Antoine Artous

Capitalisme sorcier?

(sur le livre de Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, 2005.)

Si, dans *La Sorcellerie capitaliste*[1], ils ne jettent pas Marx aux poubelles de l'histoire, Philippe Pignarre et Isabelle Stengers pensent qu'on ne peut faire « comme si, retrouver le "vrai Marx" créerait un point de départ acceptable pour tous » (p. 22). Ce constat n'est pas signe d'œcuménisme, mais c'est bien à partir de lui que je parle du livre *La Sorcellerie capitaliste* pour essayer de prendre langue avec les auteurs. Cela ne va pas sans difficulté car, plus on traite de problématiques générales – et non de problèmes politiques immédiats – plus j'ai des désaccords substantiels avec les auteurs. Pas seulement parce que je me dis « marxiste », mais – et tout autant, sinon plus – parce je me sens éloigné de certains auteurs auxquels ils font référence (Deleuze/Guatarri, Tobie Nathan...).
Je voudrais juste indiquer au préalable ce qu'est la tonalité de « mon » marxisme par une citation de Merleau-Ponty dans les *Aventures de la dialectique*. Ma lecture de Marx a sans nul doute évolué avec le temps. Mais, certaines questions posées par Merleau-Ponty dans ce livre m'ont toujours accompagné : « Mais qu'est-ce que cette fin de l'histoire dont quelques-uns font tout dépendre ? On suppose une certaine frontière après quoi l'humanité cesse enfin d'être un tumulte insensé et revient à l'immobilité de la nature. [....] Les grands révolutionnaires, et d'abord Marx, [...] savent que l'histoire universelle n'est pas à contempler mais à faire, et ce qu'ils mettent d'eux-mêmes dans la révolution, ce n'est pas un vague fond de millénarisme, c'est une intelligence aiguë des événements. Marx ne parlait pas de fin de l'histoire, mais d'une fin de la préhistoire. Cela veut dire que, après comme avant la révolution, le vrai révolutionnaire, chaque jour, devant chaque problème, redécouvre ce qui est à faire ; qu'il navigue sans carte et à vue de présent. La connaissance des secrets de l'histoire ne donne pas celle de ses voies[1]. »

Politique et prise de conscience

Je prendrai comme départ un accord avec les auteurs : il faut remettre en cause toute une tradition pour laquelle la politique révolutionnaire relève d'une problématique de la prise de conscience. La dialectique de la transformation sociale est alors pensée comme une dialectique de la conscience. À travers l'action, bien sûr. Mais cela n'enlève rien au fond du problème. Non seulement c'est un point d'accord, mais c'est une question importante si l'on veut faire un retour critique sur le marxisme révolutionnaire qui concerne directement l'histoire de la Ligue communiste. Ernest Mandel, par exemple, était fortement marqué par cette problématique. Le terme de « conscience » est monnaie courante dans le langage politique marxiste, et particulièrement « trotskiste ». On parle alors de l'articulation nécessaire des niveaux de conscience des masses, etc. D'où l'importance du « Programme de transition », consistant à avancer des revendications transitoires qui, justement, auraient pour fonction de faire progresser le niveau de conscience[2].
Le marxisme, le programme du parti révolutionnaire ne sont-ils pas « l'expression consciente d'un processus inconscient » ? Ici, la formule devient moins évidente à assumer, vu la prétention exorbitante que s'arrogerait alors le marxisme[3]. Pourtant, même si on ne la trouve pas chez Marx, elle a été souvent répétée. La politique révolutionnaire présuppose alors l'existence d'un sujet révolutionnaire préconstitué, mais inconscient de ses tâches historiques, auxquelles il va accéder à travers le développement des luttes de classe, pour fusionner avec le programme du parti.
Un marxiste comme Jean-Marie Vincent a fortement remis en cause cette problématique. La politique révolutionnaire ne peut « être assimilée à l'accession plus ou moins subite des masses à une conscience historiques de leurs tâches présupposées. Elle n'est ni révélation, ni illumination, mais elle est déplacement, à la fois continue et irrecevable, des axes de gravité des échanges sociaux entraînant l'établissement de nouveaux réseaux de communications et de nouvelles possibilités d'agir[4]. »
La politique révolutionnaire n'est pas de l'ordre de la révélation, mais d'une pratique collective visant à transformer les rapports et les échanges sociaux, afin de libérer l'agir et les possibilités de communication des individus. On peut parler bien sûr de conscience politique, de volonté d'avoir une maîtrise collective et consciente des rapports sociaux. Toutefois cette conscience n'est pas la révélation d'une mission historique, mais la construction collective d'un projet qui s'opère dans le clair-obscur du débat et de la lutte politique et non dans la constitution d'un sujet collectif porteur d'une imaginaire transparence de soi à soi. Et les revendications transitoires n'ont pas une fonction pédagogique permettant au prolétariat d'accéder à la « conscience de soi », *via* une série d'étapes déjà connues par le parti « expression consciente d'un processus inconscient ».
En fait se jouent deux approches de la fonction d'un programme. Dans le premier cas, il est censé exprimer la « rationalité » du processus historique. C'est

