

Lumières : actualités d'un esprit

Le temps présent peut-il se passer des Lumières du XVIII^e siècle comme expérience de la pensée critique et comme esprit politique? Comment réinventer une place pour cette tradition intellectuelle et politique? Pourquoi? Ce dossier de *ContreTemps* pose le problème de l'actualité des Lumières en notre époque brouillée. Les Lumières à réactiver ne sont ni les Lumières aseptisées des commémorations officielles ni des Lumières arrogantes, avides de certitudes et d'absolu. Ce sont des Lumières radicalement travaillées par les fragilités historiques de la condition humaine. Comment s'orienter dans la pensée, dans la politique, comment relancer les dés de l'universalisable face à la marchandisation du monde...? De nouvelles Lumières, radicales et fragiles, relanceraient le questionnement critique et pratique, à l'inverse de l'embaumement, de la mythologisation ou de la diabolisation.



9 782845 971936

ISBN : 2-84597-193-1
 ISSN : 1633-597X
 Numéro dix-sept
 septembre 2006
 19 €

Lumières : actualités d'un esprit

- └─ **Marx, Deleuze et la révolution**
- └─ **Salons ovales et cryptes coloniales**

Gilbert Achcar
Marc Beliss
Gisèle Berkmann
Antonia Birnbaum
Vincent Charbonnier
Déborah Cohen
Philippe Corcuff
Florence de Comarmond
Isabelle Garo
Razmig Keucheyan
Domenico Losurdo
Michael Löwy
Lilian Mathieu
Valéry Rasplus
André Tosel
Sophie Wahnich

Lumières, actualité d'un esprit

┣ Marx, Deleuze et la révolution

┣ Salons ovales et cryptes coloniales



CONTRETEMPS

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

numéro douze, février 2005

À quels saints se vouer ? Espaces publics et religions

numéro treize, mai 2005

Cité(s) en crise. Ségrégations et résistances dans les quartiers populaires

numéro quatorze, septembre 2005

Sciences, recherche, démocratie

numéro quinze, février 2006

Clercs et chiens de garde. L'engagement des intellectuels

numéro seize, avril 2006

Postcolonialisme et immigration

numéro dix-sept, septembre 2006

Lumières, actualité d'un esprit

© Les éditions Textuel, 2006

48, rue Vivienne

75002 Paris

www.editionstextuel.com

ISBN : 2-84597-193-1

ISSN : 1633-597X

Dépôt légal : septembre 2006

CONTRETEMPS

numéro dix-sept, septembre 2006

Lumières, actualité d'un esprit

— **Marx, Deleuze et la révolution**

— **Salons ovales et cryptes coloniales**

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication :

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction :

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

Le projet initial de *ContreTemps*, présenté dans l'éditorial du premier numéro, était de s'inscrire dans la dynamique de renouvellement des mouvements sociaux en tissant des liens entre engagement militant et recherches universitaires; entre la génération formée dans l'effervescence des années 1970 et la nouvelle, formée dans le contexte de la contre-réforme libérale; entre les controverses nationales et les recherches internationales. Le pluralisme théorique du comité de rédaction, s'est avéré stimulant pour capter des interrogations qui travaillent les expériences politiques et sociales en cours. *ContreTemps* a rempli jusqu'à ce jour ce rôle de façon satisfaisante. Plusieurs nouveaux collaborateurs et collaboratrices ont demandé à rejoindre le comité de rédaction de la revue. Comme en témoigne le remaniement de la composition du ce dernier, nous les y accueillons avec grand plaisir, convaincus que leur apport élargira le champ de notre réflexion et contribuera à renforcer nos capacités. Comme les ressources humaines et intellectuelles ne sont jamais en excès, ce renfort nous permettra d'envisager une amélioration de notre fonctionnement et de celui du Projet K, réseau européen de revues critiques auquel *ContreTemps* est associé.

7 dossier : Lumières, actualité d'un esprit

- 8 Philippe Corcuff et Sophie Wahnich :** Fragiles désirs de Lumières radicalement contemporaines
- 11 Domenico Losurdo :** Héritage des Lumières et responsabilité des intellectuels
- 27 Marc Belissa :** Nouvel ordre mondial, puissance et droits des peuples: les Lumières, la Révolution française et le débat sur l'ordre international
- 35 Sophie Wahnich :** Acculer un peuple à l'insurrection, acculer un peuple à la cruauté
- 45 Déborah Cohen :** Y a-t-il des ignorants en politique? De la guerre des Farines de 1775 au référendum sur le TCE en 2005
- 53 Valéry Rasplus :** Les judaïsmes à l'épreuve des Lumières: Les stratégies critiques de la Haskalah
- 63 André Tosel :** Marx et les Lumières européennes - Jeux d'ombres et de lumières
- 77 Gisèle Berkman :** La déconstruction, un geste des Lumières
- 85 Philippe Corcuff :** Vers des Lumières tamisées: contre des Lumières aseptisées, contre des Lumières totales

95 INTERVENTIONS

- 97 Antonia Birnbaum :** Feuerbach excentrique ou comment il traversa le ruisseau de feu
- 109 Isabelle Garo :** Deleuze, Marx et la révolution: ce que « rester marxiste » veut dire

125 LU D'AILLEURS

- 126 Vincent Charbonnier :** Une pensée pour l'avenir - Lev Vygotski
- 133 Michael Löwy :** Dialectique de l'utopie (anglaise) - Matthew Beaumont
- 137 Razmig Keucheyan :** Éléments d'astronomie politique - Benedict Anderson
- 142 Lilian Mathieu :** Sandrine Devaux, *Engagements associatifs et postcommunisme, le cas de la République tchèque*
Hervé Rayner, *Les scandales politiques: l'opération « Mains propres » en Italie*

145 RÉPLIQUES ET CONTROVERSES SUR « NOAM CHOMSKY ET LES MÉDIAS »

- 147 Philippe Corcuff :** Chomsky et le « complot médiatique »: Des simplifications actuelles de la critique sociale
- 159 Gilbert Achcar :** Corcuff et la « théorie du complot »

171 Flâneries politiques

- 172 Photographies de Florence de Comarmond Montage textuel de Sophie Wahnich , Salon ovals**

Dossier : Lumières, actualité d'un esprit

Coordonné par
Philippe Corcuff et Sophie Wahnich



Philippe Corcuff

Sophie Wahnich

Fragiles désirs de Lumières radicalement contemporaines

En 2001, l'Anglaise du film d'Éric Rohmer (dans *L'Anglaise et le Duc*) racontait son expérience des massacres de Septembre en s'écriant dans l'effroi « c'est cela qu'ils appellent les Lumières ! » La critique de l'obscurantisme engendrait selon elle de nouveaux monstres révolutionnaires, les Lumières c'était les massacres. En 2006, la *Marie-Antoinette* de Sofia Coppola lit Rousseau au moment où elle cherche à échapper à la prise de corps qui l'accable depuis son arrivée en France. Cette lecture ne l'aide en rien à saisir ce qui se profile avec une Révolution qui affirme pourtant, contre toute prise de corps : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ». Quitter Versailles pour que le roi ratifie une telle déclaration aurait pu être vécu comme une libération, la fin du vieux monde est vécue comme un désastre. Toujours en 2006, Tzvetan Todorov, dans *L'Esprit des Lumières* (Robert Laffont, 2006) et dans l'exposition de la Bibliothèque nationale de France dont il a été commissaire (« Lumières ! Un héritage pour demain », Paris, 1^{er} mars-28 mai 2006), propose une approche des Lumières qui fait l'élise de la Révolution française. Ce sont des Lumières sans la confrontation avec l'événement révolutionnaire, dans ses bonheurs inventés comme dans ses tragédies. Ce sont des Lumières sans les rêves d'émancipation socialiste nés au XIX^e siècle, dans le sillage critique des Lumières, avec leur toujours actuelle insistance à poser « la question sociale » par-delà les impasses totalitaires. Ces Lumières sont des Lumières sans histoire, ou avec une histoire aseptisée, sans joies ni tragédies. Des Lumières adaptées à une « démocratie de marché » qui se pense depuis la chute du mur de Berlin en 1989 comme « fin de l'Histoire ». Mais si les Lumières, des Lumières radicales, nous aidaient à rouvrir l'histoire ?...

Le temps présent peut-il se passer des Lumières comme expérience de la pensée critique et comme esprit politique ? Après les critiques des Lumières au cours du XX^e siècle, comment réinventer une place pour cette tradition intellectuelle et politique, pourquoi ? Ce dossier de *ContreTemps* pose donc le problème

de l'actualité des Lumières en notre époque brouillée. Mais pas l'actualité de n'importe quelles Lumières, mais de Lumières radicales pour lesquelles les ordres sociaux existants ne sont pas indépassables, pour lesquelles changer le monde demeure une tâche à reprendre infiniment et de manière urgente.

Les Lumières radicales, telles que nous les entendons, ne sont pas nécessairement des Lumières arrogantes, surplombantes, avides de certitudes et d'absolu. Ce sont des Lumières profondément travaillées par les fragilités historiques de la condition humaine. Tout d'abord, parce qu'elles sont passées par les filtres critiques de l'histoire, des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles. Et que ces tumultes de l'histoire appellent une réflexion critique des Lumières sur elles-mêmes. Mais l'autoréflexion critique des Lumières n'est-elle pas déjà incorporée, dès ses premières manifestations, à leur programme ? Et puis, dès le XVIII^e siècle également, les Lumières renvoient à des sentiments d'humanité confrontés à l'inquiétude, à l'impossible, au fragile. Les justes Lumières, nos justes Lumières, c'est la puissance du désir d'inventer un monde, confrontée à toutes les résistances psychiques et sociales qui font obstacle à ce désir. Ce désir, ces désirs sont discontinus, mais on peut en observer des potentialités aujourd'hui, par exemple dans l'amorce de constitution d'une volonté populaire contre le technocratique traité constitutionnel européen lors du référendum de 2005. Certes ces désirs rencontrent des obstacles, et ces obstacles sont parfois identiques, parfois fondamentalement différents. C'est à ce titre qu'il y a à articuler des îlots d'analogies entre différents moments historiques où cette question des Lumières surgit. Comment faire, comment s'orienter dans la pensée, dans la politique, quels garde-fous inventer face à la cruauté humaine, quels dispositifs historiques pourraient en transformer la donne, comment relancer les dés de l'universalisable face à la marchandisation du monde, etc. L'actualité des Lumières, de Lumières radicales et fragiles, relance le questionnement critique et pratique, à l'inverse de l'embaumement, de la mythologisation ou de la diabolisation.

Les différentes contributions de ce dossier amorcent, dans des directions différentes et avec des ressources théoriques diverses, un tel travail de ré-interrogation. Domenico Losurdo ouvre le chantier de la responsabilité des intellectuels. Marc Belissa met en parallèle les débats des Lumières sur la guerre et le « nouvel ordre international » américain en cours de constitution. Sophie Wahnich pose la question complexe de la cruauté, en rompant avec les lieux communs attachés à la personne de Robespierre. Déborah Cohen effectue des va-et-vient entre la guerre des Farines de 1775 et le référendum sur le TCE en 2005, à propos de la supposée ignorance du peuple. Valéry Rasplus met en évidence combien le traitement de la tension entre universalité humaine et identités particulières par les Lumières juives de la Haskalah

apparaît encore stimulant aujourd'hui. André Tosel éclaire les limites des Lumières grâce à Marx et les limites de Marx grâce aux Lumières. Gisèle Berkman montre comment le geste de « la déconstruction » dans la philosophie de Jacques Derrida s'est nourri des Lumières. Philippe Corcuff dessine des Lumières tamisées, à distance tant des Lumières aseptisées que des Lumières totalisatrices associées à une certaine radicalité.

Autant de chemins, autant de Lumières, mais qui convergent vers un horizon de radicalité conscient de ses fragilités. Ces différentes contributions semblent alors nous dire que c'est dans le choc entre les Lumières du XVIII^e siècle et les questions venant de l'actualité que pourra peut-être émerger une nouvelle perspective émancipatrice, contre les fatalismes, les conservatismes, les conformismes, les dogmatismes, les manichéismes, les relativismes et autres cynismes ambiants.

Domenico Losurdo

Domenico Losurdo, né en 1941, est professeur d'histoire de la philosophie à l'université d'Urbino en Italie. Ses livres traduits en français sont : *Le Révisionnisme en histoire – Problèmes et mythes* (Albin Michel, 2006), *Gramsci – Du libéralisme au « communisme critique »* (Syllepse), *Démocratie ou bonapartisme – Triomphe et décadence du suffrage universel* (Le Temps des Cerises, 2003), *Fuir l'Histoire ? Essai sur l'autophobie des communistes* (Le Temps des Cerises, 2000), *Heidegger et l'idéologie de la guerre* (PUF, collection « Actuel Marx Confrontation », 1998), *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant* (Presses Universitaires du Septentrion, 1994), *Hegel et la catastrophe allemande* (Albin Michel, 1994) et *Hegel et les libéraux* (PUF, 1992).

Héritage des Lumières et responsabilité des intellectuels

Dès les lendemains de la Révolution française, la critique libérale rejette cette tentative de réaliser pratiquement les idéaux abstraits des Lumières. Sont mis en accusation, l'« engagement » des intellectuels ainsi que leur projet d'instaurer un ordre égalitaire, identifié à une dangereuse « ingénierie sociale ». Cette critique, qui sera reprise par la critique des « totalitarismes » du siècle passé, et deviendra hégémonique, passe pourtant à côté des exigences d'un véritable jugement historique sur la responsabilité des intellectuels.

Intellectuels « sans attaches » et propriétaires

La formation d'une classe d'intellectuels « sans attaches » (*freischwebend*), selon l'expression de Karl Mannheim, non subordonnés sur le plan hiérarchique et doctrinaire à une église et non liés de façon organique à une classe sociale, est un phénomène qui devient pleinement visible pendant le XVIII^e siècle français. À partir de ce moment-là, l'issue possible d'une lutte politique et sociale dépend également de l'attitude assumée par cette couche sociale. Cela d'autant plus que le déclin de l'absolutisme monarchique et de l'Ancien Régime implique l'ouverture d'un espace ou d'une opinion publique plus ou moins larges, dans lesquels les intellectuels occupent une place importante. Leur rôle s'accroît par la suite du fait que la frontière entre classe intellectuelle et classe politique tend à se brouiller, avec des échanges et des passages fréquents de l'une à l'autre.

Afin de saisir les caractéristiques de cette figure sociale en voie d'émergence, il est utile de procéder à une analyse sociologique comparée. Si, en Angleterre et aux États-Unis, ils sont organiquement liés, d'une façon ou d'une autre, à la grande propriété (y compris, aux États-Unis, à la propriété des esclaves), les intellectuels à l'œuvre en France paraissent en revanche aux yeux d'Edmund Burke comme des « gueux de la plume », qui se servent de la classe des humbles comme d'un « corps de janissaires » pour assaillir la propriété. Quelques années plus tard, depuis Saint-Petersbourg – encore ébranlé par une révolte paysanne étouffée quelques décennies auparavant – De Maistre exprime la crainte que n'éclate une nouvelle « révolution à l'européenne », dirigée cette fois par un « Pougatchev de l'Université¹ ». Pour Burke, comme pour De Maistre, le fait nouveau et scandaleux est l'émergence d'une classe d'intellectuels non liée aux classes possédantes, mais entrant au contraire parfois en conflit avec elles, et ouverte à l'influence des masses populaires. Le radicalisme de la Révolution française, plus poussé que celui de la Révolution anglaise et de la Révolution américaine, s'explique ainsi par la différence d'origine et de composition sociale de la classe intellectuelle et politique.

On peut alors comprendre que les bouleversements français offrent l'occasion du premier grand débat sur le rôle des intellectuels dans le monde contemporain. Tandis que l'Ancien Régime révèle ses fissures et ses contradictions insolubles, Brissot invite les philosophes à intervenir directement sur la scène politique, en devenant politiciens et journalistes : ces *gazetiers philosophes* doivent être considérés comme « des curés, des missionnaires, des anges envoyés par le ciel pour le bonheur des hommes ». Pour être à la hauteur de leur mission, les intellectuels doivent constamment se soucier des destinées de l'humanité : « Les savants qui ne travaillent pas pour elle ne sont à mes yeux que des enfants² ». Nous retrouvons ici la première formulation de la théorie de l'*engagement*. À cette formulation s'oppose une critique de la

Révolution française et de son radicalisme qui prend la forme d'une dénonciation du rôle des intellectuels non propriétaires.

Sur la base d'un bilan historique précis (« les fautes et les crimes » dont sont coupables les assemblées qui se sont succédé à partir de 1789 sont « une conséquence de l'influence des non propriétaires »), Constant exige de priver de droits politiques les intellectuels non propriétaires : ceux-ci, à cause de leur condition sociale modeste, ont tendance à « raisonner sur l'état social en enthousiastes » et à élaborer « des théories chimériques ». Cet argumentaire est également présent dans le réquisitoire de Burke. Le *whig* anglais exprime son « horreur » envers ces révolutionnaires, qui, en proie « à l'inconstance et à la volubilité » de leurs théories et engagés dans une lutte contre tout « sage préjugé », prétendent transformer l'ordre social et l'État à travers la *subversion* : ces gens-là n'hésitent pas à « découper en morceaux le corps de leur vieux père et à le plonger dans la marmite du sorcier, avec l'espoir que des herbes vénéneuses et des incantations étranges pourront lui redonner santé et vigueur³ ». Plus tard, Tocqueville dénonce les incessantes et ruineuses *expérimentations* du cycle révolutionnaire français, qui dérivent de l'illusion ou de l'utopie selon laquelle il y aurait un remède politique spécifique « contre ce mal héréditaire et incurable de la pauvreté et du travail⁴ ». Son regard se pose surtout sur l'insurrection ouvrière de juin 1848 et sur le danger d'une révolution socialiste, mais la figure sociale qui est mise en cause est identique, tout comme le chef d'accusation : la fureur idéologique, ou, pour le dire avec les mots de Tocqueville, la « présomption philosophique » qui pèse ruineusement sur la France déjà dès 1789, et qui pousse intellectuels déracinés et enclins aux rêveries à tenter ou à imposer des expérimentations sociales néfastes. Ces derniers sont considérés comme les responsables de ce qui sera ensuite appelée « l'ingénierie sociale ».

Si on sort des frontières de la France, c'est dans les écrits de Fichte que l'on trouve la plus emphatique célébration de l'intellectuel *engagé*. Celui-ci est, à ses yeux, « maître du genre humain » : il « regarde non seulement le présent, mais aussi le futur⁵ », et est le seul en mesure de scander les temps et les modes du progrès de l'humanité. Utilisant une expression de l'Évangile, le philosophe idéaliste en arrive même à définir l'intellectuel comme le « sel de la terre ». Du côté adverse, la condamnation de l'incurable fascination pour la subversion de l'intellectuel déraciné prend la forme, dans les cas les plus extrêmes, de la théorie du complot, à laquelle fournissent leur contribution zélée des auteurs tels que Burke ou De Maistre, dont nous avons déjà relevé la dénonciation des « gueux de la plume », voire des « Pougatchev de l'Université ».

En conclusion, à partir du XVIII^e siècle français, une contradiction commence à se dessiner entre propriétaires et intellectuels non propriétaires : ces derniers tendent à faire cause commune avec la masse des indigents, comme ce fut le

cas – et c’est également Constant qui fait cette remarque critique – au cours de la Révolution française. À l’insistance grandissante mise sur la figure de l’intellectuel, s’oppose la célébration de la figure du propriétaire, lequel, au même moment, est décrit par les essayistes libéraux comme le seul dépositaire de la maturité de jugement nécessaire à l’exercice des droits politiques et à la direction de l’État. Chez des auteurs comme Brissot ou Fichte, l’interprète de l’universalité n’est, à l’inverse, pas le propriétaire mais l’intellectuel.

Engagement et ingénierie sociale

Bien au-delà des vicissitudes historiques de la Révolution française, si la « droite » hérite de la dénonciation de l’ingénierie sociale, la « gauche », de son côté, tend à hériter du pathos de l’engagement propre à cette nouvelle figure sociale prête à se révolter contre la grande fortune et contre l’ordre existant. Cela devient évident à la fin du XIX^e siècle, à l’occasion de l’affaire Dreyfus, qui marque en quelque sorte le triomphe de la figure de l’intellectuel *engagé*. Il est vrai que, dans la tradition marxiste, c’est le prolétariat qui incarne l’universalité authentique. Ce sont cependant les intellectuels qui sont toujours appelés à donner une forme accomplie et articulée à cette universalité, ce sont donc eux qui assument – avec le Lénine du *Que faire ?* – un rôle important et même décisif dans l’élaboration de la conscience révolutionnaire du prolétariat. Ceci dit, il est opportun de noter que la catégorie d’*engagement* est absolument formelle, et qu’elle peut subsumer les contenus les plus divers. À l’occasion de grandes crises historiques, l’appel impérieux à l’engagement et à l’action émane de toutes les parties qui participent à l’affrontement. Cela vaut pour les guerres civiles, ouvertes ou latentes, ainsi que pour les conflits internationaux majeurs, dès que la « mobilisation totale » touche l’ensemble des intellectuels. Toutefois, dans des périodes de normalité, alors que la « droite » a tendance à condamner tout projet de transformation radicale de l’ordre existant, en tant qu’expression de l’ingénierie sociale et qu’utopie ruineuse, la « gauche » tend plutôt à mettre l’accent sur l’élaboration du nouveau et sur le rôle des intellectuels dans ce sens. Parfois de façon explicite, parfois subrepticement, du côté marxiste on cherche à dépasser le formalisme de la catégorie d’*engagement*, en identifiant l’engagement par excellence à la lutte aux côtés des classes subalternes et des peuples opprimés, ainsi qu’avec le parti révolutionnaire censé exprimer leurs intérêts.

Sur la lancée de l’expérience tragique du nazi-fascisme et de la guerre, le pathos de l’*engagement* devient très puissant, et pas seulement à cause du poids ou de l’hégémonie des partis communistes. En Italie et en Allemagne, une contribution significative à l’instauration de la dictature avait été fournie respectivement par la monarchie et par les Junkers, c’est-à-dire par le vieil appareil administratif et militaire de deux pays. La lutte contre les forces de

l’Axe s’était finalement configurée comme une sorte de révolution démocratique, à partir du moment où elle avait été conduite contre des pays avec une tradition révolutionnaire exiguë, pour ne pas dire inexistante, qui semblaient, de ce point de vue, incarner l’Ancien Régime. Une fois la guerre terminée, on s’interroge, en Italie et en Allemagne, sur la continuité des régimes mussolinien et hitlérien par rapport au passé. La persistance du passé et le manque de transformation politique et sociale : c’est là ce qui est mis en accusation. Dans de pareilles circonstances, une question simple et cruciale semble s’imposer par elle-même : dans quelle mesure l’inertie politique et la tour d’ivoire des intellectuels sont-elles coresponsables de la transformation manquée ? Après la crise du « socialisme réel », au contraire, un bilan nettement différent et même opposé a fini par triompher. Dans ce cas aussi, il est dépourvu de sens d’expliquer le bouleversement qui s’est produit exclusivement par le poids et l’hégémonie des forces anticommunistes. Il est clair que la mise en accusation d’un régime né avec l’ambition de changer le monde finit par emporter également ces intellectuels qui avaient cru à une telle régénération et qui y avaient prêté leur total engagement. Cette fois-ci, ce n’est pas la tour d’ivoire de l’intellectuel qui fait l’objet de moquerie et d’après critiques, mais l’arrogance de sa théorie envers le réel, l’élaboration d’utopies qui prétendent faire violence à l’existant, et se transforment finalement en contre-utopies. S’ils étaient auparavant célébrés comme un remède, l’*engagement* et l’accent mis sur le rôle, la mission et l’action politique de l’intellectuel sont maintenant présentés comme la cause même du mal.

Un lieu commun de la culture contemporaine semble être la condamnation (prononcée depuis longtemps par Hayek) de l’« excès de la raison », qui a débouché dans l’« *hubris* moderne » ou « *hubris* intellectuelle ». Il se formule alors comme une mise en garde contre la maladie du « rationalisme, ou mieux, de l’intellectualisme », c’est-à-dire du « rationalisme constructiviste », ou du « constructivisme » tout court⁶. Ce leitmotiv est tellement courant de nos jours (ainsi que la célébration de Burke et la réhabilitation philosophique et politique du « préjugé ») qu’on pourrait se référer, sur des modes divers, à Hayek ou Heidegger, Schmitt ou Gadamer, ou bien, pour évoquer des historiens, à Furet et Nolte. La dénonciation de l’« ingénierie sociale » semble désormais avoir refoulé le pathos de l’*engagement*.

Mais il se trouve que la catégorie d’« ingénierie sociale » se révèle encore plus formelle que celle d’*engagement*, et ce formalisme naît de l’illusion qu’il est possible de tracer une ligne de démarcation nette entre nature et artifice, spontanéité et « constructivisme ». Seule une conscience naïve sur le plan philosophique et historique peut penser que le *laissez-faire* est synonyme de développement spontané et naturel. Si, au contraire, on prend en compte la

leçon d'un auteur comme Polanyi, on pourrait dire que l'idée qu'il puisse exister un marché complètement autorégulé est une utopie. Une utopie qui, pour se réaliser même partiellement, implique, dans les métropoles capitalistes et, davantage encore dans les colonies ou dans les pays périphériques, la destruction des liens communautaires et des identités culturelles ou de groupe, enracinées dans des traditions séculaires, avec pour conséquence un remodelage total de sociétés entières. Si on porte ici l'attention sur la métropole capitaliste, il est utile d'avoir à l'esprit que, dans l'Angleterre de 1834, la libéralisation du marché du travail, et le démantèlement de la traditionnelle assistance fournie par les *poor laws* qui s'ensuivit, s'accompagne de la diffusion progressive et de la généralisation de *workhouses*, maisons de travail, c'est-à-dire d'une institution que nous pourrions définir, en utilisant le langage de Coletti dans sa période marxiste, comme les « camps de concentration de la "bourgeoisie éclairée" »⁷. Afin de comprendre l'ambiguïté de la catégorie d'« ingénierie sociale », un exemple assez significatif est celui de la lutte idéologique qui se développe à l'occasion de la guerre de Sécession et de la reconstruction qui s'ensuit aux États-Unis ; après avoir aboli l'esclavage, cette lutte essaye sans succès d'assurer aux Noirs la pleine jouissance des droits politiques et civils. Eh bien, qui donc, à l'occasion d'un tel affrontement, incarne les arguments du développement social spontané et qui donc incarne ceux d'une ingénierie sociale oppressive ? Pour ceux qui théorisent l'esclavage, il n'y a pas de doute possible. Il faut juste éviter les spéculations abstraites, jeter un coup d'œil sur « l'histoire » : « L'esclavage a été plus universel que le mariage et plus permanent que la liberté » ; la liberté généralisée constitue au contraire « une expérience récente et limitée ». Et, bien entendu, « nous ne désirons pas un monde nouveau⁸ ». Selon ces idéologues, comme l'a observé l'historien états-unien, Eugene D. Genovese, l'esclavage est une sorte de *common law* que les abolitionnistes voudraient annuler par « l'action positive de l'État » et donc par des interventions qui prétendent plier le réel à des schémas rigides et oppressifs. De même, après la fin de la guerre de Sécession, les théoriciens de la « domination blanche » (*white supremacy*) n'ont aucun doute : à leurs yeux, la tentative de l'Union d'imposer égalité et intégration raciale par en haut, effaçant ou limitant drastiquement l'autonomie des États, est insensée. L'Union imposerait ainsi une dictature pédagogique avec le but de balayer les « préjugés » raciaux des gens du Sud, dans le cadre d'une folle expérimentation, d'une ingénierie sociale visant à effacer une tradition séculière et à piétiner les valeurs et les mœurs de la plus grande majorité de la population (blanche), violant ainsi en définitive l'ordre naturel lui-même. Même de nos jours, la « discrimination positive » (*affirmative action*) est critiquée par les milieux de droite comme une expression, en dernière analyse,

de l'ingénierie sociale. On imagine facilement les objections qui peuvent être soulevées à propos de cette campagne idéologique. Doit-on critiquer comme ingénierie sociale la tentative de réaliser une société fondée sur l'égalité et l'intégration raciale ou bien, au contraire, ne faut-il pas stigmatiser l'institution de l'esclavage et, dans la foulée, l'*apartheid* et la législation de type eugéniste ? Où se situe la nature et où commence l'artifice ? Et, en ce qui concerne la « discrimination positive », ne représente-t-elle pas la tentative de remédier aux dégâts d'une ingénierie sociale mise en œuvre pendant des siècles au détriment des Noirs ?

Même si ces réponses sont d'une évidence immédiate, il ne faut pas pour autant sous-évaluer la puissance de l'argumentation des théoriciens du Sud. Ils se réfèrent à Burke, le grand critique *ante litteram* de l'ingénierie sociale, selon lequel l'idéal de l'égalité, la revendication de l'égalité politique violent « l'ordre naturel des choses », « l'ordre social naturel », et se présentent même comme la « plus abominable des usurpations », celle qui se rend coupable de piétiner les « prérogatives de la nature », c'est-à-dire « la méthode de la nature⁹ ». Le darwinisme social lui-même finit par se rapprocher aussi, de façon directe ou indirecte, de la pensée de Burke sur ce point : en effet, l'un des traits caractéristiques du darwinisme social réside dans la dénonciation de l'ingénierie sociale qu'il croit retrouver dans les projets de transformation démocratique des relations entre les classes, les nations ou les races.

Karl Popper et Norberto Bobbio, entre autres, sont des critiques engagés de l'ingénierie sociale, bien qu'ils se déclarent profondément convaincus qu'un nouvel ordre international fondé sur la paix perpétuelle ou permanente est réalisable et nécessaire. Mais, c'est chez Carl Schmitt et son école, que l'on retrouve la critique de la plus ambitieuse et dévastatrice « ingénierie sociale », celle nourrie par la Révolution française et la révolution bolchevique, ainsi que par la révolution démocratique que les adversaires de l'Axe ont voulu incarner. Il s'agirait, selon Schmitt, d'une utopie qui, prétendant effacer le conflit et la guerre entre les États, finit en réalité par mettre en crise le *ius publicum europaeum* et par produire la guerre totale et les croisades exterminatrices. À ceux qui pensent que l'attitude envers l'ingénierie sociale détermine la frontière entre amis et ennemis de la « société ouverte », il faut rappeler que la catégorie d'ingénierie sociale ne peut pas être pensée sans la critique serrée de la tradition révolutionnaire formulée par la grande culture réactionnaire allemande, et en premier lieu par Carl Schmitt, lequel, en vertu de cela, pourrait bien être défini comme le Edmond Burke du xx^e siècle.

Ainsi, la tentative de distinguer et de trier les intellectuels sur le plan culturel et moral, à travers la catégorie d'*engagement* ou de l'ingénierie sociale, se révèle infructueuse.

Innocence et responsabilité de l'intellectuel

Même si elles renvoient à des « partis » (au sens de positionnements) opposés, le pathos de l'*engagement* et la dénonciation de l'ingénierie sociale présentent toutefois un trait commun, la reconnaissance de la responsabilité de l'intellectuel. Il ne s'agit pas d'une évidence. C'est ce que montrent à ce propos les débats qui ont eu lieu récemment à propos de la relation entre philosophie et politique chez Heidegger et Marx. En ce qui concerne l'auteur d'*Être et temps*, la démonstration la plus brillante et la plus singulière de son innocence politique a été formulée par un chercheur français (Henri Crétella). Son argument se présente ainsi : le nazisme « ne fut en rien, jamais, un mouvement de pensée (...). Car entre penser et tuer, il faut opter ». Et, à partir du moment où « pour tuer, il faut d'abord vouloir ne pas penser », apparaît en toute clarté la totale extériorité d'un penseur comme Heidegger à un mouvement dont « le pouvoir d'extermination n'a été que la conséquence du refus de penser ». La tautologie sur laquelle se fonde cette herméneutique de l'innocence est évidente : si culture et nazisme sont deux termes contradictoires, un philosophe authentique ne peut jamais être mis en relation avec le nazisme. Il est clair qu'un tel argument peut être invoqué pour démontrer l'extériorité de principe de tout intellectuel (ou, pour le moins, de tout grand intellectuel) à n'importe quel mouvement ou régime politique qui s'est rendu coupable de crimes. Partant de ces présupposés, il devient impossible de poser la question de la préparation idéologique de tels mouvements ou régimes et de la légitimation idéologique dont ils ont bénéficié.

Une autre variante de l'herméneutique de l'innocence est celle qui insiste sur le manque d'un rapport « nécessaire » entre la philosophie de Heidegger et l'adhésion du philosophe au nazisme. Il est évident qu'entre deux phénomènes hétérogènes – la pensée d'un côté, un mouvement politico-social concret de l'autre – il ne peut jamais y avoir un rapport de déduction nécessaire. Mais cette considération peut valoir pour n'importe quel auteur, et même pour le plus vulgaire des idéologues. Si on veut aller plus rigoureusement dans ce sens, il faudrait dire qu'on ne peut pas déduire *a priori* de *Mein Kampf* la « solution finale » : entre les deux, il y a toute une série d'événements imprévus et imprévisibles (l'échec du projet de déportation des Juifs à Madagascar, la guerre, l'inclusion dans le Reich d'un plus grand nombre de Juifs à travers les conquêtes à l'Est, etc.). Cependant, la solution finale ne peut pas être comprise sans le processus de dégénérescence idéologique qui la précède, et culmine avec *Mein Kampf*, mais qui trouve son origine dans les contributions « théoriques » de Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, sans parler des théoriciens du darwinisme social et de la lutte des races. En ce qui concerne Heidegger, il serait sot et vain de vouloir chercher dans sa théorie le racisme

biologique grossier des grands dirigeants nazis, les « mensurations des crânes » sur lesquelles il ironise pendant son cours sur Hölderlin de 1941-1942. Mais tous les doutes ne sont pas pour autant dissipés. Il ne faut pas se demander, alors, si, entre la pensée du philosophe et son adhésion au nazisme, il y a un rapport de déduction nécessaire, mais plutôt si, dans sa pensée, apparaissent au premier plan des thèmes et des motifs qui, dans une situation historique déterminée, poussaient, de façon non accidentelle, dans la direction de l'adhésion au nazisme.

Avec la crise du « socialisme réel » et la mise en évidence de l'horreur du goulag, un débat analogue s'est développé en relation non seulement aux grands intellectuels marxistes du xx^e siècle mais également à propos de Marx et Engels. Dans ce cas aussi, les herméneutes de l'innocence font entendre leur voix. En ce qui concerne en particulier les auteurs du *Manifeste du Parti communiste*, il n'y a aucun doute qu'un abîme sépare la brève transition de la « dictature du prolétariat » – ainsi qu'elle a été formulée dans les écrits de Marx et Engels – des décennies de dur encadrement « totalitaire » du « socialisme réel », d'autant plus que, dans ce cas, entre les deux entités considérées, il y a un écart temporel de plusieurs décennies. Cependant, paraphrasant l'observation de Weber à propos du matérialisme historique, on pourrait dire que la catégorie de responsabilité de l'intellectuel n'est pas un wagon ou un taxi sur lequel on peut monter ou descendre à sa guise. Il faut s'interroger sur les argumentations philosophiques et politiques que les bolcheviques et les dirigeants des pays socialistes ont tiré de Marx et Engels. Il est insensé, surtout pour ceux qui professent le matérialisme historique, de réduire des décennies d'histoire bien réelle à une simple équivoque de lecture et d'interprétation.

Il convient, sur ce point, de poser le problème en des termes absolument généraux. Y a-t-il un rapport entre l'horreur de Dresde, Hiroshima et Nagasaki et la croisade idéologique, à laquelle participent également des intellectuels illustres, qui dépeint les Allemands et les Japonais comme des barbares complètement étrangers à la civilisation ? Les grandes crises historiques ont toujours porté à la surface le problème de l'histoire culturelle qui les précédait, de la préparation et légitimation idéologique des mouvements qui ont été les protagonistes de ces grandes crises. Il est inévitable, donc, de s'interroger sur les responsabilités des intellectuels. Repartons, une fois de plus, de la Révolution française. Y a-t-il eu une préparation idéologique de la Terreur ? Comme on le sait, depuis Constant, il est fréquent de pointer du doigt Rousseau. Il serait facile de liquider cette accusation en citant par exemple la lettre dans laquelle le grand Genevois souligne la valeur irremplaçable de l'individu : « Le sang d'un seul homme est d'une valeur plus grande que la liberté de tout le genre humain¹⁰ ». Cela serait facile, mais guère convaincant. Le critique libéral a raison d'attirer l'attention sur « ses déclai-

mations contre les richesses et même contre la propriété ». Il y a effectivement un rapport entre ces *déclamations* de Rousseau et le radicalisme plébéien qui trouvera son expression politique dans la Terreur.

À partir de la Restauration, déjà, Voltaire était également mis en cause (« *c'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau!* »), et cette accusation est reformulée de nos jours par toute une série d'interprètes influents (pensons à Schmitt, Koselleck et plus loin à Cochin, sur lequel Furet a attiré l'attention), qui se donnent comme tâche de dévoiler la secrète et fanatique charge missionnaire des Lumières. Même dans ce cas, il serait inutile de hausser les épaules ou de penser pouvoir liquider le problème en renvoyant simplement au *Traité sur la tolérance*. On ne saurait sous-estimer la charge de violence contenue dans l'appel *Écrasez l'infâme!* Le général Turreau, un des protagonistes de la féroce répression de la Vendée, semble avoir quelque chose de voltairien : il trouve en fait à la révolte des explications telles que « l'ignorance, les habitudes, la superstition de ce peuple », depuis toujours « théâtre » et « berceau » des « guerres de religion¹¹ ».

Jugement historique et jugement moral

Il faut préciser, en tout cas, qu'il est ici question de responsabilité dans le cadre d'un jugement historique, et non pas moral. Le glissement de l'un à l'autre s'opère pourtant facilement, en raison de toute une série d'approches erronées, qui prennent la forme d'*idola fori*, idoles qui expriment l'idéologie dominante et entourent d'une aura sacrée les vainqueurs des grands conflits historiques. Essayons de résumer ces approches :

- 1 • Faute d'une analyse comparative adéquate, le principe de responsabilité finit par être utilisé de façon sélective et instrumentale. Si nous nous interrogeons sur la charge de fanatisme que la croisade des Lumières contre l'obscurantisme est susceptible de déployer, nous ne pouvons mettre en question seulement Voltaire et laisser de côté Locke, père des Lumières au niveau européen et auteur très cher à Voltaire. Le philosophe anglais est sans doute un théoricien de la tolérance, mais la tolérance ne s'étend pas au « monde ignorant et fanatique » du catholicisme. Non seulement les actions, souligne la *Lettre sur la tolérance* (1689), mais aussi les « opinions dangereuses » qui proviennent de ces milieux doivent être frappées : « Le magistrat est tenu de réprimer quiconque diffuse ou rend publique l'une d'entre elles¹² ». Bien avant Voltaire, Locke semble dire *Écrasez l'infâme!* D'autant plus que, aux yeux du philosophe anglais, les « papistes sont dangereux (...) comme des serpents à qui l'on ne saurait faire cracher leur venin par des moyens plus doux¹³ ». Dans ce cas-là, le problème de la responsabilité émerge de façon plus directe et immédiate. On ne peut pas savoir si Voltaire aurait répété son mot d'ordre à

l'occasion de la Vendée ; l'appel de Locke à exclure les catholiques de la tolérance est en revanche contemporain de la répression qui avait depuis longtemps cours en Angleterre, mais qui frappe féroce ment surtout cette autre gigantesque Vendée qu'est l'Irlande. Le sort des habitants de cette île malheureuse rappelle – selon des historiens influents – celui des Indiens d'Amérique. Mais Locke est implacable : « les hommes sont en effet portés à la compassion envers ceux qui souffrent ; ils croient qu'une religion est pure et que ses doctrines sont sincères si elle est capable de résister à l'épreuve de la persécution. Mais je pense qu'il en va tout autrement pour les catholiques ; on a moins pitié d'eux, car ils ne font que subir le traitement que mérite la cruauté reconnue de leurs propres principes et de leurs propres pratiques¹⁴ ». Si Voltaire peut avoir contribué à la préparation idéologique de la répression en Vendée, il n'y a aucun doute que Locke a fourni une influente légitimation idéologique de la répression en Irlande.

- 2 • On projette sur le passé des normes et des valeurs qui se sont répandues et ne sont devenues patrimoine commun qu'à seulement une époque ultérieure. Nous pouvons, ou mieux : nous *devons* établir un rapport entre la justification de l'esclavage dans les colonies par Locke et la tragédie des Noirs. Il serait toutefois absurde de l'obliger à s'asseoir au banc des accusés – dans une sorte de Nuremberg idéologique – en tant que coresponsable de ce que les Noirs américains aiment aujourd'hui définir comme « l'Holocauste Noir » ! On ne peut ignorer le large consensus qui entourait, au xvii^e siècle, une institution qui suscite *aujourd'hui* une répugnance morale unanime.
- 3 • Entre une théorie et l'histoire de son succès et de son efficacité, on établit un rapport de cause à effet qui ne perdure pas, ou qu'on ne peut saisir qu'*a posteriori*. Sans aucun doute, Marx et Engels ont élaboré une philosophie de l'histoire susceptible de justifier des formes – radicales même – de violence ; cela ne signifie pas pour autant qu'on puisse déduire *a priori* la réalité du goulag de leur théorie.
- 4 • On tend à enquêter sur un auteur tout en le soustrayant au conflit de la situation historique dans laquelle il se trouve. Heidegger adhère au nazisme aussi à cause de l'horreur qu'il éprouve envers le communisme et en hommage à son sens de la « responsabilité de l'Occident ». Certes, pour ma part, je suis convaincu qu'il s'agit d'un choix horrible ; mais ce n'est pas pour autant qu'il est licite d'ignorer qu'il s'agit d'un choix dramatique, et non d'un amour mûri et cultivé dans un espace aseptisé et dénué de conflits. Ceux qui continuent à partager avec le philosophe allemand le sens de la « responsabilité de l'Occident » peuvent encore moins se permettre d'ignorer cet aspect. Pour résumer, on peut dire que le glissement du jugement historique vers le jugement moral advient lorsqu'on projette sur le passé une évidence morale

absolue – et tout à fait imaginaire. Tout en étant inadmissible sur le plan historique et philosophique, cette projection est aussi, malgré ses déclamations moralisatrices de complaisance, un signe d’hypocrisie morale. Naturellement, la frontière entre jugement historique et jugement moral n’est pas insurmontable. Elle tend à devenir d’autant plus fragile que l’écart temporel entre l’action théorique de l’intellectuel et le comportement concret du mouvement politique auquel il adhère, ou qu’il légitime, est réduit. Schmitt, qui, en 1939 encore, s’abandonnait à d’haïssables déclamations anti-judaïques ou antisémites, peut ne pas être considéré coresponsable d’Auschwitz, mais il n’ignorait certainement pas l’épouvantable réalité de la Nuit de Cristal.

De l’incontournable conflit : conscience historique et responsabilité de l’intellectuel

Nous avons dit que le pathos de l’engagement et la dénonciation de l’ingénierie sociale ont en commun la reconnaissance de la responsabilité de l’intellectuel ; mais il faut ajouter que ces deux courants ont tendance à concevoir cette responsabilité dans des termes exclusivement moraux. Prenons un des manifestes les plus célèbres de l’engagement en Italie, l’éditorial qui ouvre le premier numéro de la revue *Il Politecnico*, parue peu de temps après la fin de la guerre. Elio Vittorini se demande : « Qui a subi la défaite la plus grave dans tout ce qui s’est passé ? » Il répond sans hésitation que la défaite la plus grave a été subie par la culture. L’écrivain poursuit ainsi : « Il n’y a aucun délit commis par le fascisme que la culture ne nous ait pas appris à exécuter déjà depuis longtemps. Et si le fascisme a été en mesure de commettre tous les délits que cette culture nous avait appris à exécuter déjà depuis longtemps, ne faudrait-il pas que nous demandions à cette culture même, comment et pourquoi le fascisme a pu les commettre ? » La conclusion est claire. Tous les maux dérivent du fait que « cette culture n’a eu que peu ou peut-être aucune influence civile sur les hommes¹⁵ ».

On présuppose ici un univers de valeurs partagées et indiscutables, élaborées et gardées par la culture, qu’il s’agirait seulement de réaliser dans la pratique. Le péché mortel des intellectuels est alors la répugnance à assumer la fatigue de l’engagement, le sybaritisme qui les conduit à se satisfaire de leur tour d’ivoire. La dénonciation de l’ingénierie sociale opère d’une façon analogue, même si le péché mortel des intellectuels est défini assez différemment : il réside dans l’activisme obsessionnel et effréné qui conduit à des expérimentations impitoyables et sans scrupule de transformation et de refonte de la société, pour poursuivre des objectifs chimériques fixés par une philosophie de l’histoire dépourvue de considérations morales. Ces deux approches partagent l’illusion selon laquelle il suffirait d’un supplément de morale parmi les intellectuels pour éliminer le conflit et la violence.

Mais la naïveté de cette illusion finit par se manifester dans les deux cas. Le bilan historique de Vittorini est évidemment erroné : dans la lutte qui s’était conclue en Allemagne avec l’avènement du III^e Reich, il y avait eu des affrontements entre de très grands intellectuels, tous « engagés », même si c’était de façon différente et contradictoire. Et, passé le bref moment d’unité antifasciste à l’unisson, un phénomène analogue se manifesterait avec l’éclatement de la guerre froide.

Selon Popper, il faut mettre en accusation non pas l’intellectuel désengagé, mais, au contraire, l’*homo ideologicus* : « Depuis des millénaires, nous, les intellectuels, nous avons causé les maux les plus terribles. L’extermination d’une masse au nom d’une idée, d’une doctrine, d’une théorie – c’est là notre œuvre, notre invention : une invention d’intellectuels. Si nous cessions de dresser les hommes les uns contre les autres – souvent avec les meilleures intentions –, même si nous nous en tenions là, ce serait beaucoup¹⁶ ».

Une modestie coquine recourt ici à la première personne du pluriel, mais la cible réelle de la polémique paraît claire : « tous ceux qui se sont proposés de créer le paradis sur terre n’ont engendré que l’enfer¹⁷ ». Nous voilà ainsi reconduits à la dénonciation de l’ingénierie sociale et de la philosophie de l’histoire. Pourtant, il suffirait de peu pour réaliser la paix et la cohabitation paisible. Il suffirait de suivre les normes morales qui sont aisément accessibles à tout le monde : « Le plus important des dix commandements dit : tu ne tueras point ! Il résume presque toute l’éthique. Ainsi, la façon dont Schopenhauer formule son éthique n’est qu’une extension de ce commandement capital. L’éthique de Schopenhauer est simple, directe, et claire. Il dit : ne fais de tort à personne, ne blesse personne ; au contraire aide tout le monde du mieux que tu peux¹⁸ ».

Mais lorsqu’il se trouve face à un conflit réel, voilà que Popper non seulement légitime la guerre du Golfe, mais souhaite qu’elle puisse marquer le début de toute une série d’opérations analogues, destinées à réaliser la « paix mondiale » et perpétuelle : « Nous ne devons pas avoir peur de conduire des guerres pour la paix. Dans les actuelles circonstances, cela est inévitable. C’est triste, mais nous devons le faire si nous voulons sauver le monde. La détermination est ici d’une importance décisive¹⁹ ». Le moins qu’on puisse dire, c’est que la clarté et l’univocité du commandement qui impose de « ne pas tuer », et même de « ne pas causer de tort à personne » s’est complètement dissoute. Il y a même davantage : le « salut » de l’humanité est un objectif qui justifie pleinement le recours à la violence et à la guerre. L’attitude traditionnellement attribuée à la philosophie de l’histoire marxiste et communiste, condamnée parce qu’intrinsèquement totalitaire, une telle attitude de « faux prophète » est maintenant assumée de façon explicite par Popper. Il poursuit ainsi : les « ennemis mortels » qu’il faut liquider ou mettre en condition de ne pas pou-

voir nuire sont nombreux ; il ne s'agit pas seulement des « États terroristes », il y a aussi « la Chine communiste, qui est pour nous impénétrable ». La croisade pour la paix et la démocratie s'annonce donc d'emblée comme une série ininterrompue de guerres qui, étant donné leur caractère idéologique, ont tendance à se configurer comme des guerres totales. Nous sommes de nouveau conduits à l'analyse de Schmitt et de son école de pensée, dont nous avons déjà parlé, selon laquelle la plus catastrophique des ingénieries sociales est précisément celle de la paix perpétuelle, s'agissant de l'utopie qui se transforme facilement en contre-utopie de la façon la plus désastreuse.

Tout comme les appels à l'engagement, les dénonciations de l'ingénierie sociale, de la philosophie de l'histoire et de l'*homo ideologicus* ne constituent pas un antidote à la violence et ne fournissent pas de recette pour la résolution des conflits. Popper – qui trace une liste impressionnante des responsabilités qui reposent sur les intellectuels (sur un certain type d'intellectuel) – sera lui-même mis en cause par l'historien futur. Ce dernier s'interrogera peut-être sur le rapport entre une adhésion enthousiaste et dépourvue de réserve à la guerre du Golfe (et à l'embargo) et les dramatiques conséquences qui en ont résulté pour la population civile d'Irak. Je préfère décrire la situation de ce pays en 1996 – avant la nouvelle guerre et ses effets catastrophiques – en me référant à un article publié dans le *Washington Post* : « Selon des calculs effectués par des organismes de l'ONU, plus de 500 000 enfants irakiens sont morts de faim et de maladie : ceci revient à peu près au lourd tribut correspondant à la somme des deux bombes atomiques lâchées sur le Japon et du récent fléau du nettoyage ethnique. » Même en admettant la dangerosité permanente du dictateur irakien – observait l'auteur, Roger Normand, directeur du *Center for Economic and Social Rights*, ceci ne justifie pas le recours à cette terrible « punition collective » (c'est-à-dire à une pratique typique du totalitarisme)²⁰. Il est évident, toutefois, que l'historien futur pourra aussi s'interroger sur l'éventuel rapport entre cette dénonciation de l'embargo et les crimes répétés de Saddam Hussein. Encore une fois, le principe de la responsabilité de l'intellectuel n'est ni un wagon ni un taxi ! Sur tout cela, l'historien futur pourra et devra s'interroger, mais d'une façon radicalement différente de celle de Popper, en prenant garde à ne pas présupposer une évidence morale qui n'existe pas, et à ne pas transformer le jugement historique en jugement moral.

L'intellectuel partage les mêmes obligations morales que les citoyens et les gens ordinaires. Si une obligation particulière lui revient en tant qu'intellectuel, c'est celle de la réflexion sur sa position concrète dans le monde, de l'interrogation sur les conséquences objectives du discours qu'il a développé, l'abandon de l'illusion d'une extériorité immaculée des théories qu'il a élaborées

par rapport aux luttes politiques et sociales de son temps, la reconnaissance du fait que la fuite hors du politique ne garantit pas la pureté, mais pourrait être synonyme, dans des circonstances déterminées, de lâcheté et de complicité objective avec le crime. Cette prise de conscience historique représente en elle-même un impératif moral, au sens où elle permet d'assumer les responsabilités des actions implicites dans la pratique intellectuelle, où elle permet à l'intellectuel de se poser, en exerçant son activité intellectuelle même, comme sujet moral qui fait face à des conflits et à des responsabilités inéluctables et qui, en évaluant le passé, ne se soustrait pas à la chaîne ininterrompue des responsabilités. Et, pourtant, cette juste assumption de responsabilité n'éliminera pas les conflits et les contradictions qui composent l'histoire et qui déchirent tant les intellectuels que les politiciens et tous les mortels ordinaires.

Sur les uns, comme sur les autres, s'exerce et continuera à s'exercer le jugement historique des générations successives.

Texte traduit de l'italien par Chiara Bonfiglioli,
en collaboration avec Stathis Kouvélakis et André Tosel

- 1 J'ai examiné de façon plus étendue le débat relatif aux intellectuels suscité par la Révolution française, ainsi que les prises de position de Burke, De Maistre, Constant et Fichte dans deux de mes ouvrages : *Hegel e la libertà dei moderni* (Riuniti, 1992 ; dont la première partie a été traduite en français sous le titre *Hegel et les libéraux*, PUF, 1992) et *Le Révisionnisme en histoire* (trad. franç., Albin Michel, 2006). En ce qui concerne la catégorie d'« ingénierie sociale » et les prises de position de Hayek et Heidegger, que je vais traiter par la suite, je renvoie le lecteur à *Heidegger et l'idéologie de la guerre* (trad. franç., PUF, 1998).
- 2 Cité par F. Venturi dans son ouvrage *Settecento riformatore* (Inaudi, 1948, vol. IV, 1, pp. 434-6).
- 3 Cité dans *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, op. cit., p. 217.
- 4 « Discours du 3 avril 1852 à l'Académie des Sciences Morales et Politiques », in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes* (sous la direction de J. P. Mayer, Gallimard, 1951, vol. XVI, p. 240).
- 5 Cité dans *Hegel et les libéraux*, op. cit., p. 204.
- 6 Cité dans *Heidegger...*, op. cit., p. 220.
- 7 L. Colletti, *Ideologia e società* (Laterza, 1969, p. 280).
- 8 Cité dans *Le Révisionnisme...*, op. cit., pp. 87-88.
- 9 Cité dans *Hegel et les libéraux*, op. cit., p. 89.
- 10 Lettre du 27 septembre 1766, dans J.-J. Rousseau, *Correspondance complète* (sous la direction de R. A. Leigh, vol. XXX, Oxford, 1977, p. 385).
- 11 Cité par A. Forrest « La guerre de l'Ouest vue par les soldats républicains », dans J.-C. Martin (dir.), *La Guerre civile entre Histoire et Mémoire* (Ouest Éditions, 1995, pp. 92-93).

- 12 J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, édition italienne de D. Marconi (UTET, 1997, pp. 111-2).
13 *Ibid.*
14 *Ibid.*
15 Pour le texte original, voir E. Vittorini, *Una nuova cultura*, in *Il Politecnico*, M. Forti et S. Pautasso dir. (Einaudi, 1960, p. 44).
16 Karl Popper, *La Leçon de ce siècle*, entretien avec G. Bosetti (Anatolia Éditions, 1993, p. 137).

- 17 *Ibid.*, p. 140.
18 *Ibid.*, p. 138.
19 En ce qui concerne ces prises de positions de Popper, voir l'entretien paru dans *Der Spiegel* le 23 mars 1992.
20 R. Normand, « Deal Won't End Iraqi Suffering » 7 juin 1996.

dossier : Lumières, actualité d'un esprit

Marc Belissa

maître de conférences à Paris X-Nanterre.

Ses recherches concernent les idées politiques et les relations internationales au XVIII^e siècle et pendant la Révolution française.

Il vient de publier *Repenser l'ordre européen 1795-1802 – De la société des rois aux droits des nations* aux Éditions Kimé et *Aux origines d'une alliance improbable – Le réseau consulaire français aux États-Unis* (avec S. Bégaud et J. Visser) aux éditions Peter Lang.

Nouvel ordre mondial, puissance et droits des peuples : Les Lumières, la Révolution française et le débat sur l'ordre international

Les contemporains des mouvements révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle ont eu une claire conscience qu'ils vivaient une période de bouleversement de l'ordre international et qu'à l'Europe de l'Ancien Régime, dominée par les princes, les rois et le droit dynastique, était en train de se substituer une nouvelle société internationale : un véritable âge des nations dans lequel les principes fondamentaux des relations entre les États et les peuples étaient en voie de transformation. Leur réflexion sur ces phénomènes de transition peut donner une dimension historique à notre propre compréhension de la période ouverte par la chute du mur de Berlin et à nos interrogations sur la nature du « nouvel ordre international » revendiqué par les stratégestes américains.

Depuis la chute du mur de Berlin puis la première guerre du Golfe, le concept « d'ordre international » ou de « nouvel ordre mondial » est un des éléments clé du débat sur l'avenir de la planète. Les expressions de « puissance », de « communauté internationale », de « droit international » font tous les jours le fonds du discours journalistique. Les commentateurs ont conscience de vivre une ère de changement, caractérisée par certains comme une « mondialisation » et par d'autres par une « néocolonisation » américaine. Le nouvel ordre international promis par Georges Bush Sr est-il la réalisation effective d'une hégémonie mondiale sur le long terme? Assiste-t-on à la construction d'un néo-impérialisme d'un type nouveau, ou bien, comme le pensent beaucoup, le discours stratégique de la droite américaine n'est-il qu'une forme idéologique destinée à masquer entre autres « l'impuissance de la puissance », pour paraphraser l'expression de Bertrand Badie¹? On peut analyser l'ordre impérial défendu par la droite américaine comme un ordre unilatéral fondé sur l'idée que la défense des intérêts particuliers des principales entreprises des États-Unis coïncide avec le développement indéfini de la liberté économique, mais aussi sur la volonté d'employer partout et systématiquement la force militaire pour l'imposer. Cette suprématie se manifeste notamment par la projection dans la sphère internationale du droit particulier de la puissance dominante. La loi Helms-Burton sur l'embargo contre Cuba en est un exemple, on pourrait les multiplier tant la politique américaine de ces dernières années a tendu à imposer le droit états-unien à l'ensemble des transactions internationales². L'unilatéralisme américain se lit par ailleurs aussi bien dans l'utilisation extensive de l'idée de guerre préventive que dans la disqualification des institutions internationales à laquelle l'administration américaine se livre depuis l'élection de Georges Bush J.-R.

