|  |
| --- |
| **SOUS LA DIRECTION DE**Benoît COUTU et Hubert FORCIERsociologue, professeur associé, Département de sociologie,Université du Québec à Montréal(2011)Les deux faces de JanusEssais sur le libéralismeet le socialisme**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Sous la direction de Benoît Coutu et Hubert Forcier

**Les deux faces de Janus. Essais sur le libéralisme et le socialisme**

Montréal : Les Éditions libres du Carré rouge, 2011, 365 pp.

L’auteur nous a accordé, le 6 mai 2020 l’autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.

 Courriel : Benoît Coutu : coutu.benoit@uqam.ca

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 3 juin 2020 à Chicoutimi, Québec.



**SOUS LA DIRECTION DE**

Benoît COUTU et Hubert FORCIER

sociologue, professeur associé, Département de sociologie,
Université du Québec à Montréal

Les deux faces de Janus.
*Essais sur le libéralisme et le socialisme.*



Montréal : Les Éditions libres du Carré rouge, 2011, 365 pp.

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#tdm)

Notre société accumule de manière effarante les lacunes, les insuffisances et les taches qui brouillent l'appel à la constitution d'un monde viable. Malgré les nombreuses crises d'ordre politique, économique, social, écologique et culturel, rien ne semble y faire : ledit « système » se reproduit en intégrant dans son schème les luttes et les manifestations visant pourtant à le compromettre, voire à le renverser. Nous devons alors nous arrêter un instant afin de revisiter les origines de nos actions et de nos pensées politiques. Pour ce faire, il importe d'encourager toute discussion sur les idéologies politiques modernes, dans toute leur pluralité, qui sont à leur manière autant de tentatives d'analyser le monde réel à la lumière d'un projet de transformation de la société. Les possibles réinterprétations nous permettent aussi de nous rappeler l'importance de chercher des solutions communes, plutôt que de célébrer les lieux de nos sempiternelles dissidences. La situation actuelle est assez préoccupante pour que nous concentrions nos efforts sur une amélioration décisive de notre société et sur une critique acerbe d'une pensée unique amplement diffusée et socialisée. C'est dans cet effort pour sortir de l'impasse à laquelle nous faisons face que s'inscrivent les différentes réflexions dialoguant entre elles dans ce présent ouvrage : qu'est-ce le libéralisme, le conservatisme, le socialisme, le communisme, l'anarchisme et l’anticapitalisme, la révolution et le révisionnisme, l'impérialisme et la démocratie ?

Benoît Coutu, Hubert Forcier, Philippe Lepage, Jacques-A. Mascotto, François Pizarro-Noël, Simon Tremblay-Pépin, Richard Dion, Svetla Koieva, Louis-Philippe Lavallée, Maxime Ouellet, Julia Posca, Francis Dupuis-Déri, Xavier Lafrance, Louis Marion, Éric Pineault, Olivier Régol.

Éditions libres du CARRÉ ROUGE



**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

**Les deux faces de Janus**

**Essais sur
le libéralisme et le socialisme**

sous la direction de

Benoît Coutu et Hubert Forcier



[ii]

**Déjà paru…**

Ouvrage collectif. [*Actualité de la théorie critique*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Coutu_Benoit/Actualite_theorie_critique/Actualite_theorie_critique.html)*.* 2010*.*

Ouvrage collectif. [*La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Coutu_Benoit/Pensee_enracinee_socio_Freitag/Pensee_enracinee.html). 2008.

Ouvrage collectif. *La grève étudiante du printemps 2005*. 2006.

**À paraître…**

Ouvrage collectif. *La technoscience et ses enjeux. Les transformations théoriques et empiriques de la science et du risque* (automne 2011).

**Éditions libres du Carré Rouge**

carrerouge.editionslibres@gmail.com

Département de sociologie

Université du Québec à Montréal

Case postale 8888, succ. Centre-ville

Montréal (Québec)

H3C 3P8

Les livres sont disponibles :

COOP-UQAM

Local J-M205, Pavillon Judith Jasmin,

Université du Québec à Montréal

Bureau de la revue Société :

www.revuesociété.org

Local A-5265, Département de sociologie,

Pavillon Hubert Aquin

Université du Québec à Montréal

Et dans quelques librairies

Couverture : Pascale Bédard

Maquette : Julia Posca

ISBN 978-2-9809333-5-6

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2011

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Canada, 2011

© Copyright, Les éditions libres du Carré Rouge 2011

[iii]

**Ont participé à cet ouvrage collectif**

**Benoît Coutu,** Docteur en sociologie et chargé de cours, UQAM

**Richard Dion,** Étudiant, sociologie, UQAM

**Francis Dupuis-Déri,** Professeur, science politique, UQAM

**Hubert Forcier,** Diplômé, maîtrise en sociologie, UQAM. Coordonnateur politique et agent d’information à la FEC-CSQ

**Svetla Koleva,** Professeur,Institut de sociologie, Sofia, Bulgarie

**Xavier Lafrance,** Étudiant, science politique, Université York

**Philippe Lepage,** Étudiant, sociologie, UQAM

**Louis-Philippe Lavallée,** Étudiant, sociologie, UQAM

**Louis Marion,**  Philosophe, collaborateur au GRIP-UQAM

**Jacques-Alexandre Mascotto,** Professeur associé, sociologie, UQAM

**Maxime Ouellet,** Docteur en études politiques, Université d’Ottawa.

Chargé de cours en science politique et en sociologie

**Éric Pineault,** Professeur, sociologie, UQAM

**François Pizarro Noël,** Professeur associé, sociologie, UQAM

**Julia Posca,** Diplômée, maîtrise en sociologie, UQAM

**Olivier Régol,** Étudiant, pensée politique, Université d’Ottawa

**Simon Tremblay-Pepin,** Étudiant, science politique, Université York. Chercheur à l’IRIS

[iv]

[v]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

Table des matières

[Quatrième de couverture](#Deux_faces_de_Janus_couverture)

[Préface](#Deux_faces_de_Janus_preface) [1]

1. Jacques-Alexandre Mascotto, “[Variations sur l’Intranquillité, le Socialisme et la Révolution](#Deux_faces_de_Janus_texte_01).” [23]

2. Maxime Ouellet, “[Les « anneaux du serpent » du libéralisme culturel : pour en finir avec la bonne conscience. Un détour par *La Question Juive* de Karl Marx](#Deux_faces_de_Janus_texte_02).” [123]

3. Louis Marion, “[Critique du libéralisme](#Deux_faces_de_Janus_texte_03).” [145]

4. Philippe Lepage, “[L’éthique individualiste de marché : du libéralisme anglo-saxon à sa subversion néolibérale](#Deux_faces_de_Janus_texte_04).” [157]

5. Benoît Coutu et Olivier Régol, “[Réflexion sur l’articulation « organique » du néolibéralisme et du néoconservatisme : crise financière et capitalisme autoritaire](#Deux_faces_de_Janus_texte_05).” [171]

6. Francis Dupuis-Déri, “[Anarchisme et libéralisme : réflexions sur la notion de « libéral-libertaire »](#Deux_faces_de_Janus_texte_06).” [197]

[vi]

7. François Pizarro Noël, “[Critique durkheimienne de l’économie chez Mauss : de la critique de l’individualisme au fait social total](#Deux_faces_de_Janus_texte_07).” [227]

8. Richard Dion, “[Considération historique sur les enjeux d’une compréhension sociologique du phénomène révolutionnaire](#Deux_faces_de_Janus_texte_08).” [243]

9. Louis-Philippe Lavallée, “[Libéralisme et empire : l’impérialisme britannique revisité](#Deux_faces_de_Janus_texte_09).” [265]

10. Xavier Lafrance, “[Fétichismes, domination et conflictualité sociale](#Deux_faces_de_Janus_texte_10).” [291]

11. Svetla Koleva, “[Le marxisme comme idéologie d’État versus le projet politique du socialisme](#Deux_faces_de_Janus_texte_11).” [307]

12. Hubert Forcier, “[Le sujet ouvrier entre contre-sujet et sujet totalisant](#Deux_faces_de_Janus_texte_12).” [323]

13. Simon Tremblay-Pepin, “[Proposer pour sortir de l’impasse](#Deux_faces_de_Janus_texte_13).” [339]

14. Éric Pineault, en collaboration avec Julia Posca, “[Le nouvel esprit du socialisme](#Deux_faces_de_Janus_texte_14).” [351]

[vii]

[viii]

[1]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

PRÉFACE

Par Hubert Forcier et Benoît Coutu

*Et les promesses ne pourront plus rien tenir
Et l'avenir refusera de passer inaperçu encore une fois de plus*

Pierre Perrault, *L’hiver des soumissions*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le regard critique que l’on pose sur la société actuelle s’appuie bien souvent sur la vision d’un monde alternatif. Cette représentation anime de luttes caressées ou activement investies. Prendre acte des revers d’une société, c’est bien souvent entendre l’effort commun qui doit être accompli pour accéder à un demain meilleur. Les idéologies politiques de la modernité possédaient ce bienfait d’analyser le monde réel à la lumière d’un projet de transformation de la société. La référence aux idéologies autorise un aller-retour perpétuel entre le réel et l’en devenir qui motive l’acteur social empreint d’un projet politique qui le dépasse et auquel il s’identifie. L’attachement singulier au rapport continuel entre la théorie et la pratique qui fonde la participation de l’intellectuel au débat de la société s’appuie lui aussi sur les idéologies. Le présent ouvrage s’adresse aussi bien à celles et ceux qui s’acharnent à ébranler les travers de notre société par une lutte quotidienne qu’à celles et ceux qui réfléchissent aux fondements critiques de nos interventions.

Notre société accumule de manière effarante les lacunes, les insuffisances et les taches qui brouillent l’appel à la constitution d’un monde viable. La vision gestionnaire du politique pollue notre démocratie comme les envolées [2] financières, accompagnées des effondrements qui y correspondent fatalement, obstruent la réflexion raisonnée sur notre économie. Les crises écologiques se superposent sans que ne soient véritablement perturbés les fondements du système. La débâcle capitaliste, qui entraîne dans son sillage les dérèglements planétaires les plus tragiques, ne semble jamais assez marquée pour ébranler véritablement une société accoutumée aux œillères. Le système capitaliste maintient sa domination en intégrant dans son schème les luttes et manifestations qui visaient pourtant à le compromettre. Rien ne semble y faire.

Dans ce contexte inquiétant où nos actions comme nos réflexions critiques paraissent être vouées à un échec aussi cuisant que consternant, une porte de sortie se pointe à l’horizon. Nous nous devons, dans ces moments où la réalité nous dépasse, de nous permettre un arrêt momentané pour retrouver l’origine de notre action et de notre pensée. Ce réinvestissement des fondements théoriques et idéologiques de notre vision du monde est ce qui nous permettra par la suite d’œuvrer à la résurgence nécessaire d’une lutte commune. Cela nécessite toutefois une ardeur particulière, où les vétilles se doivent d’être abandonnées, pour concentrer les recherches sur les sources communes. Retourner aux bases de la création d’un projet commun ne signifie pas qu’il faille en venir qu’à idéaliser les fruits de nos recherches. L’appui théorique et historique qui a accompagné les luttes politiques de la modernité ne se présente plus pour nous comme de simples calques qu’il nous suffirait de reprendre au mot-à-mot. La comparaison des situations nous autorise tout de même à envisager notre avenir avec plus de poigne. C’est que cet effort nous mène à réaliser de quelle manière les luttes passées ont su conjuguer la théorie et la pratique pour venir à bout de problèmes sociaux aussi menaçants que les nôtres. Voilà le premier enseignement que nous autorise ce retour aux sources.

Ce que la réinterprétation des travaux premiers nous permet aussi, c’est de rappeler l’importance de chercher des causes qui nous rallient, plutôt que de célébrer les lieux de nos sempiternelles dissidences. Si le pluriel est acclamé dans nos hautes sphères, c’est parfois au détriment d’une volonté de [3] nous rassembler derrière un projet commun. Dans cette ère de valorisation de la diversité et de lutte pour la reconnaissance de la différence, il est bien vu d’appeler à l’égalité concrète des conditions de vie particulières de tout un chacun. Ces idéaux sont portés par des courants de pensée, appelés « postmoderniste » par une Ellen Meiksins Wood ou « gauche libérale » par un Jean-Claude Michéa [[1]](#footnote-1), qui développent un argumentaire certes séduisant, mais qui compte un double-tranchant. Sans nier la justesse de leurs luttes, nous nous devons non seulement de questionner le potentiel diviseur d’un tel combat, mais aussi de concentrer notre lutte sur la critique et l’action globales contre le système capitaliste.

Prenons un exemple pour démontrer à la fois la notoriété et la nécessaire critique de ces luttes contemporaines. Plusieurs évoquent le passage de l’appel à la lutte contre la domination de classe à l’engagement contemporain pour la lutte contre la discrimination pour exprimer la force de ces idéaux contemporains. L’appel à la lutte contre la domination de classe situait le conflit vers un adversaire extérieur, alors qu’il était question d’une lutte opposant des travailleurs exploités à des patrons exploiteurs. La lutte contre la discrimination amène une transformation fondamentale dans la manière de mener les luttes politiques. Le combat n’est plus tant à diriger contre un adversaire extérieur désigné comme tel, mais il a le potentiel de s’inscrire dans tous les lieux de la société. Un travailleur peut en effet subir de la discrimination de la part d’un autre travailleur. Il n’est pas question ici de prétendre que la discrimination n’existe pas et qu’il ne faille pas lutter contre celle-ci. Il faut néanmoins questionner la tendance forte d’une société qui concentre ses énergies sur cette lutte plutôt que sur celle qui allie une masse de citoyennes et de citoyens.

En effet, devant l’ampleur des critiques à formuler et des actions à poser pour transformer la société, il nous faut interroger l’action de certaines tranches de la gauche, qui envisagent le capitalisme comme l’aboutissement naturel de [4] l’histoire humaine [[2]](#footnote-2), et qui nous invitent à abandonner notre opposition au système capitaliste pour y substituer « le seul combat, festif et multicolore, pour “l’évolution des mœurs” et “la fin de toutes les discriminations” [[3]](#footnote-3) ». Comme se le demandait Fernand Dumont, il faut chercher à savoir si nous allons enfin « nous donner ces valeurs rajeunies qui pourraient faire une certaine unanimité malgré nos divergences [[4]](#footnote-4) ».

La situation actuelle semble d’ailleurs assez préoccupante pour que nous concentrions nos efforts sur une amélioration décisive de notre société et sur une critique acerbe de la pensée unique. Dans les milieux intellectuels, nous ne cessons de vilipender la perte de sens contemporaine, les dérives du capitalisme globalisé, l’échec de nos démocraties, l’emprise de la gestion technocratique du social. Ces manifestations sociales ont subi la foudre de critiques répétées. Le moment est peut-être venu de passer à un autre niveau, et d’envisager les moyens à prendre pour changer la situation. L’idée derrière cet ouvrage est justement d’encourager une réflexion sur les origines des idéologies politiques modernes et ce, dans l’objectif d’alimenter la discussion sur la constitution d’un nouveau projet politique. C’est à la frontière entre la théorie et la pratique que nous avons situé le cadre de cette réflexion commune. Comment conjuguer la compréhension théorique et critique du monde actuel avec le passage nécessaire à l’action ? Cet ouvrage tente de répondre à cette question en participant modestement au débat sur la place des idéologies politiques dans notre société et sur le nécessaire effort de réactualisation de celles-ci.

Mais avant toute chose, comment pouvons-nous définir l’idéologie ? Est-ce que, comme chez le jeune Marx, l’idéologie se doit d’être opposée à la vie réelle et pratique ? Est-ce qu’elle ne se dresse pas plutôt contre la science, comme chez un Althusser ? [[5]](#footnote-5) Est-elle un phénomène qui ne vise qu’à brouiller les cartes et qu’à brimer le passage à l’action ? Ou [5] n’est-elle pas justement ce qui permet d’asseoir l’action sociale sur des principes communs préalablement entendus ? À notre avis, il faut appréhender les idéologies comme ce qui autorise l’acteur social à passer à l’action. Les idéologies sont ce qui justifie la lutte politique, ce qui donne « une définition de la situation en vue de l’action [[6]](#footnote-6) ». Pour Fernand Dumont, « [l]es idéologies sont les formes culturelles les plus explicites ; les partialités s’y justifient et s’y nourrissent de connaissances et de symboles. Elles sont épousées par des groupes, elles donnent naissance à des mouvements sociaux [[7]](#footnote-7) ».

La force d’une perspective qui entrevoit les bienfaits de l’idéologie, c’est de nous permettre de mieux comprendre l’importance du conflit social dans la société moderne. Si l’idéologie permet à l’acteur social de donner un sens à son action, elle n’est toutefois pas univoque. La société moderne ne permet pas la naissance d’une seule idéologie, mais de plusieurs, qui sont en concurrence les unes par rapport aux autres et dans des luttes internes. Alors qu’une certaine peut mettre l’emphase sur une valeur comme la liberté individuelle, une autre peut entendre la lutte pour accéder à plus de liberté comme un combat spécifiquement collectif. L’acteur qui participe à l’action politique doit prendre conscience du fait qu’il n’est pas le seul à investir de ses vœux la place publique, et qu’il doit la partager dans un conflit harmonieux ou plus enflammé avec d’autres. En somme, nous ne pouvons faire autrement que de nous demander « comment les sujets concrets peuvent-ils se reconnaître dans leurs actions individuelles ou collectives sans leur conférer un sens par des idéologies ? [[8]](#footnote-8) ».

Nos recherches et nos discussions ont relevé la présence et l’importance de différentes idéologies politiques modernes, qui vont du libéralisme à l’anarchisme, en passant par le conservatisme et le socialisme. Si certaines et certains se sont efforcés de nous apprendre les origines théoriques et historiques de ces idéologies, d’autres ont voulu rendre compte de leurs applications actuelles. La force idéelle tout autant que [6] strictement concrète des idéologies prennent une coloration nouvelle à la lecture de ces analyses. Devant ce que plusieurs ont appelé la fin des grands récits, comme devant le mutisme ambiant face à tout ce qui touche de près ou de loin l’administration de la Cité, cette discussion sur les idéologies politiques expose toute sa nécessité. Ce que cet ouvrage nous rappelle, c’est que nous ne sommes pas les premiers à peupler une société aux multiples traits pathologiques. Les acteurs sociaux qui nous ont précédés, par exemple celles et ceux qui ont investi de leurs luttes la société moderne naissante, ont fait face à un lot aussi impressionnant de crises sociales.

Le paupérisme des classes populaires, causé par le capitalisme en pleine consolidation, est certainement un de ces moments dans l’histoire où une société a développé des crises sociales intenses. Originairement entraîné par le phénomène des *enclosures* en Angleterre, le paupérisme est cette condition de survivance dans laquelle ont été placées les classes populaires à la naissance du capitalisme [[9]](#footnote-9). Au XIXe siècle, ce phénomène social massif avait obligé la tenue d’une réflexion collective sur le sort des sociétés modernes et sur l’intégration des classes sociales à celles-ci [[10]](#footnote-10). Dans ce contexte, certains groupes ont proposé des solutions pour répondre au risque d’anomie des sociétés modernes. Les élites libérales ont voulu intégrer les classes populaires à la société libérale en défendant la responsabilité individuelle. Dans cette perspective de l’intégration, les élites libérales feront une distinction entre le bon pauvre, celui qui subit sa condition par des déterminants hors de sa volonté, et le mauvais pauvre, celui qui ne travaille pas malgré sa validité au travail. Une telle distinction leurs permettaient d’excuser le bon pauvre, tout en engageant une répression envers le mauvais pauvre. De leur côté, les classes populaires se sont organisées, entre autres dans des sociétés de secours mutuels, afin de fonder des réseaux de proximité répondant aux défis de la société moderne [[11]](#footnote-11). La question sociale, en se fondant sur une situation objective, laissait à [7] l’époque se développer plusieurs projets de société. En effet, elle voulait garantir la cohésion du corps social, tout en questionnant la société dans son ensemble. Un auteur comme Robert Castel s’est intéressé à la question sociale, en l’analysant dans « le cadre d’une problématique de l’intégration, ou de l’anomie [[12]](#footnote-12) ». Il observe comment une grande franche des classes populaires du XIXe siècle a subi une désaffiliation dans le cadre de la société capitaliste. Posés devant une société qui, au nom du progrès et de l’évolution, rejette aux limites de ses cadres un pan massif de sa population, les penseurs d’antan ont su charger cette société de leur juste révolte. Celle-ci a pris forme dans des projets politiques divers, qui ont fait primer, dans certains cas l’appel à la liberté et dans d’autres une querelle visant à assurer une égalisation des conditions sociales.

Le socialisme comme idéologie

Si le libéralisme a, face aux questions sociales de la société moderne, prôné une résolution individuelle, le socialisme, pour sa part, a toujours privilégié une prise en charge collective des problèmes sociaux et des moyens à prendre pour améliorer la société. Quelque chose réunit toutes les idéologies politiques de la modernité. C’est qu’elles reconnaissent toutes les risques d’anomie et les crises sociales qui peuplent la société moderne. C’est la manière d’appréhender ces problèmes et de promouvoir certaines solutions qui les différencient.

Avant de pousser plus loin notre analyse du socialisme comme idéologie, nous devons avant tout nous avancer sur une définition. Nous reprenons celle que développe Fernand Dumont.

Le socialisme est d’abord une mise en cause d’ensemble de la société. C’est par la critique globale que nos combats peuvent éviter de s’enliser dans les conjectures ou dans le réformisme. Aussi la critique socialiste implique un choix parmi toutes les assises qui s’offrent aux intérêts et aux intentions des groupes en présence sur l’échiquier social, un [8] pari sur un pouvoir qui peut, plus ou moins provisoirement, permettre de dénouer l’ambiguïté de l’avenir. [[13]](#footnote-13)

La force du socialisme, c’est cette volonté qu’il contient de répondre aux problèmes de la société moderne par une réponse politique et économique globale. L’accession à un monde meilleur ne se réalisera pas en promouvant l’accentuation de la charité chrétienne. Nous n’y parviendrons pas en procédant à quelques réformes, qui visent surtout à faire mieux accepter l’ordre des choses. Le socialisme prétend que c’est seulement par un projet de transformation global de la société que la vie des travailleurs s’améliorera, comme celle de la communauté entière. Pour cela, il faut non seulement encourager la constitution d’une démocratie plus foncièrement directe, comme une modification radicale du mode de production et d’appropriation économique. La grande force de cette idéologie, c’est de poser l’essence de son action dans la solidarité de la lutte et non pas dans un principe qui fait référence à un ordre supérieur à l’action humaine, comme la référence divine par exemple.

Né au XIXe siècle face au risque inquiétant de voir les classes populaires s’échapper du cadre sociétal, le socialisme s’est, comme toutes les idéologies politiques, manifesté dans divers projets politiques. Alors que certains ont placé l’État au centre de leur résolution des problèmes sociaux, d’autres se sont rassemblés derrière les classes populaires et ont suivi de près l’organisation économique et politique de celles-ci. Certains acteurs sociaux se sont opposés à la démocratie, en prétendant que celle-ci n’était qu’un simulacre bourgeois, alors que d’autres ont voulu tenter le coup en fondant des partis politiques représentant les intérêts des travailleurs. Certains ont cru qu’il fallait une élite éduquée pour mener à bien les transformations qui allaient favoriser les classes populaires, alors que d’autres ont voulu promouvoir les solutions amenées et gérées par ces mêmes classes. Si on peut rassembler tous ces courants derrière une même idéologie, c’est qu’ils s’opposent tous au capitalisme libéral, qui rapidement devient prédominant dans la société moderne. Non seulement le socialisme ne peut accepter le précepte libéral qui pose [9] l’individu au centre de la vie sociale, mais en plus il conçoit les rapports de production d’une manière bien différente. Alors que le capitalisme défend l’appropriation de la richesse et des moyens de production par quelques privilégiés, le socialisme fait le pari qu’une société juste serait celle qui verrait « l’appropriation et le contrôle par les travailleurs de leurs conditions de vie et de travail [[14]](#footnote-14) ». Le capitalisme pose de plus l’institution du marché au centre d’un système contraignant. La véritable force du capitalisme tient au fait que tous les acteurs sociaux développent progressivement une dépendance au marché face à laquelle ils ne peuvent plus s’extirper après coup  [[15]](#footnote-15). C’est cette dépendance au marché qui se verra remettre en cause par le socialisme.

Au Québec comme ailleurs dans le monde occidental, les Trente Glorieuses ont été un moment fort du socialisme. Inscrit dans une société qui accorde plus de soutien aux individus, l’appel incessant à une prise de pouvoir des travailleurs se fait de plus en plus insistant. La gauche québécoise est à cette époque à son plus fort et propose une société à construire sous le signe d’un socialisme démocratique. Les années 1970 sont à cet effet symptomatiques. La Révolution tranquille semble chose du passé, bien que son penchant providentialiste survit difficilement. On accuse l’État de défendre les intérêts capitalistes et de mettre tout en branle pour maintenir l’ordre social actuel [[16]](#footnote-16). On promeut l’action de l’État et des coopératives dans la possession collective des moyens de production, en plus d’encourager la participation décisionnelle des travailleurs [[17]](#footnote-17). Le discours social de l’époque soutient un sujet de l’action qui se présente comme le travailleur salarié québécois qui lutte solidairement pour la protection de ses droits et pour faire advenir une société socialiste [10] démocratique. Ce qui est intéressant de la lutte de cette période, c’est cette affiliation sincère au « monde ordinaire ». La gauche québécoise de l’époque fait le pari que c’est en se mettant du côté du monde ordinaire, soit en faisant la promotion de son mode de vie et de sa culture, que l’on pourra faire advenir une société plus juste.

La période contemporaine apparaît rapidement comme étant moins agitée au niveau social, surtout en comparaison des deux exemples historiques que nous venons de soulever. En effet, des mouvements populaires majeurs ont peuplé, aussi bien la période de la consolidation du capitalisme industriel au XIXe siècle que les Trente Glorieuses du siècle dernier. Ces deux moments sont nécessairement dans les plus importants de l’histoire du socialisme en Occident comme au Québec. Il est important pour l’acteur social contemporain de toujours porter son regard sur le passé, notamment pour entendre les appels à la mobilisation qui s’y cache. Ces moments ont une influence sur nous en ce sens qu’ils nous permettent de comprendre de quelle façon se manifeste la grogne face à des situations critiques. Cette analyse historique des luttes, jointes à un intérêt aussi fort pour la compréhension théorique de la société, nous permet d’entrevoir les lieux de contestation que nous pouvons investir. Ce qui ressort entre autres de cette attention portée au socialisme comme idéologie, c’est la force d’un projet commun qui vise à rassembler les acteurs sociaux derrière une vision partagée d’un avenir plus juste. Seule une réponse globale peut venir à bout d’un problème global.

Repenser les idéologies
et les projets politiques

Ce regard historique et théorique que nous portons sur les idéologies politiques de la modernité nous encourage à nous questionner sur les bienfaits que celles-ci peuvent nous apporter aujourd’hui. Contre la célébration en vogue de la fin des grands récits, nous croyons qu’un effort de réactualisation des idéologies politiques est aujourd’hui plus que nécessaire. Une telle volonté s’inscrit dans un double mouvement où nous voulons, à la fois mieux comprendre les essais théoriques aussi bien que pratiques qui ont travaillé le passé, et répondre aux [11] exigences nouvelles de la société contemporaine. Une urgence toute particulière doit, à notre avis, être accordée à la compréhension de la mutation des classes sociales et à celle du capitalisme.

Mais il nous apparaît vain d’œuvrer à une analyse des mutations contemporaines sans d’abord mettre à jour et réactualiser nos affiliations idéologiques. Cette prise de position s’ancre évidemment dans une critique féroce du positivisme et de la neutralité axiologique. La définition que nous donnons de l’idéologie, qui n’oppose pas celle-ci à la science, mais l’entrevoit plutôt comme un phénomène positif, nous conduit non seulement à défendre la nécessité des idéologies dans l’action sociale, mais aussi à inviter les appuis idéologiques dans la pratique scientifique. Ce n’est pas que la science soit la même chose que l’idéologie, ou bien qu’elle doive œuvrer à le devenir, mais c’est que la pratique scientifique est en soi idéologique. C’est ce que nous apprend Dumont en disant que « la science se constitue et se reconstitue en délimitant, par des discours idéologiques, son aire d’exercice [[18]](#footnote-18) ». C’est que baignant dans une idéologie qu’elle observe et qui englobe ses tenants et aboutissants, la science apparaît elle-même comme une idéologie. En effet, tout son parcours est idéologique, de ses affrontements premiers avec la définition du monde par un ordre divin à sa tendance technoscientifique contemporaine [[19]](#footnote-19). Le scientifique qui prend conscience de ce phénomène sera à même d’éclairer sous un œil nouveau les mutations de notre époque. C’est qu’il nous faut absolument inscrire « le discours scientifique dans le champ de la pratique politique de la reproduction et de la transformation de la société [[20]](#footnote-20) ». Sans quoi, « la science se trouve tout naturellement à écarter les sujets historiques concrets, qu’ils soient individuels ou collectifs [[21]](#footnote-21) ». Cette exigence se retrouve au centre de la discussion collective que [12] nous avons tenue sur la question des idéologies et des projets politiques de la modernité et de la société contemporaine.

Appuyée sur une position idéologique franche et claire, l’analyse des transformations de notre société ne peut être entendue que par le biais d’une théorie critique comprise comme telle. À cet effet, le présent ouvrage ne porte pas tant sur l’analyse des mutations fondamentales de la société contemporaine que justement sur une réactualisation des idéologies et des projets politiques de la modernité. C’est dans ce cadre que ce sont inscrites les différentes réflexions que nous présentons dans cet ouvrage. Qu’est-ce le libéralisme, le conservatisme, le socialisme et l’anarchisme ? Voilà les questions premières que plusieurs participantes et participants se sont posées et ont tentées de résoudre. Quels sont les projets politiques qui réactualisent actuellement ces idéologies ? Cette interrogation a mobilisé plusieurs autres participantes et participants. Un pont permet toutefois de rallier les analyses des uns et des autres, en ce que l’intérêt profond que toutes ces personnes partagent résident dans la compréhension de l’importance des idéologies politiques dans la vie sociale, que ce soit dans les travaux théoriques ou bien dans les actions concrètes des acteurs sociaux. Ce que sous-entend toute cette réflexion sur la réactualisation des idéologies politiques, c’est que nous nous opposons au processus d’uniformisation idéologique qui sévit en Occident [[22]](#footnote-22), surtout depuis la chute du mur de Berlin en 1989. Tenter de reformuler certaines idéologies laisse en effet comprendre que celles-ci peuvent nous être d’un précieux soutien lorsque vient le temps de critiquer la société contemporaine.

Une sociologie populaire

Si la sociologie critique a fait ses preuves au Québec comme ailleurs, c’est qu’elle a souvent su se faire la porte-parole des classes populaires. Souvent, parce que dans certains cas, la tradition de pensée qui méprise la culture populaire apparaît dans les écrits de quelques penseurs de la sociologie critique, par exemple dans une branche de l’École de [13] Francfort. Sans tomber dans une adulation de tout ce qui se rapporte au monde ordinaire, une pensée sociologique qui voudrait remettre en cause l’ordre des choses actuel se doit de faire porter le projet qu’elle soutient par un sujet collectif. À notre avis, ce sujet doit être le plus rassembleur et englobant possible. Il a des souches bien ancrées dans les classes populaires et il doit les rendre visibles. C’est en se sentant solidaire d’un pan massif de la société contemporaine qu’une sociologie critique qui souhaite réactualiser les idéologies et les projets politiques saura le mieux alimenter l’action par une théorie bien ancrée.

Cet intérêt pour les classes populaires entend démontrer aussi bien l’apport de cette classe à la réalité sociale que le rapport de subordination dans laquelle elle se retrouve la plupart du temps. Néstor García Canclini résume bien cette situation en mentionnant que « les cultures populaires ne sont pas un effet passif ou mécanique de la reproduction contrôlée par les dominateurs ; elles se constituent *aussi* en reprenant leurs traditions et leurs propres expériences dans le conflit avec ceux qui exercent, plus que la domination, l’hégémonie[[23]](#footnote-23) ». Pour un auteur comme Jean-Claude Michéa, les classes populaires auraient conservé, et ce, même après tant d’années de bouleversements par le capitalisme libéral, un code moral qui nous permettrait d’envisager un vivre-ensemble non libéral. Michéa reprend le terme de *common decency* de George Orwell pour discuter de ce code moral. [[24]](#footnote-24) Une sociologie critique et populaire aurait ainsi pour tâche de chercher chez les classes populaires ce que Cornelius Castoriadis appelait des « gisements culturels », soit des éléments de culture qui résisteraient à la logique libérale et sur lesquels nous pourrions poser les bases d’un projet socialiste solide.

Nous devons cependant nous méfier d’une tendance forte qui vient amenuiser la force des sujets collectifs dans la société contemporaine. Par l’intérêt que nous avons porté pour la question des idéologies politiques, nous avons compris de [14] quelle manière les sociétés modernes ont voulu se constituer des sujets collectifs qui permettent de rassembler tous les individus derrière un porte-parole commun, représentant d’un projet collectif. Il faut aujourd’hui questionner le penchant à une fragmentation de ces sujets collectifs. C’est qu’en s’ouvrant progressivement à la vie concrète des individus, les sujets collectifs en sont venus à se réduire à des représentations de moins en moins porteuses d’un idéal collectif. En rendant de plus en plus compte des situations de tout un chacun, ces sujets tendent à ne plus être en mesure de se positionner pour un projet collectif de bien commun. La situation contemporaine tendrait en effet à laisser apparaître, en conséquence de l’ouverture de plus en plus forte des sujets collectifs à la personne empirique, une fragmentation de ces sujets collectifs, de ceux qui permettent de rassembler tous les sujets personnels sous l’aube d’un même projet. Face à ces tendances, il faut se demander s’il est possible « de faire vivre un projet de responsabilité et de solidarité en l’absence d’une définition partagée du bien commun et d’un sujet politique capable de l’incarner [[25]](#footnote-25) ». C’est pourquoi nous en appelons à la reconstitution d’un sujet collectif qui saurait rendre compte de la trajectoire historique qu’ont prises nos sociétés, mais qui n’abandonnerait pas pour autant la volonté de rassembler tous les sujets personnels de notre société sous un même projet commun.

Un ouvrage qui s’ancre
dans une tradition de pensée

Cet ouvrage provient d’une discussion qui a eu lieu dans le cadre du colloque étudiant *Les deux faces de Janus : Comprendre le libéralisme et le socialisme*,tenu les 24 et 25 avril 2009 à l’UQAM. Le colloque était divisé en quatre blocs, qui s’intéressaient tous à leur manière à la question des idéologies et des projets politiques. Le premier bloc portait sur les théories des utopies modernes et adoptait un ton résolument plus théorique. Le deuxième bloc avait pour thème le libéralisme et le conservatisme et était développé par des analyses critiques de tout acabit. Le socialisme, le [15] communisme et l’anarchisme étaient les thèmes du troisième bloc, dans lequel les participantes et participants souhaitaient expliquer l’avènement et la consolidation de ces idéologies politiques. Le dernier bloc discutait des modèles existants et des nouveaux projets politiques. Il faisait place à des discussions d’ordre plus pratique et plus politique.

Le fruit de ces analyses se retrouve dans l’ouvrage présent. Il n’est pas question toutefois d’une parfaite réplique du colloque étudiant. En effet, certains textes manquent à l’appel et d’autres se sont ajoutés, venant élargir notre horizon de compréhension de la question des idéologies politiques. Le cadre général de présentation a toutefois été conservé, ce qui permettra à la lectrice et au lecteur de mieux s’y retrouver. La superposition des textes suit un passage progressif d’analyses plus théoriques, à d'autres, plus pratiques.

Le présent ouvrage, comme le colloque étudiant de 2009, s’inscrivent dans la foulée de plusieurs colloques et ouvrages étudiants. Ces colloques ont lieu depuis plusieurs années à l’UQAM et sont organisés par des étudiantes et étudiants des études avancées en sociologie. Le premier ouvrage portait sur la grève générale des étudiantes et étudiants de l’hiver 2005. L’ouvrage suivant, *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*, rassemblait pour sa part des textes provenant de deux colloques étudiants portant sur la sociologie du sociologue québécois. Le colloque de 2008 avait quant à lui pour thème la réactualisation de la théorie critique. L’ouvrage *L’actualité de la théorie critique*, publié en 2010, rassemblait les diverses réflexions sur la question. Cet effort commun nous invitait à nous rapprocher d’une vision pratique, où il serait question, à l’aide d’une théorie critique, de réfléchir sur les idéologies et les projets politiques qui ont peuplé la modernité et qui influencent la société contemporaine. C’est ainsi que nous avons souhaité organiser un colloque étudiant sur cette question.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible grâce à l’aide inestimable de nombreuses personnes. Nous devons d’abord remercier la généreuse participation des conférencières et conférenciers du colloque de 2009. Sans leurs efforts réflexifs, non seulement cette discussion collective [16] n’aurait jamais eu lieu, mais cet ouvrage n’aurait pas pu voir le jour. Il est rassurant de constater que la volonté d’investir le monde d’une réflexion critique et commune est toujours présente. Souhaitons que ce débat en appelle d’autres, qui comme lui seront sensibles à la tentative nécessaire de comprendre les mutations de la société contemporaine, non pas sous un œil aveuglément consentant, mais par un regard averti et critique.

Nous devons de plus remercier celles et ceux qui font publier leur texte dans cet ouvrage. Si un colloque a l’avantage de susciter une discussion spontanée, la publication dans un ouvrage collectif permet d’assurer une permanence aux réflexions que nous portons. C’est pourquoi nous sommes assurés que les textes qui sont présentés ici sauront, d’une manière ou d’une autre, susciter ou conforter certaines positions que nous défendons. Nous souhaitons rappeler l’aide précieuse que Benoît Coutu et Bertrand Lavoie ont apportée à l’organisation du colloque de 2009. L’implication constante et obstinée de Benoît Coutu est celle qui a permis la publication de l’ouvrage que vous tenez entre vos mains.

Réaliser un tel ouvrage collectif nécessite un travail de relecture des textes et de montage du livre. Nous remercions toutes les collaboratrices et tous les collaborateurs qui ont aidé de près ou de loin à l’organisation du colloque et à la publication de cet ouvrage. Plus particulièrement, en tant que membres du comité de lecture et de révision, nous remercions Jean-François Côté, Louis Jacob, Frédérik-Guillaume Dufour, Marie-Pierre Boucher, Olivier Régol, Jacques-Alexandre Mascotto, Maxime Lefrançois, Agnès Billa et Sophie Renaud. En ce qui concerne la couverture, la maquette et la mise en page, nous levons notre chapeau bien haut à ces deux collaboratrices tant appréciées : Pascale Bédard et Julia Posca.

Enfin, mentionnons l’apport financier de plusieurs organisations, sans lequel toute cette aventure n’aurait jamais été possible. Un merci tout particulier à l’Association des étudiants et étudiantes aux études avancées en sociologie (AEEAS-UQAM), à l’Association des étudiants et étudiantes de sociologie de premier cycle (AEESPC-UQAM), à la Faculté des sciences humaines de l’UQAM (Céline Séguin, pour la [17] collaboration que celle-ci nous a offert ces dernières années), ainsi qu’au département de sociologie et à la direction du programme des études avancées en sociologie.

\*
\* \*

L’ouvrage s’ouvre sur un texte dense de Jacques-Alexandre Mascotto. Cet essai acerbe pose les fondements d’une critique nécessaire du capitalisme libéral dans lequel nous évoluons, mais aussi d’une critique du socialisme tel qu’il a été pensé ou critiqué autant par des auteurs dits classiques que par des intellectuels contemporains. Mascotto rappelle de plus la nécessité fondamentale de perpétuer une lutte pour la constitution d’un projet socialiste renouvelé.

L’article qui suit nous invite à une critique des fondements sociaux de la modernité capitaliste. Maxime Ouellet explique que la critique du libéralisme doit s’efforcer de remonter à l’essence des rapports sociaux dans lesquels le libéralisme s’inscrit, soit en questionnant les fondements de l’économie politique. L’auteur nous convie donc à la formulation d’une critique dense qui comprend et débusque les fondements du capitalisme pour nourrir les projets d’émancipation sociale.

Louis Marion s’affaire à étayer la compréhension que nous avons de l’avènement et du renforcement progressif du libéralisme dans les sociétés modernes. Liant libéralisme et capitalisme, il propose une analyse critique qui éclaire la lutte originelle du libéralisme contre les traditions de l’Ancien Régime et souligne l’importance que cette idéologie donne à la liberté individuelle. Il en vient dès lors à remettre en cause le laisser-faire propre au libéralisme.

Dans son article, Philippe Lepage défend la perspective voulant que le néolibéralisme ne vise pas tant à s’appuyer sur l’économie politique libérale, mais plutôt à subvertir les grands principes qui animaient cette doctrine moderne. L’auteur explique alors que cette subversion est partie prenante d’un projet de transformation de la société, porté par une nouvelle classe dirigeante mondiale qui use de l’idéologie néolibérale pour étendre son emprise.

[18]

L’article qui suit est rédigé par Benoît Coutu et Olivier Régol. Leur réflexion porte sur les liens qui unissent le néolibéralisme et le néoconservatisme et sur l’évolution de ce lien dans nos sociétés. En défendant une vision large de ces deux idéologies, ils démontrent le double rapport de dissolution/transformation qui travaille le néolibéralisme et le néoconservatisme, et qui mène de plus en plus à la consolidation d’un néolibéralisme libéré de son cadre normatif.

En présentant une réflexion critique sur le couple « libéral-libertaire », Francis Dupuis-Déri vise à redonner ses lettres d’honneur à l’idéologie anarchiste. Il s’affaire à démontrer les affinités du libéralisme avec l’anarchisme, mais surtout à rendre compte des divergences majeures qui opposent ces deux idéologies politiques. Cela l’amène à répondre aux critiques qui associent trop indûment le libéralisme et l’anarchisme, et ce, afin de défendre la légitimité politique de l’anarchisme.

Loyal aux deux penseurs fondamentaux de la sociologie dite classique que sont Émile Durkheim et Marcel Mauss, François Pizarro Noël nous rappelle qu’une des premières tâches que s’est assignée la sociologie est de réaliser une critique de l’économie politique telle que l’envisageaient (et l’envisagent encore !) les économistes classiques. Tout en révélant la continuité entre le projet durkheimien des *Formes élémentaires de la vie religieuse* et le projet maussien de l’« Essai sur le don », entre autres, Pizarro présente la critique maussienne de la théorie économique alliant l’*homo economicus* et naturalisation de l’économie. Il démontre alors toute la fausseté des prémisses de celle-ci.

L’article de Richard Dion rend compte de la nécessité pour la société contemporaine de revisiter les grands moments de son histoire pour, non seulement mieux comprendre ses ancrages historiques, mais aussi afin de réinterpréter ses moments fondateurs. Cette nécessité interprétative ne doit toutefois pas tomber dans un révisionnisme historique qui propose une lecture néoconservatrice de l’histoire. En liant cette réflexion à la question de la violence, l’auteur nous propose de repenser l’héritage révolutionnaire moderne.

[19]

En nous invitant à revisiter les origines de l’empire britannique, l’article de Louis-Philippe Lavallée nous permet de mieux comprendre la mise en place du capitalisme en Angleterre. La lecture critique que nous propose l’auteur en est une qui lie la question de la consolidation de l’Empire britannique à celle du développement de l’idéologie libérale dans la modernité.

De son côté, l’article de Xavier Lafrance a pour objectif d’analyser l’état des rapports de force au moment de l’émergence du capitalisme. En décortiquant les formes fétichisées que met en place le capitalisme, notamment celle de la séparation entre l’économique et le politique, l’auteur propose une compréhension critique qui défend la recherche d’une égalité réelle dans nos sociétés.

Svetla Koleva présente la mise en tension entre le projet politique du socialisme et l’idéologie d’État marxiste des pays de l’ancien bloc communiste. En rendant compte des médiations qui façonnent le projet politique socialiste et l’idéologie d’État communiste, l’auteure démontre que l’histoire des sociétés communistes aura surtout été celle du contournement du projet politique tel que porté par Marx et Engels. Cet article a le bénéfice de mettre en lumière le double mouvement de rapprochement et d’éloignement de l’idéologie marxiste telle qu’elle aura été appliquée dans l’ancien bloc de l’Est.

Hubert Forcier propose une lecture théorique qui permet de mieux comprendre l’apparition et la consolidation du sujet ouvrier, cet acteur qui intervient dans le politique en s’appuyant sur des référents de classe, et en alliant ceux-ci à un projet de transformation de la société. L’auteur défend dès lors l’importance toute contemporaine de relire la trajectoire des sujets collectifs de la modernité afin d’éclairer la constitution d’un projet commun rassembleur.

Simon Tremblay-Pepin se fait le porteur d’une analyse qui souhaite apporter des solutions aux apories du discours de la gauche. En souhaitant reformuler le projet du socialisme, il ouvre un débat qui intéressera certainement tous ceux et celles qui œuvrent à la mise en place d’une société plus juste. Au [20] côté de l’énonciation des problèmes de notre société, il nous propose de réfléchir aux cadres d’un projet alternatif.

Présentée en clôture du colloque, la conférence d’Éric Pineault, ici retravaillée par Julia Posca, traite de l’articulation entre le socialisme et l’anti-capitalisme à l’aune de la situation actuelle. En effet, le leur chevauchement oblige afin de refonder le premier, d’explorer le second. Exposant les différentes figures au travers desquelles cette articulation a pu se manifester, Pineault et Posca nous invite à repenser, voire à rompre avec, une posture révolutionnaire typiquement moderniste et à réfléchir aux conditions de la mise en œuvre d’une pratique socialiste transformatrice qui serait apte à dépasser le capitalisme avancé qui gangrène notre société.

En vous souhaitant une bonne lecture à tous et toutes,

**Hubert Forcier et Benoît Coutu**

[21]

*Oui, je suis de ceux-là qu’inspire le Vengeur,*

*Il m’a marqué le front de sa lèvre irritée,*

*Sous la pâleur d’Abel, hélas ! ensanglantée,*

*J’ai parfois de Caïn l’implacable rongeur !*

Gérard de Nerval

*Le meurtre se fait roi. Le vainqueur siffle et passe
[…] Les vivants n’osent plus se hasarder à vivre.*

Marceline Desbordes-Valmore

*Mes livres, je les fis pour vous, ô jeunes hommes,*

*Et j’ai laissé dedans,*

*Comme les enfants qui mordent dans les pommes,*

*La marque de mes dents*

Anna de Noailles

*Mais Marx non plus ne vous est pas aussi cher que la vérité.*

Simone Weil

*Le monde, comme la robe du Christ, était-il jeté au sort ?*

*Ceux qui font des révolutions à moitié ne font que se creuser un tombeau.*

 François-René de Châteaubriand

*Picasso est espagnol – moi aussi !*

*Picasso est un génie – moi aussi !*

*Picasso est communiste – moi non plus !*

Salvador Dali

*En désaccord complet avec l’Altéritude.*

*I don’t know what tomorrow will bring.*

Fernando Pessoa

[22]

[23]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Variations sur l’Intranquillité,
le Socialisme et la Révolution.”

Par Jacques-Alexandre MASCOTTO

*Toute révolution apportant des vœux, à l’image de notre empressement, est achevée, la destruction est en cours, pas nous, hors de nous, contre nous et sans secours. Certaines fois, si nous n’avions pas la solidarité fidèle comme on a la haine fidèle, nous accosterions.*

*Mais du maléfice indéfiniment trié s’élève une embellie. Tourbillon qui nous pousse aux tâches ardoisières.*

René Char

Hésiode

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les premières races de l’humanité, les races d’or, d’argent et de bronze, ont été englouties et les nomothètes de la Juste Répartition, ainsi que les héros, ont disparu.

Leur a succédé la race de fer. La nôtre, Race d’*Hubris*, de la démesure, qui se reproduit dans le mépris de *Diké*, la Justice ; qui fait « grandir la guerre méchante », détruit le monde en rendant toujours plus meurtrière la mauvaise *Eris*, la mauvaise Lutte.

Cette race de fer a donné naissance à des stolons, par le bas, à des drageons, par le haut, qui n’honorent que l’*hubris* et pour lesquels tout se monnaye. Tous toqués du *tokos*, l’intérêt de l’argent, ils s’adonnent à la multiplication infinie de [24] la monnaie, assujettissent le monde au talon de fer de la chrématistique. De cette façon, *ta onta*, la multiplicité concrète des choses qui existent, se métamorphose en *ta chremata*, ces choses qui ne sont produites que dans le prisme de l’*hubris* et sous la gouverne du *tokos*. Il s’agit là clairement d’un surplus d’*hubris* qui confère à ces ordonnateurs le statut de race dans la race. Les *Golden Boys*, la crème de la race des vainqueurs.

Toute lutte contre cette dernière, pour ne pas se dégrader en mauvaise lutte, doit se précéder en sécession d’avec une anthropologie : une langue d’impunition et un réquisitoire techno-policier, les éblouissements mondains d’une autre monde, une démocratie de rétiaires et de caïmans, un humanitarisme de belluaires, des divertissements pour ectoplasmes, une conscience de race d’élite, porteuse d’une langue destinée à faire peur et cousue sous la peau, qui renvoie la conscience de classe de la bourgeoisie, avec ses doutes et sa vocation, son paternalisme et sa fausse-conscience, au musée de la Domination.

La sécession par une contre-conscience : « Nous restons ceux de la race métallique, de l’enclume et du marteau car de l’hubris, nous en avons que trop ! ». Il semblerait que la dialectique ait fait son temps – asphyxiée par l’organisation de la prédation, par les prédateurs organisés.

Un marteau pour briser le cercueil de verre de Lénine.

Un marteau pour frapper l’enclume des causes perdues.

Une enclume de lumière pour voir clair dans la nuit du monde.

Et que toute forme frappée soit trempée dans une eau qui ne se soucie pas de la promesse d’un estuaire.

Instigation de l’intrigue :
les maîtres ont toujours gardé la main

Il y a du nouveau dans la dialectique du maître et de l’esclave : il n’y a plus de dialectique, d’identité entre la praxis et la négativité, où s’exprime l’alternance des victoires et des défaites, adviennent des renversements des premières dans les [25] secondes et inversement. Le destin s’est travesti en fatalité. Ni le maître, ni l’esclave ne s’attend à un coup de théâtre, un coup de lance du destin qui viendrait punir l’excès de pouvoir, l’*hubris* dans la domination. Le cours du temps ne livre plus de Péripéties, seulement des vicissitudes jaspées d’atermoiements. Pourtant tout avait bien commencé.

Le maître est censé avoir perdu l’*Anagnorisis,* la reconnaissance de l’autre, en même temps que la satisfaction de la praxis. Les trophées de sa victoire sur l’esclave, la volupté de l’*otium*, les loisirs, et le luxe de la consommation, ont été obtenus au prix d’une indulgence monotone, signe d’un relâchement de l’instinct guerrier. Quant à l’esclave, c’est une autre histoire dans l’Histoire. Il en vient à connaître la signification de la reconnaissance due à ses pouvoirs créateurs et à la promesse de la production ; par le travail dans la souffrance, il acquiert le pouvoir libérateur du négatif dans les chaînes du positif.

En toute logique Marx entreprend une théorie du capital qui est une mise en intrigue des catégories aristotéliciennes – *Peripeteia*, *Anagnorisis*, *Pathos*. Le triomphe des vainqueurs est rongé de l’intérieur par le travail souffrant des intrigants qui œuvrent au renversement des victoires en défaites. Le pathos lui-même est traversé par les forces instigatrices péripatéticiennes du capital : pulsion/répulsion, forces productives/forces destructrices, lutte capital contre capital, lutte capital contre travail, expansion/rétraction, crises/booms… L’*Anagnorisis* unit la souffrance universelle aux forces destinales du capital qui aura sécrété l’agent historique conscient de lui-même et des contradictions motrices de ce même capital.

*Capital needs Labour. What if Labour needs Capital ?* Le travail (la classe ouvrière, le mouvement ouvrier) ne nie pas le capital ; en tant que partie constitutive de celui-ci, il est l’une des manifestations de la négation du capital par lui-même. Le capital nie le capital dans les limites du capital. Cette négation en est le mode de reproduction par excellence. On conclut logiquement que le Travail doit s’abolir lui-même pour abolir le Capital. Comment ? Comment le Travail pourrait-il organiser son suicide ? Pourquoi la lutte capital contre capital [26] ne serait-elle pas plus significative, en la subsumant sous elle, que la lutte Travail contre Capital ? La lutte capital contre capital ne se transforme-t-elle pas en lutte travail contre travail, en opposant les travailleurs les uns aux autres ?

*Last but not least* : *quid* de la dialectique du maître et de l’esclave ? Pourquoi l’*Anagnorisis* du maître ne serait-elle pas supérieure à celle de l’esclave ? Et si les maîtres, loin de se cantonner dans une indulgence monotone, n’avaient jamais cessé de mener une lutte de classe et de caste contre les esclaves ? Que cette lutte soit ouvertement vengeresse ou sournoise, insidieuse, à la limite de la « légalité », elle s’avère toujours meurtrière pour l’esclave. Par ailleurs, ladite lutte est constante et c’est, la plupart du temps, le maître qui garde le privilège de l’initiative : en premier lieu, l’initiative des transformations structurelles du rapport capital/travail.

L’analyse de Marx fait fond sur le devenir « machinique » du capital ; sa « machinerie » automate détient la possibilité de délivrer l’humanité de la malédiction du travail, de la Nécessité, du moins des aspects les plus cruels de cette Nécessité. En même temps, *Capital needs Labour*. Solution de l’équation : gestion « politique » des travailleurs, *extériorisation* et externalisations, transformation du travail en prestations de service, géopolitique de la main d’œuvre. Par « extériorisation », il faut entendre : déliquescence des rapports capital/travail, dé-institutionnalisation et déboulonnage – comme pour les statues de Lénine, du statut politique du travail, multiplication des liens de vassalité, de dépendances « at will », guidées par l’arbitraire. Le travail a été déjuché du socle constitutionnel, dépouillé de ses pouvoirs instituants. Pour intégrer le droit des affaires et la partie de billard entre les libertés mobilisées par la liberté de mouvement, absolue, du capital.

Quand même cette fameuse dialectique du maître et de l’esclave dégagerait quelque vertu heuristique, il reste que ladite dialectique ne rend pas compte du véritable pouvoir des maîtres, de leur *wild zone of Power :* de ces coulisses, de ce *backstage*, de ces officines, de ces cabinets noirs et autres entresols, d’où partent les ordres de tuer, où se dessine la cartographie d’une dialectique toujours déjà captée dans les [27] drèges réseautiques, les madragues diplomatiques, la nasse de la prédation. Zone interdite et mystérieux *locus* dont l’accès est réservé au *Happy Few,* pour lesquels le monde est un terrain de jeu, une réserve de chasse. Sur le fronton du musée de la civilisation romaine, Mussolini a fait graver : la compassion est faiblesse, le pouvoir est sans pitié. La sexualité, comme toujours, apporte sa plus-value. La zone est parsemée de Châteaux, de Bunkers, de « nids d’aigle », de Palais, de ces lieux sadiens, cloîtrés, où le pouvoir se déduit du déduit, de son droit de cuissage et de braconnage. Entre tous ses titres, le maréchal Göring chérissait particulièrement celui de « Grand Veneur du Reich ». Cela attire, et pas seulement le *vulgus*. Ainsi Philippe Sollers : « Dans ma folle jeunesse « maoïste », j’étais parfois chargé à Pékin, d’introduire de riches et belles étrangères auprès de Mao, la nuit, dans le pavillon des Chrysanthèmes de la Cité interdite. » C’est un apanage du pouvoir que de fourrer tout le mystère du monde dans les arcanes du mondain.

Le bastringue idéologique de la « démocratie libérale » et du « libre marché » arrache aux maîtres la feinte d’un sourire. Ces mêmes maîtres qui ne confondent jamais le lucratif avec le productif, la rente avec le profit. Avec leurs rites pagano-cabalistiques, leurs mots de passe occultes, leurs hiératiques gestuelles, leurs sociétés secrètes, ils organisent l’anti-marché, le parasitisme de la rente, conspirent à son constant déploiement. L’organisation, instruite par ses prédécesseurs, les thiases, les hétairies, les confréries, les clubs, les gangs, les Tables Rondes, les ordres, etc., est la forme achevée de la captation, le chef d’œuvre de la prédation, le maître d’œuvre de la *Gleichschaltung* entre les oppositions : capital/travail, capital contre capital, travail contre travail ; propriété/management.

Les esclaves, la plupart du temps diabolisés, sont passés sous les fourches caudines de l’Histoire-Esprit ; ils ont été dialectisés par le Parti – « Les cadres décident de tout » (Staline) ; ils ont été dialysés par les organisations. Tous sont *gleichgeschaltete*. Ou tout simplement livrés à l’ensauvagement, jetés dans la superfluité. Les employés au service des [28] organisations capitalistes s’emploient à le rester ; les inemployés à le devenir et les inemployables n’ont qu’à crever.

Les prédateurs décident de la structure, c’est-à-dire de la carte et de l’agenda de la déstructuration organisée. Ils décident de l’ « autre capitalisme ». De la vie et de la mort. De qui doit bégayer de ses mains en marchant sur sa langue – pour survivre.

Ernst Jünger : Der Arbeiter

Le travail est un système d’inclusion et, comme la guerre, il dévoile le caractère de puissance inhérent à la technique. L’espace de travail est un espace de performances qui mobilise l’ensemble de l’humain ; l’économie n’est rien de plus que la croissance de la courbe des performances. Le travail a acquis un « caractère total ». Étroitement enlacé à la technique, il est le lieu où se forgent les hiérarchies, les images du monde, les directives et où s’engendre « l’accroissement des contextes objectifs qui imposent à l’individu leurs exigences », leurs « revendications ». L’individu « est rendu responsable jusqu’au dernier des contextes objectifs dans lesquels il est inclus ». Que peut-il faire ? Seulement entrer de plain-pied dans la *configuration :* travail-puissance-technique, tremper sa liberté dans le moule de l’obéissance au fonctionnel absolu, s’adapter à la technique qui « est la maîtrise de la langue qui a cours dans l’espace du travail », car cette langue en est une de commandement. La technique force à parler sa langue – c’est-à-dire à entrer dans « un nouveau type d’humanité », dans la situation post-économique du chantier de démolition, post-démocratique de la mobilisation. Les possibilités de l’espace de vie de la démocratie ont été épuisées, en ce sens que « dans le passage de la démocratie libérale à la démocratie du travail s’accomplit avec violence la substitution du travail comme style de vie, au travail comme genre de vie ».

Exemple de cette substitution : « Le temps libre et le temps de travail sont deux modalités selon lesquelles on se laisse investir par une seule et même activité technique. » D’où il appert que le chômeur confirme plus que jamais qu’il est partie prenante d’une armée de réserve ; il est devenu, bel et bien, un militant du travail, avec la conviction et [29] l’acharnement qui caractérisent le type actif entré dans un ordre. Un ordre de type militaro-religieux. Ne dit-on pas : entrer dans les ordres ? Pour le type adapté à la technique, habitué au commandement, aux ordres, tout jeu est un instrument de travail, toute argumentation est d’ordre technique ; il n’est point d’opinion qui ne se forme en dehors de la technicité. Les journaux sont des puissances de *conversion technique*, tandis que « les parlements cessent d’être des organes du concept bourgeois de liberté et des instituts de formation de l’opinion pour se convertir en grandeurs de travail… ».

La lecture fait partie de l’univers des transports en commun « dont la simple utilisation constitue déjà un acte de travail ». Le journaliste, avec ses éditoriaux critiques, incarnait le type de l’individu bourgeois, éclairé et cultivé, il est devenu un travailleur de l’opinion, du divertissement complémentaire et conforme au travail dont la presse, la télévision, le cinéma, etc., sont des organes. Cet individu bourgeois correspondait à la théorie de la concurrence dans l’économie et du progrès dans l’histoire. Il a fait place à l’individu-de-masse adapté aux nouvelles équipes, conforme à l’espace technique du travail qui a détruit le milieu où l’individu bourgeois pouvait agir car cet espace annule toute « expérience personnelle ». C’est un Type, une Figure, qui succède à l’individu. « La tâche du Travailleur consiste dans la légitimation des moyens techniques qui ont mobilisé le monde, c’est-à-dire qui l’ont plongé dans une situation de mouvement illimité. » Le participant au type vit désormais dans un monde traversé par un « monstrueux processus de mort » : dévalorisation des valeurs, déploiement de la technique qui transforme tout moyen en moyen de puissance, guerre totale visant la destruction massive d’infrastructures, de matériel et de populations, etc. Cette Figure émerge à « la fin d’un système de relations millénaires ». Elle témoigne de la dissolution de toute économie qui suppose un minimum de constance des moyens et des besoins, dans une mobilisation incessante, illimitée, qui réduit tout à l’état de chantier : « La loi économique est ici recouverte par des lois qui ressemblent à celle de la stratégie. » Dans l’espace du travail, dominé par l’appareil technique de la puissance, c’est « la totalité de la vie qui est en question », car cet espace en est aussi un de [30] transports et d’information, de circulation et de surveillance. Le travailleur occupe cet espace comme l’équipage d’un bateau occupe le bateau, « étroitement conjoint, à la manière des centaures, à ses moyens techniques ».

Le type enchâsse la classe. L’ouvrier n’est qu’un cas particulier du travailleur, au même titre que le chômeur, que les employés, personne ne remet en question le travail qui constitue l’être intime du travailleur et correspond à une forme de domination qui impose de se plier à l’ordre existant. La puissance déstabilise, désoriente, elle mutile les conditions de vie jusqu’à exproprier les individus de toute puissance de vivre. La puissance organisée (ou les organisations de la puissance) harnache la vie, constitue le motif identitaire principal : « Là où les différences individuelles tendent à se confondre, la signification de la nativité s’accroît. » Si l’individu de la société bourgeoise moderne se réfère à ses propres valeurs, « le type, en revanche, se montre appliqué à détecter des caractéristiques situées en dehors de l’existence individuelle », telles que le « genre », l’« ethnie », la « religion », les « stars », le « people », les « records » et autres performances chiffrées dans l’ordre de l’identité mathématique : « le masque d’une liberté fictive est de moins en moins capable de dissimuler le fait que le présupposé de toute liberté – à savoir un lien authentique et originel et donc une responsabilité, fait défaut ».

La puissance ne répond de rien. C’est la grande différence avec le pouvoir. Si l’on participe à l’une, on adhère à l’autre. Si l’un domine, l’autre capture. La puissance ne renvoie qu’à la puissance et se passe de justification. Si le pouvoir infère, suscite des rapports (reconnaissance dans la durée, stabilité des repères), la puissance détruit systématiquement le rapport de telle façon qu’il ne saurait émaner de contre-puissance mais seulement des hiérarchies de capacités de commandement et des vassalités. La puissance convertit tout en moyens. C’est ainsi que la propriété n’implique plus, pas plus qu’elle ne se soutient, des rapports de propriété :

« Un certain concept de propriété confère à l’individu économique une énorme puissance pour disposer des [31] choses, sans la moindre responsabilité envers la communauté ni envers le passé et l’avenir. »

***Der Arbeiter* and the Limits of Control ?**

Le travailleur travaille pour la puissance systémique, non pour satisfaire ses besoins, non pour répondre aux exigences de la Nécessité. Qui doit vivre ? Qui doit survivre ? Qui doit mourir ? La Nécessité n’existe plus. Le travailleur travaille pour la perfection des moyens ; à réaliser des objectifs, atteindre des cibles ; pour satisfaire les besoins de la « société », c’est-à-dire l’ensemble des « sociétés » cotées en bourse. Il travaille à la croissance « économique », à la création de nouveaux besoins. D’une manière générale les besoins se confondent avec les impératifs de la puissance, des organisations, qui ont besoin de croître et qui, de ce fait, exigent toujours davantage de travail, de disponibilité au travail, de mobilité du travail. L’individu a été exproprié de ses besoins. En conséquence il a été mis en touche du terrain dialectique. La liberté de l’individu ne peut plus se fonder sur la satisfaction des besoins vitaux, connus, limités, il n’y a plus de dialectique entre règne de la Liberté et celui de la Nécessité. Ernst Jünger constate :

Dans un espace où les énigmes du monde sont résolues, la tâche de libérer l’homme de la malédiction du travail et de lui permettre de se consacrer à des sujets plus nobles échoit à la technique.

La malédiction pour l’individu, la malédiction anthropologique, faut-il préciser. L’appareillage technique a libéré l’homme de ses besoins, de la Nécessité, pour l’immerger dans la demande illimitée des besoins organisationnels qui se convertissent en besoins technologiques lesquels requièrent toujours plus de « croissance », de « travail pour la croissance » et donc toujours plus d’organisations. Par un étrange retournement, même la Nature a des besoins, elle exige de travailler aux « besoins écologiques », aux « écosystèmes », aux « besoins systémiques ». La nécessité a disparu dans la mutation du travail ; le travailleur travaille à l’absence d’alternative, c’est-à-dire à la « création d’emplois » ; à se faire « donner » du travail, aux technologies d’armement [32] pour la guerre sur tous les fronts, contre l’Axe du Mal, contre les multitudes de terrorismes ; à engendrer des terroristes puisque la légitimité des organisations passe par leur aptitude supposée à enrayer tout ce qui perturbe leur croissance ; à réparer les dégâts causés par les guerres, à la « croissance durable ». Le travailleur travaille aux problèmes technologiques engendrés par le systémisme organisationnel. Un travail sans fin, sans finalité, qui relègue aux calendes grecques la question de l’émancipation comme il invalide tout ce qui n’est pas le travail. « Le dimanche est le symbole d’un ordre culturel tombé en décadence », observe Jünger. Finalement la seule alternative dans l’absence d’alternative est l’absence surpuissante d’alternative : d’un côté les ahuris du système qui postulent que l’homme est une marchandise comme les autres, de l’autre, les Hermès de la « fausse conscience décomplexée »,  parmi lesquels les incontournables socialistes, radieux praticiens du sabir post-humaniste, qui ne ratent pas une occasion de faire savoir que l’homme n’est pas une marchandise comme les autres. L’homme est une marchandise qu’on doit respecter. Sur l’emballage il est inscrit : *Handle with care*. Un emballage éthique, *of course*.

Si Jünger définit le Travailleur comme Figure (ou type), c’est que celui-ci est en osmose avec une configuration, une seconde nature en quelque sorte. L’osmose, en même temps qu’elle signifie l’absence de négativité, indique la disparition de la dialectique. Le nihilisme de la technologie s’est substitué à la négativité, il est la négativité pour elle-même, sans opposition, qui anéantit. Ce que Michel Freitag exprime par : « le capitalisme techno-financier se reproduit à même la destruction des conditions qui ont été celles de la reproduction du capitalisme. Parmi lesquelles il convient de citer les institutions démocratiques, l’enseignement public, le Welfare State. » À cet égard la « démocratie des experts » a pris le relais du « centralisme démocratique » pour liquider la démocratie. La première au nom de la liberté, le second au nom de l’égalité. Et cette liberté, contrairement à l’égalité, se veut illimitée, à fond contre la société en tant que forme et expression des rapports entre les individus. Le nihilisme techno-capitaliste fonctionne à la liberté infinie qui ne peut se déployer que dans un espace désymbolisé, désocialisé – la [33] prétendue « économie globale ». La globalisation est l’expression de « l’abîme de la liberté », d’une « croissance technique et organisationnelle appelée par l’abîme », pour reprendre les expressions de Michel Freitag qui poursuit :

tous les moyens de l’action ont été rattachés à l’arbitraire des individus ; toutes les raisons subjectives d’agir de ces mêmes individus et toutes les finalités objectives de l’action, ont été réduites à l’intérêt, subsumées sous la valeur d’échange…

S’il y a eu un envoûtement fasciste, il est apparu une fascination libertaire qui a permis à quelqu’un comme Silvio Berlusconi de trimbaler derrière lui casseroles sur casseroles, de caracoler dans les frasques, de fricoter avec les scandales, de jongler avec les élections, d’user de corruption. Parce que Berlusconi représente le lâchez-tout jouissif, une totale liberté. Dans la configuration, tout se passe comme si la translation de l’« inquiétude du subjectif » (Hegel) dans l’appareillage technique se paie en tirant des traites sur la pulsion de mort, seule capable de traverser le réel mutilé pour aller voir de l’autre côté. La fascination devant l’obscène, le sordide, le parasitisme de haut vol, qui bafoue les lois, le gangstérisme, les politiques et magistrats prévaricateurs, etc. sont le revers de la médaille d’absence d’alternative, absence qui pousse à l’autocastration.

Pour Ernst Jünger la figure du travailleur appelle une contre-figure ou un type antagonique, antithétique à la terreur qu’exercent les automatismes de la technique, à l’Etat bureaucratique technicisé qui ne cesse d’étendre son contrôle – parce qu’il n’y a plus de dialectique de la reconnaissance entre subjectivités, seulement un monstrueux accouplement entre pulsion de mort et liberté. Il n’y aurait donc plus qu’un seul chemin, celui de la salamandre qui passe à travers les flammes ! Pour Jünger, c’est la voie de l’Anarque dont le semblant d’acceptation assure sa liberté intérieure.

Être socialiste selon le type ? Est-ce possible ? Socialiste signifierait alors : ne pas vouloir être identifié ; ne pas passer à la confession, ne pas devenir identique à soi. Mais établir, rétablir des séparations ; instaurer des failles de silence. Le chemin vers la société passe par les faux-fuyants de la solitude, [34] non par l’autoroute du contrat de service social. La civilité s’éprouve en traversant la contée des bêtes sauvages, non en la compagnie des animaux domestiques. La liberté, *Eleutheia*, c’est l’élargissement. Pouvoir aller au large. Voir large. La liberté indissociable de la voie, du cheminement : *Der Weg ins Freie*.

[Parce qu’il] est possible qu’un pays où on puisse ne pas aimer les dieux, fumer du tabac en attendant un train, boire du vin sur une terrasse dans la rue, se promener sans papiers d’identité, dire ce qu’on pense partout, n’existe plus dans ce monde.

Pascal Quignard

Dans l’obligation générale de croire – en Obama, au nouvel esprit du capitalisme, à l’Éden perdu, à la globalisation, à l’Europe, au socialisme même, les derniers incroyants se réfugieront bientôt dans les églises.

Le *sum* et non l’*ego*. Le *sum* dans sa résidence somatique, dit Quignard. C’est aussi la démonstration de Jim Jarmush par le truchement de l’extraordinaire prestation d’Isaac de Bankolé dans le film *The Limits of Control*. Une tension gymnique du diaphragme. Une prestation somatique. Une présence que confirme le silence et qui s’impose par le retrait non assimilable. Un retrait d’attente bondissante. Un spasme greffé à la durée, tel est le courage selon Aristote, écrit Quignard qui en précise les contours : « l’irruption sans intermittence » ou le surgissement de façon continue ; « La *Phusis* se précède en *Rhusis* », « l’Être se précède en Temps ». Qu’est-ce que la *Rhusis* ? L’intensité de la vie vive se dévoilant en un « se ruer vers » qui est le fond de la *Phusis*, dit Quignard qui explique :

Le courage est une imprudence qui craint autant que la prudence peut craindre mais elle met le nez dehors *cependant*, quitte son buisson, se retourne soudain, fait front. Elle y va vaille que vaille. En conséquence de cette imprudence vaillante le courage est silence. Il remonte à l’arrêt ou au suspens qui guide l’action des fauves où subitement les oreilles se dressent, la face inquiète s’érige. Cet arrêt est celui de la rétraction bondissante. C’est une *mimesis* de très loin antérieure aux langues naturelles. Ce n’est pas une vertu organique humaine. C’est un se-ruer réfléchi qui, au [35] moment de la décision, au moment de l’*initium* temporel, doit être irréfléchi. Les poètes et les samouraïs japonais dans leur extraordinaire Moyen Âge ont médité comme personne d’autre au monde ce « moment hardi ». Ce temps suspendu qui soudain se déclenche. Il s’agit de reprendre à la nature et à l’animalité leurs jaillissements sans conscience. Devenir brusque. Tomber. Pousser un petit cri. Devenir foudroyant. Mettre le point final. Frapper l’accord.

Puisque Quignard évoque les poètes, il conviendrait ici de citer René Char : « Penser en stratège. Agir en animal. » L’individu a émergé de la société moderne, d’un mode de domination particulier qui se confond avec la pratique d’institutionnalisation et la régulation institutionnelle des rapports sociaux ; un individu donc, partie prenante des médiations politiques d’un antagonisme de classes. Cela constitue la forme transcendantale (avec son idéal transcendant) de ses pratiques immanentes. Quant à sa substance, elle puise largement dans les réserves de tradition et dans l’opposition déterminée de la modernité à cette tradition. *Quid* de l’individu maintenant ? Un simple nominalisme ? Écoutons Jünger :

« Quand de l’individu on enlève l’individu, il ne reste que le néant. »

Le « forcing identitaire », concurrentiel, la techno-religiosité, la *Political Correctness* – qui n’est rien d’autre, dit Perry Anderson, qu’une singerie de la lutte des classes au service du carriérisme académique, sont censés recharger les batteries de l’individu. Résultat : comateuses caricatures du néant ou, comme il est mentionné dans l’*Enfer* de Dante : « un trou de cul qui sonne de la trompette. » Le capitalisme, dès sa formation, tout au long de son évolution qui se caractérise, au premier chef, par son raffinement organisationnel-informationnel, a trouvé sous la main un type d’homme aguerri par la prédation, accoutumé à l’ensauvagement. Le socialisme, sous la houlette de quelques illuminés, pose, *par principe*, que le travail recèle des vertus philanthropiques, franciscaines, socialisantes : les propriétés maçonniques de construire un « homme socialiste ». D’autres, encore plus illuminés, c’est-à-dire carrément allumés, postulent une pédagogie capitaliste à l’insu du capitalisme, capable de [36] convaincre un coucou de pondre un œuf de colombe. Autre version : le capitalisme socialiserait tant et tant que le socialisme viendra forcément, un jour, y faire son nid. Mais a-t-on jamais vu une colombe voler au-dessus d’un nid de coucou ? Un aigle, c’est possible. Autrement dit, un rapace. La socialisation a produit un individu de masse, non une masse d’individus. Et elle a engendré du social contre la société.

Alors quoi ? Les dernières paroles de Fernando Pessoa, prononcées sur son lit de mort ont été : « I don’t know what tomorrow will bring. » Jünger était convaincu qu’il fallait apprendre, après le naufrage, à survivre en eau froide.

Alors quoi ? Le recours à la tradition ? Hannah Arendt, à juste titre, écrit : « ce qui importe, c’est que depuis le dix-neuvième siècle, la tradition est restée impénétrablement silencieuse chaque fois qu’elle s’est confrontée à des questions spécifiquement modernes… », de sorte que les changements encourus ont « constamment invalidé ses idéaux et ses normes ».

Alors quoi ? En Inde, de 1996 à 2007, deux cent cinquante mille paysans se sont suicidés sous la pression de l’endettement.

L’Alliance atlantique, conçue comme appareil militaire définitif, s’est transformée en système offensif de projection militaro-policière.

L’Europe ? Avec une population qui est plus du double de celle des USA, un PIB égal à un quart du PIB mondial, première puissance commerciale au monde, « l’Europe est simplement la frontière qui sépare l’hémisphère occidental de l’orient asiatique et du monde islamique », souligne Danilo Zolo.

L’Europe avec ses gauches et ses droites interchangeables ; avec la férocité sociale de ses politiques sécuritaires. Alors quoi ? L’humanitarisme ? Au Kosovo, conséquence de la guerre humanitaire, les USA ont construit, après avoir rasé trois collines couvertes de champs de blé, le « camp Bondsteel », l’une des plus grandes bases militaires de leur histoire – la Méditerranée n’a qu’à bien se tenir ! La social-démocratie et ses partis socialistes ? À propos de l’attitude du [37] PS français dans la campagne électorale qui opposait Jacques Chirac et Jean-Marie Le Pen, attitude qui consistait à en appeler à une Union Sacrée autour du candidat de droite, écoutons Perry Anderson :

En réalité, si nous devions faire une analogie, l’unanimité de 2002 était plus proche, en esprit, de celle de Bordeaux en 1940, quand l’Assemblée Nationale de la Troisième République vota massivement et d’un seul élan pour confier le pouvoir à Pétain, convaincue que c’était une nécessité patriotique pour éviter la catastrophe. Cette fois, bien sûr, la tragédie s’est répétée en farce puisqu’il n’y avait même pas la trace d’un danger imminent qui aurait exigé que l’on consacrât Chirac.

Alors quoi ? La classe ? Les intellectuels ? Le gramscisme New Look ? Le gramscisme est à la portée de la droite, y compris dans la version Disneyland, et ce n’est pas Nicolas Sarkozy qui dira le contraire. L’université est devenue l’archétype de l’arène concurrentielle ; la finalité des études tient dans le C.V et les renvois d’ascenseur, indispensables à la lutte pour l’indexation de la valeur d’échange du travail intellectuel :

Le vingtième siècle a connu des changements monumentaux. Nous pûmes voir comment la société de marché convertissait ses professeurs, docteurs, avocats, poètes, universitaires, artistes et journalistes en travailleurs salariés.

Nous vîmes comment les différents éléments sociaux que le socialisme avait cherché en pratique à circonscrire réussirent à se détacher pour devenir le socle du nouvel ordre.

Wang Hui

La célèbre question – *Chto delat’*, que faire ?, s’infléchit et se décline en : qu’est-ce qui reste ? Une partie non négligeable des travailleurs salariés de la configuration – organisation – capital – technique – finance *Broke free*, ont fait récession d’avec la Forme Société, d’avec l’allégorie ou la Fiction du Pacte social, pour s’inscrire dans l’investissement de tout ce qui peut être monnayé. La pulsion de mort est en passe d’aspirer cette forme dynamogénétique que Durkheim reconnaissait dans la religion. Qu’est-ce qu’il reste ?

[38]

Le salaire de l’intranquillité. Le salaire de l’inquiétude et des fictions… Faire fond sur la puissance vive de la *Phusis*. Veiller d’intranquillité constante aux influx de la *Phusis* dans la *Mélété,* confiance qui prend soin de l’énergie tendue du retrait bondissant. Pendant que d’autres jouent le jeu de la seconde nature, mobilisés dans l’Anti-fiction du Post-humain, misant sur le posthume. Avec *Mélété Mnèmès* qui veille aux réminiscences, avec discipline, pour improviser des ré-citations analeptiques greffées à la durée. Que la liberté accomplisse la *Phusis* ! Et, qu’en retour, le mystère de la *Phusis* soit la force dynamogénétique de notre liberté !

Ce qui reste : chercher ses semblables et s’efforcer de les reconnaître. Dans le temps qui passe et dans le hors-temps du temps : « Chaque généalogie est le fruit du récit qui la fonde plutôt qu’il l’explique », dit Quignard. L’intranquillité appelle la réminiscence, l’*Anamnésis* et cherche, en dissidence mais jamais déphasée, sa filiation rétroactive et non apprivoisée. La filiation produite et productiviste ! C’est attendre du moulin capitaliste qu’il produise de la farine socialiste ! – « moi, maintenant, avec de la farine, je vais faire des moulins ! », s’exclame Dali.

Il se peut que la farine hallucine des têtes de Lénine sur les ailes du moulin. Qu’elle s’imagine que les dents de Marx sont celles de la roue. Quoi, le socialisme ? C’est le pain des Morts.

Ça ne suffit pas ? *Konetchno !* Les grèves non plus.

ABKLATSCH

Les organisations décomposent la société. Les concerts pullulent qui ne composent plus rien. Effets de masse et masse sans partition. Les individus sont dé-concertés qui recherchent désespérément l’adhésion. Comment songeraient-ils à *se séparer* ? À ne plus adhérer ? La séparation est le moment original de la recomposition. C’est aller un peu vite en besogne que de calquer l’être du prolétariat sur celui de la bourgeoisie pour en déduire la substitution du premier à la seconde. Les bourgeois se sont d’abord émancipés comme individus et n’ont pas connu l’humiliation de l’enfer disciplinaire, [39] l’abrutissement, cette condition bestiale qui gruge, de façon irrémédiable, l’espérance de vie. Comment une classe pourrait-elle s’émanciper ?

En ces temps postmodernes, qui suintent l’achèvement des temps modernes, l’affaire paraît en voie de résolution : il n’y a plus que des individus. L’émancipation serait-elle à leur portée ? On pourrait le penser si lesdits individus ne s’imaginaient pas s’être produits eux-mêmes, estimant ne rien devoir à personne et encore moins au monde. Des individus qui relatent volontiers leur biographie mais qui rechignent généralement à évoquer ce qui les précèdent et leur préexistent, comme si ce qui est déjà là n’était pas digne de ce respect qu’ils réclament, partout et sur toutes les tribunes, pour leur « auto-personne ». Et il n’y a point d’ « auto-personne » qui ne saborde pas l’itinéraire dans l’embouteillage du trafic, devenu le but de toute circulation.

Pour survivre à leur mort de sujets symboliques et *praxistiques*,les individus se convertissent à des imaginaires, ils deviennent pratiquants de/aux multiples cultes : la « société civile », la technologie, le Net, les droits de l’homme, leur propre image, etc., cultes qui présentent l’avantage de l’entrecroisement, du « métissage » et du « package ». Des « survival kits » en somme, des assemblages opérationnels ab-réactionnels qui « répondent » pour les individus qui ne répondent de rien, convaincus qu’il n’y a jamais de leçons à tirer de–l’expression : « l’exercice aura été profitable, monsieur », comme le recours au futur antérieur est désormais caduque. Le mode dominant est l’accès, non l’itinéraire. On accède ainsi à l’identité par un double meurtre : celui de la volonté de savoir et celui de la promesse affleurante. L’identité se coule de plus en plus dans le moule de l’automobile : contrôle technique périodique ou vérification des stocks de « savoirs » et d’objets culturels. Nous citons à apparaître. Reste à voir si l’exercice aura été profitable.

Impossible de refouler certains souvenirs de lecture – *Das Kapital*, ensorcelante pièce de théâtre signée Curzio Malaparte. Karl Marx désirait-il l’émancipation de la classe ouvrière ou, plus abyssalement poursuivait-il cette quête de Graal, plus moderne, qui consistait à percer le mystère du [40] *Capital* ! Happé par la logique de la théorie, médusé par la lumière au fond de la galerie souterraine : *Le Capital* n’est pas un sujet, c’est *la Chose*, *la Chose* sublime qui mérite qu’il sacrifie sa santé et la vie de ses propres enfants… Les schémas de reproduction du *Capital*, la plus-value, le *logos spermatikos* de la Création ! Quelle est donc cette Chose qui est la jouissance elle-même puisqu’en elle l’apothéose copule avec l’auto-destruction ? *Was ist das – das Kapital* ?

Du coup cette évocation de Marx archi-théoricien ramène celui qui écrit ces lignes et qui ne voit aucun inconvénient à se désigner dorénavant par le « paumé », à d’autres livres de Malaparte : *Technique du coup d’État*, *L’œuf rouge*, *Le bonhomme Lénine*… Arrive donc Vladimir Illitch, avec son crâne d’œuf, beaucoup plus pratique que Marx, donc moins porté sur la chose, d’ailleurs il ne s’embarrassait pas de femmes ni de rejetons, ces issus de plus-value spermatique enfantée dans le ventre des femmes (qui ont toujours été le capital le plus précieux convoité par toutes les tribus), ledit Lénine, hanté par l’idée de tirer profit des coups d’état, s’enquiert avec un acharnement légendaire à tuer l’ennemi (de classe) dans l’œuf et à construire ce socialisme ovoïde contre lequel d’autres ennemis ou les surgeons des premiers viendront se casser les dents… sacré bonhomme ce Lénine ! Le bruit court qu’il serait le responsable de tous les maux du socialisme !

À ce stade de l’évocation ou de la rumination le paumé se voit plongé dans un état de déréliction tel qu’aucune bière trappiste ne peut le rasséréner… la révolution sans Lénine ! C’est comme une pelle mécanique sous godet… un pistolet sans balles… un oiseau sans bec… une trompette sans pistons… un piano sans queue, autrement dit un bastringue pour égayer le populaire… il paraît que les révolutions sont et doivent être des fêtes ! Pourquoi pas des défaites pendant qu’on y est !

C’est entendu, Lénine a bien failli se ramasser une bastos mortelle expédiée par la mère Kaplan, mais il est mort dans son lit… pas comme les autres, plus vertueux sans doute. Si ce n’est pas toi qui dégommes, ce sont les autres qui te dessoudent. Le pouvoir, c’est toujours une question de vie ou de mort. Ah, putain de sociologie exsangue qui du sang ne [41] connaît que le crime des mûres évoqué par Cocteau ! « L’État a le monopole de la violence légitime » – phrase qui ne veut rien dire. Pourquoi pas le monopole des alcools ? Si le travail est dans le Capital, comme Jonas dans le ventre de la baleine, en face des travailleurs il y a l’armée, les cosaques, les dragons mais aussi les milices, les paramilitaires, les snipers et autres O.A.S. qui, se remémorant les beaux jours de gégène en Algérie, sont allés tâter du Montoneros en Argentine, question de rappeler à Juan Perón que « Justice » et « Justicialisme » étaient deux choses bien différentes. Si l’État a vraiment le monopole de la violence, alors ça laisse entendre que les gonzes qui se suicident à tour de bras à France Télécom, le font par amour pour le Management. Donc la violence n’est pas illégitime.

Les socialistes sont des gens bien, vraiment ce qui se fait de plus correct question grandeur d’âme, de véritables coups de cœur, avec des étiquettes cordicoles attachées aux pieds ou accrochées à la boutonnière, si ce sont des socialistes embastillés, torturés ou, pour paraphraser Aragon, qui ne sont plus que d’avoir péri.

Il existe une autre espèce de socialistes qui gambadent dans le palmarès cordico-pathétique des démocraties, ce sont les socialistes qui ordonnent eux-mêmes de tirer sur les manifestants ou d’assassiner les révolutionnaires. Que penser de ces socialistes, envoyés par Hassan II croupir dans les geôles infectes de la mal nommée Cité des Roses, qui, se retrouvant ministres ou Hauts Commissaires par le compte de Mohamed VI, exigent de réprimer sévèrement ceux qui ont osé, en public, ne pas observer le jeûne durant le mois du Ramadan, faisant ainsi apparaître les salafistes et autres hypervertueux islamistes pour de simples garde-champêtres ? Après le syndrome de Stockholm, le syndrome de Rabat (-Joie) ! « Je suis hanté : Lénine ! Lénine ! Lénine ! Lénine ! » mallarméise le paumé, avec cette profonde méditation – il les a tous niqués, ils en ont pris plein la gueule ! Lui, il a réussi… Le Kapital, ça ne pèse pas lourd devant le scalpel politique : Protch’i lomaï Bourjoiziou ! Daloï Bourjouiev ! Il arrive un moment où la théorie devient un amphisbène pour les abonnés aux pataugeoires et le *Kapital* une tarasque pour les eunuques. [42] Vous auriez demandé à Lénine : « Dîtes-nous, cher Oulianov, si vous étiez sur une île déserte, quel livre apporteriez-vous avec vous ? » Et Vladimir Ilitch aurait certainement répondu : « Un bon manuel, du genre, comment construire un radeau. »

Le paumé est sorti pour fumer une cigarette. Assis sur le rebord de la fenêtre il se remémore *Le Livre de l’Intranquillité* de Fernando Pessoa : « Cet instant sacré qui nous pousse à n’avoir point de théorie. » Et puis un autre passage s’empare de lui : « j’ai fait de la sociologie et pas mal d’intranquillité »… un autre fragment lui vient à l’esprit : « Mais qu’ai-je à faire, dans mon quatrième étage, de ce fatras de sociologie ? »

Songs of love and hate

Il pleut. La mer n’a pas besoin de Dali pour soulever ses jupes et le flot est bouillonnant. Le paumé lit un journal hebdomadaire. Il tombe sur un compte-rendu de la dernière œuvre de Philip Roth en humant le flou artistique de sa rêverie machinale quand, soudain, ses yeux se braquent sur les phares d’une phrase : « La tolérance est quelque chose qui a l’air de vous poser problème jeune homme – je n’ai jamais entendu cela de moi, monsieur le Doyen, dis-je au moment même où je chantais dans ma tête le plus beau mot de la langue anglaise : In-di-gna-tion… ».

Le paumé s’agrippe à un stylo. Il écrit dans son carnet mauve : je lisais un extrait de Philip Roth au moment même où je chantais le plus beau mot de la langue française : Ha-i-ne… Et il poursuit : la haine qui blaste les herbes et renverse les haies…

La voix de basse de Leonard Cohen s’éraille… Il déchire la sienne par-dessus : *And I will shit in your chocolates box and I will shit in your crack that’s where the shit gets in …* et le paumé se rappelle Léo Ferré : « Quand la merde déborde, c’est encore de la merde. » La violence n’a plus besoin d’être légitime dans l’état d’urgence permanent, dans les chassés croisés d’interventions contre le terrorisme, les « ennemis » de la globalisation. Seuls les individus sont « violents ». L’éducation nouvelle se charge d’éradiquer les germes de [43] « comportement haineux » dès la maternelle. Celui qui a voté « non » à la guerre *contre* l’Irak, hait l’Europe. Celui qui dit « non » à la guerre contre l’Irak hait l’Amérique. La haine n’est plus légitime que sur commande. L’individu a l’obligation d’externaliser sa haine, de la sous-traiter ou de la confier à un fonds d’investissements, à une banque. Tout autre comportement est *illégal*. Respectez-vous ! Nuisez-vous les uns les autres ! Entre-nuisez-vous ! Nuisez-vous dans le respect ! Tout individu qui déclare : « je hais », sans autorisation préalable, sans blanc-seing médiatique, est un criminel, un monstre. Pourquoi la *political correctness* ? Respecte ce misérable volatile dont on a coupé les ailes ; respecte ce qu’est devenue ma haine, ma haine-à-moi, ma haine-philia, ma haine-cargo : une marie-salope qui décharge au large les déchets de notre impuissance !

Le paumé consulte ses carnets de citations. Et, bien que seul, se met à parler tout haut : « Bien vu, Walter Benjamin ! Les générations futures ! Le coup du futur, comme une épée de Damoclès sur la tête ! Gardez-vous à carreau, les générations futures vous regardent ! Avec leur jugement, toujours ajourné ! »

Le passé doit être expectoré. En même temps que tous ces morts qui témoignent pour le témoin. En même temps que la haine. Souveraine des filiations. Les citations. Et vous serez cités à comparaître sans apparaître, ô morts, sauvés par la cloche ! Par le tintement des citations. Le futur est capitaliste, il appartient aux organisations :

À cette école, la classe ouvrière désapprit tout ensemble la haine et le sacrifice. Car l’une et l’autre se nourrissent de l’image des ancêtres asservis, non de l’idéal d’une descendance affranchie.

Walter Benjamin

Il se peut bien que notre société se soit développée à un point tel que la réalité de l’amour ne puisse s’exprimer seulement que par la haine de ce qui existe, et que toute preuve directe d’amour serve uniquement à confirmer les conditions mêmes qui engendrent la haine.

Theodor Adorno

[44]

Cet univers ne peut pas se concevoir sans être recraché. Et vomir sera penser.

Philippe Murray

Le paumé descend à la cave. Palpe quelques bouteilles. Se décide pour une Westvleteren 12. Il s’envoie une bonne rasade et pense tout à coup à Tim Mason qui ne pouvait pas concevoir qu’il existât une réflexion sur le fascisme sans supposer une haine vis-à-vis de l’objet, une faculté de haïr de la part de celui ou celle qui réfléchit…

La pesanteur d’entrailles de la mer l’invite à dérober des caducées pour les lui restituer, à garder l’instinct des alliances. Il ressent jusque dans la moelle épinière le poids de la mer. Ces vers de René Char lui reviennent mémoire :

« Obéissez à vos porcs qui existent.

Je me soumets à mes dieux qui n’existent pas

Nous restons gens d’inélégance »

Histoire courte

Deux cantharides sont en train de savourer leur repas. Elles se sont donc posées sur une bouse de vache. L’une des deux mouches lâche un pet. L’autre – qui fait partie, certainement, du Fan Club de Ségolène la Sergente – prend un air scandalisé et lui lance : « Un peu de respect tout de même ! On ne pète pas à table. »

Moralité : tu peux respectueusement manger de la marde. Mangez de la marde ! Avec tout le respect que je vous dois.

Encounter of a third kind

Le paumé tourne les pages de son carnet vert. Il furète dans la section « sociologie ».

« Le socialisme n’est pas une science, une sociologie en miniature, c’est un cri de douleur et parfois, de colère, poussé par des hommes qui sentent le plus vivement notre malaise collectif. »

[45]

« Le socialisme est avant tout la manière dont certaines couches de la société, particulièrement éprouvées par les souffrances collectives, se le représentent. »

Le paumé se souvient que Durkheim avait aussi écrit : « Le socialisme dépasse la question ouvrière. » Ça tombe bien, marmonne-t-il, je ne suis pas ouvrier. Ça dépasse jusqu’où ! Il se retourne vers la mer, qui le regarde et attend une réponse. C’est bien ça – la mer l’observe. Tout d’un coup il entend Léo Ferré qui gueule :

« Et la mer reviendra sans toi si tu es méchant ! »

Alors le paumé attrape un stylo. Il écrit en marge des citations de Durkheim : « pourquoi le socialisme ne serait-il pas avant toute chose, un cri de haine ? » Le vent s’est levé. Le vent envoie dans les airs des paquets de mer qui retombent en drapeaux laciniés. Alors le paumé vient se poster à la fenêtre : « entends ô mer, le socialisme dépasse les hommes, et les femmes *by the same token !* C’est du Monde qui s’agit ! Avec les animaux, les baleines et les éléphants. Même si le socialisme a pris naissance dans les terres brûlées de l’âme et les viscères arsines du corps, il s’est propagé dans toute la chair du monde… ».