une attitude qui a souvent marqué les courants « trotskistes », en lien avec leur position marginale dans le mouvement ouvrier au moment de leur constitution. Dans le second cas, le programme a une fonction stratégique. Les revendications transitoires visent alors à fixer des objectifs permettant des avancées collectives dans l'émancipation à travers une transformation des conditions « objectives » et « subjectives » ; et pas seulement une prise de conscience.

On n'évite pas les « grandes questions »

Il faut donc remettre en cause une politique anticapitaliste comprise comme « pédagogie du dévoilement » car elle « suppose toujours un savoir constitué de manière transcendantale et déposé entre les mains d'une avant-garde », pour reprendre des formules de Philippe Pignarre, dans un article de *ContreTemps* (n° 11) où il développe des thèmes que l'on retrouve dans le livre. Reste que pour combattre l'ennemi (le capitalisme), il faut bien produire des connaissances à son sujet. Donc, se heurter à la question : « Qu'est-ce que le capitalisme ? » Les auteurs ne se veulent ni « prophète », ni « théoriciens », mais simples « jeteurs de sondes ». En conséquence, « aux "grandes questions", qui préoccupent les héritiers de Marx, nous ne pouvons répondre », ajoutent-ils (p. 146). En dépit de leur humilité équivoque, les auteurs n'en brassent pas moins ces « grandes questions ».

Ainsi, dans son article, Philippe Pignarre regrette ce qu'il appelle la « durkeiminisation » du marxisme, en référence à « la sociologie de Gabriel Tarde qui aurait l'avantage de mettre l'accent sur la construction du social à partir de micro-événements dont il faut comprendre les mécanismes de généralisation ». C'est toute une méthode d'analyse qui est proposée. Elle éclaire, par exemple, la façon dont les auteurs récusent l'idée d'une « grosse machine capitaliste constituée une fois pour toute et qui surdéterminerait tout », préférant parler d'un fonctionnement du capitalisme « sur la base de flux réorganisateurs mouvants qui vont du plus petit vers le plus grand » (p. 43). Cette approche générale éclaire la façon dont ils définissent la politique anticapitaliste, comme « une politique des interstices » (p. 152). On voit bien comment elle entre en écho avec cet accent mis « sur la construction du social à partir de micro-événements ».