L'ordre américain est-il la réalisation de ce que les hommes des Lumières appelaient la « monarchie universelle »? La période que nous vivons est-elle une période de transition dans la reconstruction d'un ordre international? Qu'est-ce que l'esprit des Lumières et de la Révolution française peut nous apprendre sur ce type de période?

Ordre international, désordre de la puissance

Et tout d'abord qu'entend-on par « ordre international »? Malgré le caractère en apparence anomique des rapports entre les États, leurs relations sont pourtant structurées par des règles, des considérations idéologiques, des représentations politiques réciproques, etc. Ces règles évoluent et se transforment en relation avec les mutations internes des États eux-mêmes. Les systèmes internationaux, bien que caractérisés par l'absence d'arbitre supérieur aux acteurs, ne sont pas des systèmes *purement* anarchiques, car les États partagent une conception commune de leurs intérêts et objectifs communs. La violence est

limitée par des règles définissant son emploi légitime. Les biens, les territoires sont défendus par des règles, écrites ou tacites de droit public, privé, morales ou coutumières. L'existence de formes de régulation acceptées ne signifie évidemment pas qu'elles soient respectées en permanence, mais du moins manifestent-elles la présence d'un consensus sur la pertinence de ces règles qui possèdent *de facto* une fonction stabilisatrice puisqu'elles délimitent les conduites à éviter dans la sphère internationale. L'ordre international est donc avant tout la manière dont les acteurs pensent leurs relations respectives.

Les recherches récentes en relations internationales se sont ainsi intéressées au comportement et à la rationalité des acteurs dans la sphère internationale, elles ont notamment cherché à comprendre la manière dont les croyances et les représentations influent sur l'ordre international³. Mlada Bukovansky propose d'appeler cet ensemble de normes une « culture politique internationale » dont l'objectif premier est d'édicter les conditions de la légitimité et de la conduite des acteurs dans la sphère internationale⁴. Cette « culture politique internationale » est générée et médiatisée par les formes du discours politique. L'étude de ces discours permet d'éclairer les rapports entre stratégie internationale et culture politique et donc d'appréhender les changements conceptuels et systémiques de l'ordre international⁵.

Comment ces règles se mettent-elles en place? Comment évoluent-elles? Quel rôle l'action délibérée des acteurs internationaux joue-t-elle dans ces évolutions? Le passage d'un ordre à un autre s'est souvent réalisé par des conflits généraux donnant lieu à des traités censés réorganiser les relations au sein du système international. Ces traités s'accompagnent d'une redéfinition des territoires ou des zones d'influence des puissances. On peut ainsi parler d'un ordre des traités de Westphalie, d'un ordre de Yalta et de Potsdam, d'un ordre de Versailles ou de l'ordre du Congrès de Vienne⁶.

La réflexion sur la reconstruction d'un ordre international dans une époque de transition n'est pas propre à la dernière des xx^e et xxi^e siècles. Lors de chaque mutation fondamentale de l'ordre international, les contemporains s'interrogent et tentent de concevoir l'évolution historique des formes de la régulation et de la puissance à l'échelle internationale. Ainsi, lors de la découverte de l'Amérique à la fin du xv^e puis au début du xvi^e siècle, certains théologiens espagnols comme Vitoria et Suarez ont élaboré une nouvelle conception de la société universelle: la *societas gentium*, intégrant les peuples amérindiens dont la rencontre avait bouleversé leur vision du monde dans une conception globale et politique du genre humain. Autre moment charnière: la vague révolutionnaire de la fin du xviii^e siècle et du début du xix^e siècle avec la Révolution américaine, la Révolution des Patriotes dans les Provinces-Unies (les actuels Pays-Bas) en 1787, les Révolutions belge et liégeoise de 1789-1790, la

Révolution de Saint-Domingue (puis des colonies espagnoles un peu plus tard) et, bien entendu, la Révolution française. Une partie des contemporains de cet ensemble de mouvements révolutionnaires ont eu une claire conscience qu'ils vivaient une période de bouleversement de l'ordre international et qu'à l'Europe de l'Ancien Régime, dominée par les princes, les rois et le droit dynastique, était en train de se substituer une nouvelle société *inter-nationale* : un véritable âge des nations dans lequel les principes fondamentaux des relations entre les États et les peuples étaient en voie de transformation.

Lumières, Révolution française et ordre international

À l'image de ce qu'avaient écrit l'abbé de Saint-Pierre (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* 1713) ou Montesquieu dans *L'Esprit des Lois* (1748) les intellectuels « éclairés » de la fin du XVIII^e siècle condamnent les guerres entreprises pour satisfaire l'ambition des princes ou pour agrandir les États par la conquête. Les seules justes causes de guerre sont les guerres défensives qui ne sont que la manifestation du droit de défense naturelle, possédé par toutes les nations. En revanche, les guerres offensives et préventives sont fustigées comme injustes et dangereuses. Un peuple qui soutient l'ambition de son prince forge non seulement des chaînes pour ses voisins, mais aussi pour lui-même.

Parmi les philosophes des Lumières qui se sont le plus intéressés au « système politique de l'Europe » comme on disait alors, Gabriel Bonnot de Mably est le plus célèbre à son époque. Son *Droit public de l'Europe*, précédé des *Principes des Négociations* (dernière édition en 1763) peut se lire comme une théorie éclairée des relations entre les peuples au sein d'un ordre mondial dominé par la politique des princes et des dynasties⁷. Mably caractérise l'ambition des puissances comme un *désordre* contraire aux droits des peuples, qui, dit-il, ne sont comptés pour rien dans le « système politique de l'Europe ». La volonté hégémonique des puissances qui aspirent à la « monarchie universelle » (c'est-à-dire à la suprématie mondiale) contredit objectivement la sociabilité naturelle des peuples qui, s'ils contrôlaient réellement les relations entre les États, pourraient imposer un *ordre des droits des nations*, l'alternative vertueuse à l'*ordre oppresseur des puissances*.

En effet, pour une grande partie des philosophes des Lumières (le terme de philosophe doit être pris ici dans son sens le plus large), le « système politique de l'Europe » est marqué par une contradiction fondamentale entre une société civile européenne, expression de la sociabilité naturelle des hommes et une société des princes et des « Maisons », dont les intérêts dynastiques sont objectivement opposés à ceux des nations. À l'ordre « privé » des rois s'oppose la société « publique » des peuples. Alors que les peuples sont « naturelle-

ment » portés vers le commerce, la société et l'échange culturel, les gouvernements des rois absolus avec leurs passions, leur ambition, leur avidité et leurs vices sont structurellement belligènes. Dans leur combat permanent pour l'augmentation de leur puissance, les souverains veulent « commander pour s'enrichir et s'enrichir pour commander » comme l'écrit Rousseau⁸. Un véritable ordre pacifique en Europe ne peut donc se construire sans une transformation générale des gouvernements en place. Pour ces philosophes critiques, « l'équilibre des puissances », présenté par les diplomates d'alors comme le mécanisme fondamental de l'ordre en Europe, perpétue l'état de guerre au lieu de le circonscrire. Le premier partage de la Pologne en 1772 (néanmoins approuvé par le courant « voltairien » des Lumières) est, selon eux, la preuve que l'équilibre n'est qu'une justification des appétits des puissances.

La Révolution américaine semble pour beaucoup de contemporains des Lumières ouvrir une nouvelle ère dans les rapports entre les peuples dans la mesure où la République du Nouveau Monde répudie la diplomatie « machiavélique » de l'Europe en signant des traités très libéraux, contenant de nouvelles dispositions humanitaires comme les droits étendus pour les neutres, les prisonniers de guerre ou la définition extensive des catégories des non-combattants dans un conflit. Mais c'est la Révolution française qui constitue la rupture fondamentale dans l'évolution de l'ordre européen parce qu'elle est un moment capital de l'affirmation des droits des peuples contre l'ordre des puissances. Les moments historiques qui sont immédiatement pensés comme des tournants décisifs de l'histoire de l'humanité sont peu nombreux. La Révolution française est l'un de ceux-là. Les contemporains l'ont vécue comme un bouleversement à l'échelle européenne et mondiale. Ses conséquences sur l'ordre international d'alors ont, elles aussi, été très vite perçues comme radicales. Dans une première phase (1789-1795), la Révolution française a proclamé sa volonté de modifier les rapports interétatiques en impulsant une nouvelle politique extérieure, mais dans une deuxième phase (1795-1802), la République française, en tant que nouvelle puissance nationale, a tenté de reconstruire un ordre européen sur de nouvelles bases. Dans ces deux moments, et indépendamment de la volonté et des calculs des dirigeants français, la Révolution entrainait objectivement en conflit avec le consensus international, aussi bien du point de vue de la légitimité des acteurs, des pouvoirs, des souverains que de celui des règles et des structures des relations entre les acteurs internationaux. La Révolution proclame l'idée de l'illégitimité des conventions adoptées par les rois et celle du droit de tout peuple à modifier la forme de son gouvernement. La souveraineté de la nation s'oppose à celle des princes et de leurs familles. Deux conceptions différentes de la légitimité politique s'affrontent. Les droits des peuples et des nations sont devenus des

principes qui comptent dans les éléments qui fondent l'ordre européen qui tend à devenir un ordre « inter-national ».

De 1789 à 1795, les membres du « côté gauche » de l'Assemblée constituante, puis sous l'Assemblée législative une partie des jacobins et enfin sous la Convention de nombreux montagnards ont défendu l'idée que la France révolutionnée se devait de proclamer les droits des nations pour compléter les Déclarations des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et 1793⁹. Cette « cosmopolitique », pour reprendre l'expression de Kant dans son projet de paix perpétuelle de 1795, entend donc construire simultanément la *polis* et la *cosmopolis* en s'appuyant sur ce que les contemporains appellent le droit des gens, c'est-à-dire le droit qui régit les rapports entre les membres du genre humain. La fondation de la souveraineté particulière n'est pas dissociée de sa réciprocité entre les peuples. Les droits des nations sont subordonnés au respect des droits de l'humanité.

En mai 1790, ce combat politique aboutit au vote d'un décret stipulant que la France renonce solennellement à toute guerre de conquête, décret intégré dans la Constitution de 1791. Proclamant les principes de la souveraineté populaire dans la sphère internationale, les révolutionnaires ne pouvaient pas manquer de s'attirer la colère des acteurs « légitimes » de la société des rois. Les tensions diplomatiques s'accroissant, la guerre entre la France et les puissances européennes est déclenchée (avec bien des calculs de la part des girondins et de Louis XVI) en avril 1792, puis en février 1793, quand la Convention déclare la guerre au roi d'Angleterre, puis à l'Espagne. Jusqu'en 1795, la République française doit faire face à la coalition générale des rois pour défendre les anciens principes et perpétuer l'ordre des puissances européennes contre la souveraineté des peuples. Pourtant, même dans la phase dite de la « Terreur » couramment présentée par l'historiographie libérale comme un dérapage « totalitaire » et xénophobe, l'objectif de l'affirmation d'un ordre fondé sur les droits des nations plutôt que sur les appétits des puissances est toujours central dans la politique extérieure de la Révolution. Avec les victoires de l'été 1794, puis l'élimination des robespierristes, suivie de la réaction thermidorienne, un tournant se dessine dans la politique extérieure de la République française, tournant matérialisé par l'annexion de la Belgique en 1795. Dès lors, l'objectif du Directoire (le nouvel organe du pouvoir exécutif mis en place par la Constitution de l'an III) est de construire une puissance nationale agrandie (par la réunion de la rive gauche du Rhin) qui soit reconnue par les principales puissances européennes. En somme il s'agit de cohabiter avec les puissances monarchiques dans l'ordre européen existant¹⁰.

Dans les débats qui accompagnent ces mutations entre 1795 et 1802, on peut très schématiquement, délimiter trois approches fondamentales de la dialectique

ordre des puissances/ droits des peuples. Pour les contre-révolutionnaires européens, inspirés notamment par Burke, la reconstruction d'un ordre international incluant la République française est structurellement impossible, car les principes de la souveraineté du peuple, des droits des nations et du primat du droit naturel sur le droit positif des traités, sont par essence contradictoires à la société civilisée de l'Europe, fondée sur la souveraineté des princes, les devoirs des sujets, la propriété, la religion et la prescription. La reconstruction d'un ordre légitime implique de renouer avec l'homogénéité de l'Europe en fixant un droit d'intervention des puissances contre les destructeurs de l'ordre social que sont les défenseurs des droits des peuples contre ceux des puissances. Les droits des nations s'opposent donc à l'ordre social des puissances. Pour les démocrates européens comme Buonarroti, les « néo-jacobins » français, Thomas Paine et bien d'autres, l'avenir de l'Europe doit être construit autour d'un ordre global et fédéral républicain médiatisé par la nation. Ce projet implique une forme de « révolution permanente » refusant tout compromis définitif entre l'ordre républicain et celui des rois. Les droits des peuples sont donc fondateurs d'un nouvel ordre fraternel et cosmopolitique, tournant le dos à la recherche de la puissance militaire et diplomatique. Entre ces deux positions, celle des directorialistes est tournée vers la recherche d'une intégration de la France dans l'ordre existant. Celle-ci ne peut se réaliser que dans le cadre d'un projet de redéfinition et de rationalisation de l'ordre territorial permettant un développement économique, commercial et faisant de la République française une puissance à la fois isolée et stabilisatrice.

On le voit, la critique de l'ordre européen par les Lumières a fortement influencé la manière dont les révolutionnaires et les républicains français ont pensé cet ordre. Surtout, les patriotes américains, français et européens ont tenté selon différentes modalités de jeter les bases de la construction d'un nouvel ordre des nations opposé à celui des puissances dominantes de leur temps. Certes, ces tentatives ont connu des destinées très diverses et le projet d'ordre des peuples a failli, laissant la place à un nouvel impérialisme conquérant, celui de Napoléon I^{er}, mais malgré cet échec, l'affirmation que les peuples ont des droits à opposer au désordre de la puissance reste un horizon d'attente fondamental.

Comme il y a deux siècles, on peut analyser l'ordre international voulu par les stratégestes américains comme fondamentalement marqué par une contradiction entre les *droits des peuples* au respect de leur liberté et le *désordre* engendré par l'expression brutale de la puissance, mais Paul Wolfowitz et ses collaborateurs semblent avoir oublié que « tout Empire périra » selon le mot de Jean-Baptiste Duroselle. En se faisant les défenseurs d'un ordre international imposé par la force militaire et économique de la puissance dominante, ils

préparent inéluctablement les germes de l'échec des États-Unis dans la tâche insurmontable d'édifier une « monarchie universelle » durable. *L'ordre de la puissance* est-il déjà devenu un *désordre pour les peuples*? Beaucoup de peuples ont pu en faire l'expérience. À cet ordre de la puissance s'oppose inévitablement une autre conception, celle des droits des peuples qu'il s'agit de redéfinir en une cosmopolitique renouvelée. L'esprit des Lumières et de la Révolution peut nous servir d'outil dans cette élaboration.

Sophie Wahnich

Sophie Wahnich est chercheuse au CNRS, IIAC-Laios. Spécialiste d'histoire de la Révolution française elle a notamment publié, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française* (Albin Michel, 1997) et *La Liberté ou la mort. Essai sur la terreur et le terrorisme* (la Fabrique, 2003). Elle réfléchit en particulier sur le rôle des émotions dans l'action et la réflexion politique.

Acculer un peuple à l'insurrection, acculer un peuple à la cruauté

La cruauté est considérée par les révolutionnaires comme le signe de l'inhumanité propre à la violence exécutive de l'Ancien Régime. Ils débattent donc des situations qui peuvent conduire à renouveler cette violence sur les corps et rêvent d'une insurrection de velours, insurrection de l'opinion ou insurrection de la loi. Les législateurs doivent alors avoir le courage de l'accomplir pour ne pas acculer le peuple à « tremper ses mains dans le sang » en reprenant « le glaive de la loi ».

- 1 B. Badie, *L'impuissance de la puissance*, Paris, Fayard, 2004.
- 2 Il ne s'agit pas là d'une nouveauté historique : à toutes les époques qui ont vu une puissance s'imposer provisoirement à ses rivales, la domination s'accompagne de la tentation d'internationaliser son droit propre, ou pour utiliser une terminologie plus actuelle, de faire de son droit national une norme universelle.
- 3 Pour une présentation très rapide des recherches en cours, voir l'article de J. C. Ruano-Borbalan, « Le point sur la théorie des relations internationales », dans *Sciences Humaines*, n° 116, mai 2001, pp. 42-43.
- 4 M. Bukovansky, *Legitimacy and Power Politics. The American and French Revolutions in International Political Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 2.
- 5 *Ibid.*, p. 22 et 60.
- 6 Voir J. Holsti, *Peace and War, Armed Conflicts and International Order, 1648-1989*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 21-22.
- 7 G. Bonnot de Mably, *Principes des négociations*, introduction et notes de M. Belissa, réédition, Paris, Kimé, 2001.
- 8 J. J. Rousseau, *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, dans *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 593.
- 9 M. Belissa, *Fraternité universelle et intérêt national, 1713-1795 – Les cosmopolitiques du droit des gens*, Paris, Kimé, 1998.
- 10 M. Belissa, *Repenser l'ordre européen 1795-1802*. Paris, Kimé, 2006.

« Chaque société surgit à ses propres yeux en se donnant la narration de sa violence¹ ».

La narration de la Révolution française pourrait faire surgir la société française à ses propres yeux. En un écho lointain et comme assourdi, déformé, oublié. En suivre les inflexions éclairerait sur les inflexions contemporaines qui acculent le peuple à l'émeute, à la résistance à l'oppression et lui font oublier parfois que la souveraineté populaire d'un peuple libre entretient un rapport complexe à l'usage de la violence et encore davantage à l'usage de la cruauté. Entre dissemblances et analogies, le tissage d'un récit historique laisse-t-il entrevoir un présent noué au désespoir et à l'absence de peur dans les images fascinantes des feux de l'enfer des banlieues ? Laisse-t-il entrevoir cet espoir arc-bouté au désespoir vrai, celui qui surgit comme un reste de vie et de demande de vie alors que tout semblait perdu ? L'aurore surgit blafarde, dans une résistance-existence abandonnée à elle-même, de coup de boutoir en coup de boutoir. Jusqu'où laissera-t-on cette voix résistante rester lettre morte... Comment ne pas s'inquiéter de voir ainsi un pouvoir exécutif, doué de pleins pouvoirs sous la V^e République et dans l'ordre européen de Bruxelles, acculer un souverain qui sent que cela ne va pas, aux gestes les plus désespérés ?

Un long chemin est à refaire pour que les Lumières redeviennent le terreau de l'insurrection d'un peuple libre, car qui peut soutenir aujourd'hui que le peuple est libre ? Il ne l'est plus, il ne connaît pas bien les droits de l'homme et du citoyen, rendus illisibles à la station de métro « Concorde ». L'installation vaut par sa métaphore, la concorde consensuelle suppose de rendre illisible cette Déclaration qui affirme en 1789 le droit de résistance à l'oppression, et en 1793 déclare : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ».

Cruauté d'Ancien Régime, cruauté révolutionnaire

En 1962, Philippe de Broca donne un *Cartouche* avec Belmondo et Claudia Cardinale. Il est le peuple rusé et bon, elle est la liberté, belle et désirable. C'est l'occasion dans ce film absolument populaire, drôle et plein de finesse, de produire un récit sur les origines et les protagonistes de la cruauté humaine et politique. Ici ce n'est pas le peuple qui est spontanément violent et inhumain, ce sont les pratiques d'Ancien Régime qui brutalisent l'humanité et la dévoient. Le film s'ouvre sur une scène de cruauté : un homme est roué en place publique et la noblesse de se repaître joyeusement du spectacle. On les verra ne prendre aucun risque à la guerre, ne respecter aucun traité, faire disparaître un allié en échec dans une fosse avant même d'avoir écouté ses explications. *A contrario*, Cartouche demande aux membres de sa bande de brigands de ne pas tuer. Ils sont des voleurs, mais ne sont pas des assassins. On tire dans les jambes, on ironise, on se moque. Cartouche en oublie parfois

la cruauté de la noblesse. Il se laisse prendre dans un piège pour avoir cédé aux joies courtes du libertinage. Vénus, son aimée, sa compagne vient le délivrer mais dans le combat cette figure de liberté est tuée. Alors le regard de Cartouche devient farouche, alors débute une autre histoire.

« C'est surtout dans une juste distribution des récompenses et des peines, que doit se manifester un bon gouvernement² » affirme en janvier 1792 le législateur Garran Coulon qui réclame l'amnistie des Suisses de Châteaueux. En évoquant ainsi le Beccaria du *Traité des délits et des peines*, ce législateur du côté gauche exprime le point de vue des Lumières sur la justice, l'arbitraire et la cruauté. L'ouvrage du jeune marquis, juriste de vingt-cinq ans, publié en 1764, avait été particulièrement bien accueilli par d'Alembert et ses amis, et l'abbé Morellet l'avait traduit en 1766. Or ce qui retint particulièrement l'attention dans ce traité fut la dénonciation des châtements cruels. Le corps du criminel, qu'il soit ou non politique, est pendant l'Ancien Régime le lieu où s'imprime, s'inscrit la puissance souveraine qui peut, non seulement « faire mourir », mais faire disparaître le corps du condamné. La monarchie d'Ancien Régime inflige à celui qui a transgressé les règles, un « faire mourir » cruel, l'infamie, l'épreuve de la disparition.

Les Suisses de Châteaueux avaient en 1791 réclamé leur dû, c'est-à-dire que leur solde soit payée. Ils avaient alors été violemment réprimés. Incriminés pour s'être défendus, ils furent sommés de se livrer à leurs officiers qui avaient le droit de leur faire subir des supplices effroyables. Les Suisses refusèrent de sortir de Nancy, et la bataille les opposa à l'armée de Bouillé. La population pauvre de Nancy, quelques soldats français, quelques gardes nationaux vinrent les soutenir, mais les troupes françaises qui s'étaient rendues furent retenues dans les casernes et l'ordre rétabli dans la ville par Bouillé. La moitié des soldats de Châteaueux périrent, les autres furent faits prisonniers, les fuyards furent égorgés. Puis vingt et un soldats furent pendus en place publique, trois furent roués, les autres envoyés aux galères à Brest. Bouillé fut alors chaudement remercié par l'Assemblée et par le roi qui lui envoya une lettre. Selon Bouillé, « cette lettre peint la bonté et la sensibilité du cœur du roi ».

Hannah Arendt a montré comment la cruauté pouvait se déployer au nom du bien et du bon et montré ainsi que les ressorts de la cruauté pouvaient être articulés au désir de faire le bien. Cependant, elle décrit ce mécanisme pour les révolutionnaires qui prennent « la pitié comme ressort de la vertu » en 1793 et évoque la justification grossière mais néanmoins précise et très répandue de la cruauté de la pitié, « le chirurgien habile et bienfaisant tranche le membre gangrené au moyen de son fer cruel et charitable pour sauver le corps du patient³ ». La lettre du roi témoigne d'une inhumanité ou d'une cruauté articulée à un projet politique où ce qu'il convient de défendre au risque de la cruauté, c'est une

certaine conception de l'ordre social d'Ancien régime, qu'il partage avec Bouillé. C'est par amour de cet ordre qu'ils considèrent, l'un et l'autre, que le cœur réjoui par les succès d'une répression est « sensible et bon ». La sensibilité est alors totalement liée à une position politique. Là s'arrête la comparaison car les révolutionnaires n'autorisent pas l'affirmation publique d'une telle réjouissance, qui serait justement signe de déshumanisation, perte de la sensibilité humaine naturelle reconquise justement avec la Révolution. Dès juillet 1789, alors que des têtes coupées ont été portées au bout de piques, les Robespierre, les Babeuf espèrent que la justice du peuple pourra bientôt cesser d'être cruelle. Si la cruauté se déploie, elle est toujours considérée comme un malheur, le symptôme d'un échec partiel, une nécessité à laquelle les ennemis ont réussi à pousser les révolutionnaires. Elle produit « la mauvaise conscience ». Cette dernière pourrait être analysée comme le symptôme d'un déplacement du conflit de valeurs qui opposait les tenants de l'Ancien Régime et les tenants des Lumières sur les usages de la cruauté. Ce conflit divisait la société, il divise désormais le sujet révolutionnaire lui-même, car justement ce sujet révolutionnaire ne peut pas s'identifier à la cruauté et en être fier. S'il « tranche le membre gangrené », il ne le fait pas sans contrainte sur lui-même et le cœur léger, mais avec le sentiment d'une nécessité qui lui fait également violence. L'auto-contrainte elle-même ne produit pas la fierté, car si elle incarne le courage d'être libre, elle n'est pas sans reste. C'est pourquoi « la pitié » comme ressort de la vertu n'est pas équivalente à l'amour de l'ordre d'Ancien Régime. La pitié produit un « conflit d'intolérable » au sein du sujet qui produit la mauvaise conscience et l'oblige à restreindre cet usage de la cruauté.

L'espace public pour prévenir l'insurrection

Les 9 et 10 mai 1791, les libres droits de pétition et d'affichage sont attaqués. Le Cercle social met à l'ordre du jour, le 13 mai 1791, la question suivante : « Peut-on, sans porter atteinte à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, poser en principe que le droit de pétition ne peut s'exercer qu'individuellement, qu'il ne saurait jamais être délégué, et qu'enfin il ne soit permis d'en user à aucun rassemblement de citoyens⁴ ? » Le débat qui dure quatre jours et aboutit à déclarer le décret contraire à la Déclaration des droits, appelle à en demander la révocation. Le citoyen Nicoleau de la section de la Croix Rouge avait défendu l'idée d'un peuple « véritable souverain et législateur suprême », qu'aucune autorité ne pouvait priver du droit d'opiner, de délibérer, de voter et par conséquent de faire connaître par des pétitions le résultat de leurs délibérations, les objets et motifs de leurs vœux ». Il espère « que les Français ne se trouvent pas dans la fâcheuse nécessité de suivre l'exemple des Romains, et d'user contre les mandataires, non du droit humble et modeste de pétition, qu'on a cherché à leur

ravir, mais du droit imposant et terrible de résistance à l'oppression, conformément à l'article 2 de la Déclaration des droits⁵ ». Grégoire à l'Assemblée avait également mis en garde les Constituants : « Je connais à Paris des citoyens qui ne sont pas actifs qui logent à un sixième et qui sont cependant en état de donner des Lumières, des avis utiles (...) Ils s'adresseront à vous pour réclamer leurs droits lorsqu'ils seront lésés, car enfin la Déclaration des droits est commune à tous les hommes. Refuserez-vous d'entendre leurs réclamations ? Vous regarderez donc leurs soupirs comme des actes de rébellion, leurs plaintes comme un attentat contre les lois ? Et à qui défendrons-nous aux citoyens non actifs de s'adresser ? Aux administrateurs, aux officiers municipaux, à ceux qui doivent être les défenseurs du peuple, les tuteurs, les pères des malheureux. La plainte n'est-elle pas un droit naturel ? Et le citoyen ne doit-il pas avoir, précisément parce qu'il est pauvre, le droit de solliciter la protection de l'autorité publique ? (...) Si vous ôtez au citoyen pauvre le droit de faire des pétitions, vous le détachez de la chose publique, vous l'en rendez même ennemi. Ne pouvant se plaindre par des voies légales, il se livrera à des mouvements tumultueux et mettra son désespoir à la place de la raison⁶... »

Si l'Exécutif trahit, l'insurrection du peuple est le seul recours

La guerre conduira l'Exécutif à trahir et cette trahison obligera le peuple à s'insurger. C'est là la conviction d'un Robespierre défiant, sensible aux trahisons, aux dangers que court la liberté et aux aléas d'une histoire toujours fragile. Face à lui dans le débat sur la guerre, Brissot, Manuel et consorts sont sensibles à la victoire révolutionnaire, et confiants dans la victoire future. En cas de trahison de l'Exécutif pendant la guerre, ces hommes confiants font de l'insurrection populaire un rempart qui défendra la liberté. Leur confiance est une confiance dans le pouvoir de l'insurrection populaire. La défiance de Robespierre à l'égard de l'Exécutif et des généraux est une prudence qui vise à épargner au peuple la nécessité d'y avoir recours.

« Si on nous trahit a dit encore le député patriote que je combats, le peuple est là. Oui sans doute, mais vous ne pouvez ignorer que vous désignez ici un remède rare, incertain, extrême. (...) Le peuple est là, mais vous, représentants n'y êtes vous pas aussi ? Et qu'y faites-vous si au lieu de prévoir et de déconcerter les projets de ses oppresseurs vous ne savez que l'abandonner au droit terrible de l'insurrection⁷ ? »

Dans ce débat, Robespierre affirme qu'il revient aux représentants d'investir cette capacité défiante afin d'épargner au peuple le recours à l'insurrection, toujours extrêmement dangereux. Il va plus loin, il leur demande d'agir eux-mêmes au nom du peuple afin de le protéger des conséquences qui pourraient être terribles en situation d'une telle insurrection. C'est ainsi, au cœur même du débat

sur la guerre que Robespierre préconise d'être avare de l'agir exceptionnel de l'insurrection et de lui préférer une insurrection de la loi. Le 2 janvier, il montre que le recours à l'insurrection dans la situation présente est une chimère qui exposerait le peuple à la répression : « On avait montré au peuple l'insurrection comme un remède, mais ce remède extrême est-il même possible ? Il est impossible que toutes les parties d'un empire, ainsi divisé (par les intrigues) se soulèvent à la fois ; et toute insurrection partielle est regardée comme un acte de révolte ; la loi la punit et la loi serait entre les mains des conspirateurs⁹. »

Manuel convoque l'expérience révolutionnaire immédiate pour montrer que la puissance du peuple n'est pas un vain mot. « Marchons sous les généraux que la cour nous donne. Nous les suivrons s'ils nous conduisent bien et s'ils nous conduisent mal, c'est nous qui les forcerons de nous suivre⁹. » *In fine*, c'est par la confiance que Manuel souhaite faire avancer la Révolution, car cette confiance serait le moyen de faire « épreuve de vérité ». Face à cette projection imprudente, Robespierre répond que ce point de vue est non contemporain. « La nation ne déploie véritablement ses forces que dans les moments d'insurrection : et il n'est pas question ici d'un système d'insurrection. Depuis le 14 juillet, les temps sont changés. Le peuple était alors souverain de fait ; aujourd'hui, il l'est de nom. Le despotisme tremblait, aujourd'hui, il menace. L'aristocratie fuyait, aujourd'hui, elle insulte. Le patriotisme donnait la loi, aujourd'hui, c'est l'intrigue¹⁰. » L'expérience de l'histoire ne doit pas conduire à simplement imiter les gestes passés. La simple répétition ne réussit pas à inclure l'intelligence de la situation présente. Le partage politique entre confiance et défiance se déplace ainsi de l'analyse des dangers de l'Exécutif aux dangers du recours à l'insurrection. Quant à la question de l'épreuve historique, c'est justement ce que la défiance cherche à éviter.

Le 11 janvier, il va plus loin encore et affirme que c'est l'Assemblée elle-même qui doit faire cette insurrection. Non pas lorsque la guerre aura été déclarée et lorsque l'Exécutif aura trahi, mais immédiatement pour éviter la guerre et sauver la liberté. Cette insurrection serait alors celle d'un coup de force discursif comme celui que les députés des États généraux avaient assumé en 1789 en refusant les règles classiques des États généraux puis en se déclarant Assemblée nationale constituante. S'insurger serait alors mettre en suspens les lois positives et s'appuyer sur la Déclaration des droits et le salut du peuple comme loi suprême pour se défier radicalement du pouvoir exécutif.

« À qui appartient-il de défendre les principes de la Constitution attaquée ? Quel en est l'interprète légitime si ce n'est les représentants du peuple, à moins qu'on aime mieux dire que c'est le peuple lui-même ? (...) Le corps législatif pouvait, donc il devait déclarer le veto contraire au salut du peuple et à la Constitution¹¹. » Ce qu'il préconise, c'est finalement le courage de faire taire le

veto au profit du salut public et d'affirmer le pouvoir constituant de l'Assemblée législative. Il revient sans relâche sur cette argumentation qui fonde ses espoirs sur les possibilités d'agir au présent.

Brissot ne répond pas sur le fond de la question posée qui consiste à savoir ce que vont faire les représentants, savoir ce qu'ils ont à faire. Il répond en valorisant le peuple de l'opinion publique : « Si nous voyons à notre tête les Pétion, les Roederer, les Robespierre et l'ingénieur Camille Desmoulins, c'est que le peuple était là. Si j'ai vaincu moi-même toute la rage de mes ennemis, c'est que le peuple était là, si le patriotisme triomphe et triomphera toujours dans l'Assemblée nationale et au-dessus des manœuvres des ministériels, c'est que le peuple est et sera toujours là.

En me servant de ce langage, je n'entends pas compter sur l'insurrection armée du peuple, j'entends l'insurrection paisible de l'opinion publique contre les grands attentats. C'est là qu'est notre force, qu'est le remède contre les vices de la constitution. C'est dans l'instinct infaillible, dans le jugement prompt et sur, dans l'incorruptibilité du peuple, dans son attachement inaltérable à la liberté ; toutes vertus qui ne peuvent aller qu'en croissant et nous offrir des garants toujours plus sûrs de notre liberté. »¹²

Cet imaginaire d'une opinion publique et d'un peuple garant par instinct de ce qui est bon pour la liberté ne convainc pas Robespierre. Pour parler du peuple comme de ses représentants, il fait appel à Rousseau : « Le vrai moyen de témoigner son respect pour le peuple n'est point de l'endormir en lui vantant sa force et sa liberté, c'est de le défendre, c'est de le prémunir contre ses propres défauts car le peuple même en a. (...) Personne ne nous a donné une plus juste idée du peuple que Rousseau, parce que personne ne l'a plus aimé. "Le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours". Pour compléter la théorie des principes du gouvernement, il suffirait d'ajouter : les mandataires du peuple voient souvent le bien mais ne le veulent pas toujours. (...) Le peuple cependant sent plus vivement et voit mieux tout ce qui tient aux premiers principes de la justice et de l'humanité que la plupart de ceux qui se séparent de lui et son bon sens est souvent supérieur à l'esprit des habiles gens. Mais il n'a pas la même aptitude à détourner les détours de la politique artificieuse qu'ils emploient pour le tromper et pour l'asservir et sa bonté naturelle le dispose à être la dupe des charlatans politiques. Ceux-ci le savent bien et ils en profitent¹³. » Robespierre croit ainsi qu'il est effectivement pertinent de faire confiance au cœur populaire, à sa capacité à sentir et à voir mais pour rappeler que ce cœur peut être trompé par les manœuvres démagogiques. Pervertir l'espace public démocratique est le meilleur moyen de le trahir, car la capacité populaire à sentir et à voir serait alors perdue. Robespierre le 11 janvier appelle de ses vœux « un coup de vigueur qui étourdirait la

cour¹⁴ » renouant avec le coup de force discursif et juridique qui transforma en Assemblée nationale constituante les États généraux. Or c'est bien cette vigueur qui manque aux législateurs.

L'insurrection d'un peuple libre

Lorsque la guerre est déclarée au roi de Bohême et de Hongrie le 20 avril 1792, le souci de défendre la patrie en danger est au centre de toutes les pétitions populaires qui demandent à l'Assemblée de prendre des mesures contre « monsieur veto ». Les adresses réclament très précisément que la patrie soit déclarée en danger, pour faire face à l'effroi produit par le risque d'anéantissement suspendu au-dessus de la Révolution, de ses lois, des révolutionnaires. Le parjure du roi est au cœur de ce sentiment d'effroi produit par la rupture des liens sacrés. Pour y faire face, il s'agit de prendre appui sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen pour obtenir enfin la reconnaissance de la souveraineté du peuple

C'est la revendication qui est faite le 20 juin 1792, jour anniversaire du Serment du jeu de paume où Santerre¹⁵, ce « bourgeois sans culotte¹⁶ », demande à l'Assemblée de jouer son rôle et de faire advenir une insurrection paisible en prenant les mesures qui s'imposent. « C'est dans votre sein Messieurs, que le peuple français dépose ses alarmes, (...) Nous avons soulagé nos cœurs ulcérés depuis longtemps. Nous espérons que ce dernier cri que nous vous adressons se fera sentir au vôtre. Le peuple est debout, il attend dans le silence une réponse digne de sa souveraineté. » Cette réponse conduirait les législateurs à traduire la voix du peuple en lois et ainsi à apaiser son effroi et sa colère. À défaut, la menace est latente et l'attente n'est qu'un suspens : « Les hommes du 14 juillet n'ont rien perdu de leur énergie. » Personne ne doute plus du parjure du roi, mais il s'agit de savoir si les législateurs ne le sont pas tout autant : « ce jour rappelle l'époque mémorable du 20 juin au jeu de paume, où les représentants du peuple affligés se sont réunis et ont juré à la face du ciel de ne point abandonner notre cause, de mourir pour la défendre. Rappelez vous, Messieurs, ce serment sacré et souffrez que le peuple affligé à son tour, vous demande si vous l'abandonnez. (...) le peuple est debout prêt à se servir des grands moyens pour venger la majesté nationale outragée. Ces moyens de rigueur sont justifiés par l'article 2 des droits de l'homme "résistance à l'oppression". Quel malheur cependant pour des hommes libres qui vous ont transmis tous leurs pouvoirs de se voir réduits à tremper leurs mains dans le sang des conspirateurs ! Réfléchissez bien, Messieurs, rien ne doit vous arrêter ».

En juin 1792, la question de l'insurrection est débattue aux Jacobins. Jean Bon Saint-André oppose alors « l'insurrection d'un peuple esclave qui est accompagnée de toutes les horreurs » et « celle d'un peuple libre » qui « n'est que l'ex-

pression subite à la volonté générale de changer ou de modifier quelques articles de la Constitution ». L'argumentation vise à ne pas attacher à l'idée d'insurrection « celle de révolte et de carnage ». Ceux qui portent la parole au peuple à l'Assemblée ne sont pas moins avertis. Ces adresses insistent sur le lien indissoluble qui doit exister entre la représentation nationale et la puissance populaire : « La force populaire fait toute votre force ; vous l'avez en main employez-la. Une trop longue contrainte pourrait l'affaiblir ou l'égarer. » En opérant la traduction des émotions en lois, il s'agit de donner ainsi une forme légale aux émotions, et surtout d'inventer les formes symboliques et les pratiques qui permettront de contenir l'ardeur. Les porte-parole eux-mêmes inventent une gestuelle apaisante. Mais l'Assemblée refuse d'entendre cette voix du peuple, refuse de destituer un roi parjure, refuse l'insurrection de la loi. Le peuple est acculé à l'insurrection.

À violence cruelle, vengeance terrible

Le château est pris, mais les Suisses du roi ont tiré sur le peuple en arme. Lorsqu'ils ont ouvert le feu et tiré, les fédérés marseillais, les sans-culottes parisiens, les gardes nationaux étaient déjà bien engagés dans le palais. Ils savaient que le roi et la famille royale avait été mis à l'abri et désiraient que dans un tel contexte l'effusion de sang soit évitée. Sans doute avaient-ils en mémoire que « l'insurrection d'un peuple libre est l'expression subite à la volonté générale de changer de Constitution », qu'elle suppose l'autocontrôle de la « souveraine cruauté ». S'ils se présentaient en armes c'était pour affirmer leur puissance souveraine. C'est avec le sentiment d'avoir été pris dans un guet-apens qui visait à répandre le sang du peuple alors que les jeux politiques étaient déjà faits, que justice est réclamée pour les crimes du 10 août. Si justice est faite, alors l'insurrection aura vraiment installé les principes démocratiques sans disloquer la communauté des citoyens. Si la justice est refusée, ce sera le signe d'une fondation incertaine, fragile, bafouée. Alors la communauté politique sera déchirée et l'affrontement insurrectionnel reconduit dans des formes sans doute plus difficiles à contrôler, à maîtriser. Ce ne seront plus celles de la simple insurrection de velours mais celle de la vengeance publique du peuple. L'enjeu est d'importance et les Robespierre, Danton, Marat porte-parole du peuple font entendre la nécessité du tribunal qui doit donc juger ces crimes : « Le peuple est las de n'être point vengé. Craignez qu'il ne fasse justice lui-même. Je demande que sans désemparer vous décrétiez qu'il sera nommé un citoyen dans chaque section pour former un tribunal criminel¹⁷. » L'Assemblée ne crée pas un tribunal extraordinaire et refuse d'entendre que l'apaisement suppose une justice prompte. Lors des massacres de Septembre, les représentants se trouvèrent marginalisés. La

Déborah Cohen

Déborah Cohen est historienne. Sa thèse, soutenue à l'EHESS en 2004, porte sur la façon dont les élites du XVIII^e siècle ont pensé les identités individuelles et collectives du peuple, ainsi que sur la réception (par intériorisation, appropriation ou refus) des classifications par ceux qu'elles visent.

Y a-t-il des ignorants en politique? De la guerre des Farines de 1775 au référendum sur le TCE en 2005

L'article se penche sur les débats qui, au XVIII^e siècle comme aujourd'hui, ont entouré la libéralisation du commerce et sa réception par le peuple. Pour les physiocrates, l'économie politique est une science. Pour leurs opposants, il s'agit de valoriser le fait. Chacun en déduit sa vision des contestations politiques: pour les premiers, les lois de la science libérale ne peuvent être contestées que par des ignorants; pour les seconds, il faut prendre en considération l'homme dans son contexte et sa complexité morale, et accorder une place légitime au ressenti des peuples. L'article suggère que c'est en refusant la politique comme science et en redonnant sa place à l'expérience que les intellectuels pourront rencontrer le peuple.

référence à la loi ayant momentanément perdu son caractère intangible. En effet, la voix sacrée du peuple qui réclamait vengeance, « *vox populi, vox dei* », n'ayant pas été entendue ou traduite dans la loi par ceux dont c'était la fonction, cette loi positive n'existe plus. Désormais il n'y a plus d'intersubjectivité recherchée et les gestes des septembriseurs vont creuser l'écart qui s'instaure entre cette représentation délégitimée de fait et le peuple. La transaction entre texte sacré et corps sacré propre à la fabrique de la loi ne peut plus se manifester et c'est un corps à corps qui se substitue alors à l'opération symbolique désormais impossible.

En 2006 le film de Sofia Coppola, *Marie-Antoinette*, décrit une cour, une noblesse, un couple royal séparé du monde et privé d'espace public. Installé dans le hors monde d'une ritualité hors du temps, aucun commerce des sens et du sensible ne s'accomplit plus entre le roi et ses peuples. L'ivresse dépendante et frivole du jeu, de la chasse et de la séduction est la seule échappée visible de cet séparation-isolement du pouvoir souverain puis exécutif du couple royal. La reine est devenue non contemporaine malgré son goût pour la nature et ses lectures, malgré ses passions achroniques, elle ne sait pas sentir ce qui n'est déjà plus d'actualité. Elle ne saisit pas ce qui se joue avec la ratification de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen alors qu'elle quitte Versailles avec son époux. Le film non plus, c'est dommage... Méconnaître la puissance des insurrections de velours n'est-ce pas acculer le roi et le peuple à la violence cruelle ?

- 1 Jean-Pierre Faye, article « Violence », dans *Dictionnaire politique portatif en cinq mots*, Gallimard, 1982, p. 201.
- 2 *Moniteur*, tome XI, p. 13-Garran-Coulon.
- 3 Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* (1963), trad. franç., Gallimard, coll. « TEL », 1967, pp.126-127.
- 4 Cité par Raymonde Monnier, *L'Espace public démocratique*, Kimé, 1994, p. 43.
- 5 *Ibid.*, p. 45.
- 6 *Le Moniteur universel*, t. VIII, p. 354.
- 7 Robespierre, 18 décembre 1791, *Œuvres complètes*, Phénix éditions, Société des études robespierristes, 2000, t. 8, pp. 58-59.
- 8 Robespierre, 2 janvier 1792, *op. cit.*, p. 91.
- 9 *Patriote français*, n° 878, p. 19, jeudi 5 janvier 1792. Manuel, extrait d'un discours prononcé aux Jacobins.
- 10 Robespierre, 11 janvier 1792, *op. cit.*, p. 104.
- 11 Robespierre, *ibid.*
- 12 *Le Patriote français* du jeudi 12 janvier 1792, n° 885, pp. 47-48. Aux Jacobins le 31 décembre 1792.
- 13 Robespierre, 2 janvier 1792, *op. cit.*, p. 90.
- 14 Robespierre, 11 janvier 1792, *op. cit.*, p. 104.
- 15 Les citations de Santerre sont dans les Archives parlementaires, t.45, p. 416-417.
- 16 L'expression est de Raymonde Monnier.
- 17 *Le Moniteur universel*.

À l'heure où tant d'intellectuels rencontrent la pensée néolibérale et rejoignent *think tanks* et ministères, il nous semble opportun de nous interroger sur une autre rencontre possible, celle du peuple justement. Peuple aux contours flous et mouvants, mais qui se définit de dérégler « toute représentation des places et des parts¹ », de revendiquer le jugement dont on le considère incapable. À partir du moment où ce peuple n'est pas défini sociologiquement, il peut ne pas s'agir, pour le rencontrer, de rejouer « l'établi » et de confiner ce qu'il aurait à nous dire à une description des conditions matérielles de l'exploitation. En tant qu'intellectuels, c'est aussi ce que le peuple a à nous dire sur la nature même des savoirs qu'il nous faut écouter.

La rencontre a d'ailleurs déjà eu lieu : dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, tandis que l'ancienne réglementation du commerce des grains disparaît au profit d'une libéralisation, les modes de raisonnement du peuple en émeute et de quelques écrivains opposés aux thèses physiocratiques, responsables de ce nouveau cours des choses, présentent d'étranges similitudes.

Cette rencontre n'est pas fondée sur un mouvement d'attendrissement ou de reconnaissance de l'Autre. Et c'est en cela qu'elle intéresse. Les opposants à la physiocratie ne se lamentent point sur les pauvres, les déshérités, les « exclus », ils ne vont pas vers eux *a priori*, mais raisonnent, « en amont » de tout programme économique et social, sur la nature des jugements dans la sphère de l'économie, et rencontrent alors la capacité du peuple à en formuler.

Jusqu'à la fin des années 1760, on trouve extrêmement peu d'ouvrages qui constituent le peuple comme une entité propre mobilisable dans le débat du temps. En ce sens, le moment n'est pas tellement différent de notre situation contemporaine marquée par un processus d'invisibilisation du peuple. Or, à partir des années 1760 au contraire, le peuple devient la pierre de touche permanente des débats. On pourrait dire néanmoins qu'il arrive « par la bande » et comme inopinément. C'est aussi que, les théories physiocratiques se faisant particulièrement influentes dans la sphère gouvernementale, un certain nombre de décisions ont modifié les règles économiques, libéralisant par à-coups le commerce des blés et donnant corps aux théories des physiocrates : en 1764 est tentée une première expérience, vite interrompue, puis reprise par Turgot en 1774. Autour de ces deux dates, prennent place à la fois d'intenses débats de théoriciens et des émeutes populaires, dont la plus importante sera, au printemps 1775, la guerre des Farines. C'est sur ces débats que nous reviendrons ici.

De la raison physiocratique au Traité constitutionnel européen

La raison physiocratique se donne pour tâche d'exposer une vérité, d'étudier un ordre physique et moral, non pas tant des phénomènes que la loi de causalité qui les lie². Au fil du temps, les physiocrates mettent de plus en plus l'accent sur

cette idée de lois des sociétés humaines, voire écartent les faits. « Écartons, dit Le Trosne, les faits qui nous dérobent la vérité, pour nous attacher aux principes qu'elle vient de nous découvrir³ ». C'est d'après ces lois des sociétés humaines que les physiocrates concluent à la nécessité de la liberté du commerce. Dès 1770, lorsque Turgot écrit à Terray sur cette matière, il explique clairement : « Mon dessein était de traiter à fond cette matière, d'en poser les principes, de faire tous mes efforts pour leur donner à vos yeux l'évidence d'une démonstration mathématique, comme ils l'ont aux miens, et, j'ose le dire, à ceux de toutes les personnes qui ont spécialement dirigé leurs réflexions sur cet objet important⁴ ».

À côté de l'évidence mathématique, cette citation de Turgot nous montre que les physiocrates se soucient de la réception de leur théorie. Dans un mouvement d'apparente ouverture démocratique, ils reconnaissent une place à l'opinion de la nation. Dans la dédicace de son traité *De l'ordre social*, Le Trosne félicite donc le Margrave de Bade d'avoir mis « ses sujets en état de juger par eux-mêmes des principes » de son administration⁵ et s'oppose à ceux qui voudraient les « gouverner à discrétion, comme un vil troupeau⁶ ».

Or, l'évidence du bien-fondé de la théorie physiocratique et des édits qui en résultent n'était manifestement pas reconnue par le peuple entré au contraire en émeute. Les physiocrates ne sont-ils alors pas prêts à reconnaître une légitimité à cette émeute née d'une opinion jugeant par elle-même ? Pas vraiment, car si la politique relève de l'ordre des vérités géométriques, il faut, comme le dit Le Trosne, repousser « le sable mouvant et sans consistance de l'opinion arbitraire et versatile⁷ ». Ce que manifeste l'émeute ce n'est pas le caractère contestable des règles proposées mais seulement les préjugés de la foule⁸, « la fantaisie d'une multitude ignorante, effrayée⁹ ». L'émeute ne peut être tenue pour l'expression d'une opinion raisonnable. Il n'y a, comme le marquait le roi en marge d'une lettre de Turgot à La Tour du Pin, « nulle espèce de raison » dans les « excès » auxquels se porte le peuple en réaction aux édits¹⁰. En apparence accordée d'un côté, la légitimité de l'émeute est retirée de l'autre.

Le peuple de la guerre des Farines n'aurait pas plus compris les édits de Turgot que le peuple français de 2005 n'aurait compris le texte du projet constitutionnel européen qui était soumis à son vote référendaire. Souvenons-nous que dans *Le Figaro*, au lendemain de la victoire du « Non », le ministre des affaires étrangères, M. Philippe Douste-Blazy, à qui l'on demandait son analyse du vote, déclarait simplement « L'Europe n'en est pas à sa première crise. Nous payons un manque d'explication¹¹ ». Certes, on ne peut refuser de reconnaître clairement le principe démocratique, mais on se lamente, en 2005 comme en 1775, sur l'ignorance du peuple et ses peurs irraisonnées. Si les bienfaits du libre commerce du blé sont de l'ordre de l'évidence mathématique, et qu'ils ne

sont pourtant pas reconnus par la foule, c'est que la foule n'a pas l'éducation nécessaire. C'est à parfaire cette éducation que travaillent les physiocrates. Une fois cette éducation faite, le « pouvoir irrésistible » de la théorie physiocratique lui soumettra « tous les esprits et tous les cœurs, amènera sans effort et sans violence la plus entière et la plus heureuse révolution dans la législation, dans les mœurs, dans le gouvernement, dans la politique¹² ». C'est sur cet effet consensuel de l'explication que comptait également le site Sources d'Europe¹³ mis en ligne en novembre 2004 à l'initiative de Claudie Haigneré, ministre déléguée aux Affaires européennes, et qui se donnait pour objectif de permettre aux visiteurs « de saisir vite et sans complication les principaux objectifs de la Constitution européenne ». « Il s'agit de faire en sorte que les internautes, au fil des questions et des réponses, comprennent mieux le texte et se séparent de leurs *préjugés*¹⁴ », assurait Patrice Budry, administrateur légal de Sources d'Europe.

Le jugement de la foule *hic et nunc*, tel qu'il existe au moment où écrivent les physiocrates et où se déroulent les émeutes, ce jugement-là n'est pas vraiment une opinion et n'a donc pas de valeur à leurs yeux. La reconnaissance ne porte ainsi parfois que sur une opinion théorique, idéale, non contraire – à la physiocratie ou à l'Europe telle que la rêvent les promoteurs du texte constitutionnel récemment soumis au vote.

C'est que l'opinion n'est pas une. Pour les physiocrates, elle est celle des gens éclairés ou celle des hommes à préjugés. Les préjugés ne sont pas vus comme incorrigibles chez les gens éclairés et ceux qu'ils peuvent influencer, c'est la raison de la persévérance des physiocrates dans le débat. En revanche, il y a bien abandon et mépris d'une certaine partie de l'opinion populaire, vue comme incapable de comprendre les motifs d'une administration guidée par les principes physiocratiques. Le raisonnement ne se fait pas d'après l'idée d'une unité de la population. Condorcet distingue trois ou quatre espèces d'opinion : celle des gens éclairés, l'opinion publique, l'opinion du peuple, l'opinion populaire. Les trois premières sont dans un rapport de hiérarchie et d'influence verticale, la dernière, l'opinion populaire, n'existe au fond pas réellement comme opinion, elle est le mouvement de « la partie du peuple la plus stupide et la plus misérable¹⁵ ». Elle n'a, dit Condorcet, « d'influence que dans les pays où le peuple n'étant compté pour rien, la populace oblige quelquefois un gouvernement faible de la compter pour quelque chose ». Pour Condorcet, le peuple des émeutes n'est pas le peuple travailleur, c'est la populace conduite par des fripons.

Ainsi, par cette distinction du peuple et de la populace, de l'homme ignorant et de l'homme instruit à venir, l'idée d'opinion se trouve apparemment préservée et la légitimité de l'émeute pourtant impossible.

Raison critique et sensibilité populaire

Il en va tout autrement chez ceux dont les prémisses ne sont pas l'idée que l'ordre social a pour base un ordre physique connaissable avec certitude. Contre ce qu'ils appellent le dogmatisme des physiocrates, les opposants réfléchissent avant tout à partir du concret, ne partant pas des lois physiques de la nature, mais de l'expérience vécue. « Croyez-vous, demande l'abbé de Mably, que tout cela s'arrange aussi aisément dans un État que dans un livre¹⁶ ? » Aux « raisonnements métaphysiques », ils opposent les faits qui « font une impression bien plus profonde sur notre esprit¹⁷ ». C'est qu'ils sont restés profondément sensualistes. Ces faits, ils vont les chercher essentiellement dans l'histoire passé et récente. Dans ses *Doutes proposés aux philosophes économistes*, Mably s'écrie : « Ouvrez toutes les Histoires, vous verrez¹⁸ ».

Quant au chevalier, porte-parole de Galiani dans ses *Dialogues*¹⁹, il affirme n'avoir lu aucune des brochures parues sur la question du commerce du blé, mais insiste sur le fait qu'il a beaucoup voyagé et revient notamment d'Italie où il a été confronté à la grande famine de Naples. Il raisonne empiriquement, à partir d'exemples analysés dans toute leur spécificité – car la source première de l'erreur est selon lui « l'habitude de généraliser une idée particulière²⁰ ».

Cette importance donnée aux particularités des événements dans l'histoire et au ressenti qu'ils provoquent, conduisent ces penseurs à une autre analyse des émeutes populaires que celle des physiocrates. Pour un sensualisme cohérent et poussé à terme, le ressenti est un mode d'entrée dans la raison. « Le peuple n'a pas besoin de raisonner, il lui suffit de sentir et d'éprouver²¹ ». Et ce *ressenti* de l'injustice ou de la faim a assez de sens pour modifier la théorie. Les hommes et les femmes du peuple « ne sont pas plus mutins ; mais ils ont plus de faim²² ». Cela est à prendre au sérieux : « Le peuple n'est pas absurde et imbécile, comme les Écrivains toujours prodigues de louanges lui font l'honneur de le lui dire à tout instant. Mais *il est sensible*, et lorsqu'on touche à son nécessaire, il crie²³ ». Ce n'est pas avant tout une vision différente du peuple qui fait la différence entre les économistes et les autres, mais une autre compréhension des modes possibles d'approche de la raison.

Pour saisir la portée de cette différence, il faut se souvenir que dans un monde où ce sont les sensations offertes qui guident vers le sens, le peuple, qui apparaît comme proche d'un contact innocent, direct et par conséquent vrai, avec la nature des choses, ne peut être rejeté du côté du non-sens. Il y a une vérité du rapport populaire à la raison, qui ne passe pas exactement par le raisonnement, mais par une proximité avec le réel. Là où se trouve le point d'équilibre de l'action politique, « le peuple le sent par instinct », dit le chevalier qui porte la parole de Galiani. Il propose alors, de façon assez saisissante et audacieuse, un réel rapprochement entre les modes de raisonnement du peuple et des sensua-

listes : le chevalier ayant évoqué la question du transport du blé dans un système de commerce libre, le marquis s'exclame « voilà une réflexion bien neuve ». Et le chevalier de répondre : « Pour vous, peut-être, ou pour vos Écrivains ; mais les Rouliers, les Boulangers, les Commerçans la savent à merveille²⁴ ». Loin d'être dans une stratégie de distinction par rapport au commun, Galiani identifie ici sa parole et la parole populaire. Ne pas écouter la parole populaire ou ne pas écouter les sensualistes semble relever du même geste. On n'a pas plus consulté le peuple que l'on a entendu les opposants à la physiocratie.

Un sensualisme conséquent a donc besoin de valoriser l'expérience du peuple et d'entendre le grondement de l'émeute.

Du prix du blé à la libéralisation des services

La prétention des physiocrates est aussi d'écrire pour tous les temps et tous les pays. On a déjà noté que Galiani (en bon historien) mettait en garde contre toute confusion entre des contextes non homogènes. Mais c'est tout simplement la dimension concrète du temps que les opposants de la physiocratie mettent en avant. Contre un raisonnement *a priori*, ils appellent en somme à tenir compte de ce cadre de l'expérience. Turgot, lui, appelle explicitement à raisonner sans tenir compte du temps. Les « prohibitifs » lui répondent qu'on ne peut faire fi de ce temps, pendant lequel les hommes ont besoin de manger pour vivre. Ainsi, pour Galiani, que les prix des blés laissés en liberté finissent par s'équilibrer « rien n'est si vrai en théorie ». Mais cela ne vaut rien en pratique, car « cet insecte appelé homme n'en a que trop de huit jours de jeûne pour mourir²⁵ ». Là encore, entendre la clameur du peuple est pour les opposants du système physiocratique, une nécessité liée non pas à une bienveillance philanthropique, mais à des considérations sur la nature des savoirs.