Après une Westvleteren, on ne peut boire rien d’autre qu’une Westvleteren. Le paumé regrette de ne pas avoir commencé par une Achel, une Val-Dieu ou une Rochefort… ça tape. Il se dit que Jaime Semprun fait chier avec son misérabilisme. Faut prendre son palais pour une poubelle ? Pour être crédible ? Pauvre Semprun qui ne savait pas que les bourges et les bobos, les zèbres et les zozos de l’*overclass*, ne touchent pas une bille en matière de bière… ça tourne. Tangue. Balance. Apparition.

L’Ange des tempêtes dit au paumé, comme à un fugitif naufragé :

- Le temps est prisonnier d’une mer boisseuse. Dieu a mangé ses mains à force d’envier les griffes lancéolées des hérétiques, leur crinière terreuse, la croissance ongulée de leur sexe dans le script vertigineux de l’Exode. Dieu se souvient qu’il a été le plus grand pelotari sur le court étoilé d’une grammaire en plumes [46] de paon, tandis qu’il s’étrangle, sur l’horizon gibbeux du monde, d’une rage qui confirme son manque cruel de matériau. Parle, qu’as-tu à dévoiler, toi le klephte fébrile, tombé de tes montagnes ? Car il se pourrait que, si tu persistes à écrire de la sociologie comme moi je pisse dans un harmonium (nous, les anges, laissons le violon aux hommes, pour qu’ils dansent sur le malheur et pleurent dans le bonheur), tu me revoies dans une autre manière… Parle !

- Je dois faire appel à la Haine sublime qui pressent l’abîme au bout du trottoir, gobant au passage d’étranges présages dans les plantations de palabres du pouvoir… Tu appareilles mes visions, accostes mes côtes, socialisme, et ton cri de douleur se décompose dans mes lymphocytes : bruit de bracelet d’un scorpion qui danse, je visite en transe ma propre substance : de Léon Trotsky je garde le cri d’animal meurtri et les griffes plantées dans la veste de l’ennemi. Je tiens pour acquis le temps du maquis et ses mots de passe – les nôtres que le vent efface sans laisser de traces. Je tiens pour acquis ce que Kraus a dit sur les derniers jours de l’humanité, les gants noirs greffés au siècle Yanqui de Smith et Carlos ; le serpent-tunnel des évasions et la sensation au galbe parfait du vieux socialiste défait et refait qui vomit – *Que se vayan todos*, parce que cette sensation c’est aussi celle qui éclot sur le dict de Mohamed Khaïr-Eddine : « ma seule fonction est de ne point être vous » … et je salue Butch Cassidy qui roula la Pinkerton dans les castagnettes des crotales entre Hole-in-the-Wall et Robbers Roost … et je dis aussi qu’il n’y a plus aucune session du discours où la Nécessité revendique sa cure de coquelicots sanglants dans les battitures incandescentes qui jaillissent de la forge des nerfs … sans la haine dont elle s’empenne et qui sert d’accore à ses appels de fiction, la lucidité ne transfigurait pas l’atrésie en chrysalide…

Ébrouement d’ailes. L’Ange ne laisse pas de grandir et bientôt la pièce ne pourra plus le contenir. L’Ange grandit dans le [47] silence grandissant. Le friselis des vagues, les ailes, les mots sur la page : tout est denticulé. Enfin l’ange sort de son mutisme :

- Ne hait point qui veut désires-tu convaincre ?

- Convaincre ? La belle affaire ! Qu’ils aillent tous se taper dans la lune. Et puis j’en ai plus rien à battre… J’en ai marre… expliquer quoi ? Que l’expression « horreur économique », c’est de la *Bullshit* ? C’est déjà faire trop d’honneur à ces putains de leur race d’escrocnomistes… c’est admettre qu’ils reconnaissent un minimum de détermination, qu’ils se situent dans une certaine objectivité ! Convaincre qui ? Et qui persuader ? Personne ne veut entendre quoi que ce soit qui sorte du cadre, des enceintes… si tu insinues que c’est du pipeau alors tout s’écroule. C’est rendu que la plus indécente connerie sert de balise… que le plus infâme bobard apparaît comme une parole d’évangile… alors on préfère s’accrocher à l’« horreur économique », cette espèce d’étron flottant chié par un cul enkysté, que de regarder les choses en face, l’épouvantable décor mité… et les marxistes qui n’en démordent pas, le camembert puant de la « science économique » bien calé dans le bec… Essaie un peu de leur expliquer que la « science économique » est un dahu qui fait courir les crédules… que le profit tapine avec la rente qui est une sorte de Barbe Bleue de la plus-value et bien non, ils ne percutent pas … ils persistent dans leur rôle d’officiants qui convertissent *ipso facto* la dernière turlure de la bourse, le dernier coup fumant d’un manager – gangster dans la quincaillerie de la finance, en mystère d’*Eleusis* de la « science économique »… Alors je n’explique rien ni n’essaie de convaincre qui que ce soit… je vois s’étendre le champ libre de la puissance… la chasse ouverte aux parpaillous adirés … chasseurs égrillards, vous n’êtes pas de ma race ! Je m’appelle J. De la Mettrie et je prononce ces mots : « ils sont ici, à répéter sans charme, à mentir, à mimer. Il eût fallu tuer leurs mères… ».

- Tu as fini ?

[48]

- Tu me provoques ? Osez, osez, Joséphines différencieuses et Josephs différencieux, encore un effort ! Osez la différence irrévérencieuse ! *I’m not of your kind !* *I come from the ocean stock* !

- Tu n’es pas joyce. Je reviendrai peut-être.

- Pas joyce, moi ? Avant de mettre les bouts, écoute cette histoire.

Histoire horizontale (à rire de mourir)

Un socialiste, un spécimen de la droite qu’on appelle, par trope d’emphytéote ou manie amphibologique, la gauche, se traîne tout pantelant dans un désert quand, en tombant, il tombe sur une vieille lampe. Un génie s’en échappe et lui dit : « tu m’as délivré, adresse-moi deux vœux, oui, deux, parce que tu m’as l’air friand de vœux, et je te les exaucerai. » Le socialiste répond : « je veux un salmanazar de champagne qui se remplit à mesure que je bois. » Le génie claque des doigts et voici le socialiste qui s’enquille une rasade monstre de champagne. Aussitôt, le contenant se remplit du précieux liquide. « Bon je suis pressé, formule ton second vœu », dit le génie. Et le socialiste de répliquer : « C’est assez extraordinaire ce bazar ! Allez, la même chose, s’il-vous-plaît ! »

- Où veux-tu en venir ?

- À supposer qu’ils reçoivent l’impossible en cadeau, ils ne seront même pas fichus d’imaginer le possible.

- C’est un peu tiré par les cheveux, il me semble.

- Je ferai mieux la prochaine fois. Je tâcherai de raconter une histoire verticale.

- À dormir debout.

- Non. À débouter le dormeur.

Paquet de mer dans les airs. Jubilation de brisants et de ressacs. Le paumé se retrouve seul dans l’intimité de sa plume qui, en l’occurrence, est un stylo.

[49]

La storia

Il y a beaucoup à prendre chez Marx. Mais qui prend ? Qui peut prendre ? Les derniers ouvriers-artisans, ces centaures du temps. Avec leurs mains modelant, informant la spirituelle matière. Avec leur art et leur métier. Avec leur cosmologie. Ces mêmes artisans cernés par l’industrie, évincés par l’industrialisme et l’appétit de puissance des États. Ce sont eux qui ont apporté le communisme à Marx, qui en fut effrayé. Eux, dont l’abominable chair, l’effervescente matière, établissait le verbe révolutionnaire. Ceux-là n’étaient pas « dialectisés » ni assujettis. Leur discipline, ils la tenaient avant tout des règles de leur art. Des primitifs, sans doute. Trop primitifs même, mais surtout condamnés par l’histoire. Ils s’étaient présentés à Marx. En tant que justes, insoumis. *En extériorité* vis-à-vis du capital.

Qui a pris ? Les nouvelles élites, issues de la société industrielle avide de techniciens, comptables, ingénieurs, « managers », suscitées par la société de masse et ses « besoins » de planification, d’encadrement, d’organisation. Des clercs organisateurs se sont promus avant-garde des masses et du progrès, de la science. Élites idoines et adéquates, incrustées dans une logique développementale et, en même, temps, en mesure de doubler cette logique d’un messianisme idéologique susceptible d’attirer les masses. Ainsi s’éclaire la nature de la social-démocratie : son discours « révolutionnaire » sert de monnaie d’échange vis-à-vis des classes bourgeoises dans la compétition entre élites. Dans une situation de rapports de force bien précis, faut-il le rappeler. Une situation historique qui oppose la propriété aux non-propriétaires. L’anti-capitalisme discursif, jouissant d’une caisse de résonance dans le mouvement ouvrier, est le meilleur passeport pour « diriger » le capitalisme.

Marx était à prendre. Il a été pris par plusieurs : Kautsky et Lénine, Rosa Luxembourg, Karl Korsch, Antonio Gramsci, etc. Tous les socialismes avaient de quoi grignoter au banquet du *prophétisme scientifique*. Entre la révolution des forces productives et la révolution prolétarienne, entre la dialectique du maître et de l’esclave et la logique du capital, entre le mode de production et la formation sociale, l’individualisme et la [50] socialisation, les chassés-croisés furent nombreux, comme les exclusions. Entre science et prophétie. Double fascination : le Prolétariat et le Capital – le P.C. en somme, une puissance, une seule et même Matrice. La grande question de Marx était : *was ist das – das Kapital* ? Non : *was is das – der sozialismus* ? Il faut croire que : (a) c’est en répondant à la première position qu’on répond à la seconde ; (b) les deux questions sont identiques.

Il faut croire que la question marxienne ne porte pas sur *das Kapital*, mais sur *Was ist Das :* qu’est-ce que c’est que Ça (*das*), le capital ? Cette chose. Cette puissance de dévoration, d’expansion.

Comment va se terminer l’Histoire ? La Puissance a besoin de l’État et, deux États s’affrontent dans une lutte de puissance. Disons, pour faire court, que l’Irak, l’Afghanistan et l’Iran, sont entre les deux. Éléments du système d’affrontement mis en place par le *Parti Communiste chinois* : espionnage techno-industriel à grande échelle, envoie massif d’étudiants dans les Instituts de recherche, les Universités en occident ; élaboration d’un dispositif magnétique surpuissant pour brouiller les satellites ou les détruire ; prise de possession de banques et d’institutions financières occidentales ; géopolitique des métaux rares et des sources d’énergie ; programme spatial… La Chine contrôle 95 % de la production mondiale des métaux rares : lithium, tantale, germanium, indium, yttrium, europium, terbium, néodyme, palladium, spath fluor, antimoine, gallium et dysprosium, nécessaires à la production de véhicules à moteur hybride, aux industries de précision, aux ordinateurs portables et téléphones mobiles.

Les Mongols ont fait les tsars qui ont défait les Mongols et servi de rempart à l’occident. Le parti communiste de l’Union soviétique a concassé la puissance nazie. Il existe un mur « économique » entre l’Europe de l’Ouest et les anciens États du bloc soviétique. Un mur plus redoutable que le mur de Berlin. La révolution russe a retardé la fin de l’Histoire. Le Parti communiste issu de la révolution chinoise s’est-il donné la tâche de l’immobiliser ? Révolution américaine contre Révolution chinoise. Monôme ou Binôme de ta puissance ?

[51]

Simone Weil contra Marx

La tâche des révolutions consiste essentiellement dans l’émancipation non pas des hommes mais des forces productives.

La formule de Marx selon laquelle le régime engendrait ses propres fossoyeurs reçoit tous les jours de cruels démentis.

Il n’y a plus à proprement parler de savants, mais seulement des manœuvres du travail scientifique.

Marx rend admirablement compte du mécanisme de l’oppression capitaliste, mais il en rend si bien compte qu’on a peine à se représenter comment ce mécanisme pourrait cesser de fonctionner.

Le marxisme est la plus haute expression spirituelle de la société bourgeoise. Par lui elle est arrivée à prendre conscience d’elle-même, en lui elle s’est niée elle-même. Mais cette négation à son tour ne pouvait être exprimée que sous une forme de pensée bourgeoise. C’est ainsi que chaque formule de la doctrine marxiste dévoile les caractéristiques de la société bourgeoise, mais en même temps les légitime.

À force de développer la critique de l’économie capitaliste, le marxisme a fini par donner de larges fondements aux lois de cette même économie.

Qui sait si les révolutionnaires n’ont pas versé leur sang aussi vainement que ces Grecs et ces Troyens du poète qui, dupés par une fausse apparence, se battirent dix ans autour de l’ombre d’Hélène.

Inquiétude de Michel Freitag

Me replonger à nouveau dans les écrits de Marx, cela je le ressens comme une exigence suscitée par les mutations du capitalisme. Il reste que chez Marx, les concepts fondamentaux du socialisme sont fondés sur la propriété et la liberté en tant que libération des contraintes de la société. Le couple propriété-liberté forme un accouplement monstrueux, soit sous la forme liberté individuelle et propriété privée, soit sous la forme liberté collective et propriété collective.

[52]

La social-démocratie s’est imposée en Europe occidentale comme solution à la crise de la modernité. Sous l’impulsion des gouvernements et partis social-démocrates, s’est accentuée la substitution de l’organisation – à laquelle on appartient, au champ d’action auquel on participe pour agir politiquement sur soi-même.

La gestion social-démocrate du capitalisme s’accorde à l’idéologie de l’administration des choses. On abandonne le destin, cette approximation profonde qui inquiète, on se cramponne à la certitude qui engendre des murs, des frontières, des catégories protocolaires qui engendrent des catégories à risque qui sont les inévitables rejetons des protocoles de certitude.

L’humain – cet emboîtement d’ordres minéral, végétal, animal ; cet étagement harmonieux de strates historiques ; cette effervescence de désir de vivre, de beauté et d’idéaux qui forme la civilisation ; la société – comme c’est fragile, très fragile. Que tout cela peut s’effondrer et disparaître par notre aveuglement.

Quand la mer ovule et dissipe ses fluides

Le paumé médite. Il se demande : « est-ce bien vrai que le prolétariat n’a rien à perdre que ses chaînes ? » Et ce n’est pas d’aujourd’hui que ce genre de question le taraude. Et ça revient, comme s’il se sentait responsable, comme s’il avait l’obligation de répondre à Lénine – Que faire ? Il feuillette ses carnets de notes : le prolétariat est le produit de la décomposition de toutes les classes de la société, ce n’est pas une classe de la société. Forme-t-il une communauté ? Que peut être la conscience de classe d’une non-classe ? La conscience d’être déclassé ? Que signifie : nécessité de se constituer en classe pour la communauté à venir, pour la société sans classe ? La conscience fait partie d’une non-classe, est-elle la conscience d’une subjectivité, est-elle la formation d’une communauté communiste ? Et si le prolétariat, cette non-classe, se distingue des classes en ce qu’il a tout à perdre. L’espérance de vie. La santé. Le rapport à la nature. La vie.

Le paumé consulte une apostille, récente, à ses notes sur le *Manifeste communiste* : le capitalisme exploite mais il mutile les individus en les expropriant, chaque jour un peu plus, de la [53] puissance de vivre, de leur part de puissance dans le monde. Les enclosures et l’incarcération dans l’industrie à laquelle elles conduisent, signalent le premier grand moment d’expropriation du rapport à la nature. Si les villes se sont avérées, par les luttes de classes, des lieux d’éducation, de mise en situation de connaissance, pour le prolétariat, elles sont devenues des lieux de mutilation anthropologique.

L’apostille ramène le paumé à Marx. Cette image du vampire, quelle trouvaille ! Le capitalisme est ce vampire qui suce le sang, la moelle et les cervelles des travailleurs jetés « dans la marmite d’alchimiste du capital ». Il faut aller au bout de l’image, puiser dans ses réserves de signification. Celui qui est mordu par un vampire ne s’appartient plus, il lui appartient : le travailleur devient affilié au capital qui lui donne, en quelque sorte, une nouvelle naissance, sous l’emprise totale d’une filiation sans appel. Il s’agit ici d’un endettement absolu. L’histoire du capitalisme est celle de la mise en configuration systématique de cet endettement. Le *salaire de l’endettement* ! L’endettement salarié ! Le capitalisme est un mode de production de la dépendance perfectionné en système de précarisation ontologique : l’individu obtient son quota de vie en échange de sa part de puissance de vivre. Si pour le communisme ou le socialisme « produire » n’est pas ontologiquement enlacé à « répartir », à « distribuer », alors il ne veut rien dire. Distribuer, partager quoi ? Sinon la puissance d’agir, la puissance de vivre, selon la Justice.

Le paumé a mal à la tête. Il se sent emmuré en dedans de lui-même. Comme la mer. Qu’est-ce que qu’elle a aujourd’hui, la mer ? Il ne file pas bien – sinon pourquoi la baie le regarderait-il, comme une casserole regarde une casserole. Les murs, les toits de la ville, le ciel, la mer, le sable, les mâtures : oxyde d’aluminium.

Il rumine. Ses pensées sont-elles oxydées, elles aussi ? Il se dit : l’idéologie… *fuck* l’idéologie. Ça résonne, peu ou prou, comme du bourrage de crâne ce machin-là. Du genre – l’intellectuel collectif, c’est le communisme du capital, alors que les universités et l’école sont confisquées par l’*overclass* ; que le savoir, se délite et se débite en « compétences » ; que finalement, la « croissance de l’intellect » ne traduit rien [54] d’autre que l’augmentation effarante des intellectuels au service de l’État et des organisations. En revanche, ce qui compte, c’est le socle anthropologique de l’idéologie : le réel directement administré, arbitrairement produit, séquestré, privatisé, rendu adéquat, point par point, au réel des organisations. En somme le réel organisationnel dé-réalisé. Du coup, dominer, c’est produire le réel, complètement saturé de puissance pour les uns, générateur d’impuissance pour les autres. Le principe de réalité ne fait plus qu’en avec *l’a priori* des organisations, il se confond avec la contrainte qu’elles exercent sur le travail, voué *ipso facto* à l’impuissance, et sur toute pratique qui ne s’y conforme pas. Ce que l’on appelle *Freedom Capitalism*, l’identité entre la liberté, le plaisir, le consumérisme et la « croissance », indique d’abord un enfermement du principe de plaisir. Un décrochage de la politique qui libère un désir de connexion. Seuls des déconnectés désirent se connecter, comme les mordus *par* le capital se doublent en mordus *du* capital. Que disait Charles Baudelaire, déjà ? – « qui ne sait pas peupler sa solitude ne peut pas non plus être seul dans une foule affairée ».

La collectivisation du principe de plaisir dépouillé de son pouvoir liant dans l’expansion de la Toile. Voilà les nouveaux avatars du communisme du capital ! Que dire de cette « société civile » qui croît à la même vitesse que les privatisations ? Et la tolérance zéro, ne va-t-elle pas l’amble avec l’extension des « libertés » ?

Émile Durkheim
et les malheurs du socialisme

La mer a repris son allure de mer. Du balancement, avec du vert et du bleu. Ça gîte dans les couleurs. Gestation de brisants. Et ça va mieux dans la tête du paumé. Qu’aurait dit Durkheim aujourd’hui ? D’abord ce qu’il a toujours dit :

- il faut maintenir un niveau minimal d’idéaux collectifs, qui soient comme des choses sacrées. Investis d’une autorité morale supérieure à chacun de nous, qui nous dépasse et, par là même, nous attache. Cela suppose que nous soyons partagés par deux groupes d’états de conscience : strictement individuels d’un côté, ceux [55] qui nous viennent de la société de l’autre. Chacun de nous assimile des idéaux, s’individualise en mettant son empreinte sur eux qui se mêlent alors à nos habitudes de vie, à notre tempérament. Les idéaux s’individualisent donc, mais ne cessent pas d’être séparés ; ils gardent leurs propriétés caractéristiques, en ce sens qu’ils ne peuvent pas se communiquer en nous sans relever notre ton vital, sans alimenter notre puissance de vivre. Ce n’est que par ces idéaux, ce qui est supérieur à nous, que nous pouvons communiquer avec autrui, être solidaires avec autrui.

Nous sommes d’une double existence, l’une purement individuelle, l’autre qui est le prolongement de la société.

Le paumé, dépassé par la mer et les oiseaux en vol, se voit être regardé par Durkheim. Il ne délire pas, sinon pourquoi les trois chattes de Jean-François regarderaient dans la même direction ? *En los ojos, la mira. Y yo con la visita puesta en los ojos de mis ideas porque de mis ideas salieron muchos suenos que plasmabo en mis palabras*. Il fixe le Vieux Fondateur et lui demande :

- Qu’imagineriez-vous comme « niveau minimal d’idéaux collectifs » ? Je vous signale qu’on vit dans une époque où ce qui reste de la société n’est plus en mesure de défendre l’individu contre lui-même.

- Plus exactement ?

- La société nous renvoie en plein visage que nous ne sommes pas immortels et, en cela, nous propose des voies, des itinéraires de cheminement, qui empêchent de devenir hystériques sous l’impulsion de l’excès de vie, et, de son corollaire, la force phénoménale de négativité, qui se manifestent en nous. En somme, la société nous aide à nous arranger avec notre infinité et, par conséquent, nous convoque au mystère de la limite. Du moins, c’est ainsi que je comprends votre sociologie et en même temps votre métapsychologie. La limite regarde l’infini et, par elle, nous y tendons, sans toutefois nous brûler les ailes.

[56]

- Vous me surprenez. Cela me plaît néanmoins, et je crois deviner chez vous une manière excentrique de vous exprimer.

- C’est ma façon de faire retourner votre théorie à elle-même par ce qu’elle recèle d’autre, d’altérité. Cela m’est venu en réfléchissant sur votre critique du socialisme marxiste.

- Et bien oui, je le répète devant vous : il faut se faire violence, empêcher la dispersion de notre conscience, suspendre le cours spontané de nos représentations. La société a une nature propre, elle a des exigences et des intérêts propres ; elle ne peut se former ni se maintenir sans réclamer de nous de perpétuels sacrifices qui nous coûtent, d’autant plus que la place de l’effort va toujours croissant avec la civilisation. Le socialisme suppose une transformation morale, requiert de subordonner les fins individuelles aux fins vraiment sociales. La forme « société » est le substrat de toute conscience collective. Je me permets de vous faire savoir que je suis arrivé à cette conclusion avant d’avoir connu Marx, dont je n’ai nullement subi l’influence. Ce Marx, à qui je reproche de lire l’avenir du socialisme dans le passé de la seule Angleterre. Les principes du socialisme, comme l’ont été ceux de la Révolution française, sont l’aboutissement conscient de tout un processus inconscient. Qui n’est pas un processus simplement ni purement économique, bien entendu, et je ne vois pas comment l’économie se rangerait dans l’inconscient, en tout cas, pas sans forces extra-économiques. À ce propos, je réitère : l’ouvrier réduit au producteur est un abstrait. Il existe une vie intellectuelle et morale, à laquelle l’ouvrier participe. Il lui est aussi impossible de ne pas y prendre part que de ne pas respirer l’air ambiant. Dire que l’ouvrier n’est qu’un producteur, c’est faire la faute des vieux économistes, c’est restaurer la vieille notion d’*Homo oeconomicus*. Il ne faudrait pas oublier que mon concept d’anomie ne se réduit pas aux contradictions ni aux antagonismes. La question des besoins ne ressortit pas qu’à l’économie et à ses institutions. [57] Comment fixer la quantité de bien-être, de confort, de luxe, que ne doit pas dépasser un être humain ? Ni dans la condition constitutive organique, ni dans la constitution psychique de l’homme, on ne trouve rien qui marque une limite à de pareils besoins. Jamais un individu, abandonné à la seule pression de ses besoins, n’admettra qu’il est arrivé à la limite extrême de ses droits. Les désirs excités, les appétits maniaques, les passions, les égoïsmes, les besoins illimités, tout cela pose le problème d’une autorité morale qui mette fin à ces dérives de l’anomie. Il faut bien qu’à travers cette autorité on puisse dire : « Tu ne dois pas aller plus loin. » Il en va de même pour les différences, les pulsions mimétiques et les effets d’entraînement. Quand un état social, même morbide, a duré quelque temps, les esprits très simples ne tardent pas à s’y adapter ; pour une sorte de perversion des instincts sociaux, ils finissent même par en avoir besoin, comme s’il était normal et naturel. D’une façon générale, je maintiens que le socialisme marxiste, comme d’autres tendances d’ailleurs, s’est établi sur de mauvaises bases, avec de mauvais principes, en posant que les passions humaines trouvent toujours à se régler par elles-mêmes. Je suis d’accord qu’il est urgent de rattacher les fonctions économiques diffuses à un centre directeur et conscient de la société. Cela ne confère pas à la planification rationnelle le pouvoir et la capacité de planifier les accords entre les passions.

- J’abonde dans votre sens, cher Maître. Je soupçonne, cependant, que vous ne m’avez fait part que d’une partie de votre pensée.

- Et moi, je soupçonne que vous avez deviné par vous-même qu’il est illusoire, invraisemblable, de supposer une mutation de l’*homo economicus* en homme total qui s’épanouit dans toutes ses facultés, fait fructifier toutes ses capacités.

- Vous avez eu raison de préciser que nous sommes en présence d’une double impossibilité, en aval et en amont. L’ouvrier ne peut pas, ne doit pas être réduit à la « production » tandis qu’un être total est une [58] chimère ou une caricature. Ou un monstre. Cela a donné une danse macabre entre des intellectuels-experts qui mesuraient leur avant-gardisme prolétarien à leur pouvoir de faire marner les ouvriers, et des ouvriers qui se vengeaient des premiers en exigeant qu’ils fussent envoyés aux travaux forcés, dans des camps de travail. Mais je n’avais pas que cela en tête.

- Quoi alors ?

- Ce qui importe maintenant. La radicalité de votre pensée, votre conception de la *Société* et de la nature humaine.

- Quoi, ma critique du socialisme, ne vous est pas apparue « radicale » ?

- C’est avant tout une question de parallaxe. Vous et moi, aujourd’hui, au XXIe siècle, sommes déplacés par rapport à l’objet, au socialisme et à votre pensée. La visée doit se replacer.

- Je me réjouis de vous écouter.

- Vous avez dit : la conscience collective ne flotte pas dans le vide, elle se rattache à un substrat qui est l’ensemble des membres de la société, tels qu’ils sont socialement combinés. Au risque de paraître carnavalesque, je me risque à penser que la société n’est possible que si l’être humain, parce qu’il est un être humain précisément, ne s’identifie jamais complètement à elle. Si la « société » peut exiger des sacrifices, il ne peut s’agir que de cette part non sociale de l’individu, qui sacrifie sa négativité, son inquiétude profonde, son étrangeté-à-être. Pourquoi le ferait-il ? Parce que sans la société, il ne pourrait pas supporter son propre excès, cet excès de vie qui sourd de l’abîme de son être. C’est d’ailleurs la raison pour laquelle une dialectique entre l’individu et la société échouerait à s’attribuer les mérites d’une « résolution synthétique supérieure ». C’est une antinomie qui nous dépasse. J’en infère que la répétition de votre pensée n’est pas une pensée répétée, mais la répétition du moment de nouveauté qui l’a fait naître : je dois tenir à ce qui retient. Ce minimum d’idéaux collectifs, je les trouve [59] dans vos écrits, dans vos concepts, votre imagination. Comment pourrait-on être responsable sans imagination ? Savez-vous ce qui me gave ? Toute cette carmagnole nosocomiale autour de la solidarité. Putain de défaite collective qui nous destine à ignorer que la solidarité s’ordonne et se tisse dans les représentations, les contre-interprétations, la pensée éristique, hôtes d’un examen de conscience ! Vous l’exprimiez mieux que moi quand vous marteliez sur la tête du pragmatisme : les concepts sont toujours communs à une pluralité d’hommes. Juste, vous visiez juste. La solidarité suppose une alliance principielle qui exhausse un tort à la hauteur d’une cause à défendre et cette cause rayonne vers une communauté à venir, tout en creusant un fossé entre celle-ci et l’ordre existant dont la remise en question est alors l’axe portant de la solidarité. Comment emporter la solidarité dans l’accommodation avec le capitalisme, au nom d’une posture dite « réaliste-pragmatique » qui s’en prend aux excès du capitalisme dans le cadre du capitalisme qui ne fonctionne qu’à l’excès ? La solidarité n’a pas d’autre choix que d’opposer un excès à l’excès. Des excès de fiction et d’imagination au sein desquels les individus ressentent leur propre intranquillité dans l’énigme de la société. Ce qui n’ébranle pas n’a aucune chance de modifier les coordonnées du possible. Le concept : communauté de pensée/communauté de destin.

- Je dois prendre congé. À regret, et bien triste. Je n’avais jamais osé imaginer que l’on pût assimiler, au nom du réalisme, la solidarité avec la charité, la critique principielle et catégorielle avec la compassion. Tous les réalistes ne se sentent pas tenus responsables de ce qui leur arrive puisqu’ils n’imaginent pas qu’il en aille autrement… Je vous sens véhément. Serait-ce le devoir qui vous appelle ?

- Cher Maître, je ne sais point si le devoir m’appelle. En tous cas, je sens que le devoir me pèle.

[60]

Les riches heures de l’intranquillité

Le paumé est en France depuis quatre mois. Il s’interroge : « de quel bois je me brûle ? » Du Québec, il s’était tenu au courant de la dégringolade, ne manquant jamais de suivre Perry Anderson dans ses analyses sur la décomposition de ce pays. C’est pire que cela. Du moins ce n’est plus tout à fait la même chose quand tu reçois cette gabegie en pleine face. Parmi les moins tarés, les moins tartinés, beaucoup le font savoir et ça démange les oreilles. Et puis il y a ce détail – comment ne lui avait-il pas sauté aux yeux auparavant ? Si Onfray et Gauchet sont sur toutes les lèvres, c’est que pratiquement personne ne lit autre chose que « typiquement français »… Dong, dong, dong, dong : « Ici Paris, les Français parlent aux Français ! French Theory ou French Cancan ! L’exception française. Mais bien sûr que ça existe ! Pour preuve cette « businesswoman » française, mère de famille qui se déclare « Mompreneur. » Il faut déjà le faire ! N’est pas française qui veut.

Le paumé était venu dans ces parages – rien dans les mains, rien dans les poches, tout dans la tronche. Il croyait que les bistrots étaient encore des lieux politiques. Peau de Zob ! Il y a bien eu quelques rencontres. Quelques échanges. Mais cela s’est toujours terminé en queue de poisson, en eau de boudin. La vérité est que le paumé était devenu incompréhensible. Une espèce de loup-garou des steppes. On lui a même dit (Ah, Santa Madonna, veuillez le croire sur parole !) : « Tu sais bien trop de choses. Tu es certainement un espion. » Pourtant il ne faisait que discuter des affaires du monde, en s’appuyant sur quelques faits relatés par *El Pais*, *La Repubblica* ou *The Guardian*…

Alors le paumé a fini par se convaincre : « T’as meilleur temps à fermer ta grande gueule. Dans le civil tâche de paraître aussi con qu’un autre. Baraka. » Dans le civil, c’est la bonne expression. Parce que depuis quelques temps, il s’enferme avec la mer. Avec la mer et la musique… *Laibach* et *Nass El Ghiwane*. Il allait oublier : avec ses carnets de citations. Une espèce de moine tourier chargé de recevoir les nouvelles de la mer.

[61]

Exact. La mer. Un soir d’immense lune, de ciel criblé d’étoiles ; de mer bombée et d’un mauve badigeonné d’argyrose. Le paumé se rend sur la plage et se met à gueuler : « je dois me situer, bordel à queue, je dois me situer dans le monde, dans ma vie, dans l’histoire sous le regard des étoiles, dans le regard des animaux. Avant toute considération théorique, sur les solfatares de l’ante-logos, dans les pampas de l’aphasie, sur les guibres du silence. Je dois situer mes portes, mes fenêtres, mes faux-fuyants, les passages et les traboules, les souterrains et les coupe-gorge ; je dois situer les phares et les amers… ; situer des tombes, des ruines… ». Il revient en courant dans le volume de la lune. Il ouvre un premier carnet. Psalmodie. Puis un deuxième. Récite. Il s’avise qu’il reste une page blanche. Il écrit : des citations-portulans ; des citations-talismans ; des citations anté-déluviennes et post-déluviennes ; des citations tuteurs de tomates ; des citations-zelliges ; des citations-sextants ; des citations-lucioles ; des citations-affiche rouge ; des citations-boussoles ; des citations-katéchons ; des citations-faux papiers ; des citations-laguioles ; des citations-couteaux suisses ; des citations-scalps ; des citations-masques ; des citations-orichalque ; des citations-rémitences ; des citations-pleins-vents ; des citations-cairns ; des citations-écluses ; des citations-anacoluthes ; des citations-calames ; des citations-trémails ; des citations-insomnies ; des citations-métempsychoses ; des citations-acouphènes… des citations… je m’arrange avec ma solitude et que voulez-vous que j’y fasse si mon besoin de citer est impossible à rassasier… Ah, citations-bonds du tigre !

Pavillon Céruse – Makémonos

Je trouve assez vain à considérer les résultats, d’attaquer quelque chose par son contraire : la vie par la mort, le capital par le socialisme, la religion par l’athéisme, le despotisme par la liberté ! Bien mieux vaudrait s’en prendre à la bête à abattre par quelque moyen qui ne lui soit pas intime et qu’il suffirait de se donner la peine d’inventer. Aux têtes lasses rappelons même qu’existent, par exemple, la vertu, les fatigues, l’intelligence, les parfums, le goût de vivre.

Louis Scutenaire

[62]

Si nous devons périr dans les batailles futures, faisons de notre mieux pour nous préparer à périr avec une vue claire du monde que nous abandonnons.

Si, comme ce n’est que trop possible, nous devons périr, faisons en sorte que nous ne périssions pas avant d’avoir existé.

Notre faiblesse peut à la vérité nous empêcher de vaincre mais non de comprendre la force qui nous écrase.

Le plus grand malheur pour nous serait de périr impuissants à la fois à réussir et à comprendre.

Simone Weil

La révolution n’est pas seulement acte contre des organisations, institutions, méthodes, structures, mais aussi et du même coup, contre l’homme de cette société, ses comportements et ses croyances.

Si nous tentons de sortir du cercle magique de la technique nous ne trouvons que des moyens médiocrement efficaces. Et pourtant c’est leur non-efficacité qui fait la valeur réelle et profonde. Mais appeler l’homme à être individu dans une société comme la nôtre c’est évidemment évoquer de vieilles images qui plaisent à une bourgeoisie décadente se plaignant du socialisme. Et je récuse radicalement la moindre parenté avec cette race, et l’individu qu’il s’agit d’être n’est en aucun point celui-là.

Jacques Ellul

Ce qui rend la société de masse si difficile à supporter, ce n’est pas, principalement du moins, le nombre de gens, c’est que le monde qui est entre eux n’a plus le pouvoir de les rassembler, de les relier, ni de les séparer.

C’est une société de travailleurs que l’on va délivrer des chaînes du travail […] Ce que nous avons devant nous, c’est la perspective d’une société de travailleurs sans travail, c’est-à-dire privée de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire.

Hannah Arendt

Le don d’attiser pour le passé la flamme de l’espérance n’échoit qu’à l’historiographe parfaitement convaincu que, devant l’ennemi s’il vainc, même les mots ne sont plus en sécurité. Et cet ennemi n’a pas cessé de vaincre.

Walter Benjamin

[63]

Pavillon Cinabre – Kakémonos

Imposture de la sagesse. Fumisterie du sage : « Les extrêmes sont indispensables à la mesure […]. La vraie tâche consiste à transformer la mesure elle-même, non à osciller entre les extrêmes de la mesure.

Slavoj Zizek

Attendre le meilleur c’est se préparer à perdre : voilà la règle.

Fernando Pessoa

Je scay bien ce que je fuis mais non ce que je cherche. C’est toujours gain de changer d’estat à un estat incertain.

Michel de Montaigne

The past should be altered by the present as much as the present is directed by the past.

T. S. Eliot

J’ai deux caves. Dans l’une germent mes rêves. Dans l’autre mûrit ma défaite.

Guglielmo Del Monte

Était-il vraiment utile, mon dieu, de mourir pour donner à la France la liberté de Saint-Germain-des-Prés ?

Curzio Malaparte

All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No Matter. Try again. Fail again. Fail better.

Samuel Beckett

La logique a beau être inébranlable, elle ne résiste pas à un homme qui veut vivre.

Franz Kafka

C’est faire confiance à la vie que de se mesurer avec l’impossible.

Panaït Istrati

Il faut toujours un coup de folie pour bâtir un destin.

Marguerite Yourcenar

La sagesse, c’est d’avoir des rêves suffisamment grands pour ne pas les perdre de vue lorsqu’on les poursuit.

Oscar Wilde

[64]

C’est par pur pragmatisme que les chrétiens ont inventé la formule : « aime ton prochain ». Seulement, ils auraient dû éviter d’ajouter : « comme toi-même ».

Juli Zeh

Méfie-toi de ceux qui confondent l’éclairage avec la lumière.

Tonino Benacquista

The past is never dead, it’s not even past.

William Faulkner

Bain maure sinople

L’opinion privée de pensée considère les choses déterminées comme seulement positives.

G.F. Hegel

L’art des artistes doit un jour disparaître, entièrement absorbé par le besoin de fêtes des hommes.

Friedrich Nietzsche

Ce qui distingue principalement l’ère ancienne de la nouvelle, c’est que le fouet commence à se croire génial.

Karl Marx

Le culte des produits à bon marché implique que les individus moyens soient élevés au rang de héros.

La libération promise par l’amusement est la libération de penser en tant que négation.

Theodor Adorno

Le fondement de la liberté occidentale est ontologiquement nul.

La « société civile » accentue la privatisation des valeurs et la particularisation de leurs exigences : elle est l’espace où se déploie le système organisationnel et décisionnel. Cette « société civile » s’identifie à la somme des puissances de fait, des capacités de divers individus à attenter des recours judiciaires ; elle n’assure pas l’exigence de synthèse sur le plan de l’intégration symbolique qui se dissout.

Michel Freitag

Les arrogants seront serviles un jour. En d’autres termes, plus on marche sur la tête des autres, plus on est enclin à lécher les bottes des forts.

Tonino Benacquista

[65]

Antichambre cobalt

Posséder, c’est perdre. Sentir sans posséder, c’est conserver, parce que c’est extraire de chaque chose son essence.

Ce sont ceux qui ne produisent rien qui admirent la production. Soit dit en passant : c’est là une des explications du socialisme.

Fernando Pessoa

Il faudra renoncer au fétichisme de la démocratie pour croire à la démocratie.

Marcel Mauss

Ne craignez pas, étant révolutionnaire, de faire la révolution.

Jean Jaurès

L’avenir du socialisme consiste à accéder aux raisons de sa propre vie et de celle d’autrui.

Cesare Pavese

Il faut nous mettre en face du socialisme comme en face d’une chose que nous ne connaissons pas.

Émile Durkheim

Le socialisme doit se situer dans sa différence avec le capitalisme non se situer dans l’émergence du capitalisme.

Herbert Marcuse

L’erreur des révolutionnaires consiste à vouloir à tout prix voir de leur vivant l’identification d’une société socialiste.

José Saramago

Ce qui remplace la « ruse de la raison » chez Marx, c’est, comme nous le savons, l’intérêt dans le sens de l’intérêt de classe. Ce qui rend l’histoire compréhensible est l’antagonisme des intérêts ; ce qui la rend significative est la proposition que l’intérêt de la classe ouvrière est identique à l’intérêt de l’humanité […] à l’humanité essentielle de la race humaine […] ce qui est décisif consiste à lier l’intérêt pas tellement à la classe ouvrière qu’au travail lui-même en tant qu’activité prééminente.

Hannah Arendt

[66]

Comme une envie de dégueuler

Le paumé s’est réveillé quelque peu ensuqué, les yeux encore vitreux. Il contemple la mer à marée basse, une tasse de café à la main. Délibérant en lui-même, il se demande : « serais-je donc un affreux subjectiviste ? » Il est là, devant la baie vitrée, statue de sa propre question : « la haine ne traduit aucun subjectivisme, c’est la *Res Gestae* comme un os enfoncé dans la glotte. Haïr, c’est dégueuler le réel avarié. La haine, c’est objectivité qui dévaste tes glandes, nique des neurones ; c’est lessiver cette merde qui te barbouille de l’intérieur. La haine, c’est quand tu sais que les socialistes-tranches-dans-le-mou, mijotent une gestion-manche-dans-le-trou. »

Il rumine : « quand je pense à mon père et à mes oncles qui perruquaient à droite et à gauche. Et moi qui en suit réduit à perruquer des drôles d’outils dans le chantier de l’écriture – des citations ! » Il se sert une autre tasse de café, allume une clope, hume sa mélancolie, exhale cette amertume encaissée dans le bourdon de l’énervement, qui lui revient chaque fois qu’il essaie de se remémorer des passages de l’œuvre de William Woodsworth, de Samuel Taylor Coleridge – celui-là il s’y entendait question surréalisme ! Pourquoi Aeromexico a égaré une de ses valises ? Précisément la valise qui contenait son plus beau carnet de citations ? Des pages et des pages de citations colligées pendant des années sur le romantisme et les socialistes utopiques anglais ? Et les notes sur *The Time of Anxiety* de Wystan Auden, envolées ! Envolés des passages de l’œuvre de Pasquale di Paoli ! « Ah Paoli, tu me manques ! Tant pis si on ne comprend pas ce que tu viens foutre, toi, le génie de l’île Rousse, avec le carnet sur la littérature anglaise ! ». Pasquale di Paoli, un métamec, comme dirait Léo Ferré. Le paumé s’apaise un peu, juste à s’imaginer le vieux Paoli découvrant sa flamme à Maria Cosway. Et puis le seul fait de penser à ces grattés du furoncle démocratique qui s’escriment à écrémer Constant et Tocqueville, ces mobilisés de la dernière heure dans le combat héroïque contre le « totalitarisme », qui ne sont même pas fichus d’oser la comparaison avec les textes de Paoli sur la nation et la démocratie, juste cela le remet d’aplomb. L’intellectuel [67] hexagonal est vraiment très drôle. Le Cocardier qui croasse est cocasse. Dieu, qu’il ne casse rien ! Comme ce marmouset ne sait pas encore qu’il est mort, il mise sa carrière sur les culs-de-lampe de l’Europe. Pour l’occasion il se donne la peine d’aller pâturer du côté de l’Allemagne, chez Grass, Beck, Sloterdijk et Habermas, avocats associés. Et c’est encore plus drôle. Tout simplement parce que les Tudesques avalent de la postmodernité américaine depuis 1945 – avec coaching de Guru Hindou en sus !

Alors tout ce beau monde se congratule à coups de pétition pour l’Europe, ce « modèle pour les nations du monde », cette « deuxième Renaissance », authentique « achèvement des Lumières ». Ça feint d’ignorer ou ça ne veut pas savoir que l’Irlande a mis son aéroport de Shannon au service de la CIA pour le « Guantanamo Express » ; que l’Italie et la Suède ont remis plusieurs types à cette même CIA qui leur réservait un « traitement spécial » au Caire, que la Pologne a généreusement offert ses propres salles de torture, etc.

La haine, c’est quand tu t’avises que l’entrée des ex-satellites de l’URSS dans l’Union européenne des « Droits de l’Homme » dépendait, au préalable, de l’incorporation de ces pays dans l’OTAN… quand tu es au parfum sur la capacité de Berlusconi à se hisser et se maintenir au-dessus des lois… Ce Berlusconi, une créature du socialiste Craxi ; épargné par les communistes d’Alema et Veltroni ; épaulé par Rifondazione communista qui a voté les crédits de guerre pour envoyer des troupes italiennes en Afghanistan, en la personne du Président de la Chambre, le communiste Bertinotti ; sauvé par le communiste Giorgio Napolitano, Président de la République, qui s’est surpassé pour faire mieux que le précédent, le communiste Ciampi, quand il s’agissait de sortir Il Cavaliere des mains de la « Justice », pourtant pas très regardante à son sujet. Que serait Berlusconi aujourd’hui sans les prêts sportulaires accordés par les banques de Milan contrôlées par le Parti socialiste Italien, pour lancer la première grande chaîne de télévision berlusconienne ? Et cette mygale d’Andreotti, aurait-elle pu maintenir la Démocratie Chrétienne au pouvoir sans le « compromis historique » [68] manigancé par cette « brave personne » de Berlinguer, leader du Parti Communiste ? Voilà donc le PCI qui rejette avec véhémence, invoquant le grand respect pour les institutions et l’État, toute négociation avec les Brigades Rouges au sujet de la libération d’Aldo Moro, évitant aussi à la DC de se couper en deux après un éventuel retour de Moro qui n’aurait pas manqué de s’attaquer à la DC (dont la direction n’a pas hésité à le sacrifier).

Et toute cette dégoulinante gabegie ramène à Palmiro Togliatti qui a tout fait pour plaire à la DC, jusqu’à lécher les bottes de De Gasperi ; jusqu’à promulguer la loi d’Amnistie de 1946, loi scélérate qui protègera les juges, les magistrats, les chefs de police, responsables des exécutions sommaires de partisans après 1943 ; jusqu’à laisser intact l’appareil d’État de Mussolini. Résultat des courses : Togliatti, le successeur « héritier » de Gramsci, qui a tant manœuvré pour installer de Gasperi au pouvoir, s’est fait éjecter du gouvernement par la DC… Quant à Berlinguer, il s’est fait baiser à donf par Andreotti… Ainsi les communistes ont passé leur temps à sauver, bichonner, renflouer leur putain de Nemesis, comme irrésistiblement attirés par une promesse de castration flammée de sacrificielle responsabilité envers l’État. Quant aux intellos du socialo-communisme, du communisme social-démocratisé, du socialo-libéralisme, les post-communistes reconvertis, re-blasonnés, revampés, ils appellent « acceptation virile du monde administré », ce qui n’est rien d’autre qu’un Reality-Show pour invertébrés défroqués…

Le jour se lève. Les brisants taquinent les écueils. Eurythmie de la lumière dans les mouvements de la mer. Le paumé décide de sortir prendre un café. Il jette un œil dans *Ouest France* du 13 octobre. Il lit : « Il faut faire attention à ce qu’il n’y ait pas une aile qui s’appuie sur la colère qui existe actuellement pour se radicaliser. Ce ne serait pas forcément rendre service aux salariés. » Dixit Jean-Marie Le Guen, un proche de Strauss-Kahn, souligne le canard.

Il commande un autre café. La rumeur de la lutte des classes lui parvient comme la mer dans un coquillage… Les classes, autant de classes que de vies asynchromes, chacun avec sa balistique foireuse de problèmes, ses paraboles invitées [69] au bal de ses propres diables qui dénigrent ceux des autres, chacun désuni jeté en pâture dans le faisceau de palabres à deux pattes. Où est l’intérêt général, qui est la genèse généreuse, prodige et géniale de ce qui point ne dégénère, parce qu’exigeante, exagérante ? Encore faut-il pour cela ne pas s’enfermer dans un genre porteur d’aucune essence, tels ces gens classés, déclassés – la lutte des classifications ! – qui finissent, généralement, par ne plus engendrer que des ingénus.

Vas-y petit con, pédale, pédale dans la propagande puisque ta bicyclette tient lieu de programme politique, pédale sans inquiétude, puisque ta poubelle, en même temps que tes déchets, recycle ton éthique !

Le paumé vient de descendre les escaliers de l’Impasse des Forts qui mènent à la plage. La mer donne du museau écumant, lui fait cadeau de quelques postillons iodés sur le visage. Voici qu’il lui parle : « Mer, métabolique orthodoxie ! Tu te retires, tu reflues, tu te casses, tu te casses au loin, si loin qu’on croirait que tu ne reviendras plus jamais … et tu reviens, afflues, sautes par-dessus les brise-lames, les rambardes ; éventuellement tu saisis quelque zigue qui s’estimait en sécurité sur la digue et tu l’expédies dans un fatal bouillon … il tourne, tourne, le souffle court… »

Cette pulsion :
être l’allié de ses fossoyeurs

Les grèves s’essoufflent, annoncent les radios et les télévisions. Le mouvement prend de l’ampleur, rétorquent les chefs syndicaux. Le paumé consulte quelques magazines. Des journalistes italiens expriment leur admiration devant les soulèvements sociaux en France. Ce pays serait « indomptable », « à la pointe de lutte pour la sauvegarde d’une civilisation menacée par l’hypercapitalisme ». Le paumé se souvient d’avoir lu des choses semblables depuis 1995. Et pourtant, la France ne cesse de se hisser au sommet du Billboard capitaliste : aujourd’hui, c’est le pays qui compte le plus de millionnaires en Europe (troisième rang mondial après les USA et le Japon). C’est le premier pays d’Europe pour les écarts entre les salaires et pour la productivité du travail. Les Français battent les records, question médicamentation et, [70] surtout, consommation d’antidépresseurs. Au travail, ils commencent à se suicider autant que les Japonais. Force est de constater : plus ça manifeste, plus ça cartonne pour l’*overclass*. Apparemment tout le monde veut se tailler au Québec ou aux États-Unis. Plus fasciné par l’Amérique qu’un Français, tu meurs. « Toutes ces observations ne sont pas contradictoires », se dit le paumé qui cherche, qui veut comprendre, même s’il marche de plus en plus à côté de ses pompes. Il grille une clope, planté devant la mer. Il revient à ses carnets de citations :

Il y a des révoltes comme un chien contre un mauvais maître.

Pas de liberté sans hommes libres.

La révolte de notre temps, au lieu de s’égarer sur des substituts dérisoires, doit porter la main sur les nouveaux tabous qui sont la science, la production, l’État.

Le paumé médite ces paroles de Bernard Charbonneau, sur la condition humaine. S’il ne conviendrait pas de rapporter ces propos aux réflexions de Milan Kundera sur le besoin d’immortalité. Il éclate de rire. Il entend l’admirable Ivan Mafezzeni qui, tout en lui servant sa fameuse polenta de bûcheron d’Italien du Nord, lui déclare : « Écoute, je te considère comme mon fils. Je dois m’occuper de toi. La première chose que je te demande, c’est de cesser de lire, tu m’entends ? Tu arrêtes de lire, parce que tu as trop lu. Alors tu pourras commencer à écrire… » Le paumé repasse la scène dans sa tête. Et ce n’est pas la première fois. Ça lui prend chaque fois qu’il se trouve devant une page. Salaud de Mafezzeni ! Il venait de raviver les paroles que Michel Freitag avait adressées au paumé, en 1989, autour d’une polenta à Acton Vale, après une « session » de bûcheronnage, précisément : « Écoute, ta mémoire te dessert. Tu dois t’efforcer de lire moins. Tu ne peux pas continuer comme ça. » Le paumé le savait. Il l’a toujours su. Et cela n’a pas l’air de s’arranger. Les propos de Charbonneau lui évoquent des passages de Milan Kundera qui rameutent des passages de Siegfried Kracauer qui lui rappellent d’autres d’Elias Canetti. Le paumé se revoit à l’endroit précis où il lisait ces auteurs. Il visualise la page, la couverture du livre. Que faire ? Devrait-il [71] brûler ses carnets ? Libération par autodafé ? Et après un autre monde ?

Le paumé allume une autre clope. « Penser par soi-même ? Ok, voilà ce que Je pense : je m’en calisse. Je ne crois pas en la littérature. Je n’en ai rien à foutre. Rien à glander. Vraiment. Il fallait bien se défendre après tout. Zapata et Pancho Villa, cinglés de cartouchières ! Et moi, tout ficelé de mots. Il fallait bien se défendre ! La littérature comme art martial ! Les mots comme légitime défense. Quoi, la révolution russe ? Le communisme ? » Ça faisait chier la grognasse de femme du médecin qui disait à ma mère : « Alors, vous allez en faire un bon petit ouvrier. » Elle parlait de moi, cette conne ! Putain, mais ils me voyaient tous à l’usine dès l’âge de sept ans ! Et j’en passe… Je lis comme d’autres exécutent des katas… je suis un kata-chumène. Pourquoi les gens ne se défendent-ils pas ? Cèdent à l’inquisition social-respectante de s’excuser ? Persévèrent dans cette sale manie d’être les alliés de leurs fossoyeurs ? Je me suis mis à lire pour échapper à la prison !

Toujours ce besoin de digression. Il se rappelle Ernst Jünger qui a écrit : « ils manient les termes comme des poignards empoisonnés », il se souvient de cette sentence délectable : « souviens-toi du vase de Soissons ! » … et de cette autre : « Le pape ? Combien de divisions ? » Réplique napoléonienne qu’il a souvent eu l’occasion de tourner en « Ce fils de pute de bourge ? Combien de livres ? ».

Une phrase de Kundera le taraude depuis quelques jours : « être absolument moderne, c’est être l’allié de ses propres fossoyeurs. » Il pense à Charbonneau : la révolution nécessaire de notre temps se heurte à « un mur d’hommes ».

Des hommes et des femmes cuisinés à la novlangue censée traduire le retour de l’enfant idyllique qui a passé un contrat de féerie réciproque avec la technique. Le paumé se sent en accord complet avec Philippe Murray pour qui le peuple ne se reconnaît plus qu’en l’image des « people ». Ce peuple saturé de télé : « une bonne émission de télé, de nos jours, ne peut plus qu’accoucher d’une loi ou d’un désir de loi […]. En somme, et pour conclure, le comble du spectacle est désormais atteint chaque fois que se trouvent mis en scène des [72] esclaves demandant avec enthousiasme, et dans leur intérêt, l’abolition d’un nouveau fragment de ce qui leur restait encore de liberté. » Et le peuple … il vit happé par une architecture socialo-citoyenne qui masque la guerre urbaine sous la guise de l’art démocratique. Être moderne, c’est avoir de la mémoire !

Pourquoi ne balancent-ils pas les télés par les fenêtres ? Pourquoi vont-ils voter ? Cette saloperie de « vote utile » ! Cette fadaise de « vote citoyen » ! Il faut aller humer l’air des places publiques, déposer un bulletin blanc, comme dans *La Lucidité* de José Saramago qui disait « on ne peut pas changer *la* vie, sans changer *de* vie. » Se mettre hors de portée des fossoyeurs, couler ses rêves irrévérencieux dans la corne du Vent, se couvrir d’écailles, parce qu’il est question de traverser un mur d’hommes, capitonné d’une mousse acide qui gruge les aspérités, hérissé de tessons d’abîme.

Un mur d’hommes

Les pinocchios *licensed to kill* de l’éthique, les hystériques tâcherons de l’*Epideiktikon*, les avatars technologiques consensuels de Dionysos et de Baal, les flagellés déprimés de la croissance, les professeurs d’escrocnomie porte-flingues de la chrématistique, les apnéistes version Grand Bleu de la féminité cosmique et du Big Bang fait femme, la valetaille intégriste de l’enfance innocente, les cramponnés au portable et les porteurs de crampons, les Torquemadas méandreux de la santé, les jaspineurs fluo du paradis festif, les rambineurs pépiniéristes de victimes, les philosophes blasonneurs du citoyennisme, les amidonnés du complexe panique, les renifleurs autorisés de la trypanosomiase du jet set, les javellisés taricheutes du communisme et les époptes des schémas de reproduction du Kapital, les pisse-froids de la culture d’entreprise et ces pousseux du bassin accompagnateur prénatal de leurs pousseuses, les garçons-coiffeurs de la culture épidermique, les tyrannosaures néantiseurs de champignons, les hygiénistes du zonage électronique et leur esthétique Brinks, les pisseux tranche-montagne du mieux-être et les portefaix fielleux du vivre-ensemble, les gazés-gastronomes de la mondialisation, les maquereaux de la performance et les [73] polichinelles du capital humain, les licteurs caramélisés du culte du cargo publicitaire, les Gatsby de l’ornement idéologique de l’angoisse de mort, les empaquetés du logiciel, les empafés propriétaires de leur moi et les encornés de la capitalisation de soi, les baby-sitters acméistes de leur Karma, les condottieri diaphanes de la diététique, les muscadins de l’écologie et les tontons-macoutes du recyclage, les satrapes gargouilles du régionalisme, les ex-communistes, les ex-franquistes, les ex-salazaristes devenus européistes, les ex-soixante-huitards, les ex-hippies, les ex-athées, les ex-istants de quelque chose, les illuminés reconvertis pénitents et les inquisiteurs « Ikea » de la repentance, les aboutis prostrés de l’identité, les apothicaires guignols de l’anti-totalitarisme, les sociologues experts en supportérisme, les phalanges de supporters, les transfusés perclus de l’obamisme, les pacificateurs de la convivialité familiale et les coordinateurs cornaques de la petite enfance, les concessionnaires apocrisiaires de l’Europe et les Fitzcaraldo du sac de riz, les extasiés beaufs de la série « Apocalypse », les juntes des ONG et les Daniel Boone du capitalisme équitable, les Walt Disney, Georges Soros, Bill Gates et Ayn Rand associés, les précipités de la chiasse aux urnes, les commandos écarlates du vaccin et les spin doctors de la pandémie, les Bono cordicoles et les Brangelina humanistes, les VIP du nomadisme, les Vichinsky à tronche de Jeanne-D’Arc, les spasmés biberonnés aux reality-shows, les journalistes alités em-bed-ded qui couchent avec, les corybantes de cyber-Cybèle, les jouisseurs orants au pied de l’affiche des saints otages, la fabrique mandarino-bureaucratico-technocratique chinoise des seigneurs bourgeois et leurs émules confucianistes du nouvel esprit du capitalisme … sans oublier, *of course*, les tire-gousset créatifs, les pâteux malandrins de l’entresol sportulaire et les décomplexés détrousseurs de l’amphore publique, et … les trémulants transfuges du totémisme des forces productives promulgués flamines de la religion des jeux du massacre, les socialistes, sidérants surfeurs de la vague évènementielle, fébriles tailleurs de pipes de la nécessité, filandreux fabulistes des stocks de futur, toujours disponibles pour offrir leur expertise urgentiste et proposer des thérapies de choc sacrificiel dictées, paraît-il, par un excoriant sens des responsabilités puisé sous les jupes [74] castratrices de leurs mamans, les socialistes donc, préposés au service du Grand Autre, flagorneurs manœuvres du sacerdoce, les socialistes toujours, que la déconcertante théorie de la transmutation philosophale du travail en symbolisme des créatifs du cognitariat, légitime héritière de la théorie de la transcroissance positive du capitalisme en socialisme du capital, autorise désormais à prêcher sans complexe leur amour du fric en les affranchissant du soupçon de se gaver au banquet de la plus-value salariale et invite à traiter de branleux connards ceux qui sont pris entre l’enclume et le marteau sous prétexte que le glorieux instinct de prédation, devenu magiquement réflexif, ne se déploie plus qu’entre la rose et l’œillet. Tout le monde le sait, mais ça va mieux en le disant :

La libéralisation n’a pu être menée que par des partis de gauche, parce que, quand la droite engage ses réformes, la gauche réagit par des grèves.

Xavier Sala-i-Martin

L’irrésistible historie (verticale)
de la résistible niaiserie du cochon socialiste

Le Maître se morfond. Il doit se résigner à l’euthanasie de son cheval, son bel et fidèle Stewball. Terrible nouvelle qui met le cochon dans un état entre la panique et le désarroi. Le jambon à quatre pattes se précipite à l’étable où agonise le malheureux équidé – « Fais un effort ! Concentre-toi ! Relève-toi ! Ils vont venir te piquer et tu ne connaîtras plus jamais l’odeur de l’herbe dans le pré ». Le cheval, après plusieurs tentatives infructueuses, sous les encouragements poignants et répétés du suidé, réussit finalement à se relever. Il semble que la crise soit passée. Arrivent le Maître et le vétérinaire qui tient une seringue à la main. – « Miracle ! Miracle ! Mon cheval est sauvé ! » « Oui, il est hors de danger », surenchérit le carabin animalier. « Un miracle pareil, ça se fête ! Allons égorger le cochon ! », ordonne le Maître.

[75]

Safari italo-britannique

Tony Blair téléphone à Achille Occheto qui vient de proposer au Parti communiste italien de changer de nom, histoire de faire plus socialdémocrate, de plaire aux Américains, de cirer les pompes des journalistes, ces *Shoeshine Boys* de la classe dominante. Avertissement : pourquoi ces post-intellectuels qui ont remplacé les intellectuels, comme l’a écrit se délectant et en ne se prenant pas pour de la merde, cette petite frappe de Jean Daniel ? Parce que « le journaliste n’est pas celui qui pose des questions, mais celui qui détient le pouvoir sacré de les poser […] le pouvoir du journaliste ne se fonde pas sur le droit de poser une question, mais sur le droit d’exiger une réponse », explique Milan Kundera qui prend la peine de préciser : le journaliste, ce brouteur d’acné qui fleurit sur le derche du pouvoir, « exige » parce qu’il s’octroie le titre d’eubage de la vérité, « du plus bas étage ontologique qui soit : la vérité purement positiviste des choses ».

Donc Tony Blair rejoint Occhetto au téléphone : « Hello, Achille, je t’invite à chasser le fauve au Kenya. I and my wife Cherie, love very much the way you screwed up the Reds in Italy. » Achille Occhetto accepte l’invitation du représentant de Dieu en Europe. L’avion du dévot anglais atterrit le premier. À l’aéroport de Nairobi, il y a Tom Boka-Boka, le guide de l’expédition – « Mais pourquoi transportez-vous une cabine téléphonique, très honorable Mr. Blair ? » – « Élémentaire *my dear* ! Si jamais, o Me, o My, un gros lion fonce sur moi, je saute dans la cabine et je m’y enferme… » Arrive Occhetto : « *Onorevole Signor*, à quoi vous servent cette volumineuse enclume et ce géant marteau ? » ; « *Molto Simplice, caro Tom* ! Si jamais un gros lion, *Santa Madonna*, se précipite sur moi, je laisse tomber tout le bazar et ça me sera plus facile de grimper dans un arbre ! ».

Pensieri alla sbrindolone

Traverser un mur d’hommes suppose d’avoir sur le dos les idéalistes et les réalistes. Mais les plus dangereux sont les ex-idéalistes, espèce de repentis tapageurs et fanfaronnant, déconcrissés de l’air du temps, promus chevaliers du réel existant par la journalisterie arriviste et les folliculaires [76] écornifleurs. En se définissant contre ce qu’ils furent ou prétendent avoir été, ils s’arrogent le droit sacré de nommer « maturité » ou « surplus de conscience » ce qui n’exprime rien d’autre qu’une envie, jusque-là réprimée, de tâter de la trique, d’écraser autrui. Bernard Charbonneau : « S’il n’y a pas de liberté sans un minimum de société, il n’y a pas de société sans un minimum de négation de la liberté. » Très juste. Défendre cette idée devant des « jeunes » ayant séjournés à l’université, c’est peine perdue. Et il n’y a pas de temps à perdre.

Le capital, durant une certaine période, dans un espace déterminé, dans son combat contre la modernité et tout en faisant fond sur cette même modernité – le modernisme du capital, s’est établi comme rapport social. Dans la postmodernité, ses origines ont repris le dessus. Le capital, c’est l’anti-rapport. De l’antimatière.

Imagine des banquiers qui dévalisent leur propre banque ; des managers, payés à coups de millions, pour mettre en faillite l’entreprise qu’ils sont censés diriger. Imagine des assassins financiers, des *Economic Hitmen*, dont le job consiste à pousser des pays à l’endettement et enrichir ainsi des firmes internationales par le truchement d’une pseudo-« aide internationale », car l’aide en question ne parvient jamais aux habitants des pays concernés, puisqu’elle est rapatriée dans les banques occidentales sous la forme de retour sur investissements, dérisoires ou fictifs. Imagine des *chacals* qui prennent le relai des *Hitmen*, quand il s’agit, cette fois, d’assassiner, ceux qui n’obtempèrent pas, ne se laissent pas corrompre. La chaîne de la prédation s’étend jusqu’aux paradis fiscaux, par où passe la plus grande partie du commerce international. Imagine le *modus operandi* des grandes organisations : d’abord elles arrosent les médias, notamment par le biais des commandes publicitaires, qui font élire des pantins ignares, des bouffons réfractaires à toute culture, lesquels appellent des « conseillers et stratèges politico-financiers » appartenant à ces mêmes organisations pour adapter une « politique économique ». Combien de temps encore, la civilisation peut-elle se permettre d’avoir des riches ?

[77]

Quelle est la situation du profit ? De la rente, de la rente comme s’il en pleuvait ! Innovations dans les opérations boursières et les placements financiers, subventions et octrois étatiques, blanchiment d’argent mafieux, royalties, propriété intellectuelle, parachutes dorés, commissions et rétro-commissions, emplois fictifs, commandites, jetons de présence sur les conseils d’administration, conseillers bidons, rapports d’experts, etc. Tels sont les « ingrédients » de la *pompe à fric* dont le fonctionnement recouvre le décisionnisme politique en matière de salaires, la malversation, la prévarication, le pillage des fonds publics.

La mutation de ce qui restait encore « d’économie » (produire pour quoi ? pour qui ? distribuer à qui ? comment ?) en pompe à fric a littéralement bulldozé les sociétés : d’un côté, l’ensauvagement, l’extension du domaine de la barbarie, la précarisation, l’ « insécurité » ; de l’autre, l’apparition d’« ordres » de subalternes privilégiés, au service de l’*overclass*, qui servent à la fois de relais, de tampons, de kapos, de matons idéologiques et imagologiques, de muraille anthropologique (féerie techno-créative, mentalité de valet, sentiment d’appartenir au camp des vainqueurs, etc.), vis-à-vis des petits salariés. Cette composition d’« ordres », de « rangs » constitue l’infrastructure de l’idéologie du respect et des droits de l’homme. Idéologie de remplacement que l’on pourrait comparer aux soins palliatifs, pour les infortunés, les perdants. Idéologie à déclinaison juridico-policière qui permet à l’*overclass* d’utiliser le « droit au respect » pour son propre compte et ainsi faire venir à résipiscence toute critique qui ne soit pas d’élevage. Il est grand temps que le gueux ré-apprenne la génuflexion devant l’autel de la puissance. Le devenir rente du profit requiert le renforcement de l’arbitraire de l’État ainsi voué à intervenir dans l’extraction coercitive de la rente. Ce que par euphémisme on désigne par « extension des fonctions régulatrices de l’État ».

L’idéologie – imagologie – anthropologie du respect et des droits de l’homme, présente de multiples avantages, parmi lesquels il convient de ranger la fabrique d’alliés de leurs fossoyeurs, l’inoculation de moments d’immortalité dont lesdits [78] alliés sont désespérément friands. Elle est devenue une énergie vitale pour les invertébrés :

[…] à mesure que la lutte pour les droits de l’homme gagnait en popularité, elle perdait tout contenu concret, pour devenir finalement l’attitude commune de tous à l’égard de tout, une sorte d’énergie transformant tous les désirs en droit. Le monde est devenu un droit de l’homme et tout s’est mué en droit.

Milan Kundera

Il faut convenir que le droit de propriété a développé ses métastases jusqu’à englober le droit de désirer la puissance, le droit de disposer du monde. En ce qui concerne la France, c’est du deux pour un. Kundera observe : « L’histoire mondiale, avec ses révolutions, ses utopies, ses horreurs, a déserté la France et n’y a laissé que nostalgie. Voilà pourquoi le Français a internationalisé la charité. »

Du *18 Brumaire* de Marx aux personnages de Flaubert, en passant par les employés de Kracauer, on tombe sur des particules élémentaires houellbecquiennes, dont certaines, avec le temps, ont gagné une taille de molécules. Cette malnommée « classe moyenne » fournit un type de survivants qui s’estiment touchés par la grâce de la survie, cette visitation de l’immortalité. Il semble que rien ne puisse empêcher ces nouveaux Minos et Rodomont de croire à leur miraculeux destin de survivants, de derniers humains miraculeusement rescapés de l’arène de la concurrence entre les uns et les autres. Ces poulpes du badge identitaire sont persuadés qu’ils surfent sur l’écume de la démolition, qu’ils échapperont à la catastrophe, d’où ils tirent en dernier ressort leur raison d’être, puisqu’en situation normale et équitable de leur cerveau, c’est-à-dire en ténébreuse apnée, ils en déduisent que la fonction d’une catastrophe est de produire des survivants dont ils sont toujours déjà du nombre. À ce sentiment de puissance qui échoit aux survivants saisis par la jouissance, selon la pulsion, d’attendre venir le nouveau alors qu’il ne leur arrive rien, traversés par la jouissance de se tenir, tels télamons supportant le monde, à la verticale des morts alignés et sans horizon, il importe d’ajouter cette sensation d’euphorie que procure le léchage de bottes quand il permet de distribuer des coups de pied au cul à ceux dont la langue a été coupée.

[79]

Drôle de « classe moyenne », plutôt un salmigondis de types sociaux dont la volonté de s’identifier, face à leurs mères, leurs rejetons, leurs miroirs, à l’État, aux journalistes, aux générations futures, au Grand code de la technique, à la Matrice immortelle, dénote une disponibilité obsessionnelle médico-légiste à enquêter sur le cadavre, en traitement perpétuel ou ajourné. À défaut de vivre, on s’assure, par anticipation et à crédit, de sa propre stèle, quitte à ce qu’elle soit plantée dans le néant.

L’espèce va disparaître avec les arbres, les mangroves, les marais, les nappes phréatiques ; c’est la terre brûlée où la pulsion de mort alimente la puissance de feu des élites du système organisationnel de prédation : après nous le déluge ! Nous sommes les derniers représentants de l’espèce humaine ! Les perdants sont des cadavres en sursis ! Nous appartenons à un système qui ne laisse vivre que les Meilleurs ! Nous sommes la Nouvelle Race d’Or !

Curieuse époque que la nôtre : dans le système d’extermination techno-capitaliste, on ne voit que les morts imputables au communisme. C’est en montrant des corps que l’extermination dissimule son œuvre d’extermination. La meilleure façon de masquer est de montrer. Telle est la fonction de l’*antitotalitarisme* dans le champ de tir de la démocratie. Putain de décennie 1980 ! Une exposition de cadavres organisée par des arsouilles pour le compte de vampires ! Vite recueillons-nous : One Heart, Three voices avec Diederick Wissels et David Linx !

Dumont et Freitag l’ont assez martelé : la société est condition et domaine du sens. Tout en gardant cela à l’esprit : « l’homme est esprit, c’est pourquoi les mains lui démangent » (Bernard Charbonneau). Et parfois les mains commandent : *secessio plebis et de tribus impostoribus ! Quod vitae sectabor iter ! Ferox et Feritas !* (colère et sauvagerie) La férocité est d’abord la fière fougue de l’animal qui ne s’apprivoise pas. Il faut être capable de sécession. Se séparer du magma. Quitte à se retrouver seul, c’est-à-dire face à face avec l’immense douleur du monde qui réclame Justice. Il y a toujours un moment où l’on doit choisir son chemin, son itinéraire – *itti na* [80] *rotu*, comme l’indique le vieux slave : aller au serment. Pour y rejoindre des semblables. *Io sono una bestia ferita nel mondo ferito*.

À l’heure actuelle, le monde appartient aux imbéciles, aux agités et aux sans-cœur. On s’assure aujourd’hui le droit de vivre et de réussir par les mêmes moyens, pratiquement, que ceux qui vous assurent le droit d’être interné dans un asile : l’incapacité de penser, l’amoralité et la surexcitation.

Fernando Pessoa

Vistas et hublots (toujours pour se situer
et tendre vers une autre situation)

Le doute principal que j’éprouve sur la capacité de jugement des intellectuels d’aujourd’hui me dispense de la peine que je devrais prendre pour m’abaisser au niveau de chacun de leurs idéaux pris séparément.

Karl Krauss

Je vous dispense de comparaître dans l’idée que je me fais de vous.

Fernando Pessoa

Qu’est-ce que la sociologie ? C’est d’abord la remise en question de fond en comble de celui qui s’y consacre.

Germaine Tillon

De voir aujourd’hui tout le monde chanter les vertus du capitalisme est d’une fantastique indécence.

Hilary Putman

Rien n’interdit à la philanthropie d’abattre comme un chien le monstre qui la refuse.

Bernard Charbonneau

La possession est pour ma pensée, un lac absurde très grand, tout sombre et très peu profond – l’eau en paraît profonde, trompeuse à force de saleté

Fernando Pessoa

Le socialisme sera volontaire et conscient.

Émile Durkheim

Je ne tolère plus une lutte qui s’annule avant terme.

Ma lutte n’est pas graine de mulet

ni même tourterelle obscurcie

des rougeurs de ses pattes

[81]

elle est geste de qui aspire à vivre sans

autre éternité que ses propres blessures

et les coups d’ongle au cœur

devenu impénétrable.

Mohammed Khaïr-Eddine

N’aies pas peur, ils sont effrayants.

Sidi Hamza

Socialistes, altruistes et humanitaires. Ce sont des idéalistes sans idéal, des penseurs sans pensée. Ils recherchent la surface de la vie pour obéir à la fatalité des tas d’ordures, qui dérivent à fleur d’eau et se croient beaux parce que les coquillages vides dérivent à fleur d’eau, eux aussi.

Fernando Pessoa

J’ai besoin entre autres de cette mer fendue née sur la pointe des vices par la fornication des leptes et des ifs.

Mohammed Khaïr-Eddine

Sans le local, l’universel ne pourrait exister […] Pour passer d’un côté à l’autre, je n’ai jamais eu besoin de m’essuyer les pieds.

Moi, je suis Portugais. Après je suis Ibérique. Et à la fin, si j’en ai envie, je serai Européen ! Je n’ai pas changé de pays. D’abord parce que l’Europe n’existe pas ; on ne peut pas appartenir à quelque chose qui n’existe pas !

José Saramago

Le prédateur déteste le rempart ; la proie aime bien.

Qui entend se surpasser commence par se délimiter.

Ce sont les dépossédés qui ont intérêt à la démarcation franche et nette. Leur seul actif est le territoire.

La frontière comme vaccin contre l’épidémie des murs.

Régis Debray

Résidence dans le temps
(la situation encore)

La dissolution de tous les liens traditionnels par le concept bourgeois de liberté a créé un état de nivellement qui permet d’établir les nouveaux tracés sans tenir compte de l’ordre ancien.

Ernst Jünger

[82]

Nos pères ont pu détruire allégrement parce qu’ils vivaient à une époque qui conservait quelques vestiges de la solidité passée. C’était justement ce qui donnait assez de force à la société pour qu’ils puissent la détruire sans voir tout l’édifice se fendre de haut en bas. Nous avons hérité, quant à nous, de la destruction et de ses résultats.

Fernando Pessoa

Ma seule fonction est de ne point être vous.

Mohammed Khaïr-Eddine

La carte du monde a changé ; il a fallu apprendre une géographie nouvelle […] Comme en dernier résultat tout marche à ses fins, *le terrible esprit de nouveauté qui parcourait le monde*, disait l’empereur, et auquel il avait opposé la barre de son génie […] rien ne dominera désormais dans les sociétés infinies et nivelées.

François-René de Châteaubriand

Les socialistes, prisonniers de l’Europe

L’Europe ! Cette carte de crédit *Gold on Gold* pour les multinationales. Cet anabolisant organisationnel pour doper les élites de la pompe à fric qui se prennent, non pour l’avant-garde, ce qui signifierait qu’elles s’estiment investies d’une « mission » politique, mais pour la caste d’or, au-dessus de toutes les classes, de l’humanité. L’Europe ! Une Playstation pour les zannis imagologues dans les atellanes de sciences-po. Qu’est-ce que la science politique, se demandait Alfred Cobban ? « A device for avoiding that dangerous subject, politics, without achieving science. » Qu’est-ce que l’Europe ? « One of the most successful companies in global history » (cf. Perry Anderson). Qu’est-ce qu’on entend du côté de l’intelligentsia expert des « nouveaux démocrates » de la troisième voie ?

La démocratie postmoderne n’a plus rien à voir avec la participation du demos aux affaires publiques, ni même avec les élections. Les nouveaux socialistes découvrent Hobbes, pour qui la voix du peuple est a *Trumpet of Sedition*. Nous devons nous ranger derrière une *non-majoritarian Democracy* qui, d’un côté, confie les pouvoirs de régulation à des experts et, de l’autre, protège les minorités de la tyrannie de la [83] majorité et les citoyens de leur propre gouvernement. Autrement dit : « An Executive Comittee for managing the general affairs of the bourgeoisie » (in ibidem) ; la corne d’abondance pour les indéhiscents intellectuels parasites de la rente en rut, d’un « new rentier bloc with an over-riding interest in hard money » (Perry Anderson).

La lutte pour la puissance se confond avec la genèse de l’oppression sociale. Elle suscite d’emblée une rivalité qui permet à chaque rival de rallier ses propres esclaves qui ont l’illusion d’être intéressés au combat. La puissance augmente en affrontant l’« extérieur » et se fait plus oppressive pour obtenir l’obéissance, exiger le sacrifice à l’« intérieur ». C’est d’autant plus facile que la « théorie démocratique » libéralo-socialiste écarte tout contrôle de la « politique étrangère » par le peuple. Il y aurait d’un côté le « processus démocratique » et, de l’autre, bien à part, la « mondialisation ». Ce qui se trouve au milieu, pour ainsi dire, ce qui agit comme médiation, n’existe pas. C’est ce qu’a bien compris Lorna Fitzimons, *Former Labour MP*, qui a déclaré aux dirigeants israéliens en 2010 : « Don’t worry about British opinion to Israël’s policies… public opinion does not influence foreign policy in Britain. Foreign policy is an elite issue. »

L’exploitation des travailleurs n’est qu’un moyen dans la lutte de concurrence, capital contre capital, organisation contre organisation, pour la puissance, pour le contrôle. C’est donc d’emblée comme puissance, dont l’horizon est le monde, que le capital exerce et étend sa domination sur le travail (ses conditions, son avenir) et les travailleurs. Ceux-ci ont toujours été mobilisés, par les guerres, les relations internationales, les opérations selon le droit d’ingérence et autre nouvel ordre mondial, en tant qu’alliés de leurs fossoyeurs, dans la géométrie de la puissance.

Étrange dualisme : si à l’« intérieur » on a pu voter contre la constitution du capital en Europe, personne ne s’est vraiment intéressé à empêcher sa réinsertion par l’« extérieur » ni à lutter contre l’annulation, *de facto* et *de jure*, d’un vote correspondant pourtant aux standards officiels de la démocratie libérale.

[84]

Le paumé observe… sent la houle qui gonfle… sent venir sur la ville une haleine de baleine… c’était donc comme cela les derniers moments de la chair avant qu’elle ne se déchire en verbe. Juste avant les hurlements de l’Histoire ! Les rouleaux sonores expulsent des créatures aveugles qui flairent des yeux, avides de dévorer des regards ; des tranchets d’obsidienne et des rostres qui découpent sur la nuit des profils sanglants ; des rhombes d’œrstite trempés … viennent les jours grandioses de Restitution !

Il écrit depuis l’aube. Les claquements, les coups de rein spasmés des vagues, le crissement des rouleaux sur la crête du reflux, jettent, par intermittence sur ses pages, des versions d’*Orange Mécanique*…

Le meurtre d’Abel

Quand l’homme rencontre l’agriculture, sa vie, sa société et son caractère subissent l’influence d’une profonde révolution, qui, de mon point de vue, constitue la plus grande révolution dans l’Histoire. Une révolution qui a produit un homme nouveau, un homme puissant et diabolique, en même temps que l’âge de la civilisation et la discrimination.

Ainsi s’exprime Ali Shariati qui précise : « La terre arable, contrairement aux forêts et aux mers, ne pouvait pas être à la disposition de tous ; pour la première fois dans l’Histoire humaine est apparu le besoin de s’approprier des parties de la nature pour son propre usage et d’en priver les autres – en un mot, la propriété privée est née. » Dans l’économie pastorale d’Abel, la force servait à protéger l’ensemble des membres de la tribu et à accroître son prestige social. Dans l’économie abélienne, la puissance ne se caractérise pas par son déchaînement. Avec l’agriculture, la force est devenue la seule source de détermination des droits d’héritage, la mesure de la consommation privée et le facteur premier de l’acquisition de la propriété (privée). « À ce point critique de l’Histoire s’applique l’exact opposé de la théorie marxiste ; ce n’est pas la propriété qui fonde les pouvoirs, mais le contraire. Le pouvoir et la contrainte sont les causes premières qui ont accordé la propriété à l’individu. Le pouvoir [85] a donné naissance à la propriété privée et, en retour, la propriété privée a assuré le maintien du pouvoir et l’a renforcé en le rendant légal et naturel. » Caïn est venu dans l’appartement londonien de Shariati qui, paraît-il, est mort « mystérieusement »…

Thorstein Veblen :
The Leisure class

« L’institution d’une classe oisive est la conséquence naturelle d’une discrimination primitive des travaux dignes et des travaux indignes. » Cette dignité émerge des exploits, des démonstrations de capacité à dézinguer des bonhommes, à capturer des femmes, à soumettre, à sortir du rang en somme, à tracer au couteau des lignes de démarcation que la rapacité entretient et renouvelle. La guerre, la rapine, l’exercice du culte, les parures et autres ornements sont interprétés par ceux qui sont assignés à des corvées ou de basses œuvres comme des marques de puissance de la personnalité, puissance qui s’augmente à mesure qu’on lui rend hommage et honneur. Du coup la puissance s’auréole des signes de l’esprit. L’attitude guerrière et prédatrice accède à l’orthodoxie, emporte la reconnaissance, « la lutte est devenue l’indice dominant d’une théorie courante de la vie ; le sens commun en arrive à juger des gens et des choses en vue du combat : alors nous en sommes à la phase prédatrice de la civilisation ». L’accroissement cumulatif des trophées, prises, captures et honneurs forge un *animus prédateur* qui va se fixer dans la propriété. « Dans le cours de l’évolution culturelle, l’émergence d’une classe oisive coïncide avec les débuts de la propriété ». Nul besoin de dédaigner le travail s’il s’imprègne de l’animus prédateur : « Partout où la propriété privée se trouve instituée, même sous la forme la moins civilisée, le processus économique prend l’allure d’une lutte pour la possession des biens » ; « le motif qui se trouve à la racine de la propriété c’est la rivalité » ; « la possession des richesses confère l’honneur : c’est une distinction permanente ». La propriété fixe la razzia, c’est une razzia permanente, elle est *ipso facto* la propriété accumulée qui cumule les richesses, estime, honneur et honorabilité. Il se passe quelque chose dont ne rend pas compte le concept de « procès » ou de [86] « processus » – la puissance, le mouvement en spirale de l’engendrement réciproque, des habitudes entre autres, le jeu de la propriété, la jouissance qui en devient l’enjeu et qui débouche sur une « théorie de la vie » : la possession est en soi un acte méritoire ; posséder fonde l’honorabilité ; la propriété est intrinsèquement honorable, elle emporte l’approbation, la rivalité prédatrice devient synonyme de l’efficacité, de la performance prédatrice ; ceux qui ne possèdent rien ont le sentiment à leurs propres yeux, de démériter, ils ne peuvent connaître l’estime de soi et, a fortiori, un narcissisme de classe, « puisque le respect de soi se fonde sur le respect témoigné par les autres », « la propriété fonde l’estime populaire » en même temps que l’amour propre de ceux qui possèdent, qui écrasent, néantisent, l’amour propre des autres ; en même temps qu’une puissance pécuniaire s’impose une anthropologie. « La classe de loisirs, modèle d’honorabilité, a été en position de prescrire aux classes inférieures bien des éléments de sa théorie de la vie » ; « Toutes les classes sont engagées jusqu’à un certain point dans la lutte pécuniaire » ; la richesse est le produit d’un exploit pécuniaire, confère la puissance, commande le loisir et la consommation ostentatoires qui entrent dans le cercle de la rivalité ostentatoire et de la lutte de puissance entre des rivaux qui impose de « rabaisser autrui par comparaison pécuniaire » ; s’en dégage une « comparaison provocante » entre puissants, ceux-ci dictent les normes de consommation et composent ainsi l’attitude des classes inférieures. Aussi, « aucune classe de la société, même si elle se trouve dans la pauvreté la plus abjecte, ne s’interdit toute habitude de consommation ostentatoire » ; « Toute classe est mue par l’envie et rivalise avec la classe qui lui est immédiatement supérieure dans l’échelle sociale, alors qu’elle ne songe guère à se comparer à ses inférieures, ni à celles qui la surpassent de très loin ». L’exploit de la prédation archaïque s’insinue et se fixe dans les têtes inférieures, non seulement en arrêt devant la puissance mais aussi abasourdies par leur propre impuissance. L’exploitation est une modalité de la déchéance qui est une condition, une habitude et qui compose l’attitude spirituelle des classes inférieures. D’où il appert que la classe des loisirs, celle qui exerce à loisir la puissance du loisir qui est ce temps passé à affûter les armes de la rivalité ostentatoire transposée [87] en idéal, en théorie, en anthropologie, détourne à son profit toute substance industrielle. Ce détournement prédateur détermine un conservatisme de classe, qu’il faut considérer comme cadre et encadrement de la vie, ainsi qu’un tropisme de l’innovation permanente : « Les classes rentées ont intérêt à rénover les institutions pécuniaires si elles veulent s’approprier avec efficacité les avantages qui résultent de processus industriels sans en empêcher la perpétuation. » De cette manière les innovations pécuniaires (ou financières) telles que les lois sur les faillites, sur les banques, les dispositions relatives à la responsabilité limitée, à la monnaie, à la compatibilité, en arrivent à prendre l’allure d’affaires courantes prises dans le prisme lumineux de l’ostentation, de la démonstration de puissance dont l’un des aspects est l’ornement des femmes. Même à l’époque de l’industrialisme, souligne Veblen, la classe prédatrice-rentière ne vit pas de la société industrielle mais *dans* la société industrielle qu’elle phagocyte et détourne. Cette classe conserve l’apanage du modèle, de l’idéal d’humanité, en faisant fond sur toutes les fonctions symboliques et subsidiaires de la propriété. Son style et son langage, ses codes, sa capacité de ne pas suivre la mode, parce que la mode ne peut exister qu’en rapport à l’éternité immobile de cette classe, point fixe d’où se décline le mouvement, l’exonèrent de penser en rapace et d’agir en barbare. Elle conserve avec génie la présence de l’archaïque et de l’intemporel, si bien que la spéculation financière apparaît comme le *telos* des professions pécuniaires et comme la manifestation innocente du tempérament barbare qui ne manque pas de forcer l’admiration du spectateur. Celui-ci, pénétrant dans le cercle magique ou la magie du cercle, se taille une plus-value d’estime de soi. Par le seul fait d’admirer les tours de magie du spéculateur, il s’exhausse à la qualité et au titre de prédateur, du moins il se sent tout pénétré de cet animus dont le *telos* ne peut être que le génie. Du coup, l’enrichissement odieux se présente comme l’enrichissement spectaculaire, chaque spoliation, chaque fraude, apparaît comme la manifestation d’un exploit, d’un trophée. L’admirateur sort de la masse et se hisse au rang de guerrier car seul un guerrier peut reconnaître un guerrier. Ainsi, pour Veblen, « l’institution de la classe de loisir agit non seulement sur la structure sociale, mais aussi sur le caractère des [88] individus », « elle exerce un contrôle subjectif sur le développement des aptitudes et des inclinations ». On pourrait ajouter : sur les options. Plus ça magouille, plus ça « hold-up », plus ça détourne et ponctionne, plus ça devient spectaculaire. La fraude s’installe au pinacle du système des beaux-arts. Les élites en jettent, elles sont perçues comme des monstres sacrés. Plus ça vole, agiote, dépouille, dépèce, plus la propriété devient inviolable. Plus les rapaces étalent leur butin, plus la propriété se sacralise. Les auteurs de détournement de fonds publics, de caisses de retraites, les dépeceurs d’entreprises, les prévaricateurs, triomphent aux élections. Le pillage fait la démonstration que la richesse est méritoire en soi. Et si par-dessus le marché, on y ajoute l’art et la manière … « l’admirateur a le tempérament rapace ».

Que dirait Thorstein Veblen aujourd’hui ? Certainement quelque chose comme : « Dans l’immédiat, la classe de loisir, en modelant le caractère humain, tend vers la survivance et la réversion spirituelle. » Elle remet sur le tapis l’invariant des types, tel le *type* prédateur qui organise la constitution psychique de ces types d’hommes les mieux armés, les plus doués pour survivre « en régime de concurrence ». Le déchaînement prédateur déclenche « un changement corrélatif de la nature humaine » qui, en retour, lui fournit la matière et l’énergie pour se reproduire. Tout y passe : religiosité, mises en scène de gladiateurs (*Extreme Fighting*), discours sécuritaire, extension du domaine de la guerre (guerre aux fumeurs, aux délinquants, aux multiples terrorismes, etc.), éloge de l’argent, admiration obligatoire devant les « killers » du management et les janissaires des thérapies de choc, accentuation de la compétition scolaire et universitaire, une extension du domaine de la lutte comme dirait l’autre, lequel, en l’occurrence, doit sa fortune d’écrivain, entre autres, à avoir su capter dans un titre ce changement de la nature humaine. L’époque est donc au retour des guerriers, des « Conan le barbare » (Connard le barbant) et autres *Terminators*.

Tout au long des Trente Glorieuses, l’accroissement cumulatif de techno-sciences, des opérations de contrôle et de gestion, d’un côté, la généralisation de l’actionnariat, les [89] dérives « gentry » de la tertiarisation, l’explosion du « star system » couplée à la montée en puissance des communications, de l’autre, s’ils n’ont rien fait perdre de ses charmes à la propriété, lui, ont néanmoins fait perdre de son éclat, tandis que le profit s’est trouvé à faire face à une exacerbation de la concurrence, de l’Asie notamment. C’est dans ce contexte que l’extension du domaine de la lutte vient s’inscrire dans l’extension du domaine de la rente avec pour corollaire une « réversion spirituelle » de grande ampleur propice à l’éclosion des archaïsmes. La lutte se fait plus âpre, « s’affairer envers et contre tous, c’est une tension qui dévore toutes les énergies de l’individu ».

Cette extension de la rente ne se réaliserait pas sans la capture de l’État, la colonisation interne des instances de décision, d’évaluation, de contrôle, de législation et l’appropriation des leviers fiscaux : « En outre, l’activité prétendument sérieuse de la classe supérieure est le gouvernement ; c’est là encore, dès le principe et par évolution, une activité prédatrice. »

Santo Gramsci del cielo se mi vorrai,
nei campi del dubblio mi troverai

Des *Scritti Giovanili* (*Écrits de Jeunesse*) aux *Quaderni del Carciere* (*Cahiers de prison*), Antonio Gramsci n’a jamais cessé de placer le « facteur subjectif » au cœur de la praxis. L’Histoire est le domaine de l’Esprit, des idées, de l’activité consciente des individus, seuls ou associés. La substance de l’Esprit, si elle se trouve dans la structure, l’économie, les rapports de production et d’échange, peut se transposer en superstructure, en idéologie révolutionnaire sous la direction du Parti communiste qui incarne l’unité de la nature et de l’Esprit, de la structure et de la superstructure.

Autre idée, présente depuis le début de la réflexion gramscienne : « Le christianisme fut révolutionnaire par opposition au paganisme, parce qu’il fut un élément de séparation complet entre ceux qui soutenaient l’ancien monde et ceux qui soutenaient le nouveau. Une théorie est précisément “révolutionnaire” dans la mesure où elle est un élément de séparation et de distinction consciente entre deux [90] camps, dans la mesure où elle est un sommet inaccessible au camp adverse. » Le marxisme est une théorie-conception du monde, « complètement autonome et indépendante vis-à-vis de toutes les philosophies et de toutes les religions traditionnelles ». Qui ne comprend pas cela, « n’a pas coupé les liens avec le vieux monde, voire même, a carrément capitulé ». Toute l’histoire contemporaine se résume à la lutte entre deux religions opposées. Le communisme supplante le libéralisme dans la lutte contre le christianisme, il incarne la vraie foi, celle de la conception immanente de la vie, une religion politique appropriée à la lutte contre la transcendance. En d’autres termes : le communisme est le christianisme de notre temps, sinon la dernière religion universelle, entendue comme unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite qui lui soit conforme. La troisième idée fondamentale du corpus gramscien : la bourgeoisie italienne n’est pas à la hauteur du vrai capitalisme, elle n’est pas capable d’assurer le développement des forces productives. Elle n’est pas une bourgeoisie authentique, elle n’exerce pas une réelle hégémonie sur les autres classes dominantes. Le socialisme prend sur lui d’assurer la modernisation de l’Italie livrée à la prédominance absolue du capital financier sur le capital productif. Il incombe au prolétariat de s’emparer des termes techniques et organisationnels de la production, de libérer la modernisation économique de ses entraves, de pallier l’absence d’un capitalisme progressiste. Seul un nouveau bloc social entre prolétaires, paysans, techniciens et intellectuels, s’opposant frontalement au bloc industriel-agraire, c’est-à-dire la bourgeoisie des spéculateurs et les latifundistes, peut assurer le développement économique de l’Italie et en réaliser la modernisation. Le bloc, parce qu’il est dirigé par le Parti qui lui insuffle rationalité, spiritualité et moralité, est à même de se hisser à la hauteur d’un bloc historique qui représenterait une synthèse de la culture et de l’Histoire occidentale et qui inaugurerait un *Ordine Nuovo*, un Ordre Nouveau, une nouvelle civilisation. Le gramscisme se présente donc comme la traduction du marxisme en une totalité politique, morale, intellectuelle capable de se projeter dans une civilisation nouvelle et intégrale, dont la réalisation constitue l’essence du projet communiste.