Naturellement, le capitalisme n'est pas constitué une fois pour toutes. L'un des apports de Marx est, au contraire, d'avoir montré ses capacités dynamiques de renouvellement. Par contre, il fonctionne comme une « grosse machine », surdéterminant non pas « tout », mais la production/reproduction des rapports sociaux. Et l'image de machine ne vaut pas seulement métaphoriquement. Elle caractérise le fonctionnement de ce type de société par rapport aux sociétés passées. Pour les auteurs, dire que le capitalisme fonctionne comme une « grosse machine », c'est laisser croire qu'il est manipulé par « l'intelligence sidérantes de Grands Comploteurs » ou « organisé par des chefs capables de prendre collectivement des décisions » (p. 43). La théorie du complot, en quelque sorte…

Ce n'est pas l'approche de Marx dans *Le Capital*. Le capitalisme génère des formes d'objectivation du social (de construction du social) qui transforment les rapports sociaux en une machinerie sociale abstraite captant, justement, les « micro-événements ». Comme l'écrit Jean-Marie Vincent, « les rapports sociaux se coagulent en dehors des hommes, c'est-à-dire se placent en extériorité par rapport aux relations sociales les plus immédiates, parce qu'ils finissent par dépendre d'abstractions sociales comme la circulation monétaire, les capitaux, les marchés du travail, etc.[5] » Marx l'indiquait dans les *Grundrisse*, « les individus sont désormais dominés par les abstractions alors qu'auparavant ils étaient dépendants les uns des autres » (Pléiade, t. 2, p. 217). Et c'est précisément parce que le capitalisme ne fonctionne pas comme les sociétés passées que la référence à la sorcellerie, pour en parler comme le font les auteurs, passe à côté de l'essentiel. Le monde enchanté de la marchandise dont parle Marx dans sa théorie du fétichisme de la marchandise n'a rien à voir avec celui de la sorcellerie. Il suppose, au contraire, le désenchantement du monde dont parle Max Weber.

Le capitalisme n'est pas « un système sorcier »

La référence au capitalisme comme système sorcier n'est pas une simple clause de style des auteurs ; c'est le point sur lequel je me sens le plus éloigné du livre. La référence à Tobie Nathan et à l'ethnopsychiatrie pose déjà un problème. En effet, ce qui caractérise son approche n'est pas seulement une capacité d'écoute vis-à-vis d'individus issus d'autres cultures que la culture occidentale. C'est une série de théorisations qui, sous prétexte de ne prendre en compte que les techniques mises en œuvre dans une thérapie, mettent sur le même plan le savoir des guérisseurs et celui produit par la psychanalyse. Pis. Tobie Nathan reproche à Freud de ne pas avoir conçu l'inconscient comme une chose « susceptible d'entretenir commerce avec les humains », alors que la force des guérisseurs est de médiatiser l'invisible et de commercer avec les esprits[6]. Philippe Pignarre et Isabelle Stengers radicalisent cette approche. Ils ne proposent pas seulement de prendre au sérieux la sorcellerie pratiquée par des populations « non occidentalisées », mais de faire référence à la sorcellerie « pour nommer le mode d'emprise du capitalisme ». Et cette référence à des « savoirs que nous avons disqualifiés » a valeur heuristique puisque, c'est en référence à eux que les auteurs entendent rendre compte des modes d'assujettissement des individus générés par le capitalisme.

Je ne suis en rien un rationaliste béat. Toutefois, il me semble que les auteurs ne font jamais la preuve de la valeur heuristique de cette référence à la sorcellerie pour comprendre « le mode d'emprise du capitalisme ». En parlant du capitalisme comme « système sorcier », ils jouent sans cesse sur un double registre : nommer un problème à résoudre et faire référence à des « savoirs » (la sorcellerie) qui permettraient d'apporter des réponses. On peut certes discuter du statut du discours scientifique. Il reste que l'on ne peut invoquer un savoir de façon seulement métaphorique : il faut argumenter sa pertinence heuristique. Non pas sa capacité à parler au nom du réel (comme le souligne Philippe Pignarre dans son article de *ContreTemps*, prétendre le faire, c'est se mettre à la place de Dieu), mais, simplement produire des connaissances sur l'objet étudié.

Par ailleurs, les auteurs ont une formule soulignant bien le mode de domination spécifique du capitalisme : « Que les choses soient définies comme manipulables et que les humains se prennent pour des sujets autonomes, voilà exactement ce qu'il lui faut » (p. 172). Si l'on y prend garde, la forme d'individuation et le rapport aux choses ainsi décrit impliquent une rupture avec la sorcellerie qui saisit les choses et les individus de façon radicalement différente : les premières ne sont pas « manipulables », comme de simples objets techniques, et les secondes ne sont pas « autonomes », mais assujetties à des puissances invisibles. Par contre, les caractéristiques dont parlent les auteurs sont bien présentes dans les analyses de Marx sur la marchandise comme forme sociale et sur la forme d'individualisation qui s'articule au fétichisme de la marchandise.

Plus concrètement, les auteurs introduisent la référence à la sorcellerie à partir du constat que « l'exploitation économique ne définit vraiment que très partiellement le capitalisme. Il faut affirmer que le capitalisme travaille en permanence à réduire l'intelligence de ses agents, à la remplacer par des automatismes » (p. 45). Qui donc est visé par cette remarque ? Marx, un certain marxisme « économiste » ? Pour Marx, une des caractéristiques centrales de l'exploitation, non pas « économique », mais capitaliste est, justement, de « réduire l'intelligence de ses agents ». Plus exactement de la capter pour la cristalliser dans le machinisme et, plus généralement, dans des systèmes automatisés de production ; étant entendu qu'il faut entendre production au sens large (biens, services, prestations intellectuelles, etc.). Cette captation de l'intelligence et de l'agir des individus ne s'effectue pas seulement au sein du procès de production immédiat, mais structure les conditions de production/reproduction de la force de travail tout au long de l'espace social[7].

Pour rendre compte de la façon dont ce qu'ils appellent joliment « les petites mains » participent au fonctionnement du capitalisme, les auteurs refusent de faire référence à la notion d'idéologie (et donc de domination idéologique) qui renverrait à une thématique d'aveuglement, produit d'une « fausse conscience » (où l'on retrouve la dialectique de la prise de conscience). Ainsi précisé, je suis d'accord : la thématique de la captation de l'agir et de l'intelligence des individus pour les soumettre aux besoins du procès de valorisation est beaucoup plus pertinente. Reste que, même métaphoriquement, tout cela n'a rien à voir avec des systèmes sorciers, avec des systèmes dans lesquels, non pas une machinerie sociale abstraite, mais des sorciers concrets, médiateurs avec le surnaturel captent les « âmes » des individus. Au contraire, cela passe par la disparition de ces systèmes.

Bien entendu, ce détour par Marx ne vaut pas argument d'autorité. Si je le fais c'est simplement pour montrer qu'il est possible, à partir de lui, de traiter de certains problèmes. Il existe d'ailleurs ici une difficulté dans le dialogue avec les deux auteurs qui, sans se dire marxistes, font beaucoup référence à Marx. Ainsi : « Nous sommes des héritiers de Marx au sens où, pour nous, le capitalisme existe » (p. 28). Cela dit, la discussion serait sans doute facilitée, si l'on savait ce que pensent Pignarre et Stengers de la fonctionnalité de certaines de ses analyses pour l'approche du capitalisme. Notamment de son analyse du procès de production capitaliste comme procès de valorisation car elle est décisive pour éclairer les remarques que je viens de faire[8].