Comme les physiocrates en leur temps, les partisans d'une libéralisation des services comptent aujourd'hui sur une baisse des prix favorisée à terme par la concurrence. Karl Van Miert, commissaire européen chargé de la concurrence, écrivait ainsi : « *Comme la théorie l'enseigne et comme la pratique le démontre*, la concurrence exerce une pression permanente sur les coûts des services dont le coût pouvait paraître excessif en régime de monopole et *qui peuvent devenir*, à prix égaux, profitables en régime de concurrence²⁶ ». La mise en avant de la pratique n'est que rhétorique et le raisonnement part avant tout d'une théorie projetant ce que pourraient devenir les prix dans l'avenir. Les opposants, eux, raisonnent avec les arguments du fait constaté : les perspectives sont alors différentes²⁷. Si l'on demande au président d'EDF, François Roussely « Pouvez-vous affirmer aux Français qu'avec la libéralisation du marché et l'ouverture du capital d'EDF, les prix n'augmenteront pas ? », la réponse sur le fait est : « Bien sûr que non, je ne peux pas dire cela²⁷ ». Reconnaître cette incertitude de la théorie

et redonner sens au fait, mettre en avant le ressenti, l'expérience de chacun plutôt que le jeu macro-économique, suppose une conversion du regard et un réexamen de nos valeurs scientifiques elles-mêmes.

Savoirs et politique

Il me semble que nous pouvons commencer à entrevoir ici que ces considérations sur la nature des savoirs et du raisonnement en général, permettent de reposer la question de la nature des sciences politiques elles-mêmes. L'enjeu est en effet de savoir si quelque chose comme une *science* est possible dans le domaine politique.

Les physiocrates comptent donner aux administrateurs « des lumières capables de diriger leur conduite » et se moquent des « anciens philosophes [qui] nous ont donné de fort beaux traités de morale » propres « à former des sages (...), à inspirer des vertus aux administrateurs²⁸ ». Ils pensent la politique comme un univers rationnel ou comme un ensemble de passions susceptibles d'être mises en algorithmes, ils la réduisent à la science des intérêts de l'homme et à la gestion de ses désirs. Il n'y a pas d'autre politique que la science économique. Point de morale, point de ce que l'on appellerait aujourd'hui idéologie, point de rêve, point même de goût de la vie, mais de la science. Dans ce contexte, il n'y a pas de place pour le peuple, ni même pour ce que les physiocrates appellent l'opinion publique. Ce qu'ils prônent est un despotisme éclairé. C'est dans cette conception de la chose publique qu'il faut chercher l'origine de la répression menée contre les paysans soulevés lors de la guerre des Farines, et peut-être aussi de celle menée par exemple à Davos en 2003 : il s'agit de réprimer un mouvement perçu comme devant nécessairement ralentir ou empêcher le progrès – et ce, afin de faire le bonheur du peuple, malgré lui. Si les sensualistes ne voient pas l'ordre social comme résultant d'un pur mécanisme connaissable de manière aussi sûre et distincte que les lois des sciences de la nature, cela est aussi dû au fait qu'ils souhaitent prendre en compte non pas seulement des causes physiques, mais aussi des causes morales. L'homme n'est pas réduit par eux à « un animal qu'il faut nourrir », mais il est vu comme un être « intelligent et sensible²⁹ ». La conséquence est fondamentale. Or, montre Mably, « il n'y a rien en morale ni en politique sur quoi les gens qui ont l'esprit le plus exercé et le plus de lumières ne se trouvent partagés ». Il est même impossible d'attacher « les mêmes idées aux mêmes mots qu'on employe » en politique. Mais c'est que la chose est par définition impossible, « les Politiques et les Moralistes méditant sur des questions très compliquées ». La politique ne peut être objet d'un savoir maîtrisé, ni de la part du souverain, ni de celle de cette extériorité multiforme dressée face à lui. Ne reste plus alors qu'un domaine de confrontations des pures volontés. Dans ce cadre,

l'État est sans cesse soumis au risque du désaccord et de l'émeute, mais aussi à l'enrichissement que cela peut représenter. La solution rationnelle émerge de la délibération publique et démocratique. Puisque nul (pas même le despote éclairé), ne peut produire et maîtriser des lois en économie politique, puisqu'il n'y a aucun de nous qui n'ait besoin des lumières de ses semblables pour parvenir à la vérité », Mably tire une conclusion résolument républicaine : « nous sommes égaux » et la société doit se décider à la pluralité des suffrages. Le XVIII^e siècle nous a donc placés devant un choix radical : d'un côté, une politique faite par des administrateurs experts et imposée au peuple ignorant, de l'autre, une politique laissée au risque du vote de tous et de la vertu de chacun. Nous en sommes encore là. Aux scientifiques de bonne volonté de prendre en compte le fait, de s'appuyer sur le peuple pour le saisir, et à tous, sociologues, historiens, philosophes, économistes hétérodoxes, de lutter de leur plume pour en faire reconnaître la légitimité contre tout scientisme en économie politique. L'enjeu est indissolublement scientifique et politique.

- 1 Jacques Rancière, *La Mécontente*, Galilée, 1995, p. 140.
- 2 Voir Ph. Steiner, « L'économie politique du royaume agricole. François Quesnay », dans A. Béraud et G. Faccarello, éd., *Nouvelle histoire de la pensée économique* (La Découverte, 1992).
- 3 Guillaume-François Le Trosne, *De l'ordre social. Ouvrage suivi d'un traité élémentaire sur la Valeur, l'Argent, la Circulation, l'Industrie et le Commerce intérieur et extérieur* (à Paris chez les frères Debure, 1777), p. 41.
- 4 Turgot, « Lettres sur la liberté du commerce des grains », in *Œuvres de Turgot*, éd. Eugène Daire (Osnabrück, 1966). Première lettre, de Limoges, 30 octobre 1770.
- 5 *Op. cit.*, p. IX.
- 6 *Ibid.*, p. 270-271.
- 7 *Ibid.*, p. 56.
- 8 Condorcet, *Réflexions sur le commerce des blés* (Londres, avril 1776), p. 65 et p. 94. Condorcet a tout un chapitre (chap. IV), intitulé « Des préjugés du peuple sur le Commerce des blés », voir à partir de la page 133.
- 9 *Ibid.*, p. 133.
- 10 Lettre de Turgot du 20 avril 1775, en réaction aux émeutes de Dijon ; cité dans Edgar Faure, *12 mai 1776 : La disgrâce de Turgot* (Gallimard, 1961). p. 236.
- 11 *Le Figaro*, 13 juin 2005.
- 12 Condorcet, *op. cit.*, p. 10.
- 13 <http://www.Constitution-Européenne.fr>.
- 14 C'est moi qui souligne.
- 15 Condorcet, *op. cit.*, p. 140.
- 16 Abbé Gabriel Bonnot de Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (À La Haye et se trouve à Paris, 1768), p. 70.
- 17 *Ibid.*, p. 98.
- 18 *Ibid.*, p. 12.
- 19 Abbé Ferdinand Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, 1^{re} éd. 1770 (Paris, 1984).
- 20 *Ibid.* p. 94.
- 21 Galiani, *op. cit.*, p. 178.
- 22 *Ibid.*, p. 45.
- 23 *Ibid.*, p. 162. C'est moi qui souligne.
- 24 *Ibid.*, p. 157.
- 25 Galiani, *op. cit.*, p. 211.
- 26 Karl Van Miert, « Services publics : une approche pragmatique et progressive », *Revue des Affaires Européennes*, n° 2, 1994.
- 27 *Les Échos*, 3 octobre 2003.
- 28 Le Trosne, *De l'ordre social*, *op. cit.*, p. 76.
- 29 Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (À La Haye et se trouve à Paris, chez Nyon et la Veuve Durand, 1768), p. 31.

Valéry Rasplus

Valéry Rasplus, essayiste, sociologue. Il a longtemps travaillé sur le langage (« Le Discours démocratique, entre consentements et anathèmes », dans *Singulier/ Pluriel*, n° 7, 1999) et le phénomène des cafés-philo (« Quelles sont les autres formules de débat au café », in *Comprendre le phénomène café-philo*, préface d'Edgar Morin, éditions La gouttière, 2002). Il collabore au *Dictionnaire historique et critique du racisme* (sous la direction de Pierre-André Taguieff, à paraître aux Presses Universitaires de France).

Les judaïsmes à l'épreuve des Lumières - Les stratégies critiques de la Haskalah

Les mouvements européens des Lumières mirent en avant un projet politique visant l'émancipation des minorités en particulier et de l'homme en général. Confronté à la lenteur politique et sociale de ce processus, le mouvement juif de la Haskalah dut également résoudre les défis et les incertitudes propres à un projet universaliste garant de ses particularités. Devait-on choisir entre la tentation de se fondre corps et biens dans les espaces nationaux au détriment de son identité et la logique du strict entre-soi au risque de se couper de son époque et de l'humanité ? Cette réflexion sur la liberté du sujet face à son héritage, son histoire, ses projections, autant que sur la possibilité de choix volontaires de vie, au-delà de ses étiquettes identitaires, n'a pas perdu de son actualité, même dans ce soit disant « meilleur des mondes » du XXI^e siècle à l'identité floue autant que mouvante.

« L'intelligence des hommes est fondamentalement la même, elle ne varie que suivant l'entraînement qu'on lui consacre »

Ha-Meassef

« Leurs pattes de derrière collaient encore au judaïsme du père, et leur pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain »

Franz Kafka

Il y a eu peu d'époques où les notions et les espoirs d'égalité, de fraternité, de justice, de liberté, d'humanisme, d'universalisme ont touché tant d'hommes et de femmes, de conditions et de positions sociales différentes, dans un large mouvement d'émancipation et ceci presque au même moment historique. Il s'agissait de construire des temples lumineux à l'humanité et de sombres cachots à l'ignorance.

Ce mouvement toucha de nombreux pays, de nombreuses nationalités, de nombreuses catégories : *Enlightenment* en Angleterre, *Ilustracion* en Espagne, *Aufklärung* en Allemagne, *Illuminismo* en Italie, *Lumières* en France, et *Haskalah* pour les judaïsmes.

Juifs que par hasard et nécessairement hommes, pour paraphraser Montesquieu, les judaïsmes européens allaient être soumis à l'épreuve des Lumières comme expérience de la pensée critique et comme esprit politique. La raison pure se ferait raison pratique avec la volonté de réformer l'homme, de transformer la société et le monde en profondeur¹.

Faire voir la Haskalah, c'est pour moi aujourd'hui par cette étude ciblée, encore et toujours, mettre en lumière un questionnement critique et jamais terminé sur l'identité, sur les identités, dans un monde dominé par *une* mondialisation produisant hétéronomie et nivellement idéoculturel. C'est pourquoi je m'inscris dans une optique universaliste respectueuse de l'Autre, en un mot fraternelle². Mais c'est aussi pour moi prendre le pari d'ajouter une modeste pierre intellectuelle à la problématique de notre existence, au questionnement sur l'autonomie du Sujet dans ou au-delà de ses étiquettes identitaires qui absolutisées deviennent souvent meurtrières³. Hors de toute cage de fer déterministe et essentialisée, c'est prendre encore et toujours le pari de la liberté du Sujet sur ses collectifs, ses corporations, ses communautés⁴.

Proto-histoire de la Haskalah

« C'est en se dépassant elle-même que la philosophie des Lumières touche à son sommet spirituel »

Ernst Cassirer

La multiplicité des communautés juives à travers l'Europe fit rapidement du judaïsme une question plurielle autant que polymorphe. Cette multiplicité des judaïsmes dans l'esprit comme dans les formes était principalement due à la rencontre, même réduite, d'une diversité de cultures, de langues, de coutumes, de manières de vivre, de rites... où les populations juives résidaient.

Ces communautés éparses n'ont pas suivi le même chemin, ni subi les mêmes influences. Il arriva même à certaines d'entre elles de rentrer en conflit, comme ce fut le cas au beau milieu de l'Europe du XVIII^e siècle entre les tenants de traditions, gardiens et protecteurs d'une histoire de leur monde particulier et ceux attirés par la Haskalah, cherchant à briser leur isolat communautaire par l'émancipation et/ ou l'intégration/ assimilation⁵.

Fallait-il renforcer la « Synagogue » dans l'entre-soi au risque d'une fin de l'histoire ou participer à l'universalisme abstrait des Lumières au risque d'une possible perte d'identité? Mais aussi comment vivre dans un monde qui avait créé l'antijudaïsme puis l'antisémitisme naissant, provoquant plus qu'un malaise dans les civilisations juives? Le monde chrétien dominant en Europe s'était replié peu à peu sur lui-même tendant à écarter les éléments qui ne se confondaient pas à ce qui avait fini par être un modèle établi. Cette Europe allait-elle s'ouvrir aux Juifs réels après avoir stigmatisé et persécuté les « Juifs imaginaires »?

Au moment où l'Europe allait s'illuminer, les Juifs, ces « hommes imprécis », étaient le bien propre des seigneurs et des souverains, subissant une variabilité de statuts arbitraires, d'interdits, de distinctions vestimentaires, de relégations de lieu de vie, de délimitations professionnelles, d'accusations « historiques », servaient de dérivatifs et de défouloirs homicides, victimes expiatoires. Héritiers d'une longue tradition théologico-philosophique mais aussi scientifique, influencés par nombres de penseurs hellénistes, arabes, chrétiens⁶... les enfants de la Haskalah⁷ allaient donner dans ce contexte une problématique originale dont les traces restent encore vivaces.

Naissance et développement d'un concept

« Le matin vous insuffle un élan nouveau.
La lumière du matin, celle du jour, celle de la connaissance »

Comment doit-on écrire ? Haskalah ou Haskala ? On trouve généralement ces deux possibilités pour désigner « raison », « intellect », « discernement », « culture ». Haskalah dérive plus de Sekhel (discernement) à proprement dit que de Hearah (éclairage) ou de Nearot (lumière). Ce concept, qui prit la forme d'un mouvement émancipateur juif, vit le jour vers le milieu du XVIII^e siècle en Italie. Il se développa en Europe centrale et mourut, dit-on, vers le milieu du XIX^e siècle en Europe orientale en Russie-Lituanie.

À travers les temps, le judaïsme a été traversé de tensions internes entre différents courants politico-religieux⁸. À l'aube de ce XVIII^e siècle, l'ombre de l'hérétique et messianique Sabbataï Tsevi (1626-1676) planait autant sur le Hassidisme, attaché aussi bien à la kabbale qu'à une certaine mystique populaire juive, que sur la Haskalah naissante. Le Hassidisme a vu le jour par la volonté d'Israël ben Eliézer (Baal Shem Tov, « le Maître du Bon Nom ») en 1720. Ce courant qui se voulait accessible à tous, de l'ignorant à l'érudit, loin de l'enseignement rationaliste élitiste d'un Moïse ben Maïbon (Maïmonide), où la joie remplace l'ascèse – la prière étant épaulée de chants et de danses – aura une grande influence au sein des communautés ashkénazes.

On trouve les premiers pas de la Haskalah en Italie. Moshe Hayim Luzzatto (1707-1746), dit Ramhal, en fut le principal acteur. Grand poète et un auteur de nombreuses pièces de théâtre, il mit en scène des personnages souvent critiques de manière allégorique⁹. La remise en cause de pouvoirs abusifs au sein de sa communauté ne se fera pas sans heurts : une grande partie de son œuvre fut détruite par des rabbins qui trouvaient dans ses écrits des relents de sabbataïsme.

Plus connu est la Haskalah allemande et sa figure de proue Moïse Mendelssohn (1729-1792)¹⁰, négociant le jour et philosophe la nuit¹¹. Maskil (juif éclairé), disciple de Leibniz, ami de Lessing et de Kant¹², il est considéré comme le fondateur du judaïsme moderne et le propagateur par excellence des idées philosophiques des Lumières parmi les Juifs. Philosophe, exégète de la Bible (qu'il traduit en allemand, en caractères hébraïques), auteur remarqué (*Phädon, Jérusalem...*), il développera un judaïsme porté par la raison – le judaïsme est non une foi révélée mais une législation révélée intelligible à la raison – et refusera toute oppression, violence, excommunication, bannissement, exclusion... en matière politique et religieuse (le herem – l'excommunication – de Spinoza est encore dans les mémoires). Il prônera une stricte séparation des églises et de l'État, de la religion

et de la philosophie, tout en combattant l'influence des rabbins et des oligarchies dirigeant la communauté. La liberté de conscience aiguisait ses armes.

En décembre 1783, en pleines *Aufklärung*, une controverse éclatait au sein du périodique *Berlinische Monatsschrift* : « Qu'est-ce que les Lumières ? Cette question, qui est presque aussi importante que de savoir ce qu'est la vérité, devrait commencer par trouver une réponse avant même que l'on entreprenne d'éclairer », déclarait Johann Friedrich Zöllner, pasteur et adepte de la *popularphilosophie* (philosophie populaire, influencée par Leibniz et Wollff). L'*Aufklärung* est questionnée sur son usage quotidien et ses abus potentiels. À quelques mois d'intervalles deux maîtres philosophes apportent, dans cette même revue, leur pierre à cet édifice : Mendelssohn, en septembre 1784, avec son article « Que signifie éclairer ? », puis en décembre de la même année Kant, en reprenant la question « Qu'est-ce que les Lumières¹³ ? »

Mendelssohn part d'un triangle spéculatif *Aufklärung, Kultur, Bildung* (Lumières, Civilisation, Culture) avec au sommet la culture portée par d'un côté la civilisation (pratique) et de l'autre les Lumières (théorie), où finalement « l'homme en tant qu'homme n'a pas besoin de civilisation, mais il a besoin de Lumières ». Qu'en est-il des abus ? Ils sont de deux ordres : « L'abus des Lumières affaiblit le sens moral, conduit à la dureté, l'égoïsme, l'irréligion et l'anarchie. L'abus de la civilisation engendre l'abondance, l'hypocrisie, l'amollissement, la superstition et l'esclavage¹⁴ ». Et d'écrire en humaniste attentif et visionnaire : « Une nation cultivée ne connaît en elle d'autre danger que l'excès de félicité nationale, il peut en fait déjà, comme la santé la plus parfaite du corps humain, être appelé maladie ou être le passage à une maladie. »

Grand lecteur et observateur de son temps Mendelssohn vit très vite que le ghetto ne devait pas rester le seul monde possible des Juifs : il fallait s'émanciper, avoir des droits civils, participer à la grande révolution européenne en cours et promouvoir un pacte social, en sachant que cette émancipation tant souhaitée ne mènerait pas de manière automatique à l'assimilation. À cette époque, n'avait-on pas décrit la chronologie « naturelle » de cette démarche émancipatrice : rapprochement, adaptation, partage, identification, intégration, fusion, dissolution ? Si la conversion (dans les deux sens) était connue dans la culture juive, l'angoisse de l'acculturation se posait avec une intensité nouvelle.

Les *Aufgeklärten* (juifs éclairés) furent nombreux à porter la critique tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de leur espace. Acquérir de nouveaux droits, s'instruire dans la langue du pays résident, pratiquer de nouveaux métiers... aller chercher la lumière hors des traditions juives, telles étaient les grandes revendications de cette minorité éclairée, qui puisait ses forces tant dans le fond traditionnel du judaïsme (Tora, Talmud, Middrash...) que hors de celui-ci. On a dit les adeptes de la Haskalah (maskilim) méfiants à l'égard du mysticisme et

de l'irrationnel. Pourtant le courant sentimental, romantique, mélancolique et nostalgique, celui de l'amour, de la nature, de la mort, de la terre et de la nation fut un facteur d'influence d'une partie de la Haskalah. Rousseau et Edward Young (1683-1765) faisaient aussi partie des livres de chevet.

Comment donc propager cet esprit le plus largement possible ? Par les livres, mais aussi et surtout par des revues. Le périodique *Ha-Measseff (Le Recueil)*, fondé à Koenigsberg en 1783, écrit en hébreux, qui sera diffusé dans l'Europe entière à ses abonnés, est une vraie encyclopédie destinée à éveiller les consciences et ouvrir les esprits : poésies, culture juive, biographie, actualité, bibliographie, fables philosophiques...

Aaron Wolfsohn-Halle (1754-1835) écrivit entre autre une fable *Sihah be-Ertz ha-Hayim (Conversation au pays de la vie éternelle)* qui opposait un rabbin polonais, prétentieux et ignare, caricature hassidique, à deux grands philosophes, Maïmonide et Mendelssohn. Isaac Euchel (1756-1804) incitait dans *Iggerot Meshulam benUriah ha-Ashtemoni (Lettres de Meshulam fils d' Uriah d' Ashtemon)*, un hommage aux *Lettres persanes* de Montesquieu, à réduire ses particularismes pour adopter la vie moderne de la société européenne. Il trouvait indispensable de retravailler le judaïsme de l'intérieur afin de lui assurer la survie dans le monde moderne. La question était d'adapter le judaïsme à son époque sous peine de le voir abandonner et périr en son propre sein.

De Berlin, la Haskalah arriva à Vienne dans les cercles intellectuels avec le même succès. Mais à Prague, foyer du judaïsme orthodoxe, l'opposition fut rude. L'Europe centrale où naquit le hassidisme opposé à la frange talmudiste vit se joindre ces deux courants antagonistes contre la Haskalah montante. Contre les « Égarés de son temps » Nahman Krochmal (1785-1840) montrait que là où Mendelssohn proposait de faire du judaïsme une religion similaire à une autre et revendiquait l'universalisme des Lumières, il fallait avant tout mettre l'accent sur la spécificité du judaïsme, en pointant du doigt ses dérives : les superstitions, le sabbataïsme, le culte du rabbi dans le hassidisme... car tout cela menait à l'abandon de la foi et à la remise en cause du judaïsme. Arrivée en Galicie (province polonaise rattachée à l'Autriche), le hassidisme devint pour la Haskalah une cible de choix. Des satiristes maskilim, souvent venus du cercle mitnagdim (opposant du judaïsme traditionnel au hassidisme), comme Joseph Perl (1773-1839), auteur d'un texte décapant *Megalleth Temirin (Le Révélateur de secret, 1819)*, tournaient en dérision le monde hassidique vieux et reclus, dénonçaient encore les abus de pouvoir de certains rabbis, montrait du doigt l'exploitation de la crédulité de leur coreligionnaires. La satire, l'irrévérence et l'ironie seront des outils très souvent employés dans ce siècle, et dans la littérature de la Haskalah, pour dévoiler les préjugés, casser les fausses évidences et démasquer l'hypocrisie des puissants.

L'Empire des tsars vu, dit-on, la Haskalah finissante. Dans cette Russie où il y avait très peu de Juifs avant la fin du XVIII^e siècle, deux figurent émergeront : Isaac Baer Levinsohn (1788-1860), celui que l'on surnomma le Mendelssohn russe, ou encore le père de la Haskalah russe et Mordekhai Aaron Guenzburg (1795-1846), le père de la Haskalah lituanienne.

La Haskalah, loin de s'éteindre dans les neiges de la blanche Russie, influença de jeunes intellectuels, dont Heinrich Heine (1797-1856), qui allaient former en 1821 la « Science du Judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*)¹⁵, d'inspiration hégélienne, fine fleur de la connaissance et de la critique du judaïsme. On avait atténué des différences communautaires et souligné l'appartenance au corps national, pourtant la carrière universitaire était souvent interdite aux Juifs. Alors la « Science du Judaïsme » allait bâtir ses propres institutions d'études, établir ses séminaires, créer ses publications¹⁶... On avait voulu abolir un particularisme et on le voyait revenir par une autre porte¹⁷.

Le bilan de la Haskalah avait-il été au dessous des espérances ?

Conflits de choix entre tradition et émancipation

« Quand deux Juifs décident de faire de la politique, cela commence par la création de trois fractions. »

Veil adage ashkénaze

C'est aux États-Unis qu'il faut chercher les premiers résultats sociaux de cette émancipation, même si c'est d'une manière indirecte. En 1776, la Déclaration d'Indépendance pose le principe de tolérance religieuse et d'égalité civile. Puis la Constitution de 1787 récuse tout critère religieux pour la nomination aux emplois publics.

Du côté allemand, Joseph II réforma quelque peu la situation des Juifs. En 1781 la *Judenreformen* abolit les discriminations religieuses, supprime les taxes corporelles et les signes distinctifs. L'année suivante il suspend l'hébreu et le yiddish comme langue imposée sur les registres communautaires. La juridiction rabbinique et le service militaire obligatoire sont supprimés en 1784. Les Juifs peuvent posséder un patronyme germanique trois ans plus tard. La France révolutionnaire voit une très forte disparité de positions et d'intérêts entre les différentes communautés juives, ce qui freinera un temps leur émancipation. Ainsi les Juifs du Sud-Ouest, les « Portugais », où l'assimilation a précédé l'émancipation, ne souhaiteront pas être confondus dans les revendications nationales avec les « Allemands », les Juifs de l'Est – dévalorisés et rejetés comme « arriérés » – qui pourraient remettre en cause leurs privilèges ! C'est

chacun pour soi et Jehovah pour tous! Maintes fois différée, il faudra attendre 1791 pour que la citoyenneté soit accordée à tous les Juifs de France par l'Assemblée constituante, les reconnaissant comme des citoyens politiques libres et égaux, au-delà de toute appartenance ethnique ou religieuse. La nation se devait d'être une et indivisible¹⁸. Après la chute de Napoléon et le Congrès de Vienne de 1815, les lois émancipatrices seront invalidées en Europe à l'exception de la France et de la Hollande.

Les mythes fondateurs du judaïsme maintenaient tant bien que mal la cohésion sociale de la communauté, alors que cette dernière entrait de plein pied dans une phase de diversification qui n'avait jamais été aussi intense intellectuellement et passionnée. Elle allait marquer, si ce n'est tourmenter, à jamais le devoir-être juif.

Cette problématique de traditions et d'émancipations allait s'exprimer dans les judaïsmes en questionnement sous forme de trois voies :

- Une voie chaude: l'universalisme ne pouvait être qu'intégration et refus de toute distinction entre les hommes. L'émancipation ne pouvait mener qu'à l'intégration, si ce n'est à l'assimilation totale, dans le corps national, à défaut d'une République universelle. Cette voie, en totale rupture avec le monde juif traditionnel d'alors, menait vers la dissolution du particularisme juif dans un universalisme abstrait¹⁹ issu des Lumières. Certains prendront le chemin de l'agnosticisme, d'autres de l'athéisme.
- Une voie tiède: si l'émancipation est souhaitable, si la culture et les sciences profanes ont leur place dans la sphère juive, il s'agira également de conserver certaines traditions en les adaptant ou en les faisant évoluer avec les époques. Favorable pour rejoindre le monde occidental et la modernité qui l'accompagne, sans pour autant sacrifier le judaïsme sur l'autel de l'héritage plurimillénaire, cette voie de la modernisation du judaïsme fut celle de la majorité des Juifs, dont Mendelssohn. Le judaïsme réformé en Allemagne et le judaïsme libéral France en seront issus.
- Une voie froide: ni dissolution radicale ni modernité douce, l'orthodoxie rabbinique était gardienne de la Loi et de la Tradition. L'ultra-orthodoxie prendrait quant à elle une pose de ferme repli, s'enfermant dans une quasi-autarcie, préservant la communauté de tout mélange spirituel et social. Se rapprocher des autres c'est prendre le risque de se transformer, de perdre son identité, de faillir à la volonté divine. D'un côté, on se battait contre la ségrégation sociale et spatiale, de l'autre, on la maintenait en son sein même. La Haskalah eut ses Contre-Lumières juives.

Fallait-il passer par une guerre symbolique des langues, entre langue « pré-historique et mineure » et langue « élue et dominante », entre le yiddish considéré comme obscurantiste et l'hébreu érigé en langue savante? Entre le

yiddish méprisé, l'hébreu historisé et la langue de la nation-hôte rationalisée pour asseoir son pouvoir identitaire dominant sur la communauté²⁰?

Fallait-il diluer son particularisme, évacuer le Juif dans l'homme, en repoussant sa communauté considérée comme un lieu de préjugés et d'ignorances, s'acculturer en rejetant son identité stigmatisée et stigmatisante? Fallait-il composer entre son héritage et son époque comme l'avait soutenu l'élite juive soucieuse de prendre rang dans la société en s'ouvrant aux Lumières et en prenant ses distances avec la tradition? Ou considérer le « berlinisme » et la Haskalah comme un reniement et une hérésie qu'il fallait absolument combattre pour se consacrer, dans l'intangibilité, le rigorisme et l'immuabilité, à la prière et à la contemplation du mystère de Dieu, dans un communautarisme clos?

J'ai pris le pari, en début de cette étude, de miser sur l'autonomie et la liberté du Sujet contre un éventuel enfermement communautariste²¹ quel qu'il soit et ceci dans une optique résolution universaliste reconnaissant l'Autre dans son identité propre. Cette position « d'accepter une particularité au sein d'une universalité²² » aujourd'hui, ne plaçant pas en position manichéenne et duale l'appartenance à une communauté et sa propre singularité identitaire, se situe dans la lignée héritée de l'humanisme des Lumières. Cette voie où héritage particulier et l'universel commun²³ se joignent l'un à l'autre, sans exclusive ni asphyxie, donne à la fois une identité unique et partagée au Sujet. Je est Autres. Il n'y a nulle contradiction entre l'adhésion à des valeurs universelles et aux valeurs particulières d'une culture²⁴, il ne peut y avoir que tolérance active. La Haskalah, et plus généralement les Lumières ont-elles été un échec qui n'est pas parvenu à endiguer les barbaries des temps à venir? Ne souffrons-nous pas, plutôt que d'un excès, d'un déficit de rationalité autonome? Le déchirement du Juif émancipé, à la fois ébloui par les espoirs de la modernité et attaché au monde de ses ancêtres, n'est-il pas une sensation et un malaise que d'autres ont pu connaître un jour dans leur existence, dans leur identité? Répondre à ces questions c'est rentrer à nouveau dans les Lumières. Répondre à ces questions c'est venir ou revenir aussi à des questionnements sur des identités annexes²⁵.

1 E. Friedlere, « L'expérience des Lumières, la Haskala », dans *Plurielles*, n° 5, 1996; J. Katz, *Hors du ghetto – L'émancipation des Juifs en Europe, 1770-1870*, Hachette, 1984.
 2 V. Rasplus, « De l'esprit talmudique à la haine de soi : réflexion sur l'identité juive », dans *Les Cahiers rationalistes*, n° 581, mars-avril 2006.
 3 A. Maaouf, *Les Identités meurtrières*, Grasset, 1998.

4 C'est aussi le choix d'en avoir une ou plusieurs, de ne pas en avoir du tout, d'en changer, de s'en créer... avec comme principe fondamental : liberté de conscience, volontarisme, donc sans imposition.
 5 L. Poliakov, *L'Impossible Choix – Histoire des crises d'identité juive*, Austral, 1995.
 6 M.R. Hayoun, *La Philosophie juive*, Armand Collin, 2004.

André Tosel

Professeur émérite de philosophie à l'université de Nice.

Il est l'auteur notamment de : *Kant révolutionnaire – Droit et politique* (PUF, 1990), *Démocratie et libéralismes* (Kimé, 1995) et *Études sur Marx et Engels* (Kimé, 1996).

Marx et les Lumières européennes Jeux d'ombres et de lumières

Cet article a pour objet la confrontation de Marx avec les Lumières européennes, dans un va-et-vient entre les deux corpus théoriques mettant en évidence les ombres et les lumières de part et d'autre. Ainsi Marx nous permet de penser les limites des Lumières et les Lumières les limites de Marx. Cela débouche sur la perspective de « nouvelles Lumières » se nourrissant de la critique marxienne dans le combat contre la mondialisation capitaliste et pour l'émancipation des individualités singulières.

- 7 M.R. Hayoun, *Des Lumières de Cordoue aux Lumières de Berlin : Une histoire intellectuelle du judaïsme*, JC Lattès, vol.1, 1996, vol. 2, 1998.
- 8 Les Sadducéens, de tendance conservatrice et littéral, et les Pharisiens (dont les maîtres du Talmud sont les héritiers), plutôt innovants et spirituels, en sont un exemple type.
- 9 On peut citer : Yosher (le Droit), Emet (le Vrai), Tehilal (Louange), Hamon (le Peuple), Rahav (l'Orgueil), Tarmit (Tromperie)...
- 10 On a dit de lui qu'il était le « Platon allemand », le « Socrate de Berlin », le « Luther des Juifs », le « second Spinoza »...
- 11 D. Bourel, *Moses Mendelssohn – La naissance du judaïsme moderne*, Gallimard, 2004.
- 12 Mendelssohn remporta en 1763 devant Kant le premier prix de la classe de philosophie spéculative de l'Académie de Berlin avec son *Traité sur l'évidence*.
- 13 Pour Kant, dans ce texte de 1784, « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières. » Kant nous met en garde de tout rêve facile dans le changement social sans « s'orienter dans la pensée », c'est-à-dire trouver son Orient (d'où vient la lumière), car si « par une révolution on peut bien obtenir la chute d'un despotisme personnel ou la fin d'une oppression reposant sur la soif d'argent ou de domination... », on n'obtiendra «...jamais une vraie réforme du mode de penser ; au contraire, de nouveaux préjugés serviront, au même titre que les anciens, à tenir en lisière ce grand nombre dépourvu de pensée ».
- 14 Pour une analyse critique moderne, voir par exemple T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison* (1^{re} éd. : 1947), trad. franç., Gallimard, 1974 ; Lester G. Crocker, *An Age of Crisis*, John Hopkins University Press, 1959 ; H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode* (1^{re} éd. : 1960), trad. franç., Seuil, 1996 ; A. MacIntyre *Après la vertu* (1^{re} éd. : 1981), trad. franç., PUF, 1997.
- 15 Fondée par Léopold Zunz (1794-1886), on y étudiait la littérature, le talmud, l'histoire, la linguistique, la philosophie, les statistiques, l'économie...
- 16 La revue *Monatsschrift für Geschichte un Wissenschaft des Judentums* sera publiée de 1851 à 1939.
- 17 Isaac L. Peretz (1852-1915) passera de la Haskalah au mysticisme, Peretz Smolenskine, alias Peretz ben Moshé (1842-1885), directeur de la revue de littérature hébraïque *Ha Shaha (L'Aurore)* maskilim et membre des « Amants de Sion », participera à la création de communautés juives en Palestine avant la naissance du mouvement sioniste...
- 18 P. Birnbaum, « De l'abbé Grégoire à nos jours : le refus du particularisme juif dans la France moderne », dans *Lignes*, n° 4, 1988.
- 19 A. Polcar, « Destin du franco-judaïsme ou les illusions de l'universalisme abstrait », dans *Les Temps Modernes*, n° 568, 1993.
- 20 D. Bechtel, « La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish : l'exclusion de la langue yiddish de la Haskalah à l'État d'Israël », in *Plurielles*, n° 7, 1998-1999 ; J. Strauss, *La Haskala, les débuts de la littérature hébraïque moderne*, Presses universitaires de Nancy, 1991.
- 21 L. Lévy, *Le Spectre du communautarisme*, Éd. Amsterdam, 2005 ; P.-A. Taguieff, *La République enlisée – Pluralisme, communautarisme et citoyenneté*, Éd. des Syrtes, 2005.
- 22 V. Rasplus, art. cit.
- 23 Qui peut être moral, éthique, juridique, comme protéger le faible, combattre l'oppression, offrir éducation et soins...
- 24 Sauf si celle-ci est discriminatoire, homicide, exterminatrice, pratique la torture physique et/ ou mentale...
- 25 Ne trouverait-on pas une homologie structurale entre ces trois voies sur l'identité juive et une réflexion sur d'autres identités passés ou présentes (Indiens d'Amériques, Africains,...) ?

Malgré une littérature énorme, la question du rapport de Marx aux Lumières est encore à élaborer. On sait qu'élevé au sein d'une famille libérale pro-française Marx a été mis en contact précoce avec les penseurs français des Lumières et les auteurs révolutionnaires (Rousseau, Sieyès, Robespierre, Babeuf), tout en se nourrissant des Lumières allemandes (Kant, Heine) et de leur « dépassement » dialectique dans la philosophie de Hegel. La critique de l'économie politique anglaise est inscrite dans une référence aux Lumières anglaises (Bacon, Locke, Hume, Bentham), à leur anthropologie individualiste et aux vicissitudes du contractualisme juridico-politique au sein de l'école écossaise de l'histoire de la société civile (Ferguson, Millar, Robertson). On connaît aussi l'importance de la lecture de Spinoza.

La thèse que nous voulons soutenir s'articule en trois moments : 1) Marx s'inscrit tout d'abord dans le complexe des Lumières européennes, qui sont aussi bien l'*Enlightening* anglais et écossais que l'*Aufklärung* allemande, qu'il entend achever ; 2) cet achèvement conduit en fait, en raison de la nouveauté contenue en ses découvertes – théorie de l'histoire et critique de l'économie politique –, à un dépassement tendant à reconfigurer la rationalité éclairant la raison des Lumières elle-même ; mais ce dépassement demeure menacé par la rechute de ces découvertes en deçà du niveau atteint par les Lumières ; cette rechute pouvant se décliner selon le triple registre de l'historicisme, de l'économisme, de l'utopisme ; et 3) les Lumières nouvelles qu'exige la critique de la mondialisation capitaliste ne peuvent se re-former que par la métacritique de la critique de la critique. La manifestation de l'ombre jetée sur les lumières marxiennes entendant éclairer les Lumières se concentre aujourd'hui sur la pensée d'une nouvelle articulation de l'universalisme et de l'individualisme.

Marx et l'achèvement critique du projet des Lumières

Cet achèvement peut se réfléchir sous trois aspects qui ont été développés par les Lumières : la théorie de l'émancipation par la connaissance, la reconstruction de l'action humaine, la perspective de l'universel humain.

a) Vers une émancipation effective

Le projet décisif des Lumières est celui d'une société d'individus humains autonomes, émancipés des servitudes imposées par des autorités extérieures, qu'il s'agisse de l'État despotique, des privilèges de caste, ou de l'intolérance des églises dogmatiques. De ce point de vue, Marx s'inscrit dans la tradition radicale des Lumières, qui se centre sur Spinoza¹ et qui passe par Diderot, Helvétius... Il pense son projet d'autonomie d'abord dans le cadre de l'humanisme feuerbachien.

La connaissance est libératrice sous la forme des sciences déterminées fondées sur la raison et l'expérience et sous la forme de la théorie de la connaissance. Le terme de critique recouvre ces deux acceptions avant de se spécialiser avec Kant dans la seconde forme. Le jeune Marx est un journaliste et un publiciste qui lutte pour la liberté de la presse et de la recherche. Il ose savoir. Il est agent des Lumières qui souscrit en acte au manifeste kantien *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784) : « Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui. La minorité, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre. (...) Aie le courage de te servir de ton propre entendement : telle est donc la devise des Lumières. » Ce savoir ne concerne pas seulement les phénomènes naturels qui obligent à confronter le nouveau programme d'une *mathesis universalis* aux procédures de l'observation, de l'expérimentation, à interroger la puissance des mises en forme mathématique. Il se veut science de la nature humaine en tous ses aspects, anthropologique, éthique, politique, économique, sous la récurrence d'une perspective historique et comparatiste. Une élaboration normative sous-tend ces savoirs en voie de constitution inégale. La forme concrète et institutionnelle d'unité du projet d'autonomie et d'émancipation ne peut être que celle du nouvel État de droit reconnaissant que tout homme est libre et égal à tout autre en droit, protégeant la libre activité des individus associés, qu'elle soit économique, scientifique, et garantissant la liberté de chacun et de tous par la constitution d'une sphère de libre opinion publique.

C'est en ce point que commence le travail d'achèvement critique des Lumières entrepris par Marx, qui est élargissement du point de vue émancipateur et critique des limites qui sont les siennes dans la problématique désormais contradictoire de l'émancipation seulement politique. C'est en ce point aussi que Marx se confronte à Hegel dont le projet de dépassement de l'entendement abstrait le sollicite. « L'émancipation politique n'est pas l'émancipation humaine », même si elle est un grand progrès : elle demeure une émancipation « à l'intérieur de l'ordre du monde qui a existé jusqu'ici. » La science contractualiste de la politique n'est pas le résultat de la critique, elle en devient l'objet. La critique se fait critique de la politique étatiste : loin d'incarner l'intérêt général, l'État présuppose la dissolution de la société civile en individus certes indépendants en droit, mais en fait posés en propriétaires privés inégalement dotés et voués à s'approprier en pratique les droits qu'ils reconnaissent à tous. *La Question juive* (1844) métamorphose le concept d'autonomie en montrant sa forme limitée : seule une minorité d'hommes est autonome et émancipée, mais elle exclut la majorité de l'appropriation des pouvoirs sociaux qu'ils ont produits.

L'émancipation que revendiquent les Lumières est le fait d'une élite qui exclut de l'émancipation les hommes qui ne sont que des travailleurs et qui

en tant que tels ne peuvent bénéficier de l'émancipation politique qui en fait par ailleurs des citoyens (dans le cas du suffrage universel masculin). Les Lumières sont inachevées dans la mesure où demeure en souffrance l'émancipation humaine qui est aussi sociale. La critique du despotisme et du privilège ne suffit pas, la critique a désormais pour objet l'être socio-historique humain en son entier. Il faut émanciper les groupes sociaux et les individus non de leur rapport à l'ordre de choses existant, mais de cet ordre qui tout en se présentant comme nouveau, *ordo novus saeculorum*, se présente à la masse des hommes comme main mise (*mancipatio*) sur elle. La critique de l'économie politique se dessine dès 1844 comme la voie royale de la critique et de l'accomplissement des Lumières. Les Lumières ne peuvent s'accomplir que si s'opère la réappropriation (*Wiederaneignung*) par les hommes de leurs puissances sociales devenues des forces hostiles qui les dominent. L'autonomie individuelle et collective est inséparable de la poursuite du processus inachevé des Lumières en tant qu'émancipation. Cette poursuite se formule en termes d'aliénation (*Entfremdung*) et de désaliénation (Marx parle dans les *Manuscrits de 1844* de suppression-dépassement de l'aliénation, *Aufhebung der Entfremdung*).

La critique de l'économie politique implique très vite le support d'une théorie matérialiste de l'histoire, et toutes deux se concentrent sur la lutte politique de classes en vue d'un communisme supposé inscrit dans les possibilités réprimées de l'être social-historique capitaliste et porté par le prolétariat, la classe effectivement universelle. Ce qui n'était qu'idéal régulateur pour les Lumières devient possibilité historique réelle.

b) *La structure et les fins de l'action humaine dans le procès de l'universalisation historique*

Cette possibilité réelle oriente le débat sur les fins de l'action humaine au sein d'une histoire qui devient dimension constitutive de l'être socio-historique. Les Lumières éliminent la transcendance et le surnaturel pour ne connaître que l'immanence de l'action humaine saisie en son procès et progrès. La recherche du bonheur remplace celle du salut. Cette recherche est comprise à partir d'une théorie de la nature humaine qui lie liberté, conservation de soi et exercice de la propriété privée. Elle se distribue sur deux registres, celui du droit naturel moderne qui culmine dans la théorie contractualiste du nouvel État et celui de l'économie politique qui a pour ressort la production marchande et la division du travail. L'importance accordée initialement à l'État laisse place au primat de la société civile, c'est-à-dire aux individus libres. Les Lumières sont dès lors confrontées à la question de la fonction du nouvel État en son rapport à la nouvelle économie qui libère les forces du travail sans

assurer nécessairement la satisfaction des besoins des producteurs, sans reconnaître effectivement leur dignité humaine. La variante républicaine des Lumières se fait vite sociale et exige la prise en compte de la fraternité ou du moins demande la limitation des prétentions de la propriété privée à l'exploitation du travail. Mais le républicanisme est surtout réactif et ne prend pas la mesure du dynamisme illimité de la production de la nouvelle richesse. L'autonomie peut se dire ainsi de deux façons, du côté du peuple d'en bas et dans le sens de la fraternité, du côté des nouvelles élites qui dominent, dans le sens des intérêts de la nouvelle propriété.

Cette indétermination est constitutive et elle se révèle dans l'équivocité des droits de l'homme et du citoyen. Si tous les hommes sont libres et égaux en droit, si tous ont le droit à une vie digne, la difficulté est celle de l'exercice effectif du droit de tous les ayants droit alors que la situation effective est celle de l'inégalité, de l'exclusion hors droit des citoyens passifs, des colonisés, des esclaves, des femmes. La critique de l'économie politique rend compte de cette inégalité et de ces exclusions.

Cette critique est une nouvelle science à la fois explicative et compréhensive. Elle permet par la mise au point des concepts de mode de production capitaliste, de forces de production, de rapports de production sociaux, de valeur travail, de plus-value absolue et relative (soumission formelle et réelle du travail) de dévoiler la vérité de classe de l'économie politique, de remettre en cause la justification de l'exploitation des travailleurs, la légitimation de l'aliénation socio-historique. La critique permet de critiquer l'indétermination des droits de l'homme et du citoyen comme pseudo universalisme. L'assomption critique de la centralité de la production comme production de plus-value permet d'expliquer le dynamisme illimité du capitalisme, la recherche indéfinie de la productivité et de la profitabilité. Elle constitue du même coup la base pour le renversement du capitalisme.

Le projet des Lumières ne peut se réaliser que comme communisme et il s'assure de sa possibilité dans une théorie de l'histoire par stades ou modes de production. On a là la version nouvelle de la philosophie de l'histoire comme histoire de la liberté chère à l'idéalisme allemand, de Kant, Herder, Hegel. Marx renouvelle la théorie des époques de l'histoire que Hegel avait reformulée. Il propose l'esquisse d'une histoire universelle scandée en cinq modes de production. Toutefois il suit Kant sur le plan pratique en reformulant la perspective universaliste du cosmopolitisme juridico-politique (fédération de libres Républiques et droit d'hospitalité mondiale) dans celle du cosmopolitisme social, de l'universalisme internationaliste (l'union des prolétaires du monde entier au sein de l'Association internationale des travailleurs sur base nationale).

Kant et Hegel concentrent le modèle sur la liberté éthico-politique qui doit à la fois présupposer et contrôler la liberté privée d'appropriation et d'entreprendre. Marx, lui, considère que cette histoire de la liberté butte sur le système d'interdépendance et de contrainte que constitue une société civile moderne dominée par les rapports sociaux capitalistes. Le mode de production communiste à construire dans la lutte politique et économique de classe peut seul produire un monde articulant la nécessité d'un travail libéré de l'exploitation et d'une sphère de la liberté de l'homme intégral. Le communisme n'achève pas tant l'histoire que la préhistoire des quatre modes de production qui le précèdent (antique, asiatique, féodal et capitaliste). Plus qu'une utopie, le communisme marxien se veut un communisme critique ; il est une possibilité réelle ouverte dans un drame en cours de résolution.

Les équivoques de la critique marxienne et la réserve critique des Lumières

L'apport original de Marx se concentre ainsi dans la nouveauté de la conception matérialiste de l'histoire, dans la critique de l'économie politique et de l'être socio-historique capitaliste et dans la perspective d'un communisme non utopique de la possibilité réelle. C'est dans cet espace tridimensionnel que les Lumières sont à la fois critiquées et dépassées. Mais cette critique-dépassement marxienne des Lumières révèle elle-même des limites, des manques et des apories. On fera alors apparaître que ce sont précisément les trois points de force de l'apport marxien – la théorie de l'histoire, la critique de l'économie politique, la perspective du communisme – qui contenaient ses plus grandes faiblesses.

a) Sur l'interprétation de l'histoire et sur l'historicisme

La théorie des modes de production accompagne la critique de l'économie politique. Élaborée schématiquement dans *L'Idéologie allemande* (1845-1846), elle est reformulée dans un texte important : « Formes qui précèdent la production capitaliste » inclus dans les *Grundrisse* de 1857-1858.

Sous sa forme première, la théorie des modes de production entend prendre ses distances avec le providentialisme téléologique de la philosophie idéaliste allemande. L'histoire ne doit pas être considérée comme un sujet qui voudrait telle ou telle fin pour l'homme. Une époque n'est pas le but des époques précédentes, elle est leur résultat qui définit les conditions de départ pour une nouvelle donne sans rien prédéterminer *a priori*. *L'Idéologie allemande* le précise très tôt.

Malgré ces précautions, la théorie matérialiste de l'histoire ne peut éviter de verser dans un historicisme unissant le mécanisme et la téléologie. La réalité est soumise à une réduction à l'histoire qui échappe au relativisme par l'affir-

mation qu'elle produit nécessairement une fin qui rachètera du relativisme comme le dit la postface de la seconde édition allemande du *Capital* (1873), ou la préface de la première édition (1867). La découverte de « la loi naturelle qui préside au mouvement d'une société » révèle la nécessité des phases de son développement. « Les lois naturelles de la production » certes sont des « tendances », mais celles-ci « se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer² ». On a là un modèle dialectique qui repose sur la contradiction entre une expansion positive des puissances humaines et l'effet négatif de cette expansion sur la grande masse des forces humaines de travail. Cependant cette dialecticité est unilinéaire, et elle est souvent comprise comme une extension planétaire homogénéisante du mode de production capitaliste installé dans le centre occidental.

La critique postmoderne des grands récits édifiants, déterministes et finalistes, est à ce niveau justifiée, et elle fait apparaître l'historicisme immanent qui justifie la mondialisation comme occidentalisation forcée et heureuse *in fine*. De ce point de vue, certaines versions de la philosophie de l'histoire propres aux Lumières manifestaient plus de prudence : en faisant apparaître, avec le Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), la fonction des modifications contingentes et aporétiques, ou avec le Vico de la *Science nouvelle* (1725/1744), le prix à payer du providentialisme rationaliste, celui de l'assèchement de la capacité poético-symbolique et de la menace que représente la barbarie de la réflexion, ou en dévoilant, avec Ferguson et son *Histoire de la société civile* (1767), le risque d'une disjonction catastrophique entre le progrès d'une division du travail efficace, mais réduisant les capacités des individus, et la perte du sens et de la dignité de l'*agon* politique. Ces modèles alternatifs explorent une autre issue que l'issue dialectique présentée comme unidirectionnelle. D'autres Lumières peuvent ainsi contribuer à la critique de la version historiciste du dit « matérialisme historique » qui risque de faire de l'Histoire à majuscule le concept transcendantal réflexif ultime, une abstraction qui entend subsumer abstraitement la temporalité sociale comme telle. Abstraction que le « matérialisme dialectique » soviétique posera comme le pendant de la Matière devenue de son côté le tissu substantiel du monde sur lequel se posent les découvertes des sciences naturelles.

b) Sur la critique de l'économie politique et l'économisme

L'apport de Marx est ici considérable puisqu'il donne à la fois des éléments pour la genèse et le développement du mode de production capitaliste sur la base de sa structure. Le fondement en est la production et la réalisation de la plus-value et l'issue est la théorie des crises économiques spécifiques. La pointe avancée de la critique est de montrer que l'économie n'est pas en sa

dominance même un absolu, que le primat revient aux rapports sociaux de production qui colorent toutes les dimensions de la pratique, et que c'est en eux que la structure est enserrée (tout isolement est une mauvaise abstraction). Toutefois le texte marxien contient une dérive économiste qui a été accentuée par les marxismes de la Deuxième et de la Troisième Internationales.

Cette dérive prend deux formes, d'une part, l'insistance sur le développement des forces productives et sur leur progrès irrésistible, et, d'autre part, la réduction du conflit de classe à la lutte entre deux classes sujets pour la redistribution plus égale des biens et des services produits, soit le risque de l'économicisation du conflit. Si Marx a lutté contre cette dérive, il ne rend pas totalement impossible la première. La théorie de la dominance des forces productives aboutit à faire de l'économie politique la référence permanente en sa négation critique même. L'insistance sur la production postule que la classe ouvrière doit hériter du productivisme bourgeois, qu'elle doit représenter le concept de la production pour la production à la nuance près de la réorientation de celle-ci sur les besoins sociaux. Cette réorientation ne suffit pas toutefois pour prendre la mesure de l'économisme productiviste de l'économie politique des Lumières qui actualise le projet de maîtrise de la nature par sa transformation infinie et qui le renforce en projet de maîtrise sur la seconde nature, le terrain artificiel produit par le travail humain, sur la force de travail humaine devenue simple marchandise à user et à rejeter comme superflue en fonction des normes de profitabilité.

De ce point de vue, la critique de l'économie politique demeure dépendante de son objet, dans la mesure où le progrès des forces productives consiste en une accumulation linéaire qui fait de la course aux biens et services une fin en soi dont il devient impossible de prendre la mesure et le contrôle. Le progrès infini des forces productives s'approprie la perfectibilité qui s'érige indûment en principe de perfection. La perfection n'est rien d'autre que ce mouvement continu d'autoperfectionnement économique qui cache ainsi la permanence du nihilisme de la production-destruction capitaliste, en prenant toute la place que pourraient occuper d'autres formes de progrès qualitatif et de perfection humaine, éthique, politique, esthétique, philosophique.

c) *Sur le communisme et l'utopisme*

La proposition du communisme par-delà l'État éthico-politique hégélien et celle de l'internationalisme par-delà le cosmopolitisme kantien impliquent la suppression de l'exploitation du travail (soumission formelle et réelle), l'invention de structures politiques comme la Commune. Elle a le mérite de désigner la tâche historique ouverte par la permanence du capitalisme mondial. Ce projet se veut à la hauteur de la force du capitalisme et entend dépasser

tout programme de type moraliste et utopique. Marx n'a jamais prétendu décrire la société future en ses détails.

Mais il contient des éléments d'utopisme spécifique dans la mesure où la possibilité du communisme est enveloppée dans la postulation qui est croyance que l'automouvement immanent dialectique de la production capitaliste produira sous un mode à la fois déterministe et finaliste la satisfaction communiste de tous les besoins sociaux avec l'idée que même l'État de la Commune pourra disparaître avec le marché et la loi de la valeur. La perspective concrète de ces disparitions a pour effet paradoxal de laisser le communisme sans formes assignables et de rendre difficilement pensable le contenu déterminé de la réappropriation ou émancipation humaine. De ce point de vue les Lumières avaient affronté le problème de la réalisation de leur programme avec une plus grande capacité de détermination. La philosophie politique a exploré, en effet, un siècle durant divers modèles institutionnels (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant). L'économie politique classique a pensé une vaste gamme de programmes économiques et monétaires. L'éducation, la connaissance et la religion ont fait l'objet d'aménagements institutionnels élaborés (système d'enseignement, académies, encyclopédies, organisation laïque des rapports entre églises et États).

Toutefois il y a plus. Le communisme a identifié dans la classe universelle du prolétariat la classe sujet qui devait en être l'agent. Là a opéré un élément de sociologie spéculative ou de métaphysique sociale dans la mesure où cette classe a été souvent représentée par Marx lui-même comme actualisant un dessein de réalisation de l'absolu métaphysique au simple niveau de ce que Hegel nommait « l'esprit objectif ». Posée comme dotée d'une origine en soi, ce Sujet devait se réaliser à la fin comme pure présence à soi enrichie de tout le procès de son objectivation aliénante et de son retour à soi comme Fin. Il est vrai que ce schéma vaut surtout en 1843, et que Marx au cours de la lutte politique qui suit l'échec de la révolution de 1848 thématise la pluralité sociale des classes, dénonce toute politique où, agissant en solo, la classe ouvrière vivrait ce solo comme chant funèbre. La lutte politique de classes oblige à complexifier la connaissance des classes et à envisager des stratégies d'alliances. Mais il est aussi vrai que cette rectification s'accomplit dans le cadre de l'élaboration dans les textes de 1857-1958 et dans les manuscrits des années 1863-1867 de la théorie de l'entendement général du travail, du *general intellect* unifiant contre le capital tous les travailleurs, des directeurs d'entreprise aux derniers des manœuvres. Ainsi ce serait ce sujet pluriel et complexe qui pourrait diriger la transformation révolutionnaire et se constituer en nouveau cerveau social capable de s'approprier les connaissances et de gérer de manière alternative la production. Or rien de tel n'a été accompli

dans l'histoire du mouvement ouvrier d'inspiration marxiste, qu'il soit socialiste ou communiste.

Ainsi les Lumières n'ont pas réalisé toutes leurs promesses et ont justifié la critique marxienne. Mais celle-ci ou bien n'a pas dépassé effectivement les limites des Lumières (progressisme historiciste, économisme), mais surtout elle n'a pas saisi la limite radicale des Lumières, leur complicité avec le nihilisme productiviste. Si les Lumières ont malgré tout su constituer un monde où une liberté minimale a pu s'institutionnaliser à un prix énorme, Marx n'a pu penser la classe révolutionnaire comme classe transmodale et il se trouve en déficit de réalisme par rapport aux Lumières qui ont du moins inventé l'État républicain, reconnu les droits de l'homme et du citoyen, assuré la liberté de penser et de religion. Les équivoques ont été des points d'accrochage qui ont rendu possibles les chutes du marxisme-léninisme en matière de non-respect des droits de l'homme, de déficit démocratique, de retour à la tentation théologico-politique.