[91]

Gramsci confère aux concepts marxiens une portée nouvelle. L’idéologie est une religion sécularisée, la société civile devient le domaine de la culture. Culture et idéologie sont les deux principes unificateurs du bloc historique qui doit vaincre et remplacer le christianisme. D’où le rôle fondamental des intellectuels, rôle transfiguré en Figure de l’intellectuel qui est l’émanation de l’histoire considérée comme processus d’autodépassement éthico-politique. Si « la philosophie de la praxis », le marxisme, est la religion totale, il ne reste plus à l’ennemi capitaliste, ancré dans l’ordre ancien, dépourvu de théorie totalisante, incapable d’appréhender la totalité, culturellement dépassé, qu’à employer la force, à se fasciser.

Le fascisme se présente à Gramsci comme l’antithèse du moment éthico-politique et culturel, auquel il oppose une synthèse organique inédite qui regroupe toutes les forces de la bourgeoisie, une synthèse historique, politique, idéologique et sociale pour être en mesure de résister à toute attaque révolutionnaire. Dès lors tout l’appareillage conceptuel du gramscisme basculera dans la contre-hégémonie antifasciste, dans la contestation culturelle de la « contrainte fasciste ». L’antifascisme prend possession du Parti communiste italien qui se voue à l’alliance avec les « catholiques progressistes », les « éléments non fascistes » de la bourgeoisie pour construire l’hégémonie. Priorité est donnée à la lutte contre le passéisme, les « anciennes valeurs ».

Gramsci ou le suicide de la révolution :
la critique d’Augusto Del Noce

Des *Écrits de Jeunesse* aux *Cahiers de Prison*, Antonio Gramsci s’efforce de bâtir « la version sécularisée de l’unité spirituelle et sociale que l’Église catholique avait réalisée durant le Moyen Âge ». Fasciné par le mouvement franciscain venu se heurter à la domination théologique dans le catholicisme, Gramsci écrit :

Dieu disparaît derrière les syllogismes, se dissipait au loin mais pesait sur les consciences comme quelque chose d’énorme, d’écrasant. L’intellect avait tué le sentiment, la réflexion porteuse de lunettes avait étranglé l’élan de la foi. [92] Vint Saint-François, âme humble, modeste. Esprit simple, il fit s’envoler toutes les couches de papier, parcheminées, qui avaient éloigné Dieu des hommes et fit renaître dans chaque esprit la divine ivresse.

Il ne faut lire, dans ce passage cité par Del Noce, une attaque gramscienne contre la « connaissance portée par les intellectuels en tant que Figure, à laquelle le Petit Bossu (Il Gobbetto) opposerait le sentiment. Le franciscanisme témoigne de la capacité de l’Église, avec les ordres mendiants en l’occurrence, à colmater la rupture entre les masses et les intellectuels. Gramsci cherche l’Autre Église qui effectuerait le passage d’un éon à un autre éon, un autre ordre du temps, totalement Autre dans une unité idéale entre les intellectuels et les simples, les humiliés, tous ceux qui, comme Gramsci dans sa jeunesse, ont d’abord et avant tout, ressenti la séparation entre les classes, à l’école, sur le plan culturel en présence des maîtres cultivés qui semblaient bien parler. D’où cette idée chez lui que la séparation culturelle met à l’abri, dissimule la séparation économique ; « d’où il ressort, dit Del Noce, que le concept d’hégémonie fait tout un avec l’interprétation de la révolution comme réforme intellectuelle et morale ». Il incombe au Parti communiste de construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse. Le Parti prend la place de la philosophie, il devient un système philosophique radicalement autre, système qui, à son tour, prend la place de la divinité.

Comment transcrire en des termes mondains l’Autre Église, la culture totalement Autre ? Del Noce soulève cette objection : le « totalement Autre » n’est pas susceptible d’être réalisé alors que le critère de la vérité est placé dans la réalisation. Le gramscisme se condamne à la contestation infinie enfermée dans le prisme de l’Idéal, il ouvre la voie aux hérétiques toujours susceptibles de renoncer à la révolution totale, soit par leur « embourgeoisement », soit pour leur déviationnisme « maximaliste », toujours tentés de trahir le message original. La priorité assignée à la culture a fini par construire le mythe de l’intellectuel antifasciste, porteur d’une connaissance a *priori* salvatrice.

[93]

Les intellectuels de la totalité sociale et culturelle en viennent à idolâtrer la science et la technique (qui entrent forcément dans la totalité). D’un côté, la connaissance revêt le caractère d’une gnose, d’une religion qui est la synthèse de tous les savoirs, de l’autre, comme l’avait remarqué Simone Weil : « il n’y a plus à proprement parler de savants, mais seulement des manœuvres du travail scientifique. » La décomposition de la culture peut advenir autrement que par le fascisme. Par l’ordre capitaliste techno-organisationnel, par exemple, avec sa déresponsabilisation permissive, sa novlangue technoscientifique, sa culture publicitaire de masse, son imagologie de « clips », etc. Del noce écrit : « la décomposition transforme l’intellectuel en fonctionnaire de l’industrie culturelle dépendant d’une classe au pouvoir qui a tout autant besoin de l’intellectuel démystificateur (en tant que “gardien du nihilisme”) que de l’expert en management ». La technique exige toujours plus de discipline, d’adaptation, de conformité à sa logique et à ses conséquences c’est-à-dire qu’elle commande à partir de ses projections dans le futur. En tant qu’il combat la tradition et l’Église traditionnelle, le gramscisme a fait entrer le marxisme dans le totalitarisme technologique, gestionnaire et organisationnel. Le système, en tant que synchronisation et syntonisation de tous les réseaux d’« outils » et de leurs utilisateurs/usagers, « prescrit l’adoption de la finalité sociale qui lui correspond ».

Le gramscisme a transposé le marxisme de l’anticapitalisme à l’antifascisme. L’« éternisation » de son ennemi, son ontologisation-sacralisation l’ont empêché de comprendre le fascisme, contrairement à Benedetto Croce ou Hannah Arendt, comme la prolégomène à une prochaine ère de la barbarie. Auguste Del Noce attribue au gramscisme « la condition de la transition vers un nouvel ordre bourgeois » et une duplicité esthétique-rhétorique chargée d’illusions : une posture « négative » qui participe de la pensée métaphysique-religieuse transcendante au nom de l’immanentisme radical, intégral. Duplicité qui a fini par détruire la foi dans le communisme, en même temps que toute transcendance.

[94]

C’est le destin du marxisme que de servir de transition au positivisme et au scientisme.

Ce qui s’est déjà produit au XIXe siècle se répète sous une forme extrêmement aggravée aujourd’hui.

La pensée de Gramsci semble devenir aujourd’hui l’idéologie du consensus à l’ordre technocratique néocapitaliste. Dans le cours du développement historique du prolétariat, se détache une avant-garde de techniciens de la politique qui tend à affirmer son pouvoir sur le prolétariat, remplaçant la classe par le parti. Simultanément, une couche nouvelle de managers se détache de la bourgeoisie. Ces deux couches sociales finissent par se compléter et ne peuvent préserver leur pouvoir qu’à travers cette alliance. En tant que destructeurs des valeurs de l’ancienne société, les communistes peuvent présenter cette destruction comme moment du processus révolutionnaire vers le socialisme ; quant aux managers, ils peuvent présenter leur domination comme une nécessité technique de la production, seule valeur ayant survécu après cette destruction.

Ce qui doit nécessairement advenir, ce n’est pas la conciliation du libéralisme avec le socialisme mais celle du communisme avec l’ordre capitaliste-bourgeois, et sous la forme du totalitarisme.

Home to Roost

La mer ne s’est pas fendue d’un bon « snack » hier soir. Il n’y a pas de sirène dans la nuit donc pas de bonhomme à la baye. Pourtant ça giclait hardos sur le sillon. Le reflux est déjà bien amorcé. Le soleil squatte un trou dans les nuages. Bientôt la mer exprimera son orthodoxie squelettique qui révèle une abondance nue, une décente profusion de trésors. Le paumé regarde la plage en train de se découvrir : qu’est-ce que Marx voulait dire ? « Le monde possède le rêve d’une chose dont il lui manque la conscience pour la posséder réellement. » Question qu’il s’est souvent posée en pensant à Pasolini : *Il sogno di una cosa.*

Les partis socialistes, les partis communistes. Lénine Gramsci. Sommes-nous marqués à jamais par le passé ? Mais ce passé nous en faisons tous les jours l’expérience. C’est au [95] présent que le passé nous hante : « le monde dans lequel nous vivons à n’importe quel moment donné est le monde du passé », parce que ce monde, qui constitue notre présent, ce présent qui est notre monde, est devenu ce qu’il est dans toute sa réalité. Ainsi s’exprimait Hannah Arendt quand elle était confrontée à un auditoire qui attendait d’elle une « théorie des causes profondes » : *the facts have come home to roost !* Les faits sont bien là qui reviennent caqueter sous nos fenêtres ; les poules se rappellent à nous sous la guise des œufs qu’elles ont pondus, lesquels ont donné naissance à des poulets – *all the chickens come home to roost !* Les grandes théories se fondent d’abord sur le refus d’accueillir les faits, sur une volonté de ne pas savoir. La grande crise économique qui a explosé en 1929 n’a pu être jugulée que par l’économie de guerre et la guerre elle-même. Les faits reviennent, comme le mensonge d’État et la manipulation de masse ourdie dans les cabinets noirs de l’« Administration ». Ils reviennent avec l’apparence du nouveau. Et le nouveau, en la matière, c’est la théâtralisation du mensonge au service de l’image de la puissance de l’État le plus puissant de la planète. L’image se concocte à coups de scénarios et elle s’impose comme accélérateur de puissance. Les faits reviennent dans leur dure facticité, mais le XXe siècle a tellement connu de massacres et d’exterminations que l’ « opinion » ne veut pas tenir compte du mensonge d’État. Qu’est-ce que le hold-up bancaire vis-à-vis de l’ensauvagement au Congo, dans la zone des Grands Lacs d’Afrique ? La théorie de Veblen n’est pas une théorie des causes profondes ; elle ne pouvait donc servir de *cover up* au refus de savoir :

C’est ainsi que par voie oblique, tant en imposant une forme de décence pécuniaire aux classes inférieures qu’en leur ôtant le plus possible de leurs moyens de vivre, la classe de loisir contribue à préserver les caractères pécuniaires dans l’ensemble de la population. Il en résulte que les classes inférieures s’assimilent au type humain qui appartient dans le principe aux seules classes supérieures.

Les faits reviennent caqueter sous nos fenêtres : l’animus prédateur, la dépense affichante, la comparaison jalousante, le prestige rivalisant, le gaspillage honorifique, la distinction provocante, la consommation ostentatoire, la rivalité mimétique – un mur incrusté d’archaïsmes. Werner [96] Sombart dit les choses très simplement : « La vie dans un environnement capitaliste habitue l’esprit » ; « Si chacun aspire au succès, il doit essayer de dépasser l’autre. Commence alors un *steaple-chase*, la course au bonheur […] un *steeple-chase* qui se distingue de toutes les autres courses par le fait que le but n’est pas fixé, mais s’éloigne toujours du concurrent. »

Le paumé observe le dénudement du paysage marin. Les algues abandonnées sur le sable. La quille érubigineuse d’un vieux chalutier. La mer, en se retirant, retire aux voiliers leur grâce volante. Ce ne sont plus que des échassiers estropiés, de gros insectes sclérosés.

Il pense à Gramsci qui réfléchissait en prison. Pourquoi le fascisme avait-il vaincu ? Guerre de position dans les interstices de « la société civile complexe ». Pourquoi « complexe » ? Et puis ce mythe : la société civile ! Juges, avocats, flics, préfets, magistrats, etc. Tous volontaires du fascisme ! Prestige de l’uniforme, jouissance à humilier, à faire peur. Quelle société civile ? Des emboîtements de 1984 et d’Alice aux Pays des Merveilles. Des accouplements de la faune de Bret Easton Ellis avec l’Abbé Pierre et Mère Teresa. Du concubinage entre Spinoza, Foucault et le management. L’hymen entre l’« Homme de Davos » et « l’Homo socialisticus ». La lune de miel des humanitaires avec les constructeurs de véhicules « quatre-quatre ». Sans parler de ce fameux mot « métissage », sorte de sésame de la bonne conscience, en l’occurrence entre le zen et le Docteur Fol Amour. Du point de vue de ces associations, manifestants et criminels forment une identité, tout comme les militants et les terroristes. Quelle idéologie ? Les jeux vidéos, les tabloïdes, la télé, le cinéma, les discothèques, la « société de culture », sont des puissances de conversion à la gestion de la puissance de frappe linguistique-imagologique-onirique qui scelle les individus dans le moule d’une opinion crachotant les clones falots d’une caricature d’argumentation et de culture.

La mer se dépouille d’elle-même : pourquoi le paumé pense-t-il à ces fumiers qui tendent du fil de fer sous le châssis de leurs bagnoles pour niquer les lapins captés dans le faisceau des phares au milieu de la route ? À ces salopards qui défouraillent sur des faisans qui picorent à deux pas de leurs [97] maisons et qui n’ont jamais eu l’occasion d’apprendre qu’ils avaient intérêt à se planquer ? Toujours cette maudite razzia caïnite…

Quoi la société civile ? C’est le domaine des organisations. Et cela depuis le début de la modernité. L’organisation, c’est d’abord des lascars qui s’organisent « en privé » pour dépouiller (*Privare*) les autres pas ou peu organisés et organiser le dépouillement des « commons », des choses en commun, du domaine public. Comment s’organiser contre l’organisation, se demandait Charbonneau ?

L’organisation, c’est le pouvoir de mettre les individus en équipes, en groupes, de les regrouper et de leur attribuer des rôles dans « l’entreprise collective », c’est-à-dire le rôle de la propre vie de chacun vécue comme un rôle à tenir, puisque la vie n’est rien d’autre qu’une occupation intégrée par la technique et coordonnée par les « besoins » de la croissance, eux-mêmes coordonnés par l’État qui se perfectionne avec le progrès de la technique. L’organisation, c’est l’attaque contre l’homme rendu étranger aux techniques en même temps qu’il est intégré, pour sa « survie », dans la « société technicienne » dit Jacques Ellul – une attaque qui oppose la technique à l’autonomie individuelle et se parachève dans la promotion du défoulement festif.

Les organisations ne font pas partie des liens de nature substantielle. Au contraire, les organisations pullulent sur la décomposition des liens comme champignons après la pluie.

Ernst Jünger

Si dans le Nouvel État industriel l’organisation existait essentiellement pour maîtriser les technologies avancées et les processus industriels complexes, dans l’État prédateur elle vise surtout à maîtriser la structure de l’État lui-même.

James Galbraith

Second Encounter

Seul devant un bol de crevettes. Le paumé décortique. Il pense : « mes instincts m’empaumeraient-ils ? Il est impossible d’atteindre le réel. Durkheim l’a écrit avant Lacan. [98] Pascal : l’Ange et la Bête. L’homme n’est ni complètement l’un, ni complètement l’autre, c’est un monstre de contradictions. Kant : ce qui est vrai en théorie, n’est pas vrai dans la pratique… La Révolution nécessaire doit se faire aussi contre les Révolutions et pourtant. “Vanité de l’homme oubliant et oublié” disait Chateaubriand… » Le paumé décortique, gobe les crevettes trempées dans le crachin de ses pensées…

- Salut Chateaubriand ! Ou devrais-je t’appeler Arthur Cravan ?

- Si vous êtes revenu Ange, c’est que vous ne désespérez pas trop de moi ! Je suppose que vous savez que Michel Freitag, quand il venait boire un coup, pour discuter, dans ma grotte, ma tanière, me disait en parcourant des yeux mon bordel, mon *finimondo* : « Note bien que j’envie cette vie que tu mènes. Tu me fais penser à Arthur Cravan. » Un matin il est même passé pour me refiler un bouquin sur la vie de Cravan. « Tiens, c’est Aloyse qui m’a demandé de te l’apporter. C’est elle qui a tout de suite fait le rapprochement avec toi. C’est fou comme vous vous ressemblez, dans la manière d’être ! »

- Et maintenant que ces jours sont révolus puisque, comme disait Chateaubriand, « nos jours meurent avant nous », que penses-tu de tout cela ? Toujours dans la pratique de la citation ?

- Avec qui discuterais-je maintenant ? La citation – c’est comme arrêter le temps, fixer les jours. Je pouvais me permettre de ne croire en rien, surtout pas en moi, parce qu’il était toujours là pour me ramasser, pour ranimer mon instinct de raison.

- Je vois à quoi tu fais allusion. Laisse-moi citer à ta place, surtout quand la citation semble coller à ta situation : « j’examine tout : *républicain*, je sers la monarchie, *philosophe*, j’honore la religion. Ce ne sont point-là des contradictions, ce sont les conséquences forcées de l’incertitude de la théorie et de la certitude de la pratique chez les hommes. Mon esprit, fait pour ne croire à rien, pas même à moi, fait pour dédaigner tout, grandeurs et misères, peuples et rois, a [99] nonobstant été dominé par un instinct de raison qui lui commandait de se soumettre à ce qu’il y a de reconnu beau : religion, justice, humanité, égalité, liberté, gloire. »

- Sauf que le reconnu beau, c’est toujours Lui qui me le fourrait dans le crâne. Je Le revois, planté dans mon décor, les bras déployés comme un aigle royal au-dessus des Alpes dont les yeux dardent un regard d’enfance menaçante ; je Le revois, étranger à sa propre fatigue, se fiant à l’exosquelette de son verbe, tendu par les ressorts de son œuvre obsessive, qui s’allume un mégot de cigarette, pousse l’énervement charitable jusqu’à renverser verres et bouteilles… Je Le revois, abandonné dans ses diatribes divines, qui pompe, tel nageur dans une écume non portante, en sursis d’apnée, sur une absence de cigarette qui n’en finit pas de se consumer à même cette corne que trente ans de bûcheronnage ont abondamment offerte à ses doigts… Il est là, à la douleur du monde encroué, qui prend sur Lui toute la honte de notre infinie liberté déduite d’une *hubris* infinie. Honte de cette farce, farcie de désêtre, de la liberté composée en « libertés », de cette liste d’épicerie permissive qui fascine l’usager abusé par cette étrange aptitude mathématique à confectionner une liste qui, tout compte fait, tient lieu de liberté. Et vous constaterez que si elle sied à Chateaubriand, son auteur, elle lui va comme un gant, à Lui, mais pas à moi, parce que moi je suis encore plus paumé maintenant qu’Il n’est plus là ».

- « Mes actes ont été de l’ancienne cité, mes pensées de la nouvelle ; les premiers de mon devoir, les dernières de ma nature. » C’est cela ?

- Oui, c’est cela et pour cela, il fallait faire de sa vie une œuvre et d’une œuvre sa vie. Vous voyez bien que je suis loin du compte. Alors je tapisse mon *Dasein* de citations à moins que ce ne soient elles qui tapinent dans mon *Dasein*. Son obsession à tenir au monde était pour moi comme un surplus de réalité qui, épinglé à mon tourniquet, faisait comme une moyenne. Il était [100] le phare Est dans mon Far West… Il était bien le seul avec qui je pouvais parler des révolutions. Il était bien le seul à ne pas tourner en dérision mon léninisme chateaubriandesque ou castelbriandien, comme on voudra.

- Que veux-tu dire ?

- Que Lénine était grand. Châteaubriand l’aurait décrit en ces termes : « Le fameux délinquant en matière triomphale » ; « vivant, il a manqué le monde, mort, il le possède ».

- Il visait Bonaparte.

- Il ne lui a jamais sucé les cothurnes. Et j’admire la sentence : « Jadis sa tyrannie paraissait liberté à notre servitude, maintenant sa grandeur paraîtrait despotisme à notre petitesse ».

- Toujours obsédé par les révolutions ?

- « Lacéré » conviendrait davantage. La révolution n’est plus nécessaire mais la Révolution nécessaire doit être. Quand les révolutions étaient nécessaires, selon la nécessité hégélienne, marxienne ou marxiste, ça donnait : « les révolutionnaires enrichis commençaient à s’emménager dans les grands hôtels vendus du faubourg Saint-Germain. En train de devenir barons et comtes, les Jacobins ne parlaient que des horreurs de 1793, de la nécessité de châtier les prolétaires et de réprimer les excès de la populace. Bonaparte plaçant les Brutes et les Scévola à sa police, se préparait à les barioler de rubans, à les salir de titres, à les forcer de trahir leurs opinions et de déshonorer leurs crimes » … Robespierre, Saint-Just et les autres, ils n’ont pas tremblé d’aller au supplice, assumant subjectivement : « liberté, égalité, fraternité ou la mort ». Alors je ne puis que « respecter les ombres de ceux qui ont péri. »

- Alors quoi ?

- Alors je n’abandonnerai pas le lieu. *Fino alla Fine e da capo*.

- Si dans la dimension d’où je viens, je croise ton ami, aimerais-tu que je Lui glisse un mot de ta part ?

- Dîtes-Lui, je vous prie, que seule demeure la Faculté de l’Inutile ; que je me creuse vers Lui dans les mots [101] qu’Il m’a confiés quand j’habitais sur la rue Rivard. « J’ai l’impression d’avoir manqué ma vie. Écrire dans *Société*, c’est comme pisser dans un violon. Note que j’ai quand même le sentiment de laisser quelque chose derrière moi. » Dites-Lui aussi que maintenant j’insère des « note que » dans toutes mes discussions… Ne partez pas encore, dites-Lui que le chapitre VIII du Livre vingt-quatrième des *Mémoires d’outre-tombe* s’intitule : « Inutilité des vérités ci-dessus exposées » … dites-Lui…

- Il repose maintenant dans son Œuvre. Les ondulations fiévreuses de la mer invitent à respirer comme un animal.

Appoggiatures : Contre. Versus. Contra.
Contro. Gegen. Protiv. Against. Anti.

La plage a revêtu un négligé de givre. Lumière de cristal dans le lit du vent. La mer lèche la plage avec sa langue verte. Le paumé s’imprègne de cette lumière des premiers jours du monde… Se peut-il que tout autour l’on détruise l’homme ? Se peut-il que cet homme soit en total connivence avec ce qui le brise ? Qu’il utilise sa liberté comme instrument de son adéquation, de son identification ? Pour coïncider avec l’organisation de son dépeçage ?

Il regarde l’Éris entre la mer et le continent. La conscience ! La conscience de ce monde ! C’est d’abord une certaine disposition épidermique aux vagues qui endêvent dans la promiscuité marine de l’éminente promenade sur les promontoires et te convoquent à un autre vocabulaire où vocifère la révolte contre l’irrévocable ! Cette liberté que je sens ne servira pas à maçonner la fatalité ! La révolution nécessaire est voulue par la conscience, non exigée par la nécessité. Elle est nécessaire en cela que toutes les conditions objectives ont été dépassées. Parce que c’est le tout de l’homme qui est menacé. Et le « tout » ne peut contenir rien d’autre que la possibilité de sa sauvegarde ou de son extinction. Parce que la révolution doit être *contre*. Il n’y a pas de conditions qui ne seraient pas « mures » pour détruire. Que signifierait : attendre les conditions objectives pour vivre ? Attendre l’avenir – qui est déjà certain, tout tracé. L’avenir avec ses faits de [102] razzia caïnite, de discipline comportementale exigée par la logique du déploiement technologique, d’accumulation de puissance dans la croissance – avec ses faits « Home to Roost ». Jusqu’à un drôle de jour où ce qui viendra caqueter sous les fenêtres sera un fait accompli, définitif – une étrange créature ordonnera : modifie ton cerveau ! Sois absolument moderne, encore un effort, soumets-toi à la Grande Révolution technologique ! La révolution est nécessaire parce qu’elle doit s’accomplir en fonction d’une situation de conscience, non dans l’évidence d’une situation objective. Il n’y a plus de situation révolutionnaire ni d’autre qui ne le serait pas. Dans la société technicienne la seule condition « objectivement offerte » s’annonce ainsi : toujours plus de contrainte disciplinaire, toujours plus de réglementations, toujours plus d’État. De conditions conditionnées par le trinôme : technique-État-organisation : « La seule visée possible pour la révolution est le développement de la conscience » dit Ellul ; « malgré la science, l’homme doit refuser d’être son rôle et la révolution doit se jouer contre les rôles ». Se jouer contre les situations de connivence, d’identification.

Le paumé descend à la plage par l’Impasse des Forts. Il se prend à parler à la mer : « je ne sais rien du socialisme. » Je ne sais pas s’il y a du sens à parler de « socialisme » aujourd’hui, s’il n’est pas révolu… *Washed away*, avec les conditions objectives et tout le paquet… la conscience vient de la mer du temps… les Abel cueillent des fruits de mer dont ils remplissent des recueils… ils accueillent des voix venues des grands fonds, parfois ils les délivrent de cette saloperie de filets dériveurs de la conscience de soi en décadence, les voix des naufragés du temps qui sont comme des écueils obstructeurs de la loxodromie maniaque de la connivence, comme des mines flottantes à la dérive sur la prose socialiste assermentée d’ennui, sans vagues et frappée d’aménorrhée.

Viendront, selon la Justice, les grandes marées toutes gonflées de l’haleine des baleines, de la haine des murènes… des faux de corail noir, des arêtes gainées de plomb, des écailles géantes bleu pétrole, des pieuvres aux tentacules criblées de mercure, des enclumes d’ambre, sans effets [103] spéciaux, émergent en blasons, ex-libris, estampes… le jusant laisse sur le sable des noyés ; ils rampent dans les dunes accrochés aux élymes, aux renouées, aux oyats ; d’autres se traînent par les euphorbes, les crithmes, les spergulaires, les orobanches… par la lune magnétisée, il en arrive encore qui embouquent des passes… par les biefs, les étiers, les noulets, les écluses, ils affluent, se répandent pour incriminer les survivants, selon la Justice et, selon la Justice, ils investissent le *nomos*. Pas une de leurs phrases vociférées dans le brouillard nocturne et une odeur de fraîchin qui ne commence par – si en l’occurrence ; si d’aventure ; si, par un revers de fortune ; si jamais par un heureux hasard… *What if ?*

Stylets et poinçons

I.

Tableau de Salvador Dali. *Jeune vierge autosodomisée par les cornes de sa propre chasteté*

Le paumé fixe le tableau et dit : Jeune humanitaire autosodomisé par la corne (d’Afrique) de sa propre volonté de puissance sponsorisée par les multinationales barbouillées de sang et de merde.

II.

Le techno-capitalisme, l’ingénierie socialdémocrate du « lien social » ont dévoré, un par un, les terrains sociaux, les archipels mentaux contrefactuels, toutes les mangroves de la négativité. Du passé faisons table rase – ainsi Vaclav Havel qui déclare que « toute l’histoire du parti communiste est criminelle ». La sociologie d’État couvre d’éloges la « subalternité », sorte de transcendance percutanée, forme de résistance ontologique par le simple fait d’être « powerless ». Cette « subalternité » n’exprime aucune inégalité, ne témoigne d’aucun scandale, n’a pas de conscience de soi. Les « subalternes » n’ont pas à être révolutionnaires puisqu’ils le sont déjà ! Il suffit d’invoquer la mondialisation » à tour de bras, à tout bout de champ, pour revendiquer un « savoir mondial », un savoir total qui coïncide avec son objet par sa seule désignation et dont l’étendue est la même que celle du monde.

[104]

*Ernst Jünger* : « Le libéralisme entretient depuis longtemps une catégorie particulière de fous de cour dont la tâche consiste à lui débiter des vérités devenues inoffensives. »

*Aujourd’hui* : le néolibéralisme utilise la pompe à fric pour entretenir une *classe de fous de cour* qui rivalisent de discours subversifs afin d’entretenir ou augmenter la valeur de leur rente intellectuelle dans l’opération qui consiste à débiter des vérités inoffensives.

Plus l’homme est soumis à la discipline technologique et aux contraintes qu’engendre la croissance des organisations, plus il exhibe sa liberté, ses revendications identitaires et plus il exige d’être considéré comme une personne, établie dans un statut « autopoïétique », qui réclame l’indépendance de son moi et de sa vie privée et, en même temps, qu’on lui fournisse des services adaptés à ses besoins, à la hauteur de ses désirs. Plus la prétention d’autonomie est délirante, plus cette « autonomie » s’insère dans une logique technologique d’efficacité, de promptitude et d’accroissement des services qu’elle utilise.

Cette autonomie usagère sacralise le droit au service. Elle requiert d’être testée et employée. Il ne lui reste donc plus qu’à pratiquer sa capacité de nuisance. À défaut de lutter contre soi-même, on se « retourne » contre l’autre en lui intimant de se carrer dans l’inquisitorial respect. L’autre, dans son style, dans sa vraie différence, qui mène son existence sur « le terrain de personne », comme disait Stig Dagerman, représente une contrainte pour la personne qui se définit comme autonome et indépendante. Il faut, par ailleurs, compter sur la « créativité » de *spin doctors*, pour livrer aux « autonomes » des doses de libertés furtives, festives et imaginaires, des bannières disponibles pour la « transgression » – rien qui puisse déboucher sur une conscience, une situation nouvelle. Une bonne partie des intellectuels « créatifs » se consacre à la prestation de service – le service de la contestation et de la subvention. Et le service identitaire car apparemment les individus sont tellement autonomes que même leurs mères ne les ont pas reconnus.

[105]

III.

Le paumé est en train de déguster une Achel Extra, après avoir pris soin de préparer la palatine et non moins palatale demeure avec une Hopus, quand Éric, dit Gordon, lui déclare :

- Je n’osais pas te poser cette question … maintenant je te la pose : pourquoi tu trimballes des tas de carnets ?

- Ils contiennent des citations.

- Pourquoi ? Pour les placer dans des discussions ?

- Non, elles sont là pour m’aider à franchir le mur d’hommes, parce que « les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes » comme l’avait déjà annoncé Hésiode.

- Le mur d’hommes ?

- Des hommes qui se croient compacts comme leur identité… des hommes du genre du mec avec qui je discutais tout à l’heure et qu’apparemment j’ai scandalisé … juste en prononçant le mot « jugement » … il m’a balancé : « Tu te prends pour qui pour juger ? »

- Et alors ?

- Alors, j’ai répondu en citant Durkheim : J’exerce ma faculté de juger parce qu’« une perpétuelle division contre nous-mêmes » fait que je ne pourrai jamais exprimer adéquatement le réel tant que je ne renoncerai pas à vivre, ce qui est d’ailleurs la condition de ne pas renoncer à comprendre.

- T’es vraiment fêlé !

- La fêlure ! Par le vase fêlé, l’eau précieusement retenue. *In hoc signo vinces !* Par la fêlure respire ma raison. Parfois la mer relève ses jupes. S’y inspire le style qui est d’abord une manière de combattre. Le virtuel : la consommation immédiate et la dévoration de tous les possibles. Le virtuel, c’est la capitulation devant l’immédiateté. De l’antimatière à ne-pas-penser.

Le paumé se dit : « les organisations fonctionnent au virtuel… la révolution est contre le virtuel. » Il pense à Julio Cortázar qui, le regard affûté, savait déceler chez certains êtres « l’emploi de facultés qui dédaignent ce qui est immédiatement [106] humain sans rien perdre de leur humanité »… l’Argentin le tire vers le guatémaltèque Miguel Angel Asturias : « Vivre, c’est restituer le mystère de la vie. » Le paumé marmonne entre ses dents : « que serait le « socialisme » sans le principe de réalité ? … tu ne pourras pas toujours revendiquer des sprints gagnés sur la mer ! Le virtuel ne respecte rien, ne se préoccupe de rien, ne redoute rien, ne répond de rien. Le « respect » démocrate d’ahan désiré par la « société civile » est une arête de brochet, plantée dans le pharynx, il tient en respect la parole effrontée et fouisseuse, par le volapük rançonnée, en applaudissement muée.

*Eschyle* : « Si l’homme n’a rien à redouter, quel mortel se tiendrait dans le juste ? » La mer avale. La mer reprend. Selon la Justice. Les hommes sont là collés à l’irréalité, chevillés à l’immédiat comme des squirrhes tomenteux.

Et la conscience confrontée au principe de réalité hèle Dylan Thomas : « O Make me a Mask ! » Il pense : « Et tatoué de citations, j’avancerai contre, à l’encontre masqué. baroque et chrestomathe, qu’à travers de la viande en vrac. »

A volta do mar

Le paumé ne s’est pas senti aussi peu paumé depuis des lustres. Il s’est réveillé dans les vibrations d’élytres de ses pensées contre le bouclier de lumière. Les brisants prodiguent aux écueils des bouillons de lait. Il croit reconnaître la voix de NNEKA, chantant *Heartbeat*, lovée dans l’accordéon débraillé du raffut de la mer. *I can see the Blood*. Ô mer, de ce temple terrestre, tu es l’opisthodome !

- J’ai fait du café bien fort et, en plus il y a des croissants ce matin, lance Jean-François.

- Super ! C’est quoi la musique que tu faisais jouer tout à l’heure ?

- *Autumn Leaves*, avec Eddy Louis et Michel Petrucciani.

- Sacrée version ! Imagine que j’interprète Lénine comme ils revisitent Cosma !

- Qu’est que tu as eu en ce moment ? Tu as l’air embraqué à donf… C’est ton texte sur le socialisme qui t’as donné cette pêche ?

[107]

- Cela se pourrait. Je me marre juste à penser que l’on va me prendre pour un frappé, comme d’hab. Tu t’imagines ? Le socialisme, la Justice et la mer… et tous ces poèmes… la poésie et le principe de réalité…

- Justement, c’est quoi ce long poème que tu lis et relis sans arrêt ?

- *La Mort au Loup*, d’Alfred de Vigny … l’homme est plus qu’un loup pour le loup, c’est un homme et moi je pense que l’homme est un homme pour l’homme.

- C’est cela plus qu’un loup, un homme pour l’homme.

- Et tout ça te donne de la patate !

- Je crois que je me suis débarrassé de quelques squames qui me collaient à la peau. De quelques anneaux aussi, par lesquels je me faisais accrocher par la niaiserie militante, la *militanza* et la *misticanza* comme disait Giorgo Gaber … c’est vrai que je me marre … figure-toi, qu’avant-hier à l’Aviso, je discutais avec un travailleur social … j’ai dû lui larguer une phrase du genre « le loup n’est qu’un loup pour l’homme » … tu sais ce qu’il a répondu ? « Ah là je te prends en défaut ! Ce n’est pas cela la bonne formule. On doit dire : “L’homme est un loup pour l’homme”. » J’ai tout de suite enchaîné avec une autre formule : « Merci de combler mes lacunes, Dieu retranche à mes jours pour ajouter aux tiens ! » … tu aurais vu la tronche du mec social ! Je retrouvais grâce à ses yeux, ou à ses oreilles, parce que je savais, tiens-toi bien, « reconnaître que l’on peut apprendre des autres… ».

- C’est avec des couillonnades comme ça que tu te fends la poire ?

- J’ai trouvé la manière de me désengluer.

- De quoi ?

- Des anomies intellectuelles. Les attaques militantes contre la Raison, la philosophie tranquille et heureuse, l’abstraction rigide des concepts qui fait bon ménage avec la culture de l’applaudissement, celle de l’infinité des désirs et de la plénitude de la vie.

- C’est quoi pour toi, la culture ?

- C’est ce qui tient en sa garde la pulsion de vie en l’empêchant de se transformer en pulsion de mort… [108] Le sang du socialisme coule dans les plaies du réel et je dis « touche pas à mes plaies ! »

- Ça fait mal ?

- Pas plus que la vérité … le pragmatisme du succès a l’éthique légère et en même temps la main lourde, comme le dit Jean-Paul Dubois.

- J’ai du mal à te suivre.

- Je sais. Je commence seulement à me désenliser. D’abord Dubois est un mec qui a cerné la marotte des sciences humaines et ça « consiste à filtrer l’insignifiante écume des jours pour en extraire une mousse appauvrie ». Tu connais Durkheim ? Et bien ce type a eu raison d’affirmer que la civilisation n’est pas là pour augmenter notre stock de bonheur mais pour réparer les dégâts qu’elle a elle-même causés. Tu piges ? … si la foi religieuse permettait autrefois de saisir, en le supportant, cela, maintenant nous avons besoin de la Justice, qui n’a rien à voir, comme tu le sais déjà, avec cette éthique de merde, qui n’est rien d’autre que l’éthique du succès et de l’anéantissement … par l’intranquillité je me désenglue.

- C’est quoi ton « intranquillité » ?

- C’est une sorte de mélancolie qui contracte la faculté de bondir et, en cela, cultive la faculté de l’inutile. *Fakultiet Nienujnikh Vechtchei*, comme l’écrivait Iouri Dombrovsky.

- Ces choses inutiles, c’est comme les causes perdues chantées par Bernard Lavilliers ?

- Une voix dans le chœur suffit. *Charis* de la chose et grâce soit rendue à ces causes ! On a beaucoup écrit sur le socialisme. Pour qu’il reste pur. Pour dégommer des scories ou innocenter les Pères fondateurs ! Pour le couvrir de merde, aussi. La littérature pour désinfecter la litière ! La *litiérature* en quelque sorte. Pour empêcher que la litière ne se délite. Et puis, il faut faire le ménage dans la litière de l’âme. Alors on lit au lit et aux chiottes…

- C’est bon pour aujourd’hui. Tu t’occupes de donner à manger aux chattes, je dois filer à l’Aviso.

Le paumé reste planté devant la verrière, à regarder la marée montante. Il se demande pourquoi ce con de Trotsky tirait à coups de pistolet sur les dauphins ? Qu’est-ce qui pousse les révolutionnaires à manigancer des alliances foireuses, à tirer sur leurs amis, à se faire les complices de leurs bourreaux ? La condition *sine qua non* d’une cause, tiendrait-elle dans la perte ? Une cause perdue est-ce un pléonasme ? Le destin d’une révolution ne s’indique-t-il pas dans la trahison des idéaux ? Une révolution trahie – est-ce un pléonasme ? La trahison des idéaux comme méthode mortelle de l’immortalité ? Quand la révolution trahie réinscrit son moment négatif dans le nouvel ordre postrévolutionnaire sous la forme des purges staliniennes ! Quand la terreur s’impose comme méthode sanglante pour que survive l’héritage révolutionnaire ! Staline : le Maître du Désordre, le Seigneur Carême-prenant, Roi du Carnaval enlève-chair (carneleva) – qui lance l’hétérogène populaire contre ceux qui ont trahi la Révolution, qui porte les contradictions du régime jusqu’à la surchauffe pour faire revivre l’idéologie officielle du Parti Communiste, pour hanter la bureaucratie. Ce qui explique que ladite bureaucratie s’est avérée beaucoup moins efficace que ses homologues en Suède ou aux USA qui n’étaient pas particulièrement hantés par leurs origines révolutionnaires. Alors *Goodbye to all that* ? Serait-ce la fin des fantômes ? Les Révolutions, *undead* jusque-là, sauraient-elles qu’elles sont mortes ? Alors quoi ? *Quid* de l’ouverture du passé, de ses possibles qui n’ont pu être réalisés ? *Quid* du passé trahi ?

Le paumé marche au ras de l’écume sur la plage enneigée. Il se dirige vers le quai Vauban, là où est amarré l’Alexander *Humboldt*. Quel trois-mâts de rêve ! Ça c’est de la technique ! Une technique gymnique … qui réalise la promesse des caravelles, des frégates du passé. Un grand corps reliant le ciel et la mer qui fait corps avec les corps des marins. Il se remémore des passages de *Ode maritime*, une des grandes œuvres poétiques de Fernando Pessoa. Il prend à gauche la porte Saint-Louis, emprunte la rue de Toulouse, passe à droite par la rue Asfeld, se dirige à gauche par la rue des Forgeurs, monte tout droit jusqu’à la plage Surcouf … il sourit en paraphrasant Pessoa : « la socialdémocratie est à la Révolution ce que la Méditerranée est à l’Atlantique – juste bonne à [110] lécher le pied des statues endormies sur les esplanades ! »… traduction poétique de « tempête dans un verre d’eau » … et en plus, il n’y a pas plus traître que cette tôle de vaguelettes serrées les unes contre les autres … c’est un Corse qui l’a informé ! Il s’oriente à droite par la rue de Dinan, tourne à gauche sur la rue de la pie-qui-boit, volte à droite par rue du Point-du-jour … il se retrouve devant l’Aviso, aperçoit Jean-François qui s’active derrière les pompes … décide de ne pas s’y arrêter tout de suite, de continuer jusqu’aux remparts, devant le Grand Bé, où repose Chateaubriand. Le paumé s’expose à la mer. Allume une clope. S’adresse au Grand homme : « Toi qui maintenant es *hupsipolis apolis*, au dehors, au-dessus de notre quotidien abattu surveillé par des Carlins, qu’entendais-tu par « ces vérités cachées dans la profondeur des temps », par « les mystères de l’avenir » ? Ressens-tu ce que je sens ? *Kak ty, ia tchouiou i tchouiou, Kak Blok* – « entre un monde éteint et un monde prêt à s’éteindre ». Tu sais ce que je suis venu faire ici, sur ces remparts, dans la libration de la lune aguichant les ébréchures de l’âme – consigner mon obscurité à ta sépulture éclatante ! Que voyais-tu « par-dessus le gouffre où tomberont des siècles inconnus, jusqu’au jour marqué de la renaissance sociale ? » Que voulais-tu dire : « rien ne dominera désormais dans les sociétés infimes et nivelées ? » La domination dissipée, nous sommes les travailleurs des fils d’araignée, nous tissons notre toile et nous nous y engluons.

Le paumé quitte les remparts en se demandant « comment se soustraire à cela ? ». Sur la placître, il pense de nouveau à Saramago, à l’*Aveuglement*, à la *Lucidité*, à *L’Évangile selon Jésus-Christ* … « il faut être séparé, absolument … séparé pour tracer des lignes de démarcation, partout … l’incessante séparation comme situation. Séparé pour séparer. Gagner du terrain contre… ». Il entre à l’Aviso. « Où es-tu allé, je t’ai vu passer ? », lâche Jean-François. « Je suis allé rendre visite à Chateaubriand » – « Et qu’est-ce que tu lui as dit ? ». Le paumé, qui en a déjà plein les bottes de s’être tapé le sillon, les quais et une partie des remparts, n’a pas envie d’ouvrir la porte de ses domaines, il se contente de répondre : « Je suis allé Lui parler de Dostoïevski ». L’affaire se résume à ceci : « Seigneur, est-ce là mon monde à moi ? » Jean-François esquisse un sourire badin, lui apporte *illico* une Westmalle [111] triple. « Tiens, ça va t’aider à savoir ce que tu fais dans ce monde… »

Le paumé rumine devant ses levures. Il psalmodie comme un Lollard, il lollarde :

« Faudra-t-il recourir à des mythologies encore plus sanglantes que les révolutions ? Quels prédécesseurs devrons-nous appeler ? Combien sont-ils à vouloir assumer subjectivement ce qu’ils savent ? Je ne suis rien, je ne suis rien. L’identité n’est que la monnaie de singe de la défaite. Si la révolution est morte, je lui donne le nom générique d’Inès de Castro. Tous les démocrates marrons seront contraints de baiser les pieds de la Morte avant qu’elle ne retourne définitivement dans son tombeau qui sera supporté par des têtes de nœuds à corps de chiens. La mer nous prépare de belles Restitutions… selon la Justice… je m’accrois de votre insécurité. »

Le paumé sort fumer une cigarette. Il tombe sur le travailleur social, assis sur le rebord de la fenêtre, en train de fumer lui aussi. « Salut mon loup ! », lui fait-il. « Je ne suis pas un loup », rétorque le socio-laborans. « Et moi qui pensais que l’homme était un loup pour l’homme ! » Le faux Lupus exécute un rictus, envoie promener d’une pichenette sa cigarette sur le capot d’une bagnole et rentre dans le bar. Le paumé se dirige vers les remparts. Il entend le raffut de la mer. « A volta do Mar ! A volta do Mar ! » Il précipite le pas : « A volta do Mar ! Nous traversons les vents du retour ! » Les yeux attachés sur le Grand Bé, il s’adresse à Chateaubriand : « Les mots retranchés du dictionnaire ajoutent du cartilage à mes vertèbres ! Je ne me décourage pas ! J’endurerai ! Je ne me découragerai pas de durer ! Dans deux mois je te présenterai Axion Esti, qui me fait revenir vers ce que je serai. Salut ! »

De retour à l’Aviso. « Tu partageras bien un magnum de Chimay avec nous ? » lance Jean-François, qui lui glisse à l’oreille : « J’ai un super plan pour des coquilles Saint-Jacques. Deux euros cinquante le kilo. Tu marches ? » « Ça roule, Raoul », répond aussi sec le paumé… Jean-François lui présente Gildas. Breton sculpté dans le rocher … « il voudrait te demander un service. Je lui ai dit que tu pourrais arranger [112] ça pour lui. » Le paumé interroge des yeux le type Gildas qui se confie : « Voilà. J.F. m’a dit que tu parlais italien. J’aimerais envoyer un mot à une italienne que j’ai rencontrée, il y a deux semaines sur l’île de Cézembre. Seulement elle veut se tailler en Afrique pour le compte d’une ONG quelconque. Tu saurais écrire quelque chose qui la calmerait ? Le paumé demande du papier – tenir de quoi écrire sera toujours la marque des estaminets institués et instituants, sort un stylo de sa poche : « Prêche-la en ce sens, ça devrait la solacier » – « Cara Laura, non sapro se l’Africa la troverai ma sono sicuro di querto – C’é chi si immerge e chi non si immerge. Chissà da quale parte ci si immerda di meno ».

Après traduction, le Gildas acquiesce et, comme par Merlin enchanté, commande un autre magnum. Le paumé s’est bien gardé de dire qu’il lui a refilé en partie un morceau d’Eugenio Montale…

Préambule au programme du PC
(Parti citationniste)

I.

Hélas ! Ai-je pensé, malgré ce grand nom d’Hommes, Que j’ai honte de nous, débiles que nous sommes ! […]

Ah ! Je t’ai bien compris, sauvage voyageur. Et ton dernier regard m’est allé droit au cœur ! Il disait : « Si tu peux, fais que ton âme arrive, À force de rester studieuse et pensive, Jusqu’à ce haut degré de stoïque fierté…

Alfred de Vigny

II.

Il n’est point de révolution dont on ne retire plus de jouissance qu’il n’en a coûté de défaites à s’y décider.

L’ennemi désigne lui-même la terreur et le terrain de l’affrontement. Terrain qu’il nomme : valeurs spirituelles. Qu’il se les carre dans le trognon ! Si nous désespérons de la chair du monde, nous ne pourrons plus mettre la main à son devenir Verbe. La matière renferme notre salut face à un capitalisme spiritualisé dont nous serions les hiéroglyphes effumés, hilotes de notre abstraction, consignés à la récitation des mantras du management. Mer palpitante enclume. Volte-face [113] de l’éclair : panoramique marteau. Frappés. Traversés. En éclats. Nous durerons.

III.

Ce n’est pas le Verbe qui s’est fait chair mais la chair qui ne cesse de se faire Verbe.

Michel Freitag

That stupid thing : “Don’t just talk, do something !”. We have been doing too much. It’s time to step back, think and say the right thing.

We do things in order to avoid talking and thinking about them !

Slavoj Zizek

IV.

La sociabilité n’est pas une capacité du sujet (sociabilité) mais une donnée objective de son être effectif. Elle est *donnée* à l’individu comme contenu substantiel, à caractère cognitif, normatif, expressif, esthétique.

Michel Freitag

V.

Nous allons maintenant souffrir, mais souffrir en sursaut, fondre sur la fête et croire durable le succès de ce soulèvement, en dépit de sa rapide extinction.

René Char

VI.

Réconciliation passe par dissension, démembrement, rupture et libération. Passe et revient. C’est la forme originelle de la révolution, la forme par laquelle la société se perpétue et se réengendre : régénération du pacte social, retour à la pluralité originelle. Au commencement, l’Un (chef, dieu, moi) n’était pas : c’est pourquoi la révolution est la fin de l’Un et de l’unité indistincte, le commencement (recommencement) de la variété et de ses rimes, ses allitérations, ses compositions.

Octavio Paz

[114]

VII.

Vae Victis ! Malheur aux vaincus !

Vésanique avenir d’adiabatiques quirites pour ceux qui ne savent pas qu’ils l’ont été !

VIII.

Se promener, dans la rue avec des yeux qui regardent l’ignominie, c’est important et indispensable, dans la mesure où ces yeux font peur. Les yeux ne parlent pas, ils ne chantent pas non plus. Ils regardent l’horreur et ils font peur à l’horreur.

Léo Ferré

La main brûlée de Flaubert
et l’âme de Mozart

Il en va de l’Alternative comme de l’œuvre. Quelque chose les précède et qui vient d’ailleurs. Les sentiers sont là avant l’arrivée à destination. Parfois c’est le sentier qui trace l’itinéraire et invente la destination. Gaëtan Picon écrit :

Quelque chose précède l’œuvre – et ce quelque chose est justement son absence, mais son absence vécue, éprouvée dans un monde qui apparaît comme lacune et comme appel. Avant le travail de l’œuvre, il y a bien un mode d’être – dont l’œuvre, d’ailleurs, n’est pas nécessairement la confirmation : ceux qui songent à l’œuvre, mais qui – impuissance ou renoncement – ne vont pas jusqu’au bout, sont, dans leur relation à leur existence, plus proches des créateurs que de ceux qui n’ont jamais songé à l’œuvre.

Qui songe à la Révolution ? Qui éprouve l’absence d’Alternative ? La mutilation du monde, dans son être, dans son âme, dans son mode d’être ? « Et que le monde soit vécu comme une absence ne signifie pas que l’absence l’offusque ou l’annule… » précise Picon. Le monde ne joue plus au monde – parce que nous amputons son jeu de sa règle, il ne s’offusquera pas, en effet, si, sans être anachorètes ou cénobites pour autant, nous nous retirons en nous-mêmes, pour penser ses blessures, si nous suspendons notre affairement mondain. Ce qui nous prédispose aux signes, aux formes, aux mots écrits, aux paroles disséminées, nous permet de nous en imprégner, [115] nous accorde aux prémisses de la douleur et nous ouvre aux prémices de sa transcroissance en intelligence défiante, en conscience : « Flaubert dit bien que pour écrire il faut ne pas vivre, mais il dit aussi que sa main brûlée lui donne le droit d’écrire sur la nature du feu. » Séparé et ouvert, distant et attentif : le mode d’être qui entend l’appel des mots et des formes à venir, en tant que signes et signaux, promesses et possibles – que la séparation représente et avise d’extraire de leur gangue mondaine, inerte, de leurs schèmes tétanisés, de leurs sites emmurés. Continuons à citer Gaëtan Picon : « Pas d’œuvre vraie qui ne vienne d’un mode d’être. « L’âme de Washington n’était pas celle de Mozart ». J’ai toujours aimé ce mot de Stendhal, si je ne défends pas le mot âme. Car l’artiste n’est pas plus ému qu’un autre : mais il vit et voit autrement. »

Nous n’accéderons pas à l’Alternative, nous ne nous laisserons pas porter par elle, sans l’intermédiaire des occasions, comme le fait remarquer Picon au sujet de l’œuvre. Et parmi ces occasions, l’auteur énumère : « les choses et les êtres, les amours et les haines, les évènements et les passions de l’Histoire, les exemples de la culture. » Ces occasions sont, chacune des éléments d’émanation et d’*incarnation* de l’œuvre.

Nous devons nous laisser incarner par le monde et les nouvelles qui émanent du monde. À partir de là, contempler la chute d’Icare peinte par Picasso en 1958. Icare foudroyé plonge (néanmoins) dans la mer ; sa chute le métamorphose en poisson-avion (Étude du 25 janvier 1958). Sous cette forme, Icare s’apprête à se régénérer dans les profondeurs océanes…

Le dépassement de soi est pédagogique analogique. Responsabilité de l’Éducateur. Son immense responsabilité dans la transformation des occasions en situations. Tâche urgente : défier les Éducateurs. Saborder les programmes. Faire sauter les trains des mesures pédagogiques actuelles. Rôle de l’éducation : rétablir les correspondances. Désigner, rencontrer et recevoir l’absence d’où s’engendre ce qui aura été pour être. Toute alternative a pour mode d’être l’absence. Toute éducation ressuscite l’incarnation.

[116]

Postrimerias :
Icare 1558 – 1958

Plus la Révolution nous échappe, plus son sens se rapproche, comme un couteau sous la gorge.

Vers 1558, Pieter Bruegel peint *La chute d’Icare*. À première vue le tableau impressionne par son charme idyllique : au premier plan un laboureur trace des sillons gracieux comme les lignes d’une partition de musique ; un berger contemple un arbre gracile tandis que des moutons paissent sur la rive d’un fjord ; puis un navire, voiles tendues, qui se dirige vers les lointains marins. En bas, à droite du tableau, un détail : deux jambes s’agitent à la surface de l’eau, quelques plumes voltigent hors de l’eau, une main semble s’accrocher à l’onde du remous. Tous les personnages regardent dans d’autres directions : « Une grande sphère d’indifférence s’est développée dans l’espace autour de cette catastrophe », indifférence qui « donne maintenant à ce point souligné une véritable valeur de répulsion », commente Michel Butor.

Se peut-il que les hommes tournent le dos à une catastrophe ? Celle-ci les indiffère-t-elle ou ceux-ci veulent-ils l’ignorer ? Ou bien serait-ce que les hommes, séduits par leurs travaux, accaparés par leurs occupations, soient devenus insensibles aux oscillations de l’absence dans la présence ? Dans le tableau de Bruegel, la nature et les personnages, par le charme et la douceur, la finesse et la tranquillité, semblent en voie de dématérialisation. Seules les jambes d’Icare, qui se débattent au-dessus de l’abîme, témoignent de la chair dont le verbe est issu.

*Postrimerias* : pour quelques instants seulement. Les derniers. Bruegel 1558 – Picasso 1958 : *La chute d’Icare*. Quatre cents ans se sont écoulés. En direction de l’univers, du cosmos. De l’allégorie aux signes, saisis au vol, c’est le cas de le dire : « C’est que, à la différence de Guernica, l’Icare même si nous lui donnons sa signification la plus dramatique (celle de la chute du héros), n’affronte pas seulement la vie et la mort, le bien et le mal, à l’intérieur de l’ordre humain : la scène est celle du cosmos. » Picasso, poursuit Gaëtan Picon, d’études en études, rythmées par les variantes, en est venu à un « chromatisme final » qui rejette le vif et la chaleur des [117] couleurs, pour ne garder qu’une clarté fondamentale voyageant autour du bleu de la mer et l’ocre du sable. À gauche du tableau une forme humaine immergée ; à droite, deux formes allongées et un personnage vertical qui semble prendre la mesure de la chute d’Icare ; au centre du tableau, la scène de la chute. Est-ce cette chute, l’occasion, provoquée et provocante, de l’occurrence du *Logos*, séparé du *Cosmos*, mais par celui-ci, tenu ? Tenu de répondre. De penser ce qui est en train de se passer. Le personnage qui est *debout*, médite-il sur la régénération d’Icare ? Sut la raison de sa chute, de sa *decadentia* ? Avoir oublié de rester en contact avec *tous* les éléments ; avoir négligé d’observer les distances, de se garder distant dans le retrait qui est la modalité capitale de tout rapport. Le langage désigne la chose en raison même de l’effort constant qu’effectue toute évocation pour exprimer ce qui est donné à voir. À plus forte raison quand l’expérience est prise en défaut. Alors il nous faut sortir du trésor enfoui d’autres mots plus aptes à provoquer l’expérience, requis par la mutilation de notre site et l’absence de situation dans un monde qui a désespérément besoin qu’on s’y situe pour être le monde justement.

Si Icare n’a pas su observer la bonne distance autre la terre et le soleil, les révolutions ont trop joué avec le feu. Ne se sont-elles pas placées sous le patronage d’Héphaïstos et de Prométhée, des maîtres des techniques et de la puissance du feu ? Le révolutionnaire se représente comme *Pyrphoros*, porteur de feu traversant le monde de la nuit. Il est l’affidé des divinités infernales. D’où l’évocation d’un univers chthonien : la taupe – « bien creusée, vieille taupe ! » ; s’exclamait Marx ; la mine et le charbon ; les catacombes, où se tramait l’écroulement de l’Empire romain … en règle générale l’infrastructure, à laquelle se rattache, tel un cerf-volant, la superstructure, cette espèce de caisse de résonance chargée de capter les grondements de la forge souterraine. La science révolutionnaire serait donc une *écho-nomie*, avec ses écolâtres chargés d’en orchestrer l’écholalie.

Il incombera au socialisme d’extraire le charbon, la bauxite, dans le prolongement du *déni de la nature* que présupposent les concepts lockéens de propriété-productivité, [118] de propriété-rendement, d’amélioration constante de la valeur et de travail productif. Le socialisme aura donc eu l’insigne honneur de produire des héros du travail, des agents spéléologues de l’Histoire, maîtres de forces occultes dirigées contre la nature. Ainsi aura-t-il contribué à conférer au capitalisme technologique la vertu de prodigalité et à lui reconnaître celle de marâtre pourvoyeuse et, cela, en dépit des avertissements que Marx a adressés aux socialistes allemands dans sa *Critique du Programme de Gotha*.

Tout indique que nos yeux de taupe ne voient pas ce qui est donné à voir, au grand jour, et que notre royaume est toujours celui des ombres.

Zibaldone di pensieri
et caronades corsaires

La gauche se dit « démocratique » et les socialistes « démocrates ». À peu près tout le monde entend par « démocratie » un régime politique, une forme de gouvernement. Fadaises et entourloupes. « Démocratie » veut dire : le *kratos* du *Dème*, un certain rapport de force entre les classes qui penche en faveur du *Dème*. La démocratie ne saurait être que la suprématie politique du peuple, partout où se forment des lignes d’affrontement à l’intérieur des États comme dans les relations dans les différents États.

Dans le « capitalisme totalitaire de carnaval » (Georges Bernanos), la liberté réclame d’être absolue, toute mesure sociale et politique en faveur des plus faibles constitue une limite à la liberté des autres c’est-à-dire à celle des riches et puissants. La liberté publicitaire de ceux qui ont le monopole de la parole a vaincu la démocratie.

Admirable Giacomo Leopardi

Les philosophes et les hommes politiques ont observé que la véritable et parfaite liberté d’un peuple ne peut se maintenir, ou plutôt ne peut subsister, sans l’usage de la servitude interne. *Ils en déduisent que l’abolition de la liberté vient de l’abolition de l’esclavage et que s’il n’y a pas de peuples libres, c’est qu’il n’y a plus d’esclaves.* Ce qui, à strictement parler, est faux, car la liberté s’est perdue pour bien d’autres raisons que tout le monde connaît et dont j’ai parlé cent fois.

[119]

Excellent Luciano Canfora qui poursuit sa citation de l’admirable Giacomo Leopardi :

On pourrait dire beaucoup plus justement que l’abolition de l’esclavage provient de l’abolition de la liberté ou que toutes deux ont les mêmes causes mais en sorte toutefois que celle-ci a précédé celle-là et par la raison et dans les faits. Cette conséquence est fausse, dis-je. Mais le principe de la nécessité de l’esclavage dans les peuples libres et justes.

Il s’ensuit : tous les chantres de la liberté, Kant et Tocqueville au premier rang, sont des adverses acharnés de la démocratie, parce qu’admirateurs féroces de la liberté.

Éthique de notre temps

Mettre le monde en mots pour se tenir à l’écart des leurres du socialisme d’État et des fantasmes du socialisme financiarisé de gouvernance. Mettre le monde en mots, ça fait partie de l’intransigeance et du caractère résolument agressif d’une éthique nécessaire, c’est-à-dire hérétique, une éthique des derniers retranchements, parce que :

Et au fond toujours cette vieille canaillerie immuable et inébranlable. C’est la base. Ah ! Comme il vous en passe sous les yeux ! De temps à autre, dans les villes, j’ouvre un journal. Il me semble que nous allons rondement. Nous dansons non pas sur un volcan, mais sur la planche d’une latrine qui m’a l’air passablement pourrie. La société prochainement ira se noyer dans la merde de dix-neuf siècles, et l’on gueulera raide. L’idée *d’étudier la question* me préoccupe. J’ai envie (passe-moi la présomption) de serrer tout cela dans mes mains comme un citron, afin d’en aciduler mon verre. À mon retour, j’ai envie de m’enfoncer dans les socialistes et de faire sous la forme théâtrale quelque chose de très brutal, de très farce et d’impartial bien entendu.

Gustave Flaubert

Admirable Kenzaburo Oe

Je garde espoir dans la nouvelle « race » de jeunes intellectuels nippons qui ont élevé la voix contre l’impérialisme culturel unissant les États-Unis et le Japon.

Race d’Icare. Race d’oiseaux – lames peints par Wilfredo Lam ! Race de cotre. Comme le Revenant de Robert [120] Surcouf. De l’anglais « Cutter » : qui coupe le vent, entaille la mer. *My cut is a cutter*.

Pierre Vidal-Naquet écoute attentivement son père qui lui fait la lecture du *Mercure de France* en date du 4 juillet 1807 :

Lorsque, dans le silence de l’abjection, l’on entend retentir la chaîne de l’esclave et la voix du délateur, lorsque tout tremble devant le tyran et qu’il est aussi dangereux d’encourir sa disgrâce que de mériter sa faveur, l’historien paraît, chargé de la vengeance des peuples ; c’est en vain que Néron prospère ; Tacite est déjà né dans l’Empire.

…et Pierre Vidal-Naquet, sitôt accomplie par son père la lecture de ce que texte de Chateaubriand, décide : « Je serai historien et rien d’autre. »

La marée basse est une offensive différée. D’un coup de rein, la mer de fluides bombée, viendra couvrir toutes les offenses… à travers son masque d’oursins, de violets et de varech, Goethe se met à gueuler : *Über Gräber Vorwärts !*

Socialisme intranquille :

Éthique d’os à travers la gorge.

Éthique d’« embêtement radical »

qui

« reparaît à propos de tout, comme les charognes boursouflées des chiens qui reviennent à fleur d’eau malgré les pierres qu’on leur a attachées au cou pour les noyer »

(Gustave Flaubert).

[121]

AMERS

Perry Anderson, *The New Old Europe*, Londres, Verso, 2009.

Luciano Canfora, *La démocratie. Histoire d’une idée*, Paris, Seuil, 2006.

Bernard Charbonneau, *Prométhée réenchaîné*, Paris, La Table Ronde, 2001.

François-René de Chateaubriand, *Mémoires d’outre-tombe*, Paris, Garnier, 1998.

Augusto Del Noce, *Gramsci ou la suicide de la révolution*, Paris, Cerf, 2010 (1978).

Émile Durkheim, [*Le socialisme*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.due.soc8), Paris, PUF, 1992.

Émile Durkheim, [*La science sociale et l’action*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html), Paris, PUF, 1987.

Jacques Ellul, *Autopsie de la Révolution*, Paris, La Table Ronde, 2008 (1969).

Gustave Flaubert, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1998.

Michel Freitag, *L’abîme de la liberté*, Montréal, 2011 (manuscrit).

Ernst Jünger, *Le Travailleur*, Paris, Christian Bourgeois, 1989 (1932).

Milan Kundera, *L’Immortalité*, Paris, Gallimard, 1990.

Fernando Pessoa, *Le livre de l’Intranquillité*, Paris, Christian Bourgeois, 1999.

Gaëtan Picon, *La Chute d’Icare de Pablo Picasso*, Paris, Skira, 1971.

Pascal Quignard, *La barque amoureuse*, Paris, Seuil, 2009.

Ali Shariati, *The Philosophy of History. Caïn and Abel*,Berkeley, Mizan Press, 1979.

Simone Weil, *Oeuvres*, Paris, Quarto/Gallimard, 1949.

Thorsten Veblen, *Théorie de la classe de loisirs*, Paris, Gallimard, 1970 (1899).

Slavoj Zizek, *In Defense of Lost Causes*, Londres, Verso, 2009.

[122]

[123]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Les « anneaux de serpent »
du libéralisme culturel :
pour en finir avec la bonne conscience.
Un détour par *la Question Juive*
de Karl Marx.”

Par Maxime OUELLET

*Nous reconnaissons notre vieil ami,**notre vieille taupe qui sait si bien travailler sous terre pour apparaître brusquement : la révolution*

Karl Marx, discours prononcé à une fête
de *The People's Paper*, journal des chartistes de Londres

*Beaucoup de jeunes gens réclament étrangement d'être « motivés », ils redemandent des stages et de la formation permanente ; c'est à eux de découvrir ce à quoi on les fait servir, comme leurs aînés ont découvert non sans peine la finalité des disciplines. Les anneaux d'un serpent sont encore plus compliqués que les trous d'une taupinière*

Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle »,
*L'autre journal*

*C’est de l’économie politique, crétin !*

Slavoj Zizek, *Plaidoyer en faveur de l’intolérance*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis l’échec du « socialisme réellement existant » et le retour en force du (néo)libéralisme, la théorie et les mouvements politiques en faveur de l’émancipation sociale se retrouvent dans une impasse. D’un côté, la « nouvelle gauche » a délaissé la critique du capitalisme au profit de luttes [124] identitaires pour la « reconnaissance » [[26]](#footnote-26). De l’autre, ce qu’on appelle la « vieille gauche » dénonce l’abdication de la « gauche culturelle » face au libéralisme, en soulignant qu’elle a légitimé les inégalités sociales grandissantes dans les sociétés capitalistes avancées [[27]](#footnote-27). Posons-nous la question occultée tant dans le débat académique que politique : ce choix en est-il réellement un ? Ne devrions-nous pas rejeter l’une et l’autre de ces fausses alternatives – redistribution ou reconnaissance – au profit d’une véritable critique des fondements sociaux de la modernité capitaliste ?

L’argument qui sera ici développé est que la critique du libéralisme demeure insuffisante tant qu’elle ne réinterroge pas l’essence [[28]](#footnote-28) des rapports sociaux dans laquelle l’idéologie libérale est encastrée. Autrement dit, la critique du libéralisme n’est efficace que si elle porte sur les fondements de l’économie politique. Une des critiques les plus virulentes et argumentées du libéralisme est formulée par Jean-Claude Michéa, philosophe qui se revendique d’une certaine forme de « conservatisme de gauche ». Dans son livre *L’Empire du moindre mal,* Michéa propose une critique de la double pensée qui est constitutive du libéralisme. Le libéralisme économique – fondé sur l’économie de marché – trouverait son pendant idéologique et culturel dans le libéralisme politique, qui repose sur l’État de droit, le relativisme des valeurs, et la libération des mœurs. La critique de Michéa vise plus spécifiquement à montrer comment la nouvelle gauche, qui a délaissé la critique du capitalisme et de la lutte des classes au profit de questions identitaires, participe à la consolidation de l’imaginaire de l’ordre libéral, capitaliste et post-moderne, en ce qu’elle nourrit le discours de légitimation de cette forme sociale.

[125]

Bien que cette critique des concessions libérales de la nouvelle gauche soit pertinente et nécessaire, l’argumentaire de Michéa demeure toutefois insuffisant car il ne vise pas l’essence du capitalisme. Le capitalisme, nous le verrons, est fondé sur des rapports sociaux fétichisés prenant la forme d’abstractions qui réifient l’activité vitale des individus. La critique du libéralisme doit donc porter sur ces abstractions constitutives d’une totalité aliénée : le capitalisme. La médiation des rapports sociaux– par l’intermédiaire des abstractions du travail, de la marchandise et de la valeur – sous le capitalisme consistent en des formes de domination qui produisent des subjectivités spécifiques participant à la reproduction symbolique et matérielle de l’ordre social. En ce sens, il est nécessaire de comprendre comment l’idéologie libérale consiste en une forme phénoménale, une des apparences « possibles » du capitalisme (mais non la seule), dont l’essence est inscrite dans un rapport social spécifique et historiquement déterminé [[29]](#footnote-29).

Nous verrons que, tout comme la pensée de la nouvelle gauche peut être comprise comme un discours de légitimation du capitalisme postmoderne, une critique du libéralisme et de la gauche culturelle qui ne vise pas les fondements mêmes du capitalisme risque de se transformer en complément antinomique de la pensée libérale. Ce type de critique « en surface » risque d’être potentiellement récupéré sous la forme d’une nouvelle configuration autoritaire, conservatrice et dirigiste du capitalisme. C’est pourquoi une [126] théorie critique visant l’émancipation sociale doit comprendre comment l’apparence des rapports sociaux et son essence interagissent de manière dialectique. Pour ce faire, un détour par le débat sur l’émancipation sociale initié par Karl Marx [[30]](#footnote-30) dans *La Question Juive* paraît pertinent. Les écrits de jeunesse de Marx qui portent sur l’aliénation et « l’esprit du capitalisme » ne se comprennent entièrement qu’à la lumière de ses écrits de maturité, qui explicitent le fétichisme de la marchandise au fondement de la critique de l’économie politique.

Dans un premier temps, je retournerai à la question de l’émancipation telle qu’étayée par Marx dans *La Question Juive.* Marx y pose déjà les jalons d’une théorie critique de la dialectique entre les formes de pensée et de pratiques sociales qui visent l’émancipation de la domination des abstractions constitutives du capitalisme et de l’une de ses formes idéologiques, le libéralisme. Ensuite, j’exposerai comment les mouvements sociaux associés à la nouvelle gauche ont contribué à légitimer les mutations du capitalisme à l’époque post-fordiste. Dans un troisième temps, je présenterai les limites de la critique adressée à la nouvelle gauche par certains auteurs anti-libéraux qui se revendiquent d’une certaine forme de « conservatisme de gauche ».

La critique du libéralisme et de l’émancipation
dans La Question juive de Karl Marx

Jean-Claude Michéa [[31]](#footnote-31) soutient que la pensée politique libérale – et son complément économique fondé sur l’application de la logique utilitariste aux comportements humains – est apparue comme une réponse (un moindre mal) aux guerres civiles de religion qui ont dévasté l’Europe entre les XVIe et XVIIe siècles. Le libéralisme, en recourant aux mécanismes impersonnels du droit et du marché, aurait ainsi permis de gouverner de manière pacifiée les sociétés occidentales en empêchant que s’impose toute forme de valeur [127] commune partagée universellement par des individus, considérés comme propriétaires [[32]](#footnote-32). Selon Michéa, la logique libérale détruit les réservoirs de traditions fondés sur la *common decency* – ancrée notamment dans les classes populaires – et conduit la société à une lutte de tous contre tous. La nouvelle gauche, en voulant s’émanciper des traditions, participerait également à la dissolution de la société :

Ce jeu de bascule pourrait être résumé de la façon suivante : plus le Droit libéral et sa culture relativiste séparent, plus le Marché libre et la logique des affaires doivent réunir. En d’autres termes, plus la nouvelle gauche s’efforce de développer à l’infini les axiomes du libéralisme politique et culturel, plus il faut chercher dans l’économie de marché les crans d’arrêt objectifs, capables de suppléer à la disparition du sens commun et de la morale commune qu’elle a ainsi organisé. [[33]](#footnote-33)

La critique de Michéa qui porte sur la participation de la nouvelle gauche à la consolidation des aspects délétères de la société libérale est tout à fait pertinente. Je voudrais néanmoins questionner certains de ses postulats concernant les liens entre libéralisme politique et économique et la construction d’un sujet atomisé, délié et mû uniquement par ses propres intérêts. En retournant à la critique de l’émancipation et des identités étayée par Marx dans *La Question Juive*, nous verrons que pour comprendre l’émergence de la pensée libérale, il est insuffisant d’analyser le capitalisme uniquement par la régulation des rapports sociaux *via* le mécanisme du marché. À ce titre, l’analyse de Marx dans ses écrits de jeunesse (et de maturité) permet d’identifier les pratiques et les structures sociales au fondement de la modernité capitaliste. De *La Question juive* à ses écrits de maturité – comme les *Grundrisse* et *Le Capital* –, Marx montre comment certaines pratiques sociales spécifiques ont surgi [128] historiquement, de manière concomitante à un type de pensée et de subjectivité fondé sur une forme d’universalité et de domination abstraite.

Il convient en premier lieu de rappeler que *La Question juive* est une réponse à l’argumentation de Bruno Bauer qui portait sur la question de l’émancipation politique des Juifs allemands. Au milieu du XIXe siècle, les Juifs allemands revendiquaient le droit à l'égalité civile et la reconnaissance de leurs libertés religieuses. Selon Bauer, pour devenir pleinement citoyen de l’État allemand, les Juifs devaient renoncer à leur identité religieuse, donc s’émanciper de la religion afin de s’émanciper politiquement. La réponse de Marx à Bauer a été l’objet de nombreux griefs. D’une part, certains la considèrent comme antisémite – ce qui est absurde puisque Marx lui-même était d’origine juive [[34]](#footnote-34). D’autre part, certains ont avancé que Marx posait les jalons d’une théorie totalitaire. En souhaitant abolir la séparation entre société civile et État, il aurait *de facto* légitimé l’étatisation de la société. Cette interprétation ne tient pas la route, puisque la philosophie marxienne repose sur une critique de l’universalisme abstrait constitutif de la pensée moderne et de la négation des particularités individuelles concrètes qui en découle [[35]](#footnote-35).

Marx répond à Bauer en soulignant les antinomies de sa pensée, qui est tributaire de l’idéalisme allemand. Tout comme ses collègues hégéliens, Bauer n’est pas en mesure de voir comment l’aliénation des êtres humains en général et des Juifs en particulier est plus profonde qu’une simple aliénation religieuse. Selon Marx, il faut aller au-delà des apparences et des représentations idéologiques pour trouver les sources de [129] l’aliénation religieuse au cœur même des rapports sociaux. L’émancipation politique doit être accompagnée d’une émancipation sociale :

S'émanciper *politiquement* de la religion, ce n'est pas s'émanciper d'une façon absolue et totale de la religion, parce que l'émancipation politique n'est pas le mode absolu et total de l'émancipation *humaine*. [[36]](#footnote-36)

En ce sens, la critique de l’émancipation politique telle qu’étayée par le jeune Marx dans *La* *Question juive* est un préambule à la critique de l’économie politique et du fétichisme de la marchandise élaborée dans ses écrits de maturité. Il est possible de soutenir – même si Marx n’a pas abordé directement la question – que sa théorie du fétichisme tire ses origines de ses premiers écrits portant sur la critique de l’abstraction constitutive de l’État libéral moderne. La critique de l’économie politique entamée par Marx dans les *Manuscrits de 1844*[[37]](#footnote-37)consiste en une critique des abstractions au fondement de la pensée libérale moderne, qui reposent sur un universalisme abstrait. Dans *Les Grundrisse*, Marx montre que ces abstractions, qui sont constitutives de la conception spécifiquement libérale de l’égalité et de la liberté, consistent également en une forme de domination abstraite qui se substitue aux formes personnalisées de dépendance et de pouvoir des sociétés pré-capitalistes :

Contrairement aux rapports de dépendance personnels, ou un individu est subordonné à un autre, les rapports réifiés de dépendance éveillent l’impression que les individus sont dominés par des abstractions bien que ces rapports soient, en dernière analyse, eux aussi, des rapports de dépendance bien déterminés et dépouillés de toute illusion […] Dans le monde moderne, les rapports personnels découlent purement et simplement des rapports de production et d’échange. [[38]](#footnote-38)

[130]

Marx identifie l’apparition d’une forme particulière de l’universel – l’universalité bourgeoise telle que formulée dans les Droits de l’homme – de manière concomitante au développement de la forme marchande des rapports sociaux dans les sociétés capitalistes. Ainsi, en même temps que la généralisation de la médiatisation des rapports sociaux (via l’échange des marchandises et l’aliénation du travail, indispensables au procès de valorisation capitaliste), *apparaît* nécessairement la figure de l’individu libre et égal. Mais cet individu qui *apparaît* auto-déterminé est en réalité soumis à une domination abstraite, qui prend la forme d’une contrainte objective ayant force de loi : la loi de la valeur [[39]](#footnote-39). Cette « loi », qui s’impose comme une norme universelle de régulation des pratiques sociales, repose sur l’abstraction des particularités spécifiques propres à l’activité vitale de chaque individu. Ce processus d’abstraction est nécessaire pour que le procès d’échange se déploie. Il rend possible la représentation de l’irreprésentable, c’est-à-dire la transformation du sujet en objet, en *force de travail*. C’est à partir de cette opposition entre l’universel et le particulier, tributaire du processus historique d’aliénation du travail, que Marx critique l’apparition des Droits de l’homme et la forme de subjectivité sur laquelle ils reposent :

Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant a son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique ; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste. [[40]](#footnote-40)

Si l’on remet en contexte *La Question juive* dans l’ensemble de l’œuvre de Marx, il est possible de voir que, tout comme la marchandise comprise comme forme de médiation [131] sociale spécifique aux sociétés capitalistes exprime le double caractère de l’opposition entre l’abstrait et le concret (l’argent et la marchandise), la société libérale se caractérise par la séparation de l’État et de la société civile. C’est de cette séparation que découle la forme fétichisée que prennent les rapports sociaux dans le capitalisme. Ce fétiche est également constitutif de la subjectivité libérale fragmentée entre la figure du citoyen potentiellement libre et celle de la personne, c’est-à-dire le sujet économique (ou l’être assujetti à l’économie). Dans le libéralisme, l’individu est abstrait sous la forme du citoyen. Cette abstraction s’exprime dans l’idée d’égalité de tous devant la loi (abstraite), de même que dans le principe d’ « un homme un vote ». En tant que personne, l’individu est concret et il s’inscrit dans des rapports de domination réels qui sont considérés comme privés. Relevant de la société civile, ces rapports sociaux ne sont pas censés s’exprimer politiquement [[41]](#footnote-41). En vertu de cette séparation libérale entre l’économique et le politique, le passage espéré de la société civile à l’État est interdit, voire impossible. Pour le jeune Marx, la critique de l’État devient alors nécessaire. Il découvre, dans ses écrits de jeunesse, une première forme de fétichisme, le fétichisme de l’État, dont les liens avec le fétichisme de la marchandise sont encore en germe [[42]](#footnote-42). L’abstraction de l’État politique constitutif de la modernité, qui prend la forme strictement « idéelle » de l’intérêt général, n’est pas encore pleinement liée au capital en tant que structure abstraite de domination.

Le problème principal pour le jeune Marx n’est pas tant le particularisme qui prend la forme du maintien de la religion sous l’État politique, que celui d’une forme particulière de l’universel qui découle du fétichisme de l’État [[43]](#footnote-43). Son analyse de la question identitaire pose ainsi les jalons de la critique de la religiosité moderne, religion qui sera associée à la marchandise dans *Le Capital.* « On constate en l’analysant », dira Marx à propos de la marchandise, « qu’elle est pleine de [132] subtilités métaphysiques et de lubies théologiques » [[44]](#footnote-44). Ce n’est donc pas la question de l’universalisme (ou de la religion) en tant que telle qui est problématique, mais plutôt celle de cette forme particulière de l’universel qui opère la scission entre l’individu et la société dans la modernité. Ce rapport antagonique entre le particulier et l’universel se déploie pleinement dans le dédoublement catégoriel qu’analyse Marx dans *Le Capital :* valeur d’usage et valeur, travail concret et travail abstrait, capital fixe et capital variable. L’aporie fondamentale de la modernité n’est donc plus confessionnelle, raciale ou identitaire comme le prétendent les idéalistes néo-hégéliens ; elle est désormais celle de la puissance abstraite de la valeur et de sa forme phénoménale qu’est l’argent [[45]](#footnote-45). Marx dira à ce sujet :

L'argent est le dieu jaloux d'Israël, devant qui nul autre dieu ne doit subsister. L'argent abaisse tous les dieux de l'homme et les change en marchandise. L'argent est la *valeur* générale et constituée en soi de toutes choses. C'est pour cette raison qu'elle a dépouillé de leur valeur propre le monde entier, le monde des hommes ainsi que la nature. L'argent, c'est l'essence séparée de l'homme, de son travail, de son existence ; et cette essence étrangère le domine et il l'adore. Le dieu des Juifs s'est sécularisé et est devenu le dieu mondial. [[46]](#footnote-46)

La critique du politique qui a été étayée ici ne vise pas la médiation en tant que telle – puisqu’un rapport d’interdépendance social sans médiation est une contradiction dans les termes – elle concerne plutôt les médiations fallacieuses et fétichisées telles qu’elles existent dans la société marchande [[47]](#footnote-47). L’argent, cette forme abstraite et auto-médiatisante [133] de richesse [[48]](#footnote-48), façonne les formes de subjectivités propres au capitalisme. Se libérer du capitalisme consiste dès lors à se libérer des pratiques constitutives des formes fétichisées de subjectivité induites par la médiation de l’argent : « en s'émancipant du *trafic* et de *l'argent,* par conséquent du judaïsme réel et pratique, l'époque actuelle s'émanciperait elle-même » [[49]](#footnote-49).

La gauche culturelle
et l’émancipation des contraintes politiques
du capitalisme

Lues dans le contexte des écrits de maturité portant sur la critique du fétichisme de la marchandise, les thématiques abordées dans *La* *Question juive* du jeune Marx trouvent toute leur pertinence dans les débats sociaux et politiques actuels. D’une certaine manière, il est possible de soutenir que Marx propose une critique de ce qui est appelée la « lutte pour la reconnaissance » [[50]](#footnote-50) dans la philosophie politique contemporaine. Dans *La Question juive*, cette lutte est celle des Juifs qui désirent être reconnus en tant que citoyens à part entière dans l’État allemand. Marx ne soutient pas que cette lutte est impertinente – il est un fervent défenseur des libertés individuelles – mais plutôt qu’elle reste à la surface des rapports de domination. Dans la réalité concrète des sociétés capitalistes, les individus sont *reconnus* a priori comme porteurs de marchandise dont l’échange généralisé est au fondement des formes abstraites de domination :

Ne règnent ici que la Liberté, l’Égalité, la Propriété et Bentham ! Liberté ! Car l’acheteur et le vendeur d’une [134] marchandise, par exemple de la force de travail, ne sont déterminés que par leur libre volonté […] Égalité ! Car ils n’ont de relation qu’en tant que possesseur de marchandise et échangent équivalent contre équivalent. Propriété ! Car chacun ne dispose que de son bien. Bentham ! Car chacun d’eux ne se préoccupe que de lui-même. La seule puissance qui les réunisse et les mette en rapport est celle de leur égoïsme, de leur avantage personnel, de leurs intérêts privés. [[51]](#footnote-51)

On retrouve dans la formule « Liberté, Égalité, Propriété, Bentham » les fondements de l’esprit du capitalisme que Marx associait aux Juifs dans ses écrits de jeunesse :

Le Juif s'est émancipé d'une manière juive, non seulement en se rendant maître du marché financier, mais parce que, grâce à lui et par lui, *l'argent* est devenu une puissance mondiale, et l'esprit pratique juif l'esprit pratique des peuples chrétiens. Les Juifs se sont émancipés dans la mesure même où les chrétiens sont devenus Juifs. [[52]](#footnote-52)

C’est à la lumière de cette dialectique de la reconnaissance et de l’émancipation qu’il est possible de comprendre le rôle de la nouvelle gauche dans la légitimation des mutations contemporaines du capitalisme. La critique formulée à l’égard de la nouvelle gauche par certains auteurs comme Michéa [[53]](#footnote-53), Frank [[54]](#footnote-54), Michaels [[55]](#footnote-55), est proche des travaux de sociologues comme Boltanski et Chiapello [[56]](#footnote-56) qui portent sur le « nouvel esprit du capitalisme ». Ce type d’analyse est pertinent dans la mesure où la configuration actuelle du capitalisme – qualifiée par certains de post-fordiste, post-moderne, ou néolibérale – doit être comprise tant dans sa dimension matérielle que symbolique, laquelle participe à la légitimation des nouvelles pratiques de valorisation capitalistique. Au-delà de ces analyses de « surface », je montrerai, à la lumière de la critique de la dialectique de la [135] reconnaissance élaborée par Marx, que les mouvements contre-culturels des années 1970 ont nourri le nouveau discours de légitimation du capitalisme principalement parce qu’ils n’ont pas été en mesure de réinterroger ses fondements.

Il convient d’abord de rappeler, afin d’éviter d’hypostasier le mode de régulation fordiste [[57]](#footnote-57), que la remise en question de celui-ci était partagée tant par les critiques de gauche que de droite. De fait, dans le mode de régulation fordiste, le mouvement ouvrier a été *reconnu* par l’État. Cette reconnaissance s’est matérialisée par l’obtention de droits et par la possibilité de participer à l’élaboration des compromis sociaux dans un tripartisme alliant entreprises, État et syndicats. Ainsi, la lutte ouvrière pour de meilleures conditions salariales ne renvoie pas en elle-même à un « au-delà » de la société capitaliste. Elle constitue plutôt un moment nécessaire au passage à une nouvelle configuration post-libérale du capitalisme, où la régulation des rapports sociaux au moyen du marché est remplacée par la planification au sein des organisations [[58]](#footnote-58). C’est cette intégration profonde du prolétariat dans les structures sociales de domination (*via* les mécanismes de redistribution rendus possibles par l’État-providence) qui a été l’objet de critiques radicales du fordisme [[59]](#footnote-59). La critique de ce régime d’accumulation était accompagnée d’une remise en question de l’État-providence qui, à l’instar du lieu de travail, était considéré comme une institution disciplinaire, bureaucratique et inefficace, qui empêchait la réalisation de l’autonomie des individus [[60]](#footnote-60). À cette époque, la multiplication [136] des mouvements de contestation de l’ordre établi révèle par ailleurs une transformation culturelle plus profonde, popularisée dans les termes de l’émergence du « postmodernisme ». Les nouveaux mouvements sociaux animés par une sensibilité « démocratique radicale » [[61]](#footnote-61) ont propulsé cette contestation contre-culturelle qui visait à émanciper les identités non-reconnues dans le compromis fordiste, à savoir les femmes, les minorités ethniques, ou encore les modes de vie alternatifs comme l’écologisme et l’auto-gestion.

Les mouvements sociaux des années 1970 critiquaient principalement l’État capitaliste, qu’ils considéraient comme une structure institutionnelle reproduisant l’ordre capitaliste, patriarcal et impérialiste. Nancy Fraser [[62]](#footnote-62) rappelle que ces mouvements sociaux revendiquaient une plus grande justice sociale en fonction de considérations à la fois économiques, culturelles et politiques. Rejetant la critique marxiste de l’économie politique en raison de son caractère économiciste, les mouvements sociaux - notamment les féministes de la deuxième vague – ont tenté de re-politiser la sphère culturelle avec la formule : « le privé est politique ». De lutte radicale pour la transformation en profondeur de la société, les luttes sociales se sont progressivement transformées en luttes identitaires pour la reconnaissance, alimentant du même coup le nouvel esprit du capitalisme [[63]](#footnote-63).

Le principal problème de cette critique culturelle de l’État capitaliste est qu’elle a négligé une transformation sociétale plus profonde au sein des sociétés capitalistes avancées : la globalisation. Celle-ci consiste en l’extension de la forme marchande à l’ensemble des rapports sociaux et consacre la chute d’une forme spécifique de capitalisme, le capitalisme d’État présent dans les régimes dits sociaux-démocrates à l’Ouest et dans les pays du « socialisme réellement existant », à l’Est. La globalisation a institué le [137] capital en tant que réel sujet historique de la modernité capitaliste, et la valeur comme norme universelle de régulation des pratiques sociales. Marx souligne à ce propos que :

La valeur passe constamment d’une forme dans l’autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme en un *sujet automate* […] *la valeur devient ici le sujet d’un procès* dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même, se détache en tant que survaleur d’elle-même en tant que valeur initiale, se valorise elle-même. [[64]](#footnote-64)

L’émancipation du capital de ses formes anciennes de régulation politique est également une transformation de type culturel. Rappelons que la critique culturelle du capitalisme, que Boltanski et Chiapello [[65]](#footnote-65) nomment « critique artistique », portait principalement sur l’absence d’autonomie des sujets au sein du régime fordiste d’accumulation. La réponse du capital à cette critique a été de flexibiliser le travail en recourant aux nouvelles technologies, et de mettre en réseau la production à l’échelle internationale dans un contexte de crise de la valorisation et de fuite en avant de cette crise dans la spéculation financière. Dans ce contexte de crise du fordisme et de « gouvernabilité » des pays industrialisés selon les termes de la Commission Trilatérale, un nouvel imaginaire social a surgi des pratiques culturelles constitutives de nouvelles formes de rapports sociaux au sein du capitalisme. Les principes postmodernes inspirés de la philosophie deleuzienne portant sur la contingence, la résistance, la différence et la fragmentation des identités, ont ainsi alimenté le nouveau discours de légitimation du capitalisme flexibilisé. Dans cette nouvelle culture capitaliste, non seulement un comportement adaptatif est souhaitable, mais il est fortement valorisé en ce que l’identité est perçue comme un « projet » à reconstruire en permanence. Comme le souligne Zizek :

[…] imitation impersonnelle des affects, […] communication des intensités affectives en deçà du niveau de sens, […] explosion des limites de la subjectivité autolimitée et accouplement direct de l’homme à la [138] machine, […] nécessité de se réinventer en permanence, de s’ouvrir à une multitude de désirs qui nous poussent jusqu’à nos limites. *Plusieurs éléments justifient en effet que l’on qualifie Deleuze d’idéologue du nouveau capitalisme*. [[66]](#footnote-66)

Selon Honneth, le désir de reconnaissance des identités non reconnues dans l’ancienne configuration institutionnelle du capitalisme s’est transformé en une idéologie intériorisée par les sujets sociaux qui se conforment à cette structure de domination [[67]](#footnote-67). Tout comme le capital s’est émancipé des contraintes institutionnelles de l’ancien mode de régulation fordiste, le néolibéralisme a « émancipé » les identités minoritaires en leur offrant des marchandises ciblées [[68]](#footnote-68) et en les intégrant dans la relation salariale de domination par des programmes d’insertion sociale dans le cadre d’un nouveau régime qualifié de « workfare schumpetérien [[69]](#footnote-69) ». Si le capitalisme est demeuré si résilient face à la critique postmoderne et artistique, c’est en grande partie parce que celle-ci s’est attaquée à des phénomènes antérieurs au capitalisme, c’est-à-dire à des formes de domination qui ne relevaient pas nécessairement de son essence. L’androcentrisme, le racisme, ou la morale sexuelle puritaine ne sont pas des traits spécifiques à la société capitaliste, mais des formes de domination pré-capitalistes et anachroniques qui étaient devenues des obstacles à son développement [[70]](#footnote-70). En négligeant cette transformation culturelle [139] du capitalisme, la nouvelle gauche a continué à faire la promotion de la transgression des mœurs issues de la société disciplinaire, et a ainsi contribué à la légitimation du capitalisme néolibéral en enfonçant des portes déjà grandes ouvertes [[71]](#footnote-71). En clair, en dissociant sa critique du particulier de l’universel que constitue le capital [[72]](#footnote-72), les mouvements identitaires n’ont pas été en mesure de voir que la forme de domination spécifiquement capitaliste ne repose sur aucune entité clairement définie, que ce soit une institution, une classe, un État ou un groupe particulier. Il s’agit plutôt d’une forme de domination systémique, purement opérationnelle, et dépersonnalisée, bref une tyrannie sans tyran pour reprendre l’expression d’Arendt.

La critique anti-libérale
des conservateurs de gauche

La thèse de Michéa renvoie à la question de l’émancipation dans les sociétés capitalistes et à celle des subjectivités qui permettraient de transcender l’ordre libéral existant.À la suite de son analyse selon laquelle les nouveaux mouvements émancipatoires participent à la reproduction de l’ordre libéral utilitariste et post-moderne, Michéa se réclame d’une forme de « conservatisme de gauche » et propose de revenir aux sources du mouvement socialiste et ouvrier traditionnel. C’est chez les classes populaires, et particulièrement dans le mouvement ouvrier, que se logerait [140] une *common decency*, c’est-à-dire un ensemble de vertus traditionnelles telles l’honnêteté, la générosité, la bienveillance et l’esprit d’entraide. Autrement dit, il faudrait chercher dans la morale et les traditions antérieures au capitalisme une forme de subjectivité qui possèderait en elle-même les capacités de transcender le capitalisme [[73]](#footnote-73). Cette forme de subjectivité apriorique et « pure »serait en quelque sorte manipulée de l’extérieur par l’idéologie libérale. Il suffirait que les gens arrêtent de croire au capitalisme pour qu’il cesse de fonctionner, ou encore de remplacer les valeurs actuelles par des valeurs traditionnelles qui seraient plus adéquates à une société décente que les mœurs perverties de la société libérale [[74]](#footnote-74).