La politique comme fabrication du possible

Cette discussion sur la caractérisation du capitalisme comme système sorcier a des conséquences sur la façon d'approcher une politique anticapitaliste. En parler comme « pratique de désenvoutement » est totalement hors de mon horizon. Je me sens incapable de discuter du dernier chapitre du livre, intitulé « Reclaim », où il question des pratiques des « sorcières néopaïennes » que les auteurs présentent comme des « pragmatiques » : « de vraies techniciennes expérimentatrices » (p. 186). En fait, il y a un problème plus général sur la façon dont les auteurs parlent des dispositifs expérimentaux mis en œuvre dans les sciences et la façon dont, par analogie, ils mettent au centre d'une politique anticapitaliste la notion d'expérience. On ne peut totalement autonomiser les techniques mises en œuvre dans une expérience des savoirs qui les portent (on trouve un problème analogue chez Tobie Nathan). Pour le dire lapidairement : pour inventer des pratiques d'émancipation anticapitalistes, il n'est pas utile de réactiver les techniques de fonctionnement de groupe que les sorcières pratiquent lorsqu'elles commercent avec le surnaturel et l'invisible.

Je prendrai un autre point de départ pour traiter de ce que les auteurs appellent la nécessaire rupture avec les « alternatives infernales ». C'est-à-dire, l'alternative entre la soumission au système, au nom de prétendues contraintes technico-économiques, ou une simple politique de dénonciation du système

qui, la mobilisation des masses aidant, permettait de dévoiler sa vraie nature. Comme l'écrit Philippe Pignarre dans l'article de *ContreTemps* : « La politique n'est pas un travail de révélation du vrai mais de fabrication du possible. » D'autant que, pour citer leur livre, « la réfutation de la possibilité d'une régulation progressive qui empêche les "excès du capitalisme", qui le mette au service des humains, ne vaut pas confirmation du possible rival, la nécessité d'en passer par la "révolution" » (p. 20). Je souscris à ces formules.

Et je soulignerai un paradoxe. Alors que les auteurs se méfient comme d'une peste de la transformation du « cri (de Seattle) en programme », je crois que ces deux affirmations rendent au contraire nécessaire l'élaboration d'un programme. Non pour exprimer la rationalité à venir d'un processus historique dont les « masses » n'auraient pas encore conscience, mais pour définir une perspective stratégique d'émancipation. La politique comme stratégie est un moment décisif d'une politique anticapitaliste. Comme l'a souligné Henri Maler, une des critiques à adresser à Marx est sa tentation récurrente, dans la mise en perspective de l'avènement du communisme, de transformer des nécessités stratégiques en nécessités historiques[9]. Fabriquer du possible c'est, entre autres, fabriquer des stratégies.

Politique et stratégie

Il faudrait revenir sur ledit « léninisme », c'est-à-dire la tradition marxiste ouverte par octobre 1917, qui a été un des moments clés de l'introduction stratégique dans le marxisme ; en soulignant son intérêt, mais également ses tentations d'avoir une approche purement instrumentale de la politique (la politique comme simple technique de lutte pour le pouvoir)[10]. Ainsi compris, un programme ne fonctionne en rien comme un transcendantal, il est au contraire un élément clé d'une politique tout entière pensée dans l'immanence. Des gens (un courant, un parti, un groupe, etc.) se réunissent et, en lien avec leurs pratiques, la vision qu'ils ont des expériences passées de lutte d'émancipation, l'analyse des luttes actuelles, etc., élaborent collectivement un programme (ou des éléments de programme) visant à tracer des perspectives d'émancipation. Et il les propose à la discussion publique, à côté d'autres programmes. Point barre. Comment pratiquer autrement dans un monde irrémédiablement humain, c'est-à-dire sans dieu, ni elfe, ni déesse ?

Au demeurant, lorsque les auteurs traitent de problèmes concrets auxquels est confrontée une politique anticapitaliste, c'est bien dans une réflexion « programmatique » – au sens où j'en parle – dans laquelle ils s'engagent. Soit le chapitre sur les trusts pharmaceutiques, d'autant plus intéressant qu'ils renvoie à un autre livre de Philippe Pignarre sur la Sécurité sociale[11]. J'ajoute à la liste un article du même auteur sur le même sujet dans *Critique communiste* (n° 173). Cet ensemble représente une réflexion programmatique assez classique dans la façon dont elle fait le va-et-vient entre un savoir précis (trusts pharmaceutiques, médicaments), la tradition programmatique du mouvement ouvrier et les questions pratiques posées par le mouvement altermondialiste et les associations de patients victimes du sida. On connaît cette histoire dont le point de départ est le procès intenté en 2001 par l'industrie pharmaceutique au gouvernement Sud-Africain à propos de la question des brevets sur les médicalement pour le sida. L'exemple est d'autant plus intéressant qu'il a valeur plus générale par rapport à certaines évolutions du capitalisme concernant la propriété intellectuelle[12] et l'émergence de nouveaux terrains de lutte. Globalement l'argumentation est pertinente. Comme l'affirmation des auteurs : « Les mouvements locaux n'ont pas servi à "ouvrir les yeux" de ceux qui étaient "aveuglés" par leur illusions : ils ont fabriqué le problème d'une manière qui ne préexistait pas à leurs efforts. Mais ce au prix de ne pas faire de la dénonciation générale du droit de propriété ce vers quoi toutes les luttes devraient remonter pour être efficaces » (p. 112). Avec une précision près : cette affirmation n'est en rien contradictoire au fait qu'un programme, au sens ou j'en parle, ne peut éviter de souligner qu'une perspective générale d'émancipation ne peut contourner la remise en cause du droit de propriété capitaliste. Non pas au nom d'un savoir transcendantal, mais de l'expérience historique, d'une analyse actuelle du capitalisme, etc.

Au fond, comme Philippe Pignarre le signale dans son article de *Critique communiste*, les problèmes dont je viens de parler relèvent de ce que, classiquement, on appelle la question d'un « programme de transition ». Il préfère parler de « pratiques de transition », car la formule de programme pourrait laisser croire qu'il s'agit de revendications fixées une fois pour toutes. J'ai indiqué comment la référence à un « programme de transition » visant à « élever le niveau de conscience des masses » pouvait devenir le *nec plus ultra* d'une politique révolutionnaire comprise selon le modèle de la prise de conscience. Cela dit, se contenter de parler de « pratiques de transition » traduit bien les réticences par rapport à la notion de programme qui fixe des cibles. Pourtant, les pratiques se cristallisent dans des objectifs – et vice-versa. L'important est de comprendre qu'une problématique de transition ne relève pas d'une simple politique de dévoilement de ce qui est déjà, mais passe par une transformation, tout à la fois, des conditions « objectives » et « subjectives », pour employer une terminologie « marxiste » que je n'aime pas trop. Par « un trajet d'apprentissage » pourraient dire les auteurs du livre.

Hospitalité et « universalisme »

Bien d'autres questions seraient à discuter. Notamment l'insistance mise par les auteurs sur le « local » comme terrain privilégié de ces « trajets d'apprentissage », comme s'il fallait suivre – mais en développant des pratiques critiques – le même chemin que le capitalisme censé fonctionner « sur la base de flux réorganisateurs, mouvements qui vont du plus petit au plus grand ». Les choses ne se passent tout à fait ainsi. La politique n'est pas seulement généralisation progressive de « micro-événements ». Elle a son épaisseur et sa temporalité propres.

Je voudrais terminer par des remarques qui ont sans doute à voir avec cette valorisation du « local ». Pour employer une vieille formule, elle porte sur « l'émancipation universelle du genre humain ». Critiquant Bruno Latour et Isabelle Stengers, Samuel Joshua souligne dans un article de *ContreTemps* (n° 1) que les luttes d'émancipation doivent se situer dans une perspective « universaliste », « en termes de communauté humaine partagée » et en « termes de communauté de destin à bâtir ». Cette affirmation me semble essentielle. Sinon, on laisse libre cour à « l'universalisme » unidimensionnel de la marchandise qui, par ailleurs, sait faire bon ménage avec la valorisation des « différences ».

Cette préoccupation – formulée en termes de perspective « universaliste » ou d'universalisation – est absente du livre. La seule question que posent les auteurs, est : « comment faire la place aux autres » (p. 89). Cela en référence à l'ethnopsychiatrie de Tobie Nathan. Or, pour ce dernier, ce problème n'existe pas, car « l'universalité de l'homme est une évidence, une donnée immédiate[13] ». L'universalité de l'homme est au contraire une construction historique, sociale, culturelle, jamais une évidence, une donnée brute. Cela dit, Tobie Nathan est un thérapeute. Et pour un thérapeute – qu'il se réclame de l'ethnopsychiatrie ou de la psychanalyse – le problème de l'écoute, hors toute vision normalisatrice, est décisif. Il reste qu'une politique d'émancipation ne traite pas seulement du devenir individuel, elle l'inscrit dans un vivre ensemble. Il ne s'agit pas seulement de faire place aux autres, il faut inscrire cette hospitalité dans une perspective d'universalisation de la condition humaine. Soit, par exemple, l'égalité homme/femme comme élément clé de construction du genre humain comme genre universel. Elle n'est pas une donnée immédiate, mais le produit d'une évolution historique liée, tout à la fois, aux transformations « objectives » des rapports sociaux et à des luttes. Et cette évolution est un progrès. C'est une norme laïque (« humaine »), pourtant elle a bien une dimension « transcendantale », au sens où, dans une perspective d'émancipation, elle surplombe les différentes cultures.

Sorcières ou citoyenneté ?

Manifestement ce type de dialectique ne préoccupe pas les auteurs. Ainsi, s'ils appellent à réactiver les pratiques des sorcières, celles de la citoyenneté les intéressent peu : « L'idée d'un citoyen pensant responsable et désintéressé, figure d'une légitimité inaliénable, aujourd'hui confisqué mais qu'il suffirait de récupérer, est une assez peu intéressante fiction » (p. 147). La bataille autour de la citoyenneté moderne semble pourtant un moment indispensable d'une politique d'émancipation qui ne peut être dissoute dans « l'émancipation sociale[14] ». Il ne s'agit pas de laisser croire à un âge d'or de la citoyenneté aujourd'hui « confisquée ». Dès le départ, la citoyenneté moderne a été un enjeu de batailles. Et le reste. Pour les auteurs, « les mouvements de citoyens » actuels procèdent surtout « d'une fiction étatique » (p. 162). Au contraire, ils déstabilisent partiellement l'ordre étatico-technocratique.

Pour employer le langage des auteurs : l'égalité citoyenne relève d'une forme d'expérience. « Il ne s'agit donc pas d'une règle morale, traduisant un idéal auquel chacun devrait se soumettre, mais d'une règle pragmatique, dont la valeur tient à ce qu'elle fait exister » (p. 177). En l'occurrence la possibilité (mais seulement la possibilité) de construire une « communauté de destin » sur la base d'un universalisme démocratique. Elle inscrit radicalement la politique dans l'ordre de l'immanence. Tout simplement parce – dans son principe – l'égalité citoyenne s'appuie sur des procédures qui présupposent que les humains décident entre eux de leur destin en pratiquant la citoyenneté dans un espace public, débarrassé de toute présence du surnaturelle. Cela, sur la base d'échanges argumentés rationnellement. Je ne crois pas que les échanges humains relèvent (ou puissent relever un jour) du seul échange de paroles raisonnables entre individus ! Simplement, si l'on veut essayer de définir ce que pourraient être les conditions d'expériences d'une politique démocratique permettant de vivre ensemble, c'est de ce côté qu'il faut chercher. Bien entendu, ces conditions d'expériences ne sont pas construites dans un laboratoire, elles sont imbriquées dans l'ensemble des rapports sociaux. Sans émancipation sociale, l'émancipation politique reste non seulement corsetée, mais elle est sans cesse captée par la machinerie sociale abstraite du capitalisme.

1 Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 10.

2 Je reprends ici des développements de mon article « Retour sur le marxisme révolutionnaire », *Critique communiste*, n° 173, été 2004.

3 Dans son article de *ContreTemps* n° 11, Philippe Pignarre ajoute que, ce faisant, les marxistes empruntent à la psychanalyse. Je ne crois pas. Cette vision fruste de l'inconscient a peu à voir avec l'apport freudien qui, au contraire, permet

de rompre avec les philosophies de la conscience. Ainsi, dans *Marx l'intempestif* (Fayard, 1995), Daniel Bensaïd a parfois recours au vocabulaire freudien pour justement, essayer de penser la politique en rompant avec la problématique de la prise de conscience.

4 Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Puf, 1987, p. 158.

5 *La Postérité de l'École de Francfort*, sous la direction d'Alain Blanc et Jean-Marie Vincent, Syllepse, 2004, p. 30.

6 Tobie Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001, p. 150.

7 Sur ces questions, voir, par exemple, mon livre *Travail et émancipation sociale. Marx et le travail*, Syllepse, 2003.

8 On peut se réclamer de Tarde et brasser une « grande question » comme la théorie de la valeur. Voir Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

9 Henri Maler, *Convoiter l'impossible, L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Albin Michel, 1995.

10 Voir mes remarques dans « Retour sur le marxisme révolutionnaire », *op. cit.*

11 Philippe Pignarre, *Comment sauver (vraiment) la Sécu*, La Découverte, 2004.

12 Voir, par exemple, Claude Serfati, *Impérialisme et militarisme : actualité du xxie siècle*, Éditions Page deux, 2004, chap. 2.

13 Tobie Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, *op. cit,* p 108

14 Voir mon article « Citoyenneté, démocratie, communisme », *ContreTemps* n° 3, février 2002.

Joan Nestor

Sociologue

Le meilleur et le pire

Retour sur les conditions actuelles de l'engagement communiste révolutionnaire à partir d'une expérience à Lutte Ouvrière

Dans cet article, nous tentons de revenir sur une expérience militante avec le regard distancié du sociologue. Car il s'agit d'une longue période de militantisme (dix-sept ans), rythmé par des phases différentes : stagiaire, militant organisé, opposant exclu, membre fondateur d'un groupe extérieur (*Istrati*, entriste au PCF puis intégré à la fraction de *Lutte Ouvrière*), membre dirigeant, critique puis opposant de cette fraction, et exclu à nouveau. Et il s'agit également d'une longue période de regard objectivant, commencée avec divers mémoires universitaires en histoire, philosophie et science politique sur le militantisme et le marxisme (« La SFIO et le marxisme dans les années 1920 » ; « La philosophie de l'histoire chez Marx d'après les marxistes » ; « Les jeunes militants communistes en entreprise dans les années 1980 »). Notre thèse de sociologie politique a porté sur les nouveaux syndicats SUD (« La contestation pragmatique dans le syndicalisme autonome », 1945-1997). Encore sont-ce là des travaux universitaires, qui résument mal le souci d'objectiver que peut avoir un militant : *« un œil dedans, un œil dehors »*, dit Lénine, se distanciant de l'expérience du pouvoir qu'il conduisait. D'après le sociologue et philosophe Simmel, il s'agirait là de l'expérience sociale normale : les hommes interagissent entre eux tout en étant observateurs de leurs interactions. Simplement, le degré de distanciation est variable selon la conjoncture politique et les trajectoires individuelles.

Quand on m'a proposé de travailler sur le côtoiement du meilleur et du pire dans le militantisme, je n'ai pas embrayé de suite. Non que j'en méconnaisse l'intérêt, au contraire, l'ayant connu au quotidien. Par exemple, le dévouement et la fraternité des militants faisaient le charme quotidien du Parti communiste, grâce à ceux-là mêmes qui acceptaient les exclusions de leurs camarades sans broncher. Et il devrait être évident, pour qui connaît l'extrême gauche trotskiste, que des trésors de courage, de dévouement et de culture, côtoient la