Éléments pour une métacritique des apories marxiennes et des limites des Lumières

Les diverses critiques marxiennes n'ont pas été philosophiquement à la hauteur des grandes entreprises philosophiques des Lumières, des Hume, Diderot, Kant, Hegel. Faire de la quête philosophique une sorte d'idéalisme crypto-religieux a conduit à des élaborations philosophiques déchirées par la tension improductive entre l'Histoire et la Matière. Il y a un manque de réflexivité philosophique chez Marx. Essayons de montrer que la pensée de Marx donne, malgré tout, quelques éléments pour surmonter son déficit philosophique et affronter le triple obstacle que constituent l'historicisme, l'économisme, l'utopisme.

a) Contre la linéarité historiciste, la plurilinéarité

Le Marx des années 1860 tend à s'éloigner du modèle historique unilinéaire des cinq modes de production, qui contient la conception spéculative sociologique de la classe-sujet transmodale. L'histoire se montre plurilinéaire et en même temps plus problématique. L'expansion du mode de production capitaliste apparaît sous un jour plus dramatique. Marx éclaire d'une lumière toujours plus noire le progressisme des Lumières. La planète n'est pas tant unifiée par le capitalisme que globalisée par des processus de fragmentation. Il s'ensuit que l'universalisme des Lumières doit être pluralisé sous peine de se dégrader en universalisme impérial lequel se divise en eurocentrisme et en américanocentrisme. On ne peut plus se raconter des histoires sur le destin magnifique de la civilisation capitaliste et les Lumières doivent de plus en plus faire la clarté sur leurs ombres.

b) Contre l'économisme, l'universalisme multilatéral

L'universalisme des Lumières opère la fusion de deux idées, celle de la propriété privée moderne inscrite dans le droit naturel moderne et celle de la philosophie de l'histoire avec sa grande narration. Marx a tenté de prendre ses distances avec l'une et l'autre, donnant des éléments d'autocritique. Son intérêt croissant pour les sociétés étudiées par l'anthropologie de son temps, son insistance sur la lutte politique de classe et son contenu éthico-politique internationaliste (reconnaissance et dignité des travailleurs et des peuples opprimés) obligent à prendre au sérieux la notion de « genre », centrale dans les *Manuscrits de 1844* et présente dans les textes de maturité sous la forme du concept universel d'« humanité ». La tragédie qu'ont connu les droits de l'homme et du citoyen dans l'expérience dictatoriale du communisme soviétique ne peut être imputée à Marx, mais elle a pu s'autoriser d'un usage mécaniste de la distinction entre droits « formels » et droits « réels ». Les Lumières ont pu être convoquées pour opérer la critique de ce qui été terreur et dictature communistes. Mais l'incapacité des Lumières à procéder à leur autocritique en développant une critique de l'économie politique et de l'être social-historique capitaliste qu'elles ont légitimé justifie le projet marxien d'un dépassement dans le sens de la recherche d'un universalisme non exclusif.

Comment dépasser l'économisme sinon en reformulant le concept de nature humaine dûment historicisé et en prenant en compte les divers moments – éthico-politique, esthétique, philosophique – qui donnent un contenu plus riche à l'idée de *Gattungswesen*, à la dimension générique articulée de l'humanité? C'est cette dimension, en effet, qui permet aux hommes de vivre les limites du mode de production existant et de chercher à en sortir. Le seul universalisme adéquat au projet marxien est autocritique de ses formes exclusives; il est celui qui se construit dans une lutte qui inclut une dimension dialogique sur la base de l'idée d'humanité humiliée dans le passé et le présent autant que sur celle de l'humanité à venir.

À l'objection que Marx a faite aux Lumières et que celles-ci ont retourné contre les marxismes – le genre humain n'existe pas, il est une hypostase produite par les classes dominantes ou le parti-État au pouvoir, il est l'expression d'une fausse conscience – on peut répondre que la possibilité permanente de révéler le sens idéologique de l'idée universelle d'homme ne suffit pas à la disqualifier. C'est à elle que se réfèrent tous ceux qui ne sont pas entendus ni reconnus comme humains. Le genre humain existe dans la protestation contre l'inhumain historique, il existe là où il manque, dans un processus d'universalisation multilatéral.

c) *Contre l'utopisme, l'individualisme transindividuel*

L'universalisme concret ne peut donc plus accepter l'idée d'un communisme lié à une classe-sujet et au genre humain abstrait et défini par l'intégrale des formes qu'il nie (sans État, sans politique, sans marché déterminé, sans droit, sans classes, sans religion). Même l'idée plus élaborée du *general intellect* dirigeant la production et incluant toutes les figures du travail de conception et du travail d'exécution ne peut plus être préjugée comme possible réel.

Le problème est de penser le rapport des individualités aux formes historiques d'universalité toujours équivoques et le rapport de ces dernières aux formations sociales. Marx ne peut renoncer, de fait et malgré ses affirmations, à la thèse ontologico-anthropologique des Lumières : il existe une nature humaine. Mais la nature humaine ne peut être séparée de l'histoire qui est celle des rapports sociaux, et ces derniers n'existent pas seuls, mais exigent d'être soutenus par des figures de l'individualité humaine historique. C'est pourquoi les Lumières doivent concevoir à leur tour que cette nature humaine est générique en ce qu'en définitive aucune domination ne peut l'adapter à elle définitivement et que le genre ne s'épuise pas dans les espèces existantes.

Le noyau central résistant de la notion de communisme peut être ainsi reformulé : il s'identifie à la thèse de la libre individualité que les Lumières ont soit manqué en sa plénitude, soit réservé à l'élite des hommes libres vraiment hommes, les propriétaires privés, ces nouveaux maîtres de la production-destruction, agents exploités et maîtres de l'accumulation infinie du profit. Le primat des rapports sociaux qui définissent une formation sociale se réciproque dans le monde moderne avec une forme d'individualité en lutte pour affirmer sa liberté dans la dépendance de ces rapports³. Le degré d'universalisme d'une formation sociale se réciproque avec le degré de liberté d'agir et de penser de la forme d'individualité qu'elle promet. On est loin de la dichotomie société-individu, formation sociale-forme d'individualité, universalisme-individualisme.

Tout ce qui promet le développement de l'individualité libre réalise un moment de communisme non utopique. L'individualité libre est la personne affirmant sa dignité morale et spirituelle dans la réorientation de l'activité du travail collectif et dans l'exercice de sa capacité politique. Elle se conquiert sans prométhéisme, sans illusion de maîtrise absolue sur la nature et sur le système des rapports sociaux, en une lutte qui est aussi dialogique pour supprimer l'aliénation qu'impose à l'action-production humaine la dictature de l'accumulation incontrôlée du capital. La désaliénation vise à effacer l'hégémonie de modes de vie hétéro-dirigés conduisant à traiter en choses exploitables et jetables une masse croissante d'hommes et de femmes devenus des "autres", étrangers au monde, séparés de leur puissance d'agir et de penser en ce monde qui devient un non-monde.

Les Lumières ne suffisent pas pour penser et transformer ce monde qu'elles n'éclairent plus en sa totalité pour avoir justifié ou minimisé sa force aliénante. Marx a éclairé partiellement cette impuissance, mais il a fallu éclairer ses propres zones d'ombre. Lumières des uns sur les ombres des autres, et réciproquement. Les nouvelles Lumières, si elles se manifestent, n'échapperont pas à cette dialectique indéfinie de la rectification. En tout cas, ces Lumières sont confrontées à la tâche de se constituer sans liquider le meilleur de leur héritage. Pour Marx, gageons que ce qu'il nous laisse pour sa part en héritage se concentre dans la thèse que « l'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel⁴ ».

Le développement de l'individu singulier en notre temps d'urgence n'est pas seulement la fin idéale possible du développement de l'espèce, qui a jusqu'ici été « acheté du sacrifice des individus », mais son moyen. La mondialisation capitaliste aggrave ce sacrifice et le rend intolérable. Arrêter ce massacre est la condition pour la survie de l'espèce en ce que permettre à la masse de se rapprocher de l'individualité libre conditionne la vie de formations sociales effectivement libres. Réaliser ce possible est avant tout rendre impossible ce qui fait de la vie humaine une impossibilité.

1 Comme l'a magistralement montré le livre de Jonathan I. Israel : *Les Lumières radicales – La philosophie, Spinoza et la naissance de la Modernité (1650-1750)* (1^{re} éd. anglaise : 2001 ; trad. franç., Éditions d'Amsterdam, 2005).

2 *Le Capital*, Livre I, trad. franç., Garnier Flammarion, 1969, pp. 36-37.

3 Voir Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité* (Éditions Sociales, 1969), ainsi que *Qu'est-ce que la personne humaine ? Bioéthique et démocratie* (La Dispute, 2006).

4 Lettre à Annenkov de décembre 1846, *Correspondance*, I, trad. franç., Éditions Sociales, 1971, p. 448.

Gisèle Berkman

Gisèle Berkman a consacré sa thèse à l'autobiographie de Rétif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas ou le cœur humain dévoilé*. Le livre tiré de sa thèse est à paraître prochainement aux éditions Champion. Elle a consacré des articles à Rousseau, Diderot, Beaumarchais, Montesquieu. Elle travaille également sur les rapports entre littérature et philosophie, auxquels elle a consacré un séminaire au Collège international de philosophie. Elle a consacré plusieurs articles au travail de Jacques Derrida.

La déconstruction, un geste des Lumières

Il s'agit de montrer l'importance des Lumières, françaises et allemandes, dans le travail de Jacques Derrida. Le geste même de la déconstruction est celui d'une vigilance critique sans faille quant à ce que nous héritons et reprenons de Lumières envisagées sans irénisme. C'est ainsi que Derrida élabore sa pensée d'une « démocratie à venir en dialogue avec les pensées de Rousseau et de Kant ».

Mon propos est ici de montrer l'importance des Lumières, françaises et allemandes, leur effectivité profonde, leur puissance de frayage au cœur du travail de Jacques Derrida. C'est que nous *héritons* des Lumières, l'expression se trouve dans différents textes de Derrida, et que cet héritage appelle une vigilance, une reprise critique, voire de « nouvelles Lumières pour le siècle à venir », pour citer *Spectres de Marx*¹. Les Lumières sont ici plus qu'une archive ou un corpus de noms fondateurs : Rousseau, Condillac, Kant, tous auteurs que Derrida n'a cessé de commenter. Elles sont à la fois ce dont nous héritons, et ce qui doit être inlassablement remis en jeu depuis notre présent, c'est-à-dire : déplacé, réouvert. Si le questionnement initial de Derrida a pu sembler cantonné, autour de Husserl puis de Rousseau, à des questions de philosophie pure, de phénoménologie transcendantale, un prodigieux retravail des concepts l'a mené à relancer la question du politique, dans ce qui est aussi un retour critique à Rousseau et Kant. J'aimerais montrer comment Derrida élabore, autour de l'« objet-Lumières » une théorie active de la *restance*, du reste et de la résistance, et ouvre, de ce fait, à une politique à venir, à une messianité sans messianisme, à une pensée de l'événement.

Pourquoi les Lumières, et quelles Lumières ?

Le travail de Derrida se constitue d'un battement incessant entre une certaine tradition phénoménologique et le recours aux Lumières. Les Lumières et leurs doubles : certes, dira-t-on, l'espace du questionnement pour Derrida s'élabore depuis une affiliation à la pensée de Heidegger ; mais c'est en déconstruisant la déconstruction heideggérienne de la métaphysique que Derrida peut penser Rousseau dans la deuxième partie de ce texte fondateur qu'est *De la grammatologie* (1967)² ; certes : c'est d'abord à propos de Husserl que Derrida peut mettre en question le rêve d'un « grand présent », d'un passé posé en « queue de comète du présent », pour reprendre la belle expression des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*³, mais c'est proprement avec Rousseau et Condillac qu'il mène sa déconstruction de l'originaire. Et c'est le combat incessant que Rousseau mène avec et depuis l'écriture qui permet à Derrida de poser le XVIII^e siècle comme le lieu d'un combat, cf. *De la grammatologie* : « [...] ni Descartes ni Hegel ne se sont battus avec le problème de l'écriture. Le lieu de ce combat et de cette crise, c'est ce qu'on appelle le XVIII^e siècle⁴ ». Les Lumières, ce serait, dans un premier temps, « ce qu'on appelle le XVIII^e siècle », et qui s'organise autour des noms de Warburton, Condillac, Rousseau bien sûr, dont le corpus hante l'œuvre de Derrida. Il y aurait ici une généalogie critique des Lumières, indissociable d'une critique de la généalogie, en d'autres termes que chez Foucault, dont le concept d'épistémè est puissamment et latéralement critiqué, dans *L'Archéologie du frivole*, ce grand

texte sur Condillac⁵. Double battement des Lumières : comme si Derrida n'avait cessé de tisser une forme d'espace critique et transitionnel entre Lumières françaises et Lumières allemandes, fût-ce par la médiation de Heidegger si critique vis-à-vis de l'*Aufklärung* : les pensées des Lumières, semble poser Derrida, sont *déjà* des phénoménologies, c'est dit dans *L'Archéologie du frivole* au sujet de la philosophie de Condillac : cette « philosophie de la conscience, cette phénoménologie de la perception⁶ », et c'est aussi à mon sens ce qui sous-tend l'architecture de ce grand livre d'histoire de la philosophie qu'est *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (2000). Ainsi Condillac, Rousseau, sont-ils tout sauf le support ou la médiation d'une pensée qui leur appliquerait une série de concepts instrumentaux. C'est à même la *texture* de leurs écrits, il faudrait le montrer longuement, qu'opère le geste de la déconstruction, et plus profondément encore, c'est parce que la déconstruction se définit comme un hyper-analytisme qu'elle peut, pour citer *Spectres de Marx*, opérer « de façon hyper-critique, [] au nom de Nouvelles Lumières pour le siècle à venir ». La déconstruction, une hyper-analyse ? L'expression se trouve dans ce qui est à l'origine une conférence, *Résistances, de la psychanalyse* (1996), et qui est un peu comme le centre focal où viennent se réfléchir les motifs de la déconstruction. Un peu comme dans ces grands textes de Diderot qui reprennent souverainement dans leur trame les motifs passés et à venir de la réflexion, Derrida montre *plusieurs fois*, jouant le geste sur plusieurs portées, tout ce qui lie profondément la déconstruction à une certaine tradition philosophique de l'analyse d'une part, et à la psychanalyse, de l'autre. Il faut prendre en compte, pose-t-il, le double motif de l'analyse, agissant dans la psychanalyse freudienne, cette héritière de l'*Aufklärung* et, de façon hypercritique, hyperbolique, dans le geste déconstructeur :

- un motif archéologique ou anagogique tel qu'il se marque dans le mouvement en -ana de remontée vers le principiel et l'originaire ;
- un motif lythique, de décomposition, déliaison, dissolution⁷.

Il y aurait alors comme un triple étagement : une tradition philosophique vouée au principe de raison dans laquelle prend place le moment fondateur des Lumières, le geste freudien, et la déconstruction comme hyper-analyse :

« Ce qu'on appelle *Aufklärung*, *Enlightenment* ou, dans la différence de sa version française, l'époque des Lumières, c'est aussi un certain analytisme non mathématique (non toujours simplement cartésien) : de Locke aux idéologues français, de Rousseau à Condillac, comme de Hume à Kant, c'est le souci de rendre raison du sens en posant des questions d'origine, en remontant à l'originaire, en décomposant et en dérivant. L'hyperanalytisme auquel j'identifie la "déconstruction" est un geste double à cet égard, double et contradictoire, doublement lié, c'est-à-dire lié/ délié dans ce qu'on peut appeler *double bind* ou double contrainte :

- 1 *d' une part* hériter et s'inspirer de ces Lumières, comme de ce qui en est répété, réaffirmé et déplacé en ce temps : aussi bien dans la raison d'une phénoménologie transcendante que dans la raison psychanalytique et même, malgré son peu de sympathie ou d'affinité apparente avec l'*Aufklärung* dans l'*analytique existentielle* du *Dasein* et tout le chemin de pensée ouvert par Heidegger ;
- 2 *d' autre part* analyser inlassablement les résistances qui s'y accrochent encore à la thématique du simple et de l'origine indivisible, à la téléologie, à la logique oppositionnelle – que la dialectique ne remet pas en cause – et à tout ce qui, en répétant l'origine, tente sans cesse de réapproprier, de restituer ou de reconstituer le lien social et le plus souvent, qu'on le déclare ou qu'on le dénie, en le renaturalisant⁸. »

D'une part hériter, de l'autre, analyser « inlassablement » ce qui, de l'intérieur de la raison, résiste à son autre : tel serait le geste de pensée de la déconstruction, geste même d'un *double bind* assumé, vécu dans cette « passion » sans laquelle, profonde notation, il n'y a que des « programmes et des causalités⁹ ».

Reste et restance des Lumières

Mais œuvrer pour les Lumières, en effectuer la reprise, au sens même du « souvenir en avant » de ce Kierkegaard cher à Derrida¹⁰, en hériter, « sauver l'honneur de la raison », mot du jeune Kant cité par Derrida dans *Voyous : deux essais sur la raison* (2003) : ce geste est aussi, indissolublement, un geste critique. La fidélité par rapport aux Lumières commande une lucidité sans faille quant à ce que notre présent déplace des objets de la culture, et cela engage chez Derrida trois choses au moins :

- une analyse des résistances ;
- une intelligence du spectral ;
- une conscience attentive à ce qui fait l'historicité même des reprises.

1 *Une analyse des résistances*

L'« objet-Lumières », cet objet problématique, jamais unifiable totalement, toujours en voie de cristalliser dans une vulgate, de s'oblitérer dans une doxa, est aussi ce qui résiste de l'intérieur à cela même qu'il contribue à élaborer et rendre possible : à cet égard, Derrida, réélabore autrement, et selon une autre affiliation philosophique, ce qu'Horkheimer et Adorno avaient pointé, quant à une certaine résidualité du mythe au cœur même de la raison des Lumières. Dans *Résistances, de la psychanalyse*, il s'agit aussi pour Derrida, me semble-t-il, de mettre au jour, dans ce qui ne saurait être une simple reprise du geste freudien, les résistances de la raison à son autre, un autre dont la poussée obscure est toujours évacuée, dialectiquement relevée et remise en travail par une certaine tradition classique de la philosophie et du philosophe, comme

le montrait déjà une note importante de « Cogito et histoire de la folie¹¹ ». Déconstruire, c'est [je cite la fin du passage auquel je me réfèrais précédemment], « analyser inlassablement les résistances qui s'accrochent encore [au cœur des Lumières] à la thématique du simple et de l'origine indivisible ». Œuvrer pour les Lumières, en reprendre l'héritage, c'est aussi, magnifique paradoxe, œuvrer dans la conscience de ce qui manque aux Lumières : des Lumières pour le présent seraient des Lumières attachées à l'idéal émancipateur, et attachées aussi, d'un même mouvement, selon la loi de ce *double bind* qui est le courage même de la déconstruction, à une certaine endurance du négatif. Endurer le non relevable, le non dialectisable dans une culture, c'est là tout sauf un nihilisme : les Lumières de la déconstruction, c'est aussi cette conscience de ce que Derrida nomme *restance*, soit ce reste qui n'est *pas rien*, qui insiste et persiste, et dont l'une des images est fournie, dans la *Traumdeutung* freudienne, par ce *Geflecht* (entrelacs), où surgit « le désir du rêve, comme le champignon de son mycelium » – image admirablement commentée dans *Résistances*¹².

2 L'intelligence du spectral

Relancer les Lumières, c'est alors mettre en œuvre une attention à la hantise, qu'on nomme celle-ci résistance, pulsion de mort, compulsion à répéter. Et cette hantise constitue une négativité non relevable, « [combinant] les deux motifs essentiels de toute *analysis*, le mouvement régressif ou archéotropique et le mouvement de la dissolution qui pousse à la destruction, qui aime détruire en dissociant¹³ ». Ce négatif, qui appelle un site de l'inanalysable¹⁴, est le lieu sans lieu de ce qui vient hanter le présent, sur le mode d'une inchoative, d'une persistante *restance*. Le travail sur la hantise, développé depuis *Spectres de Marx* postule ce que Derrida nomme une *hantologie*, au-delà ou en deçà de l'ontologie dont la fraternelle connexion avec le travail de Blanchot et de Levinas mérite d'être évoquée. Nous renverrons, au sujet des Lumières, à un éclairant passage d'« Artefactualités », dans *Échographies, de la télévision*, avec B. Stiegler (1996) : « [] les Lumières de notre temps ne peuvent se réduire à celles du XVIII^e siècle. Ensuite, une autre manière, plus radicale, pour la philosophie, de se “débatre” avec le retour du pire, consiste à méconnaître (dénier, exorciser, conjurer, autant de modes à analyser), ce dont peut être faite cette récurrence du mal : une loi du spectral qui résiste aussi bien à une ontologie (le fantôme ou le revenant n'est ni présent ni absent, il n'est ni n'est pas, il ne se laisse pas dialectiser non plus) et à une philosophie du sujet, de l'objet ou de la conscience (de l'étant-présent) qui est aussi destinée à “chasser” le spectre. Donc aussi à ne pas entendre certaines leçons de la psychanalyse sur le fantôme mais aussi sur la répétition du pire qui menace tout progrès historique ».

Ce qui « n'est ni n'est pas », ne saurait se laisser relever par une quelconque dialectique, c'est aussi, Derrida le réaffirme, le secret même de la littérature : une littérature qui trouve son emblème dans cette figure de Bartleby le scribe, héros blême, exténué de la nouvelle de Melville, ce Bartleby qui *would prefer not to*, qui préférerait ne pas, qui dit ni oui ni non, et à cet égard incarne, décarne si l'on ose dire, pour Derrida, le secret même de la littérature, dans *Résistances, de la psychanalyse*¹⁵, dans *Donner la mort* également. Et peut-être cela nous mènerait-il à relire d'un autre œil certains grands textes des Lumières, profonds précisément en ce qu'en eux quelque chose résiste à une certaine vulgate des Lumières, puissamment, et par voie de fiction – l'on évoquera ce que Diderot appelle, dans *De la poésie dramatique*, « l'analogie de la vérité et de la fiction », et qui ne saurait être leur identité...

3 L'historicité des reprises

Nulle naïveté, donc, chez Derrida, quant à ce que nous héritons, c'est-à-dire : transformons, déplaçons, altérons aussi, des Lumières et de leurs textes fondateurs. À cet égard, on évoquera, dans *Le « concept » du 11-Septembre* (2003)¹⁶, la référence frappante au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, et à l'article « Tolérance » : il y est question de fidélité et de reprise :

« Si nous devons être fidèles à la mémoire des Lumières, si nous ne devons pas oublier certains modèles exemplaires du combat contre l'intolérance, tels qu'ils nous furent donnés en héritage, ne devons-nous pas aujourd'hui, et justement par fidélité, interroger de nouveau, sans pour autant le contester, le concept de tolérance ? []

C'est bien des Lumières qu'il s'agit encore, c'est-à-dire de l'accès à la Raison dans un certain espace public, mais cette fois dans des conditions que la techno-science et la mondialisation économique ou télé-médiatique ont transformé de fond en comble¹⁷. »

Mais si l'article « Tolérance » du *Dictionnaire philosophique* peut figurer ce que Derrida appelle un « fax pour le XXI^e siècle », il convient aussi, dit-il, d'en interpréter le message avec vigilance. Mettant au jour cette charité chrétienne, cette souveraineté qui infiltrent le concept de tolérance et en affaiblissent la dimension concrète d'universalité, Derrida propose de penser, non plus en terme de tolérance, mais d'hospitalité [nouveau battement Lumières/*Aufklärung*] Toute la question est alors celle de l'effectivité et de la position du concept. Il faut la pensée d'une hospitalité pure et inconditionnelle : sans quoi, « on n'aurait même pas l'idée de l'autre, de l'altérité de l'autre, c'est-à-dire de celui ou de celle qui entre dans votre vie sans y avoir été invité¹⁸ ». Mais il faut aussi une hospitalité effective, celle qui relance à chaque fois *in concreto* la donne de l'impossible.

Ce qui est en jeu ici comme dans tant d'autres textes de Derrida, c'est toute une politique de l'impossible, où il s'agit de ne céder ni sur le transcendantal ni sur l'effectif, dans une maximalisation du concept, une intensification du *Il faut*, où la responsabilité politique est pensée comme transaction entre les deux hospitalités, l'inconditionnelle et la conditionnelle. Et ce travail de l'entre est indissociable du re-travail effectué par Derrida sur les Lumières. Un certain Kant, un certain Rousseau sont convoqués, ce serait l'union possible-impossible de certaines Lumières et d'une certaine *Aufklärung*: une cosmopolitique doit être relancée à la fois au-delà et en deçà d'elle-même.

Une politique de l'impossible-nécessaire : la démocratie

Il faudrait pouvoir commenter ici cet entrelacs de textes, ce *Geflecht* qui va de *Du droit à la philosophie* (1990) à *Politiques de l'amitié* (1994) en passant par *Spectres de Marx* (1993), *Voyous* (2003), etc. J'insisterai seulement sur ceci : la question la plus pressante est pour Derrida celle d'une démocratie à venir, avec Kant et au-delà, et depuis une idée du politique qui ne peut être l'idée régulatrice kantienne, parce que cette idée régulatrice reste de l'ordre du possible, d'un possible renvoyé à l'infini, là où il s'agit du réel, de l'ici-maintenant de l'événement : c'est tout le profond développement de *Voyous* où Derrida interroge l'idée régulatrice kantienne à la lumière même de la structure en comme si, en *als ob*, qu'elle met en jeu¹⁹. Derrida prend à bras le corps les textes kantien, les confronte à Platon et Rousseau comme s'il s'agissait, à la fois d'édifier un nouveau spéculatif pour la pensée, et en même temps de promouvoir une effectivité concrète de l'impossible : un certain Platon est convoqué en amont des Lumières, par le biais de cette Khora du *Timée* réinterprétée par Derrida comme « espacement d'avant le monde », qui ne donne rien et rien d'autre, qui donnerait lieu. Avant toute chose, *il y a* la possibilité, comme pré-originale, de ce pas-rien qui hante la pensée de Derrida, en fait tout sauf un nihilisme, tout sauf un relativisme : c'est la remise en jeu de Lumières sans irénisme, la promotion d'un impossible dont l'avènement réel doit et peut être pensé, en échappant et à l'empirisme, et aux solutions purement transcendantales. Platon, donc, et Rousseau, parce qu'il est urgent, pose Derrida dans *Voyous*, de relire le fameux propos du *Contrat social* : « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie et il n'en existera jamais²⁰. » Démocratie « imprésentable dans l'existence », commente Derrida, revenant sur la possibilité et la nécessité de l'impossible. C'est depuis cet *autre* Rousseau qu'est le Rousseau politique, que la démocratie apparaît comme *impossible-nécessaire*, et cet impossible n'est pas rien, « Mais l'impossible n'est pas rien. C'est même ce qui arrive, par définition²¹. » Pas rien : messianité sans messianisme, donation appelée au cœur même du politique, tout le contraire d'un nihi-

lisme, rien moins qu'une autre pensée de l'événement, forgée dans la tension féconde entre le Kant de l'Idée régulatrice et le Rousseau du *Contrat social*... Pour les vingt ans de ce Collège international de philosophie qu'il a contribué à fonder²², Derrida évoquait le « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Kant, et la force toujours actuelle du *sapere aude* qui s'y donne à lire²³. Certes, à la différence de Foucault, Derrida n'a pas consacré à ce texte majeur de commentaire spécifique. Et pourtant, c'est comme s'il n'avait cessé d'écrire, invisiblement son « Qu'est-ce que les Lumières », tant l'interrogation sur les Lumières traverse son travail, de Rousseau à Kant, si l'on veut, puisque c'est entre ces deux penseurs, entre Lumières françaises et *Aufklärung*, que Derrida élabore une politique de l'impossible-nécessaire, où il s'agit de ne céder ni sur le transcendantal, ni sur l'effectif. Œuvrer avec les Lumières, dans une vigilance permanente à tout ce qui est procès de naturalisation, refondation, cristallisation du droit en force, promotion d'une violence supposée originaire, tel est le geste même de la déconstruction, celui d'une messianicité sans irénisme, ouverte, à l'impossible, à ce qui n'est *pas encore*.

- 1 *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 149. Voir également p. 145, où Derrida invoque, depuis l'inspiration d'« un certain esprit du marxisme », « un esprit des Lumières auquel il ne faut pas renoncer ». Est engagée, bien sûr, la mobilisation du sémantisme pluriel de l'esprit, puisque l'esprit des Lumières, c'est aussi bien son *Witz* que sa spectralité.
- 2 À cet égard, il faudrait montrer très précisément en quoi la *différance*, chez Derrida, ne saurait se réduire à la disjonction heideggerienne à laquelle elle peut sembler affiliée (« Au milieu des deux, dans l'entre-deux où monde et choses diffèrent, dans leur inter, règne le Dis – de leur disjonction », est-il posé dans la conférence « La Parole », 2004), disjonction toujours en voie d'être résorbée là où la différence fraie à et avec l'impossible.
- 3 Voir Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (cours de 1904-1905), trad. franç., PUF, 1964.
- 4 *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 147.
- 5 Voir, dans *L'Archéologie du frivole. Lire Condillac*, Denoël-Gonthier, 1976, pp. 33-34, l'étrange dialogue entre le texte et une très longue « footnote », dispositif

- par le biais duquel Derrida critique le mythe épistémologique qui sous-tend l'épistémè. Le différend Derrida-Foucault est *in fine* une question d'herméneutique, puisque reprocher à Condillac d'hésiter entre genèse et calcul, comme le fait Foucault dans *Naissance de la clinique* (1963), c'est aussi ne pas vouloir saisir, au cœur du texte la présence d'un « levier de désorganisation » qui l'entame et le divise en soi.
- 6 *Op. cit.*, p. 93, n° 1 : « Dans cette philosophie de la conscience, dans cette phénoménologie de la perception, la valeur de *remarque* joue très souvent, de façon plus ou moins apparente, un rôle discriminant. »
 - 7 *Résistances, de la psychanalyse*, Galilée, 1996, p. 33 : « La concurrence de ces deux motifs figure dans la figure même de la langue grecque, à savoir de l'*analuein*. [...] gardant en héritage les deux motifs de cette axiomatique – et c'est celle de la science même, non moins que celle de la philosophie –, Freud n'a pu ni vouloir inaugurer un *nouveau concept d'analyse*. »
 - 8 *Ibid.*, p. 50.
 - 9 Que cette « passion » ouvre sur la dramaturgie d'un sacrifice suspendu,

Philippe Corcuff

Philippe Corcuff est maître de conférences en science politique à l'Institut d'études politiques de Lyon. Il est l'auteur notamment de *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Armand Colin, 2002), de *Bourdieu autrement* (Textuel, 2003) et des *Grands penseurs de la politique* (Armand Colin, coll. « 128 », 2005). Il est membre du Conseil scientifique de l'association altermondialiste ATTAC.

Vers des Lumières tamisées - Contre des Lumières aseptisées, contre des Lumières totales

Cet article s'interroge de manière critique sur une certaine actualité éditoriale des Lumières, en se démarquant de Lumières aseptisées (chez Tzvetan Todorov) comme de Lumières totales (en positif, chez Jonathan I. Israël, et en négatif chez Alain Finkielkraut). En associant radicalité, pluralité et fragilité, il dessine alors l'hypothèse de Lumières tamisées ajustées au XXI^e siècle. Les travaux de Bronislaw Baczko constituent des ressources stimulantes dans cette perspective.

- (*Ibid.*, p. 51, n° 1: « Cette alternative peut prendre la figure du sacrifice. Alors tout se passerait peut-être entre le sacrifice et le non-sacrifice [...] entre le sacrifice qui noue et le sacrifice qui tranche, les deux grandes expériences, en somme, d'Isaac et d'Abraham. »), voilà qui nous reconduit à la figure d'Abraham dans *Donner la mort* (1999), un Abraham qui, tel le Bartleby de Melville, *préférait ne pas sacrifier Isaac*, ce qui appelle toute la question du sacrifice et du récit biblique comme figure indéconstructible et figure de l'indéconstructible. Non point l'inalysable, mais si l'on veut l'indécomposable, voire l'indissoluble...
- 10 *Donner la mort* est aussi une glose de *Crainte et tremblement*, quant au fondamental « Cogito et histoire de la folie » (1964), il porte en exergue une citation de Kierkegaard, « L'instant de la décision est une folie »...
- 11 Reprochant à Foucault d'écrire, avec son *Histoire de la folie* (1961), une histoire de la vérité, Derrida suggère qu'il y va de la philosophie même, en tant que celle-ci remet le négatif en travail. Il s'agirait alors d'« avouer la négativité en silence », soit d'« accéder à une dissociation de type non classique entre la pensée et le langage. Et peut-être entre la pensée et la philosophie comme discours; en sachant que ce schisme ne peut se dire, s'y effaçant, que dans la philosophie ». Il y a, suggère Derrida, un penser irréductible au discours, ce qui engage les limites mêmes de la déconstruction.
- 12 L'admirable commentaire que Derrida fournit de cet entrelacs, si proche selon nous de certaine dérive spéculative et rêveuse de Diderot dans une lettre à Sophie du 20 octobre 1760, est lui-même un *Geflecht*, qui nous reconduit ultimement à une méditation sur la fameuse image de la « fabrique des pensées » fournie à Freud par l'image du tisserand, dans le *Faust* de Goethe...
- 13 *Résistances*, *op. cit.*, p. 37.
- 14 Au sens même où le psychanalyste P. Fédida invoquait un *site de l'étranger*...
- 15 *Résistances*, *op. cit.*, p. 38: « Bartleby, c'est aussi le secret de la littérature. Là où peut-être elle fait parler – ou chanter la psychanalyse. »
- 16 Le texte fut fort discuté, notre propos n'est pas ici d'entrer dans la discussion, mais d'évoquer ce Voltaire si rare chez Derrida, là où Rousseau occupe la place que l'on sait...
- 17 J. Derrida, J. Habermas, *Le « concept » du 11-Septembre, dialogues à New-York (octobre-décembre 2001)*, avec G. Borradori, Galilée, 2003, p. 184.
- 18 *Ibid.*, p. 188.
- 19 Est-ce à dire que l'ici-maintenant de la démocratie met en jeu, peut-être, une autre figure et figurabilité de l'action? Cela a-t-il à voir avec ce qui est évoqué, dans *Papier machine* (2001), de la *nouvelle figure* d'un événement-machine, laquelle « serait donc, par cette nouveauté même, un événement, le seul et le premier événement possible, car im-possible »?
- 20 *Voyous, deux essais sur la raison*, *op. cit.*, pp. 108 sq.
- 21 *Ibid.*, p. 204, n° 1. C'est nous qui soulignons. Il y aurait tout un tracé du passier à suivre, chez Derrida, du Hegel de *L'Esprit du christianisme et son destin* qui voit très exactement... « rien » au lieu même du tabernacle (cf. *Glas*), au Bartleby-Abraham de *Donner la mort*, qui « ne dit pas absolument rien », en passant par tel passage des *Confessions* de Rousseau dans lequel Derrida, à l'inverse de Paul de Man, ne voit « pas rien »... (*Papier Machine*).
- 22 Et l'on pourrait montrer, textes à l'appui, à quel point la fondation du Collège international de philosophie est inspirée par ces « nouvelles Lumières »: cf. F. Châtelet, J. Derrida, J.-P. Faye, D. Lecourt, *Le Rapport bleu, les sources historiques et théoriques du Collège international de philosophie*, PUF, 1998, pp. 24 sq.: « À travers les extrêmes simplifications auxquelles nous obligent le genre et le rythme des présentes considérations, on voit bien que c'est la «question de la raison» qui trouve ici une forme et une urgence nouvelles. »
- 23 J. Derrida commente longuement ce point remarquable du texte kantien, qui est que la minorité n'y est pas interprétée comme innocence, irresponsabilité, mais bien comme responsabilité. (J. Derrida, J.-L. Nancy, « Ouverture », pp. 32-33, in *Rue Descartes*, n° 45, « Les vingt ans du Collège international de philosophie ».

Les philosophes des Lumières du XVIII^e siècle ont – en Écosse (Hume, etc.), en France (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, Condorcet, etc.) ou en Allemagne (Kant et le jeune Fichte notamment) – contribué, dans leur diversité, à redéfinir profondément une partie de nos cadres intellectuels, moraux et politiques. Ils ont constitué des ressources dans les mouvements complexes ayant caractérisé la Révolution américaine, puis la Révolution française. En retour, ces événements révolutionnaires ont stimulé les élaborations philosophiques. Ce que certains appellent « la modernité » (occidentale) est souvent associée à cette double vague philosophique et politique, et « la postmodernité », qui aujourd'hui la rongerait, à une déconstruction de cet héritage sous la coupe d'un relativisme omnivore. Dans quelle mesure les Lumières peuvent-elles avoir encore une actualité pour nos catégories intellectuelles et nos projets politiques ? Un certain renouveau éditorial autour des Lumières nous donne l'occasion, dans les problèmes qu'il pose comme dans ses impensés et dans ses biais politiques, d'avancer dans la formulation de réponses provisoires à cette question. Car un regard critique sur ce regain éditorial nous permet de nous démarquer tant des Lumières aseptisées, que certains veulent nous servir en guise de tisane pour un XXI^e siècle tiédasse (Tzvetan Todorov¹), que des Lumières totalisatrices, que certains peuvent associer positivement (Jonathan I. Israel²) ou négativement (Alain Finkielkraut³) à la radicalité politique. Commenceraient alors à se dessiner, en pointillés, des *Lumières tamisées*⁴ pour une entrée radicale et mélancolique dans le XXI^e siècle.

Les Lumières aseptisées de Tzvetan Todorov

Apparemment, la démarche de l'historien Tzvetan Todorov, dans *L'Esprit des Lumières*, est proche de celle de ce numéro de *ContreTemps*. Il demande : « sur quel socle intellectuel et moral voulons-nous bâtir notre vie commune ?⁵ » Et de répondre : « vers un courant de pensée et de sensibilité, le versant humaniste des Lumières⁶ ». Ce qui implique de situer l'interrogation à la jonction du passé et du présent, pour en extraire l'actualité de Lumières renouvelées : « J'ai donc voulu, sans détacher le regard de notre époque, dégager les grandes lignes de la pensée des Lumières, dans un va-et-vient entre le passé et le présent⁷ ». C'est une orientation semblable qui a guidé la confection de l'exposition « Lumières ! Un héritage pour demain » dont Todorov a été le commissaire à la Bibliothèque nationale de France (Paris, 1^{er} mars-28 mai 2006).

Une première indication dans l'introduction nous fait cependant tiquer : « après l'effondrement des utopies, sur quel socle intellectuel et moral voulons-nous bâtir notre vie commune ? » (souligné par moi)⁸. Pourquoi entériner si facilement ce qui serait un « enterrement » (définitif ?) des utopies, en écrivant de surcroît que « tout utopisme, qu'il soit politique ou technique, est voué à l'échec⁹ » ? C'est même la double aspiration à une émancipation individuelle *et* collective –

des rêves d'émancipation républicaine qui se sont épanouis au XVIII^e siècle aux rêves d'émancipation socialiste qui ont émergé, dans leur sillage critique, au XIX^e siècle – qui apparaît abandonnée par Todorov : « Ne croyant pas à la révolution qui apporterait le bonheur à tous, les hommes ne renoncent pas pour autant au désir de rendre leur vie plus belle et plus riche de sens ; mais ils suivent maintenant des voies qu'ils ont choisies individuellement¹⁰ ». Subrepticement, un peu en douce, nos « démocraties libérales modernes », comme il les nomme, semblent avoir un arrière-goût de « fin de l'histoire ». Comme l'Aventure est finie, pourquoi ne pas alors égayer quelque peu nos dimanches ennuyés dans le musée consensuellement neutralisé de Lumières définitivement passées ?

Le siècle des Lumières a pourtant été un moment d'effervescence de l'imagination utopique, comme l'a montré l'historien Bronislaw Baczko¹¹. Les Lumières ne constituent-elles pas alors une matière à partir de laquelle les dés de l'utopie pourraient, de manière critique, être relancés ? N'y a-t-il pas une diversité d'usages des utopies n'en faisant pas nécessairement une recette magique à appliquer *totalemment*, quels que soient les dégâts humains, mais plutôt un horizon, redéfinissable en chemin, pour nous orienter et nous aider à nous arracher aux évidences des ordres existants ? N'y a-t-il pas un rapport critique à l'utopie qui, selon les mots de Miguel Abensour, nous donne « entre autres pour tâche de repérer les points aveugles de l'émancipation moderne – les foyers de mythologisation par où elle prête le flanc à l'inversion¹² » ?

Dans la préface à l'édition de 2001 de son livre, significativement intitulée « Paysages de fin de siècle sur fond de ruines », Baczko note certes que le XX^e siècle s'est achevé sur les « ruines des utopies¹³ », mais comme en 1800, à la fin du XVIII^e siècle¹⁴. Ce qui n'a pas empêché le XIX^e de rebondir sur le plan utopique. Face à des sociétés libérales se refusant « à planifier l'avenir » au nom d'un « régime de temporalité » valorisant « très fortement le présent » et dévalorisant le futur¹⁵, n'est-il pas possible de rouvrir des chemins utopiques, tenant compte des tragédies et des impasses du passé ? Des *Lumières tamisées* à l'esprit critique et autocritique (des Lumières) ne sont-elles pas un outil important, bien que non exclusif, dans cette perspective ? Todorov ne nous entraîne pas dans cette direction. Il allume les Lumières pour oublier l'utopie. Des Lumières conservatrices, car ne servant plus d'aiguillon à la mise en cause des nouveaux obscurantismes et des nouvelles injustices générés par les sociétés contemporaines. Des Lumières s'accommodant de nos « démocraties de marché » inégalitaires et porteuses d'angoisses existentielles pour nos individualités. Leur apportant simplement un vague supplément d'âme recouvert de la patine du temps, à la manière de vieux meubles récupérés chez un antiquaire et qui « font joli ». Des Lumières pour nous raconter de belles histoires sur notre passé en nous évitant de nous coltiner l'avenir. Des Lumières pour nous

endormir, pas pour éveiller notre esprit critique et notre sens de l'injustice. Qu'est-ce qu'alors ce « versant humaniste » des Lumières dont parle Todorov ? Celui de « l'appartenance au genre humain, à l'humanité universelle, des droits de l'homme », annonce-t-il¹⁶. Ici Todorov ne manifeste aucune inquiétude quant à « l'universalité humaine » qu'il proclame en fanfare. Cette universalité semble aller de soi. Sophie Wahnich n'a-t-elle pas pourtant mis en évidence, dans les pratiques mêmes de la Révolution française à l'égard des étrangers, une tension entre « société politique illimitée et clôture de la souveraineté nationale », « d'un côté, le pur déni de l'exclusion, de l'autre, l'exclusion comme nécessité de la souveraineté nationale », universalisme et fermeture nationale¹⁷ ? La question contemporaine des sans-papiers n'a-t-elle pas donné un sens actuel à cette tension ? Auschwitz ne nous oblige-t-il pas tout particulièrement à « penser contre soi-même¹⁸ », selon les termes d'Adorno, en traquant les gouffres oppressifs que les proclamations universalistes n'ont pu combler ? Et les formes totalitaires de communisme, qui se sont réclamées de l'héritage des Lumières ? On peut s'interroger sans avaliser pour autant la nouvelle vulgate d'une continuité logique entre les Lumières et les totalitarismes, et même en la combattant. Les crimes du colonialisme au nom d'une universalité humaniste, et leurs suites postcoloniales¹⁹, ne sont-ils pas en mesure également de faire vaciller quelques-unes de nos certitudes ? Que dire de la domination du genre masculin thématifiée en universalité du « genre humain²⁰ » ? Et comment traiter les doutes plus ordinaires d'un Wittgenstein pendant la guerre de 1914-1918 : « Ainsi, il m'arrive souvent de ne pas pouvoir reconnaître l'homme en l'homme » (21-08-1914)²¹ ? Plutôt que de nous engager à abandonner la question de l'universalité (car au nom de quoi critiquer les déformations de l'universel si nous n'avons pas au moins l'intuition de la possibilité d'une universalité plus authentique, nous servant d'étalon critique ?), cet ensemble de fuites dans les baignoires des universalités revendiquées nous incite à en déplacer la formulation. Pourquoi ne pas parler d'*universalisation* possible, comme horizon, et de parisiens de l'*universalisable*, adossés à des acquis partiels (comme les droits de l'homme) et à une inquiétude éthique, à la place d'une universalité donnée, baignant dans la bonne conscience du cela-va-de-soi ? Nous deviendrions alors des expérimentateurs de l'universalisable, au risque de la contingence historique et des fragilités humaines, et non des idéologues d'une universalité posée comme un absolu.

Todorov semble préférer l'habit d'idéologue homogénéisateur de Lumières dé-radicalisées. Pour lui, « la politique de colonisation se camoufle derrière les idéaux des Lumières », qui restent totalement purs, sans éclaboussures²². Même chose pour les totalitarismes du xx^e siècle. Todorov qui, d'un côté, semble se défier de l'esprit utopique, en retrouve certains travers, d'un autre côté, dans une

sorte de vision quiétiste, non contradictoire, non conflictuelle, harmonieuse des mouvements de l'histoire. Il semble rêver des droits de l'homme sans la Révolution (car l'événement révolutionnaire participerait déjà des « détournements » des Lumières, selon lui²³), d'un humanisme sans incertitudes et sans conflits, bref sans hommes, de Lumières sans tragique. Il serait absurde de faire des Lumières, fort diverses, un chemin historique nécessaire vers des oppressions, ne serait-ce que parce que les luttes contre ces oppressions (colonialisme, nazisme, communisme totalitaire, domination masculine, etc.) se sont elles-mêmes appuyées sur des valeurs universalistes se réclamant des Lumières. Mais les valeurs des Lumières ne se sont-elles pas affrontées à leurs propres faiblesses sur le chemin de la contingence historique, avec sa composante d'incertitude et de circonstances débordant les volontés humaines ? Et cette confrontation ne révèle-t-elle pas aussi des impensés et des contradictions dans ces valeurs ?

Maurice Merleau-Ponty a eu l'intuition que la même caractéristique de l'histoire humaine (sa contingence) pouvait être à l'origine de la barbarie comme de l'émancipation : « Le monde humain est un système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait aussi à la fatalité du désordre et interdit d'en désespérer²⁴ ». Le côté *French Doctors* de Todorov est loin de relever ce défi merleau-pontien. Car, pour Merleau-Ponty, l'humanisme n'avait pas seulement à apprendre des principes moraux et politiques, mais aussi de la confrontation machiavélique (et non pas « machiavélique ») avec les circonstances historiques qui nous échappent : « Si on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas humaniste. Mais si on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme à l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux²⁵ ».

Voilà pourquoi Régis Debray a aujourd'hui raison d'appeler à l'émergence d'« une gauche tragique », « dopée au pessimisme », à l'écart tant de « la gauche divine », étalant rhétoriquement jusqu'à l'écœurement la confiture des valeurs, que de « notre gauche de gestionnaires », sans mémoire historique ni projection vers l'avenir²⁶. En tout cas partiellement raison, car il oublie la tension dialectique entre le tragique et l'utopique, justement pointée par Merleau-Ponty. Nous aurions alors besoin d'une gauche tout à la fois utopique *et* tragique, dont les Lumières, plus ambivalentes que le portrait convenu qu'en trace Todorov, nous indiquent déjà la possibilité. Dans un autre ouvrage, Bronislaw Baczkowski s'est ainsi centré de manière stimulante sur la tension travaillant les Lumières entre des « promesses de bonheur » et de périodiques « retours du mal²⁷ ».

La pente totalisante des Lumières radicales de Jonathan I. Israël et d'Alain Finkielkaut

Todorov nous enjoint d'oublier une certaine radicalité présente dans les Lumières. Le travail de Jonathan I. Israël, professeur d'histoire moderne à l'Institute for Advanced Study de Princeton, nous invite à y découvrir un cœur oublié de ces Lumières. Son livre se présente comme une recherche pleine d'érudition, nous faisant découvrir et redécouvrir nombre d'auteurs méconnus et connus, porteurs d'une radicalité d'inspiration spinoziste²⁸.

La thèse principale du livre est la suivante : Spinoza et « le spinozisme » auraient constitué l'axe de « Lumières radicales », qui « furent partie intégrante et, probablement plus encore que les Lumières modérées, (...) un facteur de cohésion internationale²⁹ » des Lumières. La thèse d'Israël a l'intérêt de réévaluer les apports spinoziens aux thématiques des Lumières, mais comme toute thèse homogénéisante elle a l'inconvénient de la simplification, voire du manichéisme. Manichéisme ? Dans la séparation tranchée entre ce que seraient des « Lumières modérées » (symbolisées par l'Anglais John Locke et le Français Montesquieu) et des « Lumières radicales » unilatéralement spinozistes (dont Diderot serait une incarnation française). Dans ce monde binaire, Rousseau apparaît comme « un penseur politique hybride³⁰ », entre Locke et Spinoza, « un véritable Janus³¹ ». Et si les tensions parcourant les écrits de Rousseau menaient à une autre radicalité ? C'est une question inaudible dans le système d'Israël, apôtre d'une radicalité unique et peu soucieux de la diversité des radicalités possibles.

Par ailleurs, Israël inscrit son manichéisme dans un cadre méthodologique et théorique vieillot, asséchant les sources d'interrogation dont les Lumières sont susceptibles d'être les supports. On a affaire à une histoire traditionnelle des idées, individualiste (le supposé primat de « grands auteurs » : ici Spinoza), continuiste (à travers la supposée continuité des auteurs dans une logique d'« influences »), unifiante (la supposée cohérence des auteurs entre eux) et idéaliste (la supposée genèse intellectuelle des idées). Israël peut ainsi affirmer « qu'un unique penseur a constitué la source d'un courant de pensée qui a fourni la matrice philosophique (...) de toute l'aile radicale des Lumières européennes³² ». Situer la genèse des idées et les effets de leurs usages dans des contextes socio-historiques plus larges, dans le sillage de l'analyse marxienne des idées³³ ou, plus près de nous, de la sociologie historique des idées³⁴ ou de l'histoire culturelle³⁵, ne semble pas l'effleurer. Interroger les difficultés méthodologiques à établir des « influences » entre auteurs, comme l'a fait Lucien Febvre avec l'outillage de l'histoire des *Annales*³⁶, semble impensable. Secouer les présupposés des « continuités irréflechies » et des « synthèses toutes faites » de l'histoire académique des idées (telles qu'« œuvre », « auteur », « influence », etc.), comme Michel Foucault³⁷, apparaît hors de portée. Et ces failles méthodologiques et théoriques risquent de déboucher sur une politique

inverse aux objectifs affichés : la constitution d'une nouvelle théologie (spinoziste, après ce qui a été appelé « la crise du marxisme ») aux apparences laïques, d'un nouveau culte du « père fondateur » (Spinoza après Marx) pour une gauche radicale en quête de nouvelles certitudes.

Ce qui renforce cette piste des « nouvelles certitudes », c'est l'attrait pour la catégorie de « totalité » dont l'œuvre de Spinoza est l'occasion. Pour ses partisans, la totalité se situe souvent tout à la fois du côté du dispositif de connaissance (un ensemble *systématique* de concepts prétendant embrasser *le tout*) et du côté de l'objet de connaissance (*la cohérence systématique* dont serait supposé être doté le réel)³⁸. « Avec son *système*, Spinoza conféra forme, *ordre* et *unité* à toute la tradition de la pensée radicale, à la fois rétrospectivement et par anticipation » (souligné par moi), écrit Israël³⁹. Il est même fasciné par « sa capacité à *intégrer* au sein d'*un seul système cohérent*⁴⁰ » (souligné par moi). Par ailleurs, Spinoza, comme Marx et Nietzsche, aurait « répudié presque *tout* le système de croyance de la société » (souligné par moi)⁴¹. Ce qui lie étroitement radicalité et totalité. Pas vraiment définie par l'auteur, la radicalité, pourtant au cœur de sa problématique, semble revêtir trois tonalités : l'extrémisme (« extrême⁴² »), la dureté (« intransigeante⁴³ ») et la rupture totale (« balayer *entièrement* les structures existantes⁴⁴ »).

Cette association entre radicalité et totalité ne constitue cependant qu'une des voies possibles de la radicalité, si on ne se contente pas de faire de l'adjectif « radical » le « Monsieur Plus » de la politique. Car Baczko met en évidence la torsion des Lumières, « d'une part, à la recherche d'une totalité, d'un ordre rationnel et universel » et, d'autre part, guidées par « l'exploration du concret et de l'individuel, dans leur richesse et leur diversité⁴⁵ ». Et si la radicalité ne renvoyait pas nécessairement à une surenchère (quelque chose de *plus* extrême, de *plus* dur, de *plus* totalisant), mais à une double capacité à comprendre et à se coltiner les dimensions structurantes d'une situation historique. Marx nous engageait à suivre ce fil : « Être radical, c'est saisir les choses à la racine⁴⁶ », lançait-il. Et il ajoutait : « mais la racine pour l'homme, c'est l'homme lui-même⁴⁷ ». Or, « l'homme » est peu à peu devenu un problème compliqué, un nœud de problèmes. Nous nous sommes ainsi aperçus qu'il n'y avait pas qu'une racine aux maux historiques des humains, mais plusieurs racines emmêlées. Dans cette perspective, la radicalité politique a à voir avec des complications et la pluralité. Et elle met en jeu les fragilités humaines. Mais déjà les Lumières selon Baczko étaient travaillées en profondeur par une série de « tensions » et d'« inquiétudes » : « affirmation de l'autonomie morale de l'individu, et nostalgie de la norme perdue ; relativisme culturel, et identité de la nature humaine ; pluralisme moral, et exigence de valeurs universelles ; confiance dans l'avenir de l'homme et angoisse devant la capacité des hommes de produire leurs propres malheurs ;

égalité des hommes en droit et en dignité, et liberté naturelle des individus de s'affirmer dans leur différence ; utopie volontaire d'une Cité juste, et pragmatisme des réformes modérant les injustices ; droit légitime des hommes à rechercher leur bonheur, et fatalité du mal⁴⁸ ». La recherche rétrospective/ prospective d'une fragilité radicale relançant l'utopie au XXI^e siècle ne va pas se saisir exactement des mêmes Lumières radicales qu'Israël. Plus proche de Baczko que d'Israël, nos Lumières ne font pas alors « système, elles sont une pensée toujours en mouvement. D'où leur *inachèvement*, trait essentiel, source à la fois de leur vigueur et de leur fragilité⁴⁹ ».

Les Lumières radicales d'Israël ressemblent beaucoup, en positif, à la modernité radicale dont Finkielkraut trace le portrait négatif dans ses cours à l'École polytechnique⁵⁰. Laissons de côté les clichés d'inspiration heideggerienne contre la science et la technique ou l'hostilité systématique vis-à-vis de la sociologie. Ceux qui ne pensent pas comme nous sont davantage susceptibles de nous faire avancer intellectuellement par les questions qu'ils nous permettent de poser, et qui parfois peuvent secouer nos évidences, que par les confirmations de nos points de vue stabilisés que leurs caricatures semblent stimuler. Certes, l'ouvrage donne lieu à des lectures grossières de Rousseau et de Marx sur le plan de ce que serait « l'essence » de la radicalité moderne. Ainsi Finkielkraut parle-t-il de « cette modernité belliqueuse apparue avec la Révolution française et amplifiée par le marxisme⁵¹ ». Mais ses schémas unilatéraux pointent aussi de vrais problèmes, non pas associés à un illusoire « fondement » des Lumières et des marxismes, davantage pluriels, voire contradictoires, mais à certaines de leurs lectures et à certains de leurs usages historiques.

Ainsi en est-il du « fantasme d'une politique absolue et (de) la réduction de la pluralité humaine ainsi que de la diversité des situations à l'affrontement de deux forces⁵² ». Israël ne s'oriente-t-il pas, en positif, dans une direction analogue ? Ce que Finkielkraut dit d'un « rousseauisme » ordinaire – qui a peu de choses à voir avec les complications de Rousseau, telles que Baczko nous les restitue⁵³ –, et de sa « foi moderne dans l'accomplissement progressif de l'identité du réel et de l'idéal, c'est-à-dire d'un monde où le Bien s'inscrirait définitivement dans l'être⁵⁴ », n'a-t-il pas eu quelques échos dans les imaginaires de la gauche ? Mais quand Jacques Derrida, à partir de Marx, caractérise la démocratie comme quelque chose d'infiniment « à venir », ouvrant un « écart entre une promesse infinie (...) et les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates de ce qui doit se mesurer à cette promesse⁵⁵ », il tire un autre fil de la radicalité.

Finkielkraut vise aussi partiellement juste lorsqu'il note que « le xx^e siècle nous oblige à distinguer soigneusement ce que les Lumières croyaient pouvoir confondre : l'autonomie et la maîtrise⁵⁶ », en tendant à oublier la part d'imprévisible et le jeu perturbant des conséquences non intentionnelles de l'action.

Partiellement, car Baczko montre que le tremblement de terre de Lisbonne du 1^{er} novembre 1755 a constitué « un séisme philosophique » au sein du rationalisme des Lumières, particulièrement mais non exclusivement chez Voltaire⁵⁷. Finkielkraut a encore raison de souligner la « négation du tragique⁵⁸ » par une certaine radicalité. Mais que signifie sa propre négation de l'hypothèse, qu'il attribue à Rousseau, selon laquelle « le mal est social, tient à la société⁵⁹ » ? Car que serait « le mal », s'il ne s'incarnait pas dans des figures sociales et historiques variables ? Une « essence » intemporelle, le produit éternel d'un « péché originel » ? Dire que les maux sont sociaux et historiques ne signifie pas pour autant qu'ils n'existent pas ou qu'ils sont les produits uniformes de réalités homogènes. Les sciences sociales contemporaines ne donnent en rien une image unifiée *du* « social », mais éclairent des logiques et des processus sociaux pluriels, contradictoires, ambivalents⁶⁰. Mais, déjà avec les Lumières, les figures du mal, en se pluralisant et en s'historicisant, ne disparaissent pas pour autant, explique Baczko⁶¹.

Vers des Lumières tamisées

Ni Lumières aseptisées, ni Lumières totales, de nouvelles Lumières radicales pourraient être relancées au défi de la pluralité et de la fragilité. Elles reprendraient dans un nouveau contexte socio-historique une aspiration utopique sur « fond d'angoisse », selon les termes de Baczko⁶². L'autoréflexion critique des Lumières sur elles-mêmes, initiée par « l'École de Francfort », les aiderait à prendre conscience de leurs limites intellectuelles, tout en continuant à appuyer leurs désirs de repousser infiniment les limites des oppressions existantes. Elles auraient à prendre en compte, la part de *brouillard* dans nos existences, et même à surmonter « la répulsion à l'égard de l'obscur⁶³ » qui participe de notre modernité. Mais pas pour « sortir de l'âge de la radicalité », mais pour entrer dans un nouvel âge de la radicalité. Pas pour éteindre les Lumières, mais pour leur donner l'éclat mélancolique, joyeusement mélancolique, de *Lumières tamisées*...

1 Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières* (Robert Laffont, 2006).

2 Jonathan I. Israël, *Les Lumières radicales – La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* (1^{re} éd. anglaise : 2001 ; trad. franç., Éditions d'Amsterdam, 2005).

3 Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes – Quatre leçons* (Ellipses/École polytechnique, 2005).

4 La perspective de Lumières tamisées a déjà été amorcée, dans la confrontation avec quelques-uns des courants de la

sociologie contemporaine, dans mon livre *La Société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Armand Colin, 2002, pp.146-166).

5 *L'Esprit des Lumières, op. cit.*, p. 7.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 8.

8 *Ibid.*, p. 7.

9 *Ibid.*, p. 23.

10 *Ibid.*, p. 87.

11 Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie* (1^{re} éd. : 1978 ; Payot, coll. « Critique de la politique », 2001).

- 12 Miguel Abensour, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin* (Sens & Tonka, 2000, p. 26).
- 13 *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. III.
- 14 *Ibid.*, p. I.
- 15 *Ibid.*, pp. V-VI.
- 16 *L'Esprit des Lumières, op. cit.*, p. 17.
- 17 Sophie Wahnich, *L'Impossible Citoyen – L'étranger dans le discours de la Révolution française* (Albin Michel, 1997, p. 11).
- 18 Theodor Adorno, *Dialectique négative* (1^{re} éd. allemande : 1966 ; trad. franç., Payot, coll. « Critique de la politique », 1992, p. 286).
- 19 Voir notamment le dossier de *ContreTemps* coordonné par Sadri Khiari et Nicolas Qualander : « Postcolonialisme et immigration », n° 16, mai 2006.
- 20 Voir Geneviève Fraisse, *Muse de la raison – Démocratie et exclusion des femmes en France* (1^{re} éd. : 1989 ; Gallimard, coll. « Folio », 1995).
- 21 Ludwig Wittgenstein, *Carnets secrets – 1914-1916* (trad. franç. et présentation de Jean-Pierre Cometti, Farrago, 2001, pp. 30-31).
- 22 *L'Esprit des Lumières, op. cit.*, p. 29.
- 23 *Ibid.*, pp. 25-26.
- 24 Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur – Essai sur le problème communiste* (1^{re} éd. : 1947 ; Gallimard, coll. « Idées », 1980, p. 309).
- 25 Maurice Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel » (conférence de septembre 1949 ; reprise dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, coll. « Idées », 1960, p. 376).
- 26 Régis Debray, *Supplique aux nouveaux progressistes du XXI^e siècle* (Gallimard, 2006, pp. 60-62).
- 27 Bronislaw Baczko, *Job, mon ami – Promesses du bonheur et fatalité du mal* (Gallimard, 1997).
- 28 Sur près de 936 pages.
- 29 *Les Lumières radicales, op. cit.*, p. 22.
- 30 *Ibid.*, p. 313.
- 31 *Ibid.*, p. 796.
- 32 *Ibid.*, p. 198.
- 33 Voir Marx et Engels, *L'Idéologie allemande* (1845-1846), repris dans Marx, *Œuvres III* (éd. établie par Maximilien Rubel, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982).
- 34 Voir notamment Pierre Ansart, *Naissance de l'anarchisme – Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme* (PUF, 1970) et Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (Minuit, 1988).
- 35 Voir, sur le terrain même des Lumières, Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la révolution française* (Seuil, 1990).
- 36 Voir Lucien Febvre, « Une question d'influence : Proudhon et le syndicalisme des années 1900-1914 » (1^{re} éd. : 1909 ; repris dans *Pour une histoire à part entière*, S.E.V.P.E.N./« Bibliothèque générale de l'EPHE », 1962).
- 37 Voir Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Gallimard, 1969) et « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (conférence de 1969 ; reprise dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, coll. « Quarto », 2001).
- 38 Pour une critique de la notion de « totalité » (et de celle de « synthèse »), voir mon article dans la revue *La Sœur de l'Ange* (n° 4, septembre 2006) : « La "synthèse" divine des progressistes – Quand Proudhon, Merleau-Ponty et Lévinas font leur cinéma contre Hegel ».
- 39 *Les Lumières radicales, op. cit.*, p. 269.
- 40 *Ibid.*, p. 269.
- 41 *Ibid.*, p. 259.
- 42 *Ibid.*, p. 31.
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*, pp. 36-37.
- 45 *Lumières de l'utopie, op. cit.*, pp. 408-409.
- 46 Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (Introduction, 1844), repris dans Marx, *Œuvres III, op. cit.*, p. 390.
- 47 *Ibid.*
- 48 *Job, mon ami, op. cit.*, p. 383.
- 49 *Ibid.*, p. 13.
- 50 *Nous autres, modernes, op. cit.*
- 51 *Ibid.*, p. 23.
- 52 *Ibid.*, p. 232.
- 53 Dans *Job, mon ami, op. cit.*, pp. 175-254.
- 54 *Nous autres, modernes, op. cit.*, p. 48.
- 55 Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Galilée, 1993, p. 111).
- 56 *Nous autres, modernes, op. cit.*, p. 251.
- 57 Dans *Job, mon ami, op. cit.*, pp. 17-25.
- 58 *Nous autres, modernes, op. cit.*, p. 348.
- 59 *Ibid.*, p. 228.
- 60 Voir mon livre *Les Nouvelles Sociologies* (Armand Colin, coll. « 128 », 1^{re} éd. : 1995).
- 61 Dans *Job, mon ami, op. cit.*, pp. 170-173.
- 62 *Ibid.*, p. 170.
- 63 *Nous autres, modernes, op. cit.*

Interventions



Interventions

Antonia Birnbaum

Antonia Birnbaum vit et travaille à Toulouse et à Paris.

Elle a publié *Nietzsche, les aventures de l'héroïsme*, Paris, Payot, collection critique de la politique, 2000, ainsi que *Le Vertige d'une pensée. Descartes corps et âme*, Lyon, Horlieu 2003.

Elle prépare actuellement un livre, *La Sédition du héros tragique*.

Feuerbach excentrique ou comment il traversa le ruisseau de feu

De Marx à Althusser en passant par Debord, l'analyse feuerbachienne de l'apparence religieuse sert quasi exclusivement de prolégomènes à l'élaboration du concept moderne d'idéologie. Entre-temps, les pérégrinations et les bifurcations de la critique feuerbachienne au cœur même du problème de la représentation ont été édulcorées. La lecture entreprise ici tente d'inverser cette tendance : elle surligne l'ébauche d'une réflexion sur la puissance émancipatrice des apparences au cœur de sa pensée de l'aliénation.

Andreas Ludwig Feuerbach (1804-1872) occupe aujourd'hui une place dans la philosophie

quasiment identifiée au rôle de passeur qu'il joua dans les conflits des jeunes hégéliens. L'accent ne porte jamais sur son propre parcours, mais sur la nécessité de le traverser pour arriver jusqu'au matérialisme. D'où la célèbre expression d'Engels, pour qui Feuerbach est le « ruisseau de feu » qui procure une cure de rajeunissement aux hégéliens.

Contre les théories de l'aliénation : Marx, Debord, Althusser

La traversée du ruisseau de feu se résume à peu près comme suit. Le renversement feuerbachien du christianisme – ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, mais les hommes qui s'objectivent dans une représentation qui leur apparaît extérieure à eux-mêmes – vaut comme la formule élémentaire d'une nouvelle conception de l'aliénation. Celle-ci ne désigne plus, comme chez Hegel, l'expérience contradictoire de la conscience avec elle-même qui la fait devenir autre que soi. Chez Feuerbach, l'aliénation désigne l'asservissement des hommes à leurs propres représentations, le retournement de leur conscience en fausse conscience. En mettant inlassablement l'accent, dans ce qui paraît être la substance originaire du monde, sur ce qui relève de l'homme, l'anthropologie de Feuerbach provoque le divorce entre théologie et philosophie. Il ouvre la voie au matérialisme marxiste comme à une critique des conditions de production historiques qui constituent la société humaine.

Cette lecture dominante du rôle de Feuerbach dans les reconfigurations de l'hégélianisme comporte un inconvénient majeur. Lorsque la pensée d'un passeur est inscrite de cette manière entre des figures déterminées de ce qui précède (Hegel) et de ce qui suit (Marx), sa philosophie tend à se confondre avec l'élément d'une séquence dont on connaît déjà la fin. Dans le cas de Feuerbach, cette surdétermination se cristallise dans une assimilation massive de l'apparence religieuse à une aliénation. De Marx à Althusser en passant par Debord, l'analyse feuerbachienne de l'apparence religieuse sert quasi exclusivement de prolégomènes à l'élaboration du concept moderne d'idéologie et de sa défiance à l'égard de tout régime de représentation.

Or, paradoxalement, les lectures qui font ainsi l'amalgame entre représentation et aliénation tendent à reconduire silencieusement l'opération hégélienne du négatif à l'endroit même où elles prétendent s'inspirer de son renversement anthropologique. En effet, après avoir établi la fausse conscience comme étant la vérité déterminante de toute représentation, les penseurs contemporains de la société du spectacle ou de l'idéologie s'en remettent presque exclusivement à la négation pour révéler l'emprise de l'illusion.

Pour faire vite. Chez Debord, la promesse d'émancipation contenue dans la négation de l'immédiateté s'est retournée en un éloignement perpétuel. La

présence elle-même n'est plus désormais que la représentation factice de la présence, et chacun s'efforce de faire ressembler sa vie à une image de la vie. La furie du négatif atteint toutes les sphères de l'existence, l'autonomisation des images a transformé les rapports des hommes entre eux en rapport des images entre elles. Chez Althusser, l'expérience subjective du combat ouvrier est incapable de coïncider avec les conditions objectives de son aliénation. De par sa subjectivité même, la lutte ne parvient jamais à ressaisir sa propre secondarité et se trouve toujours en retard sur les conditions historiques nécessaires qui déterminent la possibilité de l'émancipation. Ainsi, la science révolutionnaire de la classe ouvrière est condamnée à lui rester extérieure.

Évidemment, les lectures que font Debord et Althusser de Feuerbach diffèrent radicalement, et cette façon de les présenter ne leur rend pas justice : mais ce qui importe ici est de signaler que dans les deux cas, la critique analytique de l'aliénation religieuse sert avant tout ceux qui s'en emparent pour jeter l'opprobre sur les apparences. Que peut être une apparence, sinon une aliénation ? Le soupçon s'étend, il englobe tous les régimes de la représentation, si bien que la discipline du vrai exige nécessairement de s'en méfier, de s'employer à les dépasser, à les traiter en symptômes, à passer derrière, bref à les nier.

Que ces pensées soulignent inlassablement en quoi le travail du négatif est désormais irrémédiablement coupé de sa destination soit en raison de sa contamination par le fétichisme de la marchandise, soit en raison d'une lacune irréparable dans la conscience de soi de la classe ouvrière n'y change pas grand-chose. Dès lors que s'affranchir des entraves de l'aliénation et nier les représentations sont devenus des opérations quasi synonymes, la négativité renvoie, sous une version bien plus faible, pour ne pas dire parfois caricaturale, au statut qu'elle occupe dans le processus de vérité conçu par Hegel. Rappelons que chez ce dernier, la représentation est à chaque fois une figure historique déterminée dont la négation engendre une nouvelle figure. La dialectique ne nie pas la représentation comme telle, mais sa part contingente. La téléologie affirmée désigne le processus de négation, de conservation, d'élévation, moyennant lequel chacune de ses figures historiques entre dans le noyau temporel du vrai.

Alors que chez les penseurs contemporains de l'aliénation, toute représentation est tendanciellement identifiée à la figure obsessionnelle d'un mensonge ou d'un symptôme qui, à peine débusqué, ne tardera pas à retisser sa toile. L'aliénation peut alors être révélée sous sa figure destinale : l'impossibilité de sortir de la représentation assigne la théorie au travail perpétuel de révéler dans les apparences ce qu'elles méconnaissent d'elles-mêmes. Ne pas être dupe, telle est la tâche infinie de la pensée. Entre-temps, les pérégrinations et les bifurcations de la critique feuerbachienne au cœur même du problème de la

représentation ont été complètement édulcorées, voire recouvertes. Feuerbach peut tranquillement tomber dans l'oubli.

La lecture entreprise ici prend le contre-pied de l'image d'un Feuerbach qui n'aurait été qu'un théoricien de l'aliénation occupé à interpréter les représentations du monde là où il s'agirait de le transformer. L'interrogation se concentre bien plutôt sur l'excentricité de sa critique vis-à-vis de ces catégories. Quels éléments obligent à revoir l'image d'un renversement qui ne ferait rien de plus que remettre la dialectique sur ses « pieds » sans toucher à la structure du haut et du bas ? L'hypothèse défendue est que l'on trouve dans ces excentricités l'ébauche d'une pensée nouvelle sur les possibilités d'émancipation que charrie l'instabilité des apparences. En effet, ce qui frappe chez Feuerbach est avant tout la difficulté qu'il éprouve à cerner le statut de la représentation. Quelle est la tâche de la critique anthropologique ? Émanciper l'homme des apparences religieuses, ou émanciper ces apparences elles-mêmes de l'illusion qu'elles désignent une réalité de nature transcendante ? Restituer l'incarnation concrète du genre humain, ou restituer la puissance de représentation comme logique infinie du genre, comme le trait qui arrache notre existence à sa naturalité ? Cette hésitation traverse toute l'œuvre de Feuerbach, à tel point que c'est elle qui semble en être le moteur.

Un arrachement à Hegel

Chez ce penseur, l'apparence religieuse n'est jamais simplement assimilée à une objectivation aliénée qui reflète notre réalité présente, à une conscience seconde dans le lexique de Marx et d'Althusser. L'illusion divine renferme également le schème de la relation à l'irréalité dont procède notre humanité. Rappelons que pour Feuerbach, être homme, c'est d'abord exister sous le rapport de ce qui n'existe pas encore, sous le rapport de l'avenir, comme en témoigne un de ses propres textes programmatiques : *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843)¹. Pour discerner la part supplétive de la représentation que recèle sa critique de l'illusion religieuse, il suffirait donc de prendre au sérieux ce programme. Au lieu de considérer l'œuvre de Feuerbach dans un horizon téléologique, comme le ruisseau de feu qui traverse l'histoire des jeunes hégéliens, il faut s'intéresser de plus près à l'épreuve du feu que constitue pour Feuerbach lui-même son arrachement à Hegel.

La philosophie de Feuerbach est une philosophie de l'avenir au double sens de ce terme. L'avenir n'est pas seulement ce qui est visé par une transformation des modalités de la pensée, la préfiguration d'un accomplissement, c'est aussi, beaucoup plus radicalement, une césure dans le processus téléologique de concept. L'avenir est certes causé par ce qui précède, comme une pensée se déploie à partir d'une situation déterminée. Mais cela n'annule pas pour autant

son aspect strictement imprévisible. L'extase du futur tient en réserve une part d'inconnu dont l'irruption disperse la progression raisonnée et ouvre la réflexion sur ce qu'elle ne peut ni présupposer ni déduire d'elle-même.

Le souci de faire droit à cette réserve est proprement ce qui sépare Feuerbach de Hegel. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler les termes par lesquels il critique la philosophie de Hegel, notamment dans sa *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne* (1839), ainsi que dans quelques autres manifestes programmatiques.

Ce qu'il lui reproche avant tout est de poser un commencement absolu de la pensée, qui existe antérieurement à son exposition et que l'exposition ne ferait alors que rejoindre. Cette circularité systématique de la fin et du commencement ne tient pas réellement compte de l'autre de la pensée, même là où elle prétend le faire, par exemple dans la figure de la conscience sensible immédiate qui ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour Hegel, l'expression par le langage de l'être sensible réfute nécessairement celui-ci : l'universel de l'expression « maintenant » est plus vrai que le singulier visé dans le « maintenant » d'une certitude sensible. À cet endroit Feuerbach s'interpose : « A-t-on par ce moyen prouvé l'universel comme étant le réel ? Oui, bien sûr, pour qui est d'avance certain que l'universel est le réel ; mais non pour la conscience sensible [...]. Pour la conscience sensible, le langage est justement l'irréel, le nul. Comment donc la conscience sensible peut-elle trouver ou voir sa réfutation dans l'impossibilité de dire l'être singulier ? C'est une réfutation du langage que la conscience trouve justement dans ce fait, et non pas une réfutation de la certitude sensible². »

Cette tentative de vraiment partir du point de vue de la conscience sensible, comme l'exigerait le processus phénoménologique hégélien, ne condamnerait-il pas Feuerbach à situer la pensée dans une nuit où toutes les vaches sont noires ? Ici encore, le philosophe ne contredit pas tant l'opération hégélienne du négatif qu'il ne s'emploie à la détraquer : « Mon frère s'appelle Jean, Adolphe ; mais en dehors de lui il existe une infinité d'autres hommes qui s'appellent aussi Jean, Adolphe. S'ensuit-il que mon Jean n'est pas une réalité ? S'ensuit-il que la Johannité est une vérité ? Pour la conscience sensible, tous les mots sont des noms propres, *Nomina propria* ; ils sont en soi indifférents à l'égard du même être, ils ne sont pour la conscience sensible que des signes lui permettant d'atteindre son but par la voie la plus courte³. »

Il y a bien un langage capable de rendre compte de la contingence singulière : cette dernière se marque dans l'écart entre une chose et le nom qui fait circuler sa présence hors d'elle-même. Réellement commencer du point de vue de la conscience sensible exige d'affirmer l'universalité selon laquelle un nom n'exprime pas l'être de la chose, mais re-présente la possibilité pour toute chose de

se dédoubler en un corps sensible et en un corps signifiant. Ce report de l'universalité générale vers la loi intrinsèquement plurielle de la nomination conduit Feuerbach à se différencier de Hegel sur deux plans. D'une part, le recours à la logique du nom propre contre l'expression conceptuelle de la nécessité lui permet de soutenir que le langage n'appartient pas à la chose ; d'autre part, cette mise en jeu d'un autre mode du signifier permet de montrer que l'universalité du concept n'est qu'un régime de représentation parmi d'autres : ce n'est jamais « pour soi » que la conscience sensible est réfutée dans la perception du général, c'est dans le régime spécifique de l'universel général que la contingence appartient toujours déjà au néant, avant même d'avoir été niée.

En effet, pour une pensée comme celle de Hegel, qui pose l'identité contradictoire entre l'être et la pensée, la contradiction entre l'être sensible et l'être logique est inconsistante. Mais pour la conscience sensible, cette inconsistance est la consistance même sur laquelle elle vient buter, un moment qui n'est pas à son actif, mais qui prend effet en elle sans lui être homogène, sans être à son initiative. En conséquence, l'*impetus* de l'autre de la pensée est dans la rencontre fortuite avec le sensible, dans ce qui constitue une pierre d'achoppement pour la logique intelligible. Selon Feuerbach, une pensée à l'épreuve des phénomènes naît de ce qui la fait trébucher, elle est contrainte par l'inadéquation de la perception sensible aux principes de la conscience.

Ainsi, le premier renversement de Feuerbach fait tout autre chose que ramener l'intelligibilité de la conscience sensible sur « la terre » de l'incarnation concrète. Il transpose la question de la présupposition du concept dans la nécessité de rapporter le commencement de la pensée à la non-philosophie. Dans *Quelques remarques sur « Le commencement de la philosophie » du Dr J. F. Reiff (1841)*, le philosophe écrit : « La transition de l'empirie à la philosophie est nécessaire, la transition de la philosophie à l'empirie un luxe arbitraire. La philosophie qui commence avec l'empirie demeure éternellement jeune, mais la philosophie qui conclut avec l'empirie devient finalement sénile, sans vie, dégoûtée d'elle-même. Car si nous commençons avec la réalité et restons en elle, la philosophie nous est un besoin perpétuel, l'empirie nous laisse tomber à chaque pas et ainsi ne cesse de nous ramener à la pensée⁴ ». Cette critique de la *Phénoménologie de l'esprit* montre que le commencement de la pensée est redevable à une contrariété effective, et non à une insatisfaction de la conscience avec ses propres limites.

Pour interroger le statut qu'a la représentation chez Feuerbach, il faut poursuivre dans le sens de cette contrariété, demander en quoi le geste de Feuerbach dérègle l'idée systématique de la vérité comme d'un rapport à soi. Il s'agit de retrouver dans la conception du renversement ce qui est étranger au contexte et à l'idiome hégélien dans lequel Feuerbach la formule.

L'enquête a alors pour première tâche de se distancier de toute théorie générale de l'aliénation pour déchiffrer la spécificité de la critique de l'illusion religieuse et théologique élaborée par Feuerbach. Le choix du christianisme comme objet privilégié de toute réflexion sur la religion ne sera pas commenté ici. Notons simplement que ce choix n'en est pas vraiment un. La spéculation idéaliste est chrétienne : Feuerbach situe d'emblée sa critique sur le même terrain.

Le protocole opératoire de *L'Essence du christianisme (1841-1845)* repose sur une distinction entre le religieux et le théologique. Sa critique comporte une analyse génétique de l'objectivation qui fait apparaître la religion comme strictement indépendante de l'humain. À celle-ci s'ajoute un élément polémique qui vise le redoublement spéculatif de cette objectivation.

La critique génétique concerne l'apparence qui se donne directement dans l'expérience religieuse. « Telle la pensée de l'homme, tels ses sentiments, tel son Dieu : autant de valeurs possède l'homme, autant et pas plus, son Dieu⁵. » Feuerbach montre que ce qui semble être originaire, Dieu, est réellement second, une extériorisation par l'humanité de ce qui lui est le plus propre. La dissolution de l'illusion religieuse passe donc en premier lieu par la dissolution d'un semblant spécifique, celui de l'origine. Mettre en défaut l'homme, créature de Dieu, exige de changer de terrain, de passer de la théologie à l'anthropologie. Pour autant, le philosophe ne substitue pas l'homme, nouvel objet de la science, à la science hégélienne de l'esprit ; sa focalisation anthropologique interroge la nature composite des hommes, ce que Feuerbach appelle « la divinité de l'humain ». Pour discerner ce qu'il entend par là, il convient d'élucider la procédure de l'inversion.

Comment revenir de la représentation de Dieu comme absolu à l'homme cause de Dieu ? Pour le jeune hégélien, ce retour n'est pas un retour à une humanité originaire en adéquation parfaite avec elle-même, c'est un retour de ce qui est premier, l'humain, dans ce qui est second, l'apparence divine. Il s'agit donc de revenir à une chose qui est déjà présente, qui est active dans l'apparence, mais sous la forme d'un oubli. Ainsi, la méthode par laquelle on accède à ce qui est premier diffère nécessairement de la genèse qu'elle retrace, tout comme faire et défaire une valise procède nécessairement en un ordre doublement inversé. Il a déjà fallu emballer la valise, sinon il n'y aurait rien à déballer : le faire vient en premier. Mais lorsqu'on sort les affaires de la valise, on déballe en premier celles que l'on a mises en dernier avant que de pouvoir sortir celles par lesquelles on a commencé.

Cet écart entre méthode et genèse laisse entrevoir que Feuerbach retrace, non pas une origine humaine oubliée, mais la part de l'oubli qui constitue le rapport de l'humanité à la transcendance. La levée de cet oubli, ou l'anamnèse de la part humaine dans l'illusion religieuse, rend manifeste ce qui y agissait déjà de façon

latente. Et, comme dans l'anamnèse freudienne, ce passage du latent au manifeste ne retrouve pas une réalité oubliée, elle la transforme. Le retour est une reprise du point de départ. Pour Feuerbach, la religion est l'extériorisation objectivée de l'intériorité humaine. Le retour sur cette extériorisation la relance : l'humanité sort d'elle-même une seconde fois, mais cette fois-ci l'apparence s'émancipe de la griffe de l'absolu, elle fait signe vers sa provenance réelle. L'illusion religieuse devient manifeste comme une représentation par l'homme de sa propre part d'irréel, du désir et de l'inquiétude dont procèdent nos vies, dans les mots de Bloch, « une anthropologisation de l'apparence transcendante redevenue une fermentation de notre propre désir (*eine Wunschgärung unserer selbst*) ».

Si on prend en compte cette différence irréductible, dans la philosophie de Feuerbach, entre la genèse historique de la puissance divine et la procédure méthodique de son anthropologie, on peut soutenir que sa critique de la religion constitue l'esquisse d'une articulation inédite du rapport entre concret et apparence sensible. Récapitulons : la dissolution analytique détruit non pas l'apparence, mais l'illusion d'objectivité qui l'accompagne religieusement. En dissociant l'apparence du divin de son apparence transcendante, Feuerbach donne le nom de « divinité de l'humain » à l'entrelacs disparate de deux choses indissociables qui font l'humanité. Celle-ci est constamment renvoyée, dans tout ce qui est réellement le cas, à tout ce qui n'est pas réellement le cas. La dimension concrète de l'existence humaine est en prise avec l'indétermination du sensible, avec le régime de possibilité que charrie son caractère accidentel. Pour Feuerbach, penser ce régime hétérogène de l'humain, c'est penser l'écart entre individu et genre.

L'infinité du genre humain

Cet écart correspond à l'effraction dans l'individualité finie d'un homme (dans son existence particulière) de son rapport à l'infinité (existante seulement en pensée) de l'humanité. Sa faculté de se représenter une série qui n'existe pas dans la réalité – le genre humain – s'avère alors être l'éclat « divin » spécifique à la réalité humaine.

Feuerbach reformule en des termes nouveaux le paradoxe hégélien du genre qui ne possède qu'une seule espèce – l'humanité. Hegel pose le genre moyennant la négation universelle de toutes les particularités individuelles, une négation appelée à se réaliser dans l'Esprit du monde. Le jeune hégélien demande en quoi l'individualité de chaque homme, le fait qu'il soit celui-ci plutôt que n'importe quel autre, s'excède vers la dimension plurielle de l'humanité, vers l'appréhension d'être un homme, n'importe lequel, parmi tous les autres ayant vécu, vivant aujourd'hui ou encore à naître. Ce faisant, il ne pose pas le genre humain comme horizon absolu qui englobe l'individu. Bien au

contraire : l'extension universelle de l'humanité a pour seule réalité l'extension infiniment plurielle de sa contingence. Ce sont les possibilités de cette dernière que Feuerbach remet en jeu contre l'illusion substantielle, et donc aussi contre la construction métaphysique.

Dans ses réflexions sur le genre humain, la critique de l'essentialité objective s'accélère pour se cristalliser en une méthode véritablement polémique. Cette dernière ne concerne plus le phénomène religieux, mais s'attaque à la théologie de la spéculation philosophique. Pour Feuerbach, c'est dans celle-ci que l'inversion entre ce qui est premier, l'humain, et ce qui est second, Dieu, prend véritablement la figure d'une aliénation au sens fort de ce terme : une détermination extérieure qui objective une subordination à l'autre. En effet, alors que l'apparence religieuse traduit l'intériorité humaine en une expression sensiblement articulée, la spéculation retourne ce rapport au sensible contre lui-même et oppose la conceptualisation abstraite du divin à la capacité humaine de redoubler le sensible, de faire résonner les équivoques de la pensée dans les interstices contingents de la représentation. Au lieu d'interroger les représentations religieuses, de les faire parler, la spéculation idéaliste somme les hommes de nier ce qui d'eux-mêmes n'entre pas dans une détermination intelligible de l'au-delà et, partant, d'isoler la conscience en abstrayant de leur existence réelle, en la soumettant à un ordre absolument extérieur à eux-mêmes (ordre qui chez Hegel s'achève dans la réalité universelle de l'État prussien).

Dès que l'on tient compte du découpage précis opéré par la critique de l'aliénation théologique feuerbachienne, la question de sa procédure anthropologique prend tout son relief. Car, comme nous l'avons indiqué, l'anthropologie défendue par ce penseur n'entend ni démasquer la religion comme la pure nullité d'une illusion, ni réduire la métaphysique à une science de l'homme. Le renversement feuerbachien du spectre divin ne donne pas l'Homme dans sa plénitude évidente, mais seulement les hommes dans la démultiplication infinie de leurs différences : celles-ci dissolvent le régime homogène de la négativité, elles excèdent la continuité dont s'autorise la philosophie spéculative hégélienne lorsqu'elle pose la contradiction interne à la conscience comme principe unique aussi bien de la pensée que de la réalité.

Ainsi, l'attaque de la philosophie de l'esprit consiste à inclure directement dans la pensée tous les éléments que la réflexivité hégélienne subsume dans le concept. Pour Feuerbach, démasquer la spéculation idéaliste signifie en annuler le masque mortuaire conceptuel, c'est-à-dire rajouter à la rigidité d'une pensée de la chose, les accidents singuliers de la chose : tous les traits dont rendent compte les yeux, les bouches, les oreilles, les télescopes, les marteaux, la plume qui court sur la page, les phrases qui circulent en tous sens. Le renversement de Feuerbach entame une traversée, en sens inverse,

de la frontière érigée entre le penseur qui pense la vérité absolue et les hommes qui pensent ce qui leur arrive en commun. C'est au titre de cette tension entre individu et genre, au titre de l'écart, dans le régime sensible de l'existence, entre sa naturalité et les différentes représentations possibles de sa destination que la philosophie de Feuerbach est une anthropologie. Feuerbach lui-même précise maintes fois qu'il considère celle-ci autrement que Hegel. En tant que philosophie de l'avenir, l'anthropologie explicite le genre humain comme étant constitué par la question de son rapport à l'infinité de la pensée, ou, en d'autres termes, à l'irréalité de nos représentations. En toute conséquence, la philosophie de l'avenir accorde à toutes les questions que les hommes s'adressent entre eux sur leur avenir commun le statut habituellement réservé à la recherche en propre d'une vérité absolue.

Or dans ce double transfert des aspirations humaines retracées par Feuerbach, allant d'abord d'une intériorité vers une expression religieuse, puis de celle-ci vers une restitution de la dignité propre à l'existence profane, « le divin en l'homme » ne reste pas inchangé. Car le régime négatif de la médiation conceptuelle ne s'est révélé comme mensonge que parce qu'il s'est avéré comme participant d'une médiation humaine qui l'excède. Dans cette médiation, la représentation religieuse perd l'illusion qu'elle n'en est pas une et devient par là même capable de se vouer à l'irréel en tant que tel, d'articuler l'avenir dans le régime du semblant ; le « je » sujet de la raison, s'avère comme appartenant d'emblée à une humanité commune, relatif à un « tu » avant même que d'appartenir à la grammaire.

La vérité anthropologique de la théologie rend manifeste que celle-ci a pour réalité d'être une médiation infinie des hommes entre eux, sa seule loi étant alors que « l'autre est vis-à-vis de moi le représentant du genre humain, le suppléant des autres au pluriel, pour moi son jugement peut avoir plus de valeur que le jugement de la foule innombrable⁶ ». Feuerbach souligne que l'autre peut satisfaire le besoin de tous les autres, parce que sa signification universelle est d'être le « député de l'humanité ». Chez ce philosophe, l'autre ne peut être autre que moi que parce qu'il tient lieu de tous les autres. Il n'y a pas à proprement parler une différence d'échelle entre le dialogue avec autrui et la dimension collective de l'interlocution, parce qu'autrui est d'emblée pensé dans sa capacité à représenter l'indénombrable, l'infinité du genre⁷. Cette insistance sur l'autre comme témoin du genre plutôt que comme rappel à une altérité absolue implique que la pensée de cette altérité ne trouve sa vérité que dans la dimension politique de la vie humaine, et non dans une exigence éthique.

Dans son texte sur Feuerbach, Althusser écrit : « En croyant opposer une pratique à une idéologie, Feuerbach n'a jamais opposé qu'une idéologie nouvelle à une idéologie ancienne. Et il s'est naturellement heurté au problème :

comment fonder une idéologie, sinon par une philosophie ? » Cette phrase en reprend une autre, de Marx, dans *L'Idéologie allemande* : « Ils [les jeunes hégéliens en lutte contre la phraséologie] oublient seulement qu'eux-mêmes n'opposent rien qu'une phraséologie [*Phrasen*] à cette phraséologie et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en combattant uniquement contre la phraséologie de ce monde⁸. »

Ces remarques décrivent parfaitement la démarche de Feuerbach, mais sous une forme renversée. Remettons-les à l'endroit. Comme à Don Quichotte, les représentations ont tourné la tête à Feuerbach. Pour ce philosophe, les apparences ne s'opposent pas à ce qui est vrai, car cette opposition elle-même est redevable à une représentation de la vérité comme objective, de l'intelligible comme réduction du sensible, de l'universel comme régime de la nécessité. Oui, il n'a pas cherché à émanciper les hommes de leur aliénation à la représentation, il a seulement cherché à émanciper de l'illusion d'objectivité les apparences religieuses et métaphysiques – l'opposition entre la substance qui revient à Dieu et la nature de l'homme, l'opposition entre ce qui relève du semblant et ce qui est absolu. Oui, il est même allé plus loin, il a décliné de s'en tenir au partage qui redistribue l'idéologie aux uns, la vérité aux autres, la substance à l'absolu, l'anthropologie aux hommes. Il a en effet, comme l'en accusent ses adversaires, refusé de prendre la circulation inassignable des phrases moins au sérieux que la réalité à laquelle ces phrases nous arrachent.

Promesse de la raison, vertige de l'apparence

La tentative de retrouver le point de départ de la pensée dans les phrases que s'adressent les hommes, de chercher l'écart du réel dans le croisement imprévisible entre différentes représentations, toutes ces « naïvetés » qui adhèrent au nom de Feuerbach peuvent être lues comme une invitation radicale à abandonner l'économie tristement conjugale du couple aliénation/ prise de conscience pour traverser les méandres inattendus des apparences : là où superstructure et infrastructure s'affrontent et s'indistinguent, où la raison des philosophes rencontre celle des hommes, où l'on ne sait plus ni qui fait des rêves éveillés ni qui dort debout. Dans les retournements incessants des traits particuliers de l'existence individuelle en traits contingents de l'humanité générique, la vérité se disloque. Elle cesse alors d'être unifiée par ce qui lui est propre, disperse sa promesse sur le territoire indéterminé de la vie commune de tous.

Peu de ses lecteurs français hégéliens et marxistes se sont intéressés à la traversée de Feuerbach : le plus souvent, ils se sont contentés de traverser le ruisseau de feu. Il faut dire que la conjoncture n'était pas favorable à ceux qui ne craignent point d'être dupes ; elle ne l'est toujours pas. Il n'empêche : le renouvellement de cette promesse de vérité, hors des sentiers battus de la

dialectique, dépend de notre capacité à faire compter au monde la non-identité des apparences, bref à soutenir la vérité comme une question relative à la bataille des représentations.

- 1 Ce texte était conçu comme une suite aux *Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie* rédigées en 1842.
- 2 Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, volume IX, Berlin, édité par Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, 1970, p. 43 (trad. A.B.).
- 3 *Ibid.*
- 4 Ludwig Feuerbach, « Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von D' F. J. Reiff », in *Gesammelte Werke*, volume IX, *op. cit.*, p. 145 (trad. A.B.).
- 5 Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, traduit par Jean-Pierre Osier, éditions François Maspero, 1968, p. 129.
- 6 *Ibid.*, p. 299 (traduction modifiée).
- 7 C'est sans doute pourquoi le dialogique de Feuerbach a ouvert la voie d'une pensée politique qui n'est pas redevable à l'éthique.
- 8 Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Éditions sociales, 1976, p. 12.

Interventions

Isabelle Garo

Enseigne la philosophie à Lille. Elle a publié *Marx, une critique de la philosophie* (Paris, Seuil, 2000).

Deleuze, Marx et la révolution : ce que « rester marxiste » veut dire

Ce texte a fait l'objet d'une présentation orale partielle dans le cadre du séminaire « Marx au XXI^e siècle », co-organisé à la Sorbonne par le CHSPM (dir. Jean Salem), le CERPHE (dir. Pierre-François Moreau) et la revue Contretemps. Les rapports de Deleuze à Marx et au marxisme sont complexes et multiples. D'un côté, Marx constitue l'une des références centrales de la pensée deleuzienne, notamment dans l'Anti-OEdipe et Mille Plateaux, et ce dans un esprit de résistance obstinée à l'anti-marxisme dominant des années 1960 aux années 1990. D'un autre côté, Deleuze fait partie des philosophes de sa génération qui reconsidèrent radicalement la question de l'engagement politique et les perspectives de dépassement du capitalisme. Il s'agit alors d'examiner de plus près ce rapport à Marx et au marxisme, dans les textes qui en traitent, mais aussi en les replaçant dans le contexte idéologique et politique de la période, précisément dans la mesure où la séquence historique qu'elle constitue semble aujourd'hui s'achever.

« *Je crois que Guattari et moi, nous sommes restés marxistes¹* »

Introduction

Face à la relative atonie de la vie intellectuelle française d'aujourd'hui, Deleuze apparaît comme l'un des derniers auteurs majeurs, un philosophe créatif, original, subversif même, aux marges de l'Université en tout cas, et lié à une extrême gauche contestataire dont il ne fut cependant jamais un militant actif : il s'est toujours refusé à renier mai 68 autant que Marx, et jusqu'au bout, il se réclamera non pas tant de la révolution que d'une apologie constante, têtue, de ce qui est ou pourrait être un devenir-révolutionnaire, échappant à toutes les retombées et renonçant à toutes les totalisations. Proclamant, jusque dans les années 1990, la nécessité de la « résistance au présent », chantre de la « colère contre l'époque² », il fut et reste cependant un philosophe reconnu, adulé même, dont les cours à Vincennes firent salle comble et dont le succès en librairie, d'ouvrages pourtant ardu et volumineux, persiste jusqu'à aujourd'hui.

Du fait même de cette permanence, il serait illusoire et superficiel de broser le portrait nostalgique d'une génération engagée, celle des Foucault, Deleuze, Châtelet, Althusser, Castoriadis, Badiou, etc., en grande partie disparue, face à ce qui serait aujourd'hui le désert montant d'une pensée normalisée, académique, ayant renié Marx, réduit 68 à un carnaval étudiant, rendu ridicule et obscène le mot de révolution, et exorcisé tout ce qui relève d'une volonté transformatrice, ou même seulement politiquement et idéologiquement critique. D'une part, parce que l'engagement des hérauts de cette époque est de nature complexe et qu'il correspond à un tournant, pris notamment en opposition à Sartre et au type d'engagement intellectuel qu'il incarna et théorisa³, et au rejet du marxisme tel que le concevait le PCF, et tel que les pays socialistes en renvoyaient alors l'image répulsive. D'autre part, donc, parce que l'on constate, ici ou là, un net regain d'intérêt pour la pensée de certains auteurs de cette génération (Deleuze et Foucault, tout particulièrement), constat décidément incompatible avec la thèse d'une époque définitivement engloutie et qui atteste plutôt d'une continuité complexe, d'un héritage, paradoxal et débattu, mais bien réel.

En effet, il est presque surprenant de constater à quel point Deleuze est bel et bien présent dans le paysage intellectuel d'aujourd'hui comme l'une de ses références vivantes, qui alimente colloques, publications et revues, non pas simplement selon le mode du commentaire élogieux mais sur le terrain d'une reprise et d'une poursuite, d'un nouveau militantisme aussi, parfois, et d'une relative mais réelle réhabilitation institutionnelle. D'un tel constat naît une question : comment comprendre que le retrait présent d'un certain type d'en-

gagement politique s'accompagne du projet maintenu d'une autre conception de la ou du politique, dont 68 se présente pour Deleuze et une partie de sa génération, comme l'appel ou l'amorce ? Où se place la rupture et, au fond, y a-t-il vraiment rupture ? Autrement dit, la pensée de Deleuze et sa conception de la révolution se situent-elles au terme d'une trajectoire, là où s'effondre toute perspective révolutionnaire, ou bien au milieu du gué de sa redéfinition en cours, micrologique et micro- voire infra- politique, ou encore au début d'une nouvelle séquence historique qui signerait la caducité de ces deux diagnostics et qui conduirait à rompre avec la rupture des années 1960 ?

Quoi qu'il en soit, le facile tableau d'une décadence, de 68 à nous, ne convient décidément pas⁴, même s'il présente l'avantage d'inverser le diagnostic de ses procureurs patentés, façon Ferry et Renaut. Il reste plutôt à comprendre comment s'est effectuée une transition complexe et contradictoire, d'une partie de cette génération à la nôtre, transition qui non seulement marque en effet une rupture et un déclin, mais tout autant une poursuite et une continuité, celle de l'effondrement du marxisme théorico-politique, alors que les effets d'une lutte sans merci contre ses représentants, à partir du milieu des années 1970, se combinent à sa stérilisation partielle. Cet effondrement est parfaitement compatible avec la profusion des mentions du nom même de Marx, et la redéfinition de la « révolution », comme c'est exemplairement le cas chez Deleuze. C'est donc une dénivellation qu'il convient de saisir. Et ce changement de perspective, s'il est bien lié aux inventions propres à Deleuze au sein d'une œuvre foisonnante, est tout autant inséparable du contexte politique et intellectuel dans lequel elle s'inscrit.

Car les circonstances sont multiples. Elles consistent dans la transformation idéologico-politique qui se joue des années 1960 aux années 1990, mais aussi dans l'irruption de la crise économique, d'un retournement brutal et durable de la conjoncture, de la fin des politiques sociales de type keynésien qui n'ont pas permis de l'éviter, et de la parenthèse fordiste, qui met à mal le compromis social et une certaine conception de l'action étatique et de ses capacités réformatrices et régulatrices. Crise du marxisme lui-même, enfin : le maintien sclérosé mais aussi le retravail, ici ou là, d'un héritage et d'une démarche théorico-pratique, échouent dans tous les cas à rencontrer une mobilisation populaire qui lui conserverait ou lui conférerait sa dimension d'intervention politique à part entière, vivifiante, porteuse de perspectives véritables. Bref, tout concourt, au cours de cette période qui va jusqu'à nous, à faire de Marx un nom, définitivement haïssable pour les uns, obsolète pour les autres, mais aussi, en troisième lieu, une référence désormais philosophique, forcément philosophique, qui autorise à rapatrier sur le seul terrain théorique les vertus de la critique autant que ses armes.

Né en 1925, appartenant à la génération marquée par la Libération, Deleuze est l'un de ceux qui voient se modifier radicalement le paysage social et politique, en accompagnant et en participant à cette mutation par ses analyses et par l'abandon de tout engagement militant « classique⁵ ». C'est pourquoi le mot de « révolution », sous sa plume, dit moins une visée, qu'il ne désigne le bouleversement même de son sens. Le mot, du coup, se fait écho troublé, référence vacillante, maintenue mais sublimée tout aussi bien, aux seuls événements de 68, lus non comme échec politique, au moins partiel, mais comme substitution réussie du devenir à l'histoire. 68 apparaît alors à la fois comme achèvement, épuisement et réorientation de toute l'histoire révolutionnaire antérieure, classée du côté de ce qui, par essence, finit mal⁶. « On dit que les révolutions ont un mauvais avenir. Mais on ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens⁷ », Mai 68 étant défini quelques lignes plus haut comme « l'irruption du devenir à l'état pur ». C'est pourquoi on peut situer la question deleuzienne de la révolution à l'épicentre d'un séisme : encore enracinée sur le terrain qui sombre de l'engagement politique, elle migre sur celui, qui corrélativement ré-émerge, d'une approche métaphysique renouvelée et qui en appelle tout autant à Bergson, à Nietzsche et à Whitehead qu'à un Marx, dorénavant postmoderne penseur des flux en même temps qu'icône maintenue d'une insoumission revendiquée.

C'est pourquoi la réponse, donnée par Deleuze en 1990 à Toni Negri, mérite qu'on s'y arrête : « je crois que Guattari et moi, nous sommes restés marxistes⁸ ». Il faut lire cet énoncé en lui conservant toute sa complexité, et même son ambiguïté. Il s'agit de « croire » et donc de douter. Il est tout à l'honneur de Deleuze de n'avoir jamais fait du marxisme une évidence. Mais le mot sous sa plume n'a jamais eu un sens bien défini (ce qui, entre autres choses, le rapproche de Foucault), il désigne souvent une certaine configuration politico-théorique derrière laquelle on peut deviner la présence de forces politiques constituées, le PCF notamment, et un mode d'implication ou de compagnonnage, mais dont rien n'est dit non plus. Et puis, il s'agit de « rester », et rester chez un penseur du devenir ne saurait être un objectif stimulant, tout au plus un constat, quelque peu désenchanté et forcément dubitatif. En lisant la suite du propos de Deleuze, on apprend que « rester marxiste » signifie, en outre, que : « nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme et de ses développements⁹ ». En un sens, bien des choses sont d'ores et déjà énoncées ici, qui témoignent à la fois de la profonde fidélité de Deleuze à un passé politique non explicité – et qui, de ce fait, ne saurait être un héritage – ainsi que du déplacement radical sur le terrain de ce qu'une « philosophie politique », projet radicalement étranger à Marx, peut bien entendre et avoir à dire de la révolution.

I. Le capitalisme et les flux

Pour examiner plus avant cette question, il convient de partir du versant économique de l'analyse deleuzienne du capitalisme, tant elle révèle les fondements ontologiques de l'idée deleuzienne de révolution. En effet, c'est une ontologie du flux et du devenir qui affleure ici plus nettement qu'ailleurs, même si elle structure partout en profondeur la pensée deleuzienne. Mais, même s'il se situe sur le terrain d'une étude de ce qu'il nomme la production, Deleuze ne propose jamais d'analyse économique à proprement parler, et cela alors même qu'il emprunte souvent des catégories économiques, en leur conférant un sens métaphorique bien plus large et équivoque que leur sens technique, et que la définition marxiste à laquelle ils sont souvent mais allusivement reconduits.

La raison en est profonde. *L'Anti-Œdipe*, paru en 1973, et *Mille-Plateaux*, paru en 1980, qui constituent les deux volets d'une œuvre unique, intitulée *Capitalisme et schizophrénie*, ont pour ambition de définir le capitalisme contemporain, en rejetant expressément tout découplage entre une base et une superstructure, entre une réalité économique et les diverses dimensions sociales et individuelles qui l'accompagnent. Thèse marxienne s'il en est ! Mais le rejet proclamé de toute analyse réductionniste semble masquer une autre réduction tendancielle, celle de la production à l'échange, de la politique aux pratiques étatiques répressives et de contrôle, des contradictions sociales aux agencements machiniques. Cette réduction est d'autant moins visible donc, qu'elle va de pair avec l'extension du terme de production au désir individuel et la multiplication corrélatrice de ses occurrences. Mais le refus de scinder base et superstructure, c'est-à-dire en vérité de les distinguer, ne produit-il pas cette fois, en sens inverse des simplifications du marxisme doctrinaire, l'écrasement de la base contre la superstructure, le rabattement du réel sur son concept, de la révolution sur la « révolution », c'est-à-dire de la politique sur la « philosophie politique » ?

De fait, la contestation de l'ordre capitaliste délaisse la thématique de l'idéologie, de l'aliénation autant que celle de la lutte des classes pour lui préférer celle du désir. En dépit d'une réelle proximité à l'égard du freudomarxisme, Gilles Deleuze et Felix Guattari rejettent l'analyse de Wilhelm Reich, tant il leur paraît maintenir un parallélisme entre désir et vie sociale et autoriser une superposition d'instances. Ni Freud ni Marx, donc, pas plus que l'un avec l'autre, mais leur critique conjointe. Il s'agit bien plutôt de penser une « production désirante », synonyme de « coextension du désir et du champ social¹⁰ ». Et c'est en ce point qu'apparaît la singularité d'un mode d'invention conceptuelle qui est tout autant un style philosophique : car la mise en cohérence du désir et du social ne va pas de soi. Et puisque leur parenté n'est pas rapportée à une causalité commune, leur corrélation exige

un opérateur conceptuel qui, métaphorisant l'un comme l'autre et l'un par l'autre, permet l'affirmation de leur correspondance et l'établissement de leur synonymie, autorisant alors le passage constant d'un niveau à l'autre. Cet opérateur est la notion de flux, qui traverse toute l'œuvre de Deleuze et qui tend à assimiler toute réalité historique à un processus vital et à un échange énergétique¹¹.

Sur le terrain spécifique de l'économie, l'apologie des flux accompagne l'explication du capitalisme comme « surgissement des flux décodés » contre leur codage antérieur¹² qu'il s'agisse de la cité antique, de la commune germanique, de la féodalité. Il s'agit de substituer à une analyse en termes de contradictions historiques déterminées, celle de Marx, une analyse en termes de lignes de fuite parallèles, généralisées, presque interchangeable. Du coup, la sphère politique sous les espèces de l'État se voit étrangement séparée et opposée aux flux marchands. Il en découle une autre conséquence théorique, proprement stupéfiante, si l'on s'y arrête. Car une telle analyse du capital ouvre à la seule perspective d'une « déterritorialisation » poursuivie et accélérée de ses flux marchands ! En effet, s'il n'existe pas de contradictions, pas de luttes de classes porteuses de la perspective d'une autre formation économique et sociale, on ne peut qu'en rester encore et toujours aux flux, et à la seule alternative de les bloquer artificiellement ou de les libérer toujours davantage. La notion de déterritorialisation risque alors de se révéler, *in fine*, synonyme de dérégulation et dérèglementation, dont les effets n'ont rien d'émancipateur. Et pourtant, c'est ici même que ressurgit le terme de révolution :

« Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? – se retirer du marché mondial, comme Samir Amin le conseille aux pays du tiers-monde, dans un curieux renouvellement de la “solution économique” fasciste ? Ou bien aller en sens contraire ? C'est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? Car peut-être les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d'une théorie et d'une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, “accélérer le procès”, comme disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu¹³ ».

A lire ces lignes, il est permis de se demander si l'apologie du flux ne converge pas, avant tout, avec les thématiques libérales les plus radicales, dans la lignée des analyses de Walras, et les plus anarchisantes, celles d'un Hayek notamment, et sans que Deleuze n'en dise quoi que ce soit de façon explicite, même s'il s'appuie expressément par endroits sur la théorie marginaliste des néo-classiques¹⁴, sans jamais s'interroger sur sa compatibilité avec les thèses marxistes, fondées sur la thèse antagoniste de la valeur-travail.

Ainsi la révolution est-elle toujours l'envers d'une étatisation par essence mortifère, comme si l'œuvre deleuzienne se faisait la chambre d'écho de l'échec sur le long terme, au tournant des années 1970, des politiques keynésiennes d'accroissement des dépenses publiques, échec non analysé mais métaphoriquement renvoyé au blocage, à l'arrêt, à l'asphyxie de ce qui vit et circule : savoir économique et critique de la psychanalyse se combinent en une étonnante théorie du flux et de ce qui lui fait obstacle, nouvelle version d'un dualisme prétendant à une validité historique universelle :

« L'axiomatique sociale des sociétés modernes est prise entre deux pôles et ne cesse d'osciller d'un pôle à l'autre. Nées du décodage et de la déterritorialisation, sur les ruines de la machine despotique, ces sociétés sont prises entre l'*Urstaat* qu'elles voudraient bien ressusciter comme unité surcodante et re-territorialisante, et les flux déchaînés qui les entraînent vers un seuil absolu (...). On oscille entre les surcharges paranoïaques réactionnaires et les charges souterraines, schizophréniques et révolutionnaires¹⁵ ».

Deleuze ne poursuit pas une analyse qui le rapprocherait sans doute trop manifestement des thèses libérales en la matière. Finalement, les seules « vraies » révolutions restent à l'échelle de la micro-économie qui les décrit, mais situées sur un autre terrain : micro, elles aussi, invisibles, à peine pensables, et Deleuze y insiste lors de l'entretien déjà cité avec Toni Negri. Alors que la diatribe contre le marché y est nette, Deleuze fait montre d'un certain pessimisme et définit les minorités par leur puissance d'invention : « une minorité n'a pas de modèle, c'est un devenir, un processus ». Le processus s'est déplacé de l'économique vers le politique, entendu en un sens extrêmement restreint, et ce faisant, il devient singulier, créatif et rare, plus nietzschéen que jamais : « le peuple, c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand il conquiert une majorité¹⁶ ». Poursuivant l'analyse par la description des sociétés de contrôle se substituant aux sociétés disciplinaires, selon une distinction empruntée à Foucault, Deleuze affirme que les formes de résistance changent elles aussi : « les piratages ou les virus d'ordinateurs qui remplaceront les grèves et ce qu'on appelait au XIX^e siècle “sabotage”¹⁷ ». Difficile de signifier plus clairement sans l'énoncer que ni le travail directement productif ni la classe ouvrière pas plus que le salariat ne sont plus au centre de l'analyse ni de l'époque. L'entretien s'achève sur une apologie des événements irréductibles à leurs conditions et sur la création de « vacuoles de non-communication » comme seule visée quelque peu concrète. Dès lors, le maintien de la thématique révolutionnaire ne met que mieux en lumière l'effondrement au milieu duquel elle continue à luire, comme une perspective décidément plus poétique que politique.

II. Lire Marx avec Nietzsche

L'ontologie deleuzienne est ici une pensée du devenir, de l'élan, de la vie, qui excède largement la seule question économique mais l'englobe et du coup la déplace. Bergson et Nietzsche en sont les alliés substantiels. Dans *l'Anti-Edipe*, leur mention est bien plus rare que celle de Marx et de Freud. Mais le traitement réservé à Marx est d'une nature bien particulière : jamais commenté pour lui-même, par un auteur pourtant passé maître dans l'art de la lecture à la fois savante et originale, académique et déroutante. À lire les œuvres les plus originales de Deleuze, tout se passe comme si la présence fantomatique de Marx y était la plus constante, par comparaison avec d'autres références, et comme si, dans le même temps, la multiplication des références imprécises et des propos généraux interdisait une lecture intégralement réglée, une analyse explicite, une critique suivie. À y regarder de plus près, la mention de Marx relève d'un double type d'approche : d'une part, une caution indiscutée et revendiquée, d'autre part l'occasion de pointer des limites et des insuffisances, lapidairement énoncées.

Le rapport à Marx se révèle dès lors extrêmement complexe. La référence élogieuse à Marx, qui est un aspect important de la pensée de Deleuze à une époque où les « nouveaux philosophes » le vouent aux gémonies et où Jean-Marie Benoist proclame sa mort¹⁸, n'est pas sans courage, ni réelle portée politique de ce fait même. Mais cette portée provient largement de cette opposition à un contexte extérieur, qui rend désormais coupable tout rapport à Marx, bien plus qu'elle n'est liée à une élaboration spécifiquement politique. Et on doit ajouter à ce positionnement connu, d'autres remarques, à peine antérieures, mais beaucoup plus substantielles et d'une tonalité toute différente. Ainsi, dans le cours du 28 mai 1973, Deleuze expose les trois différences qui séparent Guattari et lui de ce qu'il nomme le « marxisme ». La première différence est « que le marxisme pose les problèmes en termes de besoin ; au contraire notre problème se posait en termes de désir ». La seconde concerne l'idéologie : « il n'y a pas d'idéologie, il n'y a que des énoncés d'organisation de pouvoir ». Et la troisième porte sur le double mouvement caractéristique du marxisme, récapitulation et développement. Et Deleuze ajoute : « je crois que ces trois différences pratiques qui font que notre problème n'a jamais été celui d'un retour à Marx, bien plus, notre problème c'est beaucoup plus l'oubli, y compris l'oubli de Marx. Mais, dans l'oubli de petits fragments surnagent¹⁹ ». Comment l'affirmation du fait d'être « resté marxiste » peut-elle s'accompagner sans contradiction de cet étrange constat de naufrage ? Pour lever le paradoxe, il faut alors considérer que « rester marxiste » signifie non pas tant maintenir une référence théorique à utiliser et étudier comme telle, que jouer d'un marqueur avant tout politique, au sens restreint du terme, qui fonctionne dans le

paysage très rapidement changeant de la période 1960-1990, et cela de façon très différenciée : d'abord synonyme d'inscription dans un champ philosophique où la référence à Marx et au marxisme est une constante ou du moins une banalité, la mention revendiquée d'une obédience apparaît rapidement, dès le milieu des années 1970 et plus encore dans les années 1990, comme le refus d'un abandon ou d'un reniement, à l'heure où ceux-ci sont devenus la norme idéologique. À cet égard, Deleuze et Guattari sont parmi les rares figures intellectuelles du moment qui font montre d'une résistance obstinée à l'air du temps, dont les déclarations de marxisme sont à entendre comme un refus sans concession d'accompagner ce brutal renversement de tendance et de suivre l'exemple des reconversions cyniques et libérales de quelques ex-soixante-huitards.

Mais, à ce refus de tourner casaque, il faut ajouter que la référence à Marx est loin de signifier une inscription dans une tradition marxiste, quelle qu'elle soit. Et c'est en ce point que le souvenir de Marx, qui ressemble parfois à une forme de persistance rétinienne, peut coïncider très exactement et sans contradiction avec son « oubli ». Qu'à cet oubli échappent un nom et certains concepts ne dit que mieux le reflux en cours, le retrait général d'une conceptualité et d'une certaine définition de l'intervention théorico-politique à travers le maintien même de la référence à celui-là même – Marx – qui voulut l'impulser.

Mais l'oubli est une pièce maîtresse dans la conception deleuzienne de l'histoire, qui s'alimente à une source bien déterminée : Nietzsche, bien sûr, qui fait de cet oubli un concept élaboré et central. Il est bien connu que toute sa conception du désir s'alimente à cette lecture, combinée à celle de Spinoza, pour penser la puissance et la productivité de l'être, en rejetant tout ce qui relève d'un découpage en instances superposées, de la division entre superstructure et infrastructure (même si Marx parle de base), du pouvoir opposé au désir. Dès lors, Marx et Nietzsche deviennent compatibles, commensurables, non pas tant à l'aune de la politique qu'ils induisent (et Deleuze n'enviase jamais Nietzsche sous l'angle d'une forme d'engagement pourtant bien réel²⁰), mais par le goût de la philosophie qu'ils auraient en commun, par le jeu de leur commune ontologisation qui en élude l'ancrage proprement historique : confrontée à celle qui se voit attribuée à Marx, la métaphysique de Nietzsche apparaît alors prometteuse d'une libération plus radicale et porteuse d'une charge subversive bien supérieure.

C'est par un jeu métaphorique de mise en contraste que Nietzsche, philosophe analogique s'il en est, permet à Deleuze de faire de Hegel le repoussoir de toutes les théories de la vie et de la puissance, aperçues sous l'angle lumineux du désir et non sur le terrain du vitalisme réactionnaire et biologisant où elles puisent néanmoins et en partie leur inspiration²¹ ! Comble de paradoxe, mais bien sûr infiniment séduisant par l'anti-doxa apparemment audacieuse

qu'il véhicule, la dialectique serait une pensée du ressentiment, la philosophie même de la conscience malheureuse, dont Deleuze laisse entendre qu'elle est pour Hegel lui-même la figure tutélaire de son œuvre. Le soin apporté à la lecture de Nietzsche contraste avec la désinvolture avec laquelle est brossé le portrait d'un Hegel réactif et pour tout dire nihiliste.

Plus généralement, une telle approche permet d'éluider le fait que la négation hégélienne n'est aucunement une mystérieuse puissance négatrice à l'action dissolvante, mais négation déterminée, moment propre de la chose et donc principe de sa concrétude. La conséquence de la condamnation deleuzienne est que la critique marxienne de la dialectique hégélienne tombe elle-même sous le coup d'une critique si dévastatrice qu'il ne semble pas même nécessaire de s'y arrêter. Pour Deleuze, c'est Stirner qui se révèle finalement être celui qui reconduit la dialectique à sa vraie place, celle d'une sophistique procédurière. Chez Stirner, c'est le moi qui détruit tout : en ce sens « Stirner est le dialecticien qui révèle le nihilisme comme vérité de la dialectique²² ». Son mérite est d'avoir compris que la dialectique ne renvoie ultimement qu'au moi, et c'est sur ce terrain que Marx intervient à son tour :

« Marx élabore sa fameuse doctrine du moi conditionné : l'espèce et l'individu, l'être générique et le particulier, le social et l'égoïsme se réconcilient dans le moi conditionné suivant les rapports historiques et sociaux. Est-ce suffisant ? Qu'est-ce que l'espèce et qui est l'individu ? La dialectique a-t-elle trouvé son point d'équilibre et d'arrêt, ou seulement un dernier avatar, l'avatar socialiste avant l'aboutissement nihiliste ? Difficile en vérité d'arrêter la dialectique et l'histoire sur la pente commune où elles s'entraînent l'une l'autre : Marx fait-il autre chose que marquer une dernière étape avant la fin, l'étape prolétarienne ?²³ »

Rien n'y fait donc, la dialectique est entraînée dans une cascade de négations, qui la domine elle-même, et qui fait que, subjective ou objective, elle succombe à l'autodestruction dont elle n'est que le discours inconscient et imprudent.

Là encore l'extrême généralité du propos permet à Deleuze de forger un motif antidialectique qui peut s'insérer partout, dont on trouve régulièrement la marque dans son œuvre et qui détermine en grande partie sa lecture de Marx.

« Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique²⁴ ». La conséquence est que, tantôt, il faut opérer la « libération de Marx à l'égard de Hegel²⁵ », tantôt il faut associer dans la même critique Freud, Marx et la bourgeoisie, à cause de leur conception partagée de l'histoire. Dans le premier cas, Deleuze répond qu'Althusser s'en occupe. Dans le second, la critique redevient dévastatrice au point que « rester marxiste » semble véritablement impraticable, sauf à demeurer assez naïfs et un peu aigri. En effet, deux notions sont pour Deleuze à pourchasser, qui demeurent distinctes même si elles sont fortement articulées, celle de développement et celle de mémoire. « Même l'activité révolu-

tionnaire devrait procéder à cette capitalisation de la mémoire des formations sociales. C'est si l'on veut le côté hégélien conservé par Marx, y compris dans le *Capital*²⁶ », affirme Deleuze. À la mémoire, et à ce surprenant « capital » des révolutions, il oppose par ailleurs et de nouveau l'apologie nietzschéenne de l'oubli.

III. La révolution, l'histoire, la philosophie

La proximité constante, manifestement respectueuse mais secrètement bagarreuse, de Deleuze à l'égard de l'œuvre de Marx se comprend à la lumière de cette critique sans cesse poursuivie et de cette parenté tout à la fois revendiquée et refusée, qui le conduit à s'intéresser bien moins aux textes, qu'à la production d'une contre-pensée, d'un contre-marxisme, qui n'a rien d'un anti-marxisme, mais rien d'un autre marxisme non plus, et cela pour des raisons politiques et théoriques fondamentales. Et à cet égard, « rester marxiste » doit s'entendre comme le fait de construire au plus près de Marx, mais en décalage perpétuel avec lui, une analyse qui invente d'autres mots et d'autres concepts en tous les points nodaux de l'analyse marxienne du capitalisme. Et c'est à ce niveau que se révèle le rapport lui aussi complexe et contradictoire de Deleuze à la philosophie, à l'Université, à la politique.

Selon les cas, Deleuze procède au rejet explicite de certaines des notions cardinales attribuées au marxisme ou élaborées par Marx, à la critique plus nuancée mais jamais précise d'autres notions et à l'évacuation non signalée de certains concepts (*dialectique, matérialisme, aliénation, luttes des classes, communisme*, en particulier). Ce rejet et cette critique dessinent les linéaments d'une autre philosophie et d'une toute autre conception de la politique et de la révolution. Il s'agit, au plus près de Marx ou d'un certain marxisme, d'en subvertir le sens en déplaçant, décalant, contrariant des énoncés jugés trop pauvres et trop simples. Si la démarche n'a par elle-même rien de contestable, si ce n'est le silence sur les opérations qu'elle engage, et si elle produit en effet une forme d'invention théorique singulière, qui est la marque propre et la richesse indéniable de la pensée de Deleuze, on peut cependant la confronter à elle-même, et à travers la revendication maintenue de marxisme, à une définition de l'activité de penser dans son rapport à la pratique, à une certaine définition de la philosophie et donc à un type d'engagement ou de désengagement politique tout aussi bien.

Il est intéressant de s'arrêter à nouveau sur des procédés stylistiques qui sont l'occasion de cette invention théorique particulière et le moyen de ce décalage, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de Marx. La pensée de Deleuze, on l'a dit, procède souvent par analogies, glissements, déplacements, au point qu'une écriture singulière et un style reconnaissable en résultent, qui sont tout autant une façon de penser. Deleuze ne construit pas de système mais décale, génère-

ralise et métaphorise, suggère et contourne, mentionne et survole, esthétise²⁷. L'impression que de stupéfiantes découvertes s'y jouent vaut notamment au niveau de tous les textes qui convoquent des termes lourdement « marxistes » en les parant soudain d'un lustre nouveau et d'une profondeur fascinante, et dont la compréhension demeure en attente. On rencontre par endroits un marxisme à la fois aisément repérable à certains de ces termes-clés, qui sont moins des concepts que des signaux, aussitôt rendus méconnaissables et inouïs par l'adjonction de concepts étrangers qui en déboîtent la logique ordinaire et « bien connue ». On lit, par exemple, dans *Mille Plateaux* : « Bref, les flux codés "libérés" dans la science et la technique par le régime capitaliste engendrent une plus-value machinique qui ne dépend pas directement de la science et de la technique elles-mêmes, mais du capital, et qui vient s'ajouter à la plus-value humaine, en corriger la baisse relative, toutes deux constituant l'ensemble de la plus-value de flux qui caractérise le système²⁸ ». Ou bien la « plus-value machinique » est une innovation théorique qui vaut comme objection majeure et définitive à la conception marxienne de la valeur et il faudrait la construire précisément, ou bien c'est un à-peu-près qui engendre seulement l'impression qu'une réflexion puissamment novatrice sous-tend ce type d'énoncé²⁹. Mais la complexité seulement affirmée, la sur-enchère dans l'affirmation de ce que, jusque-là on n'avait pas compris ni même aperçu, et surtout pas Marx ni le « marxisme », produit justement l'impression que le texte est plus littéraire qu'analytique, traversé d'intuitions fulgurantes qui dédaignent tout étayage argumentatif, et que la pose novatrice remplace parfois la construction besogneuse.

Conclusion

Qu'est-ce que la philosophie ? C'est cette question qui, au total, semble hanter toute l'œuvre deleuzienne, tant son académisme maintenu y côtoie sa constante dénégation, tant la référence subtile s'y présente comme invention et redécouverte : « le concept lui-même abandonne toute référence pour ne retenir que des conjugaisons et des connexions qui constituent sa consistance » ou encore : « le concept se définit par sa consistance, endo-consistance et exo-consistance, mais il n'a pas de référence : il est auto-référentiel, il se pose lui-même et pose son objet en même temps qu'il est créé³⁰ ». De tels énoncés, s'ils posent aussi la question du matérialisme, concernent, à ce titre même mais avant tout, le rapport à la politique, d'ailleurs remarquablement absente de cet ouvrage tardif qu'est *Qu'est-ce que la philosophie ?* alors même qu'il confronte la philosophie à l'art et à la science. C'est pourquoi la révolution chez Deleuze est d'abord un concept, qui fait transiter la question de la politique sur le terrain d'une métaphysique, tout en continuant à jouer

de ses résonances les plus concrètes, et en dramatisant, par les échos lointains, mais violents et sourds, que continue de charrier un mot comme celui-là en France, la sérénité d'une ontologie. Mais il faut aller plus loin : le paradoxe deleuzien s'avère être bien plutôt une contradiction, qui traverse sa réflexion sans s'y enraciner, percolant à travers l'ensemble de la réalité sociale, politique et idéologique du moment et lui faisant retour.

Car il ne s'agit nullement d'accuser Deleuze de renoncements coupables : ce serait oublier à quel point la persistance de la thématique révolutionnaire en théorie est tributaire de la construction d'alternatives en dehors d'elle. Mais il s'agit alors de lire son œuvre en faisant infraction à la thèse d'une autonomie du discours philosophique et d'une neutralité de l'institution universitaire de son enseignement, marges comprises. Tout le mérite de Deleuze réside en un sens dans le maintien d'une visée contestatrice, d'un vocabulaire aussi, d'une référence positive et fréquente à Marx, alors qu'il appartient lui-même à une époque de crise et de retournement, à cet égard. Renonçant aux certitudes embaumées d'un marxisme officiel ou d'un gauchisme tonitruant, il s'efforce bien de maintenir ouverte la perspective d'une critique du capitalisme et d'un refus de tous les conformismes à un moment où bien des efforts en sens contraire visent à refermer la porte, à exorciser le spectre de 68, à définir désormais par l'antitotalitarisme de salon et la détestation professionnelle de Marx, un engagement politique, certes bien réel, mais sans alternative permise et qui, du coup, se présente benoîtement comme « mort des idéologies » et refus des « idées de sang³¹ ».

Pourtant, le possible deleuzien n'est jamais un projet et demeure la possibilité abstraite d'autres choix de vie³². Dans la présentation inaugurale qui ouvre *Pourparlers*, Deleuze affirme que la philosophie n'est pas une puissance et que, pour cette raison, « elle ne peut pas engager une bataille avec les puissances » mais doit se contenter d'une guérilla, guérilla qui traverse chacun de nous³³ et qui repousse à l'infini l'horizon d'un dépassement historique réel. Retour du proudhonisme philosophique³⁴ ? En tout cas, le diagnostic est largement partagé, hier comme aujourd'hui. On l'a dit, la cause en est, pour une part, située du côté de l'histoire de la société française depuis 68, de ses multiples mutations, dans le mouvement complexe de ses luttes et des oscillations de la conscience de ses divers acteurs, dans l'incapacité du PCF à prendre la mesure de 68, dans son refus d'accompagner la contestation ouvrière au-delà de sa dimension syndicale, à quoi s'ajouta l'incapacité parallèle des mouvements gauchistes à participer à la construction d'un front hégémonique et leur enfermement dans un activisme sans lendemain. La droite et l'ensemble des classes dirigeantes se ressaisirent bien plus rapidement et parvinrent sans grand mal à se rallier une partie des anciennes figures de

proue de la contestation étudiante. Dans le même temps, une CFDT très active politiquement et se nourrissant des réflexions, conduites notamment dans le cadre de la revue *Esprit*, élaborait efficacement la perspective d'une « deuxième gauche » autogestionnaire, qui fut vite en mesure de séduire et de recycler, au sein d'une social-démocratie « relookée », une autre partie des acteurs de 68. La crise économique, éclatant au début des années 1970, accéléra la recomposition politique et rendit possible la progressive montée des thèses et des choix libéraux, transforma la gestion du procès de travail et vit émerger un nouveau mode d'accumulation. S'engagea alors la révision unilatérale du compromis social antérieur au lendemain de la « divine surprise » d'une désagrégation éclair des pays socialistes.

Ces faits sont connus et, en dépit de ce résumé trop linéaire et lacunaire, la continuité des années 1960 à nous s'avère à la fois évidente et complexe. De ce point de vue, la « philosophie politique » de Deleuze, qui peut sembler bien étrange au premier abord, se révèle au fond très significative d'une histoire complexe, et tout spécialement de l'histoire de la philosophie et de son enseignement en France, charriant et décalant les enjeux politiques du moment, dont elle échoue, par impuissance mais aussi par vocation, à conceptualiser précisément la nature : maintenant l'actualité de Marx et la pertinence du mot « révolution », Deleuze en refonde la portée et en déplace le sens au point qu'ils ne visent plus à être des outils de compréhension du réel et des ferments des bouleversements en cours, mais plutôt à se faire l'accompagnement, presque nostalgique, de leur retrait politique même : des événements discursifs, fort paradoxaux si l'on songe que le mot « révolution » consonne finalement avec l'obsolescence de sa visée globale et que la référence à Marx coïncide avec la désertion de ses champs de recherche et d'intervention. La question de l'engagement est transformée, certes, mais sans être thématisée autrement que sous la bannière de sa – plus modeste mais plus efficace, dit-on – miniaturisation en une micropolitique spécifique d'intellectuels spécifiques. Le travail et ses mutations en cours ne sont plus des objets de recherche, même si la question des agencements et des machines en effleurent encore le domaine déserté et la centralité contestée.

Paradoxalement, c'est le rapport maintenu de Deleuze à Marx qui fait le mieux percevoir le retrait d'une conception du travail théorique dont il fut le promoteur. En devenant philosophique et conceptuelle, la mention de Marx enfreint certes un interdit asphyxiant, mais elle correspond aussi au rejet et au déclin universitaire, éditorial, médiatique, politique d'une pensée qui se voulut conséquente, jusqu'en ses effets politiques mais surtout à partir d'eux, en tant que présupposés de son efficacité même. Et c'est cet ultime paradoxe-là qui se retourne alors en une contradiction bien vivante : car c'est bien cette

unité d'une pensée et de sa visée historique que dit et persiste à dire le terme de révolution, derrière et en dépit de toutes ses mutations conceptuelles, par la puissance politique maintenue de sa nomination. C'est aussi sous cet angle qu'on peut lire et relire Deleuze aujourd'hui.

- 1 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 7 et p. 232.
- 2 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 104.
- 3 De ce point de vue, l'entretien de 1972 entre Deleuze et Foucault, intitulé « les intellectuels et le pouvoir » fait à lui seul figure de manifeste politique : la théorie est une pratique « mais locale et régionale, comme vous le dites : non totalisatrice » répond Foucault à Deleuze (*L'Île déserte et autres textes*, Minuit, 2002, p. 298).
- 4 C'est une telle lecture que suggère d'ailleurs Deleuze lui-même, parlant dans un entretien de 1980 de la « période sèche » du présent, et l'opposant à la période précédente : « après Sartre, la génération à laquelle j'appartiens me semble avoir été riche (Foucault, Althusser, Derrida, Lyotard, Serres, Faye, Châtelet, etc.) » (*Pourparlers*, Minuit, 2003, p. 41).
- 5 C'est Félix Guattari, bien plus que Deleuze, qui pratiquera toute sa vie une activité militante intense : d'abord trotskiste, animant le groupe oppositionnel « Voie communiste » de 1955 à 1965, il participera activement aux luttes anticolonialistes, puis apportera son soutien aux « autonomes » italiens, fondera en 1977 le CINEL pour de « nouveaux espaces de liberté » et rejoindra dans les années 1980 le courant écologiste en théorisant l'« écosophie ». À quoi s'ajoute bien entendu sa pratique antipsychiatrique, notamment en collaboration avec Jean Oury dans le cadre de la clinique de La Borde. Ce sont les œuvres écrites en commun par lui et Gilles Deleuze qui présentent de la façon la plus marquée une dimension politique et qui maintiennent la thématique révolutionnaire.
- 6 Ce diagnostique est repris et développé dans *l'Abécédaire* : « Toutes les révolutions foirent. Tout le monde le sait : on fait semblant de le redécouvrir, là. Faut être débile ! », Deleuze mentionnant indistinctement les révolutions soviétique, anglaise, américaine, française (1789), algérienne. Il ajoute plus loin au sujet de 68 : « Je crois tellement à la différence entre l'Histoire et le Devenir ! C'était un devenir révolutionnaire sans avenir de révolution. » (*L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Parnet, dir. Pierre-André Boutang, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996, *G comme gauche*).
- 7 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 231.
- 8 *Ibid.*, p. 232.
- 9 *Ibid.*, p. 232.
- 10 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1973, p. 37.
- 11 Alain Badiou fait de la notion deleuzienne de vie l'axe de sa critique à l'égard d'une conception politique qui perd sa spécificité. Sur cette question, cf. Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, 2003.
- 12 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 258.
- 13 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 285.
- 14 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, éd. cit., pp. 545-550. Daniel Bensaïd rappelle qu'on trouve pour la première fois chez les auteurs néo-classiques, et notamment chez Léon Walras et Charles Gide, le projet de remplacer la valeur-travail par la « valeur-désir » (Daniel Bensaïd, *Une lente impatience*, Stock, 2004, p. 283).
- 15 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 310.
- 16 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 235.
- 17 *Ibid.*, p. 237.

- 18 En 1970, Jean-Marie Benoist publie *Marx est mort*. En 1977, paraissent dans la foulée *La Barbarie à visage humain* de Bernard-Henri Lévy (où Deleuze et Guattari sont justement stigmatisés comme marxistes) et *Les Maîtres penseurs* d'André Glucksmann. Deleuze réagira immédiatement et avec vigueur à l'opération politico-médiatique de promotion des « nouveaux philosophes », en les replaçant dans le cadre de la grande peur suscitée par la perspective d'une victoire électorale de la gauche unie, parti communiste inclus.
- 19 « Marx-désir/ besoin-Faye-la monnaie-sur Baudrillard », 28 mai 1973, in : *Les cours de Gilles Deleuze*, www.webdeleuze.com.
- 20 Cf. le monumental ouvrage de Domenico Losurdo, *Nietzsche, il rebelle aristocratico, biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, 2003.
- 21 Sur ce point, cf. Barbara Steiner, *Nietzsche et la biologie*, PUF, 2001.
- 22 *Ibid.*, p. 186.
- 23 *Ibid.*, p. 186.
- 24 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 14 ;
- 25 Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 200. Face à un interlocuteur qui s'étonne d'un refus de la moindre concession à Hegel, tandis qu'un philosophe conservateur comme Bergson a les honneurs, Deleuze répond : « pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître. L'entreprise de "charger" la vie, de l'accabler de tous les fardeaux, de la réconcilier avec l'État et la religion, d'y inscrire la mort, l'entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif, l'entreprise du ressentiment et de la mauvaise conscience s'incarnent philosophiquement dans Hegel. Avec la dialectique du négatif et de la contradiction, il a inspiré naturellement tous les langages de la trahison, aussi bien à droite qu'à gauche (théologie, spiritualisme, technocratie, bureaucratie, etc.) ».
- 26 Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 386.
- 27 Perry Anderson note, comme un trait distinctif de la pensée française, sa virtuosité littéraire qu'il rapporte à la tradition rhétorique véhiculée par les khâgnes et l'École normale (*La Pensée tiède*, éd. cit., pp. 19-20).
- 28 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 278.
- 29 C'est Felix Guattari qui élabore la notion de « plus-value machinique » et la définit comme dépense généralisée d'énergie pour faire pièce à l'analyse marxienne en termes de temps de travail. Mais l'analyse demeure tout aussi vague du point de vue de ses tenants et aboutissants proprement économiques.
- 30 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 87 et p. 27.
- 31 « Il faut se résoudre à admettre que l'idée du socialisme et du communisme est devenue une idée de sang » écrivent Dominique Pignon et Pierre Rigoulot dans le n° 426 des *Temps Modernes*, paru en janvier 1982, dans un article intitulé « La gauche schizophrène et la Pologne ».
- 32 Cf. sur ce point l'analyse de François Zourabichvili, « Deleuze et le possible, de l'involontarisme en politique », in : Éric Alliez, *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, éd. cit., pp. 338-340.
- 33 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 7.
- 34 Dont Marx disait qu'il était « la contradiction faite homme », Lettre à J.-B. Schweitzer du 24 janvier 1865, Éditions Sociales, 1977, p. 190.

Lu d'ailleurs



Vincent Charbonnier

chargé de cours en philosophie de l'éducation à l'université Lyon 2 et doctorant en philosophie à l'université Paris 8, vient notamment de publier, avec Eustache Kouvélakis, *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris, PUF, 2005.

Une pensée pour l'avenir

À propos de Lev Vygotski, *Conscience, inconscient, émotions* (précédé de « Vygotski, la conscience comme liaison » par Yves Clot). Paris: La Dispute, 2003.

La publication de ce recueil de trois textes de Lev S. Vygotski, est une heureuse initiative des éditions La Dispute, dont il convient de saluer ici l'opiniâtreté à rendre l'œuvre du grand psychologue russe, prématurément disparu à l'âge de 38 ans (1896-1934), accessible au public francophone¹. Grâce à ce recueil, sont à nouveau disponibles deux textes précédemment publiés en traduction française dans la revue *Société française*, en 1994 et 1995 mais depuis lors introuvables, et dont un, le premier, maintes fois commenté, est désormais ce qu'il est convenu de nommer, un *classique*. « La conscience comme problème de la psychologie du comportement », publié en 1925 est le texte d'une conférence donnée en octobre 1924 à l'Institut de psychologie de Moscou; « Psychisme, conscience, inconscient », fut publié en 1930; « Les émotions et leur développement chez l'enfant », qui date de 1932 et qui paraît pour la première fois en traduction française, est l'une de ses conférences sur la psychologie prononcée à l'Institut pédagogique supérieur de Léninegrad. La qualité de ce recueil réside en ce que l'ensemble de ces textes constituent autant de jalons de l'élaboration vygotkienne, offrant ainsi l'opportunité de saisir *in concreto* la construction de sa pensée. Car ce qui frappe d'emblée le lecteur, c'est leur cohérence et leur précision ou, pour mieux dire, le *mouvement* d'une pensée éloignée de toute tentation spéculative et/ou réductionniste, qui puise dans la richesse et la complexité de l'humain en ses dimensions psychiques, afin d'en construire la science sans l'y réduire pour autant. S'y exprime la singularité d'une voix, en psychologie d'abord, que Vygotski, fût-ce à titre essentiellement posthume, a profondément contribué à transformer, mais aussi dans le marxisme duquel il se révèle pleinement

comme un penseur perspicace et fécond. C'est probablement ainsi que peut se comprendre l'occultation dont il fut la victime durant une aussi longue période qui excède d'ailleurs largement, la seule stalinienne, sans compter sa (tardive) redécouverte.

Ce recueil permet d'appréhender le travail de pensée de Vygotski depuis sa critique de la réflexologie, en son nom et avec ses mots, jusqu'à sa vigoureuse critique de la théorie des émotions de W. James, en passant par sa discussion très serrée de la caractérisation du psychisme. Ce premier mouvement se recoupe d'un autre, plus synchronique, celui – *interne* – de son élaboration réflexive, en particulier à l'égard de la psychologie objectiviste déjà mentionnée mais aussi de la phénoménologie (Husserl) et de la métapsychologie (Freud), à l'égard de laquelle son propos est le plus novateur.

Avant d'en venir aux textes proprement dits, il n'est pas sans intérêt d'esquisser brièvement sa thèse centrale. L'activité humaine, et l'activité psychique en particulier, ne se réduit pas à un ensemble de conduites adaptatrices, ni le comportement à un agencement raffiné de réflexes. En effet, l'activité implique une transformation du milieu par l'être humain lequel se transforme simultanément, en créant des médiations, en construisant des outils, en inventant des instruments sémiotiques. L'originalité de Vygotski consiste notamment à élargir le cadre sémiotique aux instruments psychiques, c'est-à-dire à les concevoir comme des signes. Produits *socialement* élaborés et *socialement* transmis, ces outils et ces instruments (se) présentent, pour chaque nouvelle génération, (avec) un caractère de contrainte et d'extériorité, qui requiert un véritable processus (actif) de *ré-appropriation* et pas uniquement une « simple » intériorisation (passive)². S'en déduit le principe cardinal de la « genèse historico-culturelle » des processus et des fonctions psychiques supérieures que Vygotski découvre au travers du langage égo-centrique de l'enfant. Ce langage est en effet l'un des phénomènes marquant le passage « des formes d'activité sociale, collective de l'enfant » (« fonctions interpsychiques ») à « des fonctions individuelles » (« intrapsychiques »). Et Vygotski précise que ce passage est « une loi générale du développement de toutes les fonctions psychiques supérieures, qui apparaissent initialement comme des formes de l'activité en collaboration et ne sont que par la suite transférées par l'enfant dans la sphère de ses formes psychiques d'activité. » (*Pensée et langage*, p. 446)

Dans « La conscience comme problème de la psychologie du comportement » (1925), deux idées agrément de manière originale cette thèse. Si le comportement n'est pas le déploiement immanent d'une essence, fût-elle individuée, mais un possible actualisé parmi une infinité de possibles, en fonction des circonstances *concrètes* de l'*activité* du sujet (p. 76), il en résulte deux conséquences. Tout d'abord que « le mécanisme du comportement social et de la conscience sont un

seul et même » (p. 89) et ensuite, que la conscience est « en quelque sorte un contact social avec soi-même », un « cas particulier de l'expérience sociale » (p. 91-92). La conscience n'est donc pas une substance pensante immatérielle ni, symétriquement, une *chose* « matérielle³ » – deux perspectives également abstraites et jumelles –, mais plus essentiellement, une *activité* historico-culturelle. « Nous nous connaissons nous-mêmes parce que nous connaissons les autres. » Ainsi, « la conséquence de l'hypothèse avancée, si elle est adoptée, sera la sociologisation, qui en découle directement, de toute la conscience, [la conséquence] sera de reconnaître que l'élément social a dans la conscience la primauté de fait et la primauté de temps. » (p. 90) Mais contre le sens commun, parfois trop vénérable, la « sociologisation » n'implique nullement aucune réduction mais, bien au contraire, une complexification : la conscience est bien, selon la fameuse formule marxienne, un rapport, un produit social, ou, selon une pertinente formule d'Yves Clot dans son texte de présentation, « la traduction d'une activité dans une autre activité » (p. 12).

Bien que résumée à grands traits, la singularité de l'approche vygotkienne est patente : il ne s'agit pas d'étudier la conscience « en soi » mais de la faire « vivre » pour l'étudier. Il faut donc la désincarcérer de sa supposée autarcie ontologique, c'est-à-dire ne pas l'expliquer par elle-même ni, réciproquement, la déréaliser comme une simple écume (psychique) de mouvements strictement physiologiques.

Cette double exigence constitue précisément l'un des motifs du second texte dans lequel Vygotski déploie la perspective ébauchée dans le premier. « Psychisme, conscience, inconscient » (1930) est un texte cardinal, de portée tout à la fois épistémologique et méthodologique, et qui peut être considéré comme une condensation des thèses présentées dans son fameux ouvrage sur la situation historique de la psychologie⁴. Vygotski le souligne d'ailleurs *a limine* : « Les trois mots mis en titre de notre essai » ne désignent pas seulement « trois questions psychologiques fondamentales et centrales mais sont à un bien plus haut degré des questions méthodologiques, c'est-à-dire des questions touchant aux principes de constitution de la science psychologique elle-même. » (p. 95)

Il commence d'abord par pointer les insuffisances de la psychologie traditionnelle, au travers de trois de ses principaux paradigmes : la psychologie objective (d'ascendance pavlovienne), la phénoménologie husserlienne (une « géométrie de l'esprit ») et enfin la métapsychologie freudienne, à l'égard de laquelle son jugement est, nous le verrons, problématique. En dépit de leurs raffinements, la réflexologie comme la phénoménologie demeurent foncièrement prisonnières de fondements philosophiques idéalistes, en ce qu'elles *réitèrent* le dualisme cartésien, décomposant les fonctions psychologiques

supérieures en processus psychiques d'un côté et physiques de l'autre. Ainsi, la psychologie objective (réflexologie) se résout-elle *in fine* en une psychologie « non-psychique » (p. 96-100). Quant à la phénoménologie, elle considère le psychisme comme « une sphère d'activité totalement isolée, où n'agit aucune des lois de la matière et qui est le royaume absolu de l'esprit » (p. 100) : une psychologie désincarnée en somme.

À l'encontre de ce dualisme, Vygotski insiste avec vigueur sur le caractère unitaire des processus *psychologiques* qui constituent une « *totalité concrète* » (K. Kosik). Se référant à Spinoza⁵ et à Marx, il note que le psychisme « est une partie de la nature elle-même directement liée aux fonctions de la matière supérieurement organisée de notre encéphale » et qu'il faut considérer « le psychisme non pas comme des processus à part, existant complémentaires au-dessus et en dehors des processus cérébraux [...] mais comme l'expression subjective de ces processus mêmes ». (p. 103-104) Cette appréhension unitaire du psychisme ne réduit pas l'originalité qualitative de chacune de ses dimensions, leur distinction n'ayant de réelle pertinence qu'*analytique*.

Est ainsi rejetée toute approche unilatérale, comme, par exemple celle de la phénoménologie qui, dans le psychisme, abolit la différence entre phénomène et être, identifiant sans reste psychisme et conscience (p. 110). Citant la fameuse formule de Marx – « toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient » – Vygotski insiste sur le fait que c'est la possibilité même de la science qui est alors anéantie. Si « l'objet de la psychologie est, formant un tout, le processus psychophysique du comportement, il devient parfaitement clair qu'il n'a pas d'expression adéquate complète dans la seule partie psychique ». (p. 111) La conscience n'est donc pas la vigie souveraine du corps, sinon d'un corps-machine, un corps abstrait, *déréalisé*.

Si la position de Vygotski est tranchée à l'égard des paradigmes objectiviste et subjectiviste de la psychologie, elle est en revanche plus problématique (au sens affirmatif du terme) vis-à-vis de la métapsychologie freudienne. Il en discute plus particulièrement le concept d'inconscient, observant que « la tentative de créer une psychologie à l'aide du concept d'inconscient [est] ambiguë : d'une part, elle est parente de la psychologie idéaliste dans la mesure où on y observe le précepte de l'explication des phénomènes psychiques par des phénomènes eux-mêmes psychiques ; d'autre part, dans la mesure où on introduit l'idée d'un très strict déterminisme de toutes les manifestations psychiques et où ce qui est à la base de celles-ci se ramène à une pulsion biologique, organique, c'est-à-dire, l'instinct de perpétuation de l'espèce, alors Freud se place sur le terrain du matérialisme (p. 102) ».

Mais cette ambiguïté n'est pas rédhitive. C'est précisément parce que conscience et psychisme ne coïncident pas, c'est parce qu'ils ne s'ajoutent pas

exactement comme l'affirme la phénoménologie, que se pose la question de l'inconscient et de sa réalité. Vygotski rappelle en outre trois facteurs fondamentaux qui ont d'ores et déjà incliné la psychologie traditionnelle à introduire le concept d'inconscient (p. 112-113) : 1) « le caractère conscient des phénomènes comporte lui-même différents degrés⁶ » ; 2) la vie psychique est le lieu de conflits et de luttes incessant(e)s pour « entrer dans le champ de la conscience » ; 3) la dynamicité spécifique des représentations c erebrales.

En soi, ces facteurs ne sont pas impertinents. Dans la mesure où le psychisme est une « composante d'un processus complexe que ne recouvre pas entièrement sa partie consciente », il nous semble écrit Vygotski, « qu'en psychologie il est parfaitement légitime de parler de psychologiquement conscient et de psychologiquement inconscient : l'inconscient est potentiellement conscient. » Et quelques lignes plus loin : « l'avantage d'une conception dialectique » c'est que « l'inconscient n'est ni psychique ni physiologique mais qu'il est psychophysologique ou, plus exactement, psychologique (p. 118-119) ».

En lien avec ce qui précède, Vygotski reprend alors à son compte l'idée énoncée par John B. Watson, d'une relation entre l'inconscient et le non verbal (p. 121), ce que, dans sa présentation, Y. Clot reformule comme une « activité délivrée, comme une pensée délivrée des mots », ajoutant que « Vygotski se prépare ainsi à écrire les plus belles pages de *Pensée et langage* » (p. 30). On songe naturellement à l'idée cardinale que le langage n'est pas la simple extériorisation de la pensée, ni sa simple *expression* mais un registre potentiel de son *accomplissement* : « la pensée, écrit-il, ne s'exprime pas dans le mot, elle s'y accomplit ». On songe également à sa métaphore très suggestive comparant la pensée à un nuage déversant une pluie de mots⁷.

Laudatrices, ces remarques ne recèlent toutefois aucune tentation hagiographique. Car le rapport de Vygotski à la psychanalyse demeure problématique, en ceci qu'il tend à minorer le rapport structurel de l'inconscient freudien qui ne se réduit pas à du potentiellement conscient, puisque s'y oppose le refoulement. Nous formons alors l'hypothèse que Vygotski n'échappe peut-être pas à la tentation de rendre la métapsychologie freudienne fonctionnelle à sa propre construction pour des raisons scientifiques qui ne sont pas irrecevables. Au-delà de la stricte question de l'inconscient, c'est bien la question du m aterialisme implicite – « spontan e » eut dit Althusser – de la théorie freudienne qui est selon nous posée. Non sans raisons, Vygotski y soupçonne un vitalisme, celui-là même qu'il critiquera dans la théorie des émotions de W. James, impliquant une restauration subreptice de la métaphysique dans la psychologie⁸.

« Les émotions et leur développement chez l'enfant » (1932) couronne le propos vygotkien par le refus de toute conception organiciste des émotions, concevant celles-ci comme projections psychiques de mouvements orga-

niques. Au contraire, les émotions sont très exactement des processus *psychologiques* unitaires. S'appuyant à nouveau et de manière critique sur les réflexions de Freud, Vygotski souligne avec force que les émotions ne sont pas *sédentaires*, mais nomades, qu'elles ont une histoire, celle du sujet, à la formation et à la personnalité duquel elles contribuent, et une étoffe concrète, son activité à laquelle elles sont re-liées. Vygotski rappelle à ce propos que l'expérimentation montre le rôle central jou e par les émotions dans la mobilisation de l'organisme tout entier, y compris donc le comportement, pour fuir un danger par exemple : « personne, en effet, n'a jusqu'ici d etermin e ce que peut le corps » comme le remarque Spinoza que Vygotski ne néglige pas de citer. Les émotions ne sont ni l'écume contemporaine de comportements archaïques s ediment es dans notre métabolisme, ni la précedence psychique de mouvements physiologiques – version modernisée des antiques « humeurs ».

Nous l'avons dit en commençant, l'intérêt de ce recueil réside en ce qu'il donne à lire l'évolution diachronique de la pensée de Vygotski, autrement dit la manière dont il aborde, à partir des thèmes spécifiques  evoqu es dans le titre même du recueil, les questions de la psychologie et du psychisme. Son intérêt est aussi, croyons-nous, d'attester la puissance de Vygotski pour le marxisme aujourd'hui, et pas seulement dans le strict champ académique dans lequel son intervention est pour l'instant circonscrite : la psychologie et les sciences de l' ducation.

Vygotski fut la victime non consentante de sa singularité dans le champ d'un « marxisme », que l'on dira officiel au sens de la vulgate, régente de si longues années. Pour la petite anecdote, on signalera que, outre la bolchevisation stérilisante de la pensée soviétique – y compris donc la psychologie, ses sympathies pour Trotski furent assurément un motif d'ensevelissement sous le dur linceul de l'histoire effacée. Singulier, il le fut en effet, en ne revendiquant jamais sa construction théorique comme « marxiste », au sens de la vulgate définie plus haut. Ainsi a-t-il fermement r ecus e toute idée d'une « psychologie marxiste » conçue comme la simple déclinaison abstraite, ou pire, l'application du marxisme « dans » la psychologie : « *il n'y a pas encore* de psychologie marxiste ; celle-ci doit être entendue comme une tâche historique et non comme un fait acquis⁹ ».

Son œuvre participe donc résolument de ce « marxisme créateur » qui a su résister aux dévoiements simplificateurs de ce « court xx^e siècle ». Une œuvre dynamique donc, qui prom e(u)t de fertiles confrontations. Outre celles évoquées plus haut avec Gramsci et Sartre, nous en estimons une autre encore plus prégnante avec György Lukács et plus particulièrement son *Ontologie de l'être social*. Ce qui les noue est la question centrale de l'anthropog nese qui ne renie pas son attachement au marxisme ni ne r ecrie sa structuration histo-

Michael Löwy

Sociologue, CNRS, auteur notamment de *Utopie et Rédemption* (PUF, 1988) et de *La Guerre des dieux* (Éditions du Félin, 1998)

Dialectique de l'utopie (anglaise):

À propos de Matthew Beaumont, *Utopia Ltd: Ideologies of Social Dreaming in England 1870-1900*, Leiden, Brill, 2005, 214 p.

Ce livre est une remarquable contribution à une histoire matérialiste des utopies, à travers l'étude des romans utopiques anglais de la fin du XIX^e siècle. Culture marxiste et profondeur philosophique distinguent cet essai, inspiré de Marx, William Morris, Ernst Bloch et Walter Benjamin, des travaux habituels sur cette thématique.

C'est dans un contexte historique défini par la Commune de Paris, la Grande Dépression des années 1873-1896, et les premières luttes sociales des travailleurs anglais, que sont publiés, en très grand nombre, des romans utopiques en Angleterre. Dans leurs manifestations les plus radicales, ils offrent la possibilité d'un regard utopique/ critique sur la société contemporaine, à partir d'un avenir fictif. Dans leurs formes les plus conformistes, ils restent prisonniers du présent (bourgeois), incapable de « briser le continuum de l'histoire » (W. Benjamin).

William Morris, dans son célèbre roman utopique *Nouvelles de nulle part* (1891), inspiré de la tradition romantique anticapitaliste anglaise, incarne les premiers. Son rival, l'Américain Edward Bellamy, avec *Looking Backward (Regardant en arrière)* de 1888, est le représentant le plus influent des seconds, c'est-à-dire des utopies « par en haut », socialistes d'État, qui ne mettent nullement en question la civilisation (capitaliste) moderne.

Proche du fabianisme, Bellamy propose une utopie réformiste, évolutionniste, moderniste, philanthropique, profondément « petite-bourgeoise », une sorte de « troisième voie » entre le laisser-faire capitaliste et la révolution socialiste. Dans son roman utopique, l'avenir se présente sous la forme du « nationalisme » – le mot « socialisme », trop compromis avec le drapeau rouge et l'odeur de pétrole des incendies de la Commune, est évité – un système grâce auquel « la nation devient une seule grande corporation d'affaires, un seul capitaliste à la place de tous les capitalistes », tandis que les travailleurs sont mobilisés dans une « armée industrielle » à la discipline militaire... Cet avenir

rico-culturelle¹⁰. En définitive, c'est la question majuscule et ô combien actuelle d'une théorie émancipatrice du sujet et de l'individualité qui est ici posée, et pour laquelle les analyses de Marx et Engels (*L'Idéologie allemande*) mais aussi, ne l'oublions pas, de Spinoza, sont décisives. C'est précisément, nous semble-t-il, la motion souterraine de la pensée de Vygotski qui relie son travail inachevé d'une *Théorie des émotions* à ses travaux ultérieurs pour lesquels il est essentiellement aujourd'hui (re)connu.

Ce *filò conduttore* tissé par Vygotski corrobore ce qu'André Tosei a, de son côté, bien mis en évidence, à savoir l'existence voire la concurrence de deux lectures de Spinoza dans le marxisme. L'une passe par Plekhanov qui le lit à l'aune de la science allemande – Leibniz-Wolff-Hegel pour aller vite –, reformulant son système en une néométaphysique « matérialiste ». L'autre, la « grande Autre », passe par Labriola qui soutient une lecture résolument non-spéculative, centrée sur la partie III de l'*Éthique*¹¹, à laquelle il ne fait selon nous aucun doute que la lecture vygotkienne est affiliée. Nous voici donc reconduits à (re)penser, grâce à Vygotski, la puissance de Spinoza pour le marxisme et pour l'émancipation, vitale désormais, du genre humain, qui ne pourra être que son œuvre. Une pensée pour l'avenir, indiscutablement.

1 Mis à part le présent recueil, signalons son maître ouvrage, *Pensée et langage* (1934) dont la troisième édition française a été publiée en 1997, ainsi que la récente parution de sa thèse: *Psychologie de l'art* (1925). Nous y ajoutons l'ouvrage collectif dirigé par Yves Clot, *Avec Vygotski*, dont une seconde édition augmentée a paru en 2002.

2 Cf. notamment Marx & Engels, *L'Idéologie allemande*. Paris, Éd. Sociales, 1976.

3 Sur ce point précis voir André Tosei, « Philosophie de la praxis et dialectique », *La Pensée*, 1984, n° 237, p. 100-120 et en particulier p. 104 sq. – et J.-P. Sartre – voir « Matérialisme et révolution » (1946). In *Situations philosophiques*. Paris, Gallimard, 1990, p. 81-140.

4 Cf. L. Vygotski, *La Signification historique de la crise en psychologie*, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1999. Rédigé en 1927, cet ouvrage n'a été effectivement publié en russe (sa langue originale), qu'en 1982.

5 Vygotski est aussi l'auteur d'une *Théorie des émotions: étude historico-psychologique* qui discute Descartes en s'appuyant notablement sur Spinoza. Une traduction française, de qualité

discutable, a paru aux éditions L'Harmattan en 1998

6 Leibniz l'avait déjà thématiqué, par exemple dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

7 Sur tout cela, voir Vygotski, *Pensée et langage*, en particulier le ch. 7: « Pensée et mot ».

8 C'est au fond la même intention qui anime la critique de la psychanalyse, d'ailleurs contemporaine, de Georges Politzer. Cf. la *Critique des fondements de la psychologie* (1928), Paris, Puf, 1994.

9 L. Vygotski, *La Signification historique de la crise en psychologie*, p. 308; souligné par Vygotski. En d'autres termes, la psychologie attend (encore?) son *Capital*.

10 J'en tente une première esquisse dans une étude, « Des réifications de la raison », à laquelle je me permets de renvoyer, dans E. Kouvelakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, Puf, 2005, p. 81-102.

11 Cf. A. Tosei, « Labriola devant Spinoza: une lecture non-spéculative » et « Le marxisme au miroir de Spinoza ». In *Du matérialisme de Spinoza*.

est le résultat naturel et inévitable de la concentration des capitaux, et la société n'a donc qu'à « reconnaître et coopérer avec l'évolution industrielle ». Critique du capitalisme libéral, Bellamy est partisan d'une réforme « prophylactique » : « qu'il n'y ait pas d'erreur là-dessus, nous ne sommes pas des révolutionnaires mais des contre-révolutionnaires », explique-t-il dans une conférence de 1890 qui s'adresse aux craintes de la classe moyenne.

L'énorme succès de *Looking Backward* aux USA et, dans un moindre degré, en Angleterre, a convaincu William Morris que le roman utopique était un lieu de lutte culturelle à l'intérieur du mouvement socialiste. Sa riposte, dans *Nouvelles de nulle part*, est celle d'une utopie révolutionnaire, c'est à dire d'un avenir qui résulte de la lutte active des exploités, et qui représente une alternative radicale à la civilisation capitaliste. Son *utopie concrète* – dans le sens que donne à ce terme Ernst Bloch – n'est pas contemplative, mais exerce une fonction dialectique : introduire le réel dans l'utopie et l'utopie dans le réel.

Outre ces deux figures fondamentales, l'auteur analyse en détail deux autres formes de roman d'anticipation : les utopies féministes et les « cacotopies » anti-communistes. Les romans utopiques féministes de la fin du XIX^e siècle sont le résultat d'une confluence complexe entre deux courants de pensée : le « courant chaud » (encore un terme d'Ernst Bloch) de l'utopie socialiste/ féministe oweniste de la première moitié du siècle, et le « courant froid » du réformisme féministe pragmatique de la fin du siècle. Ce qu'ils ont en commun c'est l'espoir de « construire un monde nouveau à l'intérieur de la coquille du monde ancien », selon les termes de l'historienne féministe Barbara Taylor. Ces romans utopiques sont, en partie, une riposte aux dystopies misogynes, comme le roman de J. M. Allan, *Woman Suffrage Wrong* (1890), qui agite le spectre d'une « armée d'Amazones prête à imiter les excès des femmes parisiennes à Versailles le 6 octobre 1789 ». On trouve des « armées d'Amazones », mais avec une dimension émancipatrice, dans le roman utopique de Florence Dixie, *Gloriana, or The Revolution of 1900* (1890), sous la forme d'un corps de femmes volontaires composé de suffragistes militantes, capable de battre « les armées diaboliques du Monopole et de l'Égoïsme ». Dans le roman de Elisabeth Corbett, *New Amazonia* (1899), c'est la nouvelle société toute entière qui s'inspire du mythe des Amazones : elle nous montre l'Irlande en l'année 2472 gouvernée exclusivement par des femmes. L'épistémologie de ces utopies, selon M. Beaumont, est celle d'un exercice heuristique, une expérience intellectuelle contre-factuelle, un saut imaginaire dans l'avenir au-delà des données empiriques, une tentative d'importer la perspective rédemptrice du futur dans le présent.

Tout autre est le cas des dystopies ou *cacotopies* – du grec *kakos*, « mauvais » – anticommunistes inspirées par le spectre terrifiant – pour les classes dominantes – de la Commune de Paris de 1871. Pour ces fictions de catastrophe

sociale, qui décrivent la révolution comme une apocalypse sexuelle et politique, il s'agit de conjurer le danger d'une « Commune anglaise » – un spectre nourri par l'émergence du mouvement socialiste et des luttes de classe en Angleterre dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Le prototype de ce genre de fiction anticipatrice est *The Commune in London: A Chapter of Anticipated History* (1871) de S. B. Hemyng, qui décrit, avec richesse de détails, les dégâts et crimes commis dans la bonne ville de Londres par une foule ouvrière assoiffée de sang, menée par de diaboliques femmes insurgées, et dirigée secrètement par des agents de l'Internationale. Dans *The Decline and Fall of the British Empire* (1890) de Henry Watson, une foule d'une saleté repoussante met le feu au Buckingham Palace, au Kensington Palace, et même, pire que tout, dans les clubs de l'aristocratie londonienne. Le rôle des femmes « pétroleuses » revient dans presque toutes ces *cacotopies* : dans les mains de ces femmes, écrit un commentateur anonyme, « le flambeau des Lumières devient la torche qui a mis le feu à Paris ». Paradoxalement, constate Beaumont, ces *cacotopies* se conçoivent elles-mêmes comme des fausses prophéties, partant de l'hypothèse optimiste que leurs lecteurs sauront empêcher le désastre ; mais elles sont aussi inquiètes, et incertaines de leur efficacité. Il existe aussi un aspect « utopique » dans ces dystopies : en comparaison avec l'enfer qui menace, le capitalisme présent apparaît comme une société idéale...

Dans le dernier chapitre du livre, l'auteur revient à l'utopie de William Morris, celle qui permet, grâce au point de vue de l'avenir, le « regard à partir du toit » qui embrasse la société présente dans toutes ses contradictions. Comme l'écrit Ernst Bloch, « nous avons besoin du plus puissant télescope, celui d'une conscience utopique polie, pour pouvoir pénétrer précisément dans la proximité la plus proche ». Dans l'avenir utopique décrit dans *News from Nowhere*, le travail cesse d'être une malédiction pour devenir « l'agréable exercice de nos facultés », dont le produit est gratuitement distribué par les travailleurs aux consommateurs. La valeur d'usage et la beauté des objets remplacent la marchandise et son prix. Dans une scène célèbre du roman, le visiteur du passé reçoit le don d'un bel objet (une pipe) richement ornementé, en or et pierres semi-précieuses. Cet avenir heureux, où le principe de plaisir et le principe de réalité semblent s'être réconciliés, n'est pas tombé du ciel, mais a été le résultat d'un combat révolutionnaire acharné, décrit par Morris dans le chapitre « Comment le changement a eu lieu ».

Nouvelles de nulle part est un exercice d'historiographie critique : il comprend le XIX^e siècle finissant à partir de la perspective d'une histoire future possible, d'une alternative communiste. L'objet de ce rêve d'avenir est, pour son auteur, d'agir sur le présent, c'est-à-dire sur le « maintenant », qui est la porte étroite par laquelle le Messie – *i. e.* la Révolution – peut entrer dans l'histoire (Walter

Benjamin). William Morris est ainsi pratiquement le seul, à la fin du siècle, dans son aspiration à « transformer l'écriture utopique en un moment, nécessairement partiel et provisoire, de la pratique révolutionnaire » (Miguel Abensour). Ma seule critique à l'analyse passionnante proposée par Matthew Beaumont, c'est d'avoir trop vite éclipsé la structure de sensibilité *romantique anticapitaliste* de William Morris, un moment évoquée (p. 43) mais par la suite abandonnée. Or, elle me semble décisive pour comprendre son œuvre, dans la mesure où elle introduit une dimension essentielle de son roman utopique : *le rapport au passé*. Comme tous les romantiques, Morris se réfère au passé pré-capitaliste pour critiquer la civilisation bourgeoise moderne ; cependant, contrairement aux romantiques conservateurs – comme son ami John Ruskin – il ne propose pas un retour en arrière, mais un *détour par le passé*, vers l'avenir utopique. Cette dialectique romantique/ révolutionnaire entre le passé et l'avenir – contre l'infâme présent capitaliste – est visible dans de nombreux aspects du roman, comme la scène de l'objet donné – dont l'ornementation évoque le travail artisanal et/ ou artistique – ou dans celle qui décrit Londres devenue une sorte de cité pastorale noyée dans la verdure. Ce moment romantique n'enlève rien à la force visionnaire de *News from Nowhere*, bien au contraire !

En tout cas, le travail de Beaumont est d'une grande qualité intellectuelle et politique, et sans doute destiné à devenir un ouvrage de référence pour tous ceux qui s'intéressent aux aventures du *Principe Espérance* cher à Ernst Bloch.

Lu d'ailleurs

Razmig Keucheyan

Enseignant en sociologie à Paris IV

Éléments d'astronomie politique

À propos de Benedict Anderson, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. Londres, Verso, 2006, 255 p.

Un essai d'astronomie politique. C'est ainsi que Benedict Anderson décrit le programme qu'il s'est assigné dans son dernier ouvrage, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. L'astronomie politique – l'expression est de Herman Melville – est cette discipline qui vise à rendre compte des interactions entre mouvements sociaux situés à des endroits différents du globe. Soit deux mouvements sociaux dont on constate la concomitance temporelle et l'action dissolvante simultanée sur le système politique considéré, mais également l'éloignement géographique. L'astronomie politique a pour objectif de mettre au jour les rapports – le plus souvent invisibles à l'œil nu – qu'ils entretiennent, ce en identifiant les « forces gravitationnelles » expliquant leur attraction mutuelle.

Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, les mouvements que Benedict Anderson prend pour objet sont les mouvements anticolonialistes. Anderson est l'auteur de l'une des théories de l'essor du nationalisme les plus discutées au cours des dernières décennies, développée dans *Imagined Communities*¹. Il y définit la nation comme « communauté politique imaginaire », rendue possible par l'apparition, au XIX^e siècle, d'un « capitalisme de l'imprimerie » homogénéisant les langues et les consciences nationales. Dans son nouveau livre, Anderson applique le concept d'imaginaire à deux mouvements de libération nationale : les mouvements cubain et philippin. C'est à eux que renvoient deux des trois « drapeaux » évoqués par le titre. Le troisième drapeau, qui fait figure de trait d'union entre les deux précédents, est le drapeau noir des anarchistes. Les insurrections cubaine et philippine coïncident historiquement. C'est en 1895 que José Martí donne le coup d'envoi de la rébellion qui débouchera sur l'indépendance nationale. Celle-ci se trouve être le dernier des soulèvements anticoloniaux dans les Amériques. Un an plus tard survient aux Philippines la première révolte nationale asiatique. Le *Katipunan*² emmené par Andres Bonifacio lance en août 1896 l'insurrection qui renversera le régime colonial. Les données du problème sont donc les suivantes. Soit les mouvements natio-

naux cubain et philippin, dont le surgissement s'effectue quasi simultanément, mais qui sont séparés par des milliers de kilomètres. Quels sont les facteurs qui expliquent la synchronisation de leurs temporalités révolutionnaires ?

Le premier de ces facteurs est l'identité de la puissance occupante : Cuba et les Philippines sont des colonies espagnoles. L'Espagne, dont l'empire vit alors ses dernières heures, expédie 200 000 soldats pour faire face à l'insurrection cubaine. Or, deux soulèvements anticoloniaux simultanés en des points opposés du globe se révèlent impossibles à assumer pour elle. Problème classique de « surextension impériale », c'est-à-dire d'allongement excessif du diamètre de l'empire³. L'élément déterminant est que les insurgés philippins ont parfaitement conscience de l'insuffisance de la puissance militaire espagnole. Attentifs au déroulement des événements cubains, ils n'enclenchent leur rébellion qu'une fois les conditions de son succès jugées réunies.

L'histoire dont Benedict Anderson rend compte prend place dans le contexte de la « première globalisation » (*early globalization*). Les dernières décennies du XIX^e siècle sont celles de la généralisation du télégraphe, du bateau à vapeur et des réseaux ferrés. Ces infrastructures mettent en mouvement d'immenses quantités de marchandises et de personnes, et accélèrent considérablement la vitesse de circulation de l'information. Le monde, de même que sa représentation dans l'esprit de ceux qui œuvrent à sa transformation, tend alors à s'unifier. Dans le calcul stratégique des mouvements de libération nationale, il devient un champ de luttes convergeant, dont les nouvelles des différents fronts leur parviennent quotidiennement par voie de presse. Un facteur décisif de synchronisation des luttes anticoloniales est donc le processus d'unification du monde lui-même.

Les acteurs des luttes de libération nationale ne se bornent toutefois pas à prendre connaissance de leurs insurrections respectives par journaux interposés. Nombre d'entre eux ont l'occasion de se rencontrer physiquement. À la globalisation de la contestation du système fait écho la globalisation de sa répression. Dans l'imaginaire des leaders anticoloniaux, cette répression porte un nom : Montjuich. La terrible forteresse catalane, située sur les hauteurs de Barcelone, est l'archétype de la prison impériale. Tout ce que l'empire espagnol compte de révolutionnaires y est enfermé et torturé. Ainsi de l'anarchiste cubain Fernando Tarrida del Marmol, incarcéré pour son implication supposée dans un attentat à Barcelone en 1886. Tarrida rendra compte de son expérience à Montjuich dans une série d'articles parus dans *La Revue Blanche*, coup d'envoi d'une campagne internationale de protestation contre les sévices infligés aux prisonniers.

Bien des Philippins furent également internés à Montjuich. Anderson évoque le cas d'Isabelo de los Reyes, emblématique de la trajectoire de nombre de

militants anticoloniaux. Isabelo est à l'origine un praticien du *folklore*, cette science nouvelle – ancêtre de l'anthropologie – qui vise à inventorier les cultures populaires d'un pays, et à lui conférer par là même une profondeur et une identité historiques. D'abord cantonné dans un rôle d'érudit, il est déporté à Montjuich en raison de sa critique de l'emprise des ordres religieux occidentaux sur l'archipel. À son retour de captivité aux Philippines, Isabelo ramène dans ses valises les œuvres de Proudhon, Darwin, Marx, Kropotkine et Malatesta. C'est la première fois que celles-ci franchissent les frontières du pays. Radicalisé par son expérience pénitentiaire, Isabelo consacre le restant de son existence à l'organisation politique et syndicale de son peuple.