D’un point de vue dialectique, il est bien sûr nécessaire de déceler en quoi les traditions populaires contiennent un fond d’aspirations inassouvies afin d’éviter les écueils du progressisme culturel qui mène au « désenchantement du monde ». Il reste que cette lecture qui se réclame du « conservatisme de gauche [[75]](#footnote-75) » fait fi d’une critique de l’économie politique. Elle ne permet pas de comprendre comment la nature des médiations sociales propre au capitalisme est constitutive d’une forme particulière de subjectivité, et les possibilités de son dépassement. Comme je l’ai soutenu, l’esprit du judaïsme tel que Marx l’imagine en 1843 est une métaphore de ce que sera l’esprit du capitalisme explicité dans *Le Capital*. Ainsi, pour sortir du nouvel esprit du [141] capitalisme – qui prend désormais la forme de la subjectivité postmoderne fragmentée –, il convient de retourner à la critique des fondements de l’économie politique. Dans *La Question juive,* Marx combat le fétichisme de l’argent sans toutefois être en mesure de comprendre qu’il ne s’agit là que d’une *forme phénoménale* du fétichisme de la marchandise constituée par la réification de l’activité sociale, c’est-à-dire par le travail [[76]](#footnote-76). Le jeune Marx commence à peine à reconnaître que l’essence du capital origine d’une pratique historiquement spécifique qui est celle du travail. Encore trop attaché à déceler le fétichisme de l’argent propre à la sphère de la circulation, il n’est toutefois pas en mesure d’identifier que l’essence du capital provient de la production :

Une organisation de la société qui supprimerait les conditions nécessaires du trafic, par suite la possibilité du trafic, rendrait le Juif impossible. La conscience religieuse du Juif s'évanouirait, telle une vapeur insipide, dans l'atmosphère véritable de la société. D'autre part, du moment qu'il reconnaît la vanité de son essence *pratique* et s'efforce de supprimer cette essence, le Juif tend à sortir de ce qui fut jusque-là son développement, travaille à *l'émancipation humaine* générale et se tourne vers la plus haute expression pratique de la renonciation ou aliénation humaine. [[77]](#footnote-77)

Aussi longtemps que la critique du libéralisme qui pourfend la logique de l’intérêt égoïste ne saisit pas qu’elle est l’expression de la concurrence généralisée résultant de la forme que prennent les rapports sociaux médiés par le travail dans le capitalisme, elle risque de faire fausse route. Selon la critique de l’économie politique, l’émancipation sociale n’est possible qu’avec l’émancipation de la société du capitalisme, ce qui signifie émanciper la société du réel sujet historique qu’est le capital. Émanciper la société du capitalisme veut dire sortir de l’ontologie du travail et de la valeur qui pousse les individus à une guerre de tous contre tous et les soumet à la domination dépersonnalisée du calcul intéressé. C’est donc dire qu’une critique se réclamant d’une certaine forme de populisme de la « bonne conscience » qui vise à défendre les travailleurs [142] honnêtes et qui met de l’avant un retour aux valeurs morales pour contrer les excès du capitalisme risque d’être récupérée par les intérêts dominants pour légitimer le retour en force du capitalisme dirigiste, voire autoritaire - tout comme sa variante postmoderne qui enjoint à la libération des mœurs a été reprise dans le nouvel esprit du capitalisme.

Ce populisme de gauche prend la forme actuelle d’une chasse aux spéculateurs financiers véreux, qui risque à terme de renforcer la logique de domination dépersonnalisée du système. Cette logique se concrétise dans des projets de réforme du système financier promus par les élites économico-politiques qui désirent « moraliser le capitalisme ». Une critique du libéralisme doit donc porter sur une critique de l’économie politique, c’est-à-dire aller au-delà de la dénonciation des « richesses indécentes ». La critique morale dénonce uniquement la distribution inégale de la richesse au sein des sociétés capitalistes, sans en questionner la substance. Érigée en spectacle dans les sociétés hypermédiatisées, elle prend la forme du caritativisme néolibéral promu par des vedettes médiatiques [[78]](#footnote-78). Il s’agit, de manière plus fondamentale, de questionner l’existence même de la richesse, qui prend la forme abstraite de la valeur dans le capitalisme, tout comme celle du travail qui en constitue la substance. Dans ce contexte, il ne suffit pas que le prolétariat – en tant que groupe lié organiquement au capital – ou que les subjectivités postmodernes – qui légitiment les nouvelles formes de domination dans le capitalisme post-fordiste – concrétisent leurs identités particulières. Il s’agit plutôt de favoriser la dissolution de leurs identités dans la forme qu’elles prennent sous le fétichisme de la marchandise et la réification de l’activité sociale. À Marx, qui dans *La Question Juive* soutenait que « [l]’émancipation sociale du Juif, c'est l'émancipation de [143] la société du judaïsme [[79]](#footnote-79) », il faudrait peut-être répondre, à l’instar de Zizek : « *Class struggle or postmodernism ! Yes Please !* [[80]](#footnote-80) ».

[144]

[145]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Critique du libéralisme.”

Par Louis MARION

*À l’image de l’esclave hégélien - celui qui, au moment décisif, a tremblé pour sa vie biologique et préféré celle-ci à l’honneur d’une mort héroïque -, la modernité occidentale apparaît donc comme la première civilisation de l’Histoire qui ait entrepris de faire de la* conservation de soi *le premier (voir l’unique) souci de l’individu raisonnable, et l’idéal fondateur de la société qu’il doit former avec ses semblables*.

Jean-Claude Michéa, *L’empire du moindre mal*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Développé par les philosophes pour combattre l’arbitraire du pouvoir et la violence causée par les guerres de religion, arme politique puissante contre la tyrannie et l’absolutisme au XVIIIe siècle, le libéralisme est devenu aujourd’hui une justification permanente du *statu quo* planétaire. L’ancienne espérance d’une vie tranquille et pacifiée s’est progressivement transformée en refoulement social de la mort. Dans *L’empire du moindre mal*, la finitude ne permet désormais plus de fonder l’éthique.

Le libéralisme est une idéologie politique et économique qui a accompagné le triomphe du capitalisme. Il est lié aux valeurs de la classe sociale s’étant affranchie des contraintes féodales de la société médiévale, c'est-à-dire la bourgeoisie. Les bourgeois (ceux qui habitent les bourgades) étant, sociologiquement parlant, des individus émancipés de la domination du passé, des traditions comme forme générale de légitimation du pouvoir et de ses règles sociales normatives, ce [146] sont les acteurs privilégiés de l’avenir politique occidental et ils ont effectivement, avec l’industrialisation, changé l’histoire des civilisations pour le meilleur et pour le pire. La bourgeoisie en tant que classe exprime la naissance d’une nouvelle sorte de puissance, la puissance de l’argent comme puissance privée de la personne privée, c'est-à-dire de la puissance sociale objectivée que l’on peut mettre dans ses poches indépendamment du statut social. En ce sens, la bourgeoisie est le fer de lance de la modernité.

L’histoire sociale de la modernité occidentale nous apprend que les constructions intellectuelles libérales s’échafaudèrent à partir du XVIIe siècle pour protéger les individus de la folie politique et du fanatisme idéologique de leurs semblables. Mais les fondements théoriques du libéralisme ne se réduisent nullement à la croyance hobbesienne que l’homme est un loup pour l’homme, même si c’est pourtant cette peur de l’autre, historiquement contingente et constituée, qui serait en quelque sorte à l’origine philosophique et culturelle du libéralisme.

Après une Révolution française, qui aura permis le triomphe politique effectif du libéralisme sur le républicanisme classique d’un Sade ou d’un Rousseau, entachée de terreur par le fanatisme jacobin et le culte de la raison, Benjamin Constant est sans doute le penseur qui décrit le mieux la philosophie politique libérale quand il écrit : « Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; *et ils nomment* liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances [[81]](#footnote-81). »

Essentiellement, le libéralisme c’est**:** une idéologie qui valorise et protège le respect de la liberté individuelle. Avec lui, c’est la liberté comme libre arbitre qui devient la valeur suprême, et non plus la vertu comme dans l’Antiquité romaine ou l’amour courtois pour le chevalier médiéval chrétien. Ce n’est pas sans conséquence, par exemple, si dans le christianisme ou le communisme chacun doit aider son prochain, alors que dans le libéralisme personne ne doit rien à [147] personne, il suffit de payer, l’échange étant anonyme et en accord intime avec la réification des relations sociales sous le capitalisme.

Le libéralisme est essentiellement responsable d’une identification sociale de la raison à l’égoïsme de la poursuite des intérêts privés ; car contrairement à l’esprit qui anime l’Antiquité occidentale ou l’esprit républicain, les libéraux conçoivent les « *vices privés »* comme « la condition première des *public benefits* – ou, si l’on préfère, que le *paradis* libéral, à la différence de l’enfer totalitaire, est *consciemment* pavé de mauvaises intentions [[82]](#footnote-82) ». C'est-à-dire que ce sont bien les intérêts égoïstes qui sont considérés à la base du « bonheur général » que distribue l’économie, comme nous l’expliquent gentiment Adam Smith avec son célèbre boulanger ou Mandeville avec ses puériles abeilles.

Mais à propos de cet étonnant postulat libéral de l’égoïsme privé comme condition de la richesse publique, Marx observe non sans humour que

le piquant n’est pas que, par la poursuite individuelle de l’intérêt particulier l’ensemble des intérêts particuliers – donc l’intérêt général – se trouve réalisé. On pourrait plutôt conclure de cette phrase abstraite que chacun, de son côté, entrave la satisfaction de l’intérêt d’autrui, et que, au lieu d’une affirmation générale c’est plutôt une négation générale qui résulte de ce *bellum omnium contra omnes.* Le piquant est bien plutôt que l’intérêt particulier est déjà un intérêt socialement déterminé et qu’il ne peut être réalisé que dans les conditions imposées par la société et avec les moyens qu’elle propose ; il est donc lié à la reproduction de ces conditions et de ces moyens. [[83]](#footnote-83)

Étant donné les lois du capitalisme, la poursuite de l’intérêt égoïste et privé qu’autorise le libéralisme peut être malheureusement comprise dans un sens économique purement quantitatif. Ce sont déjà là les prémisses de la croissance infinie, la rupture des limites, la faute d’*ubris* que condamnait le droit naturel des Anciens.

[148]

C’est seulement avec Adam Smith et les économistes libéraux qu’en vouloir toujours plus et n’être jamais satisfait a commencé à être socialement acceptable. À partir du XVIIIe siècle, certains libéraux ont commencé à défendre l’idée que « les besoins humains, étant insatiables, nécessitaient une expansion illimitée des forces de productions indispensables à leur satisfaction. Le désir insatiable jadis condamné comme source de frustration, de malheur et de désarroi spirituel commença alors à être envisagé comme un puissant stimulant au développement économique [[84]](#footnote-84) ». Mais aujourd’hui nous savons sans pourtant y croire encore que « cette belle liberté de consommer ce qu’on veut, comme on veut et quand on veut […] est devenue tout a fait problématique, à partir du moment où les techniques de conditionnement publicitaire et de manipulation médiatique ont atteint les niveaux d’efficacité surréalistes qui sont aujourd’hui les leurs [[85]](#footnote-85) ».

On pourrait résumer le libéralisme et son succès historique par cette formule : vivre et laisser vivre. Mais aujourd’hui, pour un ensemble de raisons écologiques et sociales évidentes nous ne pouvons plus laisser vivre le laisser-faire libéral. Nous n’avons pas encore, dans l’opinion publique, terminé de dénoncer et de tirer toutes les conséquences néfastes de son influence politique et culturelle et de démontrer la fausseté de certain de ses postulats.

1) Dans l’idéologie libérale, c’est l’individu libre, le citoyen consommateur, producteur de sa propre vie, qui décide de tout. Mais chacun est finalement seul face à la nécessité de se vendre pour gagner de l’argent. Sous son influence, l’individu est considéré comme une monade, une unité de reproduction de la sphère sociale, sorte de Robinson Crusoé de sa propre vie ; seul responsable en définitive de ses succès ou de ses échecs, bref de son employabilité. On omet d’expliquer que les jeux sont faits et que le système productif capitaliste produit à la fois l’offre et la demande de la marchandise.

[149]

Le processus d’individualisation que le libéralisme favorise, même s’il permet l’émancipation vis-à-vis des structures plus traditionnelles de la famille, des classes sociales ou des rôles liés à l’identité de genre, aboutit fatalement à une aporie : « le résultat est que les problèmes qui relèvent du système sont assimilés à des échecs personnels et privés de leur dynamique politique [[86]](#footnote-86) » ; « Les individus deviennent les agents de leur propre subsistance médiatisée par le marché [[87]](#footnote-87) » ; « [L]ibérés de la tradition, [ils] deviennent dépendants du marché du travail, et *donc* dépendants de la formation, de la consommation, des réglementations et des systèmes de protection des lois sociales, de l’organisation de la circulation, des offres de consommation, des possibilités et des modes dans le domaine des consultations et des traitements médicaux, psychologiques et pédagogiques [[88]](#footnote-88) ». La liberté que permet le libéralisme à l’intérieur de la modernité comme processus d’individuation est donc liée à la nécessité de ne pas voir à quelle main de fer invisible de l’organisation sociale il nous assujettit par ailleurs.

Il faut aussi parler de la folie et de la méchanceté qu’introduit la compétition généralisée de toutes ces monades entre elles : « La dure loi de la compétition économique sans fin, c’est de réduire le travail à une sourde guerre de tous contre tous, c’est d’imposer dans la vie courante la loi de la guerre tout court : tuer pour ne pas être tué [[89]](#footnote-89). » Mais comment « [l]es peuples, les pays et l’humanité que nous formons peuvent-ils résister encore longtemps, moralement, socialement, politiquement, aux effets destructeurs d’une telle violence économique réciproque érigée en contrainte objective et en principe absolu de la modernité ? [[90]](#footnote-90) ».

[150]

Dans ce contexte où « la vie n’a plus d’autres sens que de dépasser les autres et de ne pas se laisser dépasser [[91]](#footnote-91) », nous comprenons mieux pourquoi nos valeurs et nos grands principes, comme ceux des droits de l’homme et du citoyen, ne sont hélas - même s’il ne faut pas les rejeter - que « de la poudre aux yeux qui détournent les individus et les collectivités constituées de leur responsabilité à l’égard des conséquences de leur mode de vie et qui conduisent surtout objectivement à la destruction de toute capacité d’action politique collectivement réfléchie et assumée [[92]](#footnote-92) ».

Jean-Paul Besset résume l’affaire : « L’extrémisme individualiste ronge les consciences. La politique s’y plie, l’opinion s’y conforme, la société s’y délite. Un mal-être général gagne le tissu social. Qu’importe ! L’air égotique du temps persiste et signe : “Après moi, le déluge…” Justement, le déluge est là ! [[93]](#footnote-93) »

2) L’idéologie libérale présuppose quelques erreurs anthropologiques et épistémologiques caractéristiques du développement idéologico-culturel de la modernité en Occident : le fait par exemple de penser que l’on existe avant de coexister avec les autres, c'est-à-dire de croire que l’individu précède la société. [[94]](#footnote-94) Mais l’existence sociale est bien aussi vitale que l’air que nous respirons quoique le libéralisme ne l’ait jamais compris, car il n’est pas équipé épistémologiquement pour saisir correctement l’aspect social de la vie humaine, qui, comme un ruban de Moebius, se déploie dans l’Être sans que l’on ne puisse en séparer les côtés (face individuelle et face collective). Pourtant, il suffit d’observer le langage ou la monnaie pour saisir immédiatement l’inverse de la théorie libérale :

Le langage que chacun de nous intériorise est une condition nécessaire pour que nous existions en tant que personnes conscientes d’elles-mêmes, et en même temps le langage [151] n’existe que dans sa circulation et sa transmission collective. De même, la monnaie est un bien que chacun possède en propre, et qui pourtant n’a d’existence et de valeur qu’à circuler collectivement. [[95]](#footnote-95)

Donc, contrairement à la thèse soutenue par le libéralisme politique, la société ce n’est pas comme une table que l’on fabrique en travaillant le bois qui la constitue. La société n’est pas fondée sur l’État ou d’autres institutions permettant d’établir la justice et la loi. Elle est d’avant l’État, d’avant le langage symbolique comme nous le prouvent sans aucun doute possible toutes les sociétés animales. Ce n’est pas l’État ou le Droit qui donnent à l’individu son estime de soi et sa dignité.

Malheureusement, il faut bien convenir que l’idée que l’homme moderne occidental « se fait de lui-même répond moins à un effort de connaissance qu’au désir de soutenir son sentiment d’exister, il lui faut éviter que cette idée de soi soit humiliée par les faits, il lui faut se protéger de ce qu’il vit grâce à ce qu’il croit [[96]](#footnote-96) ». Et quand il s’agit de croyances, le recours au fait est de peu d’utilité, car « [l]’acte de croire est performatif et s’il faut faire croire, c’est pour faire faire... La croyance est ainsi faite qu’elle tolère aisément les contradictions d’autant plus que, contrairement aux théories scientifiques, elle n’est pas réfutable [[97]](#footnote-97) ». Souvent, pour l’individu, l’absurdité est préférable à la perte de son investissement et de sa bonne conscience.

3) Ensuite, et contrairement à ce que proclame la culture libérale, omniprésente dans la société industrielle de consommation de masse, les besoins ne sont pas à la base de l’économie marchande, mais sont plutôt fabriqués en amont par cette même économie en contradiction flagrante avec ce que prétend le dogme naturaliste de l’idéologie libérale des besoins.

[152]

Le schéma de ce tour de passe-passe théorique est le suivant. En premier lieu, on postule que nous aurions tous des « besoins naturels » à satisfaire. Ensuite intervient la merveilleuse invention humaine du marché qui permettrait de les satisfaire et avec quelques étapes supplémentaires, on finit par vous faire avaler la couleuvre de la domination économique capitaliste au complet au nom de vos « besoins naturels ». Après nous avoir réduits à nos besoins biologiques, au règne de la nécessité, par la médiation économique de la manière la plus brutale, on déclare très idéologiquement et *a posteriori* qu’ils sont au fondement du système économique. Le pire c’est que la gauche reprend souvent et justifie ce discours fallacieux lorsqu’elle maintient dans ses revendications le postulat des « besoins » naturels, mais préfère plutôt confier leurs conditions matérielles de satisfaction à l’État plutôt qu’à l’économie de marché injuste et inéquitable.

Pourtant, dans la détermination des besoins humains, il y a toujours une partie historique et sociale à l’œuvre. Marx nous explique dans sa *Critique de l’économie politique* [[98]](#footnote-98) que « la production ne fournit pas seulement la matière au besoin, mais elle fournit également un besoin à la matière ». Autrement dit, la production produit en même temps le besoin et la demande « en créant un type déterminé de consommation et la faculté de consommer elle-même en tant que besoin ». En somme, le besoin, en tant qu’il est un produit à part entière du système de production capitaliste, permet au libéralisme économique d’asseoir sa domination idéologique en le naturalisant faussement et en occultant sa dimension sociale. En réalité, on ne peut départager la part de la nature de la part du social dans les besoins humains. La faim, par exemple, est une pulsion naturelle qui « peut être assouvie avec des sauterelles ou les gâteaux aux moustiques [...] Chaque pulsion est si socialement médiatisée que ce qu’elle a de naturelle n’apparaît jamais immédiatement, mais seulement comme constamment produite par la société [[99]](#footnote-99) ». C’est pourquoi il n’existe pas de critère objectif pour distinguer les besoins réels [153] des besoins imaginaires. Il n’y a pas à proprement parler de vrais et de faux besoins. Par contre, il y a clairement des besoins dont la satisfaction peut entraîner des injustices et des violences contre la nature et l’humanité qui en fait partie.

La demande d’une production librement orientée vers la satisfaction des besoins appartient à la préhistoire d’un monde où on ne produit pas pour les besoins, mais pour le profit et l’établissement de la domination et où, conséquemment, c’est le manque qui règne... Dans la société capitaliste, la contrainte de produire pour des besoins dont la forme est médiatisée puis fixée à travers le marché est un des principaux moyens de garder les hommes bien en laisse. [[100]](#footnote-100)

Par conséquent, nous devrions plus souvent nous demander : à quoi peut bien servir toute cette longue émancipation accomplie par la modernité sur les traditions dogmatiques si les individus libérés de certaines contraintes culturelles deviennent dépendants du marché et de la consommation ? Ulrich Beck parle à ce propos d’une sociétisation contradictoire du libéralisme. Tu es libre et responsable, mais aussi coupable de ton échec. Ton usine est délocalisée ? Tu as fait le mauvais choix de carrière. *That’s it that’s all.* Ça ne sert à rien d’en vouloir à la société, cette dernière n’étant d'ailleurs, selon Thatcher et son ami le général Pinochet, qu’une construction intellectuelle qui n’existerait pas réellement. Un phantasme dont vous avez rêvé.

Face à ce mal économique qui nous sépare de la vie, nous sentons confusément que les réponses politiques de la « démocratie libérale » sont impuissantes et obsolètes. L’ensemble de nos institutions semble manifestement incapable de faire cesser la production de notre soumission vis-à-vis de la production économique. Au contraire d’une prise en charge responsable des problèmes, on entend plutôt les syndicats réclamer une augmentation du pouvoir d’achat de leurs membres, ou encore des groupes politiques écologistes défendre l’espoir, directement programmé par le capital, d’une [154] technologie verte pour permettre la croissance économique infinie au nom du développement durable.

« *Apprends à avoir besoin de ce qui t’est offert* [[101]](#footnote-101) » par des gens bien payés avec de bonnes conditions de travail et produits à partir d’une énergie propre. Voilà les conditions minimales à respecter pour acheter avec bonne conscience. L’individu maître et possesseur de la nature, fondement de la réalité sociale, en vient à ne plus trop savoir quoi faire et penser. Mais, qui pourrait rester sain d’esprit quand c’est bien le même pouvoir qui présente aux citoyens ces injonctions schizoïdes : « Consommez la croissance en dépend, mais aussi pensez à votre empreinte écologique ; sachez que nos modes de vie vont devoir changer, mais n’oubliez pas que nous sommes engagés dans une compétition dont dépend notre prospérité. [[102]](#footnote-102) »

Rien d’étonnant que nous en arrivions fatalement à une société qui ne demande plus à personne d’en faire partie, à une humanité béate qui contemple les fastes destructeurs de l’*overclass*.

Nous savions que les sociétés modernes s’étaient dotées de la capacité de construire l’avenir. Malheureusement, ce qu’elles font maintenant du futur, elles ne veulent plus vraiment le savoir. Elles préfèrent s’abandonner à la tyrannie d’un « présent fugace vécu comme source exclusive de satisfaction et d’intérêt [[103]](#footnote-103) ».

Nos actions collectives de production et de consommation ont des conséquences qui se répercutent pour des millénaires et pourtant nos actions et préoccupations se limitent à des perspectives relativement insignifiantes vis-à-vis des enjeux éthiques en cours. Nous sommes prisonniers d’une temporalité sans envergure. Immolés par le présent, nous nous y étourdissons avant que ne passe la grande faucheuse.

[155]

 Dans le libéralisme,la mort est devenue obscène, obstacle à la jouissance sans frein qu’offre la marchandise. « Il faut tout essayer : car l’homme de la consommation est hanté par la peur de rater quelque chose [[104]](#footnote-104) » ; « Face à l’idéal moderne du progrès infini, non seulement la mort n’a pas de sens, mais c’est la civilisation entière qui semble absurde. [[105]](#footnote-105) »

Comme l’avait très bien compris Weber [[106]](#footnote-106), il y a une contradiction entre la finitude humaine et l’idéologie occidentale. « Dans la mesure où le progrès est en soi illimité, l’arrêt de la vie individuelle prend effectivement l’allure d’un arrachement, d’un inachèvement injuste. [[107]](#footnote-107) » Le refoulement social de la mort en Occident peut être interprété en partie par cette contradiction. La mort se retranche dans la sphère de l’intime. Privatisée et médicalisée, son refoulement culturel participe à l’érosion du lien social, comme nous le démontre clairement Céline Lafontaine dans son livre sur notre rapport social à la mort :

Trop occupé à donner un sens à sa vie, à se forger son propre régime d’immortalité, l’individu contemporain en viendrait à oublier son rattachement à une communauté, sa place dans l’enchaînement des générations qui forment la société. [[108]](#footnote-108)

[156]

[157]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“L’éthique individualiste de marché :
du libéralisme anglo-saxon
à sa subversion néolibérale.”

Par Philippe LEPAGE

[Retour à la table des matières](#tdm)

La théorie libérale, née au fil du développement du mode de production capitaliste, peut être perçue comme la formulation de l’idéologie de légitimation de ce nouvel ordre social émergent, alors révolutionnaire. Au cours du déploiement des impératifs du marché propres à ce régime, le libéralisme permit de réunir les conditions de la consolidation et du développement du mode de production capitaliste tout en favorisant l’émergence d’un nouveau sujet agissant en fonction de son intérêt personnel : l’*Homo Oeconomicus*. De fait, bien plus qu’une tentative de légitimation, le libéralisme apparaît comme une pensée structurante en ce qui concerne les formes que prendra la société de marché. Nous tenterons d’explorer brièvement l’hypothèse selon laquelle le néolibéralisme, bien que s’appuyant sur l’économie politique du libéralisme classique, effectue une subversion des principes de cette doctrine, tout en portant un projet révolutionnaire de transformation de l’ordre social : celui d’une nouvelle classe dominante montante étendant son emprise à l’échelle mondiale. Pour ce faire, nous tenterons de comprendre brièvement le processus d’intégration et de mise en réseau des marchés à l’échelle globale ainsi que le mouvement de déréglementation des marchés tous azimuts qui prend place depuis les années 1980 (et l’innovation financière qui accompagne ce mouvement) comme les manifestations de la praxis révolutionnaire de cette nouvelle classe dominante : [158] celle que Michael Lind [[109]](#footnote-109), puis les penseurs de l’École de Montréal nomment « *Overclass* ». Nous approcherons ce problème sous l’angle de l’éthique individualiste et de l’argument du libre-marché si cher à Adam Smith. Nous limiterons aussi nos commentaires au capitalisme d’Angleterre et des États-Unis, que Jacques-Alexandre Mascotto nomme « États lockéens de capitalisme pur [[110]](#footnote-110) », puisqu’ils sont porteurs d’une structure de classe particulière portant en elle les germes de son propre dépassement vers le capitalisme de marchés financiers globalisés. Nous aurions aussi pu envisager attaquer ce problème du point de vue des transformations de l’État, du droit ou encore de la culture. Cependant, l’ère de la globalisation semblant renforcer le déterminisme économique propre au capitalisme et puisque la doctrine de l’économie politique, et en particulier sa version anglo-saxonne, s’appuie principalement sur le mythe du marché autorégulateur pour justifier son éthique individualiste, nous aborderons d’abord cette question en nous penchant sur les transformations que subirent les marchés.

L’éthique individualiste du libre-marché

Depuis les débuts de l’échange marchand jusqu’à l’ère de la globalisation des marchés, il y eut des hommes dont les actions étaient gouvernées par un appétit insatiable pour un accroissement à l’infini de leur richesse personnelle. Acquérir de la monnaie comme activité valable en soi, dans le but d’en obtenir toujours plus et de pouvoir jouir de plus en plus de son pouvoir effectif sur le réel, voilà qui n’est certes pas nouveau ! Aristote distinguait d’ailleurs déjà la *chrématistique* – l’art de faire de l’argent pour son intérêt individuel et égoïste – de l’*oïkonomia* – l’art de gouverner sa maison étendu à la collectivité : à savoir la cité, dans le but d’assurer la satisfaction [159] des besoins de cette collectivité ainsi que sa prospérité au sein de son ordre propre, de son autonomie et de son identité [[111]](#footnote-111).

L’activité égoïste d’enrichissement personnel aux dépens de la collectivité ne fut pas dénoncée seulement chez les Grecs anciens. La chrétienté médiévale y voyait un vice conduisant vers l’enfer. L’avarice de ceux qui prêtent de l’argent dans le but de se voir verser des intérêts constituait un pêché capital. C’est pourquoi pendant longtemps les rois chrétiens se tournèrent vers des banquiers juifs pour emprunter l’argent nécessaire à leurs guerres puisque ces derniers, ne reconnaissant pas le messie en Jésus-Christ, étaient considérés par l’Église catholique comme des êtres immoraux condamnés de toute façon à la damnation. L’originalité du libéralisme et de son économie politique ne fut donc pas d’inventer la chrématistique, mais bien de porter cette façon d’orienter la pratique économique au rang de doctrine morale et éthique, positive et universelle.

Pour Adam Smith, penseur clé de l’économie politique libérale, le développement de la division sociale du travail et de la propriété privée conduit à une distribution élargie des bienfaits de la production pour l’ensemble de la société. Il mentionne à ce sujet la chose suivante :

Cette grande multiplication dans les produits de tous les différents arts et métiers, résultant de la division du travail, est ce qui, dans une société bien gouvernée, donne lieu à cette opulence générale qui se répand jusque dans les dernières classes du peuple. [[112]](#footnote-112)

S’il ne glisse pas mot des horreurs et des massacres qui furent mis en œuvre en Angleterre pour forcer les paysans à quitter leurs terres et contraindre les vagabonds à aller travailler, bref pour instaurer la propriété privée de la terre et dégager une masse de dépossédés n’ayant que leur force de travail à vendre pour survivre, c’est parce qu’il croyait que l’argument moral de la plus grande jouissance collective [160] l’emporte. En fait, la réflexion de Smith sur l’économie politique du libéralisme classique, tout en se drapant de la légitimité octroyée par la science, est de nature éthique. L’éthique individualiste considère que si tout un chacun veille à son intérêt personnel, l’intérêt collectif en sera assuré. Cette idée a rarement été aussi bien exprimée que par Dostoïevski dans son œuvre *Crime et châtiment*, alors que le fonctionnaire de haut rang Piotr Petrovitch débat avec l’étudiant Razhoumikine et le docteur Zossimov de la moralité de cet individualisme.

[…] on nous a enseigné jusqu’ici : “aime ton prochain” ; si je mets ce précepte en pratique, qu’en résulte-t-il ? continua Piotr Petrovitch avec une précipitation peut-être un peu trop visible. Il en résulte que je coupe mon manteau en deux, que j’en donne la moitié à mon prochain et que nous sommes tous les deux à moitié nus. Selon le proverbe russe, “à courir plusieurs lièvres à la fois, on n’en attrape aucun”. Or, la science m’ordonne d’aimer ma propre personne par-dessus tout, car tout repose ici-bas sur l’intérêt personnel. Si tu t’aimes toi-même, tu feras tes affaires convenablement et tu garderas ton manteau entier. L’économie politique ajoute que, plus il s’élève de fortunes privées dans une société ou, en d’autres termes, plus il se fabrique de manteaux “entiers”, plus elle est solidement assise sur ses bases et heureusement organisée. Donc, en travaillant pour moi seul, je travaille, par le fait, pour tout le monde et je contribue à ce que mon prochain reçoive un peu plus que la moitié du manteau troué et cela non pas grâce à des libéralités privées et individuelles, mais à la suite du progrès général. L’idée est simple ; elle a malheureusement mis du temps à faire son chemin et elle a été longtemps étouffée par l’esprit chimérique et rêveur. [[113]](#footnote-113)

Face à ce constat que le libéralisme est à son origine une doctrine morale et éthique visant le bien commun au moyen de l’universalisation de l’individualisme, nous nous pencherons maintenant sur l’hypothèse selon laquelle le néolibéralisme, tout en se légitimant par des références à la doctrine libérale classique, constitue dans les faits une subversion des principes de l’économie politique et en particulier de ce caractère éthique.

[161]

De l’instauration de la société de marché
au capitalisme organisé-managérial
vers l’intégration des marchés globalisés

Pour résumer l’argument de légitimation de l’économie politique capitaliste, on peut affirmer qu’il repose sur l’idée selon laquelle le marché serait la quintessence de la régulation naturelle de l’activité de production et d’échange. Pour Adam Smith, le mouvement naturel de complexification de la division sociale du travail conduirait à la formation d’une instance de régulation capable d’attribuer les ressources de façon à optimiser la jouissance collective. Pour ce faire, le marché devait être libéré de toute contrainte. Ainsi, la concurrence pourrait faire son plein effet et sanctionner économiquement tout usage improductif du capital et des forces productives, bénéficiant ainsi à l’intérêt général en augmentant la richesse nationale par le truchement de l’égoïsme généralisé. Cette qualité intrinsèque et impersonnelle du marché que constitue sa capacité d’autorégulation posée par les impératifs de la concurrence est illustrée chez Smith par la métaphore de la *main invisible* [[114]](#footnote-114)*.* De par son caractère impersonnel, l’action autorégulatrice du marché permettrait aux différents acteurs œuvrant en son sein de se prémunir de la tyrannie du pouvoir politique traditionnel en lui arrachant toute capacité à interférer avec les forces économiques désormais libérés de son emprise. C’est en ce sens que nous pouvons qualifier la doctrine de l’économie politique libérale de révolutionnaire, puisqu’elle vise à saper les fondements du mode d’appropriation féodal, qui reposait sur l’exercice de privilèges politiquement institués et mis en œuvre par la force, pour fonder un nouveau régime d’appropriation basé sur la capacité à augmenter la valeur de sa propriété et de là, la richesse de la nation [[115]](#footnote-115).

[162]

Lorsque Smith formule sa théorie sur la source de la richesse, il réfléchit à partir de l’Europe de son époque. Il a alors affaire à de nombreux marchés non unifiés, morcelés par des barrières tarifaires, à des poids et des mesures ainsi que des devises monétaires multiples et, surtout, à un marché constitué pour une grande part de petits propriétaires et de commerçants qu’on visait à mettre en libre concurrence pour s’assurer de l’effet bénéfique naturel du marché. Dans l’Angleterre de cette époque, le projet de soumettre l’activité économique aux impératifs du marché prit la forme de l’instauration de la propriété terrienne et de la location de la terre par des fermiers dont la rente était fixée en fonction de la productivité de la terre [[116]](#footnote-116). Ce projet, de nature politique, visait donc à abolir les entraves au déploiement des impératifs du marché, entraves héritées des rapports traditionnels de propriété, en instaurant une nouvelle forme de propriété qui permit peu à peu le développement de rapports sociaux inédits et à proprement parler capitalistes.

Depuis l’époque de Smith et de la lutte aux privilèges économiques traditionnels en faveur de la propriété privée, les choses se sont grandement transformées. Si l’industrialisation marqua la majeure partie du XIXe siècle, la montée en puissance de la corporation monopoliste et de son « staff » de gestionnaires marqua l’histoire économique américaine de la fin du XIXe et du début du XXe siècles. Les transformations importantes que subirent les structures de production eurent pour effet de mettre à mal l’idée de libre-marché en permettant une production planifiée et organisée scientifiquement par la corporation, sur une base privée. Cette capacité d’organiser les marchés fut acquise par la corporation en monopolisant les principaux secteurs de l’activité économique tout en soustrayant au marché de larges pans de la production maintenant intégrés au sein d’une même corporation par des séries de fusions et d’acquisitions d’entreprises. La séparation de la propriété juridique à la fois des moyens de production, détenus dès lors en grande partie par une nouvelle formation sociale composée d’actionnaires, et de la capacité de contrôle effectif des opérations de création de [163] valeur, accaparée par la classe managériale émergente, eue pour effet de faire éclater le modèle marxiste classique de division de la société en deux classes antagonistes, modèle qui reposait sur une forme particulière de rapports juridiques de propriété qui est maintenant en déclin dans l’ensemble des pays industrialisés.

L’argument du libre marché de Smith nous est aujourd’hui resservi pour justifier la libéralisation intégrale des normes qui encadrent les rapports sociaux de production et de reproduction du monde. Au nom du libre marché, on s’attaque massivement à la souveraineté des États en matière d’économie, on s’en prend aux droits du travail qui furent élaborés au fur et à mesure du déroulement historique de la lutte entre les capitalistes et les travailleurs, on homogénéise les cultures ou on les réifie en une forme consommable et exportable. C’est dire que le marché a bien changé depuis l’époque de la concurrence entre petits producteurs. Bien qu’il ne fasse aucun doute pour nous que nous avons toujours affaire à un régime capitaliste (en témoigne la dépendance de plus en plus universelle qui s’installe pour l’humanité envers le marché) la globalisation des marchés et leur financiarisation constituent un autre moment décisif de rupture avec les structures du capitalisme industriel et de son marché, tout en nous permettant d’entrevoir une restructuration en profondeur de la configuration des classes sociales.

En quoi le néolibéralisme récupère
et subvertit le discours libéral

Le néolibéralisme formule son projet de déréglementation intégrale de l’économie sous le couvert de la conception libérale du libre marché. Selon l’école autrichienne d’économie et en particulier d’après le théoricien du néolibéralisme Von Hayek, le marché, comme le droit, la morale, la société et le langage, n’est pas le produit d’une construction humaine planifiée, mais bien les effets d’actions suivant une *évolution spontanée* [[117]](#footnote-117)*.* Pour ce dernier, l’ordre social doit demeurer spontané pour jouir de la plus grande efficacité [164] possible, à l’opposé d’un ordre organisé ou planifié qui serait le fruit de fins déterminées. C’est ce caractère spontané, voire naturel, du marché qui lui confèrerait sa capacité à l’autorégulation. Cette vision n’est pas sans nous rappeler l’argument de Smith faisant du marché l’apothéose du mouvement naturel de complexification de la division du travail, donnant lieu à ce que Durkheim nommait « progrès » dans *De la division du travail social* [[118]](#footnote-118)*.* Du coup, le marché n’appartient plus à la « *taxis* », à l’ordre artificiel du monde que l’on nomme culture au sens large, mais bien au « *kosmos* », à la nature [[119]](#footnote-119). Marqué par un penchant pour le darwinisme social, Von Hayek considère que le marché est le produit de l’évolution sélective des formes économiques, inéluctable car issu d’une structure adaptative supérieure et d’un processus impersonnel de l’histoire ne faisant intervenir aucune volonté consciente. Or, cette vision masque le processus politique de création du marché, qui nécessite des actions concertées et d’ampleur révolutionnaire pour advenir. Sous le couvert de l’évolution naturelle, Hayek s’adonne lui-même à formuler un projet de transformation du monde dans lequel serait débarrassé de ses entraves, ce qu’il identifie comme étant la seule voie possible vers le progrès des sociétés : l’espace social du libre-marché, garant de l’expression la plus pure d’un capitalisme sauvage où seule prévaut la loi du plus fort.

Si nous considérons le néolibéralisme non pas comme une simple théorie de légitimation idéologique, mais bien comme l’idéologie d’une nouvelle classe dominante émergente cherchant à transformer l’ordre social à l’échelle mondiale dans le but de réaliser sa pleine emprise sur le monde, l’innovation financière et la déréglementation des entraves (étatiques) au libre-marché nous apparaissent comme des moments clés de la lutte des classes contemporaines. Cette nouvelle forme de lutte des classes est caractérisée par l’action subversive des élites financières monopolisant la capacité d’attribution des ressources productives à l’échelle globale au détriment de la majorité de l’humanité. Nous verrons que cette action a pour effet de rediriger le capital dans des circuits [165] principalement improductifs et purement spéculatifs, mais virtuellement source de profits tendant vers l’infini.

De l’universalisation de la quête individuelle de profits
à l’auto-référentialisation du procès de mise en valeur
vers une désocialisation radicale de l’économie

Freitag identifie l’abolition de la parité fixe et de la convertibilité du dollar américain en étalon-or comme des événements charnières du passage au capitalisme financiarisé [[120]](#footnote-120). La monnaie devenant sans plus aucune restriction une marchandise assujettie aux aléas de l’offre et de la demande, la spéculation sur les fluctuations de son prix devenait possible. À ce sujet, il affirme que « les monnaies elles-mêmes sont devenues, comme telles, des objets de spéculation et d’enrichissement et elles perdent du même coup leur signification fondamentale de médiation généralisée des échanges économiques concrets [[121]](#footnote-121) ». Cette mutation, à laquelle s’additionnent la déréglementation des marchés financiers (en particulier en ce qui a trait à la diminution substantielle des exigences de mises de fonds et à la création de nouveaux produits financiers dont la valeur repose sur d’autres produits financiers), la constitution des fonds de pensions syndicaux (captant l’épargne des travailleurs pour l’injecter dans la sphère financière) et l’émergence des nouvelles technologies de communication (permettant l’informatisation et la mise en réseau des parquets de bourses à l’échelle mondiale), autorisa une capacité de valorisation au sein même de la sphère financière. Or, cette sphère avait jusque-là pour fonction de financer, en échange d’un probable rendement, des projets de développement économique prenant place dans la sphère de l’économie réelle, bref de stimuler la création de valeurs tangibles et utiles aux membres de la société tout en favorisant l’enrichissement individuel.

Avant d’aller plus loin, penchons-nous sur la différence qui existe entre la sphère de l’économie réelle et la sphère de [166] l’économie virtuelle. Freitag donne la définition suivante d’une transaction réelle :

Une transaction réelle est une transaction qui porte directement sur un bien matériel – plutôt que sur un droit seulement immatériel –, et elle a pour effet que la disposition – c’est-à-dire la possession et l’usage – de ce bien “change de main” en même temps que le titre de propriété. [[122]](#footnote-122)

Dans une transaction financière, qui se déroule dans le cadre de l’économie virtuelle, cette réalisation du droit de propriété dans une possession et dans un usage n’est que virtuelle. Les droits peuvent changer de main et de valeur plusieurs fois sans que les détenteurs de ceux-ci n’en aient connaissance, comme c’est le cas avec les fonds d’investissements gérés par des experts. Dans ce cas, le titulaire du droit peut même ignorer sur quelle réalité matérielle porte son droit. Ce qui intéresse en dernière instance le détenteur d’un titre financier, c’est le taux de rendement de celui-ci. On peut donc affirmer que la sphère de l’économie virtuelle, lorsqu’elle devient autonome et qu’elle ne sert plus à financer l’activité prenant place dans la sphère de l’économie productive, n’est pas tournée en premier lieu vers la production de marchandises ou de services visant une augmentation de la jouissance collective à travers la consommation de ces derniers, mais plutôt qu’elle se fixe comme objectif unique et ultime l’augmentation de l’avoir numéraire de l’individu ou de la firme s’adonnant à ce type d’activité économique, sans égard aux implications sociétales de leurs activités. Il ne serait donc pas erroné de prétendre à un glissement du sens de l’action économique vers une tautologie de plus en plus prégnante de l’argent pour l’argent en soi, comme critère autosuffisant de l’activité.

 Selon Mascotto, la caractéristique du capital financier est depuis son origine le « contrôle monopolistique du plus haut taux de profit dans la hiérarchie des profits à l’échelle du mouvement d’ensemble du commerce mondial [[123]](#footnote-123) ». Or, l’auto-valorisation du capital au sein de la sphère financière est [167] devenue le moyen le plus rapide de réaliser des profits et, de ce fait, la forme d’investissement impliquant la plus grande part des flux monétaires à l’échelle mondiale. Cela a pour effet de permettre à quelques grandes banques internationales d’investissement érigées en monopoles de s’octroyer une capacité de contrôle sur l’ensemble des mouvements de capitaux en cannibalisant l’accès aux marchés financiers. Freitag affirme d’ailleurs qu’il s’est déployé, au-dessus du capitalisme organisé subsistant et le traversant de toutes parts : « un système d’opérations financières continuelles qui s’est très largement émancipé des activités concrètes de production, d’échange et de consommation. [[124]](#footnote-124) »

À partir de ses observations faites sur les flux monétaires pour l’année 2002, l’économiste français François Morin note que « les transactions relatives à l’économie réelle n’occupent qu’une part infime du total des transactions [[125]](#footnote-125) », soit un vingt-huitième de l’ensemble des transactions s’effectuant sur la planète. C'est-à-dire que seulement 3% des mouvements monétaires engagent une activité productive, alors que 97% sont dirigés vers l’activité financière. Il ajoute aussi qu’en raison de leur champ d’action à l’échelle de la planète, de la masse de capitaux qu’elles impliquent et de l’organisation dans laquelle elles prennent place, certaines variables de la finance globalisée sont maintenant capables d’exercer des effets décisifs sur les variables de l’économie réelle, bref de piloter les fondamentaux économiques. Morin remarque encore qu’au sein même du marché financier, seulement 3,4% des transactions monétaires concernent l’achat et la vente d’actions et d’obligations, activités qui sont pourtant considérées constitutives du marché des capitaux de par la fonction vitale qu’elles remplissent : le financement de l’économie productive. Les 93,2% restants concerneraient les opérations de couverture, les opérations spéculatives et les opérations d’arbitrage. Ses observations sur l’ampleur des activités d’auto-valorisation des capitaux au sein de la sphère de l’économie virtuelle permettent à Morin de conclure à une [168] soumission de l’économie réelle à la sphère de la finance : « nous sommes sur la voie d’une financiarisation accélérée et totalisante de notre économie mondiale, et […] cette financiarisation, avec les valeurs qu’elle véhicule, est porteuse de très grands risques pour notre planète et pour notre humanité. [[126]](#footnote-126) »

Pour Freitag, cette constitution d’une sphère financière s’autonomisant de l’économie réelle « est le résultat d’un puissant travail de désocialisation de l’économie, travail entrepris idéologiquement et politiquement sous l’égide du néolibéralisme [[127]](#footnote-127) ». Il nous fait encore remarquer que jusqu’ici le sens de l’activité économique reposait toujours sur des rapports sociaux concrets articulant production et consommation dans le but de répondre à des besoins dans lesquels s’incarnaient des finalités humaines. Le déploiement d’un système financier globalisé s’érigeant en régulateur suprême des pratiques économiques serait totalement étranger à de telles finalités. En fait, on aurait affaire à un « système totalement irresponsable face à quoi que ce soit, qui exclut de surcroît de son champ d’activité toute instance (politique, morale, esthétique) qui pourrait assumer une autorité et une responsabilité capables d’orienter la pratique économique [[128]](#footnote-128) ». Du coup, il se serait produit une mutation dans la nature de l’action humaine. Les médiations concrètes qui présidaient à l’activité économique étaient source d’un sens construit socio-historiquement et elles étaient partagées collectivement. Elles cèdent aujourd’hui leur place à des modalités régulatoires purement autoréférentielles et opérationnelles, arrachant du coup l’ensemble de l’activité économique au jugement humain et à son emprise.

Avec la financiarisation de l’économie mondiale, l’argument de Smith concernant les qualités intrinsèques du libre-marché et de l’individualisme universel deviennent caduques puisque l’usage désormais normal du capital, l’usage qui crée le plus de valeur et qui est donc le plus répandu, est totalement improductif et virtuellement destructeur pour [169] l’ensemble de l’économie mondiale, voire pour l’humanité et pour ses conditions de reproduction. Bref, cet usage du capital, bien qu’il réponde de façon idéale aux impératifs du marché en se mettant en valeur par lui-même sans le détour productif, tend à échapper à tout impératif humain visant à accroître la jouissance matérielle collective. Pourtant, à l’époque où vécut Smith, le spéculateur et sa volonté de prendre un risque permettaient à l’agriculteur de s’assurer face aux dangers qui menaçaient sa récolte, ou encore à l’armateur de transférer le risque associé à l’envoi d’un bateau chargé de marchandises et d’un équipage vers l’étranger, bref la finance permettait de transférer le risque inhérent à l’activité productive et non pas de se substituer à ce type d’activité comme moment de la mise en valeur du capital. Nous considérons que nous assistons au passage d’une volonté normative visant à socialiser (ou à faire endosser à l’ensemble de la société) une volonté pragmatique de régulation des opérations vers la pure efficience. C’est en cela que nous affirmons que le néolibéralisme et son expression dans le réel, l'autonomisation et la toute puissance de la sphère financière globalisée, effectuent une rupture profonde avec les conceptions d’où ils tirent leurs origines et auprès desquelles ils revendiquent leur légitimité.

Addendum

Cependant, nous devons encore ajouter que l’argument du marché de Smith nous apparaît à la base comme étant inscrit dans une perspective subversive. Il ne s’agit pas d’un argument de légitimation formulé a posteriori ou encore d’une observation scientifique sur le fonctionnement du marché, mais bien d’un idéal à construire qui est fondé normativement sur son caractère positif, scientifique. En ce sens, l’idéal du marché tel que le propose Adam Smith est en accord avec la philosophie des Lumières : il vise à concevoir une société idéale en fonction d’une recherche du bien commun par une organisation scientifique des rapports sociaux permettant une émancipation envers les formes traditionnelles de la domination. Il nous apparaît donc tout à fait logique que le libéralisme, idéologie révolutionnaire moderne par excellence, une fois la totalité de la substance de [170] la tradition épuisée et une fois liquidée son alternative historique : le communisme, se retourne contre ses propres fondements pour tenter de se dépasser lui-même. En ce sens, l’émancipation de l’économie virtuelle face à l’économie réelle peut nous apparaître comme une réponse créative et dynamique (comme seule l’élite managériale peut nous la servir) à la « loi de la baisse tendancielle du taux de profit » de Marx qui laissait présager la faillite éventuelle du capitalisme. Bien que cette hypothèse reste à développer, elle a le mérite de nous éloigner du cul-de-sac de la « fin de l’histoire ».

[171]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Réflexion sur l’articulation
« organique » du néolibéralisme
et du néoconservatisme : crise financière
et capitalisme autoritaire.”

Par Benoît COUTU et Olivier RÉGOL

*The economic anrchy of capitalist society as it exist today is, in my opinion, the real source of the evil.*

Albert Einstein, *Why Socialism ?*

*Les types qui se déclarent apolitiques sont des réactionnaires, fatalement*.

Simone de Beauvoir, *Les Mandarins*

[Retour à la table des matières](#tdm)

À l’occasion d’un échange pendant la grève étudiante à l’UQAM, un collègue doctorant de l’Université Laval a comparé le contexte de la crise uqamienne [[129]](#footnote-129), et les solutions préconisées pour y remédier, à la situation prévalant au Chili néolibéral des années 1970-80. Cette thèse exagérée en elle-même a le mérite de poser la question de la nature actuelle du néolibéralisme, puisqu’il nous semble évident que nous ne pouvons plus parler de celui-ci comme nous en parlions il y a [172] trente ans ou même au début des années 2000. Comment interroger cette évolution qui sépare le nouveau néolibéralisme de l’ancien ? Ce texte proposera des éléments de réponse non pas en étudiant directement ou en priorité les évolutions internes du néolibéralisme, mais en explorant le lien « organique » qui unit le néolibéralisme au néoconservatisme. Le néolibéralisme ne doit pas être compris comme un système socio-économique figé, même si son socle normatif amoral et dépolitisé l’est. Il en va de même pour le néo-conservatisme, bien que son noyau moral dépolitisant soit une donnée intrinsèque. En conséquence, nous pensons que le néolibéralisme et le néoconservatisme sont dynamiques et, en toute logique selon notre perspective d’analyse, le lien organique qui les unit est lui aussi soumis à une évolution.

La question qui traverse ce texte est celle d’une « dissolution/transformation » de ce lien organique dominé depuis quelques années par le pôle néolibéral. Selon notre hypothèse, cette dissolution/transformation se manifesterait par une « libération » du néolibéralisme, un néolibéralisme tournant sur lui-même et se justifiant par lui-même (lorsqu’il se justifie), pour ne pas dire un néolibéralisme « systémique » donc autopoiétique, débarrassé autant que possible des « contraintes » du néoconservatisme. Dit autrement, en partant de l’*a priori* que le « retour de l’État » n’est qu’une « impression de déjà-vu » – que ni son autoritarisme ni son « moralisme » n’affirment une montée en force du néo-conservatisme, et ce, nonobstant la puissance du néolibéralisme – nous posons la question inverse d’un effacement du néoconservatisme avec pour corollaire l’apparition d’un néolibéralisme libéré d’un cadre normatif politique-idéologique qui lui était autrefois nécessaire. Un néolibéralisme plus technocratique, plus antipolitique et plus antidémocratique que jamais s’affirmerait alors. Celui-ci verrait sa justification uniquement dans sa propre finalité interne d’accumulation, de reproduction et de régulation. Sa logique lui épargnerait la nécessité de chercher des référents symboliques extérieurs ni une quelconque légitimation étatique. Bien au contraire, ces « extériorités » ont ici l'obligation de s’adapter à sa réalité, à sa réalisation et à son opérationnalisation, puisque ce néolibéralisme aurait été au [173] préalable « naturalisé » par l’idéologie néoconservatrice. D’où les nombreuses thèses récentes centrées sur l’émergence d’une « dé-démocratisation » de la démocratie libérale (Wendy Brown), d’une « haine de la démocratie » (Jacques Rancière), d’une démocratie sans sujet politique (Slavoj Zizek) ou encore d’un « libéralisme réellement existant » (Jean-Claude Michéa). Dès lors, nous nous demandons si cette idéologie néo-conservatrice ne s’est pas elle-même, et d’elle-même, « dissoute » dans le néolibéralisme en raison, entre autres, de son intégration « organisationnelle » dans celui-ci et de son intériorisation culturelle-normative par les masses. Nous ne soutenons pas que le néoconservatisme soit en train de disparaître totalement. Bien des éléments qui le composent et le manifestent, persistent et signent. Toutefois, il nous semble évident que celui-ci s’efface de l’avant-scène politique. Un exemple parmi d’autres serait le retrait de la sphère publique d’une majorité des principaux artisans du néoconservatisme américain ou encore le retour de certains auteurs néo-conservateurs sur leur propre thèse, dont celle de la fin de l’histoire.

Voilà donc les interrogations et hypothèses qui seront abordées dans ce texte. Dans un premier temps, nous chercherons à comprendre la nature de l’articulation entre le néolibéralisme et le néoconservatisme. Pour ce faire, nous introduirons la question du lien organique entre les deux par le biais de la dialectique socio-historique entre le libéralisme et le conservatisme, en tant « qu’ancêtre » de la dialectique actuelle. En nous appuyant sur Marcel Gauchet, pour qui la relation entre ces deux rationalités renvoie, à un second niveau, à l’articulation entre *le* et *la* politique, nous affirmerons qu’une médiation d’ordre politique articule le libéralisme et le conservatisme. Dans un deuxième temps, par le biais des travaux de Wendy Brown, nous approfondirons ce lien « organique » dans le cas du néolibéralisme et du néo-conservatisme. Selon la perspective foucaldienne de Brown, le néolibéralisme et le néoconservatisme s’appréhendent comme deux rationalités complémentaires, l’idéologie morale dépolitisée du néoconservatisme servant d’appui doctrinaire aux pratiques systémiques dépolitisantes associées au néolibéralisme. C’est dire alors que les deux rationalités ont en [174] commun une dépolitisation par « moralisation [[130]](#footnote-130) » de la politique. Cela n’est pas sans rappeler Pierre Bourdieu, pour qui le néolibéralisme est avant tout une *politique de dépolitisation* [[131]](#footnote-131). Toutefois, pour Brown, ce n’est pas une médiation d’ordre politique qui articule les deux rationalités, mais une médiation de nature morale. En synthétisant ces prémisses, il apparaît que le lien « organique » entre le néolibéralisme et le néoconservatisme est une médiation politico-idéologique d’ordre moral. Ainsi, dans un troisième temps, nous soutiendrons l’idée qu’après une médiation de nature politique et une médiation de nature morale, c’est maintenant la médiation purement opérationnelle et pragmatique du marché qui articule le néolibéralisme – confronté à la crise du capitalisme issue du néolibéralisme triomphant des années 1990 – et le néoconservatisme – qui a accompagné l'euphorie néolibérale jusqu'à son point de retournement engendrant un nouveau type de néoconservatisme, de nature hystérique. Sa métamorphose en tant que *Tea Party* serait dans cette perspective la conséquence de la perte formelle du pouvoir politique que détenait le néoconservatisme du temps de Bush Jr. et la consécration formelle de la domination du néolibéralisme (symbolisée par l'administration Obama) sur le néoconservatisme. Ceci précède, peut-être, selon certains auteurs, la fin du néolibéralisme lui-même.

La thèse de cet article sera articulée empiriquement aux conséquences de la crise financière actuelle qui, loin de remettre en cause la base idéologique de la technocratie dépolitisée, conduit à un nouveau durcissement des obligations « techniques, naturelles et indispensables » liées à l’objectif de dépasser cette crise tout en restant dans le même cadre normatif. En un mot, nous assistons selon nous à la mise en place d'un capitalisme autoritaire délesté de toute autre [175] obligation que sa propre pérennité, ce qui signifie que, plus que jamais, la société est visiblement contrainte de procéder à l'ensemble des sacrifices nécessaires à la reproduction de cette logique économique. La dernière partie portera sur une analyse plus empirique de la réalité de la domination du néolibéralisme sur le néoconservatisme afin d'étayer cette thèse.

Libéralisme, conservatisme et politique

Dans *La Révolution moderne*, premier tome de son récent ouvrage portant sur *L’avènement de la démocratie*, Marcel Gauchet considère que le développement de la démocratie moderne s’effectue, entre autres, au travers de la dialectique entre le libéralisme et le conservatisme. Alors qu’il décrit le premier comme une rationalité montante liée à l’« apparition » de *la* politique, il associe le second à une rationalité descendante relevant *du* politique. Qu’entend Gauchet par *le* et *la* politique ? Le politique, dit-il, « se présente comme ce qui donne forme à la communauté en s’imposant à elle du dehors et du dessus [alors que la] politique va se présenter comme l’activité appelée par l’antériorité de la société et la constitution du pouvoir qui en découle [[132]](#footnote-132) ». En résumé, *le* politique réfère à ce qu’il nomme « l’Un », l’Un « religieux » ou l’Un « sacral », soit *le* politique tel qu’il existe en tant que fondation transcendantale de la vie sociale, source externe de l’unité du « social » en *communauté*. Il est implicitement lié à l’existence de l’unité « théologico-politique » de la communauté qui persiste au sein du développement de la *société*. *La* politique, quant à elle, va de pair avec la « découverte » et la « production » de la forme « société » de la totalité du « social-historique » et ce, par le biais de la praxis politique, de la science, du travail et du marché, le tout réuni sous l’égide de l’idéologie du Progrès. *La* politique renvoie ainsi aux pratiques associées à l’État et ses institutions régissant les diverses activités et les identités particulières inhérentes à la « société civile [[133]](#footnote-133) ». C’est dire alors [176] qu’à un second niveau, plus abstrait celui-ci, la tension entre le libéralisme et le conservatisme croise la tension entre l’Un transcendantal et unitaire (*le* politique – extérieur à la *communauté*) et les particularismes immanents du social [[134]](#footnote-134) (*la* politique – interne à la *société*). C’est ainsi que le développement de la modernité politique et de la société moderne sera modelé par les nombreuses tensions inhérentes à la relation entre le libéralisme et le conservatisme, et qui sont autant de manifestations de l’articulation entre *le* et *la* politique.

Pour Gauchet, cette dialectique va se réaliser, dans un premier temps, sous les formes de la double synthèse du « libéralisme conservateur » et du « conservatisme libéral », le premier associé à l’Empire napoléonien et le second à la Restauration. Le « conservatisme libéral » va finir par s’écrouler dans le dernier tiers du XIXe siècle, au cours de ce qu’il nomme le « renversement libéral », lorsque la démocratie libérale prend le dessus sur le conservatisme, impliquant ainsi que *la* politique devient le principal agent de régulation du social et de production de la société moderne. Il est important de comprendre que nous n’assistons pas, ici, à une disparition du conservatisme ou *du* politique, mais plutôt à leur relocalisation dans les tréfonds de la rationalité même du libéralisme et de *la* politique. C’est ainsi que l’impérialisme moderne de la fin du XIXe siècle sera modelé par les tensions latentes entre les différents courants libéraux et conservateurs [[135]](#footnote-135) et que le totalitarisme est présenté par Gauchet comme une « solution conservatrice » à la crise de la démocratie libérale du début du XXe siècle.

[177]

En résumé, selon ce schème, si *le* politique est « ce qui permet à la société de tenir ensemble [[136]](#footnote-136) », cet ensemble est articulé « institutionnellement » par *la* politique. D’où leur complémentarité constitutive. Les deux se rejoignent alors formellement dans l’État. Ici l’État, en tant que manifestation de *la* politique, tient évidemment plus du libéralisme que du conservatisme. Bref, nous retenons de Gauchet une relation consubstantielle entre le libéralisme et le conservatisme ; cette première articulation est une médiation d’ordre politique fondée sur la tension irréductible entre *le* et *la* politique.

Néolibéralisme et néoconservatisme :
moralisation, dépolitisation et gouvernance

Wendy Brown va continuer cette réflexion en partant d’un point de vue similaire, mais en l’actualisant dans le cadre du néolibéralisme. Sa thèse ne réduit pas le néolibéralisme à « un ensemble de politiques de marché » puisqu'elle l’appréhende plutôt comme une rationalité politique *dépolitisée* et caractérisée par son amoralité (car pénétrée par la *logique de gouvernance* du marché). D’un autre côté, elle va définir le néo-conservatisme (qui, selon elle, émane du néolibéralisme) comme une rationalité politique, *dépolitisante* puisque morale. Ce qui donne une forme « amorale-morale », i.e. « économico-idéologique [[137]](#footnote-137) », de l’architecture de reproduction et de régulation du social dans son ensemble. Dans cette perspective, le néolibéralisme et le néoconservatisme sont avant tout des techniques de « gouvernementalité », parallèles mais complémentaires, d’où émerge une nouvelle structure politique, *dépolitisée*, fondée sur la tension irréductible entre amoralité et moralité. Leur différence d’avec le libéralisme et le conservatisme est claire : la dépolitisation du néolibéralisme et du néoconservatisme se [178] produit du fait de la substitution de la médiation politique (basée sur la distinction entre *le* et *la* politique) par une médiation morale (selon l’articulation *amorale*/*morale*). Ce changement engendre une gouvernance capitaliste et une idéologie moralisante, les deux étant articulées par un État réduit aux seules technologies de gouvernementalité. La subsomption du politique par la politique est dépassée par la naturalisation moralisante de la politique qui « colonise » aussi le politique, car l'Un est désormais la logique capitaliste elle-même. Dans un premier temps, cette colonisation est cachée par l'idéologie néo-conservatrice, mais la question est de savoir si le néolibéralisme n'aurait fini par jeter le masque en s'affirmant ouvertement sur le plan idéologique.

Pour Brown, le néolibéralisme possède sa propre logique de gouvernance qui, bien que partagée avec le marché, ne se résume pas à ce dernier. Brown se rapproche à cet égard d’Ellen Meiksins Wood puisqu'elle affirme que ce n’est pas l’imposition du marché qui caractérise le néolibéralisme, mais avant tout sa propension à déplacer la médiation du marché dans le domaine de la rationalité politique (d’où sa propension à la vampirisation idéologique des institutions publiques coupées de plus en plus de leurs racines universalistes). La rationalité politique du néolibéralisme est donc *dépolitisée* et *amorale* puisqu’elle adopte la logique du marché, pense dans ses termes (efficacité, efficience, performance, transparence, responsabilité, rentabilité, *empowerment*, consensus), et associe étroitement le monde privé à l'élaboration des politiques publiques. En toute logique, la puissance publique est mise à la contribution pour diffuser l'idéologie du système capitaliste contemporain [[138]](#footnote-138). [179] Toutefois, selon Brown, le néolibéralisme, qui est, finalement, un *libéralisme sans liberté politique*, est très instable. D’où l'utilité du néoconservatisme comme complément. Ce dernier recours au néoconservatisme pour légitimer les programmes du néolibéralisme, mais aussi, en raison de sa dimension morale, pour sécuriser, contrôler, mobiliser et diriger les masses, permet surtout de masquer la vraie idéologie, « le noyau idéologique dans l’idéologie » (pour reprendre une expression de Slavoj Zizek), celle du néolibéralisme. Ainsi, dit-elle, le néo-conservatisme

apparu sur le terrain préparé par le néolibéralisme, engendra une nouvelle forme politique, une modalité particulière de gouvernance et de citoyenneté qui, bien qu’incompatible avec les pratiques et les institutions démocratiques formelles, n’engendre aucune crise de légitimité : il vient parachever la dévalorisation néolibérale de ces pratiques et institutions. [[139]](#footnote-139)

Le néoconservatisme se présente donc comme le « supplément d’âme » venant combler l’absence d’extériorité symbolique qui caractérise la rationalité néolibérale. Une structure perverse s’identifiant directement au système de l’accumulation capitaliste peut alors se déployer. Le néolibéralisme qui stipule que l’altruisme est un irrationalisme lorsqu’il ne crée aucun profit ou qu’il n’est pas animé par cette logique, que la *Raison* est capitaliste parce qu’elle ne désigne rien d’autre que l’individualisme, que le droit de chacun à vivre sa propre vie ne signifie rien de moins que le droit d’accumuler et d’avoir un contrôle sur la propriété (cette « vache sacrée » idéologique est elle-même violée comme nous le verrons dans le cas des États-Unis à la fin du texte), ce néolibéralisme est la raison d’être d’un néoconservatisme « hypermoralisateur » et « mégavertueux ». En retour, cette idéologie moraliste offre une « critique » dépolitisante de la dépolitisation néolibérale sous la forme d’une « archi-politique » [180] de la conquête, de la justice transcendante, de l’héroïsme et du sacrifice, qui voile donc sa propre dépolitisation avancée par des artifices universels de type moraux qui auront de graves conséquences concrètes (la guerre éternelle contre la terreur, notamment), conséquences qui permettent de comprendre la chute politique de ce type de néoconservatisme. Ces deux logiques systémiques ont en commun de faire passer le marché pour une donnée idéale et objective, c’est-à-dire naturelle. En ce sens, le néo-conservatisme « joue » toujours sur le terrain du néolibéralisme, ce qui accorde à ce dernier un avantage décisif dans leur face-à-face. Elles ont également en commun non les mêmes intérêts, mais les mêmes ennemis et le même penchant pour l’autoritarisme de l’État. En résumé, le systémisme néolibéral s’est caché derrière une idéologie apparemment dominante, le moralisme néoconservateur. L’un sert de « booster » à l’autre, et ceci renforce l’apparente domination idéologique du néoconservatisme [[140]](#footnote-140). Le néoconservatisme « naturalise » le néolibéralisme qui « réalise » en retour le néo-conservatisme, mais pour ses intérêts propres, comme quelqu’un de respectable qui délègue ses « basses œuvres » à une brute épaisse notoire. En d'autres mots, le néo-conservatisme est, dans cette situation, le masque derrière lequel le néolibéralisme se cache.

Dissolution du lien organique
entre néolibéralisme et néoconservatisme :
impasse sur l’impérialisme néolibéral ?

La première chose que l’on observe dans cette évolution est que le passage d’une dialectique libéralisme/conservatisme à celle qui relie néolibéralisme et néoconservatisme, repose sur la prééminence du politique chez les premiers et sur la « moralisation » (ou dépolitisation) des seconds. En conséquence, l’évolution du lien organique est caractérisée par le passage d’une médiation d’ordre *théologico-politique* [181] à unemédiation d’ordre *économico-morale*, les deux ayant en commun leur rencontre dans la puissance de l’État.

Nous estimons que cette relation est actuellement en train de se dissoudre. Nous pensons que le néolibéralisme rejette le néoconservatisme et que ce dernier évolue en conséquence. Ainsi, c’est la dimension normative – politico-morale ou politico-idéologique – de l’articulation néolibéralisme/néoconservatisme qui tend à se reconfigurer par la disparition de son ancienne médiation. En tant qu’idéologie moraliste, le néoconservatisme originel implique et mobilise un ensemble de mythogènes que nous pouvons relier au politique (ici compris dans le sens où Gauchet conçoit *le* politique : la Loi, le religieux et non la religion, l’autorité, la communauté, la hiérarchie, etc.). Il s’agit d’une idéologie qui concevait le politique, qui impliquait encore *institutionnellement* le politique. Ainsi, puisqu'il était fortement lié au néo-conservatisme, le premier néolibéralisme était encore imprégné malgré lui d’une conception de la société en tant que totalité significative préexistante à l’individu ; un certain « réalisme sociologique » restait indépassable. Le néolibéralisme des années 1970-80 était encore plongé dans l’idéologie politique par le biais, entre autres, de la propagande anti-communiste et de son utilisation des droits et libertés contre le totalitarisme, de l’unité par le religieux ou encore de l’emphase sur la « politisation » de la société civile (quoiqu’elle fut une première étape de neutralisation du politique par l'*empowerment*, au profit du discours sur la « gouvernance »). Celle-ci consacre l’intégration des organisations privées et de leur logique dans la sphère publique-politique ; c’est donc un discours « organisationnel-opérationnel-managérial » avant tout. Vers les années 2000, le personnel incarnant le néo-conservatisme prend le dessus sur leurs collègues néolibéraux avec un agenda politique plus chargé, puisqu'ils veulent à la fois réaliser le projet néolibéral et le projet néoconservateur. Si les débuts ont été prometteurs (baisse massive des impôts pour les riches), le destin du néoconservatisme s'assombrit vers 2005 avec le constat de l’échec de la guerre contre l’Irak, projet néo-conservateur par excellence avant d’être néolibéral – ce dernier se limitant à des interventions militaro-humanitaires comme en ex-Yougoslavie.

[182]

Dans ce processus historique, nous avons atteint un tel degré de socialisation du néolibéralisme que le néo-conservatisme devient superflu voire grotesque, déphasé et critiquable au nom d'un mépris du peuple qui le précédait depuis longtemps. Cela n’empêche pas des partis de droite d'être au pouvoir car ils ne s'identifient pas *ipso facto* au néo-conservatisme. En effet, le néoconservatisme n’est pas la droite dans le sens classique du terme (même si ces différentes droites ont les mêmes credo religieux, aristocratique, patronal, etc.), ce qui n’empêche en rien la coexistence et les croisements entre ces différentes articulations. Le néoconservatisme américain est issu du groupe formé des « ex-communistes » qui ont retourné leur veste (à la différence des « anciens communistes » comme Arendt l’explique dans un article de 1953 [[141]](#footnote-141)). Ils sont guerriers, favorables à la puissance de l’État dans les relations nationales et internationales (donc interventionnistes) et… révolutionnaires ! Ils ne sont ni pour l’ordre ni pour le maintien d’une hiérarchie, mais plutôt pour un bouleversement de l’ordre et de la hiérarchie [[142]](#footnote-142). En cela, leur idéologie transcende les identités et les appartenances particulières tout en mobilisant les masses en vue de réaliser les objectifs du néolibéralisme, oligarchique par nature. Ce sont aujourd’hui ces néoconservateurs qui disparaissent, et non pas la droite classique, laquelle semble plutôt de retour, notamment en Europe.

C’est donc le néolibéralisme en tant que *projet politique de dépolitisation*, tel que Bourdieu le soutien, qui disparaît avec l’effacement du moment néoconservateur ; ce moment appartient au passé : le programme est implanté et la morale « néoconservatrice » est intériorisée par les masses, au même titre que l’idéologie du marché. En fait, les technologies de gouvernementalité au niveau sociétal renvoient à l’intériorisation culturelle-normative de la stance morale du néoconservatisme à un niveau individuel. Nous avons alors ce que les post-structuralistes nomment un procès « sans sujet ni fin ». Cette conclusion est-elle défendable ? Ces technologies [183] n’impliquent-elles pas au contraire l’émergence de nouveaux sujets en réaction ? Face à ce procès, il y a des groupes qui se forment à l’extérieur. Mais les conservateurs ont-ils réellement disparus (dans le sens fort du terme) ? Selon nous, la vie politique américaine développe une dialectique qui se dédouble : le parti républicain est lui-même polarisé par les valeurs néolibérales « classiques », aux accents aristocratiques, et par une frange « de gauche » qui cherche à imposer une limite au néolibéralisme. Cette lutte interne est elle-même polarisée par le Tea Party. La frange néolibérale du parti républicain cherche à « raisonner » le programme du Tea party, en réintroduisant l’État, qui est la tête de turc du Tea Party, tandis que les républicains de gauche veulent se distancer de ce mouvement populiste au sens négatif du terme. Le problème de savoir qui contrôle le parti républicain sera résolu, selon nous, par le biais du positionnement de ce parti à l'égard du Tea Party. Les acteurs politiques les plus modérés, ou qui vont chercher à l’être, sont les plus « à gauche » dans le parti républicain et qui ne veulent pas se faire mettre au pas par la frange populiste radicale du Tea Party. Nous pensons que ce sont ces « modérés » qui ont repris des couleurs au sein du parti républicain mais qu'ils sont débordés par le Tea party, en tant qu’*outsider* qui veut imposer sa thématique avec un état d'esprit agressif nihiliste et utopique dans sa dépolitisation assumée (son « programme » évanescent est irréalisable). Ce programme revient à épouser les idées néolibérales les plus pures, mais débarrassées de l'État qui est pourtant l'instrument indispensable pour sa réalisation. Le second pôle – la gauche officielle – est représenté en premier lieu par le parti démocrate, qui incarne le néolibéralisme « réaliste » et véritablement pragmatique ; ce parti est en relation avec un mouvement de gauche démocrate évanescent qui se situe *hors* du système politique ou qui se veut apolitique, puisque festif et humoristique, mais qui est malgré tout un mouvement politique, comme nous le démontre le ralliement pour le « rétablissement de la raison et/ou pour garder la peur vivante » à Washington au mois d’octobre 2010. Ce mouvement pourrait être le pendant « progressiste » du Tea party, mais une différence de taille entre ces deux mouvements empêche de les mettre en parallèle. Le Tea party a dans sa [184] ligne de mire le parti républicain, qu’il voudrait incarner comme à l'époque de Bush Jr., et développe pour cela une stratégie anti-parti démocrate primaire. Le mouvement de gauche a dans sa ligne de mire le Tea party et ne cherche pas, semble-t-il, à prendre le contrôle de l'esprit du parti démocrate, ce qui signifie que ce mouvement est stérile et purement réactif au regard du fonctionnement de la vie politique américaine. Il fait office de bonne conscience des États-Unis en général et du parti démocrate en particulier. Les deux partis politiques classiques et les deux nouvelles mouvances ont en point commun de ne pas remettre en question la logique du néolibéralisme (la gauche du parti républicain cherche tout au plus à limiter les dégâts). En résumé, le terrain commun du néolibéralisme est divisé en quatre : 1- l’approche insensée du Tea party qui veut un système néolibéral sans État ; 2- l’approche « pragmatique » du parti démocrate [[143]](#footnote-143) ; 3- une frange du parti républicain pour qui l’approfondissement du néolibéralisme nécessite la présence d'un État de plus en plus autoritaire (ils sont donc très proches des démocrates) et enfin, 4- les républicains de gauche, qui ont le courage dans ce contexte de chercher à limiter le néolibéralisme. Ceci expliquerait d’ailleurs leur rejet d’un système d’assurance-santé qui effectue une ponction de plus dans les poches de la population ou encore leur refus d’entériner le plan d’aide aux banques, parce que la doxa capitaliste est contre l’intervention de l’État et qu’il est donc normal que des compagnies qui font faillites disparaissent purement et simplement. En aidant les banques, c’est donc la perversité même du capitalisme et du système financier qui est alimentée puisque c’est la fraude qui est à la base de la crise financière. Est-ce à dire qu’il y a ici reconnaissance de la fraude et de la corruption en tant que fondements du [185] capitalisme en lieu et place du libre jeu du marché et la transparence des informations ? Non, au contraire, ces acteurs politiques recherchent désespérément un capitalisme qui n'existe pas et cette situation borde les frontières idéologiques à ne pas dépasser une fois que l'on critique le néolibéralisme : la possibilité d’une réflexion centrée sur le dépassement du capitalisme. Cette ligne de division peut donc être réduite à deux positions : les utopistes (le Tea Party et les Républicains de gauche) et les pragmatiques (les affairistes du parti démocrate et du parti républicain).

Ainsi, la dimension morale unissant néolibéralisme et néoconservatisme, tel que le soutien Wendy Brown, disparaît au profit d’une logique apolitique purement pragmatique et opérationnelle. En effet, il n’est plus question ni de politique ni de moralité lorsqu’il s’agit d’imposer les diktats néolibéraux. Débarrassé du lourd carcan politico-moral (qu’il est toujours possible de contester et de contourner *politiquement*), il ne reste que les technologies de gouvernance, ou de gouvernementalité, qui fonctionnent seules, par elles-mêmes [[144]](#footnote-144). Ces mêmes technologies systémiques de gouvernementalité caractérisent la gouvernance du marché et s’imposent dans et par l’État. Ainsi, l’État promulgue les lois comme des décrets (« lois spéciales ») sans se justifier politiquement ou moralement (d’où les thèses sur la « colonisation interne » du système par le système). Ces deux questions ne se posent même plus. Il semble qu’il s’agisse aujourd’hui de faire tenir le système un point c’est tout, quitte à l’imposer aux populations, malgré son irrationalité. Il s’agit donc de l’imposition d’un modèle organisationnel tel que la sociologie dialectique freitagienne le conçoit et, dans cette perspective, ce qui se dresse à l’horizon est le passage d’un [186] impérialisme néolibéral à un totalitarisme systémique [[145]](#footnote-145). Mais il ne s’agit, bien sûr, espérons-le, que d’une hypothèse et non d’un destin inéluctable. Pour résumer, il nous semble que le lien organique entre le néolibéralisme et le néoconservatisme est en train de se dissoudre et que cela mène à une « disparition » de l’idéologie néoconservatrice classique. C’est donc le néolibéralisme qui se trouve libéré de cette chape politico-idéologique qui l’encadrait et l’insérait dans une forme politique, et celui-ci risque tout aussi bien de disparaître à son tour.

Crise financière et capitalisme autoritaire

Comment cela se traduit-il dans la réalité ? À ce point, nous considérons que la récente crise financière n’inaugure pas, comme certains l’espéraient, « la tempête avant le calme », une ultime leçon avant le « grand tremblement », un avertissement, une chance à saisir, comme si le capitalisme allait s’assagir ou se discipliner de lui-même ou le sera par l’État. Au contraire, la crise financière qui sévit depuis plus de deux ans manifeste plutôt une fuite en avant – c’est-à-dire un second tour, un ré-emballement, voire un décrochage complet du système – qui se traduit dans sa matérialisation effective sous la forme d'un capitalisme autoritaire, d’un capitalisme dans lequel les acteurs et autres gestionnaire financiers sont encore plus récompensés. Ceci est possible parce que les banques ont capitalisé sur la crise grâce à l’aide publique gouvernementale, ou en escroquant directement les individus selon un schéma de Ponzi. Dans cette situation, les forces vives, poussées à cran, n’ont d’autre choix que de se radicaliser. Les populations sont tétanisées par le choc, tant le choc de la crise financière elle-même que celui de ses conséquences. La première dans ce domaine est bien entendu matérialisée par la ponction opérée dans les finances publiques par la puissance publique afin d’« aider » les banques à faire face à leurs pertes et à la déliquescence structurelle de la finance. Cette situation s'accompagne, le cas échéant, pour les [187] anonymes de la possibilité désagréable d’avoir perdu leur maison et/ou leur emploi. Enfin, la société dans sa totalité est sous la coupe d'un discours lénifiant sur l'importance de contribuer au retour de la croissance économique, sur la nécessité d'être réaliste et de faire des sacrifices afin de remettre l'économie sur rails, puisque cette dernière profite *in fine* à tous.

Nous rejoignons directement Slavoj Zizek, pour qui « [il] est réellement fort possible que la principale victime de la crise en cours ne soit pas le capitalisme mais la gauche elle-même, dans la mesure où son incapacité à présenter une alternative globale viable a été une fois de plus encore rendue visible aux yeux de tous. [[146]](#footnote-146) » Cette expression de la déshérence d'une pensée de gauche, celle qui englobe l’idée que l’économie doit être au service de l’homme et non l’inverse (et que l’économie n'est pas *naturellement* le centre de la vie sociale), fait ressortir l'incapacité de peuples entiers à prendre une distance avec leur quotidien – aussi bien d'un point de vue idéel que dans les domaines de la vie concrète et matérielle – afin d'en mesurer toute l'absurdité. La féroce vague actuelle de répression économique qui frappe de plein fouet plusieurs pays européens montre hors de tout doute que la facture sera payée par la masse et que cette dernière sera physiquement réprimée si elle tente moindrement de se repolitiser. L’écart entre la philosophie libérale issue des Lumières et la situation concrète des sociétés occidentales contemporaines souligne une coupure maintenant naturalisée entre la majorité sans importance et les élites économiques « indispensables ». Plus profondément, c’est dans la négation des principes philosophico-économiques [[147]](#footnote-147) sur lesquels il prétend légitimer son existence que le système financier actuel trouve les ressources pour se reproduire en élargissant les inégalités sociales. Un rapide survol de la situation économique des sociétés américaines et européennes illustre la trajectoire autoritaire que prend le capitalisme contemporain.

[188]

La dernière grande crise en date, qui prend racine dans la crise immobilière américaine, repose sur le dépassement de la crise des nouvelles technologies du début des années 2000, tout en s'inscrivant dans une période plus longue caractérisée depuis 40 ans par la financiarisation sans cesse élargie du capitalisme et la baisse tendancielle corollaire des salaires pour l'immense majorité. L’incapacité politique de cette dernière à retourner cette tendance s'est caractérisée par une attitude pragmatique d’endettement de plus en plus insoutenable, mais encouragée par les acteurs financiers. L’un des avantages, au-delà de l’aspect purement financier de concentration des richesses, est de paralyser politiquement des individus enchaînés à leurs dettes. Lorsque le système a fini par imploser, l’inconsistance de l’idée d’égalité ou de justice est devenue – encore une fois – plus visible : les très riches se sont – encore une fois – prodigieusement enrichis et la masse s’est fait tondre.

The number of Americans making $50 million or more, the top income category in the data, fell from 131 in 2008 to 74 last year. [...] The average wage in this top category increased from $91.2 million in 2008 to an astonishing $518.8 million in 2009. That’s nearly $10 million in weekly pay ! [...] In the Great Recession year of 2009 (officially just the first half of the year), the average pay of the very highest-income Americans was more than five times their average wages and bonuses in 2008. [...] These 74 people made as much as the 19 million lowest-paid people in America […]. [[148]](#footnote-148)

Le coefficient de Gini, qui mesure le degré d’inégalité de la répartition des revenus au sein d’une société, est plus important aux États-Unis (en 2007) qu'en Russie (en 2008) [[149]](#footnote-149). [189] Il ne fait pas de doute que ce coefficient a encore augmenté ces dernières années, d'ailleurs une polarisation continue est anticipée par le *Department of labor*. [[150]](#footnote-150)

Dans la même période, des centaines de milliers d’Américains se sont faits expulsés de leur logement ou de leur maison par les banques. Il y aurait, fin 2010, entre 7 et 8 millions de maisons vides ou en voie d'être saisies[[151]](#footnote-151) et des dizaines de milliers de saisies seraient tout simplement illégales, les banques ayant systématiquement « simplifié » les procédures légales de délivrance de titres de propriété ou de rachat de prêts individuels entre des acteurs institutionnels. En conséquence, l’impensable, au regard du libéralisme classique, à savoir la violation de la propriété, est arrivé et une situation chaotique avec lui.

It is a legal impossibility for someone without a mortgage to be foreclosed upon. It is a legal impossibility for the wrong house to be foreclosed upon. It is a legal impossibility for the wrong bank to sue for foreclosure. And yet, all of those things have occurred. The only way these errors could have occurred is if several people involved in the process committed criminal fraud. [[152]](#footnote-152)

Le chaos systémique qui se profile serait la conséquence d’un oubli complet des règles prudentielles [190] nécessaire à la pérennité d'un système socio-économique complexe.

On pensait avoir tout vu des banquiers de Wall Street. Mais le *Foreclosure Gate* (« scandale des saisies ») pourrait battre tous les records de fraude financière... et nous replonger tous au cœur d’une nouvelle crise. Aux Etats-Unis, de 2004 à 2007, les grandes banques ont consenti sans retenue des millions de prêts hypothécaires […] Les banques ont fait fortune en regroupant les hypothèques et en les revendant sous forme de produit financier à des investisseurs, comme des régimes de retraite. Or quand vous échangez des milliers d’hypothèques par jour, il devient long et coûteux d'aller voir le notaire à chaque fois. Les banques ont donc créé leur propre système informatisé (appelé MERS) pour enregistrer les transactions de ventes et d'achats. Aujourd’hui, des millions d'Américains perdent leur emploi et doivent redonner les clés de leur maison aux banques. Seul problème : les enregistrements MERS contiennent peu de détails et ne valent rien aux yeux de plusieurs juges qui autorisent le processus de saisie d’une hypothèque. Pour récupérer les maisons, les banques doivent présenter un acte notarié. Incapables de retrouver les documents originaux – détruits ou perdus –, ni de reconstituer la chaîne de transmission de la propriété des hypothèques, plusieurs banques auraient décidé de fabriquer de faux papiers et les ont fait autoriser par des avocats sans scrupule (l’un d'eux affirme même en avoir autorisé 10 000 en un mois). Résultat : fouillis total à la grandeur du pays. Plusieurs banques se trouvent à réclamer la même maison, et des propriétaires se font évincer alors qu'ils ne devraient pas l'être. [[153]](#footnote-153)

Pendant ce temps, en Europe, l’heure est à l’étranglement de peuples entiers – la Grèce, les pays baltes, l’Angleterre, l’Irlande, en attendant l’Espagne et le Portugal – au nom d’une saine gestion de l’endettement public de ces États. La logique actuelle, qui remonte aux années 1970, ne cesse de se dévoiler, sans que son non-sens intrinsèque ne contribue à l’émergence d’un véritable mouvement de contestation en vu de son renversement.

[191]

L’ineffable président Sarkozy est la caricature même de l’idée de l'indépassabilité du capitalisme en tant que tel. Cette idée est très présente dans la dimension discursive de la gestion politique de la « nécessité » de faire payer les peuples pour les gabegies des banques et du système boursier de manière large. La polarisation de ce type de discours s'inscrit dans la culpabilisation de l'individu et la nécessité d’encadrer la logique capitaliste pour éviter les « débordements » financiers. Lors de sa campagne présidentielle en 2007, il a répété à plusieurs reprises que selon lui, « l’État est trop endetté et les ménages pas assez » [[154]](#footnote-154). Or, un peuple relativement épargné d’un endettement massif a moins de chances de s’atomiser et, en conséquence, sera moins enclin à laisser l’État se métamorphoser en État gestionnaire de la reproduction unilatérale du capitalisme en capitalisme financier. Inversement, lors du paroxysme de la crise, le même modifie son discours et se fait le preux défenseur d’un peuple de plus en plus orphelin d’une régulation sociale qui soit autre que celle nécessaire au capitalisme purifié de toute autre considération que lui-même. Le discours qu’il a prononcé à Toulon le 25 septembre 2008 mérite d'être cité assez longuement [[155]](#footnote-155) :

[192]

Comme partout dans le monde, les Français ont peur pour leurs économies, peur pour leur emploi, peur pour leur pouvoir d’achat. La peur est une souffrance. La peur empêche d'entreprendre, la peur empêche de s’engager. Quand on a peur, on n’a pas de rêve, quand on a peur on ne se projette pas dans l’avenir. La peur est la principale menace qui pèse aujourd’hui sur l’économie. Il faut vaincre cette peur. C’est la tâche la plus urgente. On ne la vaincra pas, on ne rétablira pas la confiance en mentant, on rétablira la confiance en disant la vérité. […]

Au fond c’est une certaine idée de la mondialisation qui s’achève avec la fin du capitalisme financier qui avait imposé sa logique à toute l'économie et avait contribué à la pervertir. L’idée de la toute-puissance du marché qui ne devait être contrarié par aucune règle, par aucune intervention politique, cette idée de la toute-puissance du marché était une idée folle. L’idée que les marchés ont toujours raison est une idée folle. Pendant plusieurs décennies on a donc créé les conditions dans lesquelles l’industrie se trouvait soumise à la logique de la rentabilité financière à court terme. On a caché les risques toujours plus grands qu'on était obligé de prendre pour obtenir des rendements de plus en plus exorbitants. On a mis en place des systèmes de rémunération qui poussaient les opérateurs à prendre de plus en plus de risques absolument inconsidérés.

On a fait semblant de croire qu’en mutualisant les risques on les faisait disparaître. On a laissé les banques spéculer sur les marchés au lieu de faire leur métier qui est de mobiliser l’épargne au profit du développement économique et d'analyser le risque du crédit. On a financé le spéculateur plutôt que l’entrepreneur. On a laissé sans aucun contrôle les agences de notation et les fonds spéculatifs. On a obligé les entreprises, les banques, les compagnies d’assurance à inscrire leurs actifs dans leurs comptes aux prix du marché qui montent et qui descendent au gré de la spéculation. On a soumis les banques à des règles comptables qui ne fournissent aucune garantie sur la bonne gestion des risques mais qui, en cas de crise, contribuent à aggraver la situation au lieu d’amortir le choc. C’était une folie dont le prix se paie aujourd'hui ! Ce système où celui qui est responsable d’un désastre peut partir avec un parachute doré, où un trader peut faire perdre 5 milliards d’euros à sa banque sans [193] que personne ne s’en aperçoive, où l’on exige des entreprises des rendements trois ou quatre fois plus élevés que la croissance de l'économie réelle, ce système a creusé des inégalités, a démoralisé les classes moyennes et a alimenté la spéculation sur les marchés de l’immobilier, des matières premières et des produits agricoles. Mais ce système, il faut le dire parce que c’est la vérité, ce n'est pas l’économie de marché, ce n’est pas le capitalisme.

Tout comme Staline n’était pas responsable du régime de terreur qui se développait sous son régime, selon une opinion qui existait chez les soviétiques, le capitalisme n’est pas en lui-même responsable de ses résultats, selon le discours des élites politiques aux abois. Cette approche discursive fondée sur les sentiments n’a bien évidemment pas été suivie de mesures concrètes, et fut d’ailleurs vite oubliée une fois que le « réalisme » d’un sacrifice économique des masses, toujours nécessaire et ce pour un avenir indéfini, pu revenir à l’ordre du jour – c’est-à-dire lorsque les banques eurent assez pillé les fonds publics pour être assurées de ne pas s’écrouler dans un avenir rapproché. L’idée de l’État social n’a pas été abandonnée, seuls les bénéficiaires ont changé. Ce ne sont plus les pauvres qui doivent être socialement soutenus, ce sont les riches, et en premier lieu les banques [[156]](#footnote-156). Cette logique n’est pas vraiment nouvelle, mais elle n’a plus les moyens de se cacher sous des artifices quelconques. Le dernier instrument à la disposition de ses thuriféraires reste la culpabilisation de l’individu lambda, qui a fini de manger son pain blanc et qui doit maintenant aller au turbin sans rechigner. [[157]](#footnote-157) La leçon est [194] claire : les peuples sont responsables d’un système qu’ils ne maîtrisent pas et doivent assumer les conséquences, aussi douloureuses soient-elles, sans qu’ils leur soient autorisés de réfléchir en-dehors d'un cadre dépolitisé, amoral et purement technique qui est celui du capitalisme, tel qu’il prétend être.

Conclusion : quelle alternative ?

Or, c’est certainement la seule chose potentiellement fructueuse pour sortir du chantage né d’un état d’urgence économique permanent. « Today, the ruling ideology endeavours to make us accept the ‘impossibility’ of radical change, of abolishing capitalism, of a democracy not reduced to a corrupt parliamentary game, in order to render invisible the impossible-real of the antagonism that cuts across capitalist societies. [[158]](#footnote-158) » Ce n’est pas tant la force intrinsèque du capitalisme qui expliquerait sa persistance que la faiblesse d'une alternative. Une partie du problème réside selon nous dans cette incapacité à dépasser conceptuellement la démocratie parlementaire moderne. Même si les idéaux modernes ne s’inscrivent plus dans la réalité, car celle-ci n’a plus rien à voir avec le monde dans lequel ils se sont développés, ils restent défendus bec et ongle par « le peuple de gauche ». Selon Michéa [[159]](#footnote-159), le capitalisme a d’ailleurs besoin des idéaux « de gauche » pour assurer sa reproduction :

[…] la nouvelle intelligentsia de gauche a dû décréter […] que le seul complément culturel concevable d’une société libérale fondée sur la mode, le spectacle, la consommation et la croissance illimitée était le *néo-conservatisme* : autrement dit, un subtil mélange d’austérité religieuse […] de contrôle éducatif impitoyable des enfants, et le renforcement continu des institutions patriarcales et de nos obligations patriotiques et militaires. […] Sans [cette perception] il leur serait pratiquement impossible de continuer à vivre leur appel incessant à transgresser toutes les frontières et toutes [195] les limites culturelles ou morales établies, comme une subversion magnifique du capitalisme de consommation. [[160]](#footnote-160)

Selon lui, « [l]e capitalisme contemporain, en effet, fonctionne désormais beaucoup plus à la *séduction* qu’à la *répression* [[161]](#footnote-161) », ce qui ne se traduit pas réellement, dans les faits, à l’heure actuelle (sauf sous la séduction qui émane du déferlement même de la puissance de répression). Nous pensons au contraire que la matraque n’est jamais loin du spectacle et que le chantage permanent du sacrifice doit être pris au mot, mais dans une perspective différente de celle axée sur « l’ordre naturel » capitaliste. Il apparaît de plus en plus probable qu’il faille sacrifier l’idée de l’indépassabilité de la démocratie réellement existante en tant que meilleur système philosophique à partir duquel la moins mauvaise société peut se bâtir. Cet immense champ de réflexion est d’autant plus vierge que les instruments nécessaires à son développement sont considérés par cette philosophie comme dangereux, car porteurs d’une violence incalculable et imprévisible. Les tentatives de le dépasser qui font apparaître les masses comme une menace à la sécurité – une menace d’extrême-gauche tout comme la menace d’extrême-droite qui est de plus en plus présente, mieux organisée et qui risque encore de s’imposer devant la gauche comme dans le premier tiers du XXe siècle. Dès lors le seul choix réside entre ces deux extrêmes – d’où l’idée de Zizek d’une réactualisation de l’idée communiste en revisitant ses fondations, nous exhortant ainsi de revivifier la gauche en « recommençant par le commencement [[162]](#footnote-162) ». C’est peut-être dans cette approche heuristique délégitimée que peuvent se trouver les moyens de dépasser fondamentalement la démocratie capitaliste. Cette idée rejoint la conclusion développée par Zizek dans son article sur « l'état d’urgence économique permanent » ainsi que dans son ouvrage au titre très éloquent *Après la tragédie, la farce !* Néanmoins, l’entrée est obstruée tant par les penseurs de droite que de gauche et la reproduction de l’ensemble des institutions sociales se développe de manière telle que ce chemin de traverse n’est pas [196] autorisé. La question est non seulement de savoir comment aborder ce chemin interdit, mais aussi et surtout qui – quelle force politique – sera en mesure de l'arpenter.

[197]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Anarchisme et libéralisme :
réflexions sur la notion de
« libéral-libertaire ».”

Par Francis Dupuis-Déri [[163]](#footnote-163)\*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Qu’il y ait des affinités entre l’anarchisme et le libéralisme relève de l’évidence. Ainsi, la liberté et l’égalité sont des valeurs que l’anarchiste et le libéral ont en partage. Mais qu’il y ait une ou deux ressemblances entre deux phénomènes ne signifie pas qu’ils sont identiques. Si l’anarchisme et le libéralisme ont des éléments communs tenant à leur histoire et à leurs principes, il s’agit néanmoins de deux idéologies distinctes qui entretiennent à la fois des rapports d’émulation et d’opposition. À la suite de la turbulence de Mai 68 en France, des voix se sont pourtant élevées en Occident pour accuser la fronde, de sensibilité anarchiste ou « libertaire », de faire le jeu du libéralisme économique, voire de relever de la même logique, d’où l’épithète dénigrante « libéral-libertaire ». Serge Audier, dans son ouvrage *La pensée anti-68*, a bien expliqué comment l’événement Mai 68 a été présenté, dans une perspective plus ou moins critique, comme l’occasion [198] d’une fusion entre le libéralisme et l’anarchisme [[164]](#footnote-164). « Je suis un libéral-libertaire », finit même par lancer en 1999 Daniel Cohn-Bendit, figure emblématique de Mai 68, qui s’explique : « [v]oilà le cadre dans lequel j’installe ma réflexion politique : un réformisme écologico-social lié à une tradition libertaire qui est effectivement non étatique. Je revendique l’accusation d’être un libéral-libertaire [[165]](#footnote-165). »

Le recours à l’expression « libéral-libertaire » pour marquer la critique se pratique aussi bien à l’extrême droite (voir, par exemple, Alain Soral) qu’à gauche et à l’extrême gauche, ainsi que chez les conservateurs. Même du côté des anarchistes, Murray Bookchin réduit les débats historiques au sein de l’anarchisme à une opposition entre deux tendances, soit l’approche individualiste, qui prône l’ « autonomie » et qui propose une vision « minimaliste » de l’anarchisme comme opposition à l’État pour le bien de l’individu, et l’approche collectiviste qui prône la liberté (*freedom*) et qui propose une vision « maximaliste » de l’anarchisme comme force révolutionnaire qui peut créer une nouvelle société [[166]](#footnote-166). Selon Bookchin, les anarcho-individualistes des années 1990 se complaisaient à expérimenter un « anarchisme-de-style-de-vie » (*lifestyle anarchism*) se réduisant à des choix esthétiques vestimentaires et musicaux, un régime alimentaire et une participation sans grande conséquence à quelques manifestations au-dessus desquelles flotte le drapeau noir. Les anarchistes *lifestyle* seraient égoïstes, narcissiques, irrationalistes et contre toute forme d’organisation collective [[167]](#footnote-167). Bookchin précise que leur approche « libérale » [[168]](#footnote-168) peut facilement être récupérée par le capitalisme qui commercialise les produits de la contre-culture [[169]](#footnote-169).

[199]

La critique de Bookchin a le mérite de distinguer minimalement deux formes d’anarchisme, prudence dont ne font pas preuve les autres détracteurs du phénomène « libéral-libertaire ». À titre d’exemple, le polémiste marxiste français Michel Clouscard présente lui-même l’objectif de son ouvrage au titre évocateur, *Critique du libéralisme libertaire*, comme une riposte à « la contre-révolution du libéralisme social-libertaire [[170]](#footnote-170) », tout en dévoilant « les fondements d’une pensée devenue commune aux libéraux, aux sociaux-démocrates, aux contestataires libertaires [[171]](#footnote-171) ». Selon Clouscard, il convient de distinguer deux « dimensions libertaires » propres au capitalisme lui-même, soit un espace d’expression (contre)culturel réservé à la bohème issue de l’élite et « une *structure libertaire* de la société ». Il précise, en référence au « libéralisme libertaire », qu’« [u]ne société capitaliste accomplie est une société libertaire. On peut même considérer que cette nature libertaire de la société est la finalité du capitalisme. Avec le libertaire, le libéralisme accomplit son concept [[172]](#footnote-172) », et vice-versa.

Le politologue contemporain Gilles Labelle, plutôt conservateur ou anarchiste-tory [[173]](#footnote-173), en appelle à la [200] réhabilitation des institutions, de l’autorité et de l’asymétrie [[174]](#footnote-174). Il s’en prend aux activistes du mouvement altermondialiste et à leur « idéologie libertaire-libérale [[175]](#footnote-175) ». Selon Labelle, « [l]e néolibéralisme, qui accompagne la mondialisation marchande tous azimuts, n’est en ce sens aucunement contredit par le démocratisme libertaire. » En fait, « il s’en nourrit et se combine avec lui [[176]](#footnote-176) », puisque

[l]a version « de gauche » – c’est-à-dire altermondialiste ou radicale - qu’appelle la version « de droite » – c’est-à-dire néolibérale – de la société fondée sur l’individu délié, non seulement n’est pas une critique, mais elle forme avec son « adversaire » une sorte de couple maudit et participe, par là (même si c’est à son corps défendant) à la configuration idéologique qui définit les paramètres de la *doxa* contemporaine [... et ...] par là même, s’en trouve nourrie la puissance du marché. [[177]](#footnote-177)

Cette critique se déploie sous le mode de la thèse de l’effet pervers. Les anarchistes peuvent être de bonne foi dans leurs critiques et leurs actions contre le libéralisme économique. Malgré cela, ils en font la promotion et « nourrissent la puissance du marché » (selon les mots de Gilles Labelle), en raison de leur manière d’être qui incarne les principes du libéralisme économique. Les critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire » identifient l’anarchiste à l’être libéral, soit à un individu égoïste et « délié », puisque s’épanouissant hors de toute institution (famille, université, parti, État, etc.). Les raisons et les émotions qui motivent l’engagement politique des anarchistes seraient identiques aux raisons et aux émotions qui motivent le libéral qui s’engage dans le marché du travail et, surtout, de la [201] consommation avec pour unique objectif de satisfaire momentanément un désir personnel égoïste.

À s’amuser à raisonner ainsi par amalgame[[178]](#footnote-178), pourquoi ne pas reprocher à l’anarchiste de « nourrir la puissance » du régime de la Corée du Nord, puisque tous deux rejettent le capitalisme… Ou de « nourrir la puissance » du Catholicisme, puisque les anarchistes et le Pape sont – en principe – contre les frontières nationales et pour une solidarité universelle [[179]](#footnote-179)… À dénoncer ainsi les anarcho-nord-coréens et les anarcho-papistes, qu’y gagnerait-on, sinon l’apparence d’une problématique originale, voire sophistiquée qui carbure à coup de syllogismes [[180]](#footnote-180).

[202]

Au-delà de cet amalgame qui tire sa force sans doute en partie de l’effet rythmique obtenu en accolant les deux termes, les critiques du phénomène « libéral-libertaire » expriment souvent une profonde inquiétude face à la dégénérescence d’une société en perte de sens et de normes qui permettraient de distinguer le beau du laid, le bien du mal et le vrai du faux, autant de distinctions laminées par le capitalisme et son esprit individualiste. Gilles Labelle et d’autres attribuent une grande importance à ce qu’ils nomment, de manière quelque peu abstraite, « l’institution du sujet ». Ils font ici référence à la fondation et à la formation psychologique, morale et sociale de l’individu. Pour Gilles Labelle, « on ne naît pas un sujet, on le devient. On s’institue comme sujet et le sujet humain s’institue comme sujet dans un processus assez long, assez difficile. […] Contrairement au libéralisme, les sujets ne sont pas donnés dans l’état de nature [[181]](#footnote-181) ». La fondation et la formation du sujet ne seraient possibles que dans le cadre d’institutions où l’individu reçoit d’une autorité les normes et principes nécessaires pour donner un sens moral et social à son existence. Selon les auteurs, les institutions si importantes pour fonder le sujet individuel et collectif sont l’État et ses représentants qui incarnent le « bien commun », le Parti (nationaliste ou communiste), l’Université, l’Église, la famille. Les autorités instituées importantes sont – selon les auteurs – l’enseignant ou le professeur ou les auteurs « classiques », le père de famille ou les anciens, un chef de parti ou d’État, un curé, un rabbin ou un imam [[182]](#footnote-182). Les institutions fondent et représentent les sujets collectifs, comme la nation ou la classe ouvrière qui incarnent le bien commun face à la vague de l’individualisme libéral promu par le marché capitaliste. De même, les autorités proposent à la communauté des normes communes qui permettent à leur tour le maintien des liens d’une solidarité organique qui offre la possibilité d’une véritable résistance face au capitalisme. On reprochera alors à l’anarchiste (comme au libéral) de se penser [203] comme un sujet autofondé et libre de toute contrainte, c’est-à-dire de se considérer comme toute puissance individuelle, et d’autant plus puissante que « déliée » de toute institution et de toute autorité. On lui reproche aussi de confondre l’autorité (bonne et nécessaire) et la domination, fondée sur la coercition et la violence.

En se croyant capable de mener une lutte politique contre le capitalisme hors des institutions ou sans aucune institution ni autorité, l’anarchiste marcherait naïvement vers sa propre défaite individuelle et vers l’écrasement inévitable de son mouvement de contestation peut-être sympathique, mais contre-productif puisque « nourrissant la puissance du marché ».

Cette critique fait écho à d’autres auteurs (ou aux mêmes) qui s’en prennent, avec des arguments similaires, aux luttes « identitaires » ou « spécifiques », soit celles des « Autres » (femmes, Afro-américains, Amérindiens, personnes homo ou bisexuelles, etc.), qui relèveraient elles aussi d’un réflexe avant tout égoïste et nuiraient à la constitution et la consolidation d’un mouvement nationaliste [[183]](#footnote-183) ou socialiste [[184]](#footnote-184) seul apte à définir et promouvoir le bien commun. De ce côté, on rejette également le « principe libéral-libertaire », on déplore « les attaques du libéral-multiculturalisme », on prétend que « la culture, le symbolique et les institutions politiques offrent un certain cadre et perpétuent certaines formes, certains contenus, des “réserves de traditions” qui ont ouvert l’espace de lutte de classes », et on conclut en proposant « un conservatisme de gauche » qui « refuse d’adhérer spontanément au progressisme libéral et au discours libéral-libertaire [[185]](#footnote-185) ».

Certes, plusieurs anarchistes sont individualistes et égoïstes en tout temps, ou occasionnellement. Mais l’intelligibilité de l’engagement anarchiste ne saurait se réduire [204] au simple amalgame « libéral-libertaire », pas plus d’ailleurs que les rapports complexes qu’entretiennent l’anarchisme et le libéralisme.

Hypothèses quant à l’origine de l’anarchisme

Cet amalgame entre anarchisme et libéralisme oblitère les débats au sujet de l’origine et de l’histoire de l’anarchisme comme pensée politique et mouvement social. Plusieurs thèses concurrentes – mais qui ne sont pas mutuellement exclusives – expliquent l’émergence de l’anarchisme et de ses tendances diverses, soit la thèse ontologique [[186]](#footnote-186), la thèse économiste, la thèse idéologique, la thèse politique et la thèse historique. Cette diversité révèle une histoire et une logique de l’anarchisme qui ne sauraient se réduire à un amalgame pur et simple avec le libéralisme.

La thèse ontologique postule que l’humanité est par nature porteuse de deux forces antagonistes : le principe de liberté ou d’autonomie, qui peut être identifié à l’anarchisme, auquel s’oppose de tout temps le principe d’autorité ou de domination. Cette opposition n’est pas dialectique, car elle ne peut se résorber ou être dépassée dans une synthèse ; selon les époques et les régimes, l’une des tendances sera plus ou moins influente. Cette thèse permet de retracer des moments (proto)anarchistes avant même que le mot « anarchisme » ne soit utilisé, comme dans les communautés amérindiennes d’Amérique du Nord, ou encore dans la philosophie politique non-occidentale, comme le Taoïsme [[187]](#footnote-187) ainsi que dans la tradition occidentale, comme les Cyniques et les Stoïciens [[188]](#footnote-188).

La thèse économiste considère que l’anarchisme est une réaction conservatrice de la paysannerie réfractaire et même effrayée par les transformations économiques et l’émergence du capitalisme qui menacent son mode de vie et [205] de production. Selon cette conception, l’anarchiste est un petit paysan individualiste, peu éduqué et fondamentalement pré-moderne ou même anti-moderne. Il cherche à préserver à la fois son autonomie individuelle, sa culture rurale (face à l’urbanisation et l’industrialisation) et les coutumes et pratiques politiques du village, dont les terres communales et l’assemblée d’habitants qui s’est toujours montrée fière de son indépendance face aux rois et à ses agents [[189]](#footnote-189).

La thèse idéologique présente l’anarchisme comme une composante intellectuelle de la grande pensée socialiste du XIXe siècle [[190]](#footnote-190). L’anarchisme y retrouve une certaine influence lorsque le courant plus autoritaire – marxiste-léniniste – est en perte de légitimité, comme en Mai 68 (voir le marxisme libertaire d’Herbert Marcuse 1969) et à la suite de la chute du Mur de Berlin (voir le néo-marxisme libertaire de Hardt et Negri, qui se défendent toutefois d’être anarchistes).

La thèse politique, proche de la thèse idéologique, présente l’anarchisme comme une force politique liée aux mouvements sociaux d’extrême gauche. L’anarchisme est né dans le mouvement ouvrier au XIXe siècle et en a été la principale idéologie révolutionnaire pendant quelques décennies, avant de se faire doubler par le marxisme-léninisme, surtout après la victoire des bolchéviques, lors de la Révolution russe de 1917, et la catastrophe de la Révolution espagnole de 1936-1939. À la suite de l’assimilation du mouvement ouvrier au système libéral et à ses institutions, l’anarchisme est réapparu comme force politique dans les nouveaux mouvements sociaux des années 1960, puis dans le mouvement altermondialiste.

La thèse historique compte pour sa part trois perspectives, celle de longue durée, celle de courte durée et celle du présentisme. Dans la perspective de longue durée, l’anarchisme est une force inhérente à l’histoire occidentale qui prend racine aux débuts du christianisme, avec le message égalitaire et libertaire de Jésus Christ. C’est la thèse défendue [206] par Jacques Ellul, dans son livre *Anarchie et christianisme*, où il discute des principes et des valeurs. C’est aussi la thèse, plus historique que philosophique, qui voit dans les mouvements millénaristes une poussée anarchiste, que ce soit à la sortie du Moyen Âge dans les courants radicaux de la Réforme, ou même chez des anarchistes espagnols au XIXe et XXe siècles. John Corbin explique ainsi que « l’anarchisme en Andalousie a été compris davantage comme un phénomène religieux que politique ou économique, en recherche d’une transformation totale et radicale de la moralité de la société [[191]](#footnote-191) ».

La perspective historique de courte durée présente l’anarchisme comme l’enfant maudit de la Révolution française, qui tentera aux XIXe et XXe siècles d’en terminer la mission, pour réaliser pleinement ses principes de liberté, d’égalité et de solidarité [[192]](#footnote-192). Il s’agit là d’une perspective qui peut se concilier avec la critique du « libéralisme-libertaire ». Une variante de cette perspective identifie la Révolution française non pas tant à des idéaux libéraux que peuvent s’approprier les anarchistes, mais bien au début de la lutte engagée entre la bourgeoisie et le prolétariat (ou à tout le moins les forces qui rêvaient d’une égalité économique) dont l’anarchisme défend aujourd’hui les intérêts.

La perspective historique du présentisme considère que nous vivons aujourd’hui en postmodernité, c’est-à-dire dans une civilisation sans grands récits unificateurs ni sujets collectifs (nations, classes), et qui ne fait société que par le réseautage plus ou moins chaotique d’individualités atomisées et d’identités collectives fragmentées (femmes, homosexuels, etc.). Un anarchisme renouvelé par l’intégration de la nouvelle [207] sensibilité poststructuraliste (voir des auteurs comme Michel Foucault et Gilles Deleuze) offrirait la philosophie politique la plus cohérente dans ce contexte, à la fois pour analyser la configuration des nouveaux rapports de force, et pour s’engager dans une lutte désenchantée mais (relativement) efficace [[193]](#footnote-193). Cette approche est parfois désignée par l’étiquette « postanarchisme », un objet plutôt flou qui a fait couler sans doute trop d’encre dans les cercles intellectuels et universitaires anarchistes [[194]](#footnote-194), et qui saurait s’attirer les foudres des critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire ».

Ce survol rapide des thèses explicatives de l’émergence et des renouveaux de l’anarchisme rappelle que l’anarchisme est une philosophie, une idéologie et une force politique qui traverse l’histoire moderne de l’Occident, sans que le sens de cette traversée soit définitivement donné. Ces thèses qui ne s’excluent pas mutuellement indiquent diverses variables qui influencent le dynamisme ou l’effacement de l’anarchisme selon tel contexte idéologique et politique. Associer simplement et uniquement l’anarchisme au libéralisme a pour effet d’évacuer des raisons et des émotions historiques et politiques qui donnent sens à l’anarchisme d’hier comme d’aujourd’hui.

[208]

Retour sur le prétendu phénomène
« libéral-libertaire »

Si l’anarchisme entretient un rapport d’affinité avec le libéralisme, soit parce que tous deux proviennent de la même matrice (la Révolution française), ou parce qu’il s’agit de deux forces s’opposant au fil des siècles de manière parfois meurtrière (surtout pour les anarchistes), on pourrait avancer – comme le font les critiques du phénomène « libéral-libertaire » – que l’anarchisme a influencé le libéralisme.

Luc Boltanski et Ève Chiappelo ont montré comment l’esprit anarchisant de Mai 68 a influencé – ou a été récupéré par, selon la perspective privilégiée – le « nouvel esprit du capitalisme » qui s’incarne dans les approches du nouveau management pour cadres intermédiaires, et qui fait la promotion de la réalisation de soi, de la participation et d’une certaine forme d’autonomie [[195]](#footnote-195). Cette thèse pourrait plaire aux critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire ». La philosophe Christiane Vollaire note toutefois que cette récupération « elle-même n’en demeure pas moins l’un des signes de [la] vitalité » de l’anarchisme et de ses idées. « Que les dimensions les plus radicales d’une pensée de la subversion puissent être aussi constamment recyclées et marchandisées, ne nous donne ainsi qu’une preuve supplémentaire de leur impact, et fait percevoir les ondes de choc du redoutable séisme intellectuel qu’a provoqué, dans la culture contemporaine, l’irruption de la pensée anarchiste [[196]](#footnote-196) ».

Rappelons par ailleurs que de très nombreux libéraux au XIXe siècle considéraient raisonnable de s’opposer aux droits politiques et sociaux des femmes – à la contraception et à l’avortement –, à l’éducation mixte pour toutes et tous, à l’homosexualité, au syndicalisme et au droit de grève, aux droits « libéraux » des minorités ethniques (Amérindiens, Juifs, etc.), tout en étant favorables au travail salarié des enfants, au colonialisme, au service militaire obligatoire et à la peine de mort. Sur tous ces sujets, plusieurs anarchistes du XIXe siècle [209] avaient des perspectives qui apparaissent aujourd’hui comme relevant du libéralisme le plus modéré. C’était des anarchistes bien plus que les libéraux qui militaient pour que les hommes et les femmes aient les mêmes droits, que les femmes puissent « contrôler leur corps » (slogan déjà en vogue au XIXe siècle chez les anarchistes), que l’homosexualité soit décriminalisée, que l’éducation soit ouverte à toutes et tous, que les ouvriers puissent se regrouper en syndicat et y pratiquer l’aide mutuelle, que le colonialisme et le militarisme soient abandonnés et la peine de mort abolie [[197]](#footnote-197). Ce militantisme des anarchistes n’aura pas suffi à lui seul, malgré leurs efforts, leurs sacrifices et la répression qui les frappa, à élargir chez les libéraux leur entendement de la liberté et de l’égalité. Cela dit, le libéralisme d’aujourd’hui est plus proche de l’anarchisme du XIXe siècle sur bien des enjeux, que du libéralisme du XIXe siècle. Est-ce en ce sens qu’il faut dénoncer le « libéralisme-libertaire », ou doit-on être nostalgique d’institutions comme la famille patriarcale instituée par le droit des pères, l’école réservée aux garçons, la médicalisation et la criminalisation de l’homosexualité, les colonies, l’armée obligatoire et la potence ou la guillotine [[198]](#footnote-198) ?

Le libéralisme influence l’anarchisme

Si l’on souscrit, au moins minimalement, à la thèse historique qui associe l’anarchisme au libéralisme de la Révolution française et aux principes de liberté, d’égalité et de solidarité, on ne saurait s’étonner qu’anarchistes et libéraux aient en partage certaines valeurs, dont la liberté individuelle. Il est raisonnable de supposer qu’une société dominée par l’idéologie libérale produira un certain nombre d’anarchistes, soit des personnes socialisées de manière à chérir des principes libéraux (entre autres, la liberté), mais qu’elles les auront redéfinis de façon plus radicale, c’est-à-dire anarchiste. Ces [210] principes communs au libéralisme et à l’anarchisme entraînent donc une possible permanence de l’anarchisme au sein d’une société libérale, le libéralisme en tant que philosophie ne pouvant se débarrasser une fois pour toutes de l’anarchisme puisqu’il l’entretient avec ses propres principes (la même chose pouvant être dite du christianisme).

Cette émulation peut être entendue de deux manières : (1) l’anarchisme serait une forme radicalisée de libéralisme, un mouvement politique et philosophique qui compte d’ailleurs diverses tendances (néolibéralisme, national-libéralisme [[199]](#footnote-199), libéralisme social-démocrate, libéralisme cosmopolite, etc.) [[200]](#footnote-200) ; (2) l’anarchisme serait autre chose que le libéralisme, mais trouverait sa source dans les principes organiques du libéralisme lui-même, l’anarchisme réinterprétant ces principes à la fois dans une perspective critique du libéralisme et dans une perspective programmatique proposant un projet de société anarchiste.

Liberté n’est pas toujours synonyme de liberté

La proximité entre le libéralisme et l’anarchisme a été constatée par plusieurs théoriciens anarchistes de renom, dont Michel Bakounine, qui se réclamait explicitement des principes « de justice, de liberté, d’égalité et de fraternité » [[201]](#footnote-201), et Pierre Kropotkine, pour qui l’anarchie est un projet qui porte « l’humanité vers la liberté, l’égalité et la fraternité » [[202]](#footnote-202). Kropotkine déclare que « ce qu’on apprend […] en étudiant la Grande Révolution [française], c’est qu’elle fut la source de toutes conceptions communistes, anarchistes et socialistes de [211] notre époque ». Il continue en précisant que ce choc politique et philosophique a ouvert « à l’humanité de larges horizons, avec des mots : Liberté, Égalité, Fraternité, luisant comme un phare vers lequel nous marchons [[203]](#footnote-203) ». Aux États-Unis, l’anarchiste Lucy Parsons réfère également à ces trois principes pour synthétiser le projet anarchiste [[204]](#footnote-204).

Le partage de ces principes entre l’anarchisme et le libéralisme ne devrait pas mener à postuler la présence de deux êtres identiques se confondant dans la prétendue identité « libérale-libertaire ».

Les principes que le libéralisme et l’anarchisme ont en commun – liberté, égalité, etc. – sont des concepts essentiellement contestables et contestés, comme l’évoquent les réflexions de W.B. Gallie (1962) et de Chantal Mouffe (2005), pour qui les luttes politiques s’articulent souvent autour de concepts que les diverses forces cherchent à s’approprier et à définir selon leurs intérêts et leurs objectifs. Les idées centrales du libéralisme étant des concepts essentiellement contestables, il est possible que des citoyens réfléchissant à leur signification politique et morale les définissent selon une perspective anarchiste, ce qui provoque au sein du libéralisme un problème de perte de légitimité.

Quiconque prend le temps de prêter attention aux propos des anarchistes dans leurs tracts, pamphlets et chansons, ou qui a l’opportunité de discuter de leurs motivations politiques, devrait comprendre rapidement que la notion de « liberté » n’a pas du tout pour eux la même signification que pour les libéraux. Le principe de « liberté » est cher aux libéraux comme aux anarchistes, mais le même mot ne veut pas dire la même chose selon qu’on est libéral ou anarchiste, car il ne nourrit ni la même critique du pouvoir, ni le même espoir politique.

[212]

Diego Paredes rappelle que la liberté pour les libéraux est individualiste par essence et qu’elle est prépolitique ou présociale, puisque c’est en principe un droit naturel : tous les êtres humains naissent libres. On connaît le mythe du contrat social : libres dans l’état de nature, ils se craignent et fondent par contrat un État à qui ils remettent le pouvoir coercitif, pour qu’il assure au-dessus d’eux l’autorité, c’est-à-dire la loi et l’ordre qui permettent à chacun – en principe – de jouir de soi et de ses propriétés.

Si l’anarchiste peut éventuellement affirmer que les êtres humains naissent en principe libres et égaux, c’est pour ajouter que les être humains naissent en réalité inégaux dans tous les régimes politiques, sauf l’anarchie. Partout les gouvernants dominent leurs subalternes, qui ne sont pas *libres* tant que ne survient pas la révolution anarchiste qui permettra d’émanciper le peuple et les individus qui le composent, puisque la liberté est un fait sociopolitique et ne peut être que collective [[205]](#footnote-205).

Tomás Ibáñez suggère que l’exigence de liberté est le principe premier de l’anarchisme, duquel découle l’opposition à la domination [[206]](#footnote-206). Mais alors que le libéral comprendra la « liberté » comme compatible avec un État assurant par sa police et son armée la sécurité (la loi et l’ordre) nécessaire à la jouissance de cette prétendue liberté, l’anarchiste comprendra la liberté comme incompatible avec l’existence d’un État et des appareils coercitifs (police, armée, prison). Dans la mesure où les institutions ne sont pas autonomes des sociétés et des régimes inégalitaires, mais en constituent des éléments centraux, les anarchistes sont donc effectivement critiques des institutions et des autorités instituées, puisqu’elles rendent [213] impossible de par leur existence même la réalisation de la liberté et de l’égalité. L’objectif ultime de l’anarchisme est donc une révolution qui permettra de fonder une nouvelle société et de nouvelles institutions permettant et maintenant l’égalité et la liberté individuelle et collective.

Diego Paredes en conclut que l’anarchisme ne radicalise pas le principe de liberté emprunté du libéralisme, mais qu’il définit et pense la liberté autrement que le libéralisme [[207]](#footnote-207). Pour le libéralisme d’aujourd’hui tel que stigmatisé aussi bien par les anarchistes que par les critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire », la liberté est en grande partie pensée en lien avec l’argent (libre-marché, liberté d’entreprise, liberté de choix de consommation) et l’action libre est dite rationnelle si elle est motivée par une recherche de profit ou une réduction des coûts. Au fil du XXe siècle, sous l’influence du néolibéralisme, toutes les sphères d’activité humaine en viennent à être abordées sous l’angle de cette rationalité économique. Politiquement, l’individu est considéré d’autant plus libre qu’il n’a pas à consacrer du temps à la politique, d’où l’utilité de la délégation des pouvoirs à des représentants (c’est ce qu’expliquait déjà Benjamin Constant, au début du XIXe siècle, à propos de la « liberté des modernes »), alors que les politiciens qui se prétendent préoccupés par le bien commun font de la politique une carrière professionnelle et cherchent à en tirer profit pour eux et leurs amis.

Chez les anarchistes, l’argent n’est pas un indicateur de liberté, mais plutôt d’injustice et d’inégalité : plus vous avez de l’argent, plus grande est l’inégalité entre vous et les pauvres, et plus grande l’illégitimité de votre position sociale. Même leur consommation marchande est parfois déterminée par des jugements politiques, ce qui explique des pratiques comme le troc, le commerce équitable, le boycott de certains produits et services, le vol, la récupération de produits jetés aux ordures.

[214]

Selon le libéralisme tel qu’il s’incarnerait dans l’individualisme égoïste dont le néolibéralisme et le marché capitaliste de la consommation font la promotion, l’individu cherche certes des associations volontaires dont il peut se délier selon son désir, mais celles-ci ne sont pas considérées comme politiques : il s’agit d’associations d’affaire, de loisir, d’amitié, d’amour… L’individu (néo)libéral se pense ou se veut *apolitique* [[208]](#footnote-208), alors que les motivations qui animent l’engagement des anarchistes sont politiques. L’anarchiste pense la liberté en lien avec l’engagement politique : plus on peut s’engager en politique et plus on affirme sa liberté.

Pas de liberté sans égalité

Les anarchistes ne peuvent comprendre la liberté qu’en lien organique avec d’autres valeurs, dont l’égalité et la solidarité, là encore définies de manière bien différente des libéraux.

Alors que le libéral comprendra l’« égalité » en termes d’égalité des chances (par exemple, d’occuper des fonctions et des postes d’autorité, ou de devenir millionnaire) et d’égalité formelle devant la loi, l’anarchiste comprendra l’égalité comme incompatible avec une hiérarchie de fonctions et de postes d’autorité, et avec une inégalité de propriété et de ressources. Pour l’anarchiste, cette question politique de l’égalité doit se poser en principe dans toutes les sphères d’activité humaine, c’est-à-dire dans tous les rapports sociaux et toutes les institutions. À la rationalité économique qui détermine la conception de la liberté des libéraux, les anarchistes opposent une rationalité politique qui propose une équation à deux termes, la liberté *et* l’égalité.

La position anarchiste à ce sujet fait écho à la proposition d’« égaliberté », un concept développé par le philosophe politique contemporain Étienne Balibar. Ses réflexions mettent en relief le simplisme du concept « libéral-libertaire », fondé sur une conception réductrice de la liberté et l’oubli de l’égalité. Pour Balibar, il faut se dégager de « la représentation de l’égalité comme un enjeu exclusivement collectif alors que la liberté (en tout cas la “liberté des [215] modernes”) serait essentiellement liberté individuelle [[209]](#footnote-209) ». Plus précisément, la liberté et l’égalité ne sont pas deux principes ou phénomènes qui peuvent être distingués ou séparés l’un de l’autre dans la réalité politique, ainsi que dans les rapports sociaux. Balibar avance de plus que la lutte pour la liberté est à la fois une lutte pour l’égalité, et vice-versa, puisque « égalité et liberté sont contredites exactement dans les mêmes conditions, dans les mêmes “situations”, parce qu’il n’y a pas d’exemples de conditions supprimant ou réprimant la liberté qui ne suppriment ou ne limitent – c’est-à-dire n’abolissent – l’égalité, et inversement. […] Il n’y a pas d’exemples de restrictions ou suppression des libertés sans inégalités sociales, ni d’inégalité sans restriction ou suppression des libertés, ne serait-ce que pour mater les résistances » et la contestation contre la domination et l’injustice [[210]](#footnote-210).

Et la solidarité ?

En partant de quelques principes communs, le libéral et l’anarchiste évoluent selon des conceptions différentes, voire opposées, de la liberté et de l’autonomie individuelles, des rapports sociaux et des institutions. De plus, ces principes en partage sont souvent ordonnancés différemment dans l’anarchisme et le libéralisme, qui n’accordent pas la même importance à tel ou tel principe. Au sein du libéralisme contemporain, la responsabilité de solidarité est souvent reléguée aux services offerts par des organismes caritatifs ou par l’État (libéralisme social-démocrate), qui assure la priorité aux concitoyens d’une même nation (on pourra alors parler de national-libéralisme), ou à des étrangers selon un principe d’humanisme universel (le libéralisme cosmopolite).

Chez les anarchistes, la solidarité est un principe moteur, qui souvent les poussera à prendre des risques pour le bien d’individus qui leur sont inconnus et qui ne partagent pas nécessairement leurs idées et valeurs. C’est le cas de très nombreuses mobilisations anarchistes en Occident en solidarité avec les sans-papier et autres immigrants [216] « illégaux » [[211]](#footnote-211), qui souvent ne sont pas anarchistes, et qui peuvent même embrasser une conception plutôt rigoriste de l’Islam.

La consommation des causes

Pour le sociologue Jean-Philippe Warren, qui critique les activistes altermondialistes d’aujourd’hui, l’anarchiste serait individualiste et même égoïste, malgré ses références à l’égalité et à la solidarité. L’engagement politique anarchiste serait inspiré par une recherche de plaisir : plaisir d’être ensemble, plaisir d’être juste… Bref, tout cela ne mène pas à un « véritable militantisme », puisque ce mouvement ne répondrait qu’à la maxime « Faites ce que vous pouvez et faites-le par plaisir [[212]](#footnote-212) ».

En écoutant les activistes, on découvre que le moteur de leur action n’est pas tant un plaisir égoïste qu’un rapport fort à la notion de « justice sociale », ou plutôt d’« injustice » inhérente au libéralisme. Le libéralisme est producteur d’injustices de fait (voir les pays capitalistes aujourd’hui) et par principe (inégalité entre gouvernants et gouvernés, patrons et employés, riches et pauvres). Loin d’être un individualiste « délié », l’anarchiste tend à s’engager politiquement au sein de *collectifs* pour contester les injustices propres au libéralisme. Certes, des nostalgiques des jours grandioses des partis communistes ou nationalistes reprocheront aux anarchistes de se regrouper en associations volontaires et autres groupes d’affinité, dont les liens peuvent être déliés à volonté, sur le mode de la consommation marchande : aujourd’hui je milite dans un collectif contre le capitalisme, demain dans un autre contre la guerre, puis je fonderai avec des amis un squat d’où nous seront expulsés par les policiers, ce qui m’encouragera à joindre un comité contre la brutalité policière. Mais cette [217] liberté d’association et la pluralité du choix des engagements possibles ne relèvent pas de l’éthique libérale consumériste.

Premièrement, il ne s’agit pas de consommation, mais de participation.

De plus, la notion de liberté d’association traverse la tradition anarchiste, en lien avec d’autres notions, comme le fédéralisme, un terme aujourd’hui remplacé par « réseau » dans le vocabulaire anarchiste.

Pierre Kropotkine, par ailleurs, a expliqué dans son analyse de l’origine de l’État moderne en Occident que cette institution est en fait responsable de la montée de l’individualisme, puisqu’elle a détruit au fil des siècles toutes les institutions qui permettaient la vie commune et la solidarité organique, soit les communes et leurs assemblées d’habitants, ainsi que les guildes et les fraternités, et leurs assemblées, qui formaient un vaste réseau animé de l’« esprit fédéraliste ». L’idée et la pratique des libres associations n’ont pas pour origine le libéralisme individualiste, selon Kropotkine, mais la vie sociale et politique de l’Europe médiévale, qui « était essentiellement fédéraliste », l’Européen étant alors un « [h]omme de libre initiative, de libre entente, d’unions voulues et librement consenties [[213]](#footnote-213) ». Or l’État, pour s’imposer comme institution souveraine sur un territoire et une population, a commencé par dépouiller et détruire les communes et les guildes, proposant donc l’individualisme comme fondement des rapports sociaux, chaque individu étant seul face à l’État qui prétendait représenter les intérêts communs, être redevable devant les doléances des individus et source unique de sécurité. Les États ont créé l’individualisme, disait Kropotkine avant même l’État-providence : « nous vivons côte à côte sans même nous connaître. […] Votre voisin peut mourir de faim […] – cela ne vous regarde pas [[214]](#footnote-214). »

Un anarchiste peut évidemment gagner à s’engager politiquement, en termes de liens affectifs et sociaux, de [218] réciprocité, de reconnaissance du milieu, de plaisir d’être ensemble, ce qui est aussi vrai pour les militantes et militants fascistes, nationalistes, et pour les libéraux qui adhèrent à des partis politiques, surtout celles et ceux qui en font une carrière politique. À qui sait voir et entendre, pourtant, l’engagement anarchiste est aussi source de larmes, de peine, de colère et de douleur, de blessures [[215]](#footnote-215), d’épuisement et de dépressions nerveuses, d’exclusion et de pauvreté, puisque l’anarchisme est insubordination et contestation, et qu’il pousse à la confrontation avec le système libéral et ses représentants, dont parfois les policiers.

L’anarchisme contre le libéralisme

Précisons enfin, car on l’oublie trop souvent, que l’anarchisme en terre libérale est une force d’opposition, de contestation, souvent très marginale. Ce que cache la critique du « libéral-libertaire », c’est que le libéral est chez lui dans le système, et qu’il est heureux dans son pays dans la mesure où il peut avoir de l’argent et consommer. Pour sa part, l’anarchiste est un étranger, un ennemi, voire un traître, et que son engagement s’inspire de la colère ressentie face à l’injustice inhérente du libéralisme perçu comme un système maudit. Comme les libéraux dans des régimes antilibéraux forment des associations libres de dissidents, plus ou moins clandestines, plus ou moins permanentes, l’anarchiste d’aujourd’hui forme librement des collectifs pour y militer, c’est-à-dire pour contester un système (libéral) jugé injuste et illégitime. S’il ne s’identifie pas aux institutions de sa société, c’est que l’anarchiste s’y sent étranger et qu’il y est étranger, ces institutions ne représentant ni ne correspondant à ses valeurs, à ses raisons et à ses émotions d’être. Si l’anarchiste est une femme, féministe de surcroît, son sentiment d’étrangeté et d’aliénation sera encore plus fort face aux institutions libérales.

Donnez aux anarchistes l’occasion (c’est-à-dire : ne les massacrez pas) de fonder société au sein d’une population et d’un territoire, et vous verrez sans doute alors des anarchistes développer des liens de longue durée avec des institutions de [219] leur société, comme leur quartier et son assemblée, leur lieu de travail et son assemblée, leur établissement d’éducation et son assemblée, leur commune et son assemblée.

Conclusion

Cette présentation sans doute trop rapide d’axes de tension entre le libéralisme et l’anarchisme cherchait à complexifier la réflexion plutôt unidimensionnelle des critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire ». Le libéralisme et l’anarchisme entretiennent un double rapport d’émulation et d’antagonisme, cette tension provoquant des effets et des modifications au sein du libéralisme et de l’anarchisme. Le travail de cette tension entre l’anarchisme et le libéralisme ne suffit toutefois pas à déterminer la nature des deux mouvements.

Pour terminer, cinq reproches spécifiques peuvent être adressés à la critique du prétendu phénomène « libéral-libertaire ».

Premièrement, il ne s’agit pas d’une attitude intellectuellement et politiquement ouverte à l’égard de l’anarchisme. Plusieurs philosophes politiques provenant d’horizons différents, dont Emmanuel Mounier et Bertrand Russel, ont abordé avec respect la philosophie anarchiste parce qu’elle pose des questions fondamentales à la philosophie politique et morale. Comme l’affirment les auteurs de l’introduction du numéro de la revue *Nomos* (1978)consacré à l’anarchisme, « [l’]exploration de l’anarchisme nous ramène à la philosophie politique [[216]](#footnote-216) ». Encore faut-il prendre le temps de participer de cette exploration, et pas seulement avancer sans vérification empirique et philosophique des faussetés sur l’anarchisme, son histoire et son actualité. L’anarchisme, aujourd’hui comme hier, compte de très nombreuses tendances, parfois des oppositions et des rivalités, et il est porté par des activistes dont l’engagement est diversifié dans sa [220] source, sa forme, son intensité, sa régularité, sa durée. Réduire l’anarchisme à du libéralisme individualiste réduit l’intelligibilité à la fois de l’anarchisme et du libéralisme.

Deuxièmement, il semble que la critique se fonde sur des impressions, sans doute des rencontres fortuites ou quelques expériences personnelles dans des milieux militants, sur des campus, ou ailleurs. Or il existe des études empiriques – dont plusieurs proposant des analyses d’entrevues approfondies avec des dizaines d’activistes – qui traitent des motivations, de l’imaginaire, des valeurs, des principes et des conditions de militance et de vie des anarchistes d’aujourd’hui, aussi bien dans la sphère francophone qu’anglophone, qu’au sein ou hors du mouvement altermondialiste[[217]](#footnote-217). Pour avoir moi-même demandé à des anarchistes de définir l’anarchisme, j’ai pu constater une diversité de conceptions qui ne concordent pas toujours avec la définition du libéralisme égoïste individualiste. Selon un militant, l’anarchiste serait quelqu’un qui considère que « la liberté, l’égalité, la solidarité et l’entraide sont des valeurs primordiales pour l’humanité ». Pour un autre, l’anarchisme, « c’est un processus de décision collective. En extrapolant, cela se situe sur la limite très fine entre le collectivisme et l’individualisme. Les individus participent et prennent leurs responsabilités, ils redéfinissent le pouvoir. L’anarchisme, c’est aussi la reconnaissance des différences massives de pouvoir dans notre système, sur les lignes économiques, de genres, de races, etc… ». Pour une autre, « [c]’est être toujours critique à l’égard du capitalisme et de l’État en tant que soutien au capitalisme ». Il est malheureux de constater que les critiques du phénomène « libéral-libertaire » ignorent ces paroles, dans lesquelles les notions de liberté et d’égalité sont souvent discutées en détail.

Troisièmement, cette approche impressionniste gomme les tendances et les différents types d’anarchisme. Parle-t-on, au sujet du prétendu phénomène « libéral-libertaire », des anarcho-communistes ou des anarcho-syndicalistes ? Ou plutôt des anarcha-féministes ? Ou des anarcho-écologistes ? Ou des anarcho-individualistes ? Et [221] pourquoi pas des « anarcho-capitalistes » ? Et les insurrectionnalistes [[218]](#footnote-218) ? L’anarchisme aujourd’hui est-il identique en Amérique du Nord, en Europe, en Amérique latine ? Tout cela n’est-il vraiment que du pareil au même, sans histoire ni logique politique à distinguer ?

Au-delà de ces tendances, il est aussi possible de distinguer cinq types d’anarchisme qui font référence à autant de façons d’incarner la pensée et les principes anarchistes dans la réalité politique et sociale [[219]](#footnote-219) :

(1) L’*anarchisme politique* ou l’anarchisme officiel est celui d’organisations explicitement anarchistes. En France, par exemple, c’est la Fédération anarchiste, Alternative libertaire, l’Organisation communiste libertaire et des médias comme le journal *Le Monde Libertaire* et Radio libertaire à Paris. En Amérique du Nord, la Fédération des anarcho-communistes du Nord-Est (NEFAC), qui est devenue l’Union des communistes libertaires (UCL), relève également de l’anarchisme politique.

(2) L’*anarchisme culturel* s’exprime dans des colloques et des débats, mais aussi par le biais de livres, de l’art et de la musique – dans les chansons des Bérurier Noir ou de Léo Ferré – qui traitent directement de l’anarchisme ou qui évoquent la liberté et l’égalité et la rébellion face aux pouvoirs. Ce texte participe à sa manière de cet anarchisme culturel…

(3) L’*anarchisme existentiel* est porté par des individus psychologiquement réfractaires à l’autorité et à la [222] hiérarchie pour des raisons de sensibilité personnelle. L’anarchisme existentiel s’exprime par exemple lors d’une explosion de colère face à un parent, un professeur ou un patron. Cet anarchisme passionné peut être purement individualiste et conduire au désespoir face à une société profondément injuste, ce qui pourra s’exprimer par la surconsommation d’alcool et de drogues, voire le suicide [[220]](#footnote-220). Une culture plutôt individualiste – comme la culture occidentale contemporaine – encourage l’essaimage de ce type d’anarchisme. La rencontre d’un collectif militant peut offrir à de telles personnes un lieu où exprimer collectivement leur anarchisme.

(4) L’*anarchisme social* s’exprime au sein de mouvements sociaux de contestation, dans divers groupes militants qui ne sont pas explicitement anarchistes et qui ne se vouent pas à la promotion de l’idéal anarchiste, mais qui fonctionnent selon des principes organisateurs anarchistes, c’est-à-dire sans chef(s) et par prises de décision collectives et consensuelles. Les membres peuvent ou non s’identifier comme anarchistes [[221]](#footnote-221).

(5) L’*anarchisme du quotidien* s’incarne dans des lieux libérés, comme des squats, des usines autogérés et des communautés autonomes, où les gens vivent selon des principes anarchistes, sans nécessairement se revendiquer de l’anarchisme. La Curious George Brigade parle pour sa part de « pop-anarchie » (*folk anarchy*) pour évoquer cette anarchie populaire qui n’est pas le produit de militantes et militants qui se déclarent anarchistes, mais d’individus qui rejettent l’autorité pour vivre en collectivité, prendre des décisions de façon délibérative et consensuelle, et pratiquer l’aide mutuelle [[222]](#footnote-222). Ainsi compris, l’anarchie [223] existe ici et maintenant un peu partout autour de nous. Y participent le mouvement zapatiste au Mexique, les assemblées de quartier en Argentine, ainsi que plusieurs communautés qui vivent dans les bidonvilles [[223]](#footnote-223).

Ces divers types d’anarchisme, qui ne sont pas mutuellement exclusifs, entretiennent-ils tous les mêmes rapports avec le libéralisme ? C’est ce que la critique du prétendu phénomène « libéral-libertaire » ne permet pas de penser.

Ensuite, il convient de rappeler que l’histoire occidentale des derniers siècles a révélé que les institutions chères aux critiques du phénomène « libéral-libertaire » ont bien su composer avec le capitalisme (sans parler du patriarcat, du racisme et des autres systèmes de domination) : l’État et les partis politiques, l’Université, la famille et toutes les autres institutions d’importance n’ont pas seulement été incapables de réellement endiguer le capitalisme et de permettre la fondation d’une société émancipée, mais elles ont été utilisées par le capitalisme quand elles n’y ont pas volontairement participé. De plus, ces institutions n’ont rien d’éternelles ni de permanentes, et la plupart ont été (re)façonnées de façon substantielle par le libéralisme aujourd’hui hégémonique, c’est-à-dire par ses lois, son esprit et son éthique, surtout depuis environ 150 ans en Occident. Pourquoi voudrait-on aujourd’hui les sauver, avec l’espoir naïf qu’il y a là une place forte où tenir contre le capitalisme et l’individualisme consumériste ? Les anarchistes d’aujourd’hui ne sont pas aussi naïfs, et croient sans doute avec raison que ce sont bien plutôt les détracteurs des « libéraux-libertaires » et les institutions qu’ils vénèrent qui font le jeu du système et en sont des alliés objectifs. Ainsi, lorsque des critiques reprochent aux activistes radicaux contemporains « d’adhérer spontanément » au « discours libéral-libertaire » qui refuse « d’entrer en rapport réfléchi avec les formes [les institutions], par exemple la famille [[224]](#footnote-224) », on oublie deux réalités importantes : l’anarchisme réfléchit depuis un ou deux siècles au sujet des institutions que [224] leurs détracteurs lui demandent de respecter, dont la famille (rapports sexuels, amoureux, parentaux), l’éducation et l’État. De plus, dans leur réalité sociale, les anarchistes peuvent être tout à fait engagés dans des institutions comme l’école ou la famille. Certes critiques de la famille et du patriarcat, je connais des militantes féministes radicales et des anarcha-féministes qui ont des enfants et les élèvent de façon tout à fait responsable, et d’autres qui se sont totalement mobilisées pour un père gravement malade et dans le besoin, précisément par sens de responsabilité familiale et par amour filial. Les hommes qui les critiquent assument-ils tous leur juste part de responsabilités domestiques et parentales ?

Pour terminer, je pose l’hypothèse que cette critique du phénomène « libéral-libertaire » cache, parfois mal, une condamnation politique de l’anarchisme en soi et pour soi, et non parce qu’il serait identique au libéralisme. À l’extrême droite (Alain Soral par exemple), c’est bien sûr la condamnation d’un ennemi qu’on ne cherche pas à convaincre ni à rallier ; à gauche, ainsi que chez certains conservateurs, il s’agit d’une condamnation doublée d’un espoir de voir les moutons (noirs) égarés revenir joindre le troupeau de celles et ceux qui savent bien comment rompre avec le libéralisme et le combattre, soit en investissant des institutions qui incarneraient le « bien commun », comme le mouvement ouvrier révolutionnaire (pour Murray Bookchin) ou la nation, mais surtout les institutions comme les partis politiques sociaux-démocrates ou nationalistes, et l’État (c’est ce que dira Jean-Philippe Warren explicitement [[225]](#footnote-225)).

Cette critique du phénomène « libéral-libertaire » a l’avantage rhétorique de se présenter comme bienveillante, quoique paternaliste et condescendante. On nous dit : vous êtes fort sympathiques, mais je vois bien, moi, que vous faites fausse route, puisqu’en fait vous reproduisez inconsciemment ce que vous reprochez au système, et que vous êtes donc au final votre propre adversaire. C’est alors pour votre bien que je vous critique, en vous enjoignant de ne plus être ce que vous êtes, de ne plus promouvoir les principes que vous défendez, puisque vous ne faites que copier le système libéral que vous [225] dites détester. Abandonnez vos groupuscules anarchistes, et devenez plutôt partisan d’un parti social-démocrate ou nationaliste, et de l’État.

À les lire et à les entendre, j’en viens à croire que ces détracteurs du phénomène « libéral-libertaire » aimeraient que ces anarchistes repentis s’engagent dans des partis politiques et au sein de l’État libéral. Ce que les critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire » demandent aux anarchistes, c’est d’être plus libéraux qu’ils ne le sont.

Ce que les critiques du prétendu phénomène « libéral-libertaire » proposent en fait aux anarchistes, c’est un suicide.

[226]

[227]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Critique durkheimienne
de l’économie chez Mauss :
de la critique de l’individualisme
au fait social total.”

Par François Pizarro Noël

*D’après les économistes, le règne internationaliste n’a pas besoin pour s’établir et pour fonctionner, d’être organisé et administré d’après un plan réfléchi. Il n’y a qu’à déclarer qu’il n’y a plus de frontières, et laisser les industriels nouer librement leurs relations sur le marché universel.*

Émile Durkheim, [*Le socialisme*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.due.soc8)*.*

[Retour à la table des matières](#tdm)

La critique de l’économie politique classique est un thème récurrent de la sociologie durkheimienne. *De La division du travail social* (DTS), les *Leçons de sociologie* et *Le socialisme* sont autant d’ouvrages dans lesquels cette critique est formulée par Émile Durkheim, généralement par le biais d’une critique de l’individualisme et du contractualisme consubstantiels à l’économie libérale.

Durkheim s’oppose à la prétendue méthode scientifique préconisée par l’économie classique : « Quand les économistes réclament le laisser-faire, demandent qu’on réduise à rien l’influence de l’État, que la concurrence soit affranchie de tout frein, ils n’appuient pas […] leurs revendications sur des lois scientifiquement induites [[226]](#footnote-226). » [228] Marcel Mauss est en accord avec son oncle lorsqu’il souligne pour sa part que l’explication strictement économique de l’économie ne suffit pas : « Les phénomènes économiques ont […] leur raison en eux-mêmes et en dehors d’eux-mêmes, dans le total de la vie sociale, dans les représentations collectives et les jugements de valeur qui la dirigent [[227]](#footnote-227). » En somme, tant pour Durkheim que pour Mauss, la théorie contractualiste qui est au fondement de l’explication économique n’est pas suffisante puisque la société doit y être pour entériner le contrat : « Les faits économiques, eux-mêmes, sont des faits sociaux (monnaie, valeurs, etc.), donc des faits psychiques, tout comme les autres faits sociaux qui leur sont connexes, qu’ils conditionnent et qui les conditionnent, le droit de propriété par exemple [[228]](#footnote-228). »

Les travaux de Philippe Steiner montrent que la stratégie critique des durkheimiens en est une de discrédit et de remplacement de la théorie économique par une approche sociologique de l’économie qui culmine dans l’élaboration de deux programmes de recherche distincts qui ont été repris par Marcel Mauss et Francis Simiand [[229]](#footnote-229). Steiner, dans son article sur « la tradition française de critique de l’économie politique [[230]](#footnote-230) », souligne que les deux versants méthodologiques de la critique durkheimienne de l’économie politique touchent l’abstraction à laquelle procède l’analyse économique et la place de l’économie dans les sciences sociales et que l’aspect positif du traitement de l’économie par les durkheimiens relève de la prise en considération des représentations spontanées et construites dans la définition des faits économiques.

En nous intéressant à l’œuvre de Marcel Mauss, et donc au programme de recherche centré sur l’étude des religions, nous tâcherons ici d’identifier certains éléments de [229] disqualification de la théorie économique classique formulés par Durkheim et repris par son neveu pour ensuite illustrer la stratégie de remplacement mise de l’avant par Mauss dans le cadre de ses travaux de l’entre-deux-guerres. Nous verrons ainsi que la critique de l’individualisme est couplée à une considération socio-historique des faits économiques qui culmine dans l’élaboration du concept maussien de faits sociaux totaux.

Nous allons, dans cet article, démontrer les liens entre l’« Essai sur le don*»* de Mauss et la critique sociologique de l’économie élaborée par Durkheim. Pour ce faire, nous commencerons par illustrer le rejet par Mauss de l’individualisme et plus particulièrement de l’individualisme économique. Par la suite, nous présenterons la définition faite par Mauss des faits économiques pour montrer qu’ils sont avant tout sociaux. Nous traiterons enfin de l’origine des faits sociaux économiques et de l’« Essai sur le don*»*. Le don n’est pas un phénomène strictement économique. Pour arriver à le montrer, nous allons voir en quoi les faits économiques ne peuvent être abordés en leur origine par le biais d’une théorie économique individualiste et comment l’étude sociologique peut quant à elle expliquer les faits économiques en les considérant comme des faits sociaux. Nous verrons donc que les faits sociaux totaux peuvent être l’origine des faits économiques, mais qu’ils ne peuvent être à l’origine de la société puisqu’ils sont eux-mêmes issus d’une société comme tous les autres faits sociaux. Une fois que nous aurons achevé ces explications, nous aurons complété notre survol de la position critique des durkheimiens au regard de l’économie politique classique libérale.

Le programme de Mauss :
de la critique de l’individualisme et de l’origine religieuse
de l’économie au phénomène social total

Une longue période s’est écoulée entre la publication de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (FEVR) et celle de l’« Essai sur le don ». Si longue que la filiation étroite qui existe entre les deux textes en est venue à être oubliée. Pourtant, la continuité entre les travaux de Durkheim et de [230] Mauss est explicite : dans l’« [Essai sur le don](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.ess3)*»,* c’est à une tentative de réponse à une question durkheimienne que Mauss se livre. En effet, dans une note de bas de page de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim semble poser les prémisses de l’« Essai sur le don*»* de Mauss en mentionnant les limites de sa propre étude sur la religion :

Une seule forme de l’activité sociale n’a pas encore été expressément rattachée à la religion : c’est l’activité économique. Toutefois les techniques qui dérivent de la magie se trouvent, par cela même, avoir des origines indirectement religieuses. De plus, la valeur économique est une sorte de pouvoir, d’efficacité, et nous savons les origines religieuses de l’idée de pouvoir. La richesse peut conférer du *mana* ; c’est donc qu’elle en a. Par là, on entrevoit que l’idée de valeur économique et celle de valeur religieuse ne doivent pas être sans rapports. Mais la question de savoir quelle est la nature de ces rapports n’a pas encore été étudiée. [[231]](#footnote-231)

Les échos de cette question de Durkheim, qui définit le programme concernant la relation entre religion et économie, ne tardent pas à se faire entendre. Dès 1914, Mauss publie une [231] première tentative de réponse : « L’origine de la notion de monnaie. » [[232]](#footnote-232) La Première Guerre mondiale vient mettre en veilleuse la vie académique de Mauss en plus d’emporter la plupart des collaborateurs de l’*Année sociologique* et sa figure centrale : Durkheim. Si bien qu’à son retour de la guerre, Mauss se trouve devant une tâche immense. Il tente, durant l’entre-deux-guerres, de faire honneur à la mémoire de ses collègues et amis disparus en relançant l’*Année Sociologique,* en publiant leurs travaux inédits et en professant leurs idées. Mais Mauss n’abandonne pas pour autant sa tentative de réponse à la question posée par Durkheim. En 1920, il publie « L’extension du Potlatch en Mélanésie » [[233]](#footnote-233), en 1921 « Une forme ancienne de contrat chez les Thraces » [[234]](#footnote-234), en 1923 « L’obligation à rendre les présents » [[235]](#footnote-235) puis, en 1924, « Gift, gift » [[236]](#footnote-236).

Au regard de la suite des textes produits par Mauss (mais aussi de ceux de Georges Davy, Francis Simiand et Maurice Halbwachs) concernant directement l’économie ou l’abordant par le biais du sacrifice, de la magie, de la prière ou de la religion, nous voyons clairement le lien qui unit les *Formes élémentaires de la vie religieuse* à l’« Essai sur le don ». Mais il y a plus. C’est que le travail fait par Mauss sur les questions économiques à travers son étude de la religion l’a poussé à continuer de se positionner sur les présupposés propres aux théories des économistes classiques et donc que, ce faisant, il s’est également attaqué, en bon sociologue durkheimien, à l’individualisme. La sociologie économique devait s’élaborer [232] sur les cendres de la théorie économique classique et faire une place à la religion. C’était là le but que Durkheim avait en quelque sorte fixé à Mauss, le second programme identifié par Steiner. En ce sens, la publication de l’« Essai sur le don »*,* en 1925, n’a rien d’une révolution ; c’est plutôt une suite logique qui a tardé à venir.

Économie et individualisme

Non content de critiquer tous les relents d’individualisme lors de ses nombreux comptes-rendus de textes ethnographiques produits pour *L’Année sociologique,* Mauss s’en prend aussi directement à l’individualisme « économique ». Il s’oppose au mythe fondateur de l’économie politique libérale utilitariste et évolutionniste qui conçoit l’échange primitif sous la forme idéaltypique du troc et qui réduit la société à un arrangement contractuel entre individus libres et intéressés. Pour lui, cette thèse de l’*homo oeconomicus* est absurde pour deux raisons : elle est insuffisante et historiquement erronée.

Les tenants de l’économie classique, dit Mauss, « […] trouvent, dans la nature individuelle de l’homo œconomicus, les principes d’une explication suffisante de tous les faits économiques [...] [[237]](#footnote-237) ». Or, les bases mêmes de cette théorie sont instables :

[d]e pareilles explications sont d’abord suspectes au point de vue purement philosophique : elles consistent tout simplement à attribuer à l’homme les sentiments que manifeste sa conduite, alors que ce sont précisément ces sentiments qu’il s'agirait d’expliquer ; ce qui revient, en somme, à expliquer le phénomène par les vertus occultes des substances, la flamme par le phlogistique et la chute des corps par leur gravité. [[238]](#footnote-238)

Non seulement l’explication économique est tautologique, mais l’« insuffisance de ces solutions apparaît clairement dès qu’on a reconnu qu’il y a des faits sociaux [...] [[239]](#footnote-239) ». [233] D’ailleurs la critique de Mauss ne s’arrête pas là puisque le raisonnement économiciste est fondé sur une inexactitude historique. En effet, l’explication économique ne peut être l’explication de la genèse de la société puisque « [l]e raisonnement économique est un raisonnement récent […]. La catégorie économique est une catégorie moderne ; l’homme moderne est tout le temps sur le marché [[240]](#footnote-240) ». Cette idée a été souvent et longuement défendue par Mauss pour légitimer l’approche sociologique des faits qui étaient jusqu’alors réservés aux économistes. Dans l’*Essai sur le don*, il affirmait déjà cette construction historique de l’*homo œconomicus :*

Ce sont nos sociétés d’Occident qui ont, très récemment, fait de l’homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. […] L’*homo œconomicus* n’est pas derrière nous, il est devant nous ; comme l’homme de la morale et du devoir ; comme l’homme de la science et de la raison. L’homme a été très longtemps autre chose ; et il n’y a pas bien longtemps qu’il est une machine, compliquée d’une machine à calculer. [[241]](#footnote-241)

Le social s’explique par le social

Ainsi, l’individualisme des économistes est réfuté par l’approche sociologique des sociétés archaïques : « Dans les sociétés primitives, l’économie est dispersée dans toutes les autres activités, nous ne trouvons pas l’individualité de notre société acquisitive [[242]](#footnote-242). » Un pan entier de la sociologie maussienne se caractérise par cette chasse au discours économiciste. Mauss cherche à démontrer, à la suite de Durkheim, l’appartenance des faits particuliers étudiés par l’économie aux « groupes de faits » qui sont qualifiés de sociaux ; les faits économiques sont sociaux. Et à ce titre les faits économiques s’expliquent par des faits sociaux : « C’est donc par un biais, dans leurs rapports avec les autres phénomènes, qu’il faut étudier les phénomènes [234] économiques [[243]](#footnote-243). » D’ailleurs, Mauss s’appuie ici sur les avancées de Simiand en matière de sociologie économique : « M. Simiand l’a démontré souvent à propos des phénomènes économiques proprement dits : ce qui explique un fait social c’est non tel ou tel ordre de faits, c’est l’ensemble des faits sociaux [[244]](#footnote-244). »

Économie et société
ou les faits économiques sont sociaux

La critique de Mauss est simple. Il s’agit d’une inversion de la thèse des économistes. Plutôt que de poser l’individualisme utilitariste à la base de la société, la sociologie durkheimienne fait de l’individualisme le résultat d’un mode particulier d’organisation sociale, le résultat de sociétés particulières caractérisées par une DTS complexe et une solidarité organique [[245]](#footnote-245). C’est donc dans la division du travail social qui culmine dans une société acquisitive qu’il faut voir les sources de l’individualisme. Cependant il ne suffit pas à Mauss d’opposer le point de vue de la sociologie à celui de l’économie, il désire également, par le biais de l’étude des sociétés archaïques étendre l’approche sociologique aux faits revendiqués par cette science : les faits économiques. D’ailleurs Mauss ne fait à cet égard que reprendre le point de vue que Durkheim développait dans son ouvrage sur le socialisme lorsqu’il affirmait que la société, étant plus que la somme des [235] individus qui la composent, nécessitait une étude qui se distingue de l’individualisme économique. [[246]](#footnote-246)

La définition des faits économiques proposée par Mauss est la suivante : « On peut à la rigueur définir la catégorie économique dans l’esprit d’une société comme étant l’ensemble des valeurs et des institutions concernant ces valeurs, reconnues par la société [[247]](#footnote-247) ». Nous constatons donc que Mauss tient à rattacher à la sociologie les faits économiques.

Par définition, un phénomène économique est un phénomène social, qui régit un ensemble d’activités concernant des objets plus ou moins nécessaires, mais tous communément appelés biens. Le côté économique de ces faits les distingue d’un acte purement technique : c’est un service que l’on paie, c’est un bien qui change de mains. Pourquoi qualifie-t-on les phénomènes économiques de politiques ? Parce qu’ils sont généraux dans une société déterminée, dans une *polis* déterminée, dans une ville déterminée, par opposition à la simple économie. [[248]](#footnote-248)

Les faits ou groupes de faits économiques sont donc une partie d’une des subdivisions des faits sociaux à laquelle procède la sociologie. Mauss souligne que la place des faits économiques est claire à ses yeux : ce sont d’abord et avant tout des faits moraux. Or, comme ces faits sont organisés, ils relèvent des faits juridiques. En effet, les phénomènes moraux organisés constituent le système des faits juridiques. Ce qui différencie les faits économiques des autres faits juridiques, c’est la présence de la notion de valeur. C’est précisément cette valeur, déterminée socialement, qui prouve que ces faits sont sociaux.

[236]

La distinction entre phénomènes juridiques et phénomènes économiques offre souvent de grandes difficultés : comment distinguer, dans un travail en commun, ce qui est juridique et ce qui est économique ? […] En fait, le phénomène économique est, en général, un phénomène de droit. La différence réside dans la présence, pour le phénomène économique, de la notion de valeur ; pour le phénomène juridique, de la notion de bien moral. [[249]](#footnote-249)

Dans son [*Manuel d’ethnographie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.man) Mauss utilise la définition de Simiand selon laquelle « le phénomène économique se distingue par la présence d’un marché en général et toujours par la notion de valeur [[250]](#footnote-250) ». Ainsi, pour Mauss « [s]ont économiques les biens et les services dont la valeur est fixée par une masse sociale déterminée. Là où il n’y a pas de notion de valeur, il n’y a pas de phénomène économique [[251]](#footnote-251) ». Cette définition « présente l’avantage de faire disparaître la notion de besoin et d’utilité [[252]](#footnote-252) ». Mais, conscient de l’ambiguïté du terme de valeur qu’il glisse dans sa définition, Mauss tempère cette caractéristique des faits économiques :

Les phénomènes économiques se définissent dans une certaine mesure par la présence de la notion de valeur, comme les phénomènes esthétiques se signalent par la présence de la notion du beau, les phénomènes moraux par la présence de la notion de bien moral. La valeur économique est un cas, qu’il ne faut pas essayer de comprendre à partir de la philosophie des valeurs ; à la rigueur, on peut parler de hiérarchie des valeurs [237] économiques, mais il n’y a pas à spéculer sur les jugements de valeur. [[253]](#footnote-253)

Dans le cadre de la sociologie maussienne, les éléments permettant de distinguer les divers types de faits sociaux restent définis socialement. C’est la valeur associée aux pratiques qui les distinguent les unes des autres. Ainsi, Mauss ne traite pas exclusivement de la valeur économique des prestations. Au contraire, il traite des valeurs et de la valeur des choses et des prestations comme des faits sociaux : c’est-à-dire en cherchant leurs causes dans d’autres faits sociaux. La valeur, comme le sont les faits économiques, est toujours déterminée socialement. Mauss va même plus loin : « Cette superposition soit de la valeur économique, soit de la valeur religieuse ou de la valeur morale, à une activité purement technique, est un grand fait des sociétés humaines. Il permet de doser les activités humaines [[254]](#footnote-254). »

Ce qu’il faut retenir ici, pour le déroulement de notre argumentation, c’est que les faits économiques sont des faits sociaux. À ce titre, ils doivent être situés dans les divisions de la sociologie proposées par Mauss et, donc, être distingués des autres faits sociaux. Les faits économiques se distinguent en premier lieu des phénomènes matériels :

De tous les phénomènes moraux, les phénomènes économiques sont ceux qui demeurent les plus engagés dans la matière ; on les range habituellement dans les phénomènes matériels, à côté des techniques ; mais ce ne sont pas des phénomènes seulement matériels, ce sont des [238] représentations collectives qui dictent l’attitude des membres d’une société vis-à-vis de la matière. [[255]](#footnote-255)

Mais il ne suffit pas de distinguer les faits matériels des faits sociaux et de souligner que les faits économiques sont des faits sociaux. Il importe plutôt de spécifier davantage la nature de ces faits sociaux économiques. Les faits économiques sont des représentations collectives, des faits de physiologie sociale, des faits moraux et des faits juridiques. Mauss est consciencieux et il différencie soigneusement chacun des termes :

Mais comment distinguer le droit de la morale dans les sociétés qui nous intéressent ? L’ensemble des idées morales et juridiques correspond au système de ces attentes collectives. Le droit est le moyen d’organiser le système des attentes collectives, de faire respecter les individus, leur valeur, leurs groupements, leur hiérarchie. Les phénomènes juridiques sont les phénomènes moraux organisés. C’est encore cela dans notre droit : responsabilité civile et responsabilité criminelle sont strictement déterminées. La formule : nul n’est censé ignorer la loi, correspond à ce système d’attentes collectives. [[256]](#footnote-256)

Puisque ces deux types de faits sociaux – moraux et juridiques – diffèrent, leur manière de s’actualiser diffère. Ainsi, il y a obligation morale et obligation juridique : « Il y a obligation morale quand il y a sanction morale, quand il y a sanction diffuse ; il y a obligation juridique quand il y a terme précis de l’obligation et terme précis de l’infliction et de la peine [[257]](#footnote-257). »

Les faits économiques sont à un premier niveau moraux et, à un second niveau, juridiques. Nous pouvons affirmer que les faits économiques sont des phénomènes moraux organisés : des faits juridiques, qui impliquent la [239] notion de valeur... économique [[258]](#footnote-258). Mais il y a des conclusions à tirer de ce raisonnement : la détermination sociale du type de valeur à assigner à un objet ou à impliquer dans un échange est la base de la définition des faits économiques. Le fait économique, dans sa constitution même, est toujours déjà social.

Tout cela est d’une importance primordiale pour la question qui nous intéresse : si les phénomènes économiques sont « déjà » sociaux, en conséquence, ils ne peuvent être originaires ou originaux… Les faits économiques ne sont pas à l’origine de la société puisqu’ils sont le résultat de celle-ci. S’ils paraissent libres, ils ne le sont pas pour autant. Ils ne sont pas originaux, spontanés, libres ou créateurs, puisqu’ils résultent d’une forme sournoise [[259]](#footnote-259) d’obligation qui revêt l’apparence de la liberté pour mieux obliger [[260]](#footnote-260).

Ainsi, en rendant leur caractère essentiellement social aux faits économiques, Mauss nie les théories des économistes classiques et les postulats naturalistes et individualistes qui les sous-tendent. Car si les faits économiques sont sociaux, les échanges de toutes sortes, y compris ceux que l’on qualifierait aujourd’hui de « purement économiques », ne peuvent être le fruit de la manifestation de la spontanéité inhérente des individus. Ils sont sociaux donc obligatoires. Et cette obligation, cette contrainte, ne vient pas d’un individu. La contrainte ressentie ou intériorisée par les groupes ou les individus qui agissent, signe du fait social, est le fruit de la préexistence des institutions. Car, pour Mauss, il n’y a pas à se questionner : il n’y a pas de priorité chronologique ou logique entre les termes d’individu et de société. Tous les humains sont nés dans des sociétés et il n’y a pas de sociétés non-humaines. Ainsi, les institutions préexistent toujours à l’Homme… Et la [240] société précède les relations économiques : « Il ne peut pas y avoir transmission sans que la société soit à quelque degré présente pour sanctionner la transmission [[261]](#footnote-261). »

En reconnaissant que l’échange comme la valeur sont des phénomènes sociaux, il faut conclure que ce ne sont pas des phénomènes spontanés ou autorégulés. Ce n’est donc pas pour Mauss seulement dans la détermination sociale de la valeur (d’échange, de travail ou de quoi que ce soit) que résident les causes des inégalités et hiérarchies, mais plutôt dans la conjugaison d’une pluralité d'institutions qui constitue le tissu social, la Société. Les individus et les groupes qui transigent ne sont pas égaux. C’est précisément cette inégalité, cette position dans la hiérarchie du groupe ou des groupes qui les oblige à échanger certains biens, services ou prestations avec des individus et groupes qui sont eux aussi « obligés ». C’est cette obligation, produite par la préexistence de la société, de ses institutions et de son organisation par rapport aux groupes et aux individus, qui « permet » à ces derniers l’« opportunité » d’aller ensuite s’adonner à ces prestations apparemment libres et gratuites.

Conclusion : les faits sociaux totaux
– don et origine des faits économiques

Avant de tirer des conclusions de tout cela, résumons-nous. Tout d’abord, les faits « purement économiques » que l’on croit reconnaître dans nos sociétés ne sont pas autre chose que des faits sociaux. Par conséquent, ils sont soumis à l’ensemble des autres faits sociaux. Ils en dépendent et sont mus de l’extérieur ; ils ne sont pas automoteurs. Ensuite, les faits économiques, tant des sociétés primitives que des sociétés contemporaines, puisqu’ils sont sociaux, ne sont pas libres. Ils sont eux aussi soumis à des obligations, ils résultent de ces obligations, qui sont sociales. Enfin, l’obligation ou la contrainte sociale qui entraîne les faits économiques n’est pas nécessairement elle-même d’ordre économique et n’est pas [241] forcément ressentie comme une contrainte par les individus qui y sont soumis.

Cette mise au point sur la nature sociale des faits économiques nous permet de tirer des conclusions quant à l’idée voulant que le don soit à l’origine de la société. Nous venons de montrer que les faits économiques sont sociaux et que par conséquent, ils sont le « fruit » d’autres phénomènes sociaux. Le fait social qui est à l’origine des faits économiques est un phénomène social total que Mauss désigne entre autres comme le don. C’est dans ces questions de faits sociaux totaux, de don et de prestations sociales totales que réside l’explication de l’origine des faits économiques chez Mauss.

Dans le fameux « Essai sur le don », Mauss affirme que le don est un fait social total. Les dons, dit-il, sont des phénomènes juridiques qui ont pour caractéristique de nier leur caractère économique, mais de faire bouger des choses tant matérielles que symboliques ; ils forment un système de prestations totales. À ce titre, les dons démontrent que la sanction de la société n’a pas à être économique pour que des prestations impliquant des objets matériels s’y déroulent. Mais une ambiguïté se glisse dans le discours de Mauss et c’est à partir de cette ambiguïté que ce texte est parfois mal interprété. Si les faits sociaux, de quelques types qu’ils soient, ne sont jamais fondateurs de la société, ils peuvent néanmoins être à l’origine d’autres faits sociaux. C’est en quelque sorte ce que Mauss démontre dans l’« Essai sur le don ».

Après avoir démontré que les faits économiques ne peuvent être à l’origine de la société, Mauss s’attarde encore aux théories économiques, mais cette fois pour montrer que leur théorie concernant la genèse de l’économie est également fausse. Il ne s’agit en fait que d’une extrapolation des conclusions que nous venons d’exposer. Pour Mauss, l’origine des faits qualifiés d’économiques est à chercher en dehors de la théorie du troc primitif : « Il n’y a rien de plus faux que la notion de troc [[262]](#footnote-262) ». Contre le troc, Mauss brandit le don, fait social total. Plutôt qu’un acte individuel et intéressé, il propose, comme genèse des faits économiques, des faits moraux [242] organisés impliquant la valeur ; un système de prestations totales. Un fait social total – le don – serait donc à l’origine de plusieurs types de faits sociaux, y compris les faits sociaux économiques. Nous sommes loin ici d’un fait social total comme origine de la société comme le prétendent certains auteurs. Les faits sociaux totaux sont à l’origine des faits économiques, mais les faits sociaux totaux ne sont pas à l’origine de la société. La critique maussienne de la théorie de la genèse économique de la société culmine donc dans l’explication sociologique de la genèse des faits économiques, et la question même de la genèse de la société est mise de côté.

[243]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Considération historique sur les enjeux
d’une compréhension sociologique
du phénomène révolutionnaire.”

Par Richard DION

[Retour à la table des matières](#tdm)

*Au lieu d’affronter les évolutions politiques et sociales qui tendent à remettre en cause les idoles conventionnelles, les idéologues de droite et de gauche préfèrent s’envoyer des accusations de socialisme et de fascisme – ceci en dépit de la réalité évidente que ni le socialisme et le fascisme ne représentent le mouvement de l’avenir. Leur vision du passé est tout aussi déformée que celle des choses à venir.*

Christopher Lasch,
*La révolte des élites et la trahison de la démocratie*

*La convergence est nette entre révisionnisme historique et néolibéralisme.*

Domenico Losurdo,
*Le révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*

*En cherchant à écrire l’histoire du passé, nous réécrivons tous inévitablement l’histoire de notre propre temps et dans une certaine mesure nous menons les batailles d’aujourd’hui en costume d’époque. Mais ceux qui n’écrivent l’histoire qu’en fonction des luttes du présent ne peuvent comprendre ni le passé ni ce qui en est sorti. Ils peuvent même, sans le vouloir, falsifier tout à la fois le passé et le présent. [...] Même si je pense que la Révolution a été bénéfique, je suis convaincu que le jugement politique est moins important que l’analyse.*

Eric J. Hobsbawm, *Aux armes, historiens.
Deux siècles d’histoire de la Révolution française*

*Les ennemis ne sont plus des hommes, ce sont des silhouettes, qui très loin s’abattent - ou bien des êtres affreux, ignobles à qui l’on ne peut plus décerner un titre humain. L’avilissement de l’ennemi que l’on a tant reproché à Hitler est le pain quotidien de la banalisation révolutionnaire.*

Jacques Ellul,
*Autopsie de la révolution*

[244]

*Cette banalisation politique de la révolution, comporte la banalisation du mythe révolutionnaire lui-même.*

Jacques Ellul,
*Autopsie de la révolution*

Au moment de lacommémoration du bicentenaire de la Révolution française, les historiens de diverses tendances idéologiques et de divers horizons (France, Allemagne, Angleterre, États-Unis, etc.) se sont mis à réinterpréter l’« héritage » des Lumières, de la modernité et celui dit révolutionnaire. La commémoration du bicentenaire a été l’occasion pour plusieurs d’exprimer leur défiance envers la tradition républicaine et révolutionnaire ; cette dernière serait « dangereuse [[263]](#footnote-263) ». C’est dans le monde anglo-saxon, en Angleterre et aux États-Unis, que l’on a accordé le plus grand intérêt à l’étude de l’histoire de la Révolution française : « Ce sont [...] deux anciens communistes français, François Furet et Denis Richet, qui ont inauguré la vague révisionniste en France [[264]](#footnote-264). » Il n’est pas anodin de noter que cette révision de l’histoire s’est produite dans le contexte de la chute du mur de Berlin (1989) et de l’effondrement des régimes communistes (1991). Des événements qui mettraient fin, selon certains, à une vague de violences politiques et de terreurs provoquée par l’expérience républicaine de la Révolution française (1789) et par l’expérience communiste de la Révolution russe. Pour l’historien Eric Hobsbawm, l’« histoire du court XXe siècle »trouverait son origine dans la Révolution d’octobre (1917) et sa fin dans l’effondrement du régime communiste en Russie (1991). Pour d’autres, tels que François Furet en France et Ernst Nolte en Allemagne, cette histoire du XXe siècle représenterait en réalité la matrice à partir de laquelle nous devons comprendre le totalitarisme.

Le texte qui suit a pour objectif d’analyser les enjeux socio-politiques de la pratique du métier d’historien, ceux-ci faisant référence à la nécessité de réinterpréter l’histoire selon [245] le temps présent. L’idée d’une réflexion sur la révolution s’inscrit dans un questionnement sur la modernité et les transformations sociales du monde contemporain. Par le fait même, il faut distinguer la part de réinterprétation nécessaire de l’histoire pour une compréhension du présent (et un retour critique sur l’échec du communisme ou du moins, des régimes portant le même nom) du *révisionnisme en histoire* – propre à l’idéologie néoconservatrice – , dont la critique historiographique de la modernité se réduit à l’idée d’une *guerre civile internationale*. L’un des objectifs des révisionnistes est de remettre en question l’interprétation classique de l’historiographie de la modernité en minimisant l’importance de la Révolution française dans l’histoire et de faire de son héritage le bouc émissaire de la crise du monde contemporain. Dans un premier temps, nous analyserons l’idéologie du révisionnisme historique et son interprétation de la violence dans l’histoire. Par la suite, la distinction entre révolte et révolution, et entre violence révolutionnaire et violence contre-révolutionnaire nous permettra d’analyser la complexité de l’héritage révolutionnaire (et du socialisme) dans son rapport (ou apport) au totalitarisme.

Le révisionnisme historique :
à la défense du colonialisme contre la modernité politique

*Ceci nous amène à l’autre refoulement colossal du révisionnisme : si le premier ignore la guerre totale, le second annule l’histoire du colonialisme.*

Domenico Losurdo,
*Le révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*

Le révisionnisme historique s’inscrit dans l’idéologie conservatrice, une perspective sur l’histoire et la société qui, dès le XVIIIe siècle, s’identifie comme une réaction à la philosophie des Lumières ; un débat, à l’origine philosophique, qui deviendra un conflit ouvert avec la Révolution française, un événement qui marquera l’imaginaire et déterminera les tensions politiques de l’Europe moderne. Cette révolution comme événement historique fondateur de l’État moderne en Europe sera déterminante pour la vie ainsi que la pensée politique du XIXe siècle. Cependant, ce siècle est également celui des empires et du colonialisme. Pour légitimer ce dernier, le conservatisme de l’époque opta pour une forme d’idéologie [246] raciale à travers, notamment, l’orientalisme [[265]](#footnote-265) dont la Révolution française serait un effet ou une conséquence inéluctable. Les différents mouvements de révoltes qui menèrent à la Révolution et les mouvements de masse qui s’en sont inspirés auraient été sous l’influence d’idées extérieures à la culture européenne. Cette perspective va également s’appliquer au mouvement ouvrier et aux différents mouvements politiques du XIXe siècle. Au moment où le mouvement ouvrier émerge dans le contexte de la dite « révolution industrielle » au milieu du XIXe siècle, les mouvements de masse transformeront le débat politique d’après de nouvelles positions politico-philosophiques (le prolétariat à travers le mouvement ouvrier contre la classe bourgeoise). Par le fait même, le conflit politique sera articulé autour de l’idée de la lutte des classes. Pour l’idéologie conservatrice, le pouvoir doit se méfier de tout mouvement de masse, étant considéré comme cause de désordre et de régression historique. Marx, de par ses positions normatives, a voulu donner une conscience politique au mouvement ouvrier.

Selon la théorie critique, le paroxysme de cette crise sociale et politique serait relié à plusieurs phénomènes (développement de l’État, progrès technique à travers l’industrialisation, l’urbanisation, etc.) synthétisés à travers l’idée de progrès. Le développement des empires coloniaux et la compétition expansionniste entre les État-Nations aboutiront à ce que Domenico Losurdo nomme la Seconde Guerre de Trente Ans (1914-1945) et dont l’événement déclencheur, la Première Guerre mondiale, précipitera les conditions historiques qui permettront la Révolution russe et l’émergence du fascisme [[266]](#footnote-266). Cette Seconde Guerre de Trente [247] Ans se caractérise par un conflit entre les État-nations, mais également entre les différents mouvements socialistes et anarchistes contre le fascisme, l’idéologie officielle de la droite pour combattre le communisme. Précisons que cette Seconde Guerre de Trente Ans est considérée par Losurdo comme la conséquence de la crise du colonialisme et du libéralisme du XIXe siècle. Cependant, pour l’idéologie néoconservatrice, la cause de ce conflit qui aboutira avec la Seconde Guerre mondiale ne peut être que la menace révolutionnaire de type communiste.

Après la Seconde Guerre mondiale et la défaite du fascisme, la victoire contre celui-ci entraîna une transformation du débat politique. D’un côté, l’idéologie conservatrice, dont le centre se dirige de l’Europe vers les États-Unis, se mue en défenseur des principes du libéralisme, niant ainsi son passé réactionnaire et notamment ses positions antilibérales. De l’autre, le régime communiste en Union soviétique a acquis pleinement sa souveraineté internationale, ce qui divisera le monde en deux blocs, les régimes communistes des pays de l’Est et les régimes de démocratie-libérale des pays de l’Ouest. Par comparaison avec la période précédente, l’idéologie conservatrice avait maintenant un ennemi concret, l’État soviétique et ses pays satellites. Avec la Guerre froide, les États-Unis deviennent le centre de l’idéologie conservatrice et en conséquence, l’Union soviétique se transforme en représentante officielle de la menace orientale.

Selon François Furet, le phénomène révolutionnaire est la principale cause du totalitarisme. Pour Richard Pipes, il y aurait un lien direct de causes à effets entre la philosophie des Lumières, la Révolution française (le jacobinisme) et la Révolution russe (le bolchevisme). « On voit donc se préciser la cible principale du révisionnisme historique : c’est le cycle [248] qui conduit de 1789 à 1917 [[267]](#footnote-267). » C’est l’ensemble des mouvements socialistes, communistes, anarchistes et anticoloniaux qui sont visés [[268]](#footnote-268). Par exemple, la résistance antifasciste et son héritage politique sont condamnés tout comme l’ensemble de la tradition révolutionnaire, sans considération pour la complexité des différentes conjonctures historiques. Cette violence, axée sur l’idée d’un complot extérieur, cherche à défendre l’Ancien Régime contre la menace révolutionnaire : « Le nazisme, reprenant et radicalisant les mots d’ordre de l’Empire de Guillaume, lance une croisade contre *les idées de 1789* dont seraient issus des bouleversements ruineux du monde contemporain [[269]](#footnote-269). » Cependant, durant l’ensemble de la période fasciste en Europe, « la mobilisation unanime contre le IIIe Reich finit par comporter une légitimation de la tradition révolutionnaire dans son ensemble [[270]](#footnote-270) ». Pour les révisionnistes, ce fait historique n’est nullement considéré. La victoire contre le fascisme devient ainsi un fait d’armes des pays défenseurs du libéralisme dans l’historiographie révisionniste. Cette perspective historique est d’ailleurs utilisée dans le cinéma. *La rafle* [2010], film de Roselyne Bosch, illustre cette influence : les résistants français semblent tous gaullistes ; cette approche « oublie » la très grande contribution des communistes dans cette lutte contre l’occupation nazie. Cette technique s’apparente à la retouche stalinienne des photos officielles en vue de faire disparaître certaines figures, comme si celles-ci n’avaient jamais existé. Bosch dépoussière cette vieille technique en la mettant au goût du jour, puisque ce sont non pas des individus mais des groupes sociaux entiers – des [249] acteurs de l’histoire au sens propre – qu’elle fait disparaître, niant leur contribution à la défaite du nazisme.

La critique de la tradition révolutionnaire dont s’inspire le révisionnisme n’est pas récente. L’Irlandais Edmund Burke la qualifiait d’*intoxication* de la civilisation, et Benjamin Constant comme un pur *délire*. Hamilton considérait les révolutionnaires outre-Atlantique comme des *enragés* ou des *fous*. Pour Alexis de Tocqueville, il s’agit d’un *virus*. Ce type d’analyse s’applique également pour d’autres événements historiques. Hippolyte Taine analyse ce qui s’est produit avec la Commune de Paris comme une « maladie étrange qui se rencontre habituellement dans les quartiers pauvres » et dont les individus seraient « enivrés par la mauvaise eau-de-vie du *Contrat social* » [[271]](#footnote-271). Suivant cette logique, Rousseau serait soupçonné d’avoir engendré la violence révolutionnaire et par le fait même, le phénomène totalitaire. Cette analyse omet justement la critique des Lumières à l’encontre des masses comme bassin de réaction pour l’Ancien régime. Il s’agit alors d’une mésinterprétation du rôle des masses dans les Révolutions. Hegel parlait d’une « énorme puissance du négatif [[272]](#footnote-272) » qui peut à tout moment s’opposer au pouvoir de la classe dominante et à la raison de l’État. Pour Burke, cette *intoxication* serait causée par les droits de l’homme et leur principe d’égalité qui engendreraient des « principes abstraits [[273]](#footnote-273) » en contradiction avec l’histoire. Il est particulièrement intéressant de remarquer qu’il compare la Révolution française à une « association de fanatiques armés, comparable à l’Islam des temps de Mahomet [[274]](#footnote-274) ». Et dans ce sens, l’idéologie conservatrice associe le rapport ami-ennemi à une dichotomie entre civilisation et barbarie. Cependant le rapport ami-ennemi implique une dimension politico-morale, tandis que la distinction entre barbarie et civilisation est davantage de l’ordre d’une naturalisation de l’ennemi. « Les révolutionnaires et les rebelles peuvent êtres rapprochés de façon menaçante des Noirs et des Peaux-Rouges, mais c’est sur [250] ces derniers que pèse la spécification naturaliste dans toute sa dureté, jusqu’à la révéler inexorable et irrévocable [[275]](#footnote-275). » Dans l’idéologie conservatrice, le sujet politique est naturalisé tout comme les sauvages de l’Amérique et les barbares de l’Orient.

Pour Domenico Losurdo, le révisionnisme, en axant principalement sa critique politique sur la *déspécification politico-morale* reliée à l’idéologie révolutionnaire, passe sous silence la violence reliée à la *déspécification naturaliste* propre au colonialisme. La violence reliée à la déspécification politico-morale ne saurait être considérée à l’origine du phénomène génocidaire ou de l’extermination. Par exemple, après les violences dans le cadre de la Révolution française, le régime républicain donne des droits civiques aux ennemis de la Révolution (les Vendéens et l’ensemble des contre-révolutionnaires n’ont pas été l’objet d’une politique d’extermination à la suite de leur défaite, ils ont pu même profiter des droits découlant de la citoyenneté républicaine, comme tout autre citoyen). Dans ce contexte, nous pouvons renverser la perspective révisionniste par rapport à son analyse idéologique de la tradition républicaine. Quelle est l’ampleur de la violence révolutionnaire comparée à d’autres événements de l’histoire, notamment les guerres de religions et le colonialisme ? Et que dire de la violence dont a fait usage l’empire britannique à l’égard de l’Irlande et de l’ensemble de ses colonies ? Que dire de la violence qui s’est déchaînée lors de la conquête de l’Ouest américain ? Le révisionnisme en histoire se caractérise par une *réhabilitation explicite du colonialisme* [[276]](#footnote-276). En conséquence, au lieu de penser la réalité socio-politique du XXe siècle comme conséquence de la Révolution, Losurdo suggère de comprendre l’histoire de l’Occident à partir du colonialisme.

[251]

Colonialisme, racisme et expansionnisme
dans l’idéologie conservatrice

[Il est] *troublant que les penseurs actuels, même en toute connaissance de cause, puissent encore concevoir nos passés occidentaux comme des constructions cohérentes de liberté humaine.*

Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*

Le révisionnisme analyse très peu la Première Guerre mondiale ainsi que son impact sur l’histoire de l’Occident. Il explique davantage le XXe siècle à partir de la révolution d’Octobre. Les historiens révisionnistes considèrent cette révolution comme une *guerre civile internationale*, notamment par son appel à une *révolution mondiale*. Le fascisme ne serait alors qu’une réaction « naturelle » à la menace d’une révolution internationale, ce qui veut dire que le communisme serait par le fait même la cause de l’émergence de l’Allemagne nazie. À travers l’hypothèse d’une guerre civile internationale, on omet le fait que ce ne sont pas tous les révolutionnaires qui appuient l’exportation de la révolution. Par exemple, Robespierre et les jacobins n’ont jamais été pour une exportation de la révolution. C’est davantage leurs adversaires, les girondins, qui étaient pour une telle idée. Lénine partageait le point de vue de Robespierre sur les difficultés d’exporter la révolution sans la compromettre. En fait, en accusant la tradition révolutionnaire d’idéologie expansionniste, c’est l’expansionnisme même du colonialisme que l’on tente de refouler. « [L]a justification du colonialisme et le refoulement de la question coloniale et nationale constituent une constante politique et théorique chez Schmitt comme dans le révisionnisme historique [[277]](#footnote-277). » Ainsi, les différentes luttes de libération nationale sont intégrées dans une forme de complot pour une guerre civile internationale, et non pas comme conséquence directe du colonialisme. On nie la cause première de ces luttes, celle de la domination impériale. La Seconde Guerre mondiale est également marquée par cette guerre coloniale expansionniste car les trois pays à l’origine du conflit – l’Allemagne, le Japon et l’Italie – étaient tous « des tard-venus au banquet colonial [[278]](#footnote-278) ». Hitler admire le colonialisme [252] anglo-saxon et le Far West. « Il semble que Hitler s’inspire de Sherman et que, au cours de sa guerre d’extermination contre les *indigènes* de l’Europe orientale, il se réclame explicitement de la guerre contre les Peaux-Rouges [[279]](#footnote-279). » Ainsi, la notion de guerre civile internationale a pour principal objectif de légitimer les pires atrocités, et ce au nom même d’une lutte contre un ennemi extérieur à l’Occident et par la production d’un amalgame entre l’Orient, les jacobins et les bolcheviques, pour toujours mieux ignorer la violence coloniale qui se répand à travers et à l’intérieur de l’Europe :

En lui conférant des caractéristiques permanentes, sinon immuables, et en ne tolérant plus de distinctions en son sein, la déspécification naturaliste de l’ennemi ouvre la voie à des formes de violence qui vont dans la direction du génocide. Dans ce cas même, il y a probablement un rapport entre les processus de racialisation et la décision du gouvernement et de l’état-major britannique de procéder à des bombardements aériens qui visent à provoquer le plus grand nombre de victimes dans la population civile allemande, avec la destruction systématique, et en premier lieu, des quartiers populaires (où l’on trouve la plus grande densité urbaine). [[280]](#footnote-280)

La guerre d’Hitler à l’Est avait pour principal objectif de construire une colonie inspirée par les Indes coloniales et le Far West. À l’origine, il s’agissait de s’attaquer à la Russie sans provoquer le monde anglo-saxon. Dans ce contexte, toute population à l’Est de l’Allemagne devait subir le même traitement que les esclaves noirs aux États-Unis. Selon Losurdo, Furet ignore complètement cette dimension coloniale du nazisme et du fascisme. « Le processus qui s’est déroulé au Far West et dans d’autres colonies sur une période de plusieurs siècles doit être conduit à terme, ou largement imposé dans ses lignes essentielles, en l’espace de quelques années, et dans des conditions d’une guerre totale [[281]](#footnote-281). » L’un des objectifs du colonialisme, celui de transformer les indigènes en esclaves, exige une violence extrême.

[253]

C’est dans cette même perspective que l’on doit analyser le désir d’extermination des communistes et des Juifs. « Le sort des bolcheviques en Russie est analogue à celui des Juifs, car ils sont eux-mêmes un élément constitutif essentiel de cette intelligentsia qu’il s’agit d’anéantir parce qu’elle empêche ou rend impossible la construction de l’empire colonial [...] [[282]](#footnote-282) » Pour Losurdo, l’idéologie conservatrice durant la Seconde Guerre de Trente Ans serait axée sur l’idée d’un *complot judéo-bolchevique*. « Une fois que l’origine de la Révolution est placée dans des théories abstraites et abstraitement universalistes, élaborées par des intellectuels déracinés et sans liens avec la tradition historique concrète d’un pays historiquement déterminé, il est clair que ce sont les Juifs, ces intellectuels abstraits par excellence, qui sont identifiés et dénoncés comme le sujet secret des bouleversements révolutionnaires [[283]](#footnote-283). » Par exemple, Tocqueville décrivait les éléments dits révolutionnaires comme un « virus d’une espèce nouvelle et inconnue [[284]](#footnote-284) ». Pour Henry Ford, la Révolution russe ne serait pas politique mais d’origine raciale. Et dans ce contexte, la guerre idéologique contre le bolchevisme par le nazisme se transforme en guerre raciale dont les référents remonteraient à l’opposition entre les Germains et les Slaves, bien avant la Première Guerre mondiale. Ces derniers seraient intrinsèquement barbares, car orientaux.

Révolte et révolution,
le mythe structuraliste de la révolution

*[L]es théoriciens qui considèrent toute réalité comme une pure construction mentale se trompent*.

Eric J. Hobsbawm,
*Aux armes historiens.
Deux siècles d’histoire de la Révolution française*

*Lorsqu’on parle d’« héritage européen », tout intellectuel de gauche qui se respecte a la même réaction que celle de Joseph Goebbels devant la culture - il sort son revolver et se met à lancer des accusations d’impérialisme culturel
eurocentriste proto-fasciste.*

[254]

Slavoj Zizek,

*Que veut l’Europe ?
Réflexions sur une nécessaire réappropriation*

*Ce n’est pas le meneur ou l’agitateur qui fait la révolution.*

Jacques Ellul,
*Autopsie de la révolution*

L’influence profonde de la Révolution française sur l’histoire du monde moderne est indiscutable. Pour Hobsbawm, il s’agit d’un événement majeur de l’histoire comparable à la chute de l’Empire romain. Cependant, cette révolution n’est pas déterminante par sa terreur qui, selon les critères contemporains, est loin d’être considérable. Elle ne peut être considérée comme une simple victoire de la bourgeoisie, perspective défendue par la théorie marxiste. Le révisionnisme se contente de dénoncer la terreur révolutionnaire sans considération pour la terreur contre-révolutionnaire ainsi que pour le phénomène de la guerre totale émergeant avec les sociétés modernes. Pour Jacques Ellul et Arnold J. Mayer [[285]](#footnote-285), nous devons distinguer la logique de la violence révolutionnaire de la logique contre-révolutionnaire. Par la suite, nous devons dissocier le phénomène révolutionnaire de la révolte. Cette analyse amène Ellul à développer une perspective critique envers l’héritage révolutionnaire et la modernité, mais dans un tout autre sens que celui du révisionnisme.

Avant le XIXe siècle, la révolution est considérée comme réactionnaire et ne peut être regardée comme une locomotive de l’histoire ; elle peut également être produite « contre l’histoire [[286]](#footnote-286) ». Chez Machiavel, la révolution fait référence à l’idée d’une rénovation du passé. Le concept de révolution vient de l’astronomie et signifie « le circuit fait par un astre revenant à son point de départ symptomatique [[287]](#footnote-287) ». C’est avec la *Glorieuse Révolution* en Angleterre, dont Cromwell est la figure de proue, que le concept de révolution entre dans le champ politique [[288]](#footnote-288). Elle implique le rétablissement de la [255] monarchie à la suite d’un moment de trouble social et politique. Elle s’applique donc contre une révolte. Ellul reprend l’idée selon laquelle la révolution, jusqu’au XIXe siècle, est de l’ordre d’une politique conservatrice et rétrograde qui a pour objectif de « faire obstacle à un avenir prévisible *normal* [[289]](#footnote-289) » :

Il s’agissait d’autre part d’empêcher le déroulement normal du cours de l’histoire d’après lequel le Seigneur accaparerait les profits des développements techniques et des relations commerciales : c’était seulement le problème de savoir à qui reviendrait ce profit. [[290]](#footnote-290)

Les révolutionnaires anglais ne remettaient pas en question le régime seigneurial. Il ne s’agissait pas de revendiquer des nouveaux pouvoirs ou d’exiger un État souverain et absolu. Ils étaient pour les privilèges reliés aux coutumes et contre la nouveauté au plan politique (ou la simple révolte). Il s’agissait de ralentir et de nuire au cours de l’histoire par la défense du passé, tout en conservant une mainmise sur les éléments de modernisation de la société, dont bénéficient, entre autres, l’art de la guerre ainsi que le contrôle des sociétés par la surveillance et la discipline.

Une révolution s’appuie toujours sur un mouvement de masse populaire exprimant un mécontentement sous forme de révolte. Celle-ci, à l’origine, n’a pas nécessairement pour objectif une transformation de la société ou une volonté de prise de pouvoir. *A contrario*, les révolutionnaires sont des professionnels qui s’incarnent comme les porte-paroles des sans-paroles quand la conjoncture le permet. Dans le cadre de la Révolution française, ils dénoncent la tyrannie de l’Ancien régime contre les libertés individuelles, mais ils ne sont pas tous pour l’abolition de la monarchie. Plusieurs veulent restaurer (ou réformer) le pouvoir monarchique. Ce n’est que progressivement, quand la révolution se radicalise, qu’il est question de tuer le roi. Avec le marxisme, la révolution devient synonyme de transformation générale et irréversible de la société ; un processus structurel compréhensible à partir d’une théologie de l’histoire : la révolution devient un mythe.

[256]

Mais qu’est-ce qui distinguerait le concept de révolte de celui de révolution du point de vue de l’histoire ? La révolution est constructive tandis que la révolte n’a pas réellement de projet en soi ; elle est une réaction à une situation désespérée. « Les révolutions sont toujours des actes remplis d’espoir. La mort peut y survenir, elle est accidentelle. Dans la révolte, la mort est au cœur même de ce soulèvement [[291]](#footnote-291). » Une révolte n’a pas nécessairement pour objectif de produire des transformations sociales : « la révolte est à la fois réactionnaire et illuministe [[292]](#footnote-292). » Elle est réactionnaire par le fait même qu’elle est en réaction à l’ordre social et à l’histoire. Elle est illuministe du point de vue des idées, avec la critique d’un futur impossible et au nom d’un *royaume millénaire :* « nous sommes au niveau du mythe, de l’insertion dans un temps mythique, retrouvé spontanément dans les plus profondes couches du cœur humain qui souffre [[293]](#footnote-293). » Elle est une tension dialectique entre un passé idéalisé et un présent inacceptable, mais sans nécessairement avoir une perspective de transformation radicale pour la société. Elle ne sait quelle forme donner et quoi faire politiquement de ses victoires. Bref, elle ne fait que menacer le fonctionnement de l’ordre établi, qui à son tour réplique avec une violence entraînant les révoltés vers la mort.

Il y a la même opposition entre la révolte et la révolution qu’entre le nomade et le sédentaire. Le nomade peut envahir les villes, il ne sait ensuite quel usage en tirer. [[294]](#footnote-294)

Violence révolutionnaire et contre-révolutionnaire,
réflexion sur l’État moderne

La révolte dans le cadre de la Révolution française s’oppose au pouvoir centralisateur de l’État moderne. Elle est souvent d’origine rurale ; il devient donc difficile d’associer les mouvements de révolte à l’idée d’une modernisation des sociétés. Par exemple, la guerre paysanne de la Vendée était [257] contre-révolutionnaire, une résistance rurale contre la culture urbaine [[295]](#footnote-295). Par le fait même, nous devons analyser la violence moderne par idéal-types socio-temporels, le monde traditionnel de la campagne axé sur les coutumes, et le monde moderne de la ville axé sur un présent chargé d’un projet d’avenir. Comme dans tout conflit, une révolte doit avoir une cible, un ennemi avec un visage sur lequel on peut concentrer sa haine. Mais dans le contexte de l’État moderne, l’ennemi devient invisible ; une abstraction de l’ordre de l’imaginaire. En conséquence, les différentes révoltes à l’origine de la Révolution française ne peuvent être considérées de l’ordre de la lutte de classes. Par exemple, il est question d’une certaine association entre les riches et les pauvres : « L’inégalité sociale n’a pas été habituellement la cause des révoltes traditionnelles [[296]](#footnote-296). » Il devient très important pour Ellul de distinguer l’idée d’un peuple historique des pauvres. La complexité de la conjoncture historique ne permet donc pas de démontrer les thèses marxistes à partir des structures sociales. « C’est qu’en définitive la révolution n’est pas un phénomène de structure mais de conjoncture [[297]](#footnote-297). » Chaque société concevait différemment la modernité et vivait différemment les transitions sociétales reliées à leur modernisation. « [I]l faut tenir compte par exemple du jeu des souverains s’appuyant tantôt sur le “tiers”, tantôt sur l’aristocratie, et provoquant finalement des conflits entre les groupes [[298]](#footnote-298). » Pour Ellul, toute révolution doit être analysée à partir des acteurs comme sujet humain réagissant à une conjoncture particulière, au lieu de superposer des analyses structurales *a posteriori*.

Ce qui caractérise principalement l’idée de révolution, c’est son désir d’institutionnaliser sa violence et de la légitimer à partir d’une doctrine, d’un programme ou d’une théorie comme fondement d’un projet politique. La révolte est davantage une violence viscérale. Pour qu’une révolte se transforme en révolution, il faut que sa violence soit encadrée [258] par une organisation : l’État. En ce sens, la révolution devient au XIXe siècle un projet qui implique l’idée d’un commencement libéré du passé à partir d’une conception particulière de la liberté. Il y a donc une dimension mythique très forte. « La révolution contient forcément un passage à l’absolu, dans le cœur de ceux qui y participent [[299]](#footnote-299). » La révolution prétend remplacer la religion en transformant le processus révolutionnaire en *drame sacré* au cœur d’un nouveau *sentiment religieux*. L’État devient en conséquence le centre de cette nouvelle vie religieuse.

Pour Ellul, il fautabsolument mettre en lien le développement de l’État et le phénomène révolutionnaire. L’État est précisément ce qui permet de distinguer la révolte de la révolution. Et ce qui donne un caractère permanent à la révolution, c’est la constitution que produisent les révolutionnaires professionnels. C’est seulement ainsi que la révolution s’institutionnalise en pouvoir. Mais la révolution s’appuie à l’origine sur des mouvements de révolte. « [L]a révolution n’invente rien en cours de route. Sur ce point la théorie de la praxis révolutionnaire de Marx est fausse [[300]](#footnote-300). » La révolte doit, du moment qu’elle est victorieuse, passer à la construction d’un projet politique. Ainsi, la révolte fait référence au mouvement social, et la révolution à la construction de l’État moderne. Mais jamais les révolutionnaires ne sont à l’origine, par une praxis quelconque, de la violence qui mène à la révolution.

La liberté ou la mort. Le moment le plus exaltant sans doute, mais ce romantisme vote la mort de la révolution. Lénine ne dit pas autre chose en condamnant le gauchisme, et Robespierre en excluant les Enragés. Idéalement, c’est le passage à l’absolu. Historiquement, c’est la réaction qui commence. [[301]](#footnote-301)

À un certain moment de la révolution, la révolte peut menacer la révolution et dans ce contexte, pour Ellul, il ne s’agit pas d’une « liquidation de la révolution, c’est sa [259] réussite [[302]](#footnote-302) ». Ainsi, la révolte à l’origine de la révolution peut devenir contre-révolutionnaire. En ce sens, Bonaparte représente réellement la poursuite de la révolution. C’est dans ce contexte qu’émerge l’anarchisme, dans une dualité entre la révolte et la révolution. Les révolutionnaires professionnels, dont Marx en est un bel exemple, *traînent* dans les bibliothèques et dans les clubs, ils ne cherchent pas le désordre, mais l’ordre : « après le passage de l’émeute, ils réorganisent les structures [[303]](#footnote-303). » Avec Lénine et Trotski, le révolutionnaire devient un homme d’action. « La révolution s’incarnera dans des moments révolutionnaires exceptionnels, mais eux-mêmes repris, calculés, analysés a posteriori pour nourrir la réflexion générale [[304]](#footnote-304). » La révolution devient un modèle et un mythe, dont Marx tentera de démontrer la spécificité. Il va développer un modèle politique et radical de la révolution. « Elle a recueilli l’héritage de l’illumination libertaire des révoltes [[305]](#footnote-305). » Par le fait même, Ellul critique la perspective constitutionnaliste d’Hannah Arendt qui néglige la dimension libertaire à l’origine des révolutions.

C’est pourquoi nous pouvons dire que le célèbre essai de H. Arendt est tout entier fondé sur un malentendu. Elle confond liberté avec institution, et les institutions libres avec les constitutionnalismes. L’élaboration de la Constitution devient pour elle l’acte révolutionnaire par excellence, avec la perspective la plus classique de cette constitution. Elle supprime la spécificité du phénomène révolutionnaire, en privilégiant l’organisation, comme d’autres à son encontre ont privilégié la violence. [[306]](#footnote-306)

Au point de départ, la Révolution française est conservatrice et réactionnaire. Elle ne cherche pas à éliminer la royauté, mais plutôt à la restaurer en limitant les pouvoirs du roi en rendant impossible la monarchie absolue. « On ne voulait pas la destruction de l’ancien régime, mais sa restauration [[307]](#footnote-307). » Il ne s’agit pas d’une fuite vers l’avenir, mais [260] bien de la recherche d’un paradis perdu, incarné notamment dans la République romaine ainsi que dans l’idéal d’égalité entre les citoyens. Il s’agissait d’un pacte social fondé sur la loi comme commencement d’un nouveau monde inspiré par des modèles du passé. « Ce n’est même plus la volonté du peuple qui doit gouverner, mais la loi-idéologie anglo-saxonne. Idéologie selon laquelle quand la loi a décidé, les faits existent et se plient [[308]](#footnote-308). » La révolution dans ce contexte a pour objectif de faire coordonner les faits aux lois en éliminant les éléments qui contredisent la loi. La Révolution américaine avait également pour objectif de neutraliser le gouvernement colonial et dont l’objectif était de restaurer un ordre ancien, typiquement aristocratique.

Nous ne sommes pas en présence d’une révolution qui se veut dans le sens de l’histoire : cela n’intéresse aucune révolution de 1789 à 1798. Au niveau du projet révolutionnaire de cette époque, on peut alors mesurer l’erreur de Marx. [[309]](#footnote-309)

Aux États-Unis, la révolution est motivée par les marchands et les bourgeois. « Le bourgeois n’est pas un révolté [[310]](#footnote-310). » La bourgeoisie amène une nouveauté au plan du modèle de la révolution qui est *contre l’histoire* mais, paradoxalement, pour une perspective du progrès. « La révolution n’est plus le refus de l’avenir prévisible. Ce n’est pas une accélération d’un mouvement historique ; c’est plutôt la construction d’un avenir en progrès. Cette confusion tient au caractère même de la bourgeoisie, déjà conservatrice et révolutionnaire [[311]](#footnote-311). » L’idéologie bourgeoise se range du côté de la Raison et interprète l’histoire en tant que développement positif, où demain sera toujours meilleur. La révolution est donc un processus politique qui accélère le progrès. La Raison devient le fondement sur lequel on construit l’État moderne, et ce à travers la révolution porteuse de la liberté et des principes d’égalité. « C’est une suite de l’idée américaine que la liberté réside dans l’application de la Constitution [[312]](#footnote-312). » Cependant, [261] Ellul analyse cette phase révolutionnaire comme une réaction contre les révoltes libertaires. En conséquence, la liberté devient rattachée aux institutions à la base du libéralisme et soutenues par la Constitution. Dans le cas de la Révolution française : « Et bientôt elle se mit aussi à arracher les masques des révolutionnaires extrémistes [[313]](#footnote-313). » Pour Ellul, il s’agit d’un *totalitarisme religieux* fondé sur la Nation soumis à un *grand prêtre*, l’État.

L’ancien projet révolutionnaire était du domaine doctrinal, sur un fond de révolte : maintenant le projet est de l’ordre des croyances et se fond dans l’activité même de la révolution. [[314]](#footnote-314)

Qu’en est-il de la révolution industrielle ? Cette question nous ramène à la problématique du révisionnisme historique sur les transformations et les évolutions des sociétés occidentales. Le passage d’une société agraire à une société industrielle provoque une transformation des structures sociales, notamment au niveau des modes de vie. Cette transformation prend la forme d’une émigration de la campagne vers la ville. Il est également vrai que ce phénomène n’a pas engendré de violence ou de conflit directs. Malgré les transformations structurelles de la société, il ne peut s’agir d’une révolution, étant donné son caractère apolitique. Pour Ellul, la révolution porte un caractère essentiel, « un aspect éthique très fort : il s’agit donc d’abolir les maux réels dont souffre la société [[315]](#footnote-315) ». Et l’une des transformations qu’engendre la révolution se situe au niveau de la violence. « Il manifeste que les antagonismes anciens ont perdu leur violence et que d’autres commencent à se faire jour [[316]](#footnote-316). » Cette violence s’exprime par un refus des rapports de domination traditionnels et de reproduction de la société. « [L]a révolte est toujours le refus du moment de l’histoire probable [[317]](#footnote-317). » Mais quelle est la particularité de la révolution au XIXe siècle ? Définitivement, la réponse se situe au niveau d’un rapport à l’histoire, à travers l’idée d’un monde meilleur et celle d’une [262] nouvelle synthèse de la société. En d’autres termes, c’est seulement au milieu du XIXe siècle que l’idée de lutte de classes peut pleinement s’appliquer à l’analyse. La révolution devient objective. Et c’est également à cette époque que se développe une profession révolutionnaire à partir d’une élite consciente d’elle-même. La révolution avec Marx devient pleinement idéologique. Mais sur cette question, les intellectuels de gauche ont toujours été divisés. Doit-on laisser les masses tracer le chemin qui mène à la révolution ? Oui selon Lénine : « La théorie doit se soumettre à la spontanéité [[318]](#footnote-318). » Mais qu’arrive-t-il quand la révolution devient institutionnalisée ? Les exemples de Makhno, des marins de Cronstadt et des anarchistes espagnols représentent pour Ellul une violence contre la spontanéité des révoltes libertaires qui ont été à l’origine de la révolution. Dans le cas de la Révolution bolchevique, la révolte de Makhno se transforme en mouvement *conservateur* et les marins de Cronstadt sont *rétrogrades*. Et dans le cas des anarchistes, ils seront considérés comme un mouvement *millénariste* [[319]](#footnote-319). Des positions qui menacent les révolutionnaires qui tentent d’institutionnaliser la révolution dans un contexte où celle-ci est déjà menacée par des mouvements contre-révolutionnaires.

Marx concevait la révolution comme une science où l’individu s’efface à travers le processus révolutionnaire. « Il a dit cent fois lui-même que la révolution n’a rien à faire avec la liberté et la justice [[320]](#footnote-320). » C’est, pour Ellul, le point pervers de l’approche marxiste de l’histoire qui voit les choses de manières mécanique et cynique : « la locomotive de l’histoire [[321]](#footnote-321) ». Dans la perspective marxiste, la révolution doit sacrifier quelques générations au nom de la mission historique ; ce qui ne veut pas dire pour autant que Marx approuvait les massacres de masse. Pour les marxistes, c’est de la Terreur que provient la radicalité de la révolution, sinon elle ne serait que réformiste. L’idéologie révolutionnaire est par le fait même doctrinaire : elle devient une tactique et non plus un mouvement. « [L]a révolution ne peut se faire sans projet. [263] Celui-ci sera en fait remplacé par la doctrine : c’est elle qui devient projet [[322]](#footnote-322). » La doctrine devient garante d’une démarche scientifique. Pour Ellul, c’est la révolution qui se transforme en idéologie du pouvoir. « Tout dépend de la formulation verbale d’une vérité d’action dont l’action finit par être absente [[323]](#footnote-323). » La révolution devient une forme de catéchisme chez les marxistes, une *révolution trahie* par la logique de l’État. Pour Hobsbawm, les révolutions sont toujours des régimes d’exception qui deviennent intolérables avec le temps. L’héritage de la révolution se réduit donc ainsi au développement de l’État moderne (et à son monopole de la violence) dans le cadre d’une société industrielle axée sur le consensus social. « S’il n’y avait eu le durcissement orthodoxe qui a culminé en Staline, la révolution marxiste aurait été vaincue, un point c’est tout – et on n’en parlerait plus aujourd’hui [[324]](#footnote-324). » Le phénomène révolutionnaire est donc un phénomène paradoxal, la révolution trahit ses origines libertaires pour mieux s’accomplir institutionnellement. La révolution doit donc être considérée comme une contribution majeure au développement de l’État moderne ; c’est dans ce sens qu’elle peut être critiquée du point de vue de l’histoire et de la liberté.

[264]

[265]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Libéralisme et empire :
l’impérialisme britannique revisité.”

Par Louis-Philippe LAVALLÉE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis quelques années, on assiste à une explosion de travaux aux carrefours de la sociologie et de l’histoire offrant de nouvelles perspectives sur la formation de l’empire britannique ainsi que sur la construction des États hiérarchiquement intégrés à son dominion. Les travaux de David Armitage, Christopher Bayly, P. J. Cain et A. G. Hopkins, Nicholas Canny, John H. Elliott, P. J. Marshall, Anthony Pagden, et Jennifer Pitts alimentent le champ de la sociologie historique de nouvelles études empiriques et comparatives remettant en question les origines et la périodisation de l’Empire britannique [[325]](#footnote-325).

[266]

Les travaux récents montrent que l’histoire domestique anglaise ne peut être séparée de celle de l’Empire : les processus de formation étatique et de construction impériale sont inséparables dans l’histoire de la Grande-Bretagne. La « nouvelle histoire britannique » (Pocock) [[326]](#footnote-326) marque une prise en compte de l’Empire au-delà des « Trois Royaumes » (Angleterre, Écosse, Irlande), intégrant entre autres l’Australie, la Nouvelle-Zélande et l’Amérique du Nord-Britannique (Canada) [[327]](#footnote-327). Dans une perspective « globale » combinant la perspective des dominants et des dominés – l’expérience impériale britannique étant réciproquement formatrice pour les colonisés et pour les colonisateurs – on souleva la question de l’impact des expériences impérialistes sur la formation de l’identité nationale « britannique », ainsi que des identités régionales des îles britanniques [[328]](#footnote-328). Parallèlement à ce renouvellement des perspectives sur l’empire et l’identité nationale, des chercheurs de différents horizons ouvrirent l’histoire impériale à des thématiques telles que la culture, le genre, la sexualité, les sciences, les religions, les idéologies, etc. [[329]](#footnote-329). C’est dans cette mouvance que David Armitage et Jennifer Pitts ont contribué à ouvrir la théorie politique au-delà des limites de l’État-nation d’Angleterre en redécouvrant l’histoire du libéralisme en relation avec celle de l’empire.

Les colonies britanniques ont longtemps été un héritage embarrassant pour les penseurs libéraux du Royaume-Uni. Les historiens et sociologues de l’empire britannique ont souligné les efforts d’opposition et de [267] justification idéologique de l’impérialisme, ainsi que le « double standard » qu’impliquaient la défense de la liberté à l’intérieur et la légitimation de la tyrannie à l’extérieur. Le concept de « libéralisme impérial [[330]](#footnote-330) » a été avancé par Jennifer Pitts afin de rendre compte de cette situation qui semble « paradoxale ».

Partant de l’idée que l’impérialisme fut longtemps un angle mort de la tradition libérale anglaise, ce texte a comme objet : 1) de faire l’examen de la relation ambivalente et contradictoire entre le libéralisme et l’empire ; 2) une investigation des origines idéologiques de l’empire britannique afin de revisiter les conceptions conventionnelles de celui-ci comme un empire maritime et commercial, un empire de liberté et non de conquête, partagées par les partisans libéraux du « doux commerce » et du « *free trade imperialism* » ; et 3) questionner la *différence spécifique* de l’impérialisme britannique en reprenant l’analyse d’Ellen Meiksins Wood de la colonisation de l’Irlande.

Libéralisme et empire :
la montée du « libéralisme impérial »

La relation entre le libéralisme et l’empire a longtemps été un lien négligé dans l’histoire des idées politiques [[331]](#footnote-331). Depuis la parution de *Liberalism and Empire* de Uday Sing Metha on assista toutefois à un renouvellement des études sur l’impérialisme et les empires. Plusieurs travaux relevèrent le « paradoxe impérial » dans la théorie politique en ce qui a trait à cette relation sous-étudiée entre libéralisme et impérialisme [[332]](#footnote-332). À cet égard, Jennifer Pitts fait dans *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* une contribution significative dans l’investigation théorique et historique de cette relation.

[268]

Son analyse se distingue des analyses polémiques de Metha dans un effort de sortir des débats stériles opposant dichotomiquement les visions roses et manichéennes du rapport entre libéralisme et empire. Elle cherche précisément à sortir de l’opposition entre ceux d’une part qui soutiennent que le libéralisme a toujours eu un fond impérialiste en raison de son insistance sur les idées de progrès et de mission civilisatrice, et ceux qui d’autre part conçoivent que le libéralisme est de façon inhérente anti-impérialiste du fait de son adhésion aux valeurs « universelles » de liberté, d’égalité, de dignité humaine, de primauté du droit, de gouvernement représentatif et responsable [[333]](#footnote-333). Pitts rejette ces deux positions antagoniques parce qu’elles « réifient » et « essentialisent » toutes les deux le libéralisme et manquent à contextualiser les changements dans les rapports entre libéralisme et empire [[334]](#footnote-334).

Pitts relève que tandis qu’à la fin du XVIIIe siècle (vers les années 1780) on retrouve chez les intellectuels libéraux plusieurs critiques de l’empire, de même qu’un scepticisme vis-à-vis des expéditions et des conquêtes impériales, près de 50 ans plus tard (vers les années 1830), c’est plutôt une absence de remise en question de la justice des empires européens et la production d’argumentaires légitimant la conquête de territoires et la domination de populations étrangères, qui caractérisent et marquent le passage au « libéralisme impérial » [[335]](#footnote-335).

Au milieu du XIXe siècle, alors que la France et la Grande-Bretagne étendaient leurs possessions coloniales, des penseurs libéraux, dans chacun de ces pays, se mirent à soutenir cette expansion des empires européens dont les penseurs politiques de la fin du XVIIIe siècle – Denis [269] Diderot, Condorcet, Benjamin Constant, Adam Smith, Jeremy Bentham et Edmund Burke – avaient tous critiqués en termes virulents la cruauté, l’injustice, l’hypocrisie et l’imprudence. [[336]](#footnote-336)

En effet, rares sont les penseurs du XIXe siècle à remettre en question l’impérialisme [[337]](#footnote-337). Le soutien tacite ou explicite des penseurs libéraux du XIXe siècle tels que John Stuart Mill et Alexis de Tocqueville, marquent ainsi selon Pitts « un virage vers l’Empire » qui se traduit non plus par la critique mais par la défense et la légitimation de l’expansion impériale. Mill et Tocqueville n’étaient d’ailleurs pas seulement des philosophes, mais des individus qui prirent part personnellement aux politiques et à l’administration des empires : Mill travaillait pour la *Compagnie des Indes Orientales* et se positionna pour la continuité de sa domination sur les affaires indiennes, tandis que Tocqueville fut le député expert de la question algérienne et était un fervent défenseur de la conquête et de la colonisation de l’Algérie [[338]](#footnote-338).

Les justifications ainsi que les reproches que Tocqueville et Mill s’adressèrent réciproquement au sujet de l’hypocrisie des politiques coloniales de chacune des mères patries belligérantes sont illustratifs de ce virage libéral favorable à l’empire et du caractère paradoxal du « libéralisme impérial » : que ce soit dans la « mission civilisatrice » de la France en Algérie ou du « le fardeau de l’homme blanc » de [270] l’empire britannique en Inde, « tant Tocqueville que Mill étaient remarquablement conscients des vices et de l’illibéralisme des efforts coloniaux de la patrie de l’autre » [[339]](#footnote-339).

Ce « double standard » du libéralisme impérial fut souligné par les théoriciens postcoloniaux comme Edward W. Saïd et Robert J. C. Young lesquels souligneront comment les discours colonialistes à *l’Ère des empires* (le long XIXe siècle pour reprendre l’expression d’Eric J. Hobsbawm [[340]](#footnote-340)) s’appuyaient sur les idées racistes de « l’arriération » des peuples non-européens et leur incapacité à s’autogouverner et comment ils marquèrent la pensée libérale [[341]](#footnote-341).

On retrouve cette idée dans la défense du despotisme de la domination paternaliste britannique en Inde effectuée par le libéral réformiste Sir Charles Wentworth Dilke dans son livre *Greater Britain* (1868) et par l’historien libéral et nationaliste Sir John Robert Seeley dans son livre *The Expansion of England* (1883). Ces deux best-sellers de l’époque victorienne sont représentatifs du libéralisme impérial dans sa capacité à juger favorablement l’introduction du gouvernement responsable au Canada tout en légitimant au nom du « fardeau de l’homme blanc » la responsabilité morale et la légitimité des Britanniques dans le gouvernement colonial en Inde [[342]](#footnote-342). Conscients de « l’illibéralisme » de l’impérialisme britannique en Inde, des historiens comme J.R. Seeley défendirent des positions typiques du « double standard » du « libéralisme [271] impérial ». Il affirmera l’inapplicabilité des principes politiques et moraux libéraux en Inde :

Considérez quel trouble doit jeter dans l'esprit public l'examen de ces deux questions si différentes : l'Inde et les colonies, qui sont deux extrêmes. Les maximes politiques qui s'appliquent le mieux aux unes sont absolument inapplicables à l'autre. Dans les colonies, tout est battant neuf. On y trouve la plus progressive des races placées dans les conditions les plus favorables au progrès. Elles n'ont aucun passé et ont un avenir infini. Le gouvernement et les institutions sont ultra-anglais. Tout est liberté, industrie, inventions, innovations, et cependant tranquillité. […] [Inversement] l’Inde est toute dans le passé et n’a pour ainsi dire point d’avenir. Où elle va l’homme le plus savant n’oserait le dire mais elle ouvre sur le passé des perspectives d’une antiquité fabuleuse. Là toutes les plus anciennes religions toutes les plus vieilles coutumes sont comme pétrifiées. Aucune forme de gouvernement populaire n’y est encore possible. [[343]](#footnote-343)

Cet accent mis sur le « double standard » chez les auteurs libéraux du XIXe siècle ne doit pas cependant nous faire oublier comment la classe ouvrière anglaise était elle-même déshumanisée, réduite à l’état de marchandise. Lors de la période coloniale, la classe dominante britannique était aussi indifférente à l’égard de sa propre classe ouvrière que des peuples colonisés [[344]](#footnote-344). Karl Polanyi n’a pas manqué de souligner la déshumanisation des travailleurs semblable à l’oppression coloniale :

Plusieurs auteurs ont insisté sur la ressemblance qui existe entre les problèmes coloniaux et ceux du début du capitalisme. Mais ils n’ont pas réussi à poursuivre l’analogie dans l’autre sens, c’est-à-dire à éclairer la situation des [272] classes les plus pauvres d’Angleterre il y a cent ans en les décrivant comme ce qu’elles étaient : les indigènes détribalisés et dégradés de leur époque. [[345]](#footnote-345)

Selon Jennifer Pitts, il ne s’agit pas seulement de souligner un écart entre les pensées libérales et leur mise en pratique, entre les principes et les valeurs partagées et leurs applications, ni d’affirmer que le libéralisme, en raison de pressions géopolitiques ou d’impératifs économiques n’aurait pu à cette époque se réaliser pleinement, mais d’analyser l’articulation historique entre libéralisme et empire en partant de la prémisse que la théorie politique libérale ne s’est pas constituée dans le vide ou en vase clos à l’égard de la question impériale, mais fut au contraire engagée dans un dialogue d’abord critique et puis apologétique vis-à-vis de la création et de la consolidation des empires [[346]](#footnote-346).

[273]

Les origines idéologiques
de l’empire britannique

L’empire et les historiens

Reconsidérant les interprétations traditionnelles et récentes de l’histoire des différentes conceptions de l’empire entre la moitié du XVIe siècle et la moitié du XVIIIe siècle, David Armitage montra dans *The Ideological Origins of the British Empire* qu’au passage du XIXe siècle, l’empire constitue chez les historiens libéraux un héritage fort ambivalent.

Opérant une scission entre la construction de l’État anglais et la formation de l’empire britannique, les historiens traitèrent séparément « l’extension » territoriale de « l’expansion » maritime de la Grande-Bretagne [[347]](#footnote-347). J. R. Seeley déplorait à la fin du XIXe siècle cette séparation entre l’histoire « domestique » de la Grande-Bretagne de celle de l’empire et effectue le constat qu’une « amnésie impériale », voire une indifférence vis-à-vis de la question de l’empire, caractérise les historiens. Le théoricien libéral de l’impérialisme, J. A. Hobson, reprocha aux historiens britanniques du XIXe siècle de refuser de penser les origines de l’empire, rejetant celui-ci en dehors de l’histoire au profit d’une histoire insulaire de l’Angleterre et du Royaume-Uni [[348]](#footnote-348). La conception « whig » de l’histoire entretient une séparation entre l’histoire domestique et l’histoire impériale, de sorte que les réflexions sur la montée du libéralisme se firent souvent dans l’ombre de l’empire.

Cette division entre histoire domestique et extra-territoriale n’est certes pas unique à l’histoire britannique. La montée d’une historiographie nationaliste, mettant au centre l’histoire des États-nations, rejeta souvent aux oubliettes l’histoire de la colonisation et de la domination des peuples étrangers. Cette division occultait ainsi le fait que les États européens étaient eux-mêmes le produit de la conquête, de la colonisation et de l’assimilation des populations locales et [274] régionales dans les procès de formation et d’unification étatique [[349]](#footnote-349).

Au début de l’ère moderne, le concept d'empire était d’ailleurs étroitement lié à la signification de l’*imperium* [[350]](#footnote-350) comme synonyme de « souveraineté », plutôt qu’il ne signifiait le règne sur une multitude de territoires et de peuples. Par exemple, lorsque Henry VIII déclara parl’*Act in Restraint of Appeals* de 1533 que le royaume d’Angleterre était un empire (*‘this realm of England is an empire’*), la notion « d’empire » signifiait l’indépendance souveraine de l’État anglais plutôt que la domination coloniale de populations étrangères et attestait l’unification précoce de l’Angleterre [[351]](#footnote-351). Ainsi, pendant longtemps, les théoriciens anglais parlèrent de l’empire de la « Grande-Bretagne » non pas en référence aux possessions britanniques outremer, mais au Royaume-Uni de Grande-Bretagne [275] formé de l’Écosse et de l’Angleterre, et plus tard de l’Irlande [[352]](#footnote-352).

Un empire des mers : Mythe ou réalité ?

De 1689 à 1815, l’empire britannique connut une phase d’expansion outremer donnant naissance à la « Grande-Bretagne » comme puissance impériale globale [[353]](#footnote-353). Selon Nicholas Canny, le déploiement de Cromwell dans l’Atlantique à la fin du XVIIe siècle transforma la conception « insulaire » de l’empire et initia une nouvelle conception qui implique la constitution de dominion sur des endroits et des populations étrangères, l’établissement de colonies de peuplement et la monopolisation du commerce dans ces nouvelles possessions [[354]](#footnote-354).

Au XIXe siècle, la propension à l’expansionnisme de la nation anglaise était souvent non questionnée tant elle relevait de l’évidence pour les contemporains de l’empire britannique. La croyance que l’empire britannique était un empire des mers relevait alors pour plusieurs du sens commun. Si l’idéologie maritime de l’empire était sous étudiée, c’est en partie en raison du fait que l’insularité géographique est conçue par plusieurs comme la source de la destinée « naturelle » et « exceptionnelle » de l’Angleterre à devenir [276] une puissance maritime [[355]](#footnote-355). Chez Merivale (1806-1874), disciple de Wakefield, cette expansion maritime apparaissait comme un destin de la providence reçu par la nation anglaise :

Cet attrait pour le lointain et l’inconnu est un penchant de notre nature, dont la vigueur est renforcée dans nos esprits, à nous Anglais, par toutes les institutions par lesquelles nous sommes éduquées… D’instinct, nous pensons que le destin de notre nation n’est pas ici, dans la petite île que nous occupons ; que l’esprit de l’Angleterre est volatile, non pas fixe ; qu’il vit par notre langue, notre commerce, notre industrie, dans tous ces réseaux de communication par lesquels nous embrassons et unissons une vaste multitude d’États dans le monde entier, les civilisés et les autres. [[356]](#footnote-356)

Une conception qui prenait pour acquis la conception d’un empire maritime et commercial propageant dans le monde liberté et prospérité.

La périodisation conventionnelle qui fait remonter les origines de l’empire au règne d’Élizabeth I nourrit cette idée d’un empire dont les racines sont dans l’histoire maritime et dont le récit est celui de la montée et de la chute de la suprématie de la marine britannique [[357]](#footnote-357). Il s’agit d’un mythe qui carbure sur un fait historique : l’empire britannique a effectivement été un empire des mers, et il est probable que sans la maîtrise des océans par la Marine royale, il n’aurait [276] peut-être jamais pu devenir l’empire global sur lequel le soleil ne se couche jamais [[358]](#footnote-358).

Selon Armitage, le mythe de l’empire des mers s’appuyait sur une distinction de l’empire britannique vis-à-vis des empires territoriaux de l’Antiquité (Rome en particulier) et vis-à-vis des empires contemporains (notamment l’Espagne). Cette distinction est nourrie de l’interprétation de l’histoire de la « Grande-Bretagne » comme une nation protestante, « élue » par Dieu et d’un empire post-réformation et post-révolution glorieuse caractérisé par la liberté de commerce et le parlementarisme, et ce contre l’absolutisme des monarchies catholiques [[359]](#footnote-359). Ce mythe persistant et rassurant faisait non seulement partie intégrante de l’imaginaire impérial d’un empire de commerce et de liberté (‘*ships not troops’*), mais exprime aussi le « cordon sanitaire » érigé par les historiens entre l’histoire métropolitaine et l’histoire impériale et qui permettra notamment de refouler la colonisation violente de l’Irlande [[360]](#footnote-360).

La conception d’un empire maritime et commercial plutôt que territorial et militaire fut aussi le produit d’une redéfinition idéologique établissant un lien intrinsèque entre la liberté, le commerce et la « grandeur » de l’empire. On retrouvait non seulement l’idée que la liberté et l’empire étaient réconciliables [[361]](#footnote-361), mais que la liberté était la fondation [278] de l’empire et la précondition de la richesse de la nation [[362]](#footnote-362). Les tenants du « libéralisme impérial » rejoignaient ainsi les penseurs conservateurs pour qui empire et liberté étaient inséparables, l’expansion outremer britannique et le progrès de la liberté étant conçus de pair. Cette rhétorique impérialiste tendait à effacer les différences au sein des territoires sous le joug britannique, au profit d’une conception de l’expansionnisme de l’empire donnant naissance à des colonies économique prospères et florissantes composées largement de sujets britanniques, protestants, blancs, et libres, auxquelles s’ajoutent des postes commerciaux « exotiques » [[363]](#footnote-363).

Dans la croyance en les vertus pacificatrice et civilisatrice de l’internationalisation du système du libre-échange, les théoriciens et hommes politiques libéraux du XIXe siècle légitimèrent l’expansion impérialiste sous le cosmopolitisme de la « *Pax Britannica »* victorienne [[364]](#footnote-364). Les Britanniques avaient alors conscience d’être une force hégémonique et carburaient à l’idée que la révolution industrielle faisait d’eux la « fabrique du monde » (*the workshop of the world*), que par l’industrie, le commerce et la finance, ils exportaient aux quatre coins du monde non seulement leur nation, mais établissaient aussi les bases d’une nouvelle civilisation dont l’économie et la culture traduisaient de nouveaux modes de vie [[365]](#footnote-365). Cette idée attestait la conception d’un empire commercial et maritime qui servait de support à la légitimation des politiques expansionnistes de l’empire en associant le déploiement de l’empire britannique au [279] rayonnement pacifique de la liberté et du libre-échange, plutôt qu’à la domination et l’exploitation de population étrangère [[366]](#footnote-366).

Traitant du passage au libre-échange lors de l’apogée de l’empire britannique à l’ère victorienne (1837-1901), J. Gallagher et R. Robinson *[[367]](#footnote-367)* abondent dans le sens d’une telle vision de « l’impérialisme libéral » dominant davantage sur un plan « informel » que « formel ». Le mot d’ordre était : « contrôle si possible, annexion si nécessaire » [[368]](#footnote-368). P. J. Marshall notera toutefois que si pour certains, le dominion britannique sur les mers étaient une entreprise pacifique basée sur la supériorité manufacturière, commerciale et navale (le libre-échange et non la coercition, le commerce et non la conquête), la glorification de l’empire britannique sur les mers était bien souvent conçue dans des termes extrêmement belligérants [[369]](#footnote-369), renvoyant à titre d’exemple à William Pitt pour qui la Bretagne devait être assez forte pour imposer son hégémonie [[370]](#footnote-370).

L’expérience impériale en Inde (1757-1947) transforma la perception qu’avaient les britanniques de leur empire [[371]](#footnote-371). Cette image d’un empire commercial et paisible [280] exportant la liberté à l’étranger devint de plus en plus difficile à soutenir en raison de son caractère despotique dans les affaires étrangères. Le cas de la *Compagnies des Indes Orientales* est révélateur de l’implication de la force et des conquêtes militaires dans le déploiement des activités commerciales de cette dernière, ainsi que des atrocités ayant été perpétrées en Inde [[372]](#footnote-372).

De ce récit des origines maritimes et libérales de l’empire au *swing to the east* en Inde dérive une périodisation conventionnelle de l’histoire de l’empire : dans celle-ci, la révolution américaine et la guerre d’indépendance marquent le passage d’un « premier » empire maritime et commercial composé de sujets blancs et libres à un « second » empire fondé sur la conquête militaire, l’assujettissement de populations non européennes, l’exploitation économique et l’expansion territoriale. Fondée sur l’opposition entre un empire initial basé sur les échanges commerciaux et le peuplement, et non sur la conquête, et un « second » empire incompatible avec les valeurs de liberté, d’égalité et de primauté du droit (*rule of law*), cette périodisation n’est pas anodine, mais exprime la conception libérale de l’origine et l’évolution de l’empire britannique, ainsi que sa désillusion ultérieure [[373]](#footnote-373).

Enfin, à la suite du mouvement de décolonisation, il devint presque impossible de faire l’histoire de l’empire comme l’histoire de la propagation de la liberté. Winston Churchill, avec son *History of the English Speaking Peoples* (1956-8) et récemment Arthur Bruyant, *The History of Britain and the British Peoples* (1984-90) sont probablement les derniers vestiges et monuments historiques d’une position foncièrement conservatrice qui s’accompagne du silence des libéraux sur la [281] question [[374]](#footnote-374). Rétrospectivement, au cours de l’expansion impériale de la Grande-Bretagne, la liberté fût l’exception et non la règle [[375]](#footnote-375).

Les idées en contexte ?
Critique de Jennifer Pitts et de David Armitage

Dans la lignée de Quentin Skinner et de John Pocock de l’École de Cambridge, Pitts et Armitage s’efforcèrent de remettre les idées politiques dans leur contexte. Leurs travaux sont cependant révélateurs du virage ahistoricisant de la contextualisation des idées politiques amorcée par Skinner et Pocock : les contextes historiques semblent pour eux se résumer à une analyse sociolinguistique des changements langagiers. Les conditions sociales et matérielles dans lesquelles les discours sont déployés sont délibérément exclues [[376]](#footnote-376).

Les conceptions de l’empire, qu’elles soient territoriales ou maritimes, ainsi que les transformations de celles-ci ne sont pas pensées en relation aux transformations sociales et politiques des royaumes de la Grande-Bretagne (que ce soit le capitalisme agraire en Angleterre ou la colonisation « systématique » de l’Irlande) [[377]](#footnote-377). La question de l’origine et du développement du capitalisme n’est simplement pas abordée, que ce soit dans les dynamiques socioéconomiques de la colonisation et de l’expropriation des Irlandais ou dans la construction d’un empire dont le mode d’expansionnisme et d’impérialisme est inédit dans l’histoire [[378]](#footnote-378). Bref, leurs travaux, aussi érudits soient-ils, attestent d’une absence de théorisation du capitalisme et d’une incapacité de repenser sociologiquement les fondements de l’empire britannique.

[282]

Afin de combler ce manque d’une véritable sociologie historique de l’impérialisme britannique, nous allons reprendre les contributions d’Ellen Meiksins Wood faites dans *The Origin of Capitalism* et dans *Empire of Capital* afin de montrer que l’origine de l’impérialisme capitaliste ne se trouve pas dans les mers et dans l’extension quantitative des activités commerciales, mais plutôt dans le développement du capitalisme agraire en Angleterre et la colonisation « systématique » de l’Irlande.

L’origine de l’impérialisme
britannique revisitée

Comme nous l’avons vu, il est commun de faire remonter l’origine de l’empire britannique au règne d’Elizabeth I (1558-1603) et à l’époque des exploits maritimes des marins anglais, à partir de quoi certains en ont déduit un empire maritime (*Navies not Armies*), protestant, anglo-britannique et post-réformation [[379]](#footnote-379). Cette périodisation traditionnelle fut critiquée par la thèse du colonialisme interne, laquelle retrace l’origine de l’impérialisme anglo-britannique en Irlande au XVIe siècle [[380]](#footnote-380). Selon Nicholas Canny et Ellen Meiksins Wood, les origines idéologiques de l’impérialisme anglais (puis britannique) peuvent être retracées dans la politique anglaise à l’égard de l’Irlande sous les Tudors [[381]](#footnote-381). Dans cette interprétation de l’histoire impériale, l’Irlande constitue un point tournant dans la construction du Monde atlantique britannique. Contrairement à J. R. Seeley qui affirmait que l’origine de l’empire se trouvait non pas en Angleterre, mais en Amérique et en Asie [[382]](#footnote-382), Wood soutient que le laboratoire de l’impérialisme anglais ne fut pas outre-mer mais dans les îles britanniques et surtout en Irlande [[383]](#footnote-383).

[283]

La colonisation de l’Irlande
et l’origine de l’impérialisme capitaliste

En rupture avec les théoriciens libéraux et marxistes retrouvant dans les « Grandes expéditions » et l’exploitation coloniale du Nouveau-Monde, de l’Afrique et de l’Asie l’origine de l’accumulation primitive du capital et des premiers balbutiements de l’impérialisme capitaliste,Ellen Meiksins Wood soutient la thèse de l’origine agraire du capitalisme en Angleterre et questionne ses impacts sur l’impérialisme anglais lors de la colonisation de l’Irlande [[384]](#footnote-384).

De la colonisation de l’Irlande sous les Tudors jusqu’aux conquêtes de Cromwell au milieu du XVIIIe siècle, on assista, selon Wood, à un changement significatif dans les stratégies de colonisation et de domination de l’Irlande. À la fin du XVIe siècle, la stratégie de domination impériale anglaise à l’égard de l’Irlande subit une transition semblable à celle du « féodalisme au capitalisme ». L’État Tudor amorce un procès de colonisation agressive qui, aux moyens de la force « extra-économique » (militaire), visera l’implantation sur les terres expropriées d’Irlande d’un nouveau système économique et politico-légal calqué sur le modèle anglais (landlord-tenant) du capitalisme agraire [[385]](#footnote-385). Comparativement aux formes précédentes de colonialisme, le modèle irlandais démontra un modèle différent de colonisation impériale qui visait explicitement le remplacement des relations de propriété existantes par de nouvelles qui étaient propulsées par les impératifs de marchés capitalistes (Wood y voit même [284] l’exemple des programmes d’ajustement structurel avant la lettre) [[386]](#footnote-386). Le modèle irlandais démontre comment le nouveau type d’empire émerge et se développe sur un mode violent et non selon le modèle libéral de l’accroissement pacifique de la production et de l’échange [[387]](#footnote-387).

Des enclosures à l’empire ?
William Petty, John Locke
et l’idéologie de l’improvement

Avec le développement du capitalisme agraire en Angleterre, les *enclosures* et l’émergence de nouvelles conceptions des droits de propriété, viennent de nouveaux principes d’expansion impériale dans lesquels la logique du capital sera reproduite dans la théorie et la pratique de l’empire. L’histoire des rapports entre l’Angleterre et l’Irlande offre un portrait synthétique des dynamiques de l’impérialisme capitaliste à l’œuvre lors de son déploiement initial au début de l’ère moderne [[388]](#footnote-388). Selon Wood, l’Irlande fut un véritable « laboratoire » pour les théoriciens anglais [[389]](#footnote-389). Dès le XVIIe siècle, la nouvelle logique introduite par le capitalisme reçoit des expressions idéologiques et théoriques explicites, dont chez [285] William Petty et John Locke chez lesquels on retrouve l’axiome d’une nouvelle conception des droits de propriété : l’*improvement* [[390]](#footnote-390)*.*

Les travaux de William Petty, père de l’arithmétique politique, sont représentatifs de l’expérience impériale anglaise en Irlande et du développement de l’idéologie de l*’improvement* lors de la montée du capitalisme et de l’impérialisme. Ses travaux et son implication directe – notamment dans la production du *Down Survey* qui implique l’arpentage des terres appropriées des Irlandais afin de les distribuer équitablement entre les soldats de l’armée de Cromwell et aux autres personnes ayant contribué à l’entreprise coloniale, de même qu’à des fins fiscales [[391]](#footnote-391) –éclairent les liens étroits entre les idéologies du capitalisme et de l’empire, le capitalisme agraire et les nouvelles formes d’impérialisme [[392]](#footnote-392). Dans ce mouvement fut produit la théorie de la valeur et la nouvelle « science » capitaliste de l’économie-politique qui servit à déterminer la valeur de la terre pour l’appropriation et la distribution des rentes et taxes attachées à cette dernière [[393]](#footnote-393).

Les principes nouveaux de propriété du capitalisme agraire servirent de justification à l’expropriation des Irlandais. Leur expropriation était justifiable non pas en raison d’un manque d’occupation ou d’utilisation du sol (ce qui n’était pas le cas), mais d’une utilisation qui n’était pas jugée profitable selon les standards de l’agriculture commerciale anglaise : l’enjeu était la « valeur » générée de la terre jugée moins d’un dixième de ce qui serait par les moyens de l’*improvement* [[394]](#footnote-394).

Ce fut la justification déployée par John Locke au sujet de l’expropriation des Amérindiens et de l’appropriation coloniale des terres en Amérique : la raison résidait dans le fait [286] qu’elles étaient « *unimproved* » [[395]](#footnote-395). L’étude de sa théorie de l’appropriation dans *Les deux Traités du gouvernement civil* (1690) montre non seulement la relation entre le libéralisme et l’empire, mais permet d’enraciner la pensée politique dans le contexte particulier de l’impérialisme capitaliste et de voir les implications domestiques et coloniales de son avènement [[396]](#footnote-396). En plus de légitimer la dépossession des Amérindiens, la théorie de la propriété de Locke justifiait sur une base économique (plutôt que morale et religieuse) qu’en expropriant, on n’enlève pas, mais on ajoute au « bien commun » [[397]](#footnote-397).

Selon Wood, ces nouvelles conceptions de la valeur et de la profitabilité qu’on retrouve chez Petty et Locke expriment ainsi la culture de l’*improvement* des landlords anglais [[398]](#footnote-398). En effet, c’est un tout nouveau « mode d’empire » qui marque le passage d’une conception commerciale du profit (échange inégal : acheter bas et vendre cher) à une conception capitaliste du profit dérivée d’une production compétitive marquée par la culture de l’*improvement* [[399]](#footnote-399). De cette nouvelle réalité sociale vint de nouveaux incitatifs à la colonisation. Les impératifs de marché du capitalisme modifièrent donc la logique d’expansion impériale de l’empire britannique [[400]](#footnote-400).

Bref, comme le souligne Benno Teschke, les transformations au plan « domestique » – développement du capitalisme agraire puis industriel en Angleterre – vont modifier les stratégies de domination impériale de la Grande-Bretagne par la combinaison aux anciennes pratiques de nouvelles formes de coercitions économiques propres à l’impérialisme capitaliste [[401]](#footnote-401). Cette transition au cours de [287] laquelle une nouvelle logique d’appropriation capitaliste remplace l’ancienne domination impériale se fera ainsi selon un mouvement inégal et combiné [[402]](#footnote-402) qui engendrera de nouvelles raisons à l’emploi de la force et de la violence militaire, comme aujourd’hui le capitalisme génère de nouvelles formes et raisons de faire la guerre [[403]](#footnote-403).

Conclusion

Dans ce texte, nous avons cherché à offrir un nouveau regard sur l’impérialisme britannique. Nous avons abordé dans un premier temps la contextualisation des idées politiques effectuée par Jennifer Pitts dans l’étude de la relation entre libéralisme et empire. Nous avons vu que si tous les libéraux n’ont pas été des partisans de l’empire, d’importantes figures historiques du libéralisme anglais – que ce soit William Petty en Irlande, John Locke en Caroline ou John Stuart Mill en Inde – ont contribué théoriquement et pratiquement à l’impérialisme britannique.

[288]

Dans un deuxième temps, nous avons procédé avec David Armitage à l’étude des origines idéologiques de l’empire britannique. L’analyse d’Armitage permit de démystifier la conception maritime de l’empire britannique entretenue par l’historiographie « Whig ».

Une fois revisitées les conceptions traditionnelles de l’empire britannique, nous avons abordé dans un troisième temps avec Ellen Meiksins Wood la question de l’origine de l’impérialisme capitaliste lors de la colonisation anglaise de l’Irlande. Faisant le pont entre la sociologie historique et l’histoire sociale des idées politiques, les analyses de Wood des théories de la propriété de Petty et de Locke sont particulièrement révélatrices d’un nouveau mode d’empire et de la production de principes justificateurs du mouvement d’expropriation caractérisant la montée du capitalisme agraire et de l’impérialisme capitaliste. La contribution de Wood ainsi que les débats que suscitent actuellement les théories postcoloniales et « l’histoire globale » dans le champ de la sociologie historique et des idées politiques démontrent d’ailleurs toute l’importance de lier l’histoire sociale des idées politiques à l’histoire impériale, tous deux ayant longtemps évolué en vase clos.

En notre époque « post-coloniale », cette réflexion sur le libéralisme et l’empire peut sembler pour certains relever d’un monde révolu. Or, il nous semble que la question du « nouvel impérialisme » est d’une criante actualité. Le retour au rapport entre le libéralisme et l’empire permet d’offrir un éclairage sur les débats actuels sur le néolibéralisme et le nouvel impérialisme. L’expérience coloniale de l’empire britannique en Irlande montre non seulement la violence de la dynamique de l’impérialisme capitaliste dans ses premiers balbutiements, mais éclaire aussi l’actuelle reproduction sur une échelle élargie de ce mouvement « d’accumulation par dépossession [[404]](#footnote-404) ».

[289]

Enfin, cette réflexion est d’autant plus pertinente que depuis la guerre en Irak, il apparaît que « l’impérialisme libéral » d’Alexis de Tocqueville et de John Stuart Mill réapparaît comme étant envisageable une fois de plus : aussi repoussant qu’a pu être le concept d’empire lors de la période « post-impériale » de la décolonisation, une version « dépoussiérée » et allégée de l’ancienne thèse de « l’empire informel » apparaît de nouveau sous les revendications d’un « empire Lite » par Michael Ignatieff [[405]](#footnote-405), qui mentionne que les empires peuvent être des forces pour le bien dans le monde entier et être le soutien de la paix, de la stabilité et d’un ordre civilisé [[406]](#footnote-406). Ce regain des apologies du « l’impérialisme libéral » nous rappelle en définitive l’importance de ne pas céder à la complicité intellectuelle de la rhétorique de l’actuelle *pax americana* et de réinvestir la critique des origines sociales et idéologiques de l’impérialisme capitaliste.

[290]

[291]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Fétichismes, domination
et conflictualité sociale.”

Par Xavier LAFRANCE

[Retour à la table des matières](#tdm)

La transformation des rapports sociaux et des institutions politiques accompagnant l’émergence du capitalisme implique la dissémination de formes idéologiques fétichisées ayant un effet disciplinaire. En découle une mystification des relations sociales qui, historiquement, a eu un impact sur le développement de la théorie et des pratiques socialistes et qui tend à orienter la formation de la classe des travailleurs de façon à la rendre moins combative. C’est une analyse de ces fétichismes que je souhaite relancer ici. Je défendrai qu’une telle analyse doit examiner les effets de la séparation de l’« économique » et du « politique » apportée par le capitalisme, ainsi que des fétichismes de l’État, de la marchandise et du capital qui lui sont reliés. Cet examen ne doit cependant pas nous faire oublier que ces formes fétichisées demeurent des processus qui, plutôt que de figer la lutte des classes, représentent un mode d’existence de celle-ci. Par ailleurs, comme je l’indiquerai en concluant, l’analyse du pouvoir social capitaliste proposé ici doit nous permettre de saisir que les luttes émancipatrices ne peuvent se limiter à la recherche d’une égalité juridique formelle ou simplement à l’approfondissement de la démocratie par l’élargissement des espaces citoyens, tels que le souhaiteraient certains penseurs libéraux de gauche.

[292]

La séparation de l’« économique »
et du « politique »

Le mode de production capitaliste implique une disposition spécifique du pouvoir social, marquée par une séparation *apparente* de l’« économique » et du « politique » [[407]](#footnote-407). Cette séparation est réifiée par la pensée libérale en général [[408]](#footnote-408) et par plusieurs branches des nébuleuses wébérienne et marxiste, qui divisent la réalité sociale en différentes sphères et tombent, chez les marxistes, dans le piège du déterminisme économique et technologique [[409]](#footnote-409). Comme l’explique Ellen Meiksins Wood il existe bel et bien des structures et des « lois » économiques capitalistes, qui ont une efficacité sociale certaine [[410]](#footnote-410). Mais il n’en demeure pas moins que, comme tous les autres, le mode de production capitaliste, ainsi que les « lois » qui le caractérisent, existent à travers un ensemble de relations et d’institutions sociales, juridico-politiques et culturelles, et non pas en tant que formes économiques abstraites et autonomes [[411]](#footnote-411).

[293]

Pour ne pas la réifier, cette apparence de séparation du politique et de l’économique doit ainsi être comprise comme une *transformation du pouvoir social*. Comme nous le verrons dans ce qui suit, cette transformation implique une privatisation de certains pouvoirs politiques, relégués à une sphère dite « économique », ainsi qu’un transfert d’autres pouvoirs et responsabilités politiques vers une sphère publique prise en charge par une nouvelle forme d’État. En ce sens, il s’agit en fait d’un remaniement et d’une transformation du politique qui laisse place, pour la première fois dans l’histoire, à l’émergence d’une sphère « économique » différenciée, dont le contenu demeure, malgré les apparences, et malgré ce qu’en disent les libéraux, foncièrement politique.

Cette séparation implique tout d’abord la fin de la régulation sociale et normative de l’« économie ». Les relations de production et de distribution cessent ainsi d’être socialement encastrées alors que le marché s’installe au cœur de l’organisation de la reproduction sociale pour la première fois dans l’histoire. La séparation de l’économique et du politique fait aussi en sorte que l’appropriation d’un surplus par la classe dominante cesse d’être prise en charge par des moyens extra-économiques, tel que le contrôle de l’État et des moyens de coercition. Un surplus peut désormais être accaparé par des moyens économiques liés aux impératifs du marché. Ceci est rendu possible par la séparation des producteurs directs des moyens de production, ces derniers devenant la propriété privée absolue d’une classe capitaliste [[412]](#footnote-412).

Suivant cela, Wood résume les effets de l’émergence d’une sphère économique différenciée en affirmant que

[…] les fonctions sociales de production et de distribution, d’extraction de surplus et d’appropriation, et d’allocation du travail social sont, pour ainsi dire, privatisées et sont accomplies grâce à des moyens non-autoritaires et non-politiques. En d’autres termes, l’allocation sociale des ressources et du travail ne s’effectue pas, dans l’ensemble, [294] par l’entremise d’une direction politique, d’une délibération communale, de devoirs héréditaires, de coutumes, ou d’obligations religieuses, mais plutôt à travers les mécanismes de l’échange de marchandises. Les pouvoirs d’appropriation d’un surplus et d’exploitation ne reposent pas directement sur des relations de dépendance juridique ou politique mais sont basés sur des relations contractuelles entre des producteurs « libres » – juridiquement libres et libres des moyens de production – et un appropriateur qui détient un droit de propriété absolu sur les moyens de production. [[413]](#footnote-413)

Dans les sociétés pré-capitalistes, l’exploitation se faisait par l’entremise de moyens extra-économiques et était rendue possible par le contrôle de l’État et des moyens de coercition par un groupe détenant un statut juridique supérieur aux producteurs directs. Sous le capitalisme, par contre, l’exploitation s’opère par des moyens « économiques » et les moments d’appropriation et de coercition des relations d’exploitation capitalistes sont détachés. D’une part, le capitaliste peut accaparer un surplus grâce à sa propriété privée qui lui permet de monopoliser le droit d’organiser la production en disposant comme il le souhaite de la force de travail que lui a vendue le producteur direct soumis aux impératifs du marché. Ces droits et méthodes d’organisation, auparavant explicitement politiques, sont ainsi relégués au domaine privé et sont, conséquemment, apparemment « dépolitisés ». D’autre part les pouvoirs coercitifs – notamment liés à l’administration juridique et aux institutions et outils militaires – sont monopolisés par un État public qui en use, entre autres, pour défendre le droit de propriété et assurer le bon fonctionnement des mécanismes du marché.

Ceci permet l’essor d’une sphère publique et d’un État (formellement) autonome (par rapport à la classe dominante) et ouvre la porte à l’égalité juridique formelle des individus [[414]](#footnote-414). [295] L’État peut maintenant formellement appartenir à tous et toutes sans que cela n’empêche la perpétuation de relations d’exploitation et la division en classes de la société. L’exploitation et la domination deviennent des phénomènes impersonnels et n’impliquent plus directement et immédiatement l’État de la même façon qu’auparavant. Le rapport d’exploitation est désormais médié par l’échange sur le marché et peut maintenant impliquer des individus formellement égaux. Wood affirme ainsi que cette transformation des rapports politiques en questions « économiques » (formellement « dépolitisées »), et l’émergence parallèle d’un État public autonome représente un des mécanismes de défense le plus efficace dont dispose le capital, dans la mesure où il rend le rapport d'exploitation moins transparent [[415]](#footnote-415).

Les travaux de Perry Anderson (1976) font écho aux idées de Wood. [[416]](#footnote-416) Celui-ci souligne aussi que la séparation formelle de l’économique et du politique rend possible l’égalité juridique des individus ainsi que l’essor d’un État parlementaire supposé « représenter » la totalité des citoyens. En fait, la forme de l’État parlementaire des démocraties libérales est, selon Anderson, le principal outil idéologique participant de la reproduction du capitalisme dans le monde occidental. Ceci dans la mesure où l’égalité juridique et le partage de l’accès formel à l’État masquent l’exploitation et la division de classe des sociétés occidentales.

Ce « fétichisme de l’État » est d’autant plus fort qu’il ne s’agit pas d’un simple mirage. En effet, les droits juridiques et électoraux sont des réalités tangibles qui affectent [296] véritablement les relations sociales et ont souvent été obtenues par des luttes du mouvement des travailleurs.

Le point apporté par Anderson est important pour comprendre la domination sociale propre au capitalisme, mais il met toutefois trop l’accent sur l’apparence de neutralité de l’État en affirmant qu’il s’agit de l’élément prépondérant dans la reproduction de la classe dominante – face auquel d’autres éléments idéologiques n’auraient qu’un rôle complémentaire à jouer. En fait, d’autres aspects liés à la transformation capitaliste du pouvoir social sont tout aussi importants et demeurent à être explorés.

Les fétichismes des marchandises
et du capital

Un de ceux-ci tourne autour de la forme spécifique que prend l’exploitation capitaliste. Comme nous l’avons vu, dans les sociétés pré-capitalistes, la production était régulée de façon sociale et normative alors que les producteurs directs, paysans et artisans, prenaient largement en charge son organisation. Il s’ensuit que la classe dominante appropriait un surplus non pas en contrôlant directement la production mais plutôt par le biais de son contrôle des instruments juridico-politiques et militaires [[417]](#footnote-417). Avec l’arrivée du capitalisme le pouvoir d’organisation sur la production est privatisé par les capitalistes qui l’orientent suivant les impératifs compétitifs du marché et de façon à assurer une valorisation maximale du capital par une appropriation optimale de plus-value. Le capitalisme est donc caractérisé par une intégration sans précédent de l’organisation de la production et de l’appropriation.

En découle un déplacement tendanciel du locus de la lutte des classes. La lutte contre l’appropriation persiste, mais elle tend à se confiner aux lieux de travail (à l’intérieur de l’unité de production) et à se concentrer sur les questions de salaires et de conditions de travail [[418]](#footnote-418). On constate alors une [297] tendance à l’atomisation et à la dépolitisation des luttes contre l’exploitation. Ainsi différents groupes de travailleurs résistent face à « leur » capitaliste et non pas face au capital en général. De plus, la résistance des producteurs directs n’implique plus nécessairement une remise en question des droits de propriété et ne vise plus nécessairement le pouvoir étatique comme c’était le cas, par exemple, dans le cadre des résistances des paysans ou des artisans sous le féodalisme.

Profitant déjà de cette dépolitisation des luttes contre l’exploitation, la classe dominante peut amenuiser et réduire la fréquence de ces même luttes en misant sur (et en amplifiant) la dépendance au marché des producteurs directs. La menace du chômage et l’existence d’une « armée de réserve » de travailleurs augmente en effet la compétition entre ces derniers et tend à forcer la vente de la force de travail selon des termes moins favorables pour celles et ceux qui la portent. Comme l’explique Wood, cette dépendance au marché des producteurs directs, une fois établie, représente un nouvel outil de coercition pour le capital et le moyen de discipline ultime dans son contrôle du travail [[419]](#footnote-419).

Cette tendance à la segmentation et à la dépolitisation de la lutte des classes ainsi que la mise en compétition de travailleurs dépendant du marché font écho au phénomène du fétichisme des marchandises et du capital. Dans les sociétés pré-capitalistes, l’encastrement social des rapports « économiques » faisait en sorte que le mouvement des produits du travail et des moyens de production était tributaire des rapports sociaux – et notamment des rapports de statut – entre individus. La société étant fondée sur des rapports de dépendance juridique, les rapports sociaux apparaissaient comme des rapports entre personnes et la structure de classe/statut y était visible [[420]](#footnote-420).

[298]

Le capitalisme vient briser l’unité organique du lien social, structuré autour des relations de statut. Alors que le marché se place au cœur de la reproduction sociale, on retrouve une division du travail social fondée sur des travaux privés interdépendants, ne pouvant s’organiser et se coordonner que par l’entremise de l’échange de marchandises [[421]](#footnote-421). Le lien social s’organise donc, non pas exclusivement, mais tout de même largement et fondamentalement, à travers cet échange de marchandises.

Ceci donne lieu à un fétichisme des marchandises qui marque la conscience des individus. Les rapports de production apparaissent désormais sous la forme de « relations sociales entre objets » (Marx) – parce qu’ils le sont réellement [[422]](#footnote-422). En effet, le mouvement des marchandises ne fait pas que masquer les rapports de production et d’exploitation entre les individus – il les rend possibles et les organise. Cela crée une tendance à la naturalisation de cette forme d’organisation fétichisée dans l’esprit des gens. Les rapports sociaux semblent s’autonomiser et apparaissent alors exister hors et indépendamment des individus, de façon naturelle. Comme le résume Antoine Artous, les rapports de production capitaliste « non seulement masquent l’exploitation mais donnent une image inversée du rapport social qui n’apparaît plus comme un rapport social entre hommes [[423]](#footnote-423) ».

Le monde semble être, et est effectivement, dirigé par des forces anonymes et dominé par le mouvement de l’argent. Ce fétichisme des marchandises s’accompagne ainsi d’une [299] nouvelle forme de domination des individus par des abstractions sociales. Marx souligne ce nouveau phénomène. Parlant du féodalisme, il affirme qu’on y trouve

[…] tout le monde dépendant, serfs, seigneurs, vassaux et suzerains, laïques et clercs. Cette dépendance personnelle caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle que toutes les autres sphères de la vie auxquelles elle sert de fondement. Et c’est précisément parce que la société est basée sur la dépendance personnelle que tous les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre les personnes.

À l’opposé, sous le capitalisme,

[…] contrairement aux rapports personnels, [l]es rapports matériels de dépendance (qui ne sont rien d’autre que des relations sociales autonomes face aux individus apparemment indépendants, des relations mutuelles de production dont ils sont isolés) se manifestent également de manière telle que les individus sont désormais dominés par des abstractions, tandis qu’auparavant, ils étaient dépendants les uns des autres. [[424]](#footnote-424)

Cette domination par des abstractions sociales caractérise aussi le fétichisme du capital qui fait écho à celui des marchandises. Nous avons vu comment le capitalisme implique une privatisation du pouvoir politique de contrôle sur l’organisation de la production, contrôle rattaché aux droits de propriété. Le capitaliste use de ce contrôle de façon à organiser la production en fonction des impératifs compétitifs du marché. Ceci mène à un processus de subsomption réelle du procès de travail par le capital qui le transforme de façon à développer sa productivité systématiquement [[425]](#footnote-425). L’essor du travail à la chaîne et de l’organisation temporelle systématique des tâches qui caractérise le taylorisme est notamment relié à ce phénomène.

Les travailleurs ayant vendu leur force de travail au capitaliste qui s’accapare le contrôle de la production, leur productivité et leur intelligence collectives semblent devenir des attributs du capital et des moyens de production. Comme [300] l’explique Marx, « non seulement la combinaison du travail, mais encore le caractère social des conditions de travail […] semblent être absolument autonomes et distincts des ouvriers, un mode d’existence du capital […]. Mais plus encore que le caractère social de leur propre travail, le caractère des conditions de production, devenues collectives, apparaissent comme capitalistes, indépendamment des ouvriers ». Ainsi, « le capital devient un être tout à fait mystérieux, […] il apparaît comme productif [[426]](#footnote-426) ». Il s’ensuit que les individus tendent à accepter comme naturelle l’idée voulant que les travailleurs dépendent du capital pour produire la richesse économique et développer la productivité du travail – alors que c’est le contraire qui correspond à la réalité [[427]](#footnote-427).

Encore ici, il importe de préciser que ce fétichisme ne représente pas qu’une illusion. Sous le capitalisme, la productivité du travail collectif se cristallise réellement dans le capital, qui prend en charge l’organisation de la production. De plus, bien qu’elle soit historique et non pas naturelle, la dépendance des travailleurs face au capital est bien réelle dans une société capitaliste. Pour se reproduire, les travailleurs doivent accéder au marché afin de vendre leur force de travail. Comme le souligne Lebowitz, pour eux, la tragédie n’est pas tant de vendre leur force de travail que d’être incapables de la vendre et de faire face au chômage, surtout lorsqu’un système social minimal n’est pas en place. Ainsi, les travailleurs auront tendance à organiser leur résistance de façon à ne pas mettre en péril la reproduction étendue du capital, perçu comme médiateur nécessaire de la reproduction sociale et comme créateur d’emplois.

Le fétichisme comme processus
et comme lutte

Les formes de représentation idéologiques liées au fétichisme des marchandises ne sont donc pas que pures illusions ou encore de simples concepts développés par les intellectuels : elles ont une base objective et s’ancrent dans des [301] rapports sociaux qu’elles contribuent à reproduire. Les travaux de l’historien E. P. Thompson montrent comment les travailleurs anglais ont résisté et ont éventuellement été intégrés aux relations sociales capitalistes, non seulement en étant détachés des moyens de production mais aussi en internalisant des représentations fétichisées de ces relations.

Dans ses études sur l’économie morale de la foule anglaise au XIXe siècle, Thompson montre comment les communautés paysannes et artisanes ont refusé, plusieurs décennies durant, que le marché joue un rôle central dans la reproduction sociale, notamment en refusant qu’il détermine le prix des denrées alimentaires. De même, dans son article *Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism* et dans son *The* *Making of the English Working Class*, il rappelle comment les travailleurs ont d’abord résisté, de plusieurs façons, à la subsomption du travail par le capital et à la réorganisation de la production lui étant associée, lors de la Révolution industrielle anglaise. Cependant, si les premières générations faisant face à l’organisation capitaliste de la production luttèrent contre le travail axé sur le temps, les suivantes, nous dit Thompson, « luttèrent pour du travail supplémentaire mieux rémunéré. [Elles] avaient accepté les catégories de leurs employeurs et appris à lutter à l’intérieur de celles-ci. [Elles] avaient bien appris la leçon voulant que le temps, c’est de l’argent [[428]](#footnote-428) ».

Les travailleurs anglais de l’époque développèrent en effet, entre autres choses, de nouveaux incitatifs au travail, flanqués d’une nouvelle conception du temps. L’internalisation – au moins partielle – de nouvelles normes sociales et morales, ainsi que de nouvelles catégories fétichisées (les travailleurs tendent à lutter à l’intérieur des « catégories de leurs employeurs »), furent une condition nécessaire à la stabilisation et au développement du capitalisme industriel. Comme l’affirme Lebowitz, « le capitalisme ne peut vivre avec […] une classe des travailleurs qui comprend que le capital est le résultat de son exploitation (i.e. que la richesse qui le [302] confronte est le produit collectif des travailleurs) et est prête à lutter pour mettre fin à cette exploitation [[429]](#footnote-429) ».

Cette idée est au cœur du matérialisme de Marx, énoncé dès les *Thèses sur Feuerbach.* Comme l’explique Artous, pour Marx, il existe un moment idéel du matériel [[430]](#footnote-430). En effet, les rapports sociaux capitalistes ne peuvent tenir debout sans les représentations qui les accompagnent. Le fétichisme des marchandises et du capital (tout comme celui de l’État) sont donc tout à la fois des conditions d’existence et le produit des formes sociales capitalistes.

Cependant, ce développement de nouvelles normes sociales et culturelles et de représentations fétichisées ne doit pas nous faire oublier que la conscience des travailleurs préserve toujours un caractère contradictoire [[431]](#footnote-431). L’expérience des relations d’exploitation tend aussi à favoriser le développement chez les travailleurs d’idées qui peuvent aller à l’encontre des représentations fétichisées et des notions promues par la classe dominante et ses idéologues.

Ainsi, on peut reprendre l’idée de John Holloway suivant laquelle il y a deux façons d’appréhender le fétichisme caractérisant les relations sociales capitalistes [[432]](#footnote-432). Il y a d’abord la version « dure », qui voit le fétichisme comme un fait accompli, stable et appartenant à un passé historique. Une deuxième version voit plutôt le fétichisme en tant que processus. Ici, les représentations fétichisées ne sont pas perçues comme des faits fixes de la réalité sociale. Il s’agit plutôt de les appréhender comme des formes sociales toujours remises en question et dont le contenu fait l’objet d’une lutte constante.

Il s’ensuit que la reconnaissance des effets du fétichisme des marchandises et du capital ne doit pas nous [303] mener tout droit à adhérer aux théories de l’intégration complète de la classe ouvrière au système capitaliste, formulées à droite, comme thèse de l’« embourgeoisement » de la classe des travailleurs [[433]](#footnote-433), autant qu’à gauche, par exemple à partir de l’idée d’un « homme unidimensionnel » [[434]](#footnote-434), au cours des décennies suivant la Seconde Guerre mondiale. En effet, l’exacerbation du consumérisme d’après-guerre n’aura pas suffit à empêcher l’imposante montée des luttes des travailleurs qui marqua la fin des années 1960 et une bonne partie des années 1970, à travers le monde occidental.

En fait, comme l’explique Thompson, en se basant sur l’étude de l’Angleterre, le processus d’intégration de la classe ouvrière à travers une internalisation du consumérisme, d’une nouvelle notion du temps, etc. ne date pas de la période des « Trente glorieuses », mais advint dès que le capitalisme industriel se répandit massivement dans les diverses branches de production, à partir des années 1850 et 1860[[435]](#footnote-435). Ceci n’empêcha pas le mouvement ouvrier britannique, depuis cette époque, de mener de nombreuses luttes et de se doter, au tournant du XXe siècle, d’un parti devant défendre les intérêts de la classe des travailleurs dans l’arène politique (bien que cette internalisation de nouvelles conceptions et valeurs put toutefois influer sur le programme et la stratégie développés par ce parti). De même, le développement du capitalisme industriel à travers le monde, s’il a contribué à transformer la forme des luttes des subalternes, n’a pas pour autant tué dans l’œuf toute résistance – loin s’en faut ! Ceci parce que la mystification liée aux formes fétichisées caractérisant le capitalisme ne peut éliminer l’expérience d’une relation d’exploitation faite par les travailleurs en société capitaliste ; [304] expérience qui les amène à développer différentes formes de résistances [[436]](#footnote-436).

Conclusion

Il devrait être clair, cependant, au moment de conclure, qu’il n’existe aucune garantie quant à la fréquence, l’intensité et le contenu de ces luttes – dont la forme se renouvelle constamment, tout en étant marquée par des éléments de continuité fondamentaux. L’évolution et le renouvellement de cette résistance à l’heure du libéralisme économique triomphant tiennent en partie à ce que les tenants du projet socialiste pourront y apporter.

En ce sens, à la lumière de l’analyse présentée ici de la transformation du pouvoir social et des formes de domination qui y sont rattachées, il apparaît que les luttes émancipatrices doivent dépasser une simple promotion de l’approfondissement de la citoyenneté et d’un républicanisme cherchant à maintenir et créer des espaces publics autonomes face aux institutions étatiques, dans la société civile. Certains auteurs, comme l’historien et analyste des mouvements sociaux Jacques Guilhaumou, s’inscrivent pourtant dans cette voie en présentant les mouvements sociaux français contemporains comme un « flux à l’intérieur d’une société civile exposant son autonomie par rapport au politique [[437]](#footnote-437) ». S’inspirant de Guilhaumou et s’ancrant explicitement dans la tradition du libéralisme de gauche, Sarah Waters affirme aussi que les luttes sociales en France depuis les années 1990 ne sont pas à relier à une lutte de classes. Pour elle, les problèmes d’inégalités sociales existant en France (et ailleurs) découlent du fait que les idéaux citoyens de la Révolution française n’ont [305] pas été pleinement réalisés [[438]](#footnote-438). Le développement d’une « nouvelle citoyenneté », plus inclusive et plus profonde, fomenté par des mouvements sociaux à l’intérieur de la société civile, apparaît alors comme horizon programmatique.

Le problème d’une telle perspective est qu’elle ne reconnaît pas le fait que les formes d’exploitation et de domination spécifiquement capitalistes peuvent largement s’accommoder d’une égalité juridique entre individus. Le capitalisme implique que certains pouvoirs politiques soient transférés vers la société civile, où ils sont rattachés à la propriété privée. Il place aussi le marché au cœur de la reproduction sociale et fait en sorte que sa logique empiète constamment sur l’espace public alors que toujours davantage de sphères de la vie sociale se trouvent marchandisées [[439]](#footnote-439). La transformation capitaliste du pouvoir social ouvre donc la porte à l’émergence d’une société civile ainsi qu’à l’égalité formelle et aux droits civiques alors même qu’émerge une nouvelle forme d’inégalité et de domination de classe. Face à cela, la lutte pour la démocratie doit demeurer au cœur des efforts d’émancipation, mais, contrairement aux libéraux (qui tendent à naturaliser la propriété privée et le marché), les socialistes ont compris que l’exigence de la démocratie ne doit pas s’arrêter aux portes des usines et des tours à bureaux et doit s’inscrire dans une lutte de classe.

[306]

[307]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Le marxisme comme idéologie d’État
versus le projet politique
du socialisme.”

Par Svetla KOLEVA

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comment aborder le socialisme que les pays de l’ex-bloc soviétique édifiaient avec tant de ferveur et de persévérance durant plus de quarante ans, et auquel ils ont si facilement tourné le dos à la fin de l’année 1989 ? C’est par le biais d’une confrontation idéelle que cette tâche sera réalisée. Le socialisme est-européen sera examiné à travers la tension permanente entre le projet politique de la nouvelle société et sa légitimation par le marxisme instauré comme une idéologie d’État.

Deux prémisses fondent l’analyse qui suivra :

*Premièrement*, l’histoire de la société socialiste soviétique et est-européenne depuis la révolution d’Octobre jusqu’à la fin de 1989 peut être décrite comme un processus de ré-formulation, de remise en état et de « contournement » du projet socialiste (originel de Marx et Engels) avec la participation des différents acteurs sociaux. Il en résulte comme anticipation que ce processus touche à sa fin au moment où le travail de légitimation du projet et les tentatives d’utilisation rationnelle des structures et des mécanismes, des leviers et des niches, des chances et des obstacles créés au cours des années deviennent socialement inutiles et invalides, c’est-à-dire les produits mêmes de la société socialiste [308] empêchent le développement des acteurs indépendamment de leur place et position dans l’espace social.

*Deuxièmement*, il est très rare que les idées s’inscrivent dans le réel sans médiation aucune. Sans être directs, les liens entre les oeuvres et les actes ne sont pas non plus inexistants. En ce sens, le projet du socialisme n’est pas une entité transcendante qui s’auto-réalise et s’auto-déploie. Il peut être considéré comme une mise en œuvre d’une vision du monde à travers les médiations diverses.

La tâche d’une analyse critique est donc de dégager les médiations qui ont rendu problématique la filiation entre les textes fondateurs et les actes sans cependant la rompre. Ceci étant, on va chercher à comprendre ce qui *tient à vif la tension entre idée et action de façon à faire éclater leur unité dynamique.* Autrement dit, comment le « projet du socialisme en acte », le socialisme tel qu’il s’est déployé dans l’Europe Centrale et de l’Est, s’était-il maintenu au cours des années ? Comment et pourquoi il s’était effondré est une question très importante que cependant nous laissons de côté, étant donné notre objectif plus modeste et limité, à savoir comprendre aussi bien la vie des idées à travers une expérience historique échouée que cette expérience elle-même par la mise en application des idées. Pour y arriver, l’analyse mettra l’accent tout d’abord, sur ce qui dans l’œuvre de Marx et Engels se prête à devenir le noyau dur d’une idéologie et sur les intermédiaires par lesquels la cristallisation idéologique de leur pensée se produit, et ensuite, sur l’évolution du projet politique du socialisme au cours du développement des pays de l’Est depuis la révolution d’Octobre jusqu’à l’effondrement du système soviétique en 1989. Cela nous permettra de dégager la construction du socialisme comme un mouvement d’oscillation autour de son socle idéologique, ou comme un double mouvement de rapprochement et d’éloignement/de recul de l’armature idéologique du marxisme.

De prime abord, il y a au moins trois strates qui peuvent être distinguées dans le projet du socialisme, à savoir a) le noyau dur fait des postulats de Marx et Engels qui forment la vision communiste d’une société nouvelle ; b) la conceptualisation de Lénine qui transforme le noyau dur en [309] idéologie des bolcheviks et du nouvel État de la dictature du prolétariat et qui se matérialise dans le modèle soviétique du socialisme ; et c) les projets nationaux du socialisme.

Le noyau dur du socialisme :
la théorie de Marx et Engels
et son contenu idéologique

Il est impossible de cerner le socialisme est-européen en tant que mise en œuvre d’une vision du monde hors de son pilier théorique et idéologique qu’est le marxisme. Par le marxisme, nous entendons le courant d’idées et l’orientation théorique qui indépendamment des formes, modalités et évolutions historiques préservent les valeurs fondamentales, les principes cognitifs de base et les principales solutions conceptuelles de l’héritage intellectuel de Marx et Engels.

On n’aura pas tort de dire que le *Manifeste du Parti communiste* (1848) est le premier ouvrage de Marx et Engels qui systématise le projet idéologique de la nouvelle société. On y trouve explicitement formulées les idées reprises par tous les idéologues du nouvel ordre social dans l’histoire ultérieure du mouvement communiste, et notamment l’expropriation de la propriété privée et par là la suppression de l’exploitation de l’homme par l’homme, d’une nation par l’autre, des femmes et des enfants, le démantèlement des anciens rapports de production et par là la liquidation des classes et l’antagonisme de classes, la mise en place de la société sans classes, etc. Bien plus, c’est à l’égard de l’horizon dessiné par la vision du communisme comme une société libre, juste et égale que le *Manifeste* dresse le programme de réalisation du projet de cette société. Les tâches politiques de « constitution du prolétariat en classe, de liquidation du monopole de la bourgeoisie et de prise du pouvoir par le prolétariat » sont mises en rapport avec les actions économiques qui deviennent le moyen de transformation radicale de tout le mode de production, et par conséquent, de l’ancien ordre social.

Il n’est pas difficile de voir derrière la projection idéelle de la nouvelle société et la plate-forme politique de sa mise en place les caractéristiques et les régularités économiques analytiquement déduites dans deux ouvrages antérieurs au *Manifeste*, tels les *Manuscrits économiques et* [310] *philosophiques* *de 1844* et *Idéologie allemande* de 1845-1846. Dans ces ouvrages, Marx et Engels mettent en évidence le rôle déterminant de la production dans la société et le statut du travail aliéné comme caractéristique des rapports de production basés sur la propriété privée. Les conclusions amènent au pronostic du communisme comme à la fois une élimination de l’aliénation et une conquête de la liberté, cette dernière vue comme incarnation d’un nouveau type d’organisation sociale bâtie sur la propriété publique. Quant au rejet du système capitaliste argumenté dans l’analyse économique, il ne devient possible que comme objectif à atteindre dans l’action politique. Mise en évidence, la structure sociale de la société capitaliste se transforme en argument au profit de l’idée de la lutte des classes comme le seul moyen de liquidation des formes de propriété et des rapports de production générateurs de classes.

Autrement dit, le noyau dur des principes et des valeurs communistes repose sur trois idées scientifiques issues des analyses philosophiques, économiques et historiques de Marx et Engels, telles la vision matérialiste de l’histoire, la conception de la lutte des classes comme force motrice de l’évolution de la société et la dialectique comme approche méthodologique. Ici on voit se confirmer deux idées de la conception boudonienne de l’idéologie, celle du noyau scientifique de chaque idéologie et des effets idéologiques de la théorie scientifique provenant de l’action des facteurs épistémologiques ou des particularités des processus de communication lors de la diffusion et de l’utilisation politique des idées [[440]](#footnote-440). D’un côté, le marxisme est à l’origine des [311] paradigmes et modèles à caractère scientifique, ce qui explique dans une grande partie, selon Simmel, son influence. De l’autre, assignant à ces paradigmes et modèles une validité plus grande qu’ils ne méritent, le marxisme devient générateur de messages et de suggestions idéologiques [[441]](#footnote-441).

Cependant, la théorie marxienne de la société ne produit pas que des effets idéologiques, elle cherche et aboutit logiquement au projet idéologique et à la doctrine politique du communisme. Et cela n’est pas accidentel, étant donné la particularité fondamentale de son noyau conceptuel, à savoir le rapport de la théorie à la pratique sociale. Depuis les *Annuaires allemand-français* de 1843-1844 jusqu’à son dernier écrit en passant par la plus connue onzième thèse sur Feuerbach [[442]](#footnote-442), Marx défendra l’idée selon laquelle l’interprétation / l’explication du monde et sa transformation sont indissociables l’une de l’autre. Qui plus est, les deux volets de l’activité du sujet de connaissance vont s’imprégner mutuellement de contenu politique au fur et à mesure que la théorie générale de la société de Marx et sa conception des classes s’édifieront. Dès les années 1840 Marx écrit « de même que la philosophie voit dans le prolétariat son arme matérielle, de même le prolétariat trouve dans la philosophie son arme spirituelle [[443]](#footnote-443) », et non seulement rejette l’idéalisme de Hegel mais jette les fondements de sa philosophie de « l’activisme » révolutionnaire et du radicalisme politique.

La réalité sociale doit être élucidée dans la visée d’être radicalement transformée, la transformation elle-même conçue comme changement fondamental de la condition du monde ouvrier. Ainsi le modèle de la nouvelle société où seront supprimées l’exploitation et les inégalités de classes, la propriété privée et l’aliénation devient-il à la fois l’aboutissement d’un travail d’analyse et le but pratique à atteindre. Autrement dit, la trajectoire analytique où le raisonnement dévoile les principes et les mécanismes de [312] fonctionnement de la société capitaliste moyennant les catégories de rapports de production, de classes et de forces (à l’aide du matérialisme historique) conduit inévitablement à la vision prophétique d’un nouveau mode de production qui, en transcendant les limites des précédents, s’avère à la fois le plus vrai, le plus juste et le plus désirable.C’est ce cheminement logique d’une approche théorique qui projette une réalité qui n’existe pas mais qui se veut téléologiquement désirable, donc pragmatiquement valable, qui est à l’origine, nous semble-t-il, de l’ethos spécifique de toute la sociologie se réclamant du marxisme.

Il y a encore un facteur qui joue dans le sens de l’idéologisation de la théorie de Marx, ce sont les distorsions et inflexions idéologisant de la pensée même de Marx. Dans son schéma d’intelligibilité du monde capitaliste du XIXe siècle, Marx introduit un point de vue privilégié, celui du prolétariat, et lui attribue les qualités d’être le plus vrai et le plus juste du fait de sa position sociale particulière – porteuse de l’avenir de l’épanouissement de l’homme et de la société, et par voie de conséquence, de pouvoir devenir universel. Ce dont Marx reproche à toute la philosophie précédente, à savoir la généralisation d’un point de vue particulier, n’est pas extirpé de sa propre démarche analytique. Une fois rangé aux côtés de la classe ouvrière dans laquelle il voit l’incarnation d’un nouveau mode de rapports sociaux, Marx cherchera inlassablement à relier les objectifs de l’explication et les impératifs de la transformation de la société capitaliste. Et il en sera aisément aidé par ce « caractère inséparable du théorique et du valorisant [[444]](#footnote-444) » qui découle à la fois de sa propre conception de l’activité humaine comme activité par essence pratique à laquelle la pensée est inhérente, et de sa propre démarche épistémologique qui cherche la vérité de cette symbiose « action-pensée » à l’aide de la dé-construction progressive de la complexité des rapports de production sociale du sujet même. Privilégier l’intentionnalité ouvrière comme perspective de pensée et d’action s’avère donc une sorte de couronnement d’un système conceptuel, lui-même [313] produit de l’enchevêtrement de logiques d’ordre aussi bien scientifique qu’historique.

Par tout cela, nous voudrions souligner qu’une sorte de symbiose entre science et politique caractérise toutes les œuvres de Marx ainsi que la tradition théorique qui en découle. Cette symbiose provient de la coïncidence entre la vocation sociale de la science philosophico-historique et celle de la politique dans la conception de Marx. La science doit expliquer le monde dans le but de le transformer ; pour changer le monde, la politique doit le comprendre. Cette symbiose explique, dans une large partie, la genèse et le statut particulier de l’idéologie marxiste. Les thèses scientifiques de Marx liées à son engagement politique et social et à sa conviction dans la force transformatrice de la connaissance forment l’amalgame de savoir scientifique et de penser prospectif qui devient le fondement idéologique de la pratique de construction de la société nouvelle. En ce sens, l’idéologie n’est pas un dérivé de la théorie générale de la société marxienne, elle est à la fois une partie prenante, un élément constituant et un composant fondamental d’un vaste système de pensée. Le communisme est là dès le début de l’analyse, décrivant son horizon d’idées et son cadre axiologique. Sa transformation fonctionnelle en idéologie se manifeste à la sortie (à la fin) au moment où la théorie, après être passée par différentes étapes de sa construction, cherche des débouchés dans la pratique sociale. Dans le vocabulaire de Boudon, une fois construite, la théorie offre des arguments pour la crédibilité du contenu idéologique, tandis que la pratique l’use, l’instrumentalise, le transforme.

Bref, comme projet idéel, le communisme est une critique radicale du capitalisme classique du XIXe siècle. Mais quand le projet commence à être mis en œuvre, ce n’est plus le même capitalisme. Né au sein de la culture moderne, le projet communiste commence à se réaliser en dehors de cette culture comme un défi à l’égard de son identité. Mise en pratique dans un pays non-moderne, même à bien des égards pré-moderne comme la Russie tsariste, le projet commence à s’éloigner de son image originelle tout en cherchant à justifier aussi bien le noyau dur que les distances temporaires mais [314] inévitables prises au regard des idées fondatrices. Et c’est là que le rôle de Lénine est décisif et incontournable.

Le marxisme comme idéologie d’État

Fidèle au principe marxiste d’unité de la théorie et de la pratique, Lénine fait le premier pas vers l’émancipation cognitive du contenu idéologique du marxisme et son instrumentalisation dans l’action politique. En fait, Lénine objectivise le marxisme en idéologie et met en place la pratique idéologique du Parti communiste et de l’État dirigé par ce dernier. Cela se fait par de nombreux mouvements de passage entre théorie et pratique et *vice versa* où les différents types d’argumentation [[445]](#footnote-445) jouent un rôle important, toujours en fonction des tâches pratiques de la révolution prolétaire dans les conditions de l’impérialisme et dans le cadre d’un seul pays.

Ce qui est paradoxal dans le cas de Lénine, c’est qu’il ne théorise pas (au sens scientifique du terme) l’idéologie comme phénomène social, il la crée lors de l’argumentation de la pratique, surtout la sienne. Dans la plupart de ses écrits sur la pratique révolutionnaire, Lénine précise le cadre et l’étendue du projet idéologique de la nouvelle société (par le moyen de l’argumentation exégétique dans la mesure où il se réfère à Marx et Engels) dans les conditions spécifiques de la Russie tsariste (argumentation scientifique moyennant l’analyse des particularités économiques, politiques, culturelles de la société russe d’antan), justifiant les formes et les mécanismes politiques pour atteindre l’objectif parmi lesquels on distingue l’idéologie et les organisations de classes. Leur [315] importance pour la réalisation des buts politiques est argumentée dans les catégories du raisonnement politique [[446]](#footnote-446). À la différence de Marx et Engels dans *Idéologie allemande* où l’idéologie est un des éléments de l’analyse de la structure sociale, produit des rapports matériels des gens dans le « processus historique de leur vie », Lénine travaille avec une notion d’idéologie politiquement pré-construite, si l’on utilise le langage de la sociologie constructiviste. Pour lui, les idéologies sont des systèmes d’idées dont les militants de classes se servent dans la lutte. Cette vision utilitaire de l’idéologie comme arme de la lutte de classe est à la base de sa conception des formes d’organisation des classes. L’idéologie introduit de la conscience dans le prolétariat mais pour ce faire, il est nécessaire de mettre en place le parti prolétaire – la forme organisationnelle qui fait le pont entre *l’idéologie scientifique* et le mouvement prolétaire (*Thèses d’avril*, 1917 ; *L’État et la Révolution*, août 1917). L’héritage de Lénine dévoile deux particularités du fonctionnement du marxisme comme idéologie. *Premièrement*, la notion d’« idéologie scientifique » exprime aussi bien l’intention ferme de mise en usage idéologique du contenu scientifique de la théorie marxienne [316] que l’extraction réalisée des contenus idéologènes de la théorie même. *Deuxièmement*, objectivée dans les organisations politiques de classe, l’idéologie entreprend le chemin de l’institutionnalisation, ce qui renforce et multiplie son pouvoir.

Stratège de la révolution, ou « intellectuel-révolutionnaire » selon l’expression de Mannheim, Lénine réalise la synergie substantielle et fonctionnelle entre science et idéologie qui, après la révolution d’Octobre, sort du cadre des structures de parti et pénètre celles de l’État. En Russie post-révolutionnaire, Lénine se transforme de « l’intellectuel révolutionnaire en légitimateur officiel » du nouvel ordre social et politique et de la vision qui le fonde [[447]](#footnote-447). Il édifie le nouvel État soviétique en conformité avec la « nouvelle définition du monde » du marxisme en le rendant ainsi plus légitime [[448]](#footnote-448). Prototype de l’État socialiste idéocratique, l’État soviétique est la première forme d’institutionnalisation de l’idéologie marxiste au niveau de la gestion de la société, ce qui comporte des conséquences inévitables sur tous les domaines de la vie en société qui se trouvent sous son contrôle.

Donc, si la première strate représente le noyau dur du projet socialiste qui peut être identifié à l’idéologie du Parti communiste, le modèle soviétique est la première matérialisation du projet de la société nouvelle comme réponse à des problèmes pratiques de la révolution. Et c’est à ce titre que le modèle soviétique fait la première brèche dans la construction idéologique du socialisme. Le modèle soviétique est à la fois « *réalisation* et *déviation* du projet, les deux mouvements trouvant l’expression dans la formule unique “pouvoir soviétique” qui laisse transparaître des rapports complètement nouveaux de pouvoir politique pouvant garantir le processus de construction de la nouvelle société [[449]](#footnote-449) ». Ce n’est pas par hasard qu’après l’impossibilité pratique de réalisation de la version initiale du socialisme [317] comme une opposition totale au capitalisme classique, c’est-à-dire le socialisme comme une abolition radicale des rapports de marché, la discussion sur les « limites du compromis » commence ; une discussion dont les résultats sont le communisme de guerre et la Nouvelle politique économique (NEP) de Lénine et les plans quinquennaux de Staline (avec l’industrialisation forcée et la collectivisation) qui viendront corriger le pas en arrière fait par la Nouvelle politique économique. Ces trois étapes du modèle soviétique vont bâtir la structure monocentrique, pyramidale et tentaculaire de l’appareil administratif de l’État socialiste où l’idéologie communiste étatisée deviendra à la fois source de légitimité et critère de jugement de toute action et de toute pensée.

Projets nationaux du socialisme

Quant aux projets nationaux du socialisme, ils incluent, tout au long des années, et le noyau dur de l’idéologie communiste, et les éléments de l’idéologie et de la pratique du modèle soviétique adaptés aux conditions spécifiques de chaque pays. Par exemple, la démocratie populaire comme forme de gestion instaurée dans les pays se retrouvant sous l’influence soviétique après la Seconde Guerre mondiale diffère de l’État de la dictature du prolétariat soviétique. Elle est une des manifestations de souplesse dans la mise en œuvre du projet politique du socialisme. Même Staline, tenant compte des nouvelles conditions économiques et politiques d’après guerre, souligne au début la pertinence des différentes formes de construction du socialisme. Ensuite, inquiet du développement autonome de certains pays, il se ressaisit vite et entreprend des mesures pour aligner la construction de la société socialiste dans les autres pays sur le modèle soviétique [[450]](#footnote-450).

L’année 1948 est une date charnière dans l’histoire des pays de l’Est lors du processus de transition de l’ancienne société capitaliste à la nouvelle société socialiste. Dans tous les pays, les premières actions radicales de transformation du social au nom de la nouvelle société sont effectuées jusqu’à la [318] fin de 1948 [[451]](#footnote-451). Politiques et juridiques de caractère, ces actions concernent toutes les sphères et tous les niveaux de la vie en société. Bien plus, elles sont imprégnées de « dynamique de la politique et de fonctions stabilisatrices du droit [[452]](#footnote-452) ». La lutte contre le fascisme et pour une société plus juste, menée jusqu’alors sous les bannières de différents mouvements politiques, se retrouve désormais dominée par la vision communiste des nouvelles bases économiques, des nouveaux rapports de classe, de la nouvelle morale de la société à construire. C’est exactement cette vision qui est sanctionnée moyennant la législation durant les premières années de la « démocratie populaire ». La propriété publique des moyens de production, le monopole d’État des banques, de l’assurance, du commerce, de l’industrie, les principes coopératifs dans l’agriculture, l’éducation marxiste-léniniste ne sont plus des éléments du programme politique d’un parti, mais des réalités structurelles des nouveaux rapports sociaux sanctionnés par la Constitution et les nouvelles lois.

C’est ainsi que le premier pas à portée fondamentale vers le développement historique ultérieur du nouveau projet politique est effectué. Le nouveau projet politique est légitimé par le droit, sa légitimation est légale [[453]](#footnote-453)*.* Plus tard, au début des années 1950, quand de multipartite, pluraliste sur le plan des idées et différencié du point de vue des pouvoirs, le champ d’action politique est définitivement transformé en unidimensionnel, idéologiquement monolithique et homogène sur le plan du pouvoir, la légitimation juridique du socialisme comme perspective historique va s’avérer une des ressources les plus solides de pouvoir pour les dirigeants. Ressource qui leur permettra de substituer définitivement l’ordre idéologique à l’ordre juridique de la normativité, c’est-à-dire d’arracher la [319] légitimité à la légalité et de relier le légitime uniquement au projet idéologique au nom duquel ont été effectuées les transformations radicales dans les bases juridiques de l’ancienne société.

Dans ce sens, l’idéologie se transforme en « source ultime de légitimité » dans la société socialiste [[454]](#footnote-454). Mais il faut y ajouter que cela est possible après que le projet politique du socialisme a été juridiquement sanctionné. Par cela, nous ne rejetons pas la thèse selon laquelle l’idéologie devient l’instance ultime de légitimation dans la société socialiste, et nous ne cherchons pas non plus à découvrir la source initiale de légitimité de la nouvelle société. Nous voulons seulement mettre l’accent sur les conditions juridiques rendant possible l’acquisition d’un tel statut exclusif de l’idéologie. Bien plus, ces conditions deviennent l’appui inéluctable à l’instance idéologique, bien que le fonctionnement quotidien de la gestion communiste n’ait plus besoin de les maintenir de façon explicite à cause de l’expansion totale et progressive du politique dans la vie-en-commun et de la concentration de tous les types de pouvoir entre les mains du Parti communiste. Pratiquement le seul acteur politique, omnipotent, incontesté et incontestable, le Parti communiste aura recours à la force, sanctionnant du droit quand il doit « légitimer » une nouvelle orientation politique et idéologique [[455]](#footnote-455). Ce fait évoque une des particularités de la société moderne. Indépendamment du type de société, la légitimation juridique de l’idéologique est un acte constituant de la réalité sociale tant au sens formel que substantiel du terme. En fait, le droit sanctionne autant l’idée et la pratique future qui va l’objectiver que le fonctionnement de l’idée comme source légitimant la pratique.

[320]

En guise de conclusion

La vision de l’évolution du socialisme est-européen comme une tension entre le noyau dur idéologique fondé sur les analyses théoriques de Marx et Engels et les projets politiques en réponse aux besoins du moment rejoint la conception de Janos Kornai des trois prototypes du système socialiste représentés comme une généralisation abstraite des réalisations historiques du socialisme [[456]](#footnote-456). Il s’agit du « *système* *révolutionnaire de transition* » (la transition du capitalisme au socialisme), du *système classique* (socialisme classique) et du *système réformé* (ou le socialisme réformé). Kornai considère ces trois systèmes non pas comme des étapes successives dans l’histoire du socialisme mais comme des formes spécifiques de son existence dont la logique de construction permet de comprendre « l’histoire dans une forme condensée » [[457]](#footnote-457).

Bref, « le projet de la société nouvelle », dans l’ensemble de ses strates et manifestations, est à la fois idée et action, discours et pratique (Bourdieu), pratique discursive et non discursive (Foucault). À tout moment de son histoire, le noyau idéel assure le lien généalogique des processus et des événements, tandis que les actions des acteurs portent la dynamique de l’idée fondatrice. L’idéologie reste la matrice des réalisations historiques du projet bien qu’au cours des années elle évolue recevant des impulsions de la pratique. De leur côté, les actions des acteurs demeurent toujours mesurées à l’aune du « projet du socialisme » quoique, progressivement, il cesse d’être l’impératif moral, la source de motivations et le fondement de la cohésion sociale. Ce paradoxe est sans doute le plus grand défi pour les sociologues à la recherche d’une explication de la vivacité du socialisme est-européen durant plus de quatre décennies et de la facilité avec laquelle il a sonné le glas (son glas a été sonné) [[458]](#footnote-458).

[321]

Sinon, tout système politique dans l’ensemble de ses principes, fondements et structures est une objectivation de l’activité humaine, ce qui fait que le système s’installe, se développe, piétine, se refait, se modifie, tombe en désuétude sans que les possibilités de sa réapparition sous une forme nouvelle ne soient jamais closes.

[322]

[323]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Le sujet ouvrier entre contre-sujet
et sujet totalisant.”

Par Henri FORCIER

*Entends toujours le murmure d’un « restons debout »*

*l’écho d’une vie qui fracasse l’absurde*

*l’indice commun d’un rêve*

*une bonne nouvelle*

*qui pousserait l’être à s’accomplir*

*avec un poing levé qui va vers quelque*

Danny Plourde *– vers quelque*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Réfléchir à l’élaboration ou à la relance d’un projet de société pose inévitablement la question du sujet qui peut le porter. Alors qu’une telle recherche se concluait rapidement par l’évocation du sujet politique national dans la modernité triomphante ou par la référence à un sujet révolutionnaire chez les marxistes, les réflexions récentes rendent compte d’une exploration plus ardue. Afin d’éclairer la conceptualisation contemporaine d’un sujet collectif rassembleur, nous voudrions ici faire un saut dans le temps pour mettre en lumière l’avènement du sujet ouvrier. Nous l’analyserons à la fois comme le premier contre-sujet qui vient remettre en cause l’abstraction du sujet politique national et comme un sujet totalisant à part entière.

Le sujet politique national peut se définir comme cette « figure symbolique et institutionnelle sous laquelle une société [324] aménage la diversité de ces récits et de ces expériences identitaires potentiellement conflictuelles[[459]](#footnote-459) ». C’est lui qui a porté le projet éthico-politique de la modernité triomphante, en se prétendant être le représentant universel de la communauté politique. Ce projet visait à réaliser la volonté moderne de constituer un monde fondé à la fois sur la liberté individuelle et sur une vision d’un vivre-ensemble partagé [[460]](#footnote-460). Le sujet politique national, accusé d’une trop grande fermeture face à la réalité concrète des individus et des groupes, s’est vu confronté à la montée progressive de contre-sujets. Ceux-ci feront leur le projet d’émancipation contenu dans la modernité inaugurale. Le premier de ces contre-sujets sera le sujet ouvrier, qui interviendra dans le politique en s’appuyant sur des référents de classe, et en alliant ceux-ci à un projet de transformation de la société. Remettant en cause le caractère formel du sujet politique national, le sujet ouvrier engendre une nouvelle conception de l’agir politique qui n’envisage plus la représentation de l’ensemble de la société dans un sujet abstrait et universel, mais plutôt la représentation effective d’une classe sociale déterminée. Contre un sujet qui souhaite rassembler tous les citoyens derrière un certain unanimisme, le sujet ouvrier donne l’impulsion à l’aspect conflictuel inscrit dans les germes de la modernité. Il conçoit les rapports sociaux dans une lutte où s’affrontent dorénavant plusieurs sujets.

Ainsi, au sein de la communauté politique abstraite et universaliste progresse une communauté empirique où les acteurs interviennent dans la sphère politique en se posant comme les porteurs d’une réalité particulière qui fonde leur identité. La communauté politique abstraite, qui avait trouvé son porte-parole dans un sujet politique universaliste, est dès lors remise en question et transformée de l’intérieur. L’avènement d’une communauté empirique entraîne la concrétisation croissante du rapport au politique. À terme, ce processus laisse entrevoir une tendance à la fragmentation dès lors que les acteurs s’impliquent dans la société politique non [325] plus en faisant fi de leur vie sociale concrète, mais bien plutôt en posant celle-ci au fondement de leur action. On peut alors se demander s’il est encore possible d’envisager la présence d’un sujet qui agirait non seulement en faisant sien le projet émancipateur de la modernité, mais en portant un projet de société rassembleur.

Le sujet ouvrier

Le sujet politique universaliste sera remis en cause par l’entrée en scène des masses ouvrières au XIXe siècle. En faisant le procès de l’abstraction du sujet politique, l’irruption du sujet ouvrier occupe une place fondamentale dans la compréhension des mutations du politique dans les sociétés contemporaines. En étant le premier et le plus puissant sujet à introduire les conditions concrètes des acteurs dans la citoyenneté [[461]](#footnote-461), le sujet ouvrier ouvre une brèche dans l’unité affirmée du sujet politique universaliste. Cette brèche sera investie par l’action successive de plusieurs acteurs. Ceux-ci mèneront toujours plus loin la concrétisation du rapport au politique.

Certains auteurs présentent l’émergence du sujet ouvrier comme le moment où apparaît le premier acteur venant remettre en cause la formulation de la démocratie moderne [[462]](#footnote-462), alors que d’autres célèbrent son avènement et appelle à l’émergence d’autres acteurs toujours plus investis du désir de reconnaissance de leurs situations particulières [[463]](#footnote-463). Nous [326] souhaitons synthétiser ces deux positions, en démontrant la capacité du sujet ouvrier à rassembler sous sa figure, d’un côté des idéaux abstraits – la transformation radicale de la société –, et de l’autre une inscription sociale qui entraîne une diminution de la distance gouvernant/gouverné. Le sujet ouvrier, tout en la critiquant, a participé activement à la vie démocratique moderne, entraînant d’ailleurs sa transformation. Nous voulons nous inscrire dans la réflexion sur les mutations du sujet ouvrier afin de comprendre les rapports qu’entretiennent le sujet politique et le sujet ouvrier.

Du sujet politique universaliste
au sujet ouvrier

Nous devons d’abord saisir la manière par laquelle se réalisa le passage d’un sujet politique qui souhaite rassembler l’ensemble des citoyens derrière son action et son projet, à un sujet qui concentre son action et son discours sur un groupe social précis, la classe ouvrière. L’irruption du sujet politique ouvrier correspond au premier moment historique où les particularismes s’imposent à l’universalisme abstrait dans lequel s’était tenu jusque-là le sujet politique. Cependant, cette volonté d’inscription sociale dans le politique ne s’accomplira pas sans une référence forte à une reconnaissance – formelle, mais surtout concrète – des valeurs modernes. C’est dire que le sujet ouvrier, s’il ne se définit certes pas comme un sujet universel abstrait [[464]](#footnote-464), demeure un sujet totalisant, qui ouvre la porte aux particularismes, tout en restant attentif aux grands idéaux de la modernité. D’ailleurs, le sujet ouvrier n’abolit pas le sujet politique en tant que tel, mais vient plutôt l’investir en l’obligeant à s’ouvrir à la réalité concrète des acteurs sociaux.

L’émergence du sujet ouvrier est constitutive de la logique moderne. L’avènement de ce sujet était en réalité prévisible. Le sujet ouvrier, se rapportant à la promesse du projet politique de la modernité, exigera que soit prise en compte la vie concrète des acteurs sociaux. Il mettra l’emphase [327] sur la réalisation effective des principes d’émancipation de la modernité. Le sujet ouvrier s’est posé, à notre avis, comme le représentant le plus convaincant d’une synthèse entre des idéaux abstraits et leurs réalisations effectives.

Sujet et contre-sujets

Se présentant comme universel et égalitaire, le sujet politique se fera taxer de ne représenter concrètement que l’homme blanc propriétaire [[465]](#footnote-465). Cela motivera l’affirmation et la prise de parole de la classe ouvrière qui souhaite rendre effectives les promesses d’émancipation du projet éthico-politique de la modernité. La classe ouvrière apparaît historiquement comme le premier acteur social qui en appelle à l’ouverture du sujet politique aux dimensions sociales et culturelles, par l’affirmation de sa culture et de son mode de vie. Contre les institutions sociales qui voulaient laisser dans la sphère privée toute forme de valeurs ou de représentations concrètes, la classe ouvrière défend la spécificité de sa place au sein des rapports sociaux de production. C’est ainsi que le sujet ouvrier entraîne une mutation politique fondamentale, une inscription dans la sphère politique d’acteurs sociaux concrets aux intérêts particuliers [[466]](#footnote-466). L’avènement de la classe ouvrière dans la sphère politique entraîne ainsi deux conséquences, soit l’accentuation des rapports conflictuels inhérents à la société moderne et l’émergence dans le politique de la référence aux conditions sociales concrètes des acteurs. C’est dire comment l’affirmation du sujet ouvrier dénonce à la fois l’abstraction du sujet politique, tout en défendant un idéal d’autonomie ouvrière [[467]](#footnote-467).

Si le sujet ouvrier a provoqué la transformation du politique et de la démocratie moderne, il faut comprendre que ce processus ne s’est pas concrétisé aisément. Au cours du XIXe siècle, on peut retracer une évolution du rapport des socialistes et du mouvement ouvrier avec la démocratie. En ce qui concerne les premiers, ils ont formulé une critique acerbe de la démocratie formelle. Des auteurs comme Saint-Simon, [328] Proudhon et Marx se positionnent contre la démocratie formelle et pour une autre vision de la démocratie et de la société. Ce courant de pensée vient remettre en cause l’idée « bourgeoise » voulant que tous les citoyens détiennent des droits égaux. On critique la mainmise de la bourgeoisie sur l’économie, comme sur le politique, en imaginant les contours d’une démocratie socialiste où la classe ouvrière détiendrait la possibilité réelle de participer à la sphère politique [[468]](#footnote-468). Pour Marx, la démocratie formelle, même lorsqu’elle se fonde sur le suffrage universel, ne sert qu’à dissimuler les luttes de classes derrière l’image d’une Nation Une [[469]](#footnote-469). Cependant, et c’est ce que nous verrons plus loin, le mouvement ouvrier en viendra à participer à la démocratie, à poser son action dans le cadre institutionnel de la société moderne. C’est par son intervention que le suffrage universel sera accordé, alors que cette « démocratisation du politique » permettra de mieux faire partager les arguments nationaux à la classe ouvrière [[470]](#footnote-470). Son intervention permettra de mettre en lumière la réalité des inégalités de classe, sous la figure d’une critique de l’égalité formelle [[471]](#footnote-471). L’action du sujet ouvrier ne s’opérera pas seulement par une intégration au cadre institutionnel, mais bien aussi par une contestation de celui-ci, comme d’ailleurs de la société capitaliste en général [[472]](#footnote-472). Le sujet ouvrier critique la démocratie formelle comme il dénonce l’insuffisance de la Raison abstraite et l’appel à l’autonomie de l’individu, contenue dans la doctrine libérale. Pour lui, une telle doctrine ne peut permettre de fonder un rapport véritable et concret entre les individus et les groupes sociaux [[473]](#footnote-473). L’intervention du [329] sujet ouvrier ébranle les cadres de la société moderne en invitant les institutions, le politique en particulier, à mobiliser les individus sur la base de leurs réalités concrètes et en invitant à l’autonomisation de la sphère sociale[[474]](#footnote-474). Si nous pouvons entendre dans ces termes la critique du sujet politique universaliste par le sujet ouvrier, il nous faut également pousser plus loin la compréhension du sujet ouvrier.

Émergence et importance du sujet ouvrier

Le sujet ouvrier, en s’affirmant comme contre-sujet, transforme le politique en le liant au règlement de la question sociale et au « mode d’organisation concret de la société civile [[475]](#footnote-475) ». Le sujet ouvrier entraîne en effet une transformation du lieu d’acquisition de l’identité sociale, de la citoyenneté au travail [[476]](#footnote-476). Instituant le rôle nouveau des groupes intermédiaires dans la modernité [[477]](#footnote-477), le sujet ouvrier inaugure par son action la prise en compte des situations particulières des acteurs dans la vie sociale [[478]](#footnote-478). Contre une référence qui rassemble tous les citoyens, le sujet ouvrier concentre son action sur la ressemblance des conditions socio-économiques de la classe ouvrière, encourageant le passage d’une représentation abstraite à une représentation concrète [[479]](#footnote-479). En contribuant à l’avènement de la question sociale, le sujet ouvrier remet en question l’ensemble de la société dans laquelle il évolue – faisant le procès du travail, de [330] la citoyenneté, de la démocratie, et même du projet politique de la société [[480]](#footnote-480).

Nous avons déjà mentionné de quelle manière le mouvement ouvrier s’est positionné face à la démocratie représentative. S’il s’est constitué en critique de celle-ci, il a permis son élargissement vers le suffrage universel, tout en étant lui aussi transformé par elle [[481]](#footnote-481). En fait, le mouvement ouvrier a toujours hésité entre la volonté de développer l’autonomie ouvrière – par exemple par le mutualisme et la constitution de sociétés ouvrières – et le désir de participer à la démocratie représentative [[482]](#footnote-482). Le sujet ouvrier a visé à renforcer les liens de solidarité entre les ouvriers, tout en concevant la vision d’une société différente [[483]](#footnote-483). Cette tendance ambiguë du mouvement ouvrier s’atténuera par la constitution de partis ouvriers qui souhaitent non seulement porter les revendications ouvrières dans la sphère politique, mais aussi assurer la conquête du pouvoir politique par la classe ouvrière elle-même [[484]](#footnote-484). À cette époque, les partis ouvriers se présentent même – pour Marx entre autres – comme « la classe ouvrière elle même organisée en parti [[485]](#footnote-485) ». C’est dire l’impulsion que donne, non seulement l’avènement du sujet ouvrier, mais encore la création de ces partis ouvriers, dans la transformation de la démocratie et du politique en général. Le représentant ouvrier encourage le rétrécissement de la distance inhérente à toute démocratie représentative [[486]](#footnote-486). De plus, les revendications d’un parti ouvrier en viennent à lier des arguments sociaux à des arguments nationaux. Il en est ainsi puisque les débats politiques ont cours dans l’espace national, [331] de telle façon que la conscience sociale des ouvriers évoluera de pair avec leur conscience nationale [[487]](#footnote-487).

Les contours théoriques du sujet ouvrier

En définissant le sujet ouvrier, nous souhaitons mettre en lumière ses contours propres. Cette définition se pose évidemment en comparaison avec celle du sujet politique national, alors que nous expliquerons de quelle façon le sujet ouvrier s’inscrit dans le mouvement historique qui a permis la constitution du sujet politique et, plus tard, sa redéfinition par l’ouverture à la réalité concrète des acteurs sociaux.

Le sujet ouvrier :
définition conceptuelle

L’émergence et l’affirmation du sujet ouvrier dans la société moderne supposent l’avènement éventuel d’une myriade de contre-sujets, potentiellement en opposition les uns aux autres et face au sujet politique national [[488]](#footnote-488). S’il s’est constitué initialement en conflit avec le sujet politique, le sujet ouvrier, en raison de la brèche qu’il crée dans la représentation du politique, permet la création ultérieure de contre-sujets qui suivront la trajectoire de la défense de leurs intérêts propres.

Le sujet ouvrier se constitue au XIXe siècle, et ce par l’affirmation conjointe d’une conscience de classe et d’une conscience politique développant une propension à l’action [[489]](#footnote-489). Cette conscience de classe s’affirme dans des « jeu[x] [de] représentations, [...] [dans] le rassemblement syndical et politique, [...] [dans des] idéologies qui mettent ensemble les indices plus ou moins cohérents fournis par la division du [332] travail [[490]](#footnote-490) ». La classe sociale s’affirme comme une identité sociale fondamentale, elle structure plus que jamais auparavant l’action sociale en poussant plus loin la participation des acteurs [[491]](#footnote-491). On peut en ce sens définir le sujet ouvrier comme une figure sociale concrète qui représente son action dans des rapports sociaux de classe, en promouvant non seulement une ouverture du politique à ses intérêts particuliers, mais un projet de transformation de la société. Le sujet ouvrier se fixe comme figure sociale concrète, en critiquant la « figure pseudo-sociale de la totalité [[492]](#footnote-492) » qu’est l’humanité des Lumières. Il se caractérise par l’énonciation de deux positions fondatrices. L’abstraction première est abandonnée, pour la prise en compte des conditions sociales particulières dans le politique. Chez le sujet ouvrier, cette affirmation des particularismes se manifeste essentiellement dans la conception d’une autonomie ouvrière, portée par une culture et une conscience de classe propres et par des projets d’organisation de la vie sociale et économique. Le sujet ouvrier met en lumière la spécificité des expériences culturelles, par exemple bourgeoise et ouvrière. Cette prise de conscience entraîne une promotion de la spécificité ouvrière. Au côté de cela se pose un projet d’émancipation politique, de prise de parole et du pouvoir par la classe ouvrière qu’anime son propre projet de société. Ce projet, dont il est difficile de cerner les éléments parce que ces derniers ne font pas l’unanimité, oscille entre la mise en place d’un compromis capital/travail et la volonté pure et simple d’abolir le travail. Ce projet de société reprend dans l’ensemble le projet politique de la modernité en souhaitant le mener à une réalisation concrète. Le sujet ouvrier revendique par exemple une égalité réelle et non plus qu’une égalité inscrite dans le droit formel. Le projet de société du sujet ouvrier est le premier à envisager la représentation politique par une affiliation du représentant et du représenté à une situation sociale partagée – l’appartenance de classe. Ce projet se situe [333] dès lors entre une reprise approfondie des idéaux de la modernité et la référence à des idéaux novateurs, proprement ouvriers.

Sujet ouvrier et sujet politique

La définition du sujet ouvrier mène directement à une comparaison avec le sujet politique universaliste. Comme ces deux sujets sont ceux qui sont le plus entrés en dialogue – un dialogue souvent houleux – dans l’histoire de la modernité, il est attendu que la définition de l’un appelle une réflexion sur sa relation à l’autre.

Rappelons d’abord la définition du sujet politique. Nous avons retenu la définition de Marcel Gauchet, pour qui le sujet politique est « [l’]entité collective qui naît de la conjonction de ces libertés inaliénables [individuelles] et qui assure en retour leur parfaite intégrité, grâce à leur parfaite union dans une personne morale jouissant de la pleine possession d’elle-même [[493]](#footnote-493) ». Le sujet politique se présente comme le représentant collectif du projet éthico-politique de la modernité. Il protège les libertés individuelles tout en appelant les acteurs à se rejoindre dans la représentation d’une figure transcendante. Ce qui ressort de notre parcours cependant, c’est cette propension du sujet politique à s’en tenir à une définition formelle de lui-même. Il représente tous les citoyens d’une société, non pas sur la base d’une reconnaissance de leurs particularismes, mais de leurs appartenances à une communauté politique nationale. Le sujet ouvrier se distingue du premier en œuvrant pour la prise en compte de l’inscription sociale et de la vie concrète des individus dans le politique. En luttant pour l’intégration de la question sociale dans le cadre de la démocratie représentative [[494]](#footnote-494), le sujet ouvrier oblige à la reconnaissance d’un particularisme ouvrier [[495]](#footnote-495). De plus, il enclenche une amplification du caractère conflictuel de la société moderne, en obligeant à considérer [334] l’ordre social en termes de rapports de forces et de domination [[496]](#footnote-496). En définitive, le sujet ouvrier se distingue du sujet politique en se dressant contre une conceptualisation d’un sujet collectif idéal et abstrait [[497]](#footnote-497). Mais s’il s’est défini dans un conflit face au premier, nous remarquons qu’il en viendra avec le temps à s’affilier à lui, notamment par une participation dans le cadre national.

Le sujet ouvrier se joint au sujet politique de deux manières. Il s’y réfère d’abord en s’inscrivant dans les frontières nationales. Nous avons expliqué que le rapport du sujet ouvrier à la nation, et plus particulièrement à la démocratie représentative, est ambivalent : teinté d’une certaine méfiance, il porte aussi l’espoir de changements passant par la communauté politique nationale. Le mouvement ouvrier oscille entre une position visant à occuper une place prépondérante dans la démocratie et une vision critique de celle-ci qui appelle à développer une prise en charge autonome du mouvement ouvrier par lui-même [[498]](#footnote-498). La marche de l’histoire incitera toutefois le mouvement ouvrier à s’intégrer à la nation, en y insérant ses intérêts propres [[499]](#footnote-499). Le véhicule syndical se présentera comme un outil privilégié de l’adhésion de la classe ouvrière au cadre national. En permettant l’institutionnalisation du mouvement ouvrier, le syndicalisme invite les ouvriers à poser leurs revendications dans une société nationale [[500]](#footnote-500), soit d’entrer en dialogue avec les institutions et le pouvoir en place. Le syndicalisme, en permettant à la classe ouvrière à la fois de contester et d’intégrer la société moderne [[501]](#footnote-501), est ainsi le moyen privilégié par lequel nous pouvons déceler la présence – dans l’action et le discours – du sujet ouvrier dans la société moderne. Le syndicat permet à la fois d’organiser la distinction ouvrière et d’instituer la participation de cette classe dans la démocratie représentative.

[335]

Le sujet ouvrier se rapproche du sujet politique d’une deuxième manière. Ces deux sujets partagent une fonction commune, celle de rassembler les acteurs sociaux derrière une certaine vision de la société. Bien qu’ils s’acquittent de cette fonction de façon différente, ils souhaitent tout de même rassembler les individus dans un projet de société. Le sujet politique, comme le sujet ouvrier, est un sujet totalisant. Si le premier rassemble tous les citoyens par un projet de société à caractère abstrait, mais ayant des implications bien réelles, le deuxième regroupe les ouvriers derrière une vision d’émancipation politique visant à réaliser concrètement l’idéal moderne.

Conclusion :
la constitution d’un nouveau sujet collectif

En conclusion, nous avons voulu donner une meilleure compréhension de l’émergence du sujet ouvrier dans la modernité. Nous avons situé ce sujet en définissant ses contours théoriques, tout en l’inscrivant dans son histoire propre. Nous avons dû le mettre en relation avec le sujet politique national, et ce afin de mieux comprendre leurs agencements. Tout au long de ce parcours, nous avons entendu le double aspect du sujet ouvrier, entre sa volonté de perpétuer l’héritage d’un sujet totalisant et l’ouverture sans précédent qu’il consent à la représentation de la vie concrète dans le politique. Une question initiale motivait l’ensemble de notre démarche, alors que nous voulions, par le rappel de la constitution historique et théorique du sujet ouvrier, éclairer la reformulation contemporaine difficile d’un sujet collectif totalisant. Notre parcours nous a entraîné progressivement vers la compréhension de la fragmentation du sujet politique et du sujet ouvrier. C’est que dans la société contemporaine, ces deux sujets sont remis en cause par une myriade de groupes sociaux qui les investissent dans l’objectif avoué de les encourager à représenter leurs particularismes propres. Ceux-ci, plus souvent qu’autrement, tendent à laisser en pan l’aspect totalisant d’un sujet collectif véritable. L’analyse du sujet ouvrier nous permet, à notre avis, de rendre compte d’un sujet collectif qui a su rassembler à la fois des intérêts particularistes [336] et un appel englobant à une vision concertée de la vie en société. Nos efforts doivent s’inscrire dans les enseignements fournis par ce sujet, lui qui a si bien su synthétiser les idéaux de la modernité.

Devant les discours contemporains qui convient à l’individualisation et à la fragmentation du sujet politique et du sujet ouvrier, il faut se demander s’il nous est encore possible d’envisager l’existence d’une figure consistante du collectif ? [[502]](#footnote-502) Il semble que la trajectoire suivie par les sujets collectifs ait mené à un repli de la subjectivité sur sa particularité et à un confinement identitaire plutôt qu’à la constitution d’un projet de vivre-ensemble [[503]](#footnote-503). Les réflexions sur l’aménagement contemporain du vivre-ensemble font état d’un pluralisme de fait qu’il n’est pas question de remettre en cause. En ce sens, il est évident que l’un des défis les plus importants d’un sujet collectif véritable est celui d’offrir une définition englobante de ses contours. Ce sujet, inclusif et près des représentations concrètes, se doit de perpétuer une action collective qui se situe au-dessus des volontés particulières afin de préserver l’intérêt commun et ne pas verser dans un pluralisme d’indifférence [[504]](#footnote-504). Si la représentation de la société réelle dans les rapports politiques nous semble être un incontournable, nous pensons qu’un sujet politique se doit de maintenir une représentation générale de la société globale [[505]](#footnote-505). Un tel travail de repolitisation ne saurait être rendu opérant sans l’intervention d’un sujet collectif qui engloberait les demandes politico-identitaires et freinerait les propensions individualisantes.

Le sujet politique national et le sujet ouvrier peuvent être investis d’une volonté nouvelle qui entendrait les appels à l’ouverture à la vie concrète des acteurs tout en concentrant ses efforts sur la constitution d’un projet de société rassembleur porté par un sujet renouvelé. Le projet politique de la modernité, frappé de plein fouet par les tendances [337] contemporaines à l’individualisation et à la fragmentation des sujets collectifs [[506]](#footnote-506), se doit de trouver un moyen de clarifier ses contours pour rassembler les acteurs derrière une vision commune du devenir de la collectivité. Ce travail de repolitisation ne saurait être rendu opérant sans l’intervention d’un sujet collectif qui engloberait les demandes politico-identitaires et freinerait les propensions individualisantes.

[338]

[339]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Proposer pour sortir
de l’impasse.”

Par Simon TREMBLAY-PEPIN

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ce texte a pour but de mettre en relief deux apories dans le discours de la gauche militante et intellectuelle québécoise et de proposer une voie pour y remédier. Je nommerai ces apories, le « keynésianisme-fâché » et le « vide radical ». La résolution de cette opposition se trouve selon moi dans l’ouverture d’un débat sur le projet positif du socialisme.

Ce texte ne fera pas ce qu’il propose que nous fassions. Il ne s’agit donc pas d’ouvrir ici le débat, car il me semble important que cette idée soit portée par plus d’une personne, sinon nous courrons le risque d’un débat bien famélique. Il est donc question ici de faire un état des lieux et de tenter d’amener des arguments convaincants pour que naisse un débat entre nous. J’ai confiance que le mouvement intellectuel et politique qu’est la gauche québécoise a la maturité qu’il faut pour se lancer dans cette nécessaire aventure.

Je procèderai par étape. Les deux premières seront consacrées à détailler le mécanisme du piège dans lequel nous nous sommes enfermés. Ensuite, je tenterai d’avancer des arguments stratégiques pour inviter à ce que nous en sortions. Enfin, je pointerai la direction vers laquelle j’entends, pour ma part, développer une position sur laquelle fonder le projet positif du socialisme dans les prochaines années.

[340]

Première étape :
la facilité keynésienne-fâchée

Le premier battant du piège que nous construisons nous-mêmes est le discours keynésien. Point de ralliement pendant des années d’une gauche modérée qui a réussi à survivre malgré l’attaque néolibérale, ce discours a bien servi. L’isolement et la vie loin du pouvoir politique lui ont cependant donné au cours des années une couleur revancharde et aigrie. Il est donc prononcé sur un ton vaguement agacé par la stupidité ambiante, mais surtout très lourd d’un cynisme rempli de « on sait ben ». Il est aussi devenu un réflexe de défense plutôt que l’objet d’une réflexion sur la probité des propositions de gauche.

Quand il est bien servi, il attaque le néolibéralisme avec autant de verve que Keynes pouvait utiliser contre les libéraux de son époque. Il défend les services sociaux, la stimulation de la demande, une intervention de l’État pour défendre le bien commun, la nationalisation des ressources naturelles et leur utilisation rationnelle, etc. La solution proposée est somme toute assez simple, une pensée macro-économique raisonnable doit reprendre les rennes du pouvoir étatique. On ne se prive donc pas pour attaquer durement ceux qui mettent en pièce le modèle québécois et détruisent l’État-providence en mariant arguments macro-économiques et épithètes frappantes.

Certains radicaux reprocheraient à cette analyse de montrer des dents pointues, mais creuses : derrière les jappements bruyants se cache un réformisme douillet qui ne changera pas grand chose. En somme, les radicaux reprochent aux keynésiens de vouloir remplacer les technocrates néolibéraux par des technocrates keynésiens. Les « keynésiens-fâchés » retourneraient l’argument en disant qu’au moins, eux, ils sont dans des catégories intelligibles par la population et qu’ils existent dans le discours public comme opposition au néolibéralisme. Si ce n’est pas faux, ils oublient de dire que dans l’espace public ils sont également présentés comme vieillots, dépassés, immobilistes, *chialeux* et sans conséquence.

Toutefois, les problèmes du keynésianisme ne sont pas uniquement de nature communicationnelle. Ils se situent bien davantage du côté de l’absence de projet cohérent, ce qui [341] nourrit leurs problèmes dans l’espace public. En effet, de ce côté les keynésiens en général sont complètement perdus. L’entreprise néo-keynésienne [[507]](#footnote-507) semble avoir volée en éclat, égarée dans ses contradictions. En tentant de remédier aux problèmes rencontrés dans les années 1970 (crise pétrolière, stagflation), ils ont fait des concessions aux néoclassiques par lesquels ils ont perdu leur âme. Les quelques tentatives post-keynésiennes [[508]](#footnote-508) les plus intéressantes, entre autres inspirées par des anciens de l’école de la régulation, lient les questions environnementale et sociale à travers des propositions concrètes. En Angleterre, le « Green New Deal [[509]](#footnote-509) » et, plus proche de nous, le plan de sortie de crise du Canadian Center for a Policy Alternative [[510]](#footnote-510) représentent peu ou prou cette vision.

Par contre, en voulant être trop concrets de façon immédiate, ces plans manquent la question essentielle : à partir de quelles institutions se proposent-ils de protéger l’environnement et la société des affres du marché et comment vont-ils s’assurer que cette institution ne s’érode pas ou ne sacrifie pas elle-même ses pouvoirs (en particulier une fois la crise passée). En fait, ces plans sont des ensembles de mesures, ils n’offrent pas pour autant de cohérence fonctionnelle. Ils montrent bien qu’il y a quelque chose de profondément artificiel dans la conversion écologiste des keynésiens. La croissance étant la pierre d’assise du keynésianisme, la seule pirouette possible est, à terme, de proposer une croissance verte. Comment alors maintenir leur sacro-saint pouvoir d’achat des classes moyennes fondé en grande partie sur les bas coûts énergétiques de l’économie pétrolière ? Que faire alors de la situation mondiale où des économies entières [342] veulent au moins atteindre notre mode de vie qui est un problème en soi parce que non reproductible ?

Le Green New Deal propose de transformer chaque édifice en producteur de sa propre électricité, de lancer de grands plans gouvernementaux pour rendre l’économie plus verte : très bien. Cela dit, une fois que ce sera fait, et que nous serons sortis des passages turbulents du capitalisme, qu’est-ce qu’il l’empêchera de reprendre ses droits ? Plus encore, en quoi le pouvoir politique serait-il une sphère indépendante du pouvoir économique qui pourrait agir d’un point de vue entièrement distinct et « libre » de toute influence ? Si à court terme ces mesures peuvent être intéressantes, comment s’assurer qu’une fois relancée l’économie de marché ne retrouve pas sa logique spéculative et destructrice ? Personne n’est dupe, les problèmes contemporains ne demandent pas une solution aussi simple « [qu’]un État-providence, mais vert ».

Deuxième étape :
le vide radical

Si on peut donc être d’accord avec ceux qui critiquent le keynésianisme, il faut souligner qu’ils se révèlent encore plus faibles que ce dernier quand il s’agit de proposer quelque chose. Souvent ce silence est de nature purement stratégique. Vieux réflexe d’une gauche radicale complexée par sa folle jeunesse, on évite de prononcer certains mots et de défendre certaines positions parce qu’on croit qu’en le faisant on va réveiller la vieille peur du communisme. On se contente donc de pourfendre les idées réformistes, parfois avec un ton tout aussi méprisant que celui qu’utilisent ces dernières pour attaquer le néolibéralisme, en laissant planer que d’autres alternatives sont possibles, celles-là beaucoup plus radicales.

Certes, mais quelles sont-elles en fait ? La réponse serait probablement aussi diverse que le nombre de radicaux. Cette diversité n’est pas un problème, c’est même une grande richesse. Cependant, la pauvreté se trouve dans le fait que ces propositions ont, en général, très peu de profondeur.

Si les radicaux peuvent définir longuement ce qui pose problème dans le système actuel, de façon d’ailleurs éclairante [343] et sensée, quand il est temps de parler du système qu’il faudrait mettre en place, les mots se font plus rares. Quelques valeurs de base, bien sûr. Quelques choses qu’il ne faudrait pas faire, évidemment. Cependant, des idées d’institutions ? De manière de fonctionner au niveau social ? Des modes d’organisation de la vie quotidienne qui seraient exemptes de domination et d’oppression ? Très peu, très rarement.

Je ne parle pas ici du grand « Plan » parfait et indiscutable qui devrait guider les masses pour le prochain siècle. Je parle, au moins, d’une base commune de discussion : une vague idée de ce à quoi le monde pourrait ressembler en dehors ou au-delà du capitalisme. On n’attire pas les mouches avec du vinaigre.

Nombre de radicaux [[511]](#footnote-511) diront : « nous traverserons le pont quand nous serons à la rivière. » Il n’est pas nécessaire de régler cette question. C’est plutôt, selon eux, la posture négative qui devrait nous entraîner vers la transformation de la société. Par la révolte bien sentie, doublée de la critique bien comprise, nous aurons toutes les raisons du monde de faire tomber le système. Dans le processus de critique et pendant sa chute nous bâtirons des organisations et des institutions qui seront la base solide sur laquelle s’appuiera le socialisme de demain.

Le radicalisme actuel est une coquille vide, tout autant sinon plus que le keynésianisme. C’est une solide critique du système ambiant, doublée d’une position de principe en faveur d’une émancipation abstraite. Ces postures keynésiennes-fâchées et radicales nous imposent deux rôles peu enviables : soit la banalité passéiste, soit l’exclusion dans le domaine de la folie marginalisée sans lendemain.

C’est la tâche des intellectuels organiques des classes subalternes de mettre en place le débat pour que la coquille se remplisse et pour sortir de cette alternative mortifère. Ils ne se doivent pas d’écrire ce projet positif eux-mêmes, fins seuls. Non. Il faut plutôt ouvrir la discussion, débroussailler, en parler et faire en sorte qu’on en parle.

[344]

[345]

Troisième étape :
se donner la chance de gagner

Selon Gramsci, les pays occidentaux doivent passer par une guerre de position avant d’en arriver à une guerre de mouvement. Nous serions actuellement à mener la lutte idéologique pour assurer l’hégémonie culturelle des groupes sociaux subalternes. Ceux et celles qui sont au front de cette guerre sont les intellectuel-le-s organiques, c’est-à-dire tous ceux qui ont pour but d’étendre cette hégémonie et pas seulement ceux qui écrivent des livres ou donnent des conférences – tous les militants et toutes les militantes sont donc des intellectuel-les. Prenons cette grille d’analyse au sérieux un instant et tentons de faire un état des lieux.

Jean-Marc Piotte a fait un grand travail de systématisation de Gramsci. Si on en croit ses écrits autobiographiques, il devait à l’époque travailler à ce que cet auteur serve à ceux et celles qui s’attaquaient au capitalisme dans le but de le renverser. Il rend donc Gramsci opérationnel, sans pour autant le réduire à un simple outil ou à une vérité toute faite.

Voici la description que Piotte nous offre de la composition de l’idéologie gramscienne :

Gramsci sépare l’idéologie au sens général en plusieurs degrés. Le premier degré est la philosophie, le deuxième l’idéologie (au sens étroit), le troisième la religion, le quatrième le sens commun et le dernier le folklore.

La philosophie est le niveau le plus complexe et le plus unitaire. Une philosophie donnée est la vision la plus complète qu’une classe peut avoir d’elle-même pour expliquer sa place et son rôle dans le monde social. L’idéologie au sens étroit est un ensemble de discours adapté à une situation historique particulière et qui peut être propre à un groupe au sein même d’une classe.

La religion est plus complexe que l’idéologie prise dans son sens étroit, mais elle est beaucoup plus hétérogène dans la mesure où elle doit à la fois tenir compte de l’ensemble des classes sociales d’un pays, de la diversité des situations nationales et du lien qui la rattache à sa tradition, c’est-à-dire, en définitive, aux modes de production antérieurs. Le [346] sens commun est la vision du monde la plus répandue au sein des classes sociales subalternes. Ce sens commun renferme un noyau de « bon sens » fondé sur une certaine dose d’expériences et d’observations directes de la réalité, mais ce noyau est englué dans des conceptions religieuses, dans l’idéologie de la classe dominante, dans des éléments idéologiques provenant du passé, etc. Le sens commun peut être aussi complexe que la religion, mais il est encore moins homogène. […] Le folklore, enfin, est le sens commun complètement figé, sclérosé, sédimenté. Il est le moins riche des faits culturels et le plus hétérogène. [[512]](#footnote-512)

Si on fait exception de la religion (où nous semblons avoir abandonné la lutte), où en sommes-nous, au Québec, dans les quatre degrés de l’idéologie. Quand on prend le temps de réfléchir à chacune des cases à remplir, on voit le mauvais état dans lequel se trouve la gauche politique. À l’inverse, quand on jette un œil de l’autre côté de la barricade, on voit tout de suite des organisations qui entrent parfaitement dans chacune des cases, elles sont même fort nombreuses (est-il nécessaire de dire qu’eux n’hésitent pas à conserver le champ « religion » ?).

Pourquoi sommes-nous en perte de vitesse sur ces nombreux fronts ? Parce que nos discours sonnent creux. Parce que quand on nous pose l’harassante question « mais qu’est-ce que vous proposez à la place ? », nous ressassons de vieilles rengaines sans lendemain, nous évitons la question en disant que ce n’est pas notre rôle ou nous lançons un bric-à-brac de valeur sans structure. La stratégie de mettre l’accent sur la critique en évitant la question du projet positif est perdante.

D’abord, il y a la question de l’hégémonie idéologique. La majeure partie de la population est persuadée de tout savoir sur le monde qui les entoure et de bien le comprendre. C’est la conséquence de notre faiblesse dans les différents niveaux de l’idéologie présentés plus haut. Nous leur proposons de transformer ce monde vers un avenir meilleur, mais complètement inconnu. Pour tout éclairage, nous leur disons qu’il est fondé sur des principes certes généreux, mais à [347] propos desquels nos adversaires n’ont cessé de répéter qu’ils ont aussi servi à bâtir le totalitarisme, les goulags, l’esthétique bétonnée et le *one-size-fits-all* en matière de chaussure masculine. Nous sommes, aux yeux de nos concitoyens, au mieux de gentils rêveurs sans danger ni conséquence, au pire de potentiels petits Staline parfumés au patchouli. Pas le choix d’au moins leur dire un peu clairement ce qu’on souhaite en dehors de simples « valeurs » ou vœux pieux.

Ensuite, pour construire un mouvement et des organisations qui ont quelque ressemblance avec ce que nous voulons, il faut bien savoir un peu à quoi elles doivent ressembler et en débattre. Dans un contexte où nous avons produit par le passé des organisations très problématiques au terme démocratique et où le système peut nous porter à reproduire son modèle organisationnel, comment se passer d’une idée claire de ce que nous souhaitons construire avant de le faire. Si selon Marx ce qui différencie le plus piètre architecte de la plus habile abeille, c’est que cette dernière n’a pas dans sa tête le plan que peut concevoir le premier, pourquoi nous priverions-nous de cette capacité inouïe ? Pour des gens qui veulent penser l’économie et dans une certaine mesure la planifier, il est étonnant que nous évitions de planifier comment nous planifierons ensemble.

Enfin, si nous voulons transformer le monde, il faut bien savoir ce qui est à garder et à rejeter. Notre vision du monde à venir est-elle assise sur la *tabula rasa* la plus complète où l’on oublie tout ce qui fut et où l’ensemble des institutions existantes doivent périr ? Si c’est le cas, des institutions émancipées peuvent-elles naître au sein des institutions existantes ou seulement suite à leur destruction ? Pour nous aider à choisir, ne doit-on pas avoir un étalon qui aide à fixer notre jugement ?

Quatrième étape :
l’économie participative, un exemple de vision

Gramsci reprend à Sorel la question du mythe :

[*Le Prince*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.man.pri)pourrait être étudié comme une illustration historique du « mythe » sorélien, c’est-à-dire d’une idéologie politique qui se présente non pas comme une froide utopie [348] ou une argumentation doctrinaire, mais comme la création d’une imagination concrète qui opère sur un peuple dispersé et pulvérisé pour y susciter et organiser une volonté collective. [[513]](#footnote-513)

Évidemment, Gramsci soulève cette question à propos du Parti politique, le Prince moderne selon lui. Cette organisation est importante car elle devient, entre autres, le moteur de l’action. Cependant, la métaphore sorélienne est suffisamment ouverte pour que tout le monde puisse y mettre un peu du sien, pour que chacun s’y retrouve. C’est là la différence, je pense, entre une vision et une utopie. Et c’est là, je crois, que l’économie participative [[514]](#footnote-514) (ou « écopar ») rejoint le mythe sorélien tel que décrit par Gramsci.

Selon moi, l’économie participative peut servir de base pour l’établissement d’une vision qui rassemble. Il s’agit d’un modèle troué, mais qui est, par le fait même, ouvert à la construction.

\* Il est fondé sur cinq valeurs : l’équité, l’autogestion, la diversité, la solidarité et l’efficience.

\* Il est basé sur trois institutions : la socialisation des moyens de production, les Conseils de producteurs et les Conseils de consommateurs.

\* Il utilise trois technologies démocratiques adaptables : les complexes équilibrés de tâches, la rémunération par l’effort et la planification participative par proposition/itération.

\* Il est fondé sur une critique du capitalisme et de l’économie centralisée. Il tente d’empêcher à la fois le contrôle par l’exploitation et celui par la direction hiérarchique.

L’écopar pose un certain nombre de problèmes : par exemple, une intégration peu heureuse de la question environnementale, une séparation artificielle du politique et de [349] l’économique et l’absence d’intégration de la question internationale. Ces problèmes sont en partie dus à son âge et en partie dus aux schèmes de pensées de ses concepteurs.

Un ensemble d’ouvrages en pensée critique permettrait de critiquer et d’améliorer ce modèle. Qu’on pense à l’écosocialisme de Bellamy-Foster [[515]](#footnote-515) ou d’André Gorz [[516]](#footnote-516) qui offrent par exemple de bonne piste pour une intégration de l’écologie. Alors qu’ils offrent peu de propositions positives claires, leurs ouvrages permettent de bien voir comment un système économique doit être conçu pour éviter qu’il soit destructeur de notre planète.

On peut aussi envisager un apport important du côté des pensées de la démocratie radicale française (Rancière [[517]](#footnote-517) et Abensour [[518]](#footnote-518), par exemple) qui permettent de conserver le caractère insoumis de la démocratie. Enfermée dans le cadre du libéralisme, la démocratie perd son sens profond et se meut en un système quasi-aristocratique loin de l’idéal mouvant et pluriel qui est son fondement.

On peut développer le modèle à partir de plein d’autres angles. Pensons aux riches expériences libertaires d’organisation des dernières années autour de sommets internationaux [[519]](#footnote-519) ou aux nouvelles théories critiques de la valeur misent de l’avant par Postone [[520]](#footnote-520) et Jappe [[521]](#footnote-521).

Que ce soit à partir de l’économie participative ou d’une autre proposition – celle de Bookchin [[522]](#footnote-522) ou de [350] Fotopoulos [[523]](#footnote-523) par exemple – il est urgent de mettre une certaine vision, un modèle alternatif au cœur de nos interventions et de nos échanges. Ce modèle doit se baser à la fois sur des expériences concrètes, tout comme sur des réflexions théoriques et axiologiques. Cela dit, il faut tout faire en même temps, la tâche d’établir une vision pour le socialisme à venir ne cautionne en rien notre retrait des autres champs, plus actifs, de luttes de cette guerre de position. Comme le disait Gérard Bergeron : « Il y a tant à faire en si peu de temps ; et nous sommes si peu à ne pas avoir le choix de ne pas le faire. »

[351]

[352]

**Les deux faces de Janus***Essais sur le libéralisme et le socialisme.*

“Le nouvel esprit du socialisme.”

Par Simon Éric PINEAULT

en collaboration avec Julia POSCA

[Retour à la table des matières](#tdm)

S’il existe en toute logique un ethos, une culture ou encore une idéologie propre au socialisme, dans l’état actuel des choses, celui-ci est nécessairement appelé à se renouveler. En effet, alors que l’anti-capitalisme comme conception et comme attitude tend à pénétrer l’espace public, l’espace médiatique et la culture « ordinaire » par le biais de la crise économique actuelle, le « nouvel esprit du socialisme » peut et doit s’arrimer à ce retour de la posture anti-capitaliste.

À cet effet, et à la lumière de l’importante crise qu’a traversée le capitalisme en 2008, il importe cependant de dépasser deux conceptions progressistes du socialisme qui forment les deux variantes de l’ethos de gauche. La première conception, que nous qualifierons d’« ethos de la misère », a été très importante au Québec. Héritée des Chrétiens de gauche, elle repose sur l’idée que le socialisme doit prendre parti pour les plus faibles, les exclus, et que le sujet du socialisme est donc ce pauvre, cet exclu. Cette conception le conduit à prôner un progressisme social, c’est-à-dire une certaine modernisation par le biais de programmes sociaux, puis une intégration des exclus. On a qu’à penser à la manière dont la gauche a fait de la pauvreté des enfants le support d’un discours social proposant une alternative au néolibéralisme. En effet, on a érigé cette idée de l’« enfant pauvre » comme bouclier critique contre les avancées du néolibéralisme. La [353] crise actuelle du capitalisme permet de dépasser cette figure qui a été au cœur de la pratique de gauche des deux ou trois dernières décennies.

La deuxième conception à dépasser et qui, de fait, semble bel et bien dépassée par les événements récents, est la conception identitaire du socialisme. Ici, le socialisme prend la forme d’un progressisme culturel, c’est-à-dire prônant la reconnaissance libérale des innovations « culturelles », soit la reconnaissance – louable par ailleurs – des droits des différentes minorités comportementales, ethniques ou linguistiques. Dans sa forme la plus radicale, c’est aussi l’idée que les individus, en changeant leur mode de vie personnel, s’inscrivent dans une démarche *a priori* critique.

Ces deux formes dominantes qu’ont revêtu les différentes tentatives de construire une alternative socialiste dans les vingt dernières années sont à écarter au profit de ce que nous avons appelé ailleurs[[524]](#footnote-524), *l’ordinaire*. Ce socialisme ordinaire doit s’ancrer dans le quotidien de ceux et celles qui, d’un point de vue économique, social, politique et culturel, sont relativement intégrés, mais qui sont pourtant ceux qui ont été ébranlés lors de la dernière crise, en perdant leur emploi, en faisant faillite. Il est toutefois à noter que la notion d’ordinaire ne fait pas pour nous référence à la conception courante de la classe moyenne – ni riche ni pauvre, occupant une profession libérale, dotée d’un certain capital culturel, etc. L’ordinaire renvoie ici à ceux et celles qui pensent leurs rapports à la société à travers une figure de la normalité qui est le salarié. Ils ont ceci de commun – et en ce sens nous pourrions dire qu’ils forment une classe sociale – de s’identifier au salariat, soit parce qu’ils sont eux-mêmes salariés, l’ont déjà été ou encore parce qu’ils souhaitent l’être. D’après cette définition, le socialisme, devant ce lien social typique des sociétés capitalistes avancées qu’est le salariat, doit donc se donner pour tâche de s’adresser à « l’ordinaire » de ses salariés. En outre, cette notion réfère aussi à l’idée du quotidien comme temps de la consommation et des loisirs. Pour nos grands-mères, « faire l’ordinaire » voulait dire [354] préparer à manger, faire le ménage, bref, s’affairer aux tâches domestiques quotidiennes. Le capitalisme a décomposé ce quotidien en opérant la distinction entre producteur et consommateur. Le socialisme contemporain doit ainsi chercher à abolir cette division et à avoir une emprise sur cette dimension de la vie qu’on appelle l’ordinaire dans la consommation.

Avant de poursuivre, définissons brièvement travail et socialisme. D’une part, il faut savoir que le socialisme constitue une pratique idéologique profondément ancrée dans une critique du travail. En ce sens, travail et socialisme sont deux idées inséparables. Par travail, on réfère au sens qui lui a été attribué dans la modernité, à savoir que le travail est l’institution centrale de la vie moderne. En outre, il est ici question du travail non pas comme activité, mais comme mise en forme particulière de l’activité sociale. Autrement dit, le travail n’est qu’une forme parmi tant d’autres qu’a prise l’activité sociale au fil du temps. Plus encore, nous pourrions dire, suivant Karl Marx puis Franck Fischbach et Stéphane Haber, que le travail est un mode d’activation de la vie, et non pas seulement une forme de la vie. La vie peut être purement passive, or elle peut tout aussi bien s’activer et prendre la forme du travail. Le travail comme mode d’activation de la vie présente cependant deux particularités. Comme on l’a souligné plus tôt, il implique la séparation de quelque chose qui, *a priori*, est unifié dans la vie (comprise au sens philosophique) et qui devient, de manière polarisée, production et consommation. Le travail génère cette polarisation puis prend la figure du détour qu’on appellera, suivant la lecture qu’a faite Michel Henry de Marx, le détour productif. Deuxièmement, le travail s’inscrit dans un processus de domination et d’aliénation. Le processus de domination signifie que le travail engendre une asymétrie sociale, c’est-à-dire qu’il autorise une forme de hiérarchie et de commandement. Le principe d’aliénation entraîne pour sa part la confrontation d’une pure subjectivité avec une pure objectivité, tel que démontré par Fischbach. Ce processus de domination et d’aliénation peut prendre une forme de domination de classe – ou pas. En effet, la domination de classe n’est qu’une des formes possibles de cette domination, [355] comme l’a d’ailleurs montré Moishe Postone. Ensuite, ce processus de domination/aliénation est un processus expansif : sa reproduction est élargie, c’est-à-dire que ses conditions de reproduction sont aussi les conditions de son expansion. À ce propos, l’idée de surplus économique n’est qu’une des formes possibles de ce processus auto-expansif. Pour le marxisme politique, il y a domination de classe dès qu’il y a un surplus ; or ce n’est là qu’une des formes possibles de l’auto-expansion. En ce sens, nous considérons qu’il s’agit d’une lecture économiciste et réductrice de ce processus de domination et d’aliénation. D’ailleurs, il se peut que cette idée de surplus ne se réduise historiquement qu’à une période spécifique du capitalisme, soit le moment de sa transition industrielle classique ou moment ricardien, et ne constitue en ce sens qu’un moment parmi tant d’autres dans le développement du capitalisme. Ainsi faut-il éviter de réduire cette notion d’auto-expansion, d’accumulation de puissance sociale, à la forme strictement industrielle et économique qu’elle prend dans le cadre de la production d’objets, donc à sa forme de surplus monétaire.

Pour résumer, on constate en observant le capitalisme avancé que le processus d’auto-expansion qui est le moteur de son évolution a pris de multiples formes depuis un siècle, bien que la figure monétaire soit demeurée prédominante. Face à cette réalité, le socialisme a construit une critique du travail. Plus encore, il a fait découler de cette critique une alternative qui se résume à prôner un retour des médiations sociales instituées, culturelles et politiques. Peu importe la forme de socialisme préconisée – étatique, syndicaliste, artisanal, etc. –, ces médiations doivent être en mesure d’encastrer les deux séparations évoquées précédemment : séparation entre production et consommation ; séparation entre commandement et exécution.

Cette définition étant posée, revenons à notre point de départ qui consiste à se demander : pourquoi faut-il renouveler l’ethos du socialisme ? D’abord, rappelons-nous que traditionnellement, le socialisme tel qu’il vient d’être décrit a représenté, non seulement l’assise d’une critique du capitalisme, mais un projet social alternatif à l’intérieur de la [356] modernité. Aujourd’hui, il semble qu’on ait perdu de vue ces deux dimensions du projet socialiste, chacune s’étant perdue dans ce qu’on pourrait appeler un mauvais infini hégélien. D’un côté, on retrouve un anti-capitalisme sans socialisme, qui constitue de fait un mouvement purement négatif de critique purement négative ; de l’autre un socialisme sans anti-capitalisme, donc libéral, incarné autant par la « troisième voie » de Tony Blair que par les « anarchoïdes lifestyle » engagés dans un processus tout aussi libéral de demande de reconnaissance identitaire. Cette tendance du socialisme représente à nos yeux la limite la plus importante de la gauche en Amérique du Nord et en Europe actuellement, et c’est pourquoi il importe de formuler une synthèse pertinente de ces approches pour faire face aux défis posés par le capitalisme contemporain.

Mais penchons-nous d’abord brièvement sur ces deux versants du socialisme. Jean-Claude Michéa est sans doute celui qui a poussé le plus loin la critique du socialisme sans anti-capitalisme. Selon lui, ce socialisme sans anti-capitalisme est hanté par un piège, celui du libéralisme. Le socialisme se résume, dans cette perspective, à servir de supplément progressiste au développement effréné du capitalisme contemporain, c’est-à-dire qu’il tente d’y apporter des correctifs tout en radicalisant le projet modernisateur du capitalisme. Cela dit, on peut à notre tour objecter à Michéa que la portée critique de son propos est elle-même limitée par sa nature conservatrice. Sa critique, qui fait un amalgame entre capitalisme et libéralisme, constitue en fait une critique de l’idéologie libérale qu’il considère comme étant l’assise originelle et actuelle du capitalisme. Cette assise est composée de la triade suivante : propriété, progrès, individu monadique intéressé. L’idéologie utilitariste représente selon cette perspective le fondement du capitalisme. La critique du capitalisme chez Michéa, et chez ceux qui s’en inspirent, se présente dès lors comme une critique de la dérive progressiste de notre société, impulsée ou reposant sur deux institutions centrales à cette société progressiste libérale : la propriété et le marché. Or tant l’analyse du marché que celle de la propriété s’appuient sur la lecture des textes philosophiques qui, au XVIIIe siècle, ont servi à légitimer ces deux institutions. Il en [357] découle une critique de la propriété bourgeoise et du marché auto-régulateur, deux institutions pourtant périphériques, voire marginales, dans le capitalisme actuel. Ainsi, et malgré tout l’intérêt de la critique michéiste du libéralisme, du marché et de la propriété libérale, un pan important de la réalité capitaliste est complètement absent tant de cette critique que de l’analyse dont elle dérive.

Ce faisant, de la critique de Michéa découle un appel pour une politique de la limite que nous résumerons ainsi : puisque la société libérale, compte tenu de sa dérive progressiste, ne connaît pas de limites, le processus politique qu’il faut lui opposer consiste à appliquer le principe de la limite. Cette politique s’adresse essentiellement au marché, qu’elle cherche à contenir, et demeure silencieuse quant à la puissance qui s’accumule dans la sphère des corporations. De ce fait, elle devient un mouvement purement réactif et strictement réformiste qui en appelle par ailleurs à une présumée culture populaire immanente. Entre politique de la limite et sagesse populaire intrinsèque, on est pris avec une critique qui, laissant de côté ce qui forme l’ossature du capitalisme contemporain, demeure hors de la pratique politique. Afin de dépasser cette limite, il est donc nécessaire de prendre en compte les structures du capitalisme avancé et de penser la notion michéiste de limite à partir d’une analyse de ces structures, c’est-à-dire non pas à partir du marché du XVIIIe siècle, mais bien à partir du capitalisme organisé typique des XXe et XXIe siècles.

Par ailleurs, l’anti-capitalisme sans socialisme se trouve lui aussi dans une impasse. En effet, ce type de critique nous enferme dans une pratique politique négative, réactive, qui est une pratique de résistance au développement du capitalisme, mais qui n’est pas une pratique constructive. Ce piège repose sur un constat qui fait consensus au sein de la gauche : depuis trente ans, on a accepté que le sujet révolutionnaire du socialisme, que ce soit la classe ouvrière ou un de ses nombreux avatars (les mouvements sociaux), ne soit plus ni un référent effectif pour développer une politique anti-capitaliste, ni un levier effectif pour transformer la société. Certains ont cherché à théoriser les conséquences de cette disparition du [358] sujet révolutionnaire, mais la plupart du temps, ces tentatives de théorisation ont conduit à une célébration de la démocratie, du consensus, de la troisième voie, d’une société qui serait émancipée des classes sociales, bref, à une posture qui n’est plus anti-capitaliste. Afin d’éviter cette posture, certains se sont efforcés de réinventer un sujet révolutionnaire ; d’autres ont carrément choisi de ne plus aborder cet aspect du problème. Alors que l’on s’est habitué à la disparition du sujet révolutionnaire, comment repenser la question des classes sociales ? Autrement dit, comment aborder la question de la transformation de la société dès lors que la classe n’apparaît plus de manière immédiate comme le lieu de développement d’un projet socialiste ? Poser de telles questions ne signifie pas que l’on nie l’existence des classes sociales ; cela doit plutôt nous permettre de réfléchir aux conséquences pour la définition d’un projet socialiste de l’abandon de la référence aux classes sociales, alors que cette référence permettait précisément de faire le lien entre socialisme et travail.

Le passage à un anti-capitalisme non socialiste a aussi été influencé par la constatation des limites de la posture révolutionnaire moderniste. On peut dire que de par leur structure, les révolutions que l’on a connues demeurent des révolutions modernes, puisque dans chacune d’entre elles s’est jouée la rupture d’une société avec sa tradition (et ce même dans le cas de la Révolution russe). En effet, cette rupture a, à chaque fois, impliqué la négation des normes et des régulations dites traditionnelles de la société au profit de la mise en œuvre d’un projet de régulation politique et institutionnelle de la société. Cependant, les discours révolutionnaires socialistes de l’époque, surtout celui de Marx, mais aussi de Fourier ou des utopistes avant lui, n’ont pas un contenu moderne – comme c’est le cas par exemple chez Saint-Just, Rousseau, les Jacobins, les révolutionnaires anglais ou américains. On a plutôt affaire à un modernisme révolutionnaire, c’est-à-dire un mouvement de la modernité qui se retourne contre lui-même. Considérons par exemple ce passage du *Manifeste du Parti communiste :* « Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent ; les rapports nouvellement établis [359] vieillissent avant d’avoir pu s’ossifier [[525]](#footnote-525). » Ce discours de la transformation perpétuelle et permanente, que nous pouvons qualifier de moderniste, a été au cœur de l’imaginaire, de l’ethos ou encore de l’esprit du socialisme moderne. Or pour repenser le socialisme aujourd’hui, il faut impérativement rompre avec cette posture moderniste. À cet égard, Michéa se montre utile puisqu’il met en évidence la solidarité profonde entre ce modernisme révolutionnaire et le progressisme du capitalisme, tous deux appelant à une transformation constante et perpétuelle de la société. Bref, la transformation de l’anti-capitalisme en socialisme ne peut se faire qu’à condition de tenir compte de ces deux enjeux : disparition du sujet révolutionnaire, sans pour autant faire disparaître la question des classes, et rupture avec le modernisme révolutionnaire, sans pour autant faire disparaître la question de la transformation radicale de la société.

À présent, il nous est possible de réfléchir aux conditions de la mise en œuvre d’une pratique socialiste transformatrice. Revenons d’abord à cette idée que le socialisme se présente comme la production de médiations sociales instituées, culturelles et politiques, c’est-à-dire qui soient en mesure de combler les hiatus établis par la transformation de l’activité sociale en travail dans le cadre du capitalisme. Dans la perspective socialiste, ces médiations ne devaient pas simplement faire office de béquilles pour compenser les maux du capitalisme ; elles devaient remplacer le capitalisme comme mode de socialisation de l’activité humaine. Cette proposition faisait alors écho à une critique adressée au capitalisme au XIXe siècle, à savoir que le capitalisme était un mouvement de dissolution des médiations sociales et culturelles. Et la notion de propriété privée était au cœur de cette critique, puisqu’elle apparaissait comme ce qui était à l’origine de la dissolution, au profit d’interactions privées entre propriétaires dans le marché, de tous les liens de possession, de toutes les formes de solidarité que la société traditionnelle avait construites entre producteur et consommateur. En réponse à ce mouvement s’est construite [360] l’idée qu’il fallait socialiser ce qui avait été désocialisé – d’où la dénomination de ce mouvement, le socialisme. Cette socialisation était pensée à trois niveaux : il fallait socialiser la richesse sociale (Proudhon) ; socialiser la production (Marx), et à ce niveau il s’agissait autant de socialiser les moyens de production que la façon d’être ensemble dans cet espace de production (donc la praxis) ; enfin, il fallait socialiser le pouvoir qui avait été privatisé par la classe bourgeoise.

Toutefois, cette idée de socialisation comme réponse à la disparition ou à l’érosion des normes et des régulations traditionnelles était habitée par une tension assez importante, tension qui est toujours existante aujourd’hui, et qui a donné lieu à deux types de réponses. D’un côté, on prétendait que les nouvelles médiations qui allaient être instituées étaient précédées d’un fondement substantiel, soit la culture ouvrière. Cette culture, qui représentait le tissu normatif du métier, allait se substituer, croyait-on, à la propriété privée et au marché. Ce fut le parti pris autant de formes de résistance syndicales, que l’on qualifie souvent de petites-bourgeoises, que de l’anarchisme. En effet, lorsque l’on regarde de près la pratique et le discours anarchistes au XIXe siècle, ils visent à légitimer la possibilité de l’auto-organisation des producteurs à partir de l’évidence de la culture ouvrière et de la dignité du métier. En ce sens, cette résistance était conservatrice, puisqu’elle sous-entendait que la socialisation de l’économie devait passer par la réactivation des normes traditionnelles. Une autre manière de répondre au problème de la socialisation fut de considérer que ce que le capitalisme avait commencé, le socialisme devait le terminer. Il s’agissait de radicaliser la dissolution de toutes les régulations traditionnelles qui attachaient de façon statutaire le travailleur au travail. Il fallait les abolir une à une afin d’arriver à cet individu producteur libre et émancipé de toutes formes d’attaches : le genre, l’âge, etc. Bref, le travail dans le cadre du capitalisme avait créé une brèche qu’il fallait élargir.

Cette tension face au problème de la socialisation est d’ailleurs toujours présente au sein du socialisme. Pensons par exemple à la pratique syndicale de résistance statutaire : en réaction à la dissolution des métiers qu’avait provoquée [361] l’industrialisation, le syndicalisme a reconstruit des statuts en fixant ces métiers dans ce qui est devenu la convention collective. Ceci a eu pour effet de rendre rigide ce qui par principe devait être fluide et de reconstruire des identités dans des lieux où les identités devaient être dissoutes. C’est le cas par exemple des travailleurs de l’industrie automobile en Ontario ou de l’industrie forestière au Québec, où des communautés entières se sont reconstruit des identités substantielles, une culture populaire propre à travers une résistance que l’on peut donc qualifier de statutaire. On voit donc que cette idée de résister au capitalisme ou de le socialiser en lui opposant une culture ouvrière, spontanément associée au XIXe siècle, est encore présente de nos jours. De même, il existe encore aujourd’hui des pratiques contre-culturelles, c’est-à-dire des postures qui sont en rupture radicale avec la culture contemporaine, comme quoi l’idée de radicaliser le principe de la déchirure et de l’émancipation de pures subjectivités demeure une alternative encore présente dans le mouvement socialiste. Alors que ces deux traditions se sont maintenues, l’idée que la socialisation est une réponse à la désocialisation amenée par la généralisation de la propriété privée ne s’est pas perpétuée au fil du temps – et on ne peut prétendre la maintenir. Elle ne peut être maintenue puisque la propriété privée, qui fait l’objet de la critique socialiste au XIXe siècle, a été pour ainsi dire abolie il y a un siècle. Cette propriété privée individuelle n’est plus au cœur du capitalisme contemporain ; elle a été marginalisée par une nouvelle forme de propriété et une nouvelle forme de domination capitaliste. Le socialisme au XXIe siècle doit s’appuyer sur une théorie et une pratique de la socialisation qui répondent à cette transformation de la propriété capitaliste. En somme, il faut repenser la socialisation à partir des propriétés du capitalisme contemporain et de sa crise actuelle.

Quelles sont ces caractéristiques ? Premièrement, le capitalisme aujourd’hui est un système global marqué par le développement combiné et inégal de deux formes de capitalisme qui s’avèrent être complémentaires : les États-Unis d’un côté, et l’atelier du monde qu’est la Chine de l’autre. Ce système global comprend donc des espaces nationaux d’accumulation, qui forment ce que nous pourrions appeler les [362] régions avancées du capitalisme, et en fonction desquels nous proposons de penser la socialisation. Deuxièmement, le capitalisme avancé dans ces régions est marqué par le fait que s’y sont érodées les structures de classes et les institutions fondamentales du capitalisme bourgeois, tout en générant une nouvelle structure de domination. La bourgeoisie traditionnelle ainsi que la classe ouvrière typique du XIXe siècle se sont érodées pour faire place à une nouvelle structure de classes qu’il faut absolument théoriser. Ainsi, la structure actuelle est composée d’un salariat élargi dominé par une élite capitaliste qui se reproduit systématiquement. Cette domination d’un salariat élargi par un système d’élite a d’ailleurs été décrite par certains depuis un demi-siècle – pensons à Charles W. Mills – et même dès le début du XXe siècle par un Thorstein Veblen, qui s’était en effet déjà attelé à la tâche de décrire cette nouvelle structure propre au capitalisme avancé. Il faut souligner que la puissance sociale de cette élite ne repose pas tant sur la propriété, mais bien sur des mécanismes statutaires de contrôles organisationnels qui se sont formés à côté de la propriété bourgeoise. Ces mécanismes statutaires sont le résultat d’une transformation radicale du mode d’être même du capital et qui survient quelque part entre 1890 et 1920 : en s’émancipant du corps du bourgeois, en se donnant un corps propre, en « s’incorporant » donc, l’organisation devient capital pouvant être accumulé. La corporation devient le lieu de l’accumulation de puissance organisationnelle, c’est-à-dire de la capacité de transformer de l’activité sociale en travail et en consommation. Cette nouvelle figure du capital a non seulement rendu périphérique ou marginale la propriété bourgeoise, soit la propriété directe des moyens de production, mais elle a aussi rendu périphérique le marché au profit d’une forme de coordination bureaucratique-légale (M. Weber) ou auto-référentielle (N. Luhmann). Cette périphérisation du marché implique que la division sociale et technique du travail, c’est-à-dire la façon dont sont mis en collaboration ces êtres humains pour en faire des salariés, se fait désormais de manière non marchande. Troisièmement, le capital ne s’est pas seulement incorporé, il ne s’est pas seulement donné une forme bureaucratique, plutôt que marchande, d’organisation ; le capital a aussi été socialisé. [363] Marx l’entrevoit déjà dans les cahiers qui ont servi à constituer le livre III du *Capital*. En le paraphrasant, nous dirons qu’il y a eu une socialisation de la propriété capitaliste sur une base capitaliste à travers la forme financière. Cette socialisation du capital à travers sa mise en forme financière s’effectue soit en tant que titre, soit par le biais de ce qu’on peut appeler le système de crédit. Voici donc les trois éléments – incorporation, organisation et socialisation financière – qui forment les caractéristiques centrales du capitalisme depuis un siècle et dont il faut tenir compte lorsque l’on formule une critique du capitalisme ou que l’on en appelle à une nouvelle socialisation, plutôt que de se concentrer sur les caractéristiques du capitalisme libéral auxquelles s’est intéressé Marx à l’époque où il rédigeait *Le Capital*.

À la lumière de cette première lecture des propriétés du capitalisme avancé, nous pouvons établir certains constats à propos de la phase actuelle du capitalisme. Alors que s’est radicalisé le principe de socialisation organisationnelle capitaliste, la phase actuelle – et c’est encore plus vrai depuis la dernière crise – a révélé qu’il existait une profonde contradiction au sein du capitalisme. Cette radicalisation a pris la forme de ce qu’on pourrait appeler une modernisation capitaliste radicale, c’est-à-dire que les principes qui étaient opérateurs dans le capitalisme avancé ont été radicalisés : le principe de la réduction de l’individu à un pur sujet ainsi que le principe du rapport direct de ce pur sujet au capital, par le biais de la forme financière. Concrètement, le rapport au capital n’est plus uniquement ou principalement médié par le biais de la rencontre du capital sous la forme des moyens de production (aussi désignés comme capital constant ou travail mort). Dans les sociétés capitalistes avancées, la rencontre de ces sujets atomisés ou maladifs se fait directement avec le capital sous sa forme financière, soit en tant que titre, en tant que rente ou en tant que possibilité d’endettement. Si en s’individualisant, le capital a montré toute sa force dans la société, paradoxalement, la dernière crise a aussi révélé toute sa faiblesse de même que la profondeur de sa dépendance à l’égard de l’État. Bref, ce capital qui est parvenu à s’individualiser dans le titre et à se mettre en rapport avec des [364] pures subjectivités a pourtant fait l’objet d’une socialisation étatique inédite – quoiqu’a-politique.

Retenons ainsi qu’au XXe siècle, le capital s’est d’abord donné une forme organisationnelle – la corporation. La propriété de cette forme organisationnelle a elle-même été socialisée de manière organisationnelle (plutôt qu’institutionnelle), soit de manière largement immédiate et réfléchie. Ceci tient au fait que les salariés sont désormais collectivement propriétaires de la majorité des grandes entreprises en Amérique du Nord par le biais de divers mécanismes, dont les caisses de retraite. Cette socialisation financière du capital a en même temps permis de créer un lien intime entre les diverses formes de subjectivités qui se sont construites et le capital financier, et ici on songe aux maintes possibilités d’endettement qui sont apparues, mais plus globalement à la dépendance grandissante du quotidien envers cet endettement ou envers les rentes financières. À cet égard, la position des syndicats – qui cherchent des placements rentables pour leurs fonds de pension d’un côté et défendent les intérêts des travailleurs contre les exigences des actionnaires de l’autre – illustre parfaitement les défis que pose cette forme de capitalisme à la mise en place d’un projet politique alternatif.

Dans ce contexte, comment envisager l’édification de ce qu’on pourrait appeler un socialisme « ordinaire » ? D’abord et avant tout, il faut renouer avec l’idée que la classe sociale constitue le milieu duquel émergent une pensée et une pratique socialistes. Plutôt que de l’écarter, il faut penser cette classe à partir de la figure du salariat. Il importe cependant de le faire de manière non christique, non eschatologique, pour plutôt l’envisager dans sa banalité. Ensuite, il faut théoriser la transformation possible de la résistance statutaire propre à la pratique politique salariale. L’enjeu est de savoir comment les salariés, qui résistent par la construction de statuts, peuvent conduire cette résistance statutaire à socialiser le capital et à le transformer. Brièvement, on peut imaginer que cette résistance se donne pour objectif de réduire le temps de la vie qui fait l’objet d’une transformation en temps de travail, en d’autres mots la réduction du temps de travail. On peut aussi [365] envisager de transformer la socialisation *de facto* du capital en socialisation *de jure* en institutionnalisant la propriété sociale et en lui donnant des finalités collectives. C’est seulement à cette condition que la société pourra envisager d’imposer au capital une politique de la limite écologique ou culturelle, conservatrice certes, mais qui ne sera pas, comme c’est le cas en ce moment, strictement réformiste.

[366]

Fin du texte

1. Ellen Meiksins Wood, *L’origine du capitalisme : Une étude approfondie*, Montréal, Lux, 2009, p. 301 ; Jean-Claude Michéa, *La double pensée : Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, 2008, p. 17 et p. 23. [↑](#footnote-ref-1)
2. Wood, *op. cit.*, 2009, p. 305 et p. 310. [↑](#footnote-ref-2)
3. Michéa, *op. cit.*, 2008, p. 57. [↑](#footnote-ref-3)
4. Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2001, p. 133. [↑](#footnote-ref-4)
5. Paul Ricoeur, *L’idéologie et l’utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 41 et p. 149. [↑](#footnote-ref-5)
6. Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, PUF, 1974, p. 9. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid.*, p. 5. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid.*, p. 12. [↑](#footnote-ref-8)
9. Wood, *op. cit.*, 2009, pp. 172-174 [↑](#footnote-ref-9)
10. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 2007, p. 25. [↑](#footnote-ref-10)
11. Martin Petitclerc, *« Nous protégeons l’infortune ». Les origines populaires de l’économie sociale au Québec*, Montréal, VLB, 2007, p. 57. [↑](#footnote-ref-11)
12. Castel, *op. cit.*, 2007, p. 16. [↑](#footnote-ref-12)
13. Dumont, *op. cit.*, 2001, p. 17. [↑](#footnote-ref-13)
14. Gilles Bourque et Gilles Dostaler, [*Socialisme et indépendance*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/bourque_gilles/socialisme_et_independance/socialisme_original.html), Montréal, Boréal express, 1980, p. 45. [↑](#footnote-ref-14)
15. Wood, *op. cit.*, 2009, p. 3 et p. 10 [↑](#footnote-ref-15)
16. Corporation des enseignants du Québec, *L’école au service de la classe dominante*, Québec, CEQ, 1972, p. 9. [↑](#footnote-ref-16)
17. Léo Roback, « Les travailleurs du Québec au XXe siècle », *Travail et syndicalisme : Origines, évolution et défis d’une action sociale*, Québec, PUL, 2007, p. 51. [↑](#footnote-ref-17)
18. Dumont, *op. cit.*, 1974, p. 97. [↑](#footnote-ref-18)
19. Jean-François Filion, *Sociologie dialectique : Introduction à l’œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota Bene, 2006, p. 45. [↑](#footnote-ref-19)
20. Frédéric Vandenberghe, « L’école de Montréal : théorie critique ou critique théorique de l’“asociété” ? », *Société*, *La sociologie de Michel Freitag*, no. 26, automne 2006, p. 116. [↑](#footnote-ref-20)
21. Dumont, *op. cit.*, 1974, p. 8. [↑](#footnote-ref-21)
22. Michéa, *op. cit.*, 2008, p. 11. [↑](#footnote-ref-22)
23. Néstor García Canclini, *Cultures hybrides : stratégies pour entrer et sortir de la modernité*, Québec, PUL, 2010, pp. 282-283. Nous soulignons. [↑](#footnote-ref-23)
24. Michéa, *op. cit.*, 2008, pp. 25-27. [↑](#footnote-ref-24)
25. Jacques Beauchemin, *La société des identités : Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna Éditions, 2004, p. 82. [↑](#footnote-ref-25)
26. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? reconnaissance et redistribution*, Paris, [La Découverte](http://catalogue.banq.qc.ca/cgi-bin/bestn?id=%5FZjow%2F%E2%7Dt%2DJQNFwwdX&act=8&auto=1&nov=1&t0=%22La+D%C3%A9couverte%2C%3B%22&i0=4&s0=5&v0=0&v1=0&v2=0&v3=0&v4=0&sy=0&ey=0&scr=1), 2005. [↑](#footnote-ref-26)
27. Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d’agir, 2009. [↑](#footnote-ref-27)
28. Il faut spécifier que le concept d’« essence » est ici compris en termes social et historique, et non au sens transhistorique tel qu’utilisé dans la philosophie politique classique. Une des spécificités du capitalisme est qu’il possède une essence social-historique qui est fondée sur le travail abstrait. C’est le travail, en tant que médiation sociale spécifique au capitalisme, qui en constitue l’essence, laquelle interagit de manière dialectique avec certaines formes sociales. [↑](#footnote-ref-28)
29. Il convient de préciser qu’il n’est pas question ici de la théorie du reflet entre infra et superstructure propre au marxisme traditionnel. Ma perspective essaie de comprendre comment des formes spécifiques de pensée et de subjectivité sont constituées de manière dialectique avec le rapport social marchand. Autrement dit, en tant que catégorie de la pratique, la marchandise est un *a priori*, un imaginaire social-historique, qui est constitutif (tout comme il est constitué) par certaines pratiques sociales. La théorie du fétichisme montre comment, au-delà du matérialisme vulgaire, la réalité contient une dimension idéelle. Comprises comme des « abstractions réelles », ces formes de pensée « ontologisent » un ensemble de subjectivités et de pratiques qui participent à la réification de relations sociales particulières. À ce sujet voir Jean-Marie Vincent, *Critique du travail : Le faire et l’agir*, Paris, PUF, 1987 ; Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003 ; et Moïshe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009 [1993]. [↑](#footnote-ref-29)
30. Karl Marx, [*La Question juive*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mak.que), Paris, Union générale d’Éditions, 1968a [1843]. [↑](#footnote-ref-30)
31. Jean-Claude Michéa, *L’empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, [Climats,](http://catalogue.banq.qc.ca/cgi-bin/bestn?id=%5FZjow%2F%E2%7Dt%2DJQNFwwdX&act=8&auto=1&nov=1&t0=%22Climats%2C%3B%22&i0=4&s0=5&v0=0&v1=0&v2=0&v3=0&v4=0&sy=0&ey=0&scr=1) 2007. [↑](#footnote-ref-31)
32. C. B. Macpherson soutient que le sujet moderne s’est construit en référence à un « individualisme possessif ». Dans ce nouveau régime normatif, la société est conçue comme un simple artifice destiné à protéger la propriété privée et à maintenir l’ordre dans les rapports d’échange. C. B. Macpherson, *La théorie politique de l’individualisme possessif : de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971. [↑](#footnote-ref-32)
33. Jean-Claude Michéa, *La double pensée : retour sur la question libérale*, Paris, [Flammarion](http://catalogue.banq.qc.ca/cgi-bin/bestn?id=%5FZjow%2F%E2%7Dt%2DJQNFwwdX&act=8&auto=1&nov=1&t0=%22Flammarion%2C%3B%22&i0=4&s0=5&v0=0&v1=0&v2=0&v3=0&v4=0&sy=0&ey=0&scr=1), 2008, p. 153. [↑](#footnote-ref-33)
34. Il est également nécessaire d’historiciser la question de l’antisémitisme. L’équation du Juif à l’argent était un préjugé fortement répandu dans la culture et la littérature à l’époque. L’apparition de l’idéologie antisémitiste moderne – qu’il ne faut pas confondre avec les préjugés anti-juifs – est beaucoup plus récente et appartient à la toute fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. À ce sujet, voir Daniel Bensaïd,, *Sur la question juive/Karl Marx*, Paris, La Fabrique, 2006 ; Moïshe Postone, « **Antisémitisme et national-socialisme »**, dans *Marx est-il devenu muet face à la mondialisation ?*,Paris, L'Aube, 2003, pp. 79-106. [↑](#footnote-ref-34)
35. Michel Henri, *Marx. Vol. 2. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1991 [1976]. [↑](#footnote-ref-35)
36. Marx, *op. cit*., 1968a [1843], p. 5. [↑](#footnote-ref-36)
37. Karl Marx, [*Manuscrits de 1844 : économie politique et philosophie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mak.man1), Paris, Éditions sociales, 1968b [1844]. [↑](#footnote-ref-37)
38. Karl Marx, *Fondements de la critique de l’économie politique, Vol. 1-2*, Paris, Anthropos, 1963 [1858]. [↑](#footnote-ref-38)
39. Postone, *op. cit*., 2009. [↑](#footnote-ref-39)
40. Marx, *op. cit*., 1968a [1843], p.10. [↑](#footnote-ref-40)
41. Postone, *op. cit*., 2003. [↑](#footnote-ref-41)
42. Bensaïd, *op. cit*., 2006. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-43)
44. Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, Paris, PUF, 1993 [1867], p. 81. [↑](#footnote-ref-44)
45. Bensaïd, *op. cit*., 2006, p. 106. [↑](#footnote-ref-45)
46. Marx, *op. cit*., 1968a [1843], p. 14. [↑](#footnote-ref-46)
47. Si la critique marxienne du politique a le mérite de souligner le phénomène d’aliénation politique qui prend la forme d’un fétichisme de l’État corollaire au fétichisme de la marchandise, il reste qu’elle ne permet pas de comprendre de manière adéquate les fondements positifs du politique. Ce type de critique conduit dans sa version orthodoxe dans la valorisation d’une auto-régulation sociale vécue dans la pure immédiateté et l’horizontalité qui s’apparente au modèle libéral. Comme le souligne Castoriadis, « Une société sans un tel État est possible, concevable, souhaitable. Mais une société sans institutions explicites du pouvoir est une absurdité, dans laquelle sont tombés aussi bien Marx que l’anarchisme ». Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe IV,* Paris, Seuil, 1996, p. 222. [↑](#footnote-ref-47)
48. Dans la section suivante, nous spécifierons la distinction entre richesse et valeur. La valeur est une forme de richesse abstraite, constituée par la réification de l’activité sociale, que Marx nomme travail abstrait. La valeur, sous la forme fétichisée de l’argent, apparaît en mesure de s’auto-reproduire en dehors des relations sociales, comme l’exprime la formule marxienne A-A'. [↑](#footnote-ref-48)
49. Marx, *op. cit*., 1968a [1843], p. 13. [↑](#footnote-ref-49)
50. Fraser, *op. cit*., 2005. [↑](#footnote-ref-50)
51. Marx, *op. cit*., 1993 [1867], p. 198. [↑](#footnote-ref-51)
52. Marx, *op. cit*., 1968a [1843], p. 14. [↑](#footnote-ref-52)
53. Michéa, *op. cit*., 2007. [↑](#footnote-ref-53)
54. Thomas Frank, *One Market Under God :* ***Extreme Capitalism, Market Populism and the End of Economic Democracy*,** Londres, Secker & Warburg, 2001. [↑](#footnote-ref-54)
55. Michaels, *op. cit*., 2009. [↑](#footnote-ref-55)
56. Jean-Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999. [↑](#footnote-ref-56)
57. Comme le font certains nostalgiques de l’âge d’or du capitalisme de l’après-guerre… [↑](#footnote-ref-57)
58. En ce sens, dans le capitalisme avancé, la scission constitutive de la modernité entre État et société civile s’estompe au profit d’une même logique organisationnelle partagée tant par les entreprises privées que par les institutions publiques. Comme le soulignait Galbraith : « En réalité, le système industriel est inextricablement lié à l’État. Il n’échappe à personne que la grande entreprise moderne est un bras de l’État ; et celui-ci dans des circonstances importantes, est lui-même un instrument du système industriel. » John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State*, Boston, Houghton Mifflin, 1967, p. 314. [↑](#footnote-ref-58)
59. À ce sujet, voir Herbert Marcuse, *L’homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968. [↑](#footnote-ref-59)
60. Claus Offe, *Les démocraties modernes à l’épreuve*, Paris, L’Harmattan, 1997. [↑](#footnote-ref-60)
61. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*,Londres, Verso, 2001. [↑](#footnote-ref-61)
62. Nancy Fraser, « Feminism, Capitalism and the Cunning of History », *New Left Review*, 56, mars-avril, 2009, pp. 97-117. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-63)
64. Marx, *op. cit*., 1993 [1867], pp. 173-174. [↑](#footnote-ref-64)
65. Boltanski et Chiapello, *op. cit*., 1999. [↑](#footnote-ref-65)
66. Slavoj Zizek, *Organes sans corps : Deleuze & conséquences*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 219. [↑](#footnote-ref-66)
67. Néanmoins, le principal problème des théoriciens de la reconnaissance comme Axel Honneth est qu’ils ne sont pas en mesure de voir comment cette idéologie de la reconnaissance est dialectiquement liée à la substance du capital fondée sur le travail abstrait. Il s’enfonce ainsi dans l’impossible recherche d’une véritable reconnaissance au sein du capitalisme, en réponse à une fausse reconnaissance qui serait « idéologique » et propre au néolibéralisme. Voir Axel Honneth, *La société du mépris*, Paris, Gallimard, 2006. [↑](#footnote-ref-67)
68. Les cartes de crédit conçues spécifiquement pour les femmes ou les minorités ethniques, par exemple. [↑](#footnote-ref-68)
69. Bob Jessop, « Post-Fordism and the State », dans Ash Amin (dir.), *Post-Fordism : A Reader*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 251-279. [↑](#footnote-ref-69)
70. Anselm Jappe, « La princesse de Clèves aujourd’hui », *L’en dehors*, 2008, <http://endehors.org/news/la-princesse-de-cleves-aujourd-hui-par-anselm-jappe>. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ceci ne signifie pas pour autant que le capitalisme néolibéral ne continue pas de se reproduire grâce à la division sexuelle et internationale du travail, qui constitue toujours un terreau pour le travail à bon marché. Néanmoins, il s’agit ici de souligner que ces luttes identitaires ne sont pas « en  soi » anticapitalistes, et que le capitalisme peut très bien faire un « accommodement raisonnable » en valorisant des styles de vie particuliers. [↑](#footnote-ref-71)
72. Il faut reconnaître que certaines féministes radicales ont continué avec raison de lier la critique du patriarcat à celle de la forme-valeur des rapports sociaux. Selon Roswitha Scholz : « la société de la valeur et de la marchandise est fondée sur une scission préalable, et essentielle, entre ce qui appartient à la sphère de la production de la valeur et ce qui en est exclu, tout en en formant la présupposition muette, et que cette scission recoupe historiquement celle entre l’homme (travail, sphère publique) et la femme (foyer, sphère privée). » Voir, *Critique de la valeur, genres et dominations*, [http://palim-psao.over-blog.fr/ext/http ://sd-1.archive-host.com/](http://palim-psao.over-blog.fr/ext/http%3A//sd-1.archive-host.com/)membres /up/4519779941507678/DossierCritiq\_valeurIllusio.pdf. [↑](#footnote-ref-72)
73. Dans *Les Grundrisse*, Marx soutenait d’ailleurs qu’ « aucune conception bourgeoise ne s’est jamais opposée à l’idéal romantique tourné vers le passé : c’est donc que celui-ci subsiste jusqu’à la fin bienheureuse de la bourgeoisie ». Marx, *op. cit*., 1963 [1858], p. 163. [↑](#footnote-ref-73)
74. Anselm Jappe, « Examen critique de l’ouvrage de Michéa », *Revue du MAUSS*, 17 septembre 2008b, www.journaldumauss.net/spip.php ?. [↑](#footnote-ref-74)
75. À ce titre, il convient de rappeler que Walter Benjamin concevait, dans une perspective marxienne, la révolution comme un acte conservateur. Dans la mesure où il compare le capitalisme à une locomotive hors de contrôle qui détruit tout sur son passage, l’acte révolutionnaire vise à mettre un frein à ce processus : « Marx a dit que les révolutions sont les locomotives de l’histoire. Mais peut-être sont-elles différentes. Peut-être que les révolutions sont la main de l’espèce humaine qui voyage dans ce train et qui tire sur le frein d’urgence » Benjamin, cité par Michaël Lowy, « “Avertisseur d’incendie” : la critique de la technologie chez Walter Benjamin », *Futur antérieur*, nos. 23-24, 1994, http://multitudes.samizdat.net/article733.html. [↑](#footnote-ref-75)
76. Bensaïd, *op. cit*., 2006, p. 106. [↑](#footnote-ref-76)
77. Marx, *op. cit*., 1968a [1843], p. 13. [↑](#footnote-ref-77)
78. James R. Compton et Edward Comor, « The Integrated News Spectacle, Live 8, and the Annihilation of Time », *Canadian Journal of Communication*, vol. 32, 2007, pp. 29-53. [↑](#footnote-ref-78)
79. Marx, *op. cit*., 1968a [1843], p. 16. [↑](#footnote-ref-79)
80. Slavoj Zizek, « Class Struggle or Postmodernism ? Yes Please ! », dans Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Zizek (dirs.), *Contingency, Hegemony, Universality : Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000, p. 90. [↑](#footnote-ref-80)
81. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819, http ://libertariens.chez.com/benconstant.htm. [↑](#footnote-ref-81)
82. Jean-Claude Michéa, *La double pensée,* Paris, Flammarion, 2008, p. 101. [↑](#footnote-ref-82)
83. Karl Marx, *Grundrisse*, dans *Œuvres,* T.2, Paria, La Pléiade p. 208. [↑](#footnote-ref-83)
84. Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis*, Paris, Flammarion, 2006, p. 15. [↑](#footnote-ref-84)
85. Michéa, *op. cit.*, 2008, p. 44. [↑](#footnote-ref-85)
86. Ulrich Beck, *La société du risque*, Paris,Flammarion, 2001, p. 161. Pour André Gorz, il s’agit de « faire endosser par les prestataires de travail, transformés en entrepreneurs individuels, les contraintes et les insécurités que le capitalisme post-fordiste engendre ». Gorz cité par Vincent de Gaulejac, *La société malade de la gestion,* Paris, Seuil, 2009, p. 196. [↑](#footnote-ref-86)
87. *Ibid.,* p. 162. [↑](#footnote-ref-87)
88. *Ibid.,* p. 163. [↑](#footnote-ref-88)
89. Ingmar Granstedt, *Peut-on sortir de la folle concurrence ?* *Petit manifeste à l'intention de ceux qui en ont assez*, Paris, La ligne d’horizon, 2006, p. 14. [↑](#footnote-ref-89)
90. *Ibid*., p.5. [↑](#footnote-ref-90)
91. Vincent de Gaulejac, *La société malade de la gestion,* Paris, Seuil, 2009, p. 180. [↑](#footnote-ref-91)
92. Michel Freitag, *l’abîme de la liberté,* manuscrit à paraître. [↑](#footnote-ref-92)
93. Jean-Paul Besset, *Comment ne plus être progressiste sans devenir réactionnaire*, Paris, Fayard, 2005 p. 244. [↑](#footnote-ref-93)
94. C’est là le sens de l’individualisme méthodologique de Hayek. [↑](#footnote-ref-94)
95. François Flahault, *Le paradoxe de Robinson*, Paris, Mille et une nuit, 2005, p. 152. [↑](#footnote-ref-95)
96. *Ibid*., p.75. [↑](#footnote-ref-96)
97. Gilbert Rist, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001, p. 44. [↑](#footnote-ref-97)
98. Karl Marx, *Critique de l’économie politique*, 1858. [↑](#footnote-ref-98)
99. Theodor W. Adorno, « Thèses sur le besoin », 1942, dans *Mouvement*, no 54, 2008, p.17. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Ibid*., p. 17. [↑](#footnote-ref-100)
101. Günther Anders, *L’obsolescence de l’homme*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 197. [↑](#footnote-ref-101)
102. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes*, Paris, La découverte, 2009, p. 31. [↑](#footnote-ref-102)
103. Daniel Innerarity, *Le futur et ses ennemis*, Paris, Flammarion, 2008, p. 27. [↑](#footnote-ref-103)
104. Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970, p. 113. [↑](#footnote-ref-104)
105. Céline Lafontaine, *La société postmortelle,* Paris, Seuil, 2008, p.45. [↑](#footnote-ref-105)
106. Dans [*Le savant et le politique*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.wem.sav), Weber écrit qu’aucune personne quand elle meurt n’a atteint le sommet*,* lequel se trouve à l’infini (Paris, La découverte, 2003, p. 84). [↑](#footnote-ref-106)
107. *Ibid*., p. 45. [↑](#footnote-ref-107)
108. *Ibid*., p. 33. [↑](#footnote-ref-108)
109. Michael Lind, *The Next American Nation : The New Nationalism and the Fourth American Revolution*, New York, Free Press, 1995. [↑](#footnote-ref-109)
110. Jacques-Alexandre Mascotto, « De la souveraineté des États à l’apriori des organisations, généalogie de l’AMI ou nécrologie du capitalisme politique », chap. dans Michel Freitag et Éric Pineault, *Le monde enchaîné*, Montréal, Nota Bene, 1999, pp. 186-187. [↑](#footnote-ref-110)
111. Michel Freitag, *L’impasse de la mondialisation, une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008, p. 403. [↑](#footnote-ref-111)
112. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, [Tome 1](http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/richesse_des_nations/livre_1/richesse_nations_L1.html), Chicoutimi, 2002, p. 20. [↑](#footnote-ref-112)
113. Fédor Dostoïevski, [*Crime et Châtiment*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.dof.cri), Paris, Gallimard, 1975, pp. 160-161. [↑](#footnote-ref-113)
114. Adam Smith, [*Théorie des sentiments moraux*](https://institutdeslibertes.org/wp-content/uploads/2013/09/Smith_Theorie.pdf), Paris, Léviathan, PUF, 1999, p. 257. [↑](#footnote-ref-114)
115. Ellen Meiksins Wood, « Chapitre 5 : les origines agraires du capitalisme », dans *L’origine du capitalisme : une étude approfondie*, Montréal, Lux , 2009, pp. 151 à 193. [↑](#footnote-ref-115)
116. *Idem*. [↑](#footnote-ref-116)
117. Pierre Lemieux, [*L’anarcho-capitalisme*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.lep.ana), Paris, PUF, 1988. [↑](#footnote-ref-117)
118. Émile Durkheim, [*De la division du travail social*](file://localhost/llez%20utiliser%20cette%20adresse%20%28DOI%29%20pour%20citer%20ce%20document/%20http/%3A%3Adx.doi.org%3Adoi/10.1522%3Acla.due.del1), Paris, PUF, 2007. [↑](#footnote-ref-118)
119. Jean-Claude St-Onge, *L’imposture néolibérale*, Montréal, Écosociété, p. 55. [↑](#footnote-ref-119)
120. Freitag, *op. cit*., 2008, p. 289. [↑](#footnote-ref-120)
121. *Ibid*., p. 186. [↑](#footnote-ref-121)
122. *Ibid*., p. 269. [↑](#footnote-ref-122)
123. Mascotto, dans Freitag et Pineault, *op. cit.,* 1999, p. 191. [↑](#footnote-ref-123)
124. Freitag, *op. cit*. 2008, p. 270. [↑](#footnote-ref-124)
125. François Morin, *Le nouveau mur de l’argent : essai sur la finance globalisée*, Paris, Seuil, 2006, p. 49. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Ibid*., p. 62. [↑](#footnote-ref-126)
127. Freitag, *op. cit*., 2008, pp. 287-288. [↑](#footnote-ref-127)
128. *Ibid*., p. 273. [↑](#footnote-ref-128)
129. La grève étudiante de huit semaines des étudiants et étudiantes de la Faculté des sciences humaines, à la session d’hiver 2008, fut une tentative de contestation face à l’imposition, par l’administration de l’Université du Québec à Montréal (UQAM), d’un plan de redressement typique d’un programme néolibéral de restructuration d’entreprise (coupures de personnel et de services ; création et explosion des frais en tout genre, etc.). Ce plan fut concocté, entre autres, à l’aide de l’expertise de la firme comptable Price Waterhouse Cooper (PwC). [↑](#footnote-ref-129)
130. Par moral ou moralisation, nous entendons une dialectique amorale (le néolibéralisme)/morale (le néo-conservatisme). Cette précision ne se retrouvera pas toujours dans le reste du texte, mais il doit être bien compris que l’usage du terme moral renvoie à cette dialectique et explicite sa force dépolitisante de toute médiation sociale. [↑](#footnote-ref-130)
131. Pierre Bourdieu, « Unifier pour mieux dominer », dans Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris, Raisons d’agir, 2001. [↑](#footnote-ref-131)
132. Marcel Gauchet, *L’avènement de la démocratie*,Tome 1, *La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 164. [↑](#footnote-ref-132)
133. À la lecture de ce texte de Gauchet, le « social » et la « société civile » semblent des équivalents conceptuels. Pour un approfondissement de leur distinction par cet auteur, nous suggérons de lire Marcel Gauchet et Claude Lefort, « Sur la démocratie : le politique et l’institution du social », *Textuelles*, no 2-3, 1971, pp. 7-78. [↑](#footnote-ref-133)
134. Gauchet, *op. cit.,* 2007, p. 151. [↑](#footnote-ref-134)
135. À ce sujet, lire les ouvrages respectifs de Hannah Arendt et d’Éric Hobsbawm sur l’impérialisme moderne de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. [↑](#footnote-ref-135)
136. Marcel Gauchet, « Le politique permet à la société de tenir ensemble », *Philosophie Magazine*, no 7, février 2007. [↑](#footnote-ref-136)
137. Cette expression est la nôtre. Nous pensons que, malgré ses volontés de présenter le néolibéralisme et le néo-conservatisme sous leur aspect exclusivement politique, Brown ne réussit pas à cacher la dimension économique du néolibéralisme ni la dimension idéologique du néo-conservatisme. Nous nous autorisons ainsi, « avec et contre » Brown, à utiliser les expressions « économie » et « idéologie ». [↑](#footnote-ref-137)
138. Pensons, par exemple, à la transformation des ministères du Revenu en agences du Revenu par les gouvernements du Québec et du Canada ou au Conseil pour la diffusion de la culture économique mis en place par le gouvernement français. Ce Conseil soi-disant indépendant se présente lui-même en termes orwellien : « Crée en 2006 à l’initiative du ministre de l’Economie pour répondre à l’enjeu démocratique que constitue la diffusion de la culture économique, le CODICE a été reconduit dans ses missions en 2008 par Christine Lagarde. », <http://www.codice.fr/qui.php>. Le mot d’ordre de ce Conseil est directement puisé dans la novlangue actuelle : « Pour mener à bien la mission qui lui a été confiée, le CODICE est conçu comme une **instance de réflexion impartiale, indépendante et pluraliste, qui regroupe des personnalités de l’entreprise, de l’éducation et des experts économiques et des médias,** tous bénévoles et prêts à s’engager dans cette démarche. », www.codice.fr/qui2.php (en gras dans le texte original). [↑](#footnote-ref-138)
139. Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale : néolibéralisme et néo-conservatisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2006, p. 113. [↑](#footnote-ref-139)
140. Nous devons une partie de ce paragraphe à Jacques-Alexandre Mascotto. Lire Jacques-Alexandre Mascotto, « Michel Freitag ou pourquoi vaut mieux de venir au monde que de tomber dans l’environnement », dans Benoît Coutu (dir.), *La pensée enracinée. Essais sur la sociologie de Michel Freitag*, Montréal, Carré Rouge, 2008. [↑](#footnote-ref-140)
141. Hannah Arendt, « Les ex-communistes », Hannah Arendt, *Penser l’événement*, Paris, Belin, 1989, pp. 163-175. [↑](#footnote-ref-141)
142. Alain Frachon et Daniel Vernet, « Le stratège et le philosophe », *Le Monde*, 15 avril 2003. [↑](#footnote-ref-142)
143. Ce personnel politique est toujours prêt à redistribuer l’argent public aux banques et conglomérats financiers afin d'alimenter ce tonneau des Danaïdes qu'est le capitalisme financiarisé. « La question est de savoir combien de temps la population va supporter d’être ainsi écorchée vive » se demande l’un des fund managers de Ignis Asset Management. », cf. Frédéric Lordon, « Crise européenne, deuxième service (partie 1) », <http://blog>.mondediplo.net/2010-11-08-Crise-europeenne-deuxieme-service-partie-1. Cette question s'inscrit dans le cadre européen, mais est parfaitement transposable à la situation américaine. [↑](#footnote-ref-143)
144. Ce qui est évident dans le domaine de la sécurité : l’autonomisation des corps policiers accompagne le déferlement de la violence à l’encontre des manifestations pacifiques, l’énorme appareil technique (les habits « robot cop » et le recours de plus en plus fréquent aux armes non létales), le secret autour de règlements et de lois contournés par ceux et celles qui les profèrent, ainsi que le sentiment d’impunité qu’ont les autorités policières devant les institutions gouvernementales. Ce que nous prouvent les arrestations massives de Toronto de juin 2010 et la répression « préventive », à Montréal, de la manifestation contre la brutalité policière du 15 mars et la manifestation étudiante du 31 mars 2011. [↑](#footnote-ref-144)
145. Nous renvoyons ici au texte de Michel Freitag, « Exposé de Michel Freitag sur le totalitarisme », chap. dans Gilles Gagné (dir.), *L’antilibéralisme au Québec au XXe siècle*, Montréal, Nota Bene, 2003. [↑](#footnote-ref-145)
146. Slavoj Zizek, *Après la tragédie, la farce ! Ou comment l'histoire se répète*, Paris, Flammarion, 2010, p. 31. [↑](#footnote-ref-146)
147. Le capitalisme en tant que principe de responsabilité qui filtre et récompense la crème de la crème, pour le plus grand bonheur de tous. [↑](#footnote-ref-147)
148. David Cay Johnston, « Scary New Wage Data »,
http://tax.com/taxcom/taxblog.nsf/Permalink/UBEN-8AGMUZ?OpenDocument, cité par <http://contreinfo.info>. [↑](#footnote-ref-148)
149. Central Intelligence Agency, *The World Factbook*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/rankorder/> 2172rank.html ?countryName=United%20States&countryCode=us&regionCode=na&rank=42#us. Selon le même document, le coefficient de Gini des États-Unis est bien plus proche de celui du Mexique (en 2008) que du Canada (en 2005). Bien que les années ne soient malheureusement pas les mêmes pour tous les pays, il nous semble que ces éléments de comparaison restent instructifs. [↑](#footnote-ref-149)
150. Voir le graphique très révélateur de l’anticipation de l'évolution du coefficient de Gini d'ici 30 ans sur www.sustainablemiddleclass.com/Gini-Coefficient.html. [↑](#footnote-ref-150)
151. John Gittelsohn and Kathleen M. Howley , « U.S. Home Prices Face 3-Year Drop as Inventory Surge Looms », www.bloomberg.com/news/2010-09-15/u-s-home-prices-face-three-year-drop-as-inventory-surge-looms.html, 15 septembre 2010, cité par [http://contreinfo.info](http://contreinfo.info/). [↑](#footnote-ref-151)
152. Barry Ritholtz, « Why Foreclosure Fraud Is So Dangerous to Property Rights », 12 octobre 2010, www. ritholtz.com/blog/2010/10/why-foreclosure-fraud-is-so-dangerous-to-property-rights/. Cité par <http://contreinfo.info>. Voir également D. Streitfeld et G. Morgenson Foreclosure, « Furor Rises ; Many Call for a Freeze », *The New York Times*, 5 octobre 2010, www.nytimes.com/2010/10/06/business/06mortgage.html?partner=rssnyt&emc=rss, ainsi que la revue de presse sur le sujet proposée par la *Columbia Journalism Review*, www.cjr.org/the\_audit/the\_foreclosure\_scandal\_begins.php, 8 octobre 2010. [↑](#footnote-ref-152)
153. David Descôteaux, « La plus grande escroquerie de l'Histoire ? », *Le Monde*, 29 octobre 2010, www.lemonde.fr/idees/article/2010/10/29/la-plus-grande-escroquerie-de-l-histoire\_1432927\_3232.html. [↑](#footnote-ref-153)
154. Définitivement, c’est un leitmotiv répandu en Occident ! Après la France ou les États-Unis, ici même au Québec, c’est ce que répète inlassablement le Réseau liberté-Québec, nouveau lobby politique qui se dit apolitique (encore !) et qui regroupe des libertariens, des anarcho-capitalistes, des conservateurs et des gens de la droite en général. Ce groupe répand sa doxa à l’aide de promoteurs télé-médiatiques tels que le politicien de droite déchu Mario Dumont et du chroniqueur Richard Martineau qui n’a de cesse de déverser sa haine envers « tout » dans sa rubrique du *Journal de Montréal*. À l’instar du Tea Party états-uniens, Éric Duhaime, un des fondateurs et porte-parole improvisé de ce groupuscule nébuleux, soutient que la crise environnementale n’est qu’une chimère d’écologistes, que les syndicats sont désuets, que l’État doit être réduit au minimum ou encore, autre ineptie, qu’Amir Khadir, député du parti Québec solidaire, a, en raison de ses origines iraniennes, un agenda islamiste caché alors qu’en vérité les parents de ce député ont fuit la répression des Mollahs ! Vraiment, nous n’avons rien à envier à nos voisins du sud… [↑](#footnote-ref-154)
155. « Discours de M. le président de la République à Toulon », 25 septembre 2008, www.elysee.fr/president/les-actualites/discours/2008/discours-de-m-le-president-de-la-republique-a.2096.html. [↑](#footnote-ref-155)
156. La situation irlandaise est un exemple limpide de cette nécessité de faire payer la masse pauvre au profit des banques (étrangères). [↑](#footnote-ref-156)
157. « Les grèves récentes auront montré le spectacle stupéfiant de lycéens manifestant pour leur retraite. […] Les Français ont peur du monde, peur des autres et, plus encore, de leur propre peur. Et ils accroissent leur frayeur en voulant éliminer le moindre risque. C’est un effroi entretenu jour après jour par les médias et l’intelligentsia et qui vient d’abord de notre incapacité à maîtriser un univers devenu trop complexe pour nous. […] Nos voisins européens ont été surpris de nous voir descendre dans la rue pour deux années de travail supplémentaires quand eux-mêmes ont déjà accepté la retraite à 65 voire 67 ans. Ils y ont vu un trépignement d’enfants gâtés qui préfèrent casser leurs jouets plutôt que d’accepter une réforme, au demeurant incomplète. », cf. Pascal Bruckner, « Cessons ces trépignements d'enfants gâtés ! », *Le Monde*, 5 novembre 2010,
www.lemonde.fr/idees/article/2010/11/05/cessons-ces-trepignements-d-enfants-gates\_1435987\_3232.html. [↑](#footnote-ref-157)
158. Slavoj Zizek, « A Permanent Economic Emergency », *New Left Review*, no 64, juillet-août 2010, p. 94. [↑](#footnote-ref-158)
159. Michéa nous semble en outre être en retard d’une dialectique puisqu’il établit un lien figé entre néo-conservatisme et néolibéralisme. [↑](#footnote-ref-159)
160. Jean-Claude Michéa, *La double pensée,* Paris, Flammarion, 2008, pp. 18-19. [↑](#footnote-ref-160)
161. *Ibid.*, p. 33. [↑](#footnote-ref-161)
162. Slavoj Zizek, « How to Begin from the Beginning », *New Left Review*, no 57, mai-juin 2009, pp. 43-55. [↑](#footnote-ref-162)
163. \* L’auteur tient à remercier Yves Couture et Marc-André Cyr pour leurs commentaires à la suite de la lecture d’une version précédente de ce texte, et le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) pour une subvention visant un programme de recherche sur les rapports entre le libéralisme et l’anarchisme (ironique, non ?). [↑](#footnote-ref-163)
164. Serge Audier, *La pensée anti-68 : Essai sur les origines d’une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 119. [↑](#footnote-ref-164)
165. José Fort, « La tête de liste des Verts s’affiche – Cohn-Bendit : “Je suis un libéral-libertaire” », *L’Humanité*, 7 janvier 1999. [↑](#footnote-ref-165)
166. Murray Bookchin, « Social Anarchism or Lifestyle Anarchism », dans Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism : An Unbridgeable Chasm*, San Francisco, AK Press, 1995, p. 4. [↑](#footnote-ref-166)
167. *Ibid*., p. 9. [↑](#footnote-ref-167)
168. *Ibid*., p. 11. [↑](#footnote-ref-168)
169. *Ibid*., p. 2. [↑](#footnote-ref-169)
170. Michel Clouscard, *Critique du libéralisme libertaire : Généalogie de la contre-révolution*, Paris, Delga, 2005, p. 18. [↑](#footnote-ref-170)
171. *Ibid*., p. 14. [↑](#footnote-ref-171)
172. *Ibid*., p. 230. [↑](#footnote-ref-172)
173. L’expression « anarchisme tory » désigne une posture qui consiste à critiquer les diverses élites (qui seraient corrompues) politiques, économiques, médiatiques et culturelles, tout en encourageant au respect de certaines traditions et institutions appréciées ou associées au peuple. Ce terme est surtout utilisé pour désigner des figures au parcours original dans la sphère culturelle en Grande-Bretagne, comme George Orwell. Il ne s’agit pas d’un mouvement social, mais bien d’une posture adoptée principalement par des individus isolés les uns des autres. Pour plus d’information, voir l’analyse de ce phénomène qu’en propose Peter Wilkin, « (Tory) Anarchy in the UK : the very Peculiar Practice of Tory Anarchism », *Anarchist Studies*, vol. 17, no 1, 2009, pp. 48-72 ; à voir également : Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste Tory*, Paris, Climats, 2008. En mars 2010, le Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) de l’Université d'Ottawa a organisé un colloque intitulé « L’anarchisme tory », où des penseurs comme le sociologue Michel Freitag ont également été identifiés à cette posture. [↑](#footnote-ref-173)
174. André Baril, « La figure de la subjectivité moderne : Entretien avec Gilles Labelle », dans André Baril (dir.), *Philosopher au Québec. Deuxièmes entretiens*, Québec, PUL, à paraître (2011). [↑](#footnote-ref-174)
175. Gilles Labelle, « Le Québec et le problème de l’autofondation », *Argument*, vol. 4, no. 2, 2002, p. 37. [↑](#footnote-ref-175)
176. *Ibid*., p. 38. [↑](#footnote-ref-176)
177. Gilles Labelle, « Essai sur l’idéologie dominante de la démocratie avancée (ou : à quoi sert le différentialisme ?) », Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie : Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 124. [↑](#footnote-ref-177)
178. Ce discrédit par jeu d’amalgame se pratique également chez ceux qui veulent à la fois écorcher les islamistes et les féministes. On reprochera à des féministes comme Andrea Dworkin et Catharine A. Mackinnon, ou encore à la Fédération des femmes du Québec (FFQ), leur critique de la pornographie, parce que ce serait « EXACTEMENT le discours tenu par les islamistes. Les bonnes filles se voilent et font preuve de pudeur. Les autres sont des traînées ». Pour marquer le coup, une conclusion en forme de dicton, « qui s’assemblent se ressemblent » (Richard Martineau, « Quand féminisme rime avec islamisme », *Le Journal de Montréal*, 12 mai 2009, p. 6). On devrait comprendre que les féministes radicales et les miliciens islamistes se mobilisent en réponse aux mêmes motivations, poursuivent les mêmes objectifs et mènent les mêmes actions, avec les mêmes effets qui opprimeraient ou stigmatiseraient pareillement les femmes. Le jeu d’amalgame participe ici d’une réduction drastique de l’intelligibilité des phénomènes discutés, et produit des effets de délégitimation du féminisme. [↑](#footnote-ref-178)
179. Des intellectuels, dont au moins un politologue, ont sérieusement affirmé que les anarchistes du mouvement altermondialiste et les islamistes qui ont organisé l’attaque du 11 septembre 2001 contre les États-Unis sont animés par le même esprit ou la même morale, chacun s’en prenant à des symboles du capitalisme : les anarchistes en manifestation à des vitrines de banques ou de McDonald’s, les islamistes aux tours du World Trade Center. Pourquoi alors ne pas parler d’« anarcho-islamisme » ? Pour une analyse de cette condamnation par amalgame, voir Francis Dupuis-Déri, *Les Black Blocs : Quand la liberté et l’égalité se manifestent*, Montréal, Lux, 2007 [3e éd.], pp. 222-225. [↑](#footnote-ref-179)
180. Le syllogisme est une forme rhétorique qui permet de dire, par exemple, que (1) les chats ont des moustaches ; (2) Adolf Hitler avait une moustache ; (3) Adolf Hitler était un chat ; ou que (1) les libéraux aiment la liberté ; (2) les anarchistes aiment la liberté ; (3) les anarchistes sont donc des libéraux. [↑](#footnote-ref-180)
181. Commentaire émis lors du colloque sur l’anarchisme tory à l’Université d’Ottawa, en mars 2010, [www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/discussion1](http://www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/discussion1). [↑](#footnote-ref-181)
182. En fait, on préférera sans doute, chez les détracteurs du phénomène « libéral-libertaire », les curés aux rabbins, et surtout aux imams… [↑](#footnote-ref-182)
183. Voir Jacques Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2009 [2e éd.] ; Gilles Labelle, dans Stéphane Vibert (dir.), *op. cit*., 2007. [↑](#footnote-ref-183)
184. Walter Benn Michaels, *La diversité contre l’égalité*, Paris, Raisons d’agir, 2009. [↑](#footnote-ref-184)
185. Éric Martin, « Politique, idéologie et classes sociales : L’angle mort de la gauche », *Les nouveaux cahiers du socialisme*, no. 1, 2009, p. 144, p. 146, p. 149. [↑](#footnote-ref-185)
186. Ontologie : la nature ou l’essence des êtres. [↑](#footnote-ref-186)
187. Peter Marshal, *Demanding the Impossible : A History of Anarchism*, Londres, FontanaPress, 1993, p. 53-59. [↑](#footnote-ref-187)
188. *Ibid*., pp. 66-73 ; Derry Novak, « The Place of Anarchism in the History of Political Tought », *The Review of Politics*, vol. 20, no 3, p. 313 ; Jean Préposiet, *Histoire de l’anarchisme*, Paris, Tallandier, 2002, pp. 18-19. [↑](#footnote-ref-188)
189. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels : Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*, New York, W. W. Norton, 1965, p. 82. [↑](#footnote-ref-189)
190. Daniel Guérin, *L’anarchisme*, Paris, Gallimard, 1981. [↑](#footnote-ref-190)
191. John Corbin, *El Anarquismo Andaluz : Perspectiva desde la Anthropologia Social*, Madrid, Complutense (Revista de Anthropologia Social, no 2), 1993, p. 74 (merci à Étienne David-Bellemare, pour cette référence et la traduction). Voir aussi : Peter Marshal, *Demanding the Impossible : A History of Anarchism*, Londres, Fontana Press, 1993, pp. 74-85 ; Jean Préposiet, *op. cit*., 2002, pp. 19-29 ; Jacques Ellul, *Anarchisme et christianisme*, Lyon, Atelier de création libertaire, 1988 ; James Joll, *The Anarchists*, Cambridge [MA], Harvard University Press, 1979, pp. 4-24. [↑](#footnote-ref-191)
192. David Miller, *Anarchism*, Londres, J.M. Dent & Sons, 1984, p. 3 ; Max Nettlau, *L’Histoire de l’anarchisme*, Paris, Éditions de Université et de l’enseignement moderne, 1983. [↑](#footnote-ref-192)
193. Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park (PENN), Pennsylvania State University Press, 1994 ; Olivier Meuwly, *Anarchisme et modernité*, Lausanne, L’Âge d’homme, 1998, p. 8. [↑](#footnote-ref-193)
194. Jason Adams, « Postanarchism in a Bombshell », Collectif, *Five Essays on Anarchy and Post-Structuralism*, Diogenes Editions, mai 2008, pp. 4-9 ; Todd May, *The Political Philosophy of Postructuralist Anarchism*, University Park (PENN), The Pennsylvania State University Press, 1994 ; Saul Newman, « Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics », *SubStance*, no 113 (vol. 36, no 2), 2007, pp. 3-19 ; Benjamin Franks, « Postanarchism : A Critical Assessment », *Journal of Political Ideologies*, vol. 12, no 2, 2007, pp. 127-145 ; Allan Antliff, « Anarchy, Power, and Poststructuralism », *SubStance*, no 113 (vol. 36, no 2), 2007, pp. 56-66 ; Ruth Kinna, « Fields of Vision : Kropotkine and Revolutionary Change », *SubStance*, no 113 (vol. 36, no 2), 2007, pp. 67-85. [↑](#footnote-ref-194)
195. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999. [↑](#footnote-ref-195)
196. Christiane Vollaire, « L’anarchie esthétique », *Lignes*, no 16, février 2005, p. 169. [↑](#footnote-ref-196)
197. Don Herzog, « Romantic Anarchism and Pedestrian Liberalism », *Political Theory*, vol. 35, no 3, 2007, pp. 313-333. [↑](#footnote-ref-197)
198. Certes, les critiques réactionnaires du prétendu phénomène « libéral-libertaire » sont sans doute pas nostalgiques de l’époque où garçons et filles ne partageaient pas les mêmes classes, le mariage était interdit aux homosexuel-le-s, le divorce interdit aux épouses, l’avortement plus difficile d’accès pour les femmes et où le colonialisme apportait la civilisation à des peuples « primitifs ». [↑](#footnote-ref-198)
199. Contrairement à l’expression « libéral-libertaire » qui laisse entendre que les deux éléments sont identiques, l’expression « national-libéralisme » n’est pas un amalgame, mais une juxtaposition d’une position à la fois nationaliste et libérale. [↑](#footnote-ref-199)
200. À l’opposé de l’anarchisme dont il est ici question, qui participe de la mouvance d’extrême gauche, l’anarcho-capitaliste Pierre Lemieux déclare à son tour qu’« il existe une voie anarchiste en continuité avec le libéralisme ». Pierre Lemieux, *Du libéralisme à l’anarcho-capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 20. [↑](#footnote-ref-200)
201. Michel Bakounine, « Étatisme et anarchisme », dans Michel Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, Champ libre, 1976 [1873], p. 217. [↑](#footnote-ref-201)
202. Pierre Kropotkine, *La science moderne et l’anarchie*, Paris, Phénix, 2004 [1913], p. 132. [↑](#footnote-ref-202)
203. Pierre Kropotkine, *La Grande Révolution – 1789-1793*, Paris, Stock, 1909, pp. 745-746. [↑](#footnote-ref-203)
204. Lucy Parsons, « The Principles of Anarchism », Lucy Parsons, *Freedom, Equality and Solidarity : Writings and Speeches, 1878-1937*, Chicago, Charles H. Kerr, 2004 [1905-1910 ?], p. 38. [↑](#footnote-ref-204)
205. Diego Paredes, « L’anarchisme, entre libéralisme et “moment machiavélien” », *Réfractions*, no. 24, mai 2010, p. 146 ; Michel Bakounine disait : « [l]’homme n’est pas seulement l’être le plus individuel de la terre – il en est encore le plus social. » Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, Paris, Nuits rouges, 2001, p. 181 ; voir aussi F. Dupuis-Déri, « La fiction du contrat social : Uchronie libérale, utopie anarchiste*»*, *Politique & sociétés*, 26 (2), 2009, pp. 3-24. [↑](#footnote-ref-205)
206. Voir le chapitre « Points de vue sur l’anarchisme et aperçus sur le néo-anarchisme et le postanarchisme », dans Tomás Ibáñez, *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Paris, Rue des cascades, 2010, p. 318 et suiv. [↑](#footnote-ref-206)
207. Selon Diego Paredes, si la conception de la liberté des anarchistes est à rapprocher d’une autre philosophie politique, ce serait du républicanisme qui encourage l’engagement civique. Paredes, *op. cit*., mai 2010, pp. 143-149. [↑](#footnote-ref-207)
208. Paredes, *op. cit*., mai 2010, p. 145. [↑](#footnote-ref-208)
209. Étienne Balibar, *La proposition de l’égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 58. [↑](#footnote-ref-209)
210. *Ibid.*, p. 71. [↑](#footnote-ref-210)
211. Voir les campagnes No Border, Solidarité sans frontière, Personne n’est illégal, Anarchists Against the Wall, qui sont autant de mobilisations qui comptent plusieurs anarchistes. [↑](#footnote-ref-211)
212. Jean-Philippe Warren, « “Faites ce que vous pouvez et faites-le par plaisir” : Les jeunes intellectuels québécois de gauche vus à travers quelques revues », dans Francis Dupuis-Déri (dir.), *Québec en mouvements : Idées et pratiques militantes contemporaines*, Montréal, Lux, 2008, p. 50. [↑](#footnote-ref-212)
213. Pierre Kropotkine, *L’État - son rôle historique*, Marseille, Le flibustier, 2009, p. 78. [↑](#footnote-ref-213)
214. Pierre Kropotkine, *L’Anarchie*, Paris, De Sandre, 2006 [1896], p. 46. [↑](#footnote-ref-214)
215. J’ai proposé des récits d’anarchistes ayant pleuré pour des raisons politiques, dans *Lacrymos*, Montréal, Écosociété, 2010. [↑](#footnote-ref-215)
216. Gerald F. Gaus et John W. Chapman, « Anarchism and Political Philosophy : An Introduction », dans J. Roland Pennock et John W. Chapman, *Nomos XIX* (« Anarchism »), New York, New York University Press, 1978. [↑](#footnote-ref-216)
217. Dans le cas du Québec, voir les travaux du Collectif de recherche sur l’autonomie collective à l’adresse www.crac-kebec.org. [↑](#footnote-ref-217)
218. « Nous embrassons le meilleur de l’individualisme et le meilleur du communisme. […] L’individualité peut seulement fleurir là où l’égalité d’accès aux conditions d’existence devient la réalité sociale. Cette égalité est le communisme. […] Il n’y a aucune contradiction entre l’individualité et le communisme. » Anonyme, *Notes sur l’anarchisme insurrectionnaliste*, éd. Non Fides, sans date, p. 9. [↑](#footnote-ref-218)
219. Je m’inspire ici librement de la typologie de Mimmo D. Pucciarelli, qui distingue pour sa part quatre types d’anarchisme dans « Entre les 100% à gauche et les anarchistes purs et durs, mon cœur balance », *Contretemps*, Paris, février 2003, no 6, p. 129. De plus, Pucciarelli nomme « anarchisme social » la catégorie que je nomme « anarchisme politique », attribuant pour ma part le nom de « social » à ma cinquième catégorie. [↑](#footnote-ref-219)
220. *Ibid*., p. 129. [↑](#footnote-ref-220)
221. Murray Bookchin, « New Social Movements : The Anarchic Dimension », dans David Goodway (dir.), *For Anarchism : History, theory, and Practice*, New York-Londres, Routledge, 1989, p. 259-274. [↑](#footnote-ref-221)
222. Curious George Brigade, *Anarchy in the Age of Dinosaurs*, Canada, CrimethInc., 2003, p. 133 (le texte du livre est disponible libre de droit sur Internet : www.ageofdinosaurs.net). [↑](#footnote-ref-222)
223. *Ibid*., pp. 113-115 et pp. 120-121. [↑](#footnote-ref-223)
224. Martin, *op. cit*, , 2007, pp. 149-150. [↑](#footnote-ref-224)
225. Warren, dans Dupuis-Déri (dir.), *op. cit*., 2008, pp. 55-56. [↑](#footnote-ref-225)
226. Émile Durkheim, [*Le socialisme*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.due.soc8), Paris, PUF, 1992 [1928], p. 37. [↑](#footnote-ref-226)
227. Marcel Mauss, « [La sociologie en France depuis 1914](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.soc1)» (1933), dans Marcel Mauss, *Œuvres*, 3, Paris, Minuit, 1969, p. 442. [↑](#footnote-ref-227)
228. Marcel Mauss, [*Écrits politiques*](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/ecrits_politiques/ecrits_politiques_original.html), Paris, Fayard, 1997, p. 76. [↑](#footnote-ref-228)
229. Philippe Steiner, « Religion et économie. Mauss, Simiand et le programme durkheimien », *Revue française de sociologie*, vol. 42, no 4, 2006, pp. 695-718. [↑](#footnote-ref-229)
230. Philippe Steiner, « La tradition française de critique sociologique de l’économie politique », *Revue d’histoire des sciences humaines*, vol. 1, no 18, 2008, pp. 63-84. [↑](#footnote-ref-230)
231. Émile Durkheim, [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.due.for2), Paris, PUF, 1994 [1912],p. 598. Profitons de cette note pour spécifier quelques implications de la définition des faits économiques chez Durkheim. Lorsque Durkheim, dans les *FEVR*, fait référence aux techniques « qui dérivent de la magie », il s’agit d’une référence aux techniques artisanales, à caractère fortement ésotérique. De même, la valeur à laquelle il se réfère reste concrète, liée aux besoins et à la culture : il s’agit donc de l’économie au sens d’*oikonomia*, et non de la chrématistique moderne où la valeur, comme valeur d’échange marchande, représentera le (plus petit) dénominateur commun des valeurs d’usage potentielles… Ce que Durkheim ne mentionne pas ici, mais qui sera souligné par Simiand, est que les faits économiques sont sociaux mais qu’ils impliquent aussi, en se spécifiant radicalement (d’abord dans l’économie marchande puis capitaliste), une désocialisation de la relation économique, qui s’autonomise. Dans ce sens, les faits économiques ne restent pas conformes à leur origine ; ils se désocialisent et désocialisent les relations économiques. Dans l’application de la définition des faits sociaux aux faits économiques, Durkheim et Mauss s’empêchent de saisir les particularités proprement modernes de l’économie. L’économie capitaliste et son autonomisation ne sont pas saisies dans leur radicalité par la définition des faits économiques comme faits sociaux impliquant la valeur économique ; tout le processus de juridicisation de l’économie capitaliste mondialisée et son rôle dans la désocialisation de la société ne peuvent être mis en évidence par le biais d’une telle définition. [↑](#footnote-ref-231)
232. Marcel Mauss, « Les origines de la notion de monnaie » (1914), dans Mauss, *Œuvres*, 2, Paris, Minuit, 1969, pp. 106-112. [↑](#footnote-ref-232)
233. Marcel Mauss, « L’extension du Potlatch en Mélanésie » (1920), dans Mauss, *Œuvres*, 3, *op. cit*., 1969, pp. 29-34. [↑](#footnote-ref-233)
234. Marcel Mauss, « Une forme ancienne de contrat chez les Thraces » (1921), dans Mauss, *Œuvres*, 3, *op. cit*., 1969, pp. 35-43. [↑](#footnote-ref-234)
235. Marcel Mauss, « L’obligation de rendre les présents », dans Mauss, Œuvres, 3, op. cit., 1969 [1923], pp. 44-45. Et Davy a publié entre-temps (1922) La foi jurée, ouvrage qui a soulevé une controverse dans les rangs  durkheimiens (Cf. Philippe Besnard, « Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de La Foi jurée », Revue française de sociologie, vol. 26, no 2, 1985, pp. 247-255). [↑](#footnote-ref-235)
236. Marcel Mauss, « Gift-gift » (1924), dans Mauss, *Œuvres*, 3, *op. cit*., 1969, pp. 46-51. [↑](#footnote-ref-236)
237. Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « [Sociologie](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_05/sociologie.html)» (1901), dans Mauss, *Œuvres*, 3, *op. cit*., 1969, p. 154. [↑](#footnote-ref-237)
238. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-238)
239. *Ibid*., p. 153. [↑](#footnote-ref-239)
240. Marcel Mauss, *Manuel d’ethnographie*, Paris, Payot, 1967 [1947], p. 125. [↑](#footnote-ref-240)
241. Marcel Mauss, « [Essai sur le don](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.ess3)» (1924), dans Marcel Mauss, [*Sociologie et anthropologie*](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/socio_et_anthropo_tdm.html)*,* Paris, PUF, 1997 [1950], pp. 271-272. [↑](#footnote-ref-241)
242. Mauss, [*Manuel d’ethnographie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.man), *op. cit.,* 1967 [1947], p. 126. [↑](#footnote-ref-242)
243. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-243)
244. Marcel Mauss, « [Divisions et proportions des divisions de la sociologie](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.div1)» (1927), dans Mauss, *Œuvres*, 3, *op. cit*., 1969, p. 186. [↑](#footnote-ref-244)
245. Mauss précise que les « phénomènes que nous croyons spécifiquement économiques, comme la division du travail, ne le sont pas. La division du travail n’est pas un phénomène exclusivement économique, c’est un phénomène juridique, souvent métaphysique et religieux, et toujours moral : la principale division du travail que nous constatons dans la plupart des cas, est celle qui répartit les tâches entre les sexes et entre les âges. Or, dans certaines sociétés, seules les femmes peuvent être potières ; ailleurs, seuls les hommes peuvent être tisserands. Aucun rationalisme ici. Enfin, l’organisation du métier, l’organisation même du travail, si elle constitue bien un phénomène économique, est surtout, en fait, un phénomène technique : il ne peut pas y avoir division du travail sans un état social défini, sans un assignement des tâches par la société elle-même. » Mauss, *Manuel d’ethnographie*, *op. cit*., 1967 [1947], p. 125. [↑](#footnote-ref-245)
246. « Si tout ce qui est social est économique, il faut bien que le domaine économique comprenne quelque chose de social et, d’autre part, ce qui est social ne saurait, sans contradiction, être considéré et traité comme chose privée. Les économistes ne peuvent échapper à cette objection qu’en soutenant qu’il n’y a rien au fond qui soit vraiment collectif, que toute société n’est qu’une somme d’individus juxtaposés et les intérêts sociaux une somme d’intérêts individuels. Or, cette conception ne compte plus beaucoup de défenseurs, tant elle est inconciliable avec les faits. » Durkheim, [*Le socialisme*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.due.soc8), *op. cit*., 1992 [1928], pp. 222-223. [↑](#footnote-ref-246)
247. Mauss, [*Manuel d’ethnographie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.man), *op. cit*., 1967 [1947], p. 126. [↑](#footnote-ref-247)
248. *Ibid*.,p. 123. [↑](#footnote-ref-248)
249. *Ibid.,* p. 136. [↑](#footnote-ref-249)
250. La référence donnée par Mauss est : SIMIAND (Francis). *Cours d’Économie politique*, 1e année, 1930-31. [↑](#footnote-ref-250)
251. Mauss,[*Manuel d’ethnographie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.man), *op. cit*., 1967 [1947], p. 124. [↑](#footnote-ref-251)
252. *Ibidem*. Mauss ajoute d’ailleurs que « La notion même de besoin est une notion relative à un état social déterminé, à une époque déterminée ; lorsque l’état social change, les besoins changent. Dans la mesure où ces notions de besoins et d’utilités fonctionnent, elles ne le font pas d’une manière rationnelle, élémentaire, intellectualiste, comme on les décrit habituellement, elles fonctionnent d’une façon rigoureusement statistique. […] Ce sont des phénomènes de masses. Il apparaît nettement que ce ne sont pas les notions d’utilité et de finalité qui sont les notions fondamentales des phénomènes économiques. » *Ibid*., pp.124-125. [↑](#footnote-ref-252)
253. *Ibid.,* p. 125. [↑](#footnote-ref-253)
254. *Ibid.,* p. 204. Cette réflexion avait été entamée par Mauss avant la Guerre, dans son texte sur les origines de la notion de monnaie : « La monnaie n’est nullement un fait matériel et physique, c’est essentiellement un fait social ; sa valeur est celle de sa force d’achat, et la mesure de la confiance qu’on a en elle. Et c’est de l'origine d’une notion, d’une institution, d’une foi, que nous parlons. » Marcel Mauss, « Les origines de la notion de monnaie » (1914), dans Mauss, *Œuvres*, 2, *op. cit*., 1969, p. 106. « La monnaie, – quelle que soit la définition qu’on adopte – c’est une valeur étalon, c’est aussi une valeur d’usage qui n’est pas fungible, qui est permanente, transmissible, qui peut être l’objet de transactions et d’usages sans être détériorée, mais qui peut être le moyen de se procurer d’autres valeurs fungibles, transitoires, des jouissances, des prestations. », *Ibid*., pp. 110-111. [↑](#footnote-ref-254)
255. Mauss, « Les origines de la notion de monnaie » (1914), dans Mauss, *Œuvres*, 2, 1969, *op. cit*., pp. 106-112 ; [*Manuel d’ethnographie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.man), *op. cit*., 1967 [1947], p. 123. [↑](#footnote-ref-255)
256. *Ibid.,* Attentes collectives, p. 137. [↑](#footnote-ref-256)
257. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-257)
258. Relevons de passage le caractère ultimement tautologique de cette définition des faits sociaux ou le mode de « socialité » de la valeur économique n’est pas défini. [↑](#footnote-ref-258)
259. Cette forme sournoise d’obligation avait déjà été identifiée par Marx quelques années auparavant : la propriété privée. [↑](#footnote-ref-259)
260. C’est à la démonstration de cette forme particulière de la contrainte sociale que se livre Mauss dans l’« Essai sur le don » (forme particulière qui justifie le recours à un type particulier de fait social pour décrire le don : le fait social total). [↑](#footnote-ref-260)
261. Mauss, [*Manuel d’ethnographie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mam.man), *op. cit.,* 1967 [1947], p. 124. C’est la précision du mode exact de sanction qu’il aurait été souhaitable de spécifier pour mieux isoler la particularité des faits économiques. [↑](#footnote-ref-261)
262. *Ibid.,* p. 128. [↑](#footnote-ref-262)
263. Expression utilisée par Michel Rocard, membre du Parti socialiste français et Premier ministre du gouvernement de François Mitterrand à cette période. [↑](#footnote-ref-263)
264. Eric J. Hobsbawm, *Aux armes historiens. Deux siècles d’histoire de la Révolution française*, Paris, La Découverte, 2007, p. 95. [↑](#footnote-ref-264)
265. Voir Thierry Hentsch, *L’orient imaginaire. La vision politique occidentale de l’Est méditerranéen*, Paris, Minuit, 1988. « L’inconscient européen est en réalité structuré comme les Balkans : sous l’apparence de l’Altérité des “Balkans”, l’Europe prend connaissance de l’“étranger en elle”, de son propre refoulé. » Slavoj Zizek, *Que veut l’Europe ? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Paris, Flammarion, 2007, p. 160. [↑](#footnote-ref-265)
266. L’idéologie néoconservatrice aime présenter dans ses analyses sur le totalitarisme le communisme et le fascisme comme étant de même essence. L’exagération quant aux ressemblances omet beaucoup d’éléments d’analyse relativement à ce qui les distingue. Cependant, l’idéologie conservatrice refuse de considérer dans son analyse l’un des éléments fondamentaux de ressemblance : l’émergence du communisme et du fascisme après la Première Guerre mondiale, tout comme la Seconde Guerre de Trente Ans de manière globale, sont reliées à une crise du libéralisme devenu pourtant manifeste avec la crise économique de 1929. [↑](#footnote-ref-266)
267. Domenico Losurdo, *Le révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 10. [↑](#footnote-ref-267)
268. Pour Susan Buck-Morss, il faut limiter la critique du colonialisme de la philosophie des Lumières. « En France, les écrits des Lumières furent contemporains de ces transformations, s’ils idéalisaient les populations indigènes des colonies, à travers le mythe du noble sauvage (l’“Indien” du “Nouveau Monde”), le pivot de l’économie que constituait le travail forcé ne comptait pas au nombre de leurs préoccupations. » Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, Paris, Ligne, 2006, p. 19. [↑](#footnote-ref-268)
269. Losurdo, *op. cit.*, 2006, p. 10. [↑](#footnote-ref-269)
270. *Ibid.,* p. 16. [↑](#footnote-ref-270)
271. *Ibid.*, p. 44 et p. 45. [↑](#footnote-ref-271)
272. *Ibid.*, p. 46. [↑](#footnote-ref-272)
273. *Ibid*., p. 48. [↑](#footnote-ref-273)
274. *Ibid.*, p. 78. [↑](#footnote-ref-274)
275. *Ibid.*, p. 80. [↑](#footnote-ref-275)
276. *Ibid.*, p. 141. [↑](#footnote-ref-276)
277. *Ibid.*, p. 135. [↑](#footnote-ref-277)
278. *Ibid.*, p. 130. [↑](#footnote-ref-278)
279. *Ibid.*, p. 193. [↑](#footnote-ref-279)
280. *Ibid*., p. 181. [↑](#footnote-ref-280)
281. *Ibid.*, p. 236. [↑](#footnote-ref-281)
282. *Ibid.*, p. 238. [↑](#footnote-ref-282)
283. *Ibid.*, p. 242. [↑](#footnote-ref-283)
284. *Ibid*., p. 244. [↑](#footnote-ref-284)
285. Voir Arnold J. Mayer, *Les furies. Violence, Vengeance, terreur au temps de la Révolution française et de la révolution russe*, Paris, Fayard, 2002. [↑](#footnote-ref-285)
286. Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 2008 [1969], p. 50. [↑](#footnote-ref-286)
287. *Ibid.,* p. 52. [↑](#footnote-ref-287)
288. Voir Marcus Rediker, Peter Linebaugh, *L’hydre aux mille têtes. L’histoire cachée de l’atlantique révolutionnaire*, Paris, Édition Amsterdam, 2008. [↑](#footnote-ref-288)
289. Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution* [1969], *op. cit.*, p. 53. [↑](#footnote-ref-289)
290. *Ibidem.* [↑](#footnote-ref-290)
291. *Ibid.*, p. 17. [↑](#footnote-ref-291)
292. *Ibid*., p. 18. [↑](#footnote-ref-292)
293. *Ibid*., p. 20. [↑](#footnote-ref-293)
294. *Ibid*., p. 21. [↑](#footnote-ref-294)
295. Lors de la Révolution française, plus du trois quart de la population du territoire de l’hexagone parlait un dialecte autre que le français, langue officielle du pouvoir. [↑](#footnote-ref-295)
296. *Ibid*., p. 32. [↑](#footnote-ref-296)
297. *Ibid*., p. 38. [↑](#footnote-ref-297)
298. *Ibid*., p. 42. [↑](#footnote-ref-298)
299. *Ibid*., p. 59. [↑](#footnote-ref-299)
300. *Ibid.*, p. 65. [↑](#footnote-ref-300)
301. *Ibid*., p. 67. [↑](#footnote-ref-301)
302. *Ibid.*, p. 68. [↑](#footnote-ref-302)
303. *Ibid.*, p. 69. [↑](#footnote-ref-303)
304. *Ibid.*, p. 80. [↑](#footnote-ref-304)
305. *Ibid.*, p. 81. [↑](#footnote-ref-305)
306. *Ibid.*, p. 83. [↑](#footnote-ref-306)
307. *Ibid.*, p. 84. [↑](#footnote-ref-307)
308. *Ibid.*, p. 86. [↑](#footnote-ref-308)
309. *Ibid.*, p. 89. [↑](#footnote-ref-309)
310. *Ibid.*, p. 90. [↑](#footnote-ref-310)
311. *Ibid.*, p. 93. [↑](#footnote-ref-311)
312. *Ibid.*, p. 99. [↑](#footnote-ref-312)
313. *Ibid.*, p. 100. [↑](#footnote-ref-313)
314. *Ibid.*, p. 104. [↑](#footnote-ref-314)
315. *Ibid.*, p. 124. [↑](#footnote-ref-315)
316. *Ibid.*, p. 126. [↑](#footnote-ref-316)
317. *Ibid.*, p. 128. [↑](#footnote-ref-317)
318. *Ibid.*, p. 146. [↑](#footnote-ref-318)
319. *Ibid.*, p. 147. [↑](#footnote-ref-319)
320. *Ibid.*, p. 148. [↑](#footnote-ref-320)
321. *Ibid.*, p. 151. [↑](#footnote-ref-321)
322. *Ibid.*, p. 155. [↑](#footnote-ref-322)
323. *Ibid.*, p. 157. [↑](#footnote-ref-323)
324. *Ibid.*, p. 159. [↑](#footnote-ref-324)
325. David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; Christopher A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Paris, l’Atelier/Ouvrières, 2007 ; Peter J. Cain et Antony G. Hopkins, *British Imperialism, 1688-2000*, 2e éd., New York, Longman, 2001 ; Nicholas Canny, « 1. The Origins of Empire : An Introduction », dans Nicholas Canny (dir.), *The Oxford History of the British Empire, Volume I : The Origins of Empire. British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 1-33 ; John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World : Britain and Spain in America 1492-1830*, New Haven, Yale University Press, 2006 ; P. J., Marshall, *The Cambridge Illustrated history of the British Empire.* Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; « 1. Introduction », dans P.J. Marshall (dir.), *The Oxford History of the British Empire, Volume II : The Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 1-27 ; Anthony Pagden, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Britain, France and Spain,* New Haven, Yale University Press, 1995 ; Anthony Pagden, « 2. The Struggle for Legitimacy and the Image of Empire in the Atlantic to c.1700 », dans Nicholas Canny (dir.), *op. cit.,* pp. 34-54 ; Jennifer Pitts, *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France,* Princeton, Princeton University Press, 2005. [↑](#footnote-ref-325)
326. John G. A. Pocock, « British History : A Plea for a New Subject », *The Journal of Modem History*, vol. 47, no 4, décembre 1975, pp. 601-621. Voir aussi John G. A. Pocock, *The Discovery of Islands : Essays in British History,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005. [↑](#footnote-ref-326)
327. Armitage, *op. cit.,* 2000, pp. 20-24. [↑](#footnote-ref-327)
328. John Gascoigne, « The Expanding Historiography of British Imperialism », *The Historical Journal*, vol. 49, no 2, 2006, pp. 577-578. Le livre de Linda Colley, *Britons. Forging the Nation 1707-1837* (New Haven, Yale University Press, 1992) est représentatif de cet intérêt de retracer les expériences formatrices de l’identité britannique. [↑](#footnote-ref-328)
329. Gascoigne, *op. cit.,* 2006,pp. 577-592. [↑](#footnote-ref-329)
330. Jennifer Pitts, *A Turn to Empire, op. cit.,* 2005. [↑](#footnote-ref-330)
331. Uday S. Mehta, *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought,* Chicago, The University of Chicago Press, 1999, pp. 4-5. [↑](#footnote-ref-331)
332. Ian Hall, « The Imperial Paradox in Liberal International Theory », *Journal of International Political Theory*, vol. 4, no 1, 2008, p. 147. [↑](#footnote-ref-332)
333. Pitts utilise le terme « libéralisme » dans un sens large qui regroupe sous la tradition libérale un nombre d’auteurs du XVIIe siècle au XIXe siècle en raisons de positions politiques et philosophiques dont les droits et libertés individuelles, l’égalité naturelle des hommes, le *rule of law*, l’opposition à la monarchie, la critique du mercantilisme, etc. Ce regroupement inclus ainsi des « libéraux » avant la lettre comme Adam Smith (car il serait anachronique de voir en Smith un libéral autoproclamé). Pitts, *A Turn to Empire, op. cit*., 2005,p. 3. [↑](#footnote-ref-333)
334. Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003. [↑](#footnote-ref-334)
335. Pitts, *A Turn to Empire, op. cit.,* 2005*,* p. 1. [↑](#footnote-ref-335)
336. Jennifer Pitts, « L’empire britannique, un modèle pour l’Algérie française. Nation et civilisation chez Tocqueville et John Stuart Mill », dans Patrick Weil et Stéphane Dufois (dir.), *L’esclavage, la colonisation, et après… France, Etats-Unis, Grande-Bretagne,* Paris, PUF, 2005, p. 55. [↑](#footnote-ref-336)
337. « S’il y a eu une résistance culturelle au concept de mission impériale, elle n’a pas trouvé grand écho dans les principaux secteurs de la pensée. Tout libéral qu’il était, John Stuart – qui est un exemple éloquent – pouvait dire : “Les devoirs sacrés que les nations civilisées doivent mutuellement à leur indépendance et à leur nationalité ne les obligent pas envers ceux dont la nationalité et l’indépendance sont un mal certain, ou au mieux un bien douteux”. » Edward W. Said, *Culture et impérialisme,* Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000,pp. 136-137. [↑](#footnote-ref-337)
338. Pitts, *A Turn to Empire, op. cit.,* 2005*,* p. 2. ; Jennifer Pitts, « Empire and Democracy : Tocqueville and the Algeria Question », *Journal of Political Philosophy,* vol. 8, no 3, 2000, pp. 295-318 ; Elieen P. Sullivan, « Liberalism and Imperialism : J. S. Mill’s Defense of the British Empire », *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, no 4, octobre-décembre, 1983, pp. 599-617. [↑](#footnote-ref-338)
339. À propos de l’impérialisme britannique en Inde, Tocqueville ne manqua pas de souligner « la tension morale inhérente au projet britannique d’utiliser la violence et le despotisme à des fins civilisatrices ». Pitts, « L’empire britannique, un modèle pour l’Algérie française », *op. cit.,* 2005,p. 57 et p. 70. [↑](#footnote-ref-339)
340. Eric J. Hobsbawm, *L'Ère des Empires : 1875-1914*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1989. [↑](#footnote-ref-340)
341. Cette idéologie culturelle de la supériorité raciale de l’impérialisme britannique se traduisit vers les années 1860, dans le principe de non-interférence dans les cultures locales, qui, souvent interprétées comme étant d’un esprit « libéral », n’est pas incompatible avec une interprétation raciste selon laquelle les populations indigènes ne pouvait être éduqués au niveau des européens. Robert J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction.* Oxford, Blackwell Publishing, 2001, p. 33 ; Said, *op. cit.,* 2000, p. 475 note 30. [↑](#footnote-ref-341)
342. Young, *op. cit.,* 2001,pp. 36-38. [↑](#footnote-ref-342)
343. John Robert Seeley, *L'expansion de l'Angleterre,* Paris, Armand Colin, [1883] 1885, pp. 210-211 ; Extrait cité en anglais dans Duncan Bell, *The Idea of Greater Britain : Empire and the Future of World Order, 1860-1900,* Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 8-9. « […] même les libéraux avancés, emmenés par John Stuart Mill en personne, déniaient dans une large mesure aux Indiens, aux Chinois, ou aux Africains toute aptitude à se gouverner eux-mêmes au motif que leur vie de famille était imparfaite, et que des siècles de despotisme oriental les avaient accoutumés à être gouvernés de manière autocratique. » Bayly, *op. cit.,* 2007,p. 498. [↑](#footnote-ref-343)
344. Young, *op. cit.,* 2001,p. 9. [↑](#footnote-ref-344)
345. Karl Polanyi, *La grande transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps,* Paris, Gallimard, 1983, p. 377. William Petty exprima tout candidement cet état d’esprit qui caractérisera la conception de l’économie politique vis-à-vis du travail : « De toutes les matières premières, le peuple […] constitue la plus essentielle, la plus fondamentale et la plus précieuse, celle à partir de laquelle s’obtient toutes sortes de manufactures, des forces navales, des richesses, des conquêtes et un empire solide. En elle-même, cette denrée de base est cependant fort grossière et brute ; c’est pourquoi on la remet entre les mains de l’autorité suprême dont la prudence et l’habilité doivent l’améliorer, l’organiser et la façonner avec plus ou moins de profit » (William Petty, cité dans Crawford B. Macpherson, « Ch. IV. Locke : Théorie politique de l’appropriation », *La théorie politique de l’individualisme possessif de Hobbes à Locke.* Paris, Gallimard, 2004, p. 378). L’ambivalence, voire la virulente résistance, vis-à-vis du suffrage universel, l’anxiété à l’égard d’une démocratisation excessive du régime parlementaire (exclusive aux propriétaires, blancs et mâles) à la multitude, démontre le caractère élitiste du libéralisme au XIXe siècle. Notons par ailleurs que le suffrage universel ne fut d’ailleurs concédé en Angleterre qu’en 1928. Dans ce sens, « penseurs conservateurs et libéraux se différenciaient non pas par l’intensité de la peur que leur inspirait une démocratie incontrôlée, mais simplement par l’amplitude des limites qu’ils fixaient à la représentation effective du peuple » (Bayly, *op. cit.,* 2007,p. 495). La notion de « libéralisme aristocratique » fut d’ailleurs avancée par Alan Kahan afin de souligner le caractère foncièrement hostile du libéralisme à l’égard de l’idée d’ouvrir le système représentatif à la « multitude ». Lire Alan S. Kahan, *Aristocratic Liberalism : The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1992. [↑](#footnote-ref-345)
346. Pitts, *A Turn to Empire, op. cit.,* 2005,p. 5. [↑](#footnote-ref-346)
347. Pour une recension des écrits historiographiques sur l’impérialisme britannique voir Cain et Hopkins, *op. cit.,* 2001,pp. 24-34. [↑](#footnote-ref-347)
348. Armitage, *op. cit.,* 2000,p. 10 et pp. 15-16. [↑](#footnote-ref-348)
349. *Ibid,* p. 29. [↑](#footnote-ref-349)
350. Benoît Coutu effectua un retour sur les notions d’imperium, d’empire et d’impérialisme : « Le terme empire provient du mot latin *imperium* qui signifie “domination souveraine effective”. Alors que l’imperium est une prérogative de commandement et de juridiction, l’empire est une structure juridico-politique et l’impérialisme est une “tendance favorable au régime impérial”, soit un ensemble de pratiques d’expansion et de domination. Sans être un empire, un État peut être qualifié d’impérialiste à l’aune de sa volonté d’expansion territoriale, d’exploitation économique ou, encore, de contrôle direct ou indirect des peuples ». Benoît Coutu, « L’interventionnisme militaro-humanitaire : un impérialisme ? », *Le Panoptique,* « Thématique impérialisme »,Octobre 2008,

 www.lepanoptique.com/sections/societe/l%E2%80%99interventionnisme-militaro-humanitaire-un-imperialisme/. [↑](#footnote-ref-350)
351. Krishan Kumar, « Empire and English nationalism », *Nations and Nationalism,* vol. 12, no 1, 2006, p. 3. Par exemple, entre les VIIe et XIe siècles, l’unification du royaume anglais par les Anglo-saxons, mais sans qu’ils soient capable d’absorber l’ensemble des territoires frontaliers. (Formation de l’Angleterre comme État unitaire indépendant). Sur l’unification étatique, la montée du nationalisme et le développement du capitalisme voir Ellen M. Wood, *The Pristine Culture of Capitalism : A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, Londres et New York, Verso, 1991 ; Frédérick-Guillaume Dufour, « Social-Property Regimes and the Uneven and Combined Development of Nationalist Practices », *European Journal of International Relations*, vol. 13, no 4, 2007, pp. 583-604. [↑](#footnote-ref-351)
352. Kumar, *op. cit.,* 2006,p. 5. Armitage parlera de « monarchie composite » pour désigner l’entité politico-juridique unifiant les Trois royaumes constitutifs du Royaume-Uni. Les origines de l’idéologie impériale britannique peuvent, selon lui, être retrouvées dans la problématique de la monarchie composite qui combine territoires divers acquis par héritage, par conquête ou par cession, et incorporés sous la gouverne d’un seul et unique souverain. La question des origines idéologiques spécifiquement britanniques de l’empire nécessite une analyse de l’incorporation de l’Écosse et de l’Irlande à la Grande-Bretagne. Selon Armitage, le procès de formation de l’État anglais et sa transformation en construction de l’empire britannique n’est pas linéaire (allant d’est en ouest, passant par l’Irlande), mais plutôt « triangulaire », englobant les relations entre les royaumes d’Angleterre, d’Écosse et de l’Irlande. Armitage, *op. cit.,* 2000, pp. 25-33. [↑](#footnote-ref-352)
353. Marshall, *op. cit.* 1998, p. 1. [↑](#footnote-ref-353)
354. Nicholas Canny, « 1. The Origins of Empire : An Introduction », dans Canny (dir.), *op. cit.*, 1998,p. 22. [↑](#footnote-ref-354)
355. Armitage, *op. cit.,* 2000,pp. 100-101. L’expansionnisme impérial n’est pas questionné historiquement, mais comme un fait brut, une évolution soi-disant « naturelle » prise pour acquise. [↑](#footnote-ref-355)
356. Herman Merivale, cité par Henri Grimal, « XIV. L’évolution du concept d’empire en Grande-Bretagne », dans Maurice Duverger (dir.), *Le concept d’empire,* Paris, Presses Universitaires de France, 1980, p. 337. [↑](#footnote-ref-356)
357. Selon Linebaugh et Rediker, l’intention explicite de contester l’hégémonie hollandaise et de les remplacer dans le commerce transatlantique marqua la formation d’un État maritime dont le pouvoir commercial et militaire sur les mers connaîtra un accroissement sans précédent. Les *Navigations Act* marquent la proclamation de la liberté de commerce dans « l’anneau clôturé » de l’empire britannique atlantique. Les *Navigations Act* de 1651 et les *Articles of War* de 1652 sont représentatifs de l’interconnexion de l’industrie du transport marchand et de la marine royale. Peter Linebaugh et Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra : Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press, 2001 p. 145. [↑](#footnote-ref-357)
358. *Ibid.,* pp. 100-110. Pour une analyse et une contribution à ce mythe voir Carl Schmitt, *Land and Seas* (1942). [↑](#footnote-ref-358)
359. Krishan Kumar, « Nation and Empire : English and British National Identity in Comparative Perspective », *Theory and Society,* vol.29, 2000,p. 589. Les Anglais concevaient leur empire comme étant majoritairement protestant, malgré les variétés internes au protestantisme, et surtout, malgré la majorité catholique en Irlande. Armitage, *op. cit.,* 2000,p. 8. [↑](#footnote-ref-359)
360. Armitage, *op. cit.,* 2000, pp. 100-105. [↑](#footnote-ref-360)
361. La liberté (*libertas*) et l’empire (*imperium*) sont deux valeurs qui furent longtemps jugées incompatibles dans la tradition politique républicaine. Le problème se résumait à dire : comment étendre l’empire tout en conservant la liberté. Ce qu’on a coutume d’appeler le « dilemme républicain » fut une préoccupation dans l’idéologie impériale britannique de la fin du XVIe siècle. Le modèle romain était une leçon historique voulant que la « Grandeur » (*Greatness*) de l’empire dérivait de la liberté, mais que la poursuite de la grandeur mettait à la longue la liberté en danger (Armitage, *op. cit.,* 2000, pp. 125-133). Comment fut-il possible de dépasser le « dilemme républicain » de la liberté et de l’empire ? Comment expliquer qu’il fut possible de concevoir un Commonwealth qui combine la liberté d’un État libre avec l’expansion territoriale ?). Sur cette question voir Geoff Kennedy, « Republicanism, Pre-Capitalism and the Rise of Capitalist Imperialism », Papier de conférence, *The 2006 Historical Materialism Annual Conference*, 8 au 10 décembre 2006, Londres, pp. 1-37, <http://mercury.soas.ac.uk/hm/pdf/> 2006confpapers/papers/Kennedy.pdf [↑](#footnote-ref-361)
362. Armitage, *op. cit.,* 2000, pp. 142-143. [↑](#footnote-ref-362)
363. Pitts, *op.cit.* 2005,pp. 52-53. [↑](#footnote-ref-363)
364. Bernard Semmel, *The Rise of Free Trade Imperialism. Classical Political Economy, the Empire of Free Trade and Imperialism (1750-1850),* Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 2. [↑](#footnote-ref-364)
365. Kumar, *op. cit.,* 2000,p. 591. [↑](#footnote-ref-365)
366. Pitts, *A Turn to Empire, op. cit.,* 2005,p. 53. [↑](#footnote-ref-366)
367. John Gallagher et Ronald Robinson, « The Imperialism of Free Trade », *The Economic History Review*, New Series, vol. 6, no 1, 1953, pp. 1-15. Alors qu’une grande partie du monde vivait en marge du capitalisme, la montée du « *free trade imperialism* » au XIXe siècle (après 1830 selon David K. Fieldhouse) aurait, selon ces auteurs, étendu la domination britannique en substituant la coercition économique à l’autocratisme colonial ; David K. Fieldhouse, « 11. The British Empire after 1815 : I », *The Colonial Empires. A Comparative Survey from the Eighteenth Century,* New York, Delacorte Press, 1967, p. 242. Voir aussi David K. Fieldhouse « “Imperialism” : An Historiographical Revision », *The Economic History Review*, New Series, vol. 14, no 2, 1961, pp. 187-209. [↑](#footnote-ref-367)
368. Grimal, « XIV. L’évolution du concept d’empire en Grande-Bretagne », *op. cit.,* 1980,p. 354. [↑](#footnote-ref-368)
369. P.J. Marshall rappelle que l’empire britannique s’appuyait sur la force navale et non seulement sur le commerce : les activités commerciales de la France, de l’Espagne et des Pays-Bas étaient à être battues de l’océan par la force militaire et leurs colonies détruites. Marshall, *op. cit.,* 1998, p. 5. [↑](#footnote-ref-369)
370. *Ibid.,* p. 7. [↑](#footnote-ref-370)
371. L’expérience en Inde vint remettre l’idée qu’à la différence des empires espagnols et portugais, voire même à la différence des Français et des Hollandais, l’empire britannique était un empire de commerce et non de conquête caractérisé par la généralisation des institutions et des libertés britanniques. Cette image a certes toujours été une grossière distorsion de la réalité. Elle prenait par exemple pour acquis que le Nouveau Monde était « vacant » et reproduisait ainsi le mythe d’une colonisation « à côté » des Amérindiens sur des terres dites « vacantes » (*res nullius* selon le droit romain) et non fondée sur leurs expropriation et extermination génocidaire. Pitts, *A Turn to Empire, op. cit.,* 2005, p. 12. [↑](#footnote-ref-371)
372. Voir à cet égard Nicholas B. Dirks, *The Scandal of Empire : India and the Creation of Imperial Britain,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008. [↑](#footnote-ref-372)
373. Armitage, *op. cit.,* 2000,p. 3. [↑](#footnote-ref-373)
374. *Ibid,* p. 12. [↑](#footnote-ref-374)
375. Canny, *op. cit.,* 1998,p. 25. [↑](#footnote-ref-375)
376. Ellen Meiksins Wood, « Why It Matters. Hobbes and Republican Liberty by Quentin Skinner », *Londres Review of Book,* 25, septembre 2008, www.lrb.co.uk/v30/n18/wood06\_.html. [↑](#footnote-ref-376)
377. Voir Geoff Kennedy, « The “Republican Dilemma” and the Changing Social Context of Republicanism in the Early Modern Period », *European Journal of Political Theory*, vol. 8, no 3, 2009, pp. 313-338. [↑](#footnote-ref-377)
378. Selon Lindbaugh et Rediker, l’appropriation de la terre et du travail en Angleterre, en Irlande, en Afrique et dans les Amériques établirent les fondations militaires, commerciales et financières du capitalisme et de l’impérialisme qui ne pouvaient être organisées et être maintenues que par l’État maritime britannique. Linebaugh et Rediker, *op, cit.* 2001, p. 145. [↑](#footnote-ref-378)
379. Armitage *op. cit.,* 2000, pp. 6-7. [↑](#footnote-ref-379)
380. Nicholas Canny, « The Ideology of English Colonization : from Ireland to America », *William and Mary Quarterly*, 3rd. ser., no 30, 1973, pp. 575-598 ; Philip Corrigan et Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basic Blackwell Ltd, 1985. [↑](#footnote-ref-380)
381. Armitage, *op. cit.,* 2000,p. 24. [↑](#footnote-ref-381)
382. Mehta, *op. cit.,* 1999,p. 5. [↑](#footnote-ref-382)
383. Ellen Meiksins Wood, « A New Kind of Empire », *Empire of Capital*, New York et Londres, Verso, 2003, p. 78. [↑](#footnote-ref-383)
384. Wood avancera que si les débats subsistent en sociologie historique à savoir quelle fut la contribution de l’empire au développement du capitalisme en Angleterre, reste que le développement du capitalisme eut un impact certain sur la forme de l’impérialisme britannique. *Ibid.,* p. 89. [↑](#footnote-ref-384)
385. L’expérience irlandaise atteste que la force militaire fut un instrument indispensable de l’empire dans l’établissement de son hégémonie économique. C’est dans ce contexte de l’introduction violente et forcée des impératifs de marché du capitalisme – impératifs de compétition, de productivité et « d’improvement » – que la colonisation de l’Irlande connaîtra son apogée de violence militaire sous la conquête de Cromwell. L’introduction du capitalisme se traduit alors par un enrichissement des maîtres impériaux au détriment des dépossédés irlandais poussés en marge du système. Ellen Meiksins Wood, « The Origin of Capitalist Imperialism », *The Origin of Capitalism : A Longer View*, New York et Londres, Verso, 2002, pp. 153-154 ; Wood, *op. cit.,* 2003,pp. 79-80. [↑](#footnote-ref-385)
386. L’intention n’était pas de faire de l’Irlande une compétitrice, mais bien d’en faire une dépendance économique de l’Angleterre exploitable selon les intérêts de la métropole. D’ailleurs, dès que l’expansion commerciale de l’Irlande devint problématique, c’est-à-dire au moment où elle commençait à compétitionner l’Angleterre, les Anglais établirent des restrictions qui mineront son développement, un modèle qui se répètera dans l’histoire impériale du capitalisme et qui est illustratif des contradictions du capitalisme dans la tendance à vouloir imposer ses impératifs de façon universelle et la nécessité de limiter les conséquences dommageables de cette universalisation pour le capital. Wood, *The Origin of Capitalism*, *op. cit.,* 2002, pp. 152-155. Il en a été de même de la destruction de l’industrie du textile en Inde en faveur de l’importation de vêtements britanniques, une « restructuration » dont les conséquences analysées par Marx en 1853 furent un appauvrissement de l’économie indienne. Young, *op. cit.,* 2001,p. 24. [↑](#footnote-ref-386)
387. Wood, *op. cit.,* 2003, p. 87. Loin des idéaux du « doux commerce » et des idéaux d’autogouvernement et de liberté, cela s’est traduit par la mise en dépendance des producteurs immédiats vis-à-vis des impératifs de marché du capitalisme. [↑](#footnote-ref-387)
388. Les processus sociaux et les productions idéologiques du capitalisme agraire y sont manifestes et sont révélateurs des différences entre l’impérialisme capitaliste dans son commencement et dans ses formes ultérieures. Wood, « The Origin of Capitalist Imperialism », *op. cit.* 2002,p. 152. [↑](#footnote-ref-388)
389. Wood, *op. cit.,* 2003,p. 90. [↑](#footnote-ref-389)
390. L’expérience coloniale en Irlande fut révélatrice pour les Anglais d’une prise de conscience du capitalisme anglais, rendant plus transparentes les relations de propriétés domestiques. Wood, « The Origin of Capitalist Imperialism », *op. cit.,* 2002,pp. 156-57 et p. 161. [↑](#footnote-ref-390)
391. Wood, *op. cit.,* 2003,pp.83-84. [↑](#footnote-ref-391)
392. Wood, « The Origin of Capitalist Imperialism », *op. cit.,* 2002,p. 162. [↑](#footnote-ref-392)
393. Wood, *op. cit.,* 2003, p. 84. [↑](#footnote-ref-393)
394. *Ibid,* p. 82 [↑](#footnote-ref-394)
395. Wood, « The Origin of Capitalist Imperialism », *op. cit.,* 2002,pp. 157-158. [↑](#footnote-ref-395)
396. David Armitage, « John Locke, Carolina, and the “Two Treatises of Government” », *Political Theory*, vol. 32, no 5, octobre 2004, pp. 602-627. [↑](#footnote-ref-396)
397. Wood, « The Origin of Capitalist Imperialism », *op. cit.,* 2002, p. 165. [↑](#footnote-ref-397)
398. *Ibid,* p. 163. [↑](#footnote-ref-398)
399. Wood, *op. cit.,* 2003, pp. 82-83. [↑](#footnote-ref-399)
400. Elle transforma notamment la perception des produits coloniaux et matériaux bruts à être exploité pouvant offrir les moyens d’améliorer la production compétitive au plan domestique. Wood, *op. cit.,* 2003,p. 85. [↑](#footnote-ref-400)
401. Benno Teschke, *The Myth of 1648 : Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations,* New York – Londres, Verso, 2003, pp. 256-257. [↑](#footnote-ref-401)
402. Comme le note Wood, l’émergence de l’impérialisme capitaliste ne s’est pas traduite par l’abandon systématique des rivalités extra-économiques dans la détermination de la suprématie commerciale entre les puissances européennes. Au contraire, on assista à un développement sans précédent de la force navale anglaise dans le but d’imposer sa domination sur les réseaux d’échange internationaux. L’exemple de l’esclavage est d’ailleurs révélateur de la manière dont le capitalisme génère de nouveaux incitatifs à partir d’anciennes formes d’exploitation. Wood, *op. cit.,* 2003,p. 87 et p. 109. [↑](#footnote-ref-402)
403. La domination impériale britannique en Inde, le soi-disant « second » empire, atteste cette dynamique dans le fait que les Britanniques semblent revenir à des formes non capitalistes d’impérialismes. Malgré l’extension des formes de domination indirecte et de pressions coercitives de l’empire dit « informel », la force militaire et la conquête demeureront centrales dans les visées et réalisations impériales avec ou sans colonies de peuplement. Le modèle irlandais fut ainsi éclipsé par d’autres formes. Les développements subséquents de l’empire britannique, spécialement en Asie et en Afrique, produiront une variété de formes impériales différentes des formes précédentes de colonisation. Le cas de l’Inde est à cet égard illustratif d’une nouvelle situation où l’empire britannique, confronté à une société complexe et fortement peuplée dû trouver des méthodes et des idéologies afin de permettre de justifier la domination d’un État puissant sur un autre. Les stratégies impériales déployées en Inde par l’empire britannique démontrent la tension constante et non univoque entre les impératifs du capitalisme et les implications de l’impérialisme territorial qui façonnera l’empire jusqu’à sa fin. Wood, *op. cit.,* 2003,pp. 88-90. [↑](#footnote-ref-403)
404. Le mouvement d’expropriation que marque les *enclosures* lors du développement du capitalisme agraire en Angleterre est analysé par Marx dans *Le Capital*. Pour la notion d’accumulation par dépossession ou par expropriation voir David Harvey, « Notes Towards a Theory of Uneven Geographical Development », *Spaces of Global Capitalism.* Londres et New York, Verso, 2006, pp. 90-95 ; David Harvey, « Le “Nouvel Impérialisme” : accumulation par expropriation », *Actuel Marx*, vol. 1, no. 35, 2004, pp. 71-90. [↑](#footnote-ref-404)
405. Michael Ignatieff, *Empire Lite : Nation-building in Bosnia, Kosovo, and Afghanistan,* Londres, Vintage, 2003. [↑](#footnote-ref-405)
406. Anthony Pagden, « The Empire’s New Clothes : From Empire to Federation, Yesterday and Today », *Common Knowledge*, vol. 12, no 1, hiver 2006, p. 37 ; David McNally, « Imperial Narcissism : Michael Ignatieff’s Apologies for Empire », dans Collin Mooers (dir.), *The New Imperialists : Ideologies of Empire,* Oxford, Oneworld Publications, 2006, pp. 87-109. [↑](#footnote-ref-406)
407. Ellen Meiksins Wood, « The Separation of the Economic and Politic in Capitalism », *New Left Review*, vol. 1, no 127, mai-juin 1981. [↑](#footnote-ref-407)
408. Sur la réification d’une sphère « économique » autonome et déterminante ainsi que la rétro-projection de comportements « économiques » et d'institutions proprement capitalistes à l’ensemble de l'histoire humaine par les premiers penseurs libéraux, voir George Comninel, *Rethinking the French Revolution : Marxism and the Revisionist Challenge*, Londres, Verso, 1987, pp. 53-76. Un penseur libéral reconnu pour son souci de présenter des explications multi-causales de la réalité sociale tel que Max Weber tombe aussi dans le piège. Sur ce point, voir Simon Clarke, *Marx, Marginalism and Modern Sociology : From Adam Smith to Max Weber*, Londres, Macmillan, 1991, pp. 235-289 ; Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism : Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 146-178. [↑](#footnote-ref-408)
409. Pour un exemple d’un tel marxisme, voir Gerald Cohen, *Karl Marx’s Theory of History : A Defence*,Princeton, Princeton University Press, 1978. [↑](#footnote-ref-409)
410. Par exemple, les impératifs compétitifs du marché, ancrés dans des relations sociales de propriété spécifiques, dictent largement leur conduite aux dirigeants d’entreprise (Robert Brenner, « The Economics of Global Turbulence », *New Left Review*, vol. 1, no 229, 1998, pp. 24-38). Cependant, les structures dont il est ici question doivent être comprises comme une cristallisation historiquement spécifique de rapports sociaux et d'institutions. Les structures n’existent ainsi pas hors – ou préalablement – aux rapports sociaux. [↑](#footnote-ref-410)
411. Wood, *op. cit*., 1995, p. 24. [↑](#footnote-ref-411)
412. Pour une nuance des formes concrètes de cette séparation voir Frédérik Guillaume Dufour et Sébastien Rioux, « La sociologie historique de la théorie des relations sociales de propriété », *Actuel Marx*, no 43, 2008, pp. 130, 134-135. [↑](#footnote-ref-412)
413. Wood, 1995, *op. cit*., p. 29. [↑](#footnote-ref-413)
414. L’octroi de cette égalité formelle n’a cependant rien d’automatique et a historiquement été arraché par les luttes du mouvement des travailleurs et travailleuses, les luttes de femmes ou encore par des luttes telles que celle du mouvement pour les droits civiques dans les États-Unis des années 1950 et 1960. Par ailleurs, le capitalisme a aussi pu s’accompagner de régimes niant l’égalité formelle des individus comme en Allemagne nazi ou encore sous les apartheids sud-africain ou israélien. De plus, les dizaines de milliers de travailleurs sans papier au Québec et au Canada ne jouissent évidemment pas de cette égalité juridique formelle. [↑](#footnote-ref-414)
415. Wood, *op. cit*., 1995, p. 20. [↑](#footnote-ref-415)
416. Les travaux d’Anderson divergent toutefois aussi de ceux de Wood dans la mesure où il développe une conception du capitalisme lié à l’essor de l’État absolutiste (Perry Anderson, *Lineages of the Absolute State,* Londres, Verso, 1979). E. M. Wood présente une critique d’Anderson sur ces questions (Ellen Meiksins Wood, *The Pristine Culture of Capitalism : An Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, Londres, Verso, 1991). [↑](#footnote-ref-416)
417. Robert Brenner, « La base sociale du développement économique », *Actuel Marx*, no 7, 1990, pp. 65-93. [↑](#footnote-ref-417)
418. Pour une analyse de cette tendance dans sa forme spécifique au capitalisme d’après-guerre, voir Frédérik Guillaume Dufour et Éric Pineault, « Quelle théorie du capitalisme pour quelle théorie de la reconnaissance », *Politique et Sociétés*, vol. 28, no 3, 2009, pp. 93-99. [↑](#footnote-ref-418)
419. Ellen Meiksins Wood, « From Opportunity to Imperative : the History of the Market », *Monthly Review*, vol. 46, no 3, 1994, p. 15. [↑](#footnote-ref-419)
420. Robert Brenner, « The Rises and Declines of Serfdom in Medieval and Early Modern Europe », dans Michael L. Bush (dir.), *Serfdom and Slavery : Studies in Legal Bondage*, Londres, Addison Wesley Longman, 1996, pp. 247-276. [↑](#footnote-ref-420)
421. Karl Marx, [*Le Capital*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mak.cap2)*, Livre I*,Paris, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 68-76. [↑](#footnote-ref-421)
422. Sur le fétichisme des marchandises, voir Marx (*op. cit*., 1969, 68-76) ; Antoine Artous, *Le Fétichisme chez Marx : Le Marxisme comme Théorie Critique*, Paris, Syllepse, 2006 ; Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin : Studies in Ideology and Society*, New York, Monthly Review Press, 1974 ; Isaak Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Paris, Syllepse, 2009. Pour une approche du fétichisme des marchandises et de la théorie de la valeur inspirée du marxisme politique, voir Samuel Knafo, « Political Marxism and Value Theory : Bridging the Gap between Theory and History », *Historical Materialism*, no 15, pp. 75-104, 2007. [↑](#footnote-ref-422)
423. Artous, *op. cit*., 2006, p. 44. [↑](#footnote-ref-423)
424. Marx, cité dans *Ibid.,* pp. 2006, p. 41 et pp. 42-43. [↑](#footnote-ref-424)
425. Marx, *op. cit*., 1969, pp. 233-363. [↑](#footnote-ref-425)
426. *Ibid*., pp. 70-71. [↑](#footnote-ref-426)
427. Michael Lebowitz, *Beyond Capital : Marx’s Political Economy of the Working Class,* New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 96. [↑](#footnote-ref-427)
428. E. P. Thompson, *Customs in Common : Studies in Traditional Popular Culture,* New York, The New Press, 1993, p. 390. [↑](#footnote-ref-428)
429. Michael Lebowitz, « What Keeps Capitalism Going ? », *Monthly Review*, vol. 56, no 2, 2004. [↑](#footnote-ref-429)
430. Artous, *op. cit*., 2006, p. 32. [↑](#footnote-ref-430)
431. Palmer, *op. cit*., 1988. [↑](#footnote-ref-431)
432. John Holloway, « Class and Classification : Against, In and Beyond Labour », dans Ana C. Dinerstein, Michael Neary (dir.), *The Labour Debate : An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist*, Burlington, Ashgate, 2002, pp. 27-40. [↑](#footnote-ref-432)
433. Raymond Aron, *La lutte des classes : nouvelles leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1964 ; *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1986. [↑](#footnote-ref-433)
434. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée,* Paris, Minuit, 1968. [↑](#footnote-ref-434)
435. E. P. Thompson, « Revolution Again ! Or Shut your Ears and Run », *New Left Review*, no 6, 1960, pp. 18-27. [↑](#footnote-ref-435)
436. David McNally, *Another World is Possible : Globalisation and Anti-Capitalism*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2006 ; Sheila Cohen, *Ramparts of Resistance : Why Workers Lost their Power and how to get it Back*, Londres, Pluto Press, 2006 ; Sophie Béroud et René Mouriaux, *Le souffle de décembre*, Paris, Syllepse, 1997 ; Stéphane Sirot, *La grève en France : une histoire sociale (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin Books, 1980 ; Thompson, *op. cit*., 1993. [↑](#footnote-ref-436)
437. Jacques Guilhaumou, *La parole des sans : les mouvements actuels à l'épreuve de la Révolution française*, St-Cloud, Fontenay, 1998, p. 40. [↑](#footnote-ref-437)
438. Sarah Waters, *Social Movements in France : Towards a New Citizenship*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 46-48. [↑](#footnote-ref-438)
439. Wood, *op. cit*., 1995, pp. 238-263. [↑](#footnote-ref-439)
440. En mettant en évidence le lien « généalogique » entre les idées prétendant définir l’ordre social et orienter l’action politique, d’un côté, et leur argumentation scientifique, de l’autre, Boudon rejette l’opposition radicale entre science et idéologie, typique pour la tradition théorique tant marxiste que non marxiste, et définit l’idéologie comme « doctrine qui repose sur une argumentation scientifique et possède une véracité excessive ou irraisonnée ». Raymond Boudon, *L’idéologie ou l’origine des idées reçues*, Paris, Fayard, Paris, 1986, p. 52. D’où la question-clé pour l’analyse sociologique de l’idéologie, selon Boudon, « comment expliquer cette dose de véracité excessive », cet abus d’objectivité des doctrines sociales (*Ibid.*). C’est en qualité de « théories à prétention scientifique » que Boudon analyse les constructions idéologiques. [↑](#footnote-ref-440)
441. Boudon, *op. cit.*, 1986, p. 242. [↑](#footnote-ref-441)
442. « Les philosophes n’ont fait qu’*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c’est de le *transformer*. » Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 1844. [↑](#footnote-ref-442)
443. Karl Marx, *Oeuvres complètes*, t. 1, Sofia, Maison d’édition du Parti communiste bulgare, 1983, p. 328, en bulgare. [↑](#footnote-ref-443)
444. Lucien Goldmann, [*Marxisme et sciences humaines*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/goldmann_lucien/marxisme_et_sc_hum/marxisme_et_sc_hum.html), Paris, Gallimard, 1970, p. 165. [↑](#footnote-ref-444)
445. Selon Raymond Boudon, les idéologies mettent en œuvre trois types d’argumentation, à savoir argumentation scientifique historiquement et logiquement liée à la naissance des idéologies comme phénomène social ; argumentation rhétorique et argumentation exégétique qui n’ont pas trait au problème de la vérité au sens scientifique du terme. Les procédures rhétoriques reposent sur la distinction connue depuis Aristote entre *doxa* (opinion) et *episteme* (savoir basé sur l’expérience et la démonstration). Les opinions à caractère général tiennent le lit d’argument dans les formes rhétoriques. L’argumentation exégétique se construit sur la base d’une autorité quelconque largement reconnue et acceptée par certains groupes sociaux et consiste à démontrer ce que l’autorité « a voulu vraiment dire ». Boudon, *op. cit*., 1986, p. 50. [↑](#footnote-ref-445)
446. Le raisonnement politique problématise le degré d’adéquation entre le social réel et le social préconçu et projeté, tandis que le raisonnement sociologique problématise la réalisation du projet social même à tel point que l’analyse sociologique peut aboutir à des conclusions sur lesquelles de nouveaux projets idéologiques peuvent se greffer, comme nous l’a bien montré Boudon dans son ouvrage *L’idéologie* (*op. cit.*, 1986, pp. 275-291). Pour ce faire, le raisonnement politique recourt à toutes sortes d’arguments, qu’ils soient politique ou extra-politique, voire même scientifique. Par contre, l’étude sociologique mobilise tout un ensemble d’outils analytiques dont la pertinence méthodologique n’est évaluée et prouvée que dans le cadre du projet épistémologique respectif. Cette différence tient à la nature même de la sociologie et de la politique, comme nous l’a appris Max Weber il y a 90 ans dans *Le savant et le politique*. En politique, il y a des critères d’évaluation, des normes, des ordres de valeurs. Ontologiquement parlant, la sociologie ne possède ni de points de vue privilégiés censés hiérarchiser les structures de vie sociale, ni de critères de juste et d’injuste, de bien et de mal par rapport auxquels les phénomènes sociaux peuvent être évalués. C’est pour cela que chaque tentative de la sociologie de juger la substitue à la politique et l’éloigne de sa vocation de révéler les raisons d’être des actions sociales dans un contexte socio-culturel donné. D’où, selon Weber, l’impératif ultime de la sociologie de diagnostiquer la société à la différence de Mannheim qui lui assigne le rôle de thérapie sociale. [↑](#footnote-ref-446)
447. Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992, p. 174. [↑](#footnote-ref-447)
448. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-448)
449. Andrej Boundjolov, « Ce qui surgit à la place de ? Articulations et réseaux artificiels du socialisme », *Problèmes sociologiques*, 2003, nos1-2, p. 93, en bulgare. [↑](#footnote-ref-449)
450. Stoyan Mihailov, *Le totalitarisme stalinien*, Sofia, M-8-M, 2000, en bulgare. [↑](#footnote-ref-450)
451. Henry Bogdan*, Histoire des pays de l’Est*, Paris, Perrin, 2008, pp. 415-493. [↑](#footnote-ref-451)
452. Stiliyan Iotov, « Le normativisme inconscient dans les “sciences de l’esprit” », *Critique et humanisme*, no 2, 2001, p. 14, en bulgare. [↑](#footnote-ref-452)
453. Partant de deux conceptions contradictoires du rapport légitimité-légalité, à savoir la thèse de Kant sur la « légitimité à travers la légalité » et la thèse de Hegel de l’« irréductibilité de la légitimité à la légalité », Stiliyan Iotov fait une dissection critique de la tradition allemande des « sciences de l’esprit » et démontre que l’élimination du politique et du juridique de leur objet les conduit à un réductionnisme méthodologique (Iotov, *op. cit*., 2001, pp. 8-33). [↑](#footnote-ref-453)
454. Andrej Boundjolov, « Lénine, *l’État et la Révolution* : archétypes du discours communiste », *Problèmes* *sociologiques*, 1995, no 3, pp. 27-39, en bulgare. [↑](#footnote-ref-454)
455. La mise en place des nouvelles Constitutions dans tous les pays de l’Est au cours des années 1970 est un exemple significatif de l’usage du droit au profit de l’évolution du projet politique et idéologique du socialisme. [↑](#footnote-ref-455)
456. Janos Kornai, *Le système socialiste*. *Économie politique du communisme*, Sofia, Maison d’édition de l’Académie bulgare des sciences, 1996, traduit de l’anglais en bulgare. [↑](#footnote-ref-456)
457. *Ibid*., p. 41. [↑](#footnote-ref-457)
458. Ivo Mojni, *Pourquoi si facilement… Quelques raisons familiales de la révolution de velours*, Sofia, Iztok-Zapad, 2003, traduit du tchèque en bulgare. [↑](#footnote-ref-458)
459. Jacques Beauchemin, *L’histoire en trop : La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2