

Emmanuel Barot

Département de Philosophie, université de Toulouse II – Le Mirail

Pour sortir du « postmarxisme »

« Un prétendu “dépassement” du marxisme ne sera au pis qu’un retour au pré-marxisme, au mieux que la redécouverte d’une pensée déjà contenue dans la philosophie qu’on a cru dépasser. Quant au “révisionnisme”, c’est un truisme ou une absurdité: il n’y a pas lieu de réadapter une philosophie vivante; elle s’y adapte d’elle-même à travers mille initiatives, mille recherches particulières, car elle ne fait qu’un avec le mouvement de la société »

Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*¹, 1957

L’ouvrage *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*² est une de ces initiatives qui font du marxisme une philosophie vivante. Fruit d’un travail de longue haleine, il rassemble des contributions issues du congrès Marx International III qui s’est tenu à Paris du 26 au 29 septembre 2001, et des textes spécialement élaborés pour l’occasion, dont plusieurs traduits par les soins des codirecteurs. Cette pluralité d’origines et d’aires linguistiques témoigne d’emblée du caractère rassembleur de cette confrontation entre trois hétérodoxies marxistes parfois mutuellement incompatibles. Trois énormes parcours théoriques du marxisme européen, parfois contradictoires, qui se sont cependant tous construits contre le récit métaphysique d’un « Diamat » au service d’appareils d’États qui ont finalement *perdu la guerre du xx^e siècle*.

Il n’est pas besoin de dire que Sartre, Lukács, et Althusser ont chacun pleinement marqué leurs temps et leurs espaces théoriques. À eux seuls les fastes internationaux du centenaire de la naissance de Sartre, célébré cette année, nous rappellent à quel point ces trois trajets ont fait corps avec le xx^e siècle. Un livre collectif sur leurs pratiques théoriques respectives était bien des plus urgents, en ce contexte d’interrogations, de manques de dispositifs théoriques rassembleurs, de pluralisation des néopostmarxismes, bref, de ce qu’on a coutume d’appeler la « crise » du marxisme – crise *structurelle* depuis un demi-siècle.

J’insisterai sur trois aspects. (A) Le premier relève de « l’actualité » conceptuelle: le tournant manifesté par une nouvelle réception de l’œuvre d’après-

guerre de Sartre, révélatrice de recentrages du marxisme contemporain. (B) Le deuxième intéressera l'historiographie marxiste sans s'y réduire : la formation progressive de convergences conceptuelles essentielles chez les trois penseurs, par-delà leurs désaccords initiaux ou l'absence de dialogues réels entre eux, et l'importance d'aller plus avant dans cette conceptualité. (C) Les perspectives ouvertes, directement ou en creux, par l'ouvrage, dans la reconquête théorique et pratique *en marxiste* des travers du monde contemporain. Bref, un ouvrage qui articule plusieurs passés, qui y parvient par le nouveau présent qu'il révèle, et qui par cela fixe un avenir possible d'une stratégie de contre-hégémonie toujours aussi urgente.

1. Au-delà du compagnonnage, Sartre dans le marxisme³

Depuis 1946 avec son article « Matérialisme et révolution », Sartre est « *entré en marxisme* » (cf. M. Kail et R. Sobel, p. 33 et suiv.), mais cette entrée a traditionnellement été vue comme une simple tentative de synthèse entre un existentialisme et un marxisme posés comme incompatibles (ainsi que la controverse initiée par Lukács avec *Existentialisme ou marxisme ?* de 1948 le faisait apparemment ressortir : cf. A. Chrysiss p. 103 et suiv.). Lorsque Sartre écrit dans *Questions de méthode* que « le marxisme est la philosophie indépassable de notre temps », parce que le nouveau capitalisme est toujours là, il ne se reconnaît certes pas dans l'orthodoxie stalinienne de l'époque et tente de subvertir nombre de ses non-pensées. F. Jameson expose (p. 11 et suiv.) les principaux concepts opératoires de la CRD : la « rareté » intériorisée par les praxis individuelles et la domination du « pratico-inerte » qui s'ensuit sur leurs activités, permettent de penser les avatars des structures et rassemblements collectifs, oscillant entre rapports passifs et réifiés et les rares moments « fusionnels » où le collectif se constitue, en réaction à une praxis adverse (à l'image d'une émeute urbaine...), comme *groupe actif* en lequel chaque membre voit en chaque autre son *alter ego*. Le concept de « sérialité », sur lequel se penche S. Kouvélakis (p. 47 et suiv.), permet de penser les causes de cette réification, en tant qu'elle provient d'une caractéristique indépassable de la socialité interindividuelle : un rapport sériel est un rapport de simple contiguïté, d'unité factice et extérieure d'un rassemblement donné d'individus.

En élargissant le propos, cette sérialité rend raison des possibilités d'aliénation, de contre-finalités, de retournement d'une action contre ses auteurs, donc des échecs possibles d'une praxis commune, par rapport auxquels tout finalisme, toute téléologie de l'histoire sont erronés : c'est à cette négativité essentielle qui explique l'impossibilité d'une intelligibilité, d'une transparence à soi du processus historique, que se consacre N. Tertulian (p. 63 et suiv.). Je reviendrai sur ce concept de « sérialité » : l'essentiel ici est le souci

des auteurs de traduire sur le plan politique les enjeux de cette refondation *en marxiste* d'un marxisme qui s'est *arrêté*. M. Kail et R. Sobel formulent une opposition essentielle entre une doctrine de l'émancipation fondée sur un matérialisme déterministe (le Diamat), et le matérialisme de la liberté sartrien aboutissant à la perspective d'une pensée de l'*auto-émancipation*. En effet, la bureaucratisation stalinienne, le monopole décisionnel lié au centralisme démocratique stalinien, ont progressivement dépossédé les travailleurs d'une émancipation qui devait pourtant être « l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » : singulière aliénation qui a consisté à produire, *au nom d'une logique de l'émancipation*, une entreprise totalitaire qui lui fut parfaitement antithétique. En résumé, autant Sartre fut jadis posé en extériorité au marxisme, par les marxistes (les althussériens, les intellectuels du Parti) comme par les non-marxistes (R. Aron), autant aujourd'hui son entreprise de refondation d'une logique dialectique et d'une ontologie de l'être social sont enfin perçues comme idoines au marxisme inaugural. Preuve que l'on est sorti de la surdétermination politico-idéologique du rapport à Sartre propre à l'avant mai 1968, et qu'un nouveau souffle ni « postmarxiste » ni « a-marxiste » mais *interne au marxisme*, est en train de se produire dans l'espace français.

2. Des confrontations manquées aux convergences refondatrices

Après avoir expliqué la « gageure » d'un tel ouvrage collectif, les coéditeurs du livre affirment à juste titre dans leur introduction, que « ce que ces pensées ont de plus intéressant à dire les unes aux autres, a rarement été dit par leurs auteurs "en personne", sans doute parce qu'ils ne sont pas plus qualifiés que n'importe qui d'autre parmi ceux qui les lisent et les travaillent pour le faire » (p. 5). Le sens de l'ouvrage, c'est de légitimer une (de) nouvelle(s) appropriation(s) de trois grands corpus bien au-delà de ce que leurs auteurs purent en dire, ou mal en dire. Mais c'est aussi montrer *de facto* un certain nombre de convergences profondes.

Quoique les arguments sous-jacents ne se recouvrent pas, et qu'ils se soient vivement attaqués l'un et l'autre, Sartre et Lukács ont partagé le refus de l'économisme et de la dialectique de la nature, l'insistance sur les nécessités et les difficultés d'une subjectivité politique organisée, le souci de penser la *réification*⁴ caractéristique du capitalisme industriel. Mais, nonobstant l'affirmation sartrienne « l'existentialisme est un humanisme » de 1945, Sartre et Althusser partagent en réalité en profondeur un radical antihumanisme théorique (cf. P. Macherey, p. 146 et suiv.), revendiqué chez le second, implicite mais induit chez le premier par l'inscription de toute praxis individuelle et collective dans cette dimension pratico-inerte dont l'irréductible violence et l'indépassable inhumanité sont des facteurs pleinement déterminants de la

totalisation historique irriguée par la lutte des classes. Quant à la déconstruction dialectique de tout sens unique de l'histoire, de toute téléologie de l'après-capitalisme, qu'opère Sartre en relation avec l'affirmation d'une impossibilité radicale de toute subjectivité collective de type « hyper-organique » – ce à quoi aboutit finalement Lukács quarante ans après son œuvre phare, *Histoire et conscience de classe* (livre « maudit » paru en 1923, simultanément et violemment rejeté par le Komintern et la social-démocratie allemande, à l'image de Kautsky) qui flirtait alors nettement avec la tentation finaliste – rien n'empêche d'y voir une forme forte de ce « procès sans sujet » qu'était l'histoire pour Althusser. Cependant ce rapprochement n'est pas opéré, de même que n'est pas soulevée l'affinité entre les dernières perspectives d'Althusser, son « matérialisme de l'aléatoire » étudiée de façon systématique par A. Tosel (p. 169 et suiv.), et la préoccupation sartrienne de l'irréductibilité de « l'événement » rendu possible par les contingences des contre-finalités. Il est vrai, cependant, que les deux orientations sont *spéculativement parlant* fort éloignées.

L'unité de la section consacrée à Althusser, est d'ailleurs parfois délicate à cerner, à l'image du caractère parfois inchoatif de son œuvre. M. Verret (p. 197 et suiv.), en un style poétique tout à fait rarissime d'apparence (auto)-biographique, en rappelle les engagements théoriques singuliers, les impensés et les forces. Le sentiment d'inachevé qui peut prendre à sa lecture de l'œuvre est en tous cas révélé par les rappels de W. Montag concernant son regard antihumaniste et *antiesthétique* sur l'art (p. 157 et suiv.), regard dont les percées n'ont pas produit, comme le regrette l'auteur, les riches suites qu'il recelait.

On notera la complémentarité des textes de S. Zizek et de V. Charbonnier, respectivement sur le « léninisme » de Lukács et sur son étude des « réifications de la raison ». Le second dénoue les fils d'une trame de fond de l'œuvre lukácsienne, et de tout ce qui la sépare, par exemple, des usages francfortiens du concept pourtant affinés *dans la lettre*. Le premier texte, assez hétérodoxe lui-même, se charge lui de questionner le type de *léninisme* qu'incarne *Histoire et conscience de classe*, et quels syllogismes en réalité sophistiqués, portant sur Masses, Histoire et Parti, peuvent être usés et *mésusés* pour en faire le support théorique de la transition vers « l'idéologique » stalinienne. Rapportant régulièrement son étude à la contemporanéité hégémonique et contre-révolutionnaire du fort dépolitisant « multiculturalisme de la tolérance », S. Zizek aboutit à cette conclusion majeure (p. 127-130) : ce que Lukács admire en Lénine et ce qui l'anime lorsqu'il récuse simultanément (comme Sartre) les formes simplistes du spontanéisme comme de l'avant-gardisme, c'est le souci de dénoncer la forclusion empêchant le *passage à l'acte politique*, également nommable *l'acte-événement du passage au politique*, qui ne saurait être *déduit de la théorie* mais suppose au contraire – très exactement ce à quoi la

position sartrienne aboutit – une « antidialectique de l'événement » selon l'expression de S. Kouvélakis (p. 57).

Sartre, Lukács et Althusser ont également *produit* une refondation du marxisme, même s'ils furent de fait opposés, notamment sur la *dialectique*, point nodal qui aurait pu être approfondi. Défendue par Lukács, centrale chez Sartre, elle fut vivement délaissée par Althusser qui lui préféra l'approche structuraliste suite à son « identification... de l'hégélianisme avec le noyau philosophique du stalinisme », comme le résume S. Zizek (p. 125). Lukács n'accepta jamais de regarder véritablement Sartre autrement que comme un « existentialiste » malgré les quelques nuances apportées dans son *Ontologie de l'être social* (1964-1971). Et Sartre s'opposa à tout *structuralisme* (au profit d'une intégration des explications structurales dans une compréhension dialectique des origines et pouvoirs des « structures », qu'elles soient sociales, langagières, etc.), tandis que les althussériens le regardèrent, globalement, comme un renégat *extérieur* aux *thèses marxistes*, du moins selon l'imagerie léguée par l'histoire française récente.

3. Poursuivre l'effort : passer à l'acte

a. De l'abstrait au concret

Cet ouvrage est une ouverture : il pose et défend la légitimité du rapprochement de ces trois *interventions philosophiques dans le marxisme européen* – qui sont autant *d'interventions en marxistes dans la philosophie européenne*. Mais la confrontation serrée entre les trois œuvres n'est qu'esquissée : outre la contribution de N. Tertulian, seule celle d'A. Chryssis procède à une confrontation entre Sartre et Lukács, mais c'est seulement sur la question « existentialiste », qui est au fond secondaire dans la hiérarchie des enjeux soulevés. Aucune interrogation n'est présente sur le rapport Sartre/Althusser. Or s'il y a bien une réalité fondamentale chez ceux-ci, c'est que leurs entreprises consistent *dans la lettre à reconduire l'arme la plus forte de la théorie marxiste* : la « méthode progressive-régressive » (que Sartre reprend à H. Lefebvre), est en fait reprise de la *méthode d'élévation de l'abstrait au concret* prônée par Marx dans son « Introduction de 1857 » à la *Critique de l'économie politique*, affirmant que le *concret est concret parce que traversé de multiples déterminations* qu'il faut d'abord abstraitement poser pour les articuler progressivement en une totalité adéquate. C'était cette méthode qu'Althusser⁵ mobilisait aux fins de la nécessaire scientificité – antidialectique – du marxisme, alors que Sartre la fécondait *par la dialectique en récusant la scientificité* de cette dernière (donc en récusant en creux tout « théoricisme ») au profit d'un revendication de « philosophie pure » – dont l'aboutissement sera pourtant l'étude des *raisons* (sérielles) *du stali-*

nisme dans le tome II de la *CRD*. Divergences de fond et développements aux antipodes, à partir d'un choix identique : au-delà de cette difficulté, leurs entreprises respectives se concentrent sur un point tellement névralgique et complexe⁶ – ce qui fait du marxisme, et en quel sens, la *science* du capitalisme et de son histoire –, qu'on ne saurait s'étonner longtemps qu'elles fussent peu, mal ou non lues, et que leur simple évocation ait tant hérissé les cheveux ou suscité durablement l'invective.

b. Sérialité, hégémonie, idéologie

S. Kouvélakis, dans son étude des caractères et des attendus du concept sartrien de « sérialité » développe, en consonance avec le propos F. Jameson, une analyse des *mass-media* tout à fait instructive. Le modèle du rassemblement « sériel » d'un nombre quelconque d'individus est chez Sartre celui de la file d'attente devant un bus, où ce qui fait l'unité du rassemblement des individus est *extérieur* aux individus (le bus) : derrière cette unité de surface, se tient en réalité la dispersion réifiée matériellement organisée (par le réseau de transports, l'architecture urbaine, etc.) d'individus esseulés (comme dans une foule anonyme). Le cas de la radio ou de la télévision montre l'enjeu d'une telle caractérisation : les auditeurs, « le public » forme une unité *en extériorité*, le facteur d'unification étant cette *voix* entendue par chacun dans son éloignement, sa solitude par rapport aux autres auditeurs. L'unité des auditeurs est ainsi foncièrement *passive*, factice. L'entretien de cette passivité nous ramène à l'entretien du rapport *individuel* à la chose collective propre à la démocratie bourgeoise : telle était le type d'impuissance étudié par Sartre dans « Élections, pièges à cons⁷ », où il montrait que chaque électeur, *dans l'isoloir*, est fermé sur son droit de vote, et *n'entretient plus aucun rapport collectif au collectif*. Où l'on voit que l'idéologie est un *produit* de l'agencement matériel des rapports matériels de l'être social, non pas au sens d'une fiction produite pour les obscurcir, mais d'un « doublet » (p. 56) qui leur est *coextensif* comme leur nécessaire revers symbolique, indestructible par les pures vertus de la critique – ce qu'une confrontation avec Gramsci permettrait notamment de montrer avec précision. Par ailleurs, comme l'auteur l'évoque (p. 51), les concepts d'*interpassivité* et de *Grand Autre* utilisés par S. Zizek dans certains de ses autres ouvrages, repris par lui à Lacan, sont pleinement lisibles en ces termes sériels.

À ce propos, notons que Zizek élabore une part essentielle de son dispositif théorique à partir d'Althusser⁸, tout en s'appropriant la puissance politico-théorique de Lukács comme on l'a vu plus haut : peut-être est-ce l'origine, à la fois, de la radicalité de ses thèses et de la finesse de ses analyses de l'hégémonie du capitalisme actuel et de son idéologie « postpolitique » : celle de la

tolérance et du multiculturalisme. Ceux-ci entretiennent la *dépolitisation* de l'arène sociale (l'antagonisme de classes) qui assure la prédominance actuelle de l'alternative pernicieuse « démocratie ou terrorisme ». Il récuse cette alternative en mettant judicieusement en question l'impensé de cette « démocratie » (sous-entendue libérale-bourgeoise) censée être l'absolu non questionnable, au profit d'une *intolérance*⁹ et d'une revendication de ce *passage à l'acte politique* évoqué plus haut, et que le Sartre d'« Élections piège à cons » aurait explicitement approuvé.

Ce qui conduit Zizek à clôturer sa contribution d'une façon qui résume à mon sens l'objectif des codirecteurs de l'ouvrage, et qui vaut tout autant par rapport à Sartre et Althusser. Partant de cette impulsion à l'acte politique, qu'il objective chez Lukács regardant octobre 1917, il affirme, comme en écho à la citation de Sartre en exergue, que « Ce dont il s'agit, ce n'est pas tant de "développer" Lukács en fonction des "exigences de notre temps" (le grand motif de tous les révisionnistes...), mais de réitérer l'Événement dans des conditions nouvelles... Sommes-nous encore capables de commettre l'acte qu'il décrit ? Quel agent social est, du fait de sa radicale dislocation, aujourd'hui capable de l'accomplir ? » (p. 140).

Cet ouvrage, ne ferme aucune lecture des pensées qu'il présente. Il arbore une détermination somme toute modeste puisqu'il pointe autant l'exigence à satisfaire que sa difficulté : l'introduction donne clairement le ton en terminant sur le « à chaque fois que je me suis trompé, c'est que je n'ai pas été assez radical » de Sartre. Est alors justement précisé qu'« il paraît peu probable que la configuration de notre présent autorise une alternative fondamentalement différente de celle-ci » (p. 8). On a rarement été aussi éloigné des post-marxismes clinquants qui reviennent des décennies en arrière en prétendant aller de l'avant.

- 1 *Critique de la raison dialectique : I. Théorie des ensembles pratiques* précédé de *Questions de méthode* [1^{re} éd. 1960]. Paris, Gallimard, 1985 (coll. « Bibliothèque de philosophie »), p. 21 (nommé *CRD* par la suite).
- 2 Sous la direction de Stathis Kouvélakis et Vincent Charbonnier, Paris, PUF, 2005, coll. Actuel Marx Confrontations.
- 3 Les récentes journées d'études « Sartre et le marxisme : compagnonnages théoriques et politiques » organisées les 22 et 23 à Poitiers et Chauvigny (Vienne)

- en collaboration avec la *Société chauvinoise de philosophie* ont approfondi cette question : voir <http://www.philosophie-chauvigny.org/dfm3.htm>.
Un ouvrage le plus complet possible sur cette question est en cours d'élaboration à partir, entre autres, des contributions de ces journées.
- 4 Réification que Lukács intégrait dans une logique généralisant le retournement fétichiste de la marchandise chez Marx, et dont V. Charbonnier (p. 81 et suiv.)

montre qu'elle est pour ce dernier coextensive d'une autodestruction progressive de la rationalité des Lumières. Ce qu'un discours finalement idéaliste et abstrait, dissocié des conditions capitalistes de la production et de la reproduction du capital, est inapte à appréhender, inaptitude incarnée par des Adorno et Horkheimer conceptuellement mal vieillissants (p. 94 et suiv.; Zizek p. 121).

5 « Sur la dialectique matérialiste : III. Processus de la pratique théorique ». In *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 1996.

- 6 Cf. B. Ollman, *La Dialectique mise en œuvre*. Paris, Syllepse, 2005 (coll. « Mille marxismes »).
- 7 « Élections, pièges à cons ». In *Situations : X. Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976 p. 75 et suiv.
- 8 Au sujet du concept d'*interpellation* en sujet (propre à l'idéologie pour Althusser), cf. *Bienvenue dans le désert du réel*, 2002, tr. fr. Paris, Flammarion, 2005, p. 77.
- 9 Cf. *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, tr. fr. F. Joly. Castelnau-le-Lez, Climats, 2004.

Lu d'ailleurs

Alexandre Mamarbachi

Doctorant, Institut des sciences sociales du politique (ISP), université Paris X

Quand *La Fracture coloniale* fait disparaître les rapports de classe...

La publication récente de l'ouvrage collectif *La Fracture coloniale*¹ peut être saluée comme une volonté très positive et ambitieuse de mieux éclairer les héritages contemporains du passé colonial, « *ce passé qui ne passe pas* » et « *qui ne se pense pas* ». Mais ce livre révèle aussi les limites d'une démarche qui, se focalisant sur la *postcolonialité*, détache celle-ci des processus sociaux dans lesquels elle s'inscrit.

Les héritages coloniaux de la société française

Les coordinateurs de l'ouvrage, Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, sont tous trois historiens. Ils ont déjà codirigé plusieurs ouvrages sur la question coloniale. Dans cette somme collective, ils entendent dresser un tableau assez large de ce que représente la *postcolonialité* dans la société française contemporaine. À cette fin, ils ont sollicité les contributions de nombreux spécialistes, historiens, sociologues, écrivains et praticiens, qui ont été amenés à s'interroger sur les héritages coloniaux de notre société. À partir d'approches différentes, il s'agit d'éclairer un même concept, celui de « *fracture coloniale* », afin de montrer les diverses dimensions d'un phénomène multiforme.

Que veulent démontrer les coordinateurs de ce livre ? Le premier constat effectué est celui d'une situation spécifique à la France d'un déni de l'histoire coloniale. Ce déni produit des effets dangereux à la fois de « trous de mémoire » dans la société et de rejet de la mémoire de ceux qui, vivant aujourd'hui en France, proviennent de cette histoire. Cette situation serait à l'origine de postures de victimes revendiquant leur mémoire, pouvant déboucher sur « *une concurrence entre les victimes et entre les mémoires* ». Adoptant la posture d'intellectuels voulant rendre justice aux victimes et « *pacifier les mémoires* », les auteurs mettent en garde contre les dérives d'une société où les « *replis communautaires* » et « *identitaires* », nourris par les revendications mémorielles, ne permettraient pas une *intégration* effective de tous dans la société. L'enjeu théorique et politique consiste ici à « *reconstituer la généalogie colo-*