Montjuich est un carrefour idéologique, sorte de forum social mondial imposé où entre en contact l'ensemble des mouvements antisystémiques en activité à l'époque. Selon Anderson, les militants anticoloniaux y cultivent une affinité particulière avec les anarchistes. La dernière décennie du XIX^e siècle est celle de la « propagande par le fait ». Des dizaines d'attentats sont commis de part et d'autre de l'Europe, entraînant un cycle de répression – les premières lois « anti-terroristes » – et de vengeance anarchiste susceptible de frapper n'importe quel point du continent⁴. Les nationalistes ne tarderont pas à s'inspirer des méthodes de leurs compagnons de cellule, même s'ils se limiteront dans la plupart des cas à attenter à la vie de leurs propres tyrans, les anarchistes se désintéressant quant à eux entièrement de la couleur du passeport de leurs victimes.

Les sympathies anarchistes de nombre de dirigeants anticoloniaux s'expliquent de trois manières. D'abord, l'anarchisme est un courant fortement internationalisé, dont la mobilité géographique des militants est de tous les instants. Marx et Engels, rappelle Anderson, n'ont en revanche jamais quitté l'Europe de l'Ouest, les partis se réclamant de leur héritage étant sans doute plus strictement organisés dans les frontières des États-nations. Les anarchistes ne partagent pas non plus la méfiance marxiste envers la paysannerie. Or, le prolétariat industriel est à l'époque pour l'essentiel confiné à l'Europe du Nord, l'alliance avec les populations rurales s'avérant par conséquent décisive dans les luttes anticoloniales. Enfin, les anarchistes sont peut-être plus ouverts à la discussion avec les intellectuels issus de la bourgeoisie – ce que sont bien des dirigeants nationalistes – que les marxistes, ce au nom du primat de la liberté individuelle sur l'appartenance de classe.

Le principal personnage autour duquel Anderson organise son ouvrage est José Rizal, le « père » de la nation philippine. Fusillé sur ordre du gouverneur espagnol de l'archipel peu après le déclenchement de l'insurrection de 1886, il est élevé au rang de héros national de son vivant, bien qu'il ait œuvré à la résolution pacifique du conflit avec la métropole jusqu'à son exécution. Écri-

vain polyglotte, Rizal est l'auteur de deux romans qui ont largement contribué à la consolidation de la conscience nationale de son pays : *Noli me tangere* (1887) et *El Filibusterismo* (1891), ce dernier étant le premier roman anticolonial écrit par un ressortissant des colonies⁵.

José Rizal est membre de plein droit de la « république mondiale des lettres », expression qu'Anderson emprunte à la sociologue de la littérature Pascale Casanova⁶. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, le roman est une affaire essentiellement anglo-française. La « première globalisation » affecte également les arts, si bien que la Russie, les États-Unis et l'Amérique latine notamment commencent à émerger sur la carte littéraire mondiale (avec Melville, Dostoïevski, Machado de Assis...).

Les rapports entre la république mondiale des lettres et les mouvements de libération nationale sont aussi complexes qu'intéressants. La mondialisation de la littérature implique que les écrivains s'adressent en priorité à une audience internationale, composée de pairs et de critiques situés aux quatre coins du monde. En même temps, dans la seconde moitié du XIX^e siècle plus qu'à d'autres périodes, les littératures sont nationales, chaque auteur appliquant à sa langue et situant dans sa société des techniques stylistiques puisées dans le fond littéraire commun de l'époque. Comme le montre Casanova dans son ouvrage, la tension qui résulte de ces injonctions contraires confère à l'objet « littérature » une partie de sa singularité, et constitue peut-être la clé de son rapport à la politique.

L'une des expressions de cette tension réside dans ce qu'Anderson nomme *space-time shifts*, notion que l'on pourrait traduire par « transpositions spatio-temporelles ». Ce procédé indissociablement littéraire et politique consiste à modifier les coordonnées spatiales et temporelles d'un fait passé, et à obtenir ainsi un effet d'anticipation sur un événement à venir. Rizal est maître dans cet art. *El Filibusterismo* renferme par exemple une scène insurrectionnelle située aux Philippines, mais présentée de manière à ce que le lecteur ne puisse manquer de faire le rapprochement avec une révolte réellement survenue en Espagne quelques années plus tôt. De même, l'un des principaux personnages du roman, mélange typiquement européen de dandysme *fin-de-siècle* et d'anarchisme militant, est-il situé dans les beaux quartiers de Manille. La dimension politique de ces transpositions spatio-temporelles résulte de ce qu'elles annoncent, c'est-à-dire encouragent, l'avènement des événements qu'elles décrivent.

Les *space-time shifts* d'Anderson font étrangement écho au concept de *spatial fix* développé par le géographe matérialiste David Harvey⁷. Selon Harvey, le capitalisme produit de l'espace en permanence. La circulation des marchandises nécessite l'extension et le renouvellement réguliers des infras-

structures (transports, information), alors que les crises de surproduction que traverse le système le forcent à immobiliser le capital superflu dans des projets de développement à long terme. Mais comme le dit Marx – dont Harvey a proposé une magistrale reconstruction de la théorie de l'espace⁸ – le capitalisme doit également « détruire l'espace grâce au temps ». À mesure que l'accumulation du capital se développe, la distance qui sépare le lieu de production des marchandises du lieu de leur vente s'accroît. Le profit étant fonction de la vitesse de circulation de ces dernières, le capitalisme est contraint de l'accélérer sans cesse, et ainsi de comprimer l'espace.

Les *space-time shifts* évoqués par Anderson constituent peut-être une manière d'antidote opposé par les mouvements sociaux au *spatial fix* capitaliste. La production et la destruction d'espace par le système, c'est-à-dire le monopole qu'il détient sur sa gestion, suscitent l'émergence de stratégies d'appropriation autonomes de l'espace par ceux qui le contestent. L'espace en question est certes « imaginé » avant d'être réel. Dans le cas de Rizal, il est littéraire au premier chef. Mais l'imaginaire tel que conçu par Anderson donne à percevoir un champ des possibles qui émancipe des coordonnées spatio-temporelles dominantes. C'est alors que l'astronomie politique revêt toute son importance. Car une fois révoquées les coordonnées en question, reste encore à identifier les « forces gravitationnelles » susceptibles de synchroniser les temporalités révolutionnaires à l'œuvre de par le monde.

1 Première édition 1983. Traduction française : *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.
2 Acronyme de « Très illustre et respectable ligue des fils et filles du peuple », l'organisation qui a mené la lutte de libération nationale aux Philippines.
3 Pour une discussion de ce problème, voir Paul Kennedy, *The Rise and Fall of The Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, New York, Random House, 1987.
4 Voir à ce propos Mike Davis, « Les héros de l'enfer », in *SolidaritéS*, n° 70, juillet 2005, disponible sur le site <http://www.solidarites.ch/journal/>

5 La traduction française de *Noli me tangere* est *N'y touchez pas!* (Paris, Gallimard, 1980). *El Filibusterismo* n'est pas traduit en français.
6 Voir Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999.
7 Voir par exemple *The Limits to Capital*, Oxford, Blackwell, 1982.
8 Voir « The Geography of Capitalist Accumulation: A Reconstruction of the Marxian Theory », in *Spaces of Capital*, Londres, Routledge, 2001.

Lilian Mathieu

Sociologue, CNRS.

Sandrine Devaux: *Engagements associatifs et postcommunisme, le cas de la République tchèque*

Paris, Belin, 2006, 319 p.

L'apparente modestie ou spécialisation de l'objet traité dans ce livre – la constitution d'un secteur associatif en République tchèque après la chute du communisme – ne doit pas masquer l'importance des questions qu'il soulève. Parmi celles-ci, évoquons tout d'abord sa critique des visions ordinaires tant des sociétés de type soviétique – beaucoup plus différenciées que le laisse entendre l'épithète trompeur de « totalitaires » – que de celles qui ont émergé du changement de régime de 1989, et dont l'ouvrage montre qu'elles se laissent difficilement saisir au moyen de la notion, aussi courante qu'incontrôlée, de « société civile ». Également remarquable est l'appréhension renouvelée, parce que construite sur une étude sociologique au plus près de la pratique et des représentations des agents sociaux, que le livre propose des processus de transitions à la démocratie. Contre les conceptions dominantes, souvent normativement linéaires et élitistes, de ces transitions, Sandrine Devaux souligne la complexité des trajectoires, tant individuelles que collectives, de sortie du communisme. De ce point de vue, l'étude des « bricolages » identitaires auxquels doivent se livrer les organisations de jeunesse préexistantes à la transition (qu'elles aient ou non été liées au parti communiste) s'avère extrêmement riche pour la compréhension des logiques sociales de (re)définition des identités collectives et de gestion d'un passé parfois encombrant. Mais c'est aussi la question globale de la socialisation et de ses effets au fil des parcours individuels qui se trouve éclairée: quel type de pratiques et de rapport à l'engagement un individu socialisé dans une société de type soviétique développe-t-il après que celle-ci a connu un bouleversement complet de ses structures sociales et une remise en cause radicale de ses fondements idéologiques? Comment s'opère la mobilisation des compétences lorsque les contextes de leur acquisition et de leur actualisation sont radicalement différents? Une des principales contributions de l'ouvrage, de ce point de vue, réside dans sa nette relativisation du poids de

l'exposition à l'idéologie communiste dans l'engendrement des dispositions à l'engagement associatif, tant il ressort de l'étude que « ce sont les pratiques développées dans le cadre du système de type soviétique qui ont le plus d'importance dans la structuration du vécu des individus ». Éclairage original sur la réalité contemporaine des sociétés post-communistes, *Engagements associatifs et postcommunisme* se signale également comme une substantielle contribution à la compréhension de problèmes sociologiques majeurs.

Hervé Rayner, *Les Scandales politiques: l'opération « Mains propres » en Italie*

Paris, M. Houdiard, 2005, 475 p.

Ce livre dense n'offre pas seulement un récit documenté de *trangentopoli* (« pots-de-vinville ») et de l'opération *Mani pulite* (« mains propres »), ce formidable scandale politico-financier qui a ébranlé l'Italie au début des années 1990 en disqualifiant la plus grande part de sa classe politique. Il donne également accès à une intelligibilité nouvelle des scandales politiques et, plus globalement, des situations de crise. À la différence du sens commun qui n'y voit que la simple révélation au grand jour de faits illégaux ou immoraux occultes, les scandales sont ici appréhendés comme un processus de rupture des rapports ordinaires, généralement faits de compromis ou de collusion silencieuse, qui unissent les différentes sphères sociales – en l'occurrence le monde politique, le secteur économique, la justice et les médias – qui composent nos sociétés. D'où l'importance d'une reconstitution détaillée des différentes étapes du processus et d'une analyse fine de l'attitude de chacun des protagonistes. Hervé Rayner montre ainsi que c'est parce que, de manière d'abord très locale, certains acteurs (tels que juges ou journalistes, mais aussi corrompus ou corrupteurs) ont cessé de « fermer les yeux » ou de « se taire » sur des faits de corruption notoires, que d'autres (chefs d'entreprise ou hommes politiques, chefs de rédaction ou hauts magistrats) ont eu le sentiment que l'ordre des choses était sur le point de basculer et ont décidé de « parler » et de « lâcher » ceux avec qui ils étaient liés. Ces basculements et revirements en chaîne ont induit un contexte d'incertitude généralisée, favorisant de fait des stratégies de

salut individuel qui ont abouti à l'effondrement de la première République italienne. L'approche dynamique privilégiée par l'auteur rend compte de la logique de certains des processus les plus surprenants de *tangentopoli*, tels que la « charismatisation » du juge Di Pietro – que celui-ci doit davantage à son statut de point focal, de personnage central dans un jeu complexe de surveillance et d'évaluation mutuelle, qu'à ses qualités strictement personnelles –, mais invite surtout à relocaliser la place des structures sociales dans l'explication des crises politiques. Car si la pesanteur et l'inertie ordinaires de ces structures permet de rendre compte de la pérennité des ordres sociaux, les crises telles que *tangentopoli* montrent qu'elles ne sont pas pour autant exemptes de fragilité, et peuvent se révéler des plus malléables ou friables sous l'effet de l'intervention des acteurs politiques. C'est donc à une appréhension originale des rapports entre structures et action qu'ouvre cet ouvrage.

ContreTemps a reçu (et recommande)

- Robert Harvey, Hélène Volat, *USA Patriot Act. De l'exception à la règle*, Lignes, 220 p., 18 euros.
- Antoine Artous, *Le fétichisme chez Marx*, Syllepse, 224 p., 20 euros.
- Gopal Balakrishnan, *L'ennemi. Portrait intellectuel de Carl Schmitt*, éd. Amsterdam.
- John Berger, *D'ici là*, éd. de l'Olivier, 240 p., 20 euros.
- :Gérard Guégan, *Cité Champagne*, Grasset, 532 p., 21,50 euros.
- François Maspero, *Le vol de la mésange*, éd. Seuil, 234 p., 18 euros.
- Maurice Nadeau, *Journal en public*, éd. Maurice Nadeau, 316 p., 20 euros.
- Simone Weil, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Climats, 92 p., 12 euros.
- Raymond Curie, *Interculturalité et citoyenneté à l'épreuve de la mondialisation*, L'Harmattan.
- Lucien Sève, *Qu'est-ce que la personne humaine ? Bioéthique et démocratie*, La Dispute, 156 p., 11 euros.
- Ilana Löwy, *L'emprise du genre*, La Dispute, 23 euros.
- Josette Tratt, Diane Lamoureux, Roland Pfefferkorn, *L'autonomie des femmes en question*, L'Harmattan, 21,50 euros.
- Collectif (coordonné par Chiara Bonfiglioli et Sebastien Budgen), *Planète altermondialiste*, Textuel, 21 euros.
- Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered*, Brill, HM, 868 p.
- David Harvey, *Spaces of Global Development*, Verso, Londres.
- Peter Hallward, *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, 194 p.
- Alex Callinicos, *The Resources of Critique*, Polity Press, 314 p.
- China Miéville, *Between Equal Rights*, Brill, HM, 376 p.
- Claudio Katz, *El Porvenir del Socialismo*, Herramienta, Buenos Aires.

Répliques et controverses

sur « Noam Chomsky et les médias »



Philippe Corcuff

Politiste, Institut d'études politiques de Lyon

Chomsky et le « complot médiatique »
Des simplifications actuelles
de la critique sociale

Une certaine critique des médias a le vent en poupe dans la galaxie altermondialiste.

Certains y voient un signe de bonne santé de la radicalité politique. J'y vois poindre aussi des indices de régression « pré-marxiste » de la critique sociale. Les études consacrées par Noam Chomsky aux médias constituent le pôle le plus sérieux de ce type de littérature. Par contre, les usages français de Chomsky apparaissent souvent en décalage avec leur inspirateur : soit qu'ils présentent des analyses plus manichéennes associées à un style pamphlétaire¹, soit qu'ils rompent plus nettement avec la logique même de l'argumentation rationnelle qui est celle de Chomsky². Je me centrerai donc sur le texte chomskyen plutôt que sur les « chomskysmes » français, que je me contenterai de citer ponctuellement

Ce ne sont ni les travaux renommés dans la communauté scientifique internationale du linguiste, ni le courage politique d'un militant anti-impérialiste au cœur de l'Empire américain, ni encore son intéressante insertion dans la mouvance libertaire³, qui seront en jeu ici, mais son analyse politique des médias⁴. Sur ce plan, je n'attribue pas à Chomsky, contrairement à Arnaud Rindel, « une place fondamentale dans la pensée critique moderne⁵ », mais j'en fais plutôt un révélateur d'un certain recul théorique des discours critiques les plus diffusés aujourd'hui. Je m'arrêterai principalement sur l'ouvrage souvent considéré comme le plus construit par les partisans de Chomsky eux-mêmes, écrit en collaboration avec l'économiste Edward S. Herman : *La Fabrique de l'opinion publique américaine – La politique économique des médias américains (Manufacturing Consent – The Political Economy of the Mass-Media*, 1^{re} éd. : 1988)⁶.

« Le système » et « le complot » : hésitations entre deux figures du « tout » chez Chomsky

Chomsky et Hermann définissent dans l'introduction de 2003, la préface de 1988 et le chapitre 1 (intitulé « Un modèle de propagande ») le point d'appui théorique de leurs analyses empiriques : « le modèle de propagande ». Ils indi-

quent ainsi que « L'objet de ce livre est de proposer ce que nous appelons un modèle de propagande, c'est-à-dire un cadre analytique capable d'expliquer le fonctionnement des grands médias américains à partir de leurs relations avec les principales structures institutionnelles qui les environnent. Nous pensons qu'entre autres fonctions, ces médias se livrent à une propagande qui sert les intérêts des puissantes firmes qui les *contrôlent* en les finançant et dont les représentants sont bien placés pour *orienter* l'information? » (p. XI). Si, dans la citation précédente, le vocabulaire ambigu du « contrôle » et de « l'orientation » pourrait suggérer la présence d'une tonalité intentionnaliste dans l'analyse, les deux auteurs s'efforcent cependant de mettre clairement à distance la thématique du « complot », classiquement reprochée à Chomsky: « Loin de nous l'utilisation de l'hypothèse d'une conspiration pour expliquer comment fonctionne le monde des médias. » (p. LII). À un moment, cela débouche sur des pistes stimulantes, mais relativement peu reprises par la suite, sur le rôle des stéréotypes intériorisés par les journalistes: « La plupart des préjugés médiatiques ont pour cause la présélection d'un personnel bien-pensant qui intériorise des idées préconçues. » (p. LII).

Le pôle anti-« complot » de l'analyse se révèle être, le plus souvent, un systémisme, ultra-fonctionnaliste et économiste, mettant en scène un « système » économique omniprésent et omniscient. C'est la logique économique des propriétaires et des publicitaires qui déterminerait d'abord et directement le contenu précis des messages médiatiques (p. 2-14), intégrant les « médias au marché » (p. 5) et empêchant la moindre « autonomie » (p. 4). Le systémisme et l'économisme apparaissent ici renforcés par rapport à la tradition marxiste, dont les secteurs les plus soucieux de prendre en compte les complications observables du réel ont essayé de doter « la détermination en dernière instance » (des rapports de production capitalistes sur les autres rapports sociaux) d'une plus grande souplesse, laissant place à des sphères autonomes (comme les mondes de la politique, du droit ou de la culture) et à des médiations (entre le pouvoir des détenteurs des moyens de production et les pratiques sociales). Par la suite, une théorie critique « postmarxiste » comme celle initiée par Pierre Bourdieu a même accru l'autonomie des différentes régions de l'espace social (avec l'hypothèse d'une pluralité de « champs » autonomes composant une formation sociale: champs économique, culturel, politique, journalistique, etc.⁸).

Le penchant *économiste* de l'analyse chomskyenne des médias s'avère une première façon d'appréhender nos sociétés comme des « tous » intégrés, homogènes, sans grandes contradictions, ni diversité de pratiques, ni incertitudes ou hasards. Cela est renforcé par les généralisations hâtives portées par le vocabulaire choisi: « constante et généralisée » (p. 30), « totale » (p. 73), « toujours »

(p. 75), « orientation structurelle systématique » (p. 109), etc. Mais cet économisme est souvent débordé par la tendance *intentionnaliste* de l'écriture: le retour subreptice du « complot ». La « conspiration » se présente comme une autre forme du « tout »: une forme subjective et volontariste, et non plus une forme objective et économiste (comme « le système » omniprésent). Alors qu'ils ont récusé explicitement la figure du « complot » (citation ci-dessus, p. LII), nos deux auteurs y reviennent implicitement quelques lignes plus loin: « nous décrivons un système de "marché dirigé" dont *les ordres* viennent du gouvernement, des leaders des groupes d'affaires, des grands propriétaires et de tous ceux qui sont habilités à prendre des initiatives individuelles et collectives. Ils sont suffisamment peu nombreux pour pouvoir *agir de concert* (...) » (p. LII). Et d'utiliser la page suivante des expressions empruntées à un texte du philosophe Jacques Ellul sur les mécanismes de propagande: « *les intentions réelles* de ses actes » et « *voiler ses véritables desseins* » (p. LIII). Entre formulations anti-conspirationnistes et formulations à tonalité conspirationniste, il y a donc des va-et-vient et des chevauchements dans ces deux pages (pp. LII-LIII). Toutefois, dans l'ensemble de l'ouvrage, les notations les plus théorisées (celles qui portent une plus grande généralisation de l'analyse) pointent plutôt la direction de « la conspiration », dans une association/hésitation avec la figure du « système ».

On peut lister une partie de ces formulations: « *Le fin du fin du système, c'est de démontrer* qu'il n'est pas monolithique *tout en veillant* à ce que ces discordances marginales n'interfèrent en rien avec le consensus officiel » (p. XII), « *les maîtres qui contrôlent les médias ont choisi de ne pas diffuser* un tel contenu: ainsi fonctionne le modèle de propagande » (p. XIX), « *comment les médias ont suivi les ordres gouvernementaux* dans leur traitement des élections de certains pays » (p. XXIV), « Le modèle de propagande et les compromis institutionnels qu'il reflète suggèrent que *les forces* qui suppriment cette compétition des partis seront à même *de dominer et d'orienter dans le même sens les choix des médias* » (p. XLI), « Le secret de *la direction unique que prennent ces campagnes*, c'est le système de filtres: les médias *font en sorte que* toute histoire susceptible de porter atteinte aux intérêts en place ne voie jamais le jour – ou disparaisse en catimini » (p. 29), « Ce credo est basé sur *des mensonges*, mais les médias *approuvent* la définition que donne de ces élections le modèle de propagande de *Big Brother* » (p. 115), « les grands médias se contentant de relayer l'information et de *faire en sorte que* la ligne gouvernementale ne soit pas sérieusement mise en cause » (p. 117), « *l'interprétation utile souhaitée par "l'élite" dominante de l'époque* » (p. 117), « Mais *les médias serviles se contentent de reprendre et de colporter* les arguments de Washington » (p. 186), « leur *obéissance* aux autorités officielles rivalise

avec ce qu' on peut trouver dans les régimes totalitaires » (p. 187), « Après la guerre [du Viêt-nam], la tâche principale des institutions idéologiques consiste à convaincre que « la guerre était moins un crime immoral que la stupide et monumentale erreur militaire d'avoir envoyé un demi-million de soldats dans une guerre ingagnable », comme Homer Bigart, le correspondant de guerre respecté du *New York Times*, l'explique (...) Le principal sujet, c'est le coût de cette noble entreprise pour les États-Unis. (...) Le problème accessoire des médias est de cacher à l'opinion publique le véritable héritage de destructions laissés par les États-Unis en Indochine » (p. 189), « ils offrent l'expression étonnante de ce qu'on appelle, dans d'autres contextes, la mentalité totalitaire qui s'énonce comme suit : il ne suffit pas de dénoncer les ennemis officiels ; il faut aussi garder avec vigilance le droit de mentir pour servir le pouvoir » (pp. 223-224)... Au bout du compte, nombre d'expressions suggèrent la primauté d'une action concertée et cachée associant les élites économiques, les dirigeants politiques et les journalistes, qui utiliseraient des mensonges conscients, bref nous ramènent à la figure du « complot ».

Les indices de régression « pré-marxiste » sont ici encore plus flagrants que dans le cas de la pente économiste du texte, car la focalisation sur les actions conscientes et volontaires comme moteurs supposés de l'histoire apparaît particulièrement en décalage avec une lecture de l'histoire où les volontés individuelles rencontrent justement des circonstances indépendantes de leurs volontés, et notamment les héritages antérieurs de l'histoire, le poids des structures sociales et des rapports des forces sociales comme les mécanismes idéologiques. Avec le fil intentionnaliste du texte chomskyen, on est paradoxalement plus proche du modèle du libéralisme économique, celui de l'*homo œconomicus*, pour lequel le calcul coût/ avantages d'acteurs individuels est le point de départ de l'analyse, que de la théorie marxiste. Mais dans ce cas, il ne s'agit pas du calcul de tous les individus mais de quelques membres « peu nombreux » d'une élite et leurs calculs sont cachés. On cumule ici un schéma *intentionnaliste* (ce sont les intentions individuelles qui comptent principalement dans l'explication des processus sociaux) et un schéma *élitiste* (ce sont les intentions d'une élite). Si cette convergence avec les schémas libéraux n'est pas souvent perçue, c'est qu'elle tend à être effacée par la coloration critique que semble lui donner le dévoilement d'actions *cachées*. Pierre-André Taguieff a pointé ce mélange d'attrait pour le caché, de vision élitiste de l'histoire et d'hypothèses relevant de l'école libérale dite du « choix rationnel » dans des classiques de la littérature conspirationniste : « Dans la théorie du complot (...) la puissance cachée n'est pas une force irrationnelle, elle est celle d'un groupe d'hommes à la fois décidés et dotés d'une faculté supérieure de calcul rationnel⁹ ».

Alors Chomsky : un critique néolibéral du néolibéralisme ? En tout cas, c'est une tendance implicite repérable dans ses analyses des médias. Ce qui nous éloigne également du modèle de sociologie critique proposé par Pierre Bourdieu : le croisement de la logique de l'*habitus* (l'inconscient social intériorisé par chaque personne au cours de sa socialisation) et de celle des champs sociaux (les structures sociales extériorisées, dans des dynamiques sociales s'imposant aux individus malgré eux) limitant la part attribuée aux volontés humaines dans l'explication des mouvements de l'histoire. Il faut alors être pris par un moment d'absence intellectuelle pour ne pas voir, comme le sociologue Patrick Champagne (habituellement mieux informé du contenu des analyses de Bourdieu) et comme le philosophe Henri Maler (habituellement mieux informé du contenu des analyses de Marx), les différences entre Chomsky, Marx et Bourdieu¹⁰.

La philosophe Géraldine Muhlmann apparaît plus lucide quant à ce qui sépare Chomsky de Marx, comme Chomsky de Bourdieu. À propos du rapport Marx/Chomsky, elle note judicieusement : « L'idéologie, au sens de Marx, exerce une domination anonyme et diffuse sur tous, domination qui n'est pas réductible à de la "manipulation" de certains par d'autres¹¹ ». Dans leur texte théorique le plus systématiquement consacré aux logiques idéologiques, *L'idéologie allemande* (1845-1846), Marx et Engels parlent ainsi, à propos des « idées dominantes » en tant qu'« idées de la classe dominante », de « l'illusion que cette classe nourrit à son propre sujet¹² ». Dans une de ses analyses historiques les plus éclairantes, devenue un texte classique pour la sociologie politique, *Le 18-brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Marx prend un exemple d'illusion idéologique : « Il ne faut cependant pas épouser l'idée bornée que la petite bourgeoisie voudrait faire aboutir, par principe, un intérêt égoïste de classe. Elle croit au contraire que les conditions *particulières* de son émancipation sont les conditions *générales* offrant seules la possibilité de sauver la société moderne et d'éviter la lutte des classes¹³ ». Dans l'analyse marxienne comme dans la tradition marxiste, les mécanismes idéologiques ne se réduisent donc pas, dans les textes les plus rigoureux, à une logique de manipulation consciente. La manipulation consciente n'y joue même, tout au plus, qu'un rôle secondaire.

Et les rapports entre la critique chomskyenne des médias – ainsi que certains de ses usages français (tels que ceux développés par Serge Halimi¹⁴) – et la sociologie de Bourdieu ? Muhlmann pointe une différence de perspective entre la « corruption des personnes » (privilegiée par Chomsky et amplifiée dans le style pamphlétaire d'Halimi) et une « corruption structurelle », associée à la notion de champ, chez Bourdieu¹⁵. Muhlmann précise même judicieusement que « des approches comme celle d'Halimi » sont susceptibles de

tomber sous le coup des critiques sociologiques de Bourdieu¹⁶. Il faudrait ici aller plus loin que Muhlmann en relevant une confusion dans le sens donné au mot « connivences » fort usité dans les critiques ordinaires des médias : dans des analyses du type de celles d'Halimi, il a plutôt un sens volontariste et conspirationniste, synonyme de « copinage », alors que dans la sociologie de Bourdieu il a surtout un sens structurel : les évidences et les stéréotypes inconsciemment partagés au croisement du fonctionnement du champ journalistique et des habitus intériorisés par les journalistes¹⁷. Dans le débat public, on confond couramment les deux sens, au profit du premier, privilégié à cause de son pouvoir plus sulfureux de dénonciation.

Le conspirationnisme se présente donc comme une trame narrative inspirant largement la critique chomskienne des médias, dans des croisements avec la trame narrative de l'économisme systémique. Trames narratives ? C'est-à-dire des mises en récit, des types de narration, qui construisent des liens entre les personnages, les événements et les faits sélectionnés par Chomsky. Paul Ricœur parle ainsi de *mise en intrigue*, entendue comme une « synthèse de l'hétérogène » : « par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète¹⁸ ». Ce sont ces liaisons narratives qui dotent les informations recueillies d'une portée théorique implicite, qui leur donnent une interprétation particulière qui n'est pas incluse dans la seule information prélevée dans le réel. Ce ne sont pas les faits mobilisés par Chomsky qui parlent d'eux-mêmes, mais les formes de récit dans lesquelles ils sont insérés qui leur attribuent certaines significations. En bref, les faits collectionnés par Chomsky pourraient parler autrement à travers des trames narratives autres que les trames conspirationniste et économiste. Ce qui donne leur portée mythologique, et donc en décalage avec les complications du réel, aux récits conspirationnistes a été analysé par Raoul Girardet et Pierre-André Taguieff : la sur-cohérence et la sur-simplification. Sur-cohérence ? « Ainsi se trouvent reliés tous les fils de la manipulation », note Girardet¹⁹. Sur-simplification ? « La simplification est ce qui, au centre de la théorie conspirationniste, jette une fausse clarté sur le champ politique. Toute explication par un facteur unique et simple est une mythologisation », avance Taguieff²⁰.

Une autre critique des médias est possible

Les critiques des médias se situant dans le sillage chomskyen, avec leurs simplifications « pré-marxistes », dans des tonalités conspirationnistes et/ou économistes, ne sont pas les seules envisageables. D'autres voies sont possibles, explorées par les sciences sociales critiques contemporaines, qui discutent d'ailleurs peu les analyses de Chomsky consacrées aux médias²¹. Non

pas, principalement, parce que leur supposée portée « critique » dérangerait « les chiens de garde » de l'Université, mais parce que leur pente manichéenne ne correspond pas à l'état d'avancement et d'affinement des outillages critiques.

Un des axes d'affinement « postmarxiste » de la critique sociologique actuelle a été la notion de *champ* initiée par Pierre Bourdieu. Le champ journalistique constitue chez Bourdieu un espace autonome autour d'enjeux, d'intérêts, de logiques et de formes de domination spécifiques, en interaction avec les autres champs sociaux (champ économique, champ politique, champ intellectuel, etc.). Certes l'analyse de Chomsky rend bien compte du mouvement de concentration économique en cours dans le secteur des moyens de communication, avec des effets réels du champ économique sur le champ journalistique. Mais l'erreur de Chomsky consiste à penser ces effets dans une logique directe et mécanique : sur le mode de la manipulation consciente et/ou sur celui du contrôle économique. À l'inverse, Bourdieu constate : « on ne peut pas expliquer ce qui se fait à TF1 par le seul fait que cette chaîne est possédée par Bouygues (...) Il y a une forme de matérialisme court, associé à la tradition marxiste, qui n'explique rien, qui dénonce sans rien éclairer²² ». Les effets du champ économique sur le champ journalistique passent alors par la médiation de la logique autonome du champ journalistique : « la concurrence pour la clientèle tend à prendre la forme d'une concurrence pour la priorité, c'est-à-dire pour les nouvelles les plus nouvelles (le *scoop*) (...) La contrainte du marché ne s'exerce que par l'intermédiaire de l'effet de champ (...) Inscrite dans la structure et les mécanismes du champ, la concurrence pour la priorité appelle et favorise les agents dotés de dispositions professionnelles inclinant à placer toute la pratique journalistique sous le signe de la vitesse (ou de la précipitation) et du renouvellement permanent²³ ». Certes, les tendances néolibérales en cours à l'échelle mondiale ont pour effet une pression grandissante du champ économique sur le champ journalistique. Mais, si l'on suit Bourdieu, elles opèrent par l'intermédiaire des logiques propres de l'espace du journalisme. Et les résistances à cette pression marchande puisent aussi des ressources dans les valeurs autonomes qui ont été historiquement associées au métier de journaliste²⁴.

L'esquisse bourdieusienne de sociologie du champ journalistique a pu être affinée, par l'étude de régions autonomes à l'intérieur de ce champ social, par exemple les journalistes économiques²⁵ ou les logiques spécifiques régissant l'expression au sein des « tribunes » de différents titres de la presse écrite²⁶. Elle a aussi inspiré une auto-analyse critique de la formation des journalistes et de l'intériorisation non consciente d'une série de stéréotypes²⁷. D'autres directions de recherche ont permis de complexifier ce modèle : en particulier

une sociologie du travail journalistique, se centrant sur le contenu des pratiques professionnelles quotidiennes²⁸, ou une sociologie morale des repères déontologiques auxquels les journalistes (comme leurs critiques) recourent pour pointer les « fautes professionnelles » à l'œuvre dans leur métier²⁹, ou encore une sociologie pragmatique des jeux de la familiarité et de la distance dans les rapports des journalistes avec leurs sources³⁰.

Ces analyses pointent en général des contradictions entre les ordres dominants (champ économique, champ politique, champ intellectuel et champ journalistique, notamment) qui composent une formation sociale comme la société française. Ces contradictions donnent du *jeu* à l'intérieur des mécanismes de domination, dans lequel peuvent s'engouffrer les luttes sociales et politiques. C'est ainsi que l'hypothèse formulée par Patrick Champagne d'une tendance à la fusion de la logique politique et de la logique médiatique, au sein d'un nouveau « champ journalistico-politique³¹ », a été infirmée par Michel Dobry. Ce politiste a montré, à partir de l'étude de cas de « la première cohabitation » de la V^e République (1986-1988) et en s'inspirant lui aussi de la sociologie de Bourdieu, que, tout en révélant des interactions nouvelles, les spécificités des jeux politiques et celles des jeux journalistiques demeuraient déterminantes, et entraient même par moments en contradiction³². Dans cette perspective, ne voit-on pas des différences perdurer entre une fermeture du champ politique autour des forces les plus consacrées (comme aujourd'hui le couple UMP/ PS), dans une logique d'accumulation d'un capital politique au sein d'appareils stabilisés, et la recherche par les médias de « nouvelles » figures politiques à l'écart de ces appareils (les Coluche, Bernard Tapie... et aujourd'hui Olivier Besancenot), dans une quête plus instable de « nouveauté », qui a ses propres travers mais différents (et parfois en contradiction) des travers du champ politique ?

Manque aussi au « modèle de propagande » de Chomsky – comme, cette fois, à la sociologie du champ journalistique de Bourdieu également – une attention à la réception des messages médiatiques. « La propagande » pour le premier et « l'emprise de la télévision » pour le second concentrent le regard sur l'émetteur, en laissant dans l'ombre la relation sociale émetteur/ récepteurs. Cela n'a pas toujours été le cas pour Pierre Bourdieu, qui dans un article stimulant écrit avec Jean-Claude Passeron en 1963, avait justement pointé les limites sur ce point des théoriciens du « pouvoir des mass média » de l'époque (comme Edgar Morin) : « Et pourquoi ignorer les protections dont s'arment les masses contre le déferlement massmédiatique ? ³³ » Les écarts entre l'hégémonie du « oui » dans les médias lors des référendums sur le traité de Maastricht (1992) et sur le traité constitutionnel européen (2005) et les résultats électoraux n'en sont-ils pas un exemple politiquement significatif ?

Convergeant avec ces intuitions originelles de Bourdieu et Passeron, la sociologie des médias a vu se développer un pôle dynamique d'études de réception, rompant avec « une vision réifiée et misérabiliste du public comme masse amorphe et passive », selon les mots de Brigitte Le Grignou qui a récemment proposé une riche synthèse critique de ces travaux³⁴. Les études de réception de la télévision ont ainsi été systématisées à partir du début des années 1980 sous l'impulsion des *cultural studies* britanniques³⁵. Les téléspectateurs révélés par ces études de réception tendent à filtrer les messages qu'ils reçoivent (en fonction de leur groupe social d'appartenance, de leur genre, de leur génération, de diverses dimensions de leur parcours biographique, etc.) et manifestent des capacités critiques variables (mais rarement complètement nulles). La fameuse « propagande » n'aurait ainsi pas d'effets nécessaires et univoques.

Un des auteurs les plus intéressants parmi les *cultural studies* britanniques est un de ses initiateurs : le « néomarxiste » Stuart Hall. Car il a associé dans son modèle quatre aspects importants : les conditions capitalistes de production des messages médiatiques, le contenu stéréotypé de ces messages, l'autonomie relative des règles professionnelles dans leur production et leur filtrage critique variable par les téléspectateurs. Ainsi pour Hall, le « codage » des messages dans la logique des stéréotypes dominants, au sein d'une société dominée par des rapports de production capitalistes, laisse ouvert des écarts avec le « décodage » mis en œuvre par les téléspectateurs en fonction de leurs expériences sociales et politiques³⁶. Par ailleurs, il a pointé l'autonomie relative des valeurs et des règles professionnelles de ceux qui fabriquent les émissions télévisées : « les professionnels de la télédiffusion arrivent à opérer à partir de codes “relativement autonomes” qui leur sont propres, tout en se débrouillant pour reproduire (non sans contradictions) la signification hégémonique des événements³⁷ ».

Ce sont des dimensions que ne peut percevoir Chomsky, car il se concentre sur deux aspects : 1^e) la structure de propriété des médias, et surtout 2^e) l'analyse du contenu des messages diffusés (en privilégiant d'ailleurs le traitement de la politique internationale par la presse écrite, une catégorie de messages dont les études de réception montrent qu'ils sont parmi ceux qui atteignent le moins un large public : mais à quoi bon consacrer alors tant de pages à « la propagande » médiatique si elle ne touche presque pas ses cibles supposées ?). Car le « modèle de propagande », dans ses tonalités conspirationnistes et/ ou économistes, ne s'intéresse pas vraiment au *comment* sont produits, puis reçus les messages médiatiques. Les liaisons narratives entre les personnages, les événements et les faits y sont alors largement postulées, sans vraiment de preuves empiriques quant aux fonction-

nements concrets (multiplier les citations d'articles de journaux, comme le fait Chomsky, ne relève en rien de ce type de preuves empiriques).

En guise de conclusion :

à propos du succès relatif des critiques conspirationnistes des médias

Je voudrais, pour finir, suggérer quelques hypothèses quant au *pourquoi* du succès relatif en France des critiques des médias recourant au schéma du « complot », en particulier à gauche. En premier lieu, on doit établir une corrélation entre les attraites pour ces dénonciations simplificatrices et la dévaluation du marxisme comme cadre intellectuel de référence à partir du début des années 1980 au sein de la gauche française. Cette dévaluation, qui aurait pu déboucher sur un développement de l'activité théorique dans la direction d'un élargissement des références intellectuelles utilisées (notamment dans un dialogue avec les sciences sociales et la philosophie contemporaines critiques mais non marxistes), a, en dehors de revues comme *Actuel Marx* ou *ContreTemps*, plutôt participé au contraire à l'installation d'un certain anti-intellectualisme et à un recul de la culture théorique. Les échos de la critique des médias d'inspiration chomskyenne s'inscriraient dans un certain renouveau de la critique sociale depuis 1995, mais sous des formes fréquemment moins théorisées que dans les années 1960-1970, pâtissant de la dévalorisation des exigences théoriques associées auparavant au marxisme.

D'autre part, le succès des récits conspirationnistes, bien au-delà de la critique des médias, dans des formes culturelles comme le polar, le roman d'espionnage ou le cinéma hollywoodien, a vraisemblablement également à voir avec les caractéristiques de l'individualisme contemporain³⁸. Tout d'abord, ce succès rencontre certains préjugés actifs dans nos sociétés individualistes, et en particulier une sous-estimation de ce qui échappe à la volonté individuelle et une surestimation corrélative de ce qui en dépend. Et puis les médias constituant des lieux de concentration et de distribution inégale de la reconnaissance sociale, ils tendent à focaliser tout à la fois des attentes et des frustrations quant à cette ressource particulièrement valorisée dans les cadres individualistes ; d'où le mélange de fascination et de ressentiment qu'on peut souvent repérer dans les dénonciations ordinaires des médias.

1 C'est le cas du succès éditorial de Serge Halimi, *Les Nouveaux Chiens de garde* (Liber-Raison d'agir, 1^e éd. : 1997).

2 En tendant à remplacer les arguments et les faits vérifiés par des insultes, des procès personnels, des rumeurs non vérifiées et des informations erronées,

comme le journal satirique *PLPL* (*Pour Lire Pas Lu*). *PLPL* a existé entre juin 2002 (n° 0) et octobre 2005 (n° 26). Son ancienne équipe a participé en mars 2006 au lancement d'un nouveau bimestriel critique des médias : *Le Plan B*. Voir mon texte : « De quelques problèmes

des nouvelles radicalités en général et de *PLPL* en particulier » (dans *Le Passant Ordinaire*, n° 36, septembre-octobre 2001 ; <http://www.passant-ordinaire.com/revue/36-272.asp>).

3 Voir notamment *Instinct de liberté – Anarchisme et socialisme* (trad. franç., Agone, 2001 ; 1^{re} éd. : 1970).

4 Cet article a pour origine un débat public organisé par l'association libertaire Maloka avec Guy Ducornet, traducteur de Chomsky, le 27 mai 2004, au « local libertaire » de Dijon.

5 Voir Arnaud Rindel, « Noam Chomsky et les médias français », mis en ligne le 23 décembre 2003 sur le site de l'Acrimed (Action-Critique-Médias) : http://www.acrimed.org/article.php?id_article=1416.

6 Trad. franç. de Guy Ducornet (Paris, Le Serpent à plumes, 2003) ; Serge Halimi écrit ainsi dans *Le Monde diplomatique* (n° 593, août 2003, p. 11) à propos de cette traduction française que « c'est le livre à lire. Il réduit à néant le propos, plus ignorant que malveillant, de ceux qui imputent à Chomsky une "théorie du complot" ».

7 Les passages mis en italiques dans cette citation et les suivantes l'ont été par moi.

8 Voir mon livre *Bourdieu autrement* (Textuel, 2003).

9 Dans Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion – Faux et usages d'un faux* (Berg International/ Fayard, 2004, p. 24 ; 1^{re} éd. : 1992).

10 Dans Patrick Champagne, « Philippe Corcuff, critique "intelligent" de la critique des médias » (19 avril 2004) et dans Henri Maler, « Une crise de nerfs de Philippe Corcuff » (5 mai 2004) ; pour l'ensemble des pièces de la polémique, voir : http://bellaciao.org/fr/article.php?id_article=6862.

11 Dans Géraldine Muhlmann, *Du journalisme en démocratie* (Payot, 2004, pp.37-38).

12 Dans Karl Marx, *Œuvres III*, éd. établie par M. Rubel (Gallimard, 1982, p. 1081).

13 Dans Karl Marx, *Œuvres IV*, éd. établie par M. Rubel (Gallimard, 1994, p. 467).

14 Dans *Les Nouveaux Chiens de garde*, *op. cit.*

15 Dans G. Muhlmann, *op. cit.*, pp. 42-47.

16 *Ibid.*, p. 43 ; Bourdieu écrit, par exemple : « Je crois même que la dénonciation des scandales, des faits et des méfaits de tel ou tel présentateur, ou des salaires exorbitants de certains producteurs, peut contribuer à détourner de l'essentiel, dans la mesure où la corruption des personnes masque cette sorte de *corruption structurelle* (mais faut-il encore parler de corruption ?) qui s'exerce sur l'ensemble du jeu à travers des mécanismes tels que la concurrence pour les parts de marché, que je veux essayer d'analyser. » (*Sur la télévision*, Liber éditions, coll. « Raisons d'agir », 1996, p. 15).

17 Pierre Bourdieu parle ainsi des « relations sociales entre les journalistes, *relations de concurrence acharnée, impitoyable, jusqu'à l'absurde, qui sont aussi des relations de connivence, de complicité objective, fondées sur les intérêts communs liés à leur position dans le champ de production symbolique et sur le fait qu'ils ont en commun des structures cognitives, des catégories de perception et d'appréciation liées à leur origine sociale, à leur formation (ou à leur non-formation)* » (*Sur la télévision, op. cit.*, p. 39).

18 Dans Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome I : *L'intrigue et le récit historique* (Seuil, coll. « Points-Essais », 1983, pp. 9-10).

19 Dans le chapitre consacré par Raoul Girardet à « La Conspiration », dans *Mythes et mythologies politiques* (Seuil, coll. « Points-Histoire », 1986, p. 41).

20 Dans *Les Protocoles des Sages de Sion, op. cit.*, p. 32.

21 Par exemple, les écrits de Chomsky ne sont pas cités dans la large synthèse, à tonalité pourtant critique, des travaux des sciences sociales proposée par Érik Neveu dans *Sociologie du journalisme* (La Découverte, coll. « Repères », 2004 ; 1^{re} éd. : 2001).

22 Dans *Sur la télévision, op. cit.*, p. 44.

23 *Ibid.*, pp. 85-86.

24 C'est, par exemple, le cas des journalistes de l'hebdomadaire *Lyon Capitale* dans une lutte menée entre décembre 2005 et mars 2006 contre les menaces sur leur indépendance rédactionnelle, que firent peser les coups de butoir conjugués

Gilbert Achcar

Politologue et sociologue, université de Paris-VIII

Corcuff et la « théorie du complot »

L'article de Philippe Corcuff auquel il m'a été demandé de répondre est bien frustrant :

il appelle un type de discussion que je n'apprécie guère, puisqu'il s'agit de corriger une lecture hautement déformante, à coup de renvoi de citations. Puisse au moins cet exercice servir aux tierces personnes qui le liront, en leur permettant de mieux saisir ce dont il retourne.

Chomsky et les médias

La façon de procéder de Philippe Corcuff (PC dorénavant) me semble, en effet, très cavalière : il s'en prend à son propre fantasme, projetant sur Chomsky les idées qu'il lui a prêtées depuis qu'il a choisi de le prendre pour cible de prédilection, en essayant de s'ériger en pourfendeur attiré des critiques des médias les plus en vue¹.

La thèse que cherche à démontrer PC n'est rien de moins que la suivante : l'intérêt accordé à Chomsky dans les milieux altermondialistes serait un signe de « régression "pré-marxiste" de la critique sociale », le célèbre linguiste et analyste politique n'étant qu'un « révélateur d'un certain recul théorique des discours critiques les plus diffusés aujourd'hui ».

Lorsque l'on se fixe un programme d'une telle ambition, avec la prétention implicite de détenir soi-même l'étalon du progrès théorique de la critique sociale, et lorsque l'on a, par ailleurs, une exigence minimale de rigueur intellectuelle, la moindre des choses est de prendre toutes les précautions nécessaires afin de s'assurer que l'on ne déforme pas la pensée de celui que l'on prend pour cible.

Passons sur le procédé qui consiste à donner une suite de mots entre guillemets en guise de démonstration, comme lorsque PC parle de « généralisations hâtives portées par le vocabulaire choisi : "constante et généralisée" (p. 30), "totale" (p. 73), "toujours" (p. 75), "orientation structurelle systématique" (p. 109), etc. ». Le procédé se passe de commentaire.

Arrêtons-nous plutôt aux citations plus sérieuses, en apparence, que l'auteur nous assène copieusement. Elles sont toutes tirées d'un livre paru en 2003 sous le titre *La Fabrique de l'opinion publique américaine. La politique économique des médias américains*, traduction française d'un ouvrage très connu

de l'homme d'affaires Bruno Rousset (leur actionnaire principal à l'époque) et du maire PS de Lyon, Gérard Collomb. Ce combat a été (provisoirement) victorieux en mars 2006. Voir <http://presse.libre.free.fr>.

- 25 Voir Julien Duval, *Critique de la raison journalistique – Les transformations de la presse économique en France* (Seuil, 2004).
- 26 Voir Louis Pinto, « L'espace public comme construction journalistique – Les auteurs de "tribunes" dans la presse écrite », *Agone*, n° 26-27, 2002.
- 27 Voir François Ruffin, *Les Petits Soldats du journalisme* (Les Arènes, 2003).
- 28 Voir Alain Accardo, Georges Abou, Gilles Balbastre et Dominique Marine, *Journalistes au quotidien – Outils pour une socioanalyse des pratiques journalistiques* (Le Mascaret, 1995).
- 29 Voir Cyril Lemieux, *Mauvaise presse – Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques* (Métaillé, 2000).
- 30 Voir Thomas Berjoan, *Le Journaliste politique et ses sources – Régime de familiarité et figures de la subjectivité*, mémoire de DEA de science politique, sous la direction de Paul Bacot, Institut d'études politiques de Lyon et université de Lyon 2, septembre 2002, 266 p. hors annexes.
- 31 Dans Patrick Champagne, *Faire l'opinion – Le nouveau jeu politique* (Minuit, 1990, notamment pp. 249-250, 261 et 277).

- 32 Dans Michel Dobry, « Le président en cohabitation – Modes de pensée préconstitués et logiques sectorielles », dans *Le Président de la République – Usages et genèses d'une institution*, sous la direction de Bernard Lacroix et de Jacques Lagroye (Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992).
- 33 Dans Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, « Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues », *Les Temps Modernes*, n° 211, décembre 1963, p. 1009.
- 34 Dans Brigitte Le Grignou, *Du côté du public – Usages et réceptions de la télévision* (Economica, 2003, p. 14).
- 35 Pour une présentation critique des *cultural studies*, voir aussi Armand Mattelart et Érik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies* (La Découverte, coll. « Repères », 2003).
- 36 Dans Stuart Hall, « Codage/ décodage » (1^{re} éd. britannique : 1977), trad. franç., *Réseaux* (CNET), n° 68, novembre-décembre 1994.
- 37 *Ibid.*, p. 37.
- 38 Voir sur ce point Philippe Corcuff, Jacques Ion et François de Singly, *Politiques de l'individualisme – Entre sociologie et philosophie*.

d'Edward Herman et de Noam Chomsky (H&C dorénavant), paru en 1988, dont le titre original anglais est *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*².

Or, il n'est pas besoin d'être diplômé en langue anglaise pour s'apercevoir d'emblée qu'il y a déjà un problème de traduction dans le titre français, ne serait-ce que la substitution flagrante de « la politique économique » à « l'économie politique »!

Ce livre, dont le titre correctement traduit aurait dû être: *La Fabrication du consentement. L'économie politique des médias de masse aux États-Unis*³, a pour objet l'étude de la structure des médias de masse (non des médias tout court) et leur rôle dans la production d'un consentement majoritaire aux actions du gouvernement américain en politique extérieure. Cela s'applique, bien sûr, comme l'ouvrage le précise et comme il va de soi, aux politiques qui font l'objet d'un consensus au sein des sphères dirigeantes de la classe dominante, que les auteurs désignent volontiers par « élite » (dans le sens élaboré qu'a donné à cette expression C. Wright Mills dans *The Power Elite*).

Pilippe Corcuff connaît certainement assez bien la langue anglaise pour avoir été en mesure de s'apercevoir que le titre original a été massacré. En tout état de cause, cherchant à polémiquer contre H&C comme il l'a fait – c'est-à-dire en privilégiant l'interprétation sémantique, quasi psychanalytique, de quelques mots et phrases au détriment d'une intelligence d'ensemble de leurs thèses – il aurait dû, au moins, faire l'effort de vérifier ce que les deux auteurs ont vraiment écrit dans le texte original⁴.

Son réquisitoire est, en effet, essentiellement construit à coup de citations qui, comme par hasard, sont toutes déformées par la traduction et, de surcroît, détachées de leur contexte, lorsqu'elles ne sont pas coupées de façon arbitraire. Prenons juste les premières citations, à titre de démonstration et pour éviter d'être fastidieux.

Le premier passage que cite PC, à partir de l'introduction de 2002, se termine par :

« Nous pensons qu'entre autres fonctions, ces médias se livrent à une propagande qui sert les intérêts des puissantes firmes qui les *contrôlent* en les finançant et dont les représentants sont bien placés pour *orienter* l'information. » (C'est PC qui souligne à chaque fois.)

Voici, traduit plus correctement et *complété*, ce que disent H&C dans l'original (p. XI, je souligne) :

« Nous pensons que, parmi leurs autres fonctions, les médias servent les puissants intérêts sociétaux qui les contrôlent et les financent, et exercent de la propagande pour leur compte. Les représentants de ces intérêts ont d'importants programmes et principes qu'ils veulent mettre en avant, et sont en

bonne position pour modeler et contraindre la politique des médias. *Cela ne se fait pas normalement par une intervention grossière, mais par la sélection d'un personnel bien-pensant, ainsi que par l'intériorisation, de la part des responsables des rédactions et des journalistes en service, de priorités et de définitions de ce qu'il convient de rapporter qui sont conformes à la politique de l'institution.* »

La phrase incriminée apparaît ainsi d'une évidence presque banale : qui pourrait contester, par exemple, que Patrick Le Lay, PDG de TF1 et représentant de Bouygues, est en bonne position pour *modeler et contraindre* la politique de la chaîne par les voies indiquées – comme d'ailleurs, soit dit en passant, par des procédés bien plus « grossiers »!

Pour faire bonne mesure, Pilippe Corcuff cite ensuite une phrase de l'ouvrage de H&C récusant explicitement « la thématique du complot », qu'il croit cependant invalidée par la citation précédente. Puis il cite une phrase sur « l'intériorisation », similaire à celle qui vient d'être traduite ci-dessus, en y reconnaissant des « pistes stimulantes, mais relativement peu reprises par la suite, sur le rôle de stéréotypes intériorisés par les journalistes ». « Relativement peu reprises »? Il s'agit pourtant de l'une des idées-forces récurrentes de l'ouvrage de H&C. Rien n'y fait : selon Corcuff, la « corruption des personnes » serait « privilégiée par Chomsky »...

Citation substantielle suivante, choisie, soulignée et coupée par PC :

« Nous décrivons un système de “marché dirigé” dont *les ordres* viennent du gouvernement, des leaders des groupes d'affaires, des grands propriétaires et de tous ceux qui sont habilités à prendre des initiatives individuelles et collectives. Ils sont suffisamment peu nombreux pour pouvoir *agir de concert* (...) »
Ce que disent H&C en réalité, sans couper la citation et en la complétant (p.IX) :

« C'est un “système de marché orienté” que nous décrivons ici, les orientations [*guidance*] étant fournies par le gouvernement [ou l'État, *government* en anglais], les dirigeants de la communauté des firmes, les principaux propriétaires des médias et leurs administrateurs, et les divers individus et groupes qui ont la tâche ou la permission de prendre des initiatives constructives. Ceux-ci sont en nombre suffisamment limité pour être en mesure d'agir ensemble à l'occasion, comme le font les vendeurs dans les marchés où il a y peu de concurrents. Dans la plupart des cas, cependant, les dirigeants des médias font des choses semblables parce qu'ils partagent la même vision du monde, sont sujets à des contraintes et des intéressements similaires, et programment ainsi des sujets, ou maintiennent le silence sur d'autres, ensemble, en une action collective et un comportement leader-suiveur qui restent tacites. »

Je ne poursuivrai pas plus loin la démonstration : toutes les autres citations de H&C qu'a produites PC sont à l'avenant de celles-ci. Le procédé aboutit à déformer profondément la pensée des deux auteurs, tant par manque de rigueur (la traduction non vérifiée) qu'en coupant, parfois, des citations et en ignorant toujours un contexte qui réfute ce que Corcuff cherche à démontrer. Plutôt que d'infliger à celles et ceux qui nous lisent la correction, ainsi que la restitution en intégralité et en contexte de toute la série de citations données par lui, il me semble plus utile de présenter les grandes lignes de l'analyse de H&C.

Ce que les deux auteurs proposent dans leur ouvrage n'est pas à proprement parler « un modèle de propagande » comme cela est traduit dans l'édition française (où « modèle » pourrait être entendu au sens de la perfection, alors qu'il s'agit ici de « modèle » au sens de paradigme ou d'idéal type). Il serait probablement plus clair de rendre leur formule par « un modèle axé sur la propagande » (*A propaganda model*) et par « le modèle de la propagande » (lorsque « modèle » est introduit par l'article défini). Autrement dit, un modèle d'analyse du rôle des médias de masse en tant qu'appareils performant une propagande politique et idéologique, ou, comme l'écrivent les auteurs, « un cadre analytique qui tente d'expliquer la performance des médias américains par les structures et relations institutionnelles de base dans le cadre desquelles ils opèrent » (p. XI).

Dans le résumé que H&C donnent eux-mêmes de leur analyse dans l'introduction à la seconde édition de leur ouvrage, après ce qui vient d'être cité et après avoir évoqué, dans la citation traduite plus haut, le rôle des représentants des grands intérêts propriétaires des médias de masse dans le conditionnement et la contrainte de ces médias, ils poursuivent : « Les facteurs structurels sont les facteurs comme la propriété et le contrôle⁵, la dépendance à l'égard d'autres sources majeures de financement (notamment les annonceurs publicitaires) et les intérêts mutuels et relations entre les médias, d'une part, et ceux qui font les nouvelles et ont le pouvoir de les définir et d'expliquer leur signification, d'autre part. Le modèle de la propagande intègre également d'autres facteurs en rapport étroit avec les précédents, comme la capacité de protester contre le traitement des nouvelles par les médias (c'est-à-dire de produire des "critiques"⁶), celle de fournir des "experts" pour confirmer le point de vue officiel sur les nouvelles, et de fixer les principes et les idéologies de base qui sont tenus pour allant de soi par le personnel médiatique et l'élite, mais auxquels la population générale résiste souvent. [...] Nous pensons que ce que les journalistes font, ce qu'ils considèrent comme digne d'être rapporté, et ce qu'ils tiennent pour allant de soi en tant que prémisses de leur travail sont des choses qui s'expliquent bien, souvent, par les intéressements, pressions et contraintes intégrés dans une telle analyse structurale. »

Le premier chapitre de *Manufacturing Consent* est consacré à un exposé analytique des facteurs structurels évoqués ci-dessus. Afin de démontrer leur thèse du fonctionnement propagandiste des médias de masse dans le domaine de la politique étrangère – qui les concerne au premier chef parce qu'il est l'objet prioritaire de leur combat politique – les deux auteurs consacrent ensuite cinq chapitres à une démonstration très détaillée et très documentée de la façon dont les médias de masse américains ont traité une série de dossiers chauds des années 1970 et 1980 (l'ouvrage étant paru en 1988), de l'Indochine à l'Amérique centrale.

Précisons, pour qui en douterait, que nos deux auteurs savent pertinemment que le rôle des médias de masse ne se réduit pas à ce qui précède⁷. Ils ne font que mentionner, par exemple, leur rôle d'industrie de la distraction et de l'abrutissement, dont la critique a été initiée par l'École de Francfort et son entourage. Et l'on pourrait, certes, ajouter bien d'autres rôles – certains positifs, même, du point de vue de la critique politique et sociale, surtout aux interstices. Les auteurs concluent d'ailleurs d'une façon qui confirme le sens d'idéal type qu'ils donnent au terme « modèle » (pp.304-305) : « Aucun modèle simple ne suffira, cependant, à rendre compte de chaque détail d'une question aussi complexe que le fonctionnement des médias nationaux de masse. Nous pensons qu'un modèle axé sur la propagande saisit des traits essentiels du processus, mais il laisse en dehors de l'analyse nombre de nuances et d'effets secondaires. Il y a d'autres facteurs qu'il faut identifier. Certains d'entre eux sont en conflit avec la "fonction sociétale" des médias, tels qu'ils sont décrits par le modèle de la propagande ; d'autres y contribuent. Dans la première catégorie, l'humanité et l'intégrité professionnelle de journalistes les poussent souvent dans des directions inacceptables pour les institutions idéologiques. On ne devrait pas sous-estimer le fardeau psychologique que représentent la suppression de vérités évidentes et la confirmation des doctrines requises au sujet de la bienveillance [du gouvernement] (qui a parfois mal tourné), des erreurs inexplicables, des bonnes intentions, de l'innocence lésée, etc., contre des preuves accablantes incompatibles avec ces prémisses patriotiques. Les tensions qui en résultent trouvent parfois une expression limitée, mais elles sont plus souvent supprimées consciemment ou inconsciemment, avec le secours de systèmes de croyance qui permettent la poursuite d'intérêts étroits, quels que soient les faits. »

Pressentant le dénigrement dont ils allaient être l'objet de la part des défenseurs intéressés du système médiatique, selon les déformations usuelles de l'apologie des médias, H&C avaient pris soin de souligner, dès la préface de la première édition de leur ouvrage (p.IX), ce qu'ils ont répété dans l'introduction à la seconde édition, déjà citée à cet effet, et qui est au cœur de leur analyse :

« Des critiques des institutions comme celles que nous présentons dans cet ouvrage sont habituellement récusées par les commentateurs de l'establishment comme relevant de “théories du complot”, mais cela n'est qu'une façon d'esquiver le débat. Nous n'utilisons aucune sorte d'hypothèse “conspirative” pour expliquer la performance des médias de masse. En fait, notre traitement du sujet est beaucoup plus proche d'une analyse de “marché libre”, les résultats étant largement le produit de l'action des forces du marché. La plupart des choix biaisés dans les médias proviennent de la présélection de personnes bien-pensantes, de préconceptions intériorisées, et de l'adaptation du personnel aux contraintes de la propriété, de l'organisation, du marché et du pouvoir politique. La censure est dans une large mesure autocensure, de la part de reporters et de commentateurs qui s'adaptent aux réalités des exigences organisationnelles des sources et des médias, ainsi que de la part de personnes situées à des échelons plus élevés au sein des organisations médiatiques, des personnes choisies afin de mettre en pratique les contraintes imposées par les propriétaires et autres centres de pouvoir du marché et de l'État, et qui ont généralement intériorisé ces contraintes⁸. »

Comparez tout ce qui précède à ce que Pilippe Corcuff croit détecter dans l'ouvrage de H&C, sans peur de la *contradiction* et de l'*inconsistance* (selon PC, l'analyse chomskyenne serait à la fois systémiste, économiste, déterministe, intentionnaliste, élitiste et conspirationniste !); du *détournement d'héritage* (PC essaye de mettre Bourdieu de son côté, alors que les écrits consacrés aux médias par l'auteur de *Sur la télévision* présentent une analyse qui converge si bien avec celle de H&C qu'elle subit les mêmes accusations déformatrices, les mêmes causes produisant les mêmes effets⁹ – quant à Marx, voir ci-dessous); voire de *l'insinuation diffamante par association* (l'invocation incongrue dans cette discussion de l'ouvrage consacré par Taguieff au faux antisémite intitulé *Protocoles des Sages de Sion*).

Selon PC, l'analyse de Chomsky est fondée sur :

- « un systémisme, ultra-fonctionnaliste et économiste, mettant en scène un “système” économique omniprésent et omniscient. C'est la logique économique des propriétaires et des publicitaires qui déterminerait d'abord et directement le contenu précis des messages médiatiques (pp. 2-14), intégrant les “médias au marché” (p. 5) et empêchant la moindre “autonomie” (p. 4). »
- « Mais cet économisme est souvent débordé par la tendance *intentionnaliste* de l'écriture: le retour subreptice du “complot”. »
- « Au bout du compte, nombre d'expressions [*sic*] suggèrent la primauté d'une action concertée et cachée associant les élites économiques, les dirigeants politiques et les journalistes, qui utiliseraient des mensonges conscients, bref nous ramènent à la figure du “complot”. »

- « Avec le fil intentionnaliste du texte chomskyen, on est paradoxalement plus proche du modèle du libéralisme économique, celui de l'*homo oeconomicus*, pour lequel le calcul coût/ avantages d'acteurs individuels est le point de départ de l'analyse, que de la théorie marxiste. Mais dans ce cas, il ne s'agit pas du calcul de tous les individus mais de quelques membres “peu nombreux” d'une élite et leurs calculs sont cachés. On cumule ici un schéma *intentionnaliste* (ce sont les intentions individuelles qui comptent principalement dans l'explication des processus sociaux) et un schéma *élitiste* (ce sont les intentions d'une élite). Si cette convergence avec les schémas libéraux n'est pas souvent perçue, c'est qu'elle tend à être effacée par la coloration critique que semble lui donner le dévoilement d'actions *cachées*. »

- « Ce qui nous éloigne également du modèle de sociologie critique proposé par Pierre Bourdieu: le croisement de la logique de l'*habitus* (l'inconscient social intériorisé par chaque personne au cours de sa socialisation) et de celle des champs sociaux (les structures sociales extériorisées, dans des dynamiques sociales s'imposant aux individus malgré eux) limitant la part attribuée aux volontés humaines dans l'explication des mouvements de l'histoire. »

- « Le conspirationnisme se présente donc comme une trame narrative inspirant largement la critique chomskyenne des médias, dans des croisements avec la trame narrative de l'économisme systémique. »

La rhétorique de Pilippe Corcuff est tellement en contradiction avec l'analyse véritable de H&C, présentée plus haut, qu'elle relève bel et bien du fantasme. En réalité, c'est la façon même dont il lit H&C – cherchant des indices cachés derrière les mots pour étayer une accusation que les deux auteurs, pourtant, prennent grand soin de réfuter à l'avance – c'est cette façon même qui relève de la « théorie du complot ».

Il croit achever de discréditer Chomsky *in fine* en invoquant « les sciences sociales critiques contemporaines, qui discutent d'ailleurs peu les analyses de Chomsky consacrées aux médias. Non pas, principalement, parce que leur supposée portée “critique” dérangerait “les chiens de garde” de l'Université, mais parce que leur pente manichéenne ne correspond pas à l'état d'avancement et d'affinement des outillages critiques. »

Pour preuve de ce mépris dans lequel la science critique avancée et raffinée qu'il représente tiendrait les analyses de Chomsky, Pilippe Corcuff ne trouve à invoquer que le fait que le célèbre linguiste n'a pas été cité par l'auteur du volume *Sociologie du journalisme* dans la collection de poche *Repères*¹⁰! Vérifions plus sérieusement si « les analyses de Chomsky consacrées aux médias » sont « peu » discutées dans les universités et par les sciences sociales critiques contemporaines. Il existe pour cela un indice beaucoup plus révélateur que la bibliographie d'un ouvrage de poche édité en France. En nous limitant ici à la

langue anglaise, cherchons sur *Google* les mots « Chomsky+media+syllabus¹¹ ». Résultat : toujours largement supérieur à 35 000 réponses¹².

Marx et... les « médias » !

En guise de conclusion, Corcuff déplore « au sein de la gauche française » ce qu'il perçoit comme « un certain anti-intellectualisme » et « un recul de la culture théorique ». Cette accusation a été constamment rabâchée contre le mouvement social et la gauche radicale par les « autorités intellectuelles » consacrées et autres « experts » médiatiques.

L'originalité de la démarche de Philippe Corcuff est toutefois que, selon lui, cette misère théorique serait liée à « la dévalorisation des exigences théoriques associées auparavant au marxisme », alors que, jusque-là, les pourfendeurs du mouvement des classes opprimées attribuaient la même prétendue misère au marxisme lui-même. C'est de bonne guerre : écrivant dans une revue à dominante marxiste, le « postmarxiste » Philippe Corcuff cherche à mettre de son côté les « marxistes ». Il affirme : « Dans l'analyse marxienne comme dans la tradition marxiste, les mécanismes idéologiques ne se réduisent donc pas, dans les textes les plus rigoureux, à une logique de manipulation consciente. La manipulation consciente n'y joue même, tout au plus, qu'un rôle secondaire. »

Laissons ici de côté la « tradition marxiste » parce qu'une telle formule recouvre un champ théorique si vaste et contrasté qu'il serait absurde de vouloir l'examiner en quelques lignes¹³. Qu'en est-il de « l'analyse marxienne » ? Philippe Corcuff cite une phrase de *L'Idéologie allemande* afin de montrer que Marx et Engels estimaient que la bourgeoisie était elle-même victime de sa propre idéologie : loin donc de déformer consciemment la réalité, elle serait sincère en quelque sorte, se repaissant elle-même des illusions qu'elle propage.

Il faut bien mal connaître l'œuvre de Marx pour considérer *L'Idéologie allemande* comme l'un de ses « textes les plus rigoureux » ! Dans le manuscrit en question, rédigé en 1845-1946 et abandonné à « la critique rongeuse des souris » (Marx *dixit*), la théorie de Marx et Engels n'en était qu'à ses balbutiements – comme, du reste, le capitalisme lui-même, avec une bourgeoisie encore en phase ascendante et progressiste ! En outre, prendre un texte de 1846 comme source pour une analyse des médias en ce début du XXI^e siècle relèverait d'un dogmatisme « marxiste » quasi religieux s'il n'émanait ici d'un « postmarxiste » affirmé.

L'autre écrit cité par Corcuff a été rédigé en 1852, après un tournant majeur dans l'histoire de la lutte des classes : c'est *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*. Une phrase est livrée à notre réflexion, dans laquelle Marx attribue à la petite-bourgeoisie cette auto-intoxication idéologique qu'il attribuait six ans auparavant à la classe dominante. Le déplacement du diagnostic est inté-

ressant : c'est qu'entre-temps, la bourgeoisie avait connu une mue et perdu sa relative innocence : « La bourgeoisie se rendait très bien compte que toutes les armes qu'elle avait forgées contre le féodalisme se retournaient maintenant contre elle-même, que tous les moyens d'instruction qu'elle avait institués se retournaient contre sa propre culture, que tous les dieux qu'elle avait créés l'abandonnaient. Elle se rendait compte que toutes les prétendues libertés civiques et institutions de progrès attaquaient et menaçaient sa *domination de classe* [...] Tant que la domination de la classe bourgeoise ne s'était pas complètement organisée, n'avait pas trouvé son expression politique pure, l'antagonisme des autres classes ne pouvait pas, non plus, se manifester nettement, et là où il se manifestait, prendre cette tournure dangereuse qui transforme toute lutte contre le pouvoir d'État en une lutte contre le capital¹⁴. »

Le rôle de la presse bourgeoise est déjà dénoncé : « La tribune et la presse célébrèrent dans l'armée la puissance de l'ordre opposée aux masses populaires, représentant l'impuissance de l'anarchie [...] » Mais l'époque ne connaît encore que des « médias » très rudimentaires, et il reste à la portée des différents partis de rivaliser dans ce domaine. La répression idéologique bourgeoise est encore fondamentalement une répression physique : la censure ou l'interdiction, que le Second Empire pratiquera amplement, l'une comme l'autre.

Les années suivantes, Marx, confronté au capitalisme le plus avancé de son temps, celui de l'Angleterre où il résida en exil, critiquera de plus en plus l'hypocrisie et le rôle mystificateur de la presse bourgeoise. Un exemple parmi beaucoup d'autres, que j'ai cité dans l'un de mes ouvrages en soulignant précisément la ressemblance avec la dénonciation par Chomsky de l'hypocrisie de son propre gouvernement : « Le *Times* de Londres en rajoute, et non seulement par panique. Il fournit à la comédie un sujet auquel Molière lui-même n'avait pas pensé, le Tartuffe de la vengeance. [...] John Bull [l'équivalent britannique de l'Oncle Sam] doit être immergé dans des cris de vengeance jusqu'à ses oreilles, pour lui faire oublier que son gouvernement est responsable du mal qui couvait et des dimensions colossales qu'on lui a permis d'acquérir. »

La mue des rapports des classes entamée en 1848 fut achevée en 1871, au moment où le capitalisme s'engageait dans sa mutation impérialiste. La lutte des classes atteignit un apogée avec la Commune de Paris et sa terrible répression (25 000 morts). Le ton comme l'analyse de Marx évoluèrent nettement en conséquence : « Le prétendu massacre de citoyens sans armes place Vendôme est un mythe dont M. Thiers et les ruraux n'ont absolument pas voulu dire un mot à l'Assemblée, s'en remettant exclusivement pour le diffuser à la valetaille du journalisme européen¹⁵. »

La « valetaille du journalisme européen » (die « *Bedientenstube der europäischen Tagespresse*¹⁶ »)... jamais Chomsky ne se permettrait pareille formule !

Marx en rajoute : « Dans la pleine conscience de sa mission historique et avec la résolution héroïque d'être digne d'elle dans son action, la classe ouvrière peut se contenter de sourire des invectives grossières des laquais de la presse et de la protection sentencieuse des doctrinaires bourgeois bien intentionnés qui débitent leurs platitudes d'ignorants et leurs marottes de sectaires, sur le ton d'oracle de l'infaillibilité scientifique¹⁷. »

Comme on est loin de la tentative de Philippe Corcuff d'annexer Marx à sa démarche ! Pourtant, Marx a vécu dans une époque où les médias de masse n'existaient pas encore, où il fallait beaucoup moins de capital pour fonder et entretenir le seul type de médium « de masse » qui existait, c'est-à-dire un imprimé, et où les instruments de propagande et de conditionnement idéologique à la disposition du capital étaient mille fois moins décisifs qu'ils ne le sont devenus au xx^e siècle. Depuis le siècle de Marx, en effet, l'élévation du niveau d'éducation du salariat a rendu plus vitale que jamais la fonction mystificatrice des appareils idéologiques bourgeois. Le rôle relatif de la « violence symbolique », pour emprunter un concept à Bourdieu, par rapport à la violence physique, est devenu considérablement plus important. Ne pas voir le rôle décisif que jouent les médias de masse dans la perpétuation de l'ordre capitaliste – rôle.

Ajoutons que, par un ethnocentrisme fort courant au sein de l'intelligentsia française, Corcuff ne tient pas compte du fait que les médias de masse aux États-Unis sont beaucoup moins ouverts aux critiques du système que ne le sont les médias de masse en France¹⁸, ne serait-ce qu'en raison de l'absence outre-Atlantique de tradition de parti ouvrier de masse. Il ne situe donc pas l'analyse de Herman et de Chomsky dans son contexte véritable : au cœur de la principale puissance capitaliste et impérialiste du monde, dans le pays où l'argent est roi plus que nulle part ailleurs et où la « démocratie » est à son plus haut degré de vénalité – ce pays que le néolibéralisme ambiant, en France comme ailleurs en Europe, érige en modèle universel.

Le militant de la Ligue communiste révolutionnaire, Philippe Corcuff, se trompe singulièrement de combat.

1 Diabolisé en France pour des raisons qui illustrent bien sa critique des médias, Chomsky est une cible d'autant plus « facile » qu'il a bien d'autres chats à fouetter que de lire PC, et, à plus forte raison, de lui répondre. C'est bien pourquoi, d'ailleurs, j'ai accepté de prendre sa défense en réponse à PC, à la demande de la rédaction de *ContreTemps*. Je ne dirai rien,

par contre, des critiques français des médias qui se défendent bien eux-mêmes, me contentant de renvoyer à leur sujet au site d'Action-Critique-Médias (www.acrimed.org), ainsi qu'à l'article de Serge Halimi et Arnaud Rindel, « La conspiration. Quand les journalistes (et leurs favoris) falsifient l'analyse critique des médias », dans *Agone*, n° 34, 2005, pp. 43-65.

2 Nouvelle édition avec une nouvelle introduction des auteurs, Pantheon Books, New York, 2002. Les pages citées dans cet article renvoient à cette édition. L'ordre des noms des deux auteurs, contraire à l'ordre alphabétique, est celui de l'édition originale, ce qui indique une prééminence de Herman dans la rédaction de l'ouvrage. Ce dernier est pourtant presque ignoré par PC, qui préfère s'en prendre exclusivement à la bête noire de certains médias français qu'est devenu Chomsky. Le nom de Herman n'est cité que deux fois dans son texte, contre quinze fois plus pour Chomsky.

3 L'ajout de « aux États-Unis » s'impose, en France, en raison du fait que l'ouvrage est exclusivement consacré à l'analyse de la structure et du fonctionnement du système médiatique au pays des deux auteurs.

4 Il ne pouvait échapper à PC que dans l'article de Halimi et Rindel, cité ci-dessus, après avoir mentionné l'édition originale de l'ouvrage de H&C, les auteurs ajoutent en note : « Quinze ans plus tard, cet ouvrage a été (très approximativement) traduit en français sous le titre (incongru) de *La Fabrique de l'opinion publique américaine. La politique économique des médias américains*. » (Note 10, p. 47-48 – les deux commentaires entre parenthèses sont, bien sûr, de Halimi et Rindel).

5 « Contrôle » est à entendre ici au sens des paquets d'actions qui permettent de contrôler une entreprise, même lorsqu'ils ne sont pas majoritaires. Je fais cette précision afin que PC ne voie pas dans ce terme une autre confirmation de sa « théorie du complot ».

6 Le terme anglais est *flak*, qui désigne une pratique usuelle aux États-Unis, à l'instar des messages de protestation qui inondent les organes médiatiques lorsque, par exemple, ceux-ci portent atteinte au « moral de nos troupes ».

7 De même que Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron savaient pertinemment que le rôle du système de l'enseignement ne se réduit pas à la reproduction de la légitimité de la domination de classe. Par ailleurs, on peut illustrer le fonctionnement des médias de masse dans bien d'autres

domaines que celui de la politique étrangère, bien entendu.

8 Vient ensuite le passage déjà cité sur le « système de marché orienté ».

9 On pourrait en dire autant d'ailleurs de la sociologie générale de Pierre Bourdieu, dont on retrouve plusieurs échos indirects dans l'ouvrage de H&C, n'en déplaise à PC et à sa tentative de lire « autrement » le sociologue, *post-mortem*.

10 Cela serait plutôt un reproche qu'il faudrait adresser à l'auteur de ce volume, puisque, à supposer même qu'une analyse soit mauvaise, le seul fait qu'elle ait une grande popularité auprès du lectorat critique impose au sociologue, surtout s'il est lui-même critique, de la prendre en compte, ne serait-ce que pour la dénigrer à la manière de PC.

11 « Syllabus » est le terme utilisé dans l'enseignement universitaire en anglais pour les plans de cours avec listes de lecture.

12 Pour une étude importante récente qui poursuit et développe les analyses de H&C pour les États-Unis, voir Robert McChesney, *The Problem of the Media: U.S. Communication Politics in the 21st Century*, Monthly Review Press, New York, 2004. Pour une critique toute récente des médias britanniques, voir l'ouvrage des animateurs de l'observatoire Media Lens (www.medialens.org), David Edwards et David Cromwell, *Guardians of Power: The Myth of the Liberal Media*, Pluto Press, Londres, 2006. Il serait possible de citer encore plusieurs autres ouvrages récents de chercheur/ es critiques analysant le comportement des médias sur diverses questions spécifiques, en affinité avec les thèses de H&C.

13 PC pensait-il, par exemple, à Louis Althusser pour qui « l'information (presse, radio-télé, etc.) », y compris les médias privés, constitue un « appareil idéologique d'État »... ?

14 Marx, *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, IV^e partie, sur www.marxists.org/francais/marx/works.htm (je donne la référence Internet parce qu'elle est facilement accessible).

- 15 Karl Marx, « The Indian Revolt », *New York Daily Tribune*, 16 septembre 1857, dans Marx and Engels, *On Britain*, Foreign Languages Publishing House, Moscou, 1953, p. 453. Pour le contexte et mon commentaire, voir mon ouvrage *Le Choc des barbaries*, 10/ 18, Paris, 2004, pp.44-46. Les exemples du même type abondent dans les écrits marxistes de l'exil anglais, y compris *Le Capital*.
- 16 Marx, *La Guerre civile en France*, II^e partie, Internet (même site).
- 17 Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, dans *MEW*, vol. 17, p. 332.
- 18 Marx, *La Guerre civile en France*, II^e partie, Internet, même site (die « *Lakaïen von der Presse* », Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, *op. cit.*, p. 343).
- 19 C'est ainsi que Noam Chomsky, malgré son immense notoriété, est beaucoup moins présent dans les médias de masse états-uniens que certains membres du comité de rédaction de *ContreTemps* dans les médias français.

Flâneries politiques



Les Commissaires. Photographie couleur, 2002.

Photographies Florence de Comarmond

est née en 1963 à Tananarive (Madagascar). Elle explore depuis 1997, sous différentes formes (photographie, installation, vidéo), les thèmes liés aux identités plurielles et hybrides qui apparaissent dans les contextes postcoloniaux d'un monde globalisé. En 2005, elle s'intéresse au Musée des Arts Africains et Océanien et y réalise des photographies et une vidéo interrogeant la présence du fait colonial et de l'esclavage entre histoire intime et histoire collective.

Montage textuel Sophie Wahnich, avril 2004

Salons ovales

1. Les photos du Maa¹ prises par Florence de Comarmond sont là.

Elles me regardent, nous regardent...

Photographies de vestiges cachés dans des sortes de cryptes. Désormais les salons ovales des commissaires de l'exposition coloniale de 1931 ne sont plus ouverts au public. Des vestiges qui, dans leur inaccessibilité, résonneraient avec « l'étrange amnésie collective des Français concernant cette exposition ». Étrange en effet, car on ne manque pas de livres d'histoire sur cette exposition coloniale. La notion de « zoo humain » a particulièrement marqué les dernières recherches sur l'esprit du colonialisme au tournant du siècle et jusque dans les années 1930.

2. Peut-on encore croire qu'une lumière même fragile soit venue éclairer les visages de Sarajevo, de Pristina, de Kandahar, de Kigali? « Fresques d'un autre temps pour un débat d'aujourd'hui? » La tentation est vaine. Photographies d'aujourd'hui pour un présent noué. Nœuds gordiens, nœud coulants, nœuds de liens qui n'ont pas toujours été métaphoriques. Comment dé-lier toutes ces histoires pour s'en faire une autre, ici même? Mettre du jeu dans le feuilletage de la langue qui sait si bien trimballer pour chaque présent ses lourdes parts d'inac-



tuels? Oui, les prises photographiques ne sont pas d'un autre temps. La découpe de l'image est-elle si différente de celle des textes?

« L'acte photographique n'est pas d'archivage ou d'inventaire, la photo n'est pas une trace mais une actualité esthétique du côté de ce "qui nous survivra"². »

L'anamorphose des formes liée à la prise de vue sur des murs hauts et courbes invite à en saisir une autre, l'anamorphose de l'histoire quand le temps présent se contorsionne dans des après-coups.

Terriblement beau

3. Aborder des photos belles et calmes. Aborder un monde terriblement beau, un monde complet, une totalité perdue. Un paradis ?

La séduction des fresques agit encore. Une séduction qui n'a pas partie liée avec la nostalgie mais avec l'achronie. Présence de matières exotiques inaltérables : ébène, acajou, ivoire. Un mobilier si souvent imité qu'il semble échapper à la consistance des repères esthétiques. Des bustes naturalisés par leurs socles, seuls dignes de l'éternité du cartel : « ronce d'acajou ».

« Là, tout n'est qu'ordre et beauté. »

4. La lumière sur chacun des objets souligne le raffinement de cette esthétique occidentale. Mais, lorsque le musée pourrait déclarer « ceci est du passé » et inventer ainsi une coupure radicale entre nous et ce décor, le cadrage photographique capte la présence des années 1930 dans leur fraîcheur pleine d'assurance et de théâtralité. Un monde sans discontinuité offert par l'imaginaire des mondes sans histoires où le végétal, l'animal et l'humain sont finalement à peine distincts, nous est ainsi livré de prime abord. Mais ces photos limpides sont complexes. Elles ne disent pas « ceci est du présent », mais « ce passé peut encore agir sur nous », à notre corps défendant. Elles disent « notre présent est inactuel pour le meilleur et pour le pire ». Car là réside la surprise du travail photographique. L'imaginaire colonial qu'il met à disposition du public produit une jouissance esthétique qui ne dérange qu'à la réflexion ou à l'analyse.

5. Après le plaisir des formes, des couleurs et des matières, le plaisir de leur ordonnancement : le reste.

Deux enfants noirs dansent. Ils sont nus. Ils ont la rondeur de l'enfance mais des expressions vides de joie. Ce ne sont pas des *putti* célestes qui auraient pris ici une autre apparence, mais plutôt des « négrillons ». Les Romains agrémentaient leurs décors et leurs jeux par la présence attendrissante d'enfants esclaves achetés dans ce seul but, parce qu'ils étaient jolis et qu'ils accroissaient par leur seule présence la volupté que l'on pouvait obtenir des lieux

ainsi « peuplés ». Des aristocrates nantais, bordelais, parisiens, au XVIII^e siècle agrémentaient leur intérieur de la présence d'un « négrillon ». Exquise présence comme ces bouchées délicates du siècle de tous les raffinements. Le négrillon habite les rêves de crocodiles dévorant, de Desnos à Roubaud. Des rêves de bêtes féroces. Fresque de rêve.

Des femmes dansent, comme les négrillons, totalement dénudées. Leur sexe n'est pas visible, dans une chasteté où le geste remplace le voile. Une tradition du nu pourrait s'accomplir ici. Elles portent un lourd collier et un bracelet. Leur tête est ceinte d'un fil doré à l'endroit même où la chevelure pourrait se déployer. Mais ici les cheveux crépus de l'altérité sont absents. Elles ont des jambes et des cuisses puissantes, une poitrine mouvante et des regards hallucinés. Elles dansent devant des hommes recouverts d'un pagne blanc. Un homme nu semble venir à leur rencontre. Le cadre se rapproche d'elles. Elles dansent pour ceux qui sont reçus par les commissaires dans ces salons et pour nous qui les voyons. La « jouissance trouble du corps animal, mais non bestial qui met à jour l'ambivalence entre la beauté et la déshumanisation » est là.

La déshumanisation apparaît dans les détails.

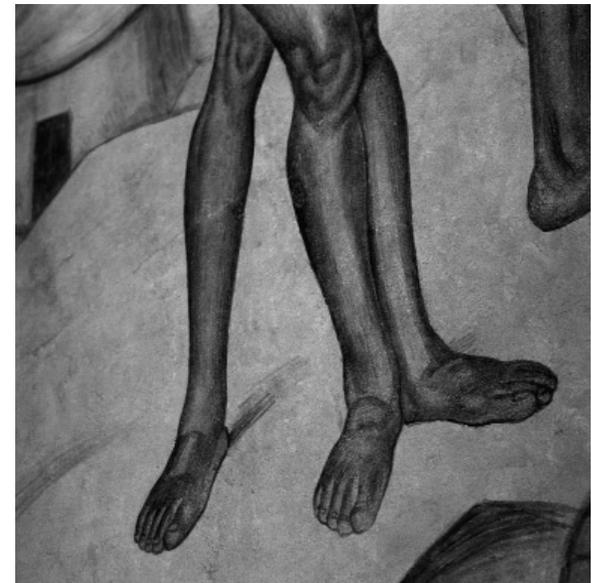
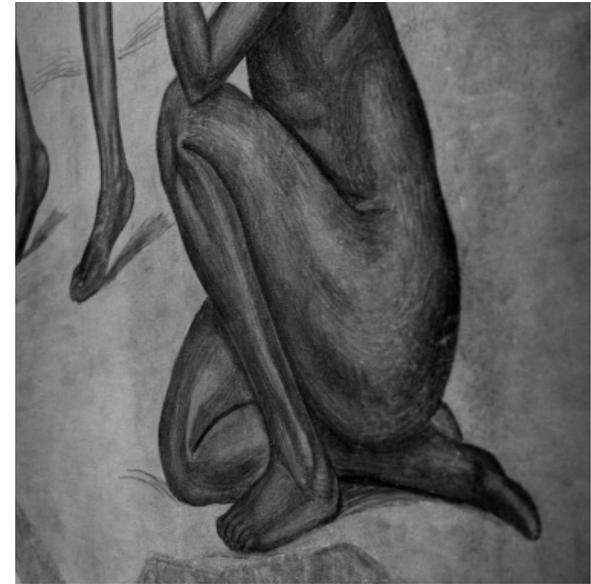
Ces corps sont bientôt démembrés par l'appareil photographique venant rompre sans brutalité une ambiance pacifiée. L'appareil photographique bataille.

6. Il bataille contre l'ordre colonial, celui de l'empire français qui sut comme tout empire digne de ce nom organiser une paix armée suffocante. L'empire colonial prévient. Il invente sans doute le paradigme politique de la guerre préventive, constance d'actions souvent mineures, répétées, efficaces. Il faut prévenir toute saute d'intensité. Les enrayer. L'événement est ritualisé dans cette danse sans joie. Non-événement, sans avant et sans après, oubli de l'expérience et renoncement au projet. « Non-bataille ».

L'appareil photographique bataille avec la « non-bataille³ ».

Le paradis perdu est alors celui où de bons sauvages si étrangement beaux, si familiers, assureraient à chacun des coloniaux la jouissance de faire le bien. Paradis retrouvé des ONG. De jeunes gens encadrés par de moins jeunes, recouvrent cette jouissance et ses restes. Ils expérimentent un milieu où l'humanité vacille encore, à nouveau. Ils se demandent parfois ce qu'ils font là et, parfois, ne se posent pas de question. Ils croient savoir. Mais peut-on savoir? Un danger se tient là, dans la tiédeur ombrée des corps meurtris. Cette tiédeur de la souffrance – celle qui donne enfin du sens à des vies occidentales en quête d'idéaux perdus –, revient troubler les nuits.

Mais ce trouble même hésite quant à ses conséquences, simple limite à l'intensité de l'excitation toujours présente et chaque jour renouvelée ou spectre d'un effroi tenu secret entre le sexe et la mort ?

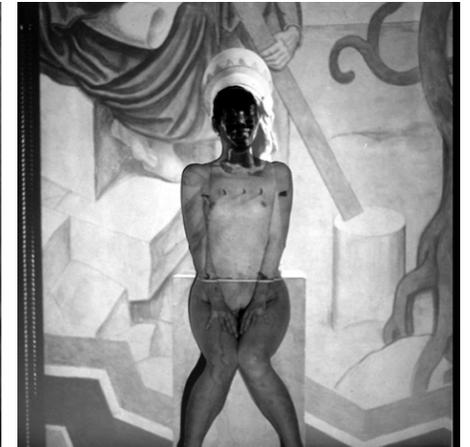


La jouissance esthétique du corps de l'autre doit aussi livrer bataille.
 La grande impiété que l'on pouvait croire d'avant, par exemple d'avant l'abolition de l'esclavage, est pourtant devant les yeux. Elle crève les yeux.
 C'est cela que cadrent les photographies : ce goût pour la jouissance mortelle du corps de l'autre, un milieu hostile à l'humanité.
 Il n'y a plus de doute.
 On se détourne soudain pris entre la fascination et le dégoût.
 On ne peut plus jouir du corps de l'autre en toute simplicité, et la pudeur ne suffit pas.
 On est dans l'épreuve, dans l'après-coup.

Après-coups

7. « Pour Rousseau les Noirs existent-ils en tant qu'hommes ? Car si ce sont des bêtes, même s'ils ne le sont que provisoirement, les problèmes théoriques de la chasse et de l'élevage leur conviennent, et non ceux de leur accès au droit. Il ne peut pas ne pas savoir qu'il est des boudoirs parisiens où l'on s'amuse indistinctement d'un singe ou d'un "négrillon" : mais un boudoir n'est probablement pas le meilleur endroit pour tester l'humanité de l'un, l'animalité de l'autre. Comment faire, grands dieux, pour en avoir le cœur net ? Hommes ou bêtes ? Presque hommes ou un peu plus que bêtes ? Perfectibles par l'élevage ou perfectible par le droit ? Ils sont "encore à examiner". Et l'Afrique est si loin, si loin l'Amérique⁴. »

8. Des bustes détronés et des têtes coupées sont posés là comme autant de souverains déchus. « Qu'on lui tranche la tête ! » Les sourires d'une sérénité éternelle sont déjoués par l'impossible rencontre du visage de l'autre. Les regards sont ici absents. C'est la matière qui retient l'attention. La matière charnelle du visage et des jambes, la matière blanche et lisse de ces peaux blanches, la matière lisse de cette ronce d'acajou. Pas le regard de cette tête doublement coupée. Un buste féminin semble s'extirper de la table où il est posé. Revenu d'un lointain dessous, il est spectral et vient se superposer à l'urne funéraire. Contours indécis d'une présence absente. Des orbites creux de lumière, la place du nez et de la bouche. Le visage est décharné par l'appareil photographique. La tension des tendons et des os demeure cependant. Même sans corps, même privé de corps, cette tension demeure. La scène champêtre et agricole de la fresque, qui se voulait si sereine dans sa ritualité du quotidien, s'évanouit. Fadeur épuisante. Socle sur socle pour bâtir un empire, une femme enturbannée reste prisonnière du contraste noir/ blanc. Elle aussi sourit sans voir et sans regarder. Lointain intérieur. Exotisme de la parure et de la matière, lèvres charnues et joues rebondies, décor aux poissons et yeux clos.



Couronne merveilleuse superposant la forme ronde et la forme allongée, l'empire et la cité de dieu on connaît cela. L'une et l'autre sont garnies de décors précieux. Profil de pouvoir sacré. Il regarde ailleurs. Il ne peut faire bloc avec cette table de travail.

Trophées d'une guerre coloniale, d'une guerre de conquête, traces culturelles d'un transfert de souveraineté, traces de la gloire passée du vaincu, traces de la puissance du vainqueur. « À vaincre sans péril on triomphe sans gloire... » Miroir qu'on installe pour saisir un sentiment de puissance et de déchéance. Combien de rois ont perdu leur souveraineté ainsi sans qu'aucun peuple ne puisse prétendre y avoir gagné la sienne ? Pour avoir gardé leurs atours de fantoches, ils sont devenus des spectres du passé et du futur. Hantise de royautés sacrées, malmenées, dévoyées. Hantise d'une histoire qui superposa à celle des rois déchus, celle de l'exception du souverain occidental. Désormais le roi n'a plus de droits, et le vainqueur a droit de vie et de mort sur le roi et sur tout corps vivant soustrait non seulement à son humanité présente mais à tout projet métaphysique d'humanisation occidentale. Il ne s'agit nullement de faire des colonisés des êtres politiques mais seulement des êtres vivants. Perfectibles par l'élevage ou perfectible par le droit ?

9. Ailleurs, en métropole « la politique se présente comme la structure proprement fondamentale de la métaphysique occidentale, en tant qu'elle occupe le seuil où s'accomplit l'articulation entre le vivant et le logos. La politisation de la vie nue est la tâche métaphysique par excellence dont l'enjeu est l'humanité même de l'homme vivant⁵ ».

Le 24 avril 1793, en France, Robespierre s'étonnait de deux lacunes du projet de Constitution présenté par Condorcet et le comité qu'il dirige alors au sein de la Convention.

La première concerne le droit de propriété. « Vous avez multiplié les articles pour assurer la plus grande liberté à l'exercice de la propriété, et vous n'avez pas dit un seul mot pour en déterminer le caractère légitime. » (...) « Demandez à ce marchand de chair humaine ce que c'est que la propriété ; et il vous dira en vous montrant cette longue bière, qu'il appelle un navire, où il a encaissé et ferré des hommes qui paraissent vivants : "voilà mes propriétés, je les ai achetées tant par tête." Je vous propose de réformer ces vices en consacrant les vérités suivantes : (...)

Article 2 -Le droit de propriété est borné comme tous les autres, par l'obligation de respecter les droits d'autrui.

Article 3 -Il ne peut préjudicier ni à la sûreté, ni à la liberté, ni à l'existence, ni à la propriété de nos semblables.

Article 4 -Toute possession, tout trafic qui viole ce principe est illicite et immoral. »

Il ajoutait : « le comité a encore absolument oublié de rappeler les devoirs de fraternité qui unissent tous les hommes et toutes les nations, et leur droit à une mutuelle assistance. Il paraît avoir ignoré les bases de l'éternelle alliance des peuples contre les tyrans. On dirait que votre Déclaration a été faite pour un troupeau de créatures humaines parquées sur un coin du globe, et non pour l'immense famille à laquelle la nature a donné la terre pour domaine. Ceux qui font la guerre à un peuple pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme doivent être poursuivis par tous, non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et des brigands rebelles⁶. » Ici dans ces salons, le droit de certains êtres vivants à devenir humains n'est pas envisagé, n'est pas envisageable. Vouloir le bien des êtres vivants n'a pas, dans ces contrées de chasse et d'élevage, partie liée avec le désir de droit universel. Il faut même empêcher toute ressaisie des droits, toute ressaisie du droit, fut-il droit naturel à être libre dès la naissance. Après la déchéance de fait des rois, traiter les populations comme des troupeaux.

10. En 1898 les Allemands colonisent le Rwanda. C'est un petit royaume peuplé d'agriculteurs hutus et de pasteurs tutsis. Leur roi est tutsi.

On connaît la lutte des races occidentale. Celle qui opposa les Normands aux Saxons, les Francs aux Gaulois, les vainqueurs aux vaincus. On ne sait rien ou l'on ne dit rien d'une telle lutte avant la colonisation là-bas. Entre Boulainvilliers, qui à la fin du XVIII^e siècle réinventa contre le roi absolu cet imaginaire de la race noble des vainqueurs et de la race ignoble des vaincus, et l'anthropométrie raciste du XIX^e siècle, Michel Foucault omit d'étudier la manière dont une certaine Révolution française rejeta « cette folle prétention ». « Le Tiers ne doit pas craindre de remonter dans les temps passés. Il se reportera à l'année qui a précédé la conquête ; et puisqu'il est aujourd'hui assez fort pour ne pas se laisser conquérir, sa résistance sans doute sera plus efficace. Pourquoi ne renverrait-il pas dans les forêts de la Franconie toutes ces familles qui conservent la folle prétention d'être issue de la race des conquérants et d'avoir succédé à leurs droits ? La nation alors épurée pourra se consoler, je pense, d'être réduite ainsi à ne plus se croire composée que de descendants des Gaulois et des Romains⁷ ».

Cette folle prétention est longtemps toute-puissante. On mesure les crânes, les jambes, on regarde les dentitions, on connaît la physionomie du criminel né, la couleur des yeux des vrais aryens, la forme du nez des vrais juifs, on traque les ascendants des métisses, des clandestins, des ennemis cachés sous leurs masques de corps. On cache les grand-mères compromettantes, on n'en finit jamais de maintenir les secrets de consanguinité... Les portes sont closes, lisses, lumineuses, tableaux de bois sombres où les reflets de lumières dessinent

des noirs nervurés de clarté, des noirs métissés de brun. Les serrures sont de métal clair et de cornes d'ivoire.

En 1916, la Belgique chasse l'Allemagne. Affaire d'empire vainqueur et d'empire vaincu. Elle dispose après la guerre d'un mandat de protectorat de la Société des Nations. Protectorat : la jouissance de faire le bien. La Belgique administre le pays. Elle pense, rationalise, classe. Elle gère l'empire. Chaque individu est doté désormais d'une identité raciale : Hutu ou Tutsi. L'anthropologie belge déclare les Tutsis supérieurs. Le mandat de protectorat prévoyait une mission de civilisation. Les rois fantoches sont tutsis.

« Il existe trois moyens d'assurer l'ordre. Le premier s'appelle l'intérêt, le second s'appelle la crainte, le troisième les dénominations. L'intérêt attache le peuple au souverain, la crainte assure le respect des ordres, les dénominations incitent les inférieurs à emprunter la même voie que les maîtres (...) Dans le gouvernement parfait les inférieurs sont sans vertu⁸. »

11. « Alors un beau jour la bourgeoisie est réveillée » par un formidable choc en retour : les gestapos s'affairent, les prisons s'emplissent, les tortionnaires inventent, raffinent, discutent autour des chevalets.

On s'étonne, on s'indigne. On dit comme c'est curieux ! Mais bah, c'est le nazisme, ça passera ! Et on attend et on espère, et on se tait à soi-même la vérité que c'est une barbarie, mais la barbarie suprême, celle qui couronne, celle qui résume la quotidienneté des barbaries ; que c'est du nazisme, oui, mais qu'avant d'en être la victime on en a été le complice ; que ce nazisme-là, on l'a supporté avant de le subir, on l'a absout, on a fermé l'œil là-dessus, on l'a légitimé, parce que, jusque-là il ne s'était appliqué qu'à des peuples non européens, que ce nazisme là on l'a cultivé, on en est responsable, et qu'il sourd, qu'il perce, qu'il goutte, avant de l'engloutir dans ses eaux rougies, de toutes les fissures de la civilisation occidentale et chrétienne⁹. »

« Quand je tourne le bouton de ma radio, que j'entends qu'en Amérique des Nègres sont lynchés, je dis qu'on nous a menti : Hitler n'est pas mort ; quand je tourne le bouton de ma radio, que j'apprends que des Juifs sont insultés, méprisés, pogromisés, je dis qu'on nous a menti : Hitler n'est pas mort ; que je tourne enfin le bouton de ma radio et que j'apprenne qu'en Afrique le travail forcé est institué, légalisé, je dis que véritablement, on nous a menti : Hitler n'est pas mort¹⁰. »

12. Après le nazisme, après l'après-coup, après...

Après la Seconde Guerre mondiale les Hutus ne sont pas envoyés à l'école, mais les Tutsis deviennent une élite cultivée, formée dans des lycées, au fait des principes politiques occidentaux et des droits politiques affirmés dans l'après-

guerre. En 1959, ils réclament l'indépendance du Rwanda, une souveraineté moderne et constitutionnelle pour eux-mêmes et pour le peuple hutu. Mais les Hutus ne savent pas de quels droits parlent les Tutsis. Ils savent par contre très bien qu'ils ont été les laissés-pour-compte de la mission de civilisation. « La Belgique encourage en sous-main la révolution sociale présentée comme la revanche des masses hutues contre les féodaux tutsis. Des dizaines de milliers de Tutsis sont massacrés ou chassés vers l'Ouganda, le Burundi, le Congo.¹¹ »

Deux ans plus tard la monarchie est renversée, la république proclamée, le gouvernement de la majorité est celui des Hutus. Des Tutsis sont massacrés en 1963, en 1966, en 1973... Étrange république fantoche. Une république sans républicains. Sans rejet radical de cette « folle idée » que reste-t-il de la République et de la Révolution ? De la confusion entretenue, voulue, la frappe narrative du massacre et du génocide. Radio des milles collines. Le métissage interdit, 800 000 morts en 1994. Un génocide.

« Dans une période où le doute sceptique s'est installé dans le monde, où, aux dires d'une bande de salauds, il n'est plus possible de discerner le sens du non-sens, il devient ardu de descendre à un niveau où les catégories de sens et de non-sens ne sont pas encore employées¹² ». Les Occidentaux étaient fascinés par les masques blancs des élites noires cultivées. Ils sont maintenant fascinés par la violence des affrontements entre Noirs « des hommes ont tué leurs femmes, des femmes leurs enfants... pourquoi ? » Oui, pourquoi ?¹³

Le nom français

13. On dit que les Belges font un « sévère examen de conscience ». On comprend sans doute « pourquoi ». Mais on dit aussi que les Français demeurent « étrangers » à la part de responsabilité historique qui incombe au « nom français ».

14. En 1998, le rapport de la mission d'information parlementaire sur le Rwanda fourmille de faits précis sur ce que des Français, le gouvernement français et l'armée française ont fait là-bas. Mais cette boîte est vite refermée par celui-là même qui l'a remplie. Paul Quilès, ex-ministre socialiste de la Défense, conclut à la non responsabilité française. Le gouvernement aurait simplement manqué de « clairvoyance ». La crypte du paradis perdu s'ouvre et se referme.

15. Au nom de la clairvoyance ce journaliste libéral du Second Empire affirme qu'il faut y aller, qu'il faut poursuivre la colonisation, fonder socle sur socle cet Empire sinon « comment nous assurer l'accroissement de la population et où trouver par conséquent l'accroissement du territoire qui serait indispensable pour que le *nom français* pût encore compter dans le monde¹⁴ ? Le « nom français » doit compter, mais à quel titre ? Où est sa gloire ?



16. L'histoire de France se fait une gloire d'avoir eu une société des amis des Noirs. Mais c'était déjà la clairvoyance de l'intérêt bien pensé qui lui faisait dire en 1790 : « Nous ne demandons pas que vous restituiez aux Noirs français ces droits politiques qui seuls cependant attestent et maintiennent la dignité de l'homme ; nous ne demandons pas même leur liberté. Non, la calomnie sou-doyée sans doute par la cupidité des armateurs, nous en a prêté le dessein et l'a répandue partout. (...) Elle voulait alarmer tous les Français aux yeux des-quels on peint la prospérité des colonies comme inséparable de la traite des Noirs et de la perpétuité de l'esclavage.

Non jamais pareille idée n'est entrée dans nos esprits. (...) L'affranchissement immédiat des Noirs serait non seulement une opération fatale pour les colonies, ce serait même un présent funeste pour les Noirs, dans l'état d'abjection et de nullité où la cupidité les a réduits. Ce serait abandonner à eux-mêmes et sans recours des enfants au berceau ou des êtres mutilés et impuissants. Il n'est donc pas temps encore de la demander cette liberté ; nous demandons seulement qu'on cesse d'égorger régulièrement tous les ans des milliers de Noirs pour faire des centaines de captifs, nous demandons que désormais on cesse de prostituer, *de profaner le nom français* pour autoriser ces vols, ces assassinats atroces ; nous demandons en un mot l'abolition de la traite et nous vous supplions de prendre promptement en considération ce sujet important. (...) Nous vous démontrerons que l'abolition de la traite sera avantageuse aux colons¹⁵. »

17. Ce nom français doit être un nom glorieux, c'est le nom d'un peuple souverain libre qui vient de reconquérir sa liberté. « Qu'est-ce qu'un roi près d'un Français¹⁶ ? », interrogeait Saint-Just en 1794. Mais cette gloire se doublait alors de celle d'avoir aboli l'esclavage contre les esclavagistes, ces contre-révolutionnaires de fait. Pourtant Saint-Just ne présage pas de cette gloire : « on a beaucoup parlé de la hauteur de la Révolution, il fut des peuples libres qui tombèrent de plus haut¹⁷ ». Chute mortelle.

18. « On nous demande notre coopération pour refaire une France qui soit à la mesure de l'Homme et de l'Universel. Nous acceptons, mais il ne faut pas que la métropole se leurre ou essaye de ruser. Le "Bon Nègre" est mort ; les paternalistes doivent en faire leur deuil. C'est la poule aux œufs d'or qu'ils ont tuée. (...)

Nous voulons une coopération dans la dignité et dans l'honneur, sans quoi ce ne serait que "Kollaboration", à la vichyssoise. Nous sommes rassasiés de bonnes paroles (jusqu'à la nausée), de sympathie méprisante, ce qu'il nous faut ce sont des actes de justice. Comme le disait un journal sénégalais : "Nous ne sommes pas des séparatistes, mais nous voulons l'égalité dans la cité". Nous disons bien L'ÉGALITÉ.¹⁸ »

19. « Tous les hommes ont été créés égaux (...) » leur créateur leur a conféré certains droits inaliénables. Parmi ceux-ci, il y a la vie, la liberté et la recherche du bonheur. » Ces paroles immortelles sont tirées de la *Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique* en 1776. Prises au sens large, ces phrases signifient : tous les peuples sur terre sont nés égaux ; tous les peuples ont le droit de vivre, d'être libres, d'être heureux. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de la Révolution française (1791) a également proclamé : « Les hommes sont nés et demeurent libres et égaux en droits. » « Il y a là d'indéniables vérités. Cependant, depuis plus de quatre-vingts ans, les impérialistes français reniant leurs principes : liberté, égalité, fraternité, ont violé la terre de nos ancêtres et opprimé nos compatriotes. Leurs actions sont contraires à l'idéal d'humanité et de justice. (...) La vérité est que nous avons saisi notre indépendance des mains des Japonais et non pas des Français. Avec la fuite des Français, la capitulation des Japonais et l'abdication de l'empereur Bao Daï, notre peuple a brisé les chaînes qui avaient pesé sur nous pendant près de cent ans et a fait de notre Viêt-nam un pays indépendant. (...) Pour ces raisons, nous membres du gouvernement provisoire, déclarons que nous n'aurons désormais aucune relation avec la France impérialiste, que nous abolirons les traités signés par la France au sujet du Viêt-nam, que nous abolirons tous les privilèges que se sont arrogés les Français sur notre territoire¹⁹. »

20. « Sachant que malgré la diversité des départements, » un Breton est un Français, qu'un Alsacien est un Français, j'ai peur que moi musulman de langue arabe, parlant à des Français qui sont venus de leur Bretagne, qui sont catholiques (Interruptions à droite et au centre, protestations à gauche). Parlant dis-je à des Français de la métropole qui n'ont peut-être pas étudié de très près le problème algérien, nous avons essayé de faire ressortir que le sort lamentable du peuple algérien n'a pas été prémédité par la France... Vous nous avez apporté votre culture... Le ferment qui doit permettre l'affranchissement des hommes. Vous nous avez acheminé, vous nous avez donné le goût de la liberté, et maintenant que nous disons que nous ne voulons pas de l'esprit colonial et de la colonisation (interruption à droite) mais que nous voulons être libres, être des hommes, rien que des hommes, ni plus ni moins, vous nous déniez le droit d'accepter, de prendre certaines formules, et vous vous étonnez, vous Français, que quelques esprits, chez nous cherchent l'indépendance. C'est pourtant une attitude tout à fait naturelle²⁰. »

21. « Notre patrimoine c'est la mémoire de notre histoire » et le symbole de notre identité nationale²¹ ». Les salons ovales sont du patrimoine. Et les photographies n'en

sont pas. Pas encore. Elles sont des photos de reportage qui disent la chute continuée du « nom français ». C'est elle qu'il faut soustraire au regard du public. On ne soustrait pas des vestiges mais leur présence active.

Comme la mission d'information, il faut la conclure cette chute. Elle n'en finit pas... Ses noms sont si nombreux : Grande Nation, rêve d'Empire, prise d'Empire, Algérie française, Afrique occidentale française, collaboration, Pétain, guerre d'Indochine, Diên Biên Phu, mémoire jaune, guerre d'Algérie, rêve d'Empire... lutte d'influence, maintien du nom français, de la langue, soutien aux fidèles alliés de la France, livraison d'armes, aide logistique, formation des milices, opération turquoise...

La crypte du paradis perdu s'ouvre et se referme.

On ne peut laisser faire le crime de lèse-humanité sans soi-même devenir criminel, ne pas punir le crime de lèse-humanité sans soi-même devenir criminel... Complicité de crimes de lèse-humanité...

Sur le devenir humain

22. Quel est ce paradis perdu ? L'unité du genre humain dont nous parlait Robespierre et que les commanditaires de la fresque des salons ovales croient encore pouvoir représenter ? Dans les sous-sols du musée, de vastes cartes du monde rappellent qu'en dehors de la violence de l'histoire il y a « le monde », planisphère paisible pour localiser les poissons. Mais l'innocence des poissons n'est plus possible dans les salons. L'unité de l'univers, sa familiarité sont perdues, trop de coups dans l'ordre et le désordre.

Ici dans ces salons ovales, nous ne sommes pas seulement en 1931, en 1994 ou même en 2004 ; nous sommes en 1789, en 1793, en 1945. La photographie bataille et propose un projet. La tenue esthétique du regard porté sur l'autre regardé s'oppose à la démission du regard ou à la facilité de l'abjection. C'est à demain qu'il s'agit de rêver, accepter à nouveau de se laisser séduire par demain sans innocence, avec exigence, en toute connaissance de ce qui s'est passé, des trahisons et des échecs, des traces psychiques laissées par la violence barbare. 1789, 1793, 1945 des révolutions qui ont eu pour enjeu la condition de l'homme, la possibilité de l'humanité. « Sous l'action des forces psychiques que la Seconde Guerre mondiale a partout déclenchées, chaque individu lève la tête, regarde au-delà du jour et s'interroge sur son destin²². »

23. L'histoire n'est ni dans les fresques, ni dans les textes, elle se noue dans les corps. Elle les traverse, les disperse, les divise, les égare. Elle se joue du temps homogène et vide. Elle est toujours pour une part inactuelle, achronique et présente. Cette histoire, c'est celle de ces enfants qui avec maladresse reprennent possession des lieux. Les regards sont intenses, décidés, frondeurs. L'un est assis au fond



d'un des beaux fauteuils années trente, l'autre pose sa main sur le buste féminin, qui ici n'a plus l'allure d'un spectre mais plutôt d'un objet familier. Ils sont en anoraks. Il fait froid dehors et les pays chauds sont loin. Contraste. Congédier l'ordre colonial. Rideau de velours rouge.



- 1 Musée des Arts Africains et Océaniens
- 2 Note d'intention de Florence de Comarmond.
- 3 Guy Brossolet, *Essai sur la non-bataille*, 1975 cité par Tiquin dans *Introduction à la guerre civile*, p. 31.
- 4 Louis Sala Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Pratiques théoriques, 1987, p. 248.
- 5 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Paris, Seuil, 1995, p. 17.
- 6 Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté*, textes choisis par Yannick Bosc, Florence Gauthier et Sophie Wahnich, Paris, 2000, la fabrique édition.
- 7 Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, réédition du centenaire, Paris, 1888, chapitre II, p. 32.
- 8 Han-Fei-tse, *le Tao du Prince*, cité par Tiquin, *essai sur la guerre civile*, *op.cit.*
- 9 Aimée Césaire, *Discours sur le colonialisme*, pp. 14-15. cité par Franz Fanon, *Peaux noires masques blancs*, Paris, Seuil.
- 10 Aimé Césaire, cité de mémoire par Frantz Fanon, discours politiques, Campagne électorale 1945, dans Franz Fanon, *Peaux noires masques blancs*, *op. cit.* p. 72.
- 11 *Libération*, mardi 6 avril 2004.
- 12 Frantz Fanon, *Peaux noires masques blancs*, *op.cit.*, p. 7.
- 13 Dernière phrase du dossier Rwanda de *Libération*, mardi 6 avril 2004.
- 14 Lucien Prévost Paradol, *La France nouvelle*, 1868, journaliste libéral rallié au Second Empire.
- 15 Adresse de la Société des amis des Noirs, Archives nationales, ADXVIIIc 116, imprimé de 22 pages, reprint dans la Révolution française et l'abolition de l'esclavage, Paris edhism, t.7. cité par Florence Gauthier, « L'esclavage en héritage », in *Violence et colonisation*, Claude Liauzu éd, Paris, p. 76.
- 16 26 germinal an II.
- 17 *Idem*.

- 18 Léopold Sédar Senghor, défense de l'Afrique noire, *Esprit*, premier juillet 1945.
- 19 Déclaration d'indépendance de la république démocratique du Viêt-nam le 2 septembre 1945, signé Ho Chi Minh, président.
- 20 M. Saadane député algérien à l'assemblée constituante en 1946 (*Journal officiel*).
- 21 Définition officielle du patrimoine cité par François Hartog, *Régimes d'historicité*, Seuil, 2003.
- 22 Général de Gaulle, *Discours de Brazzaville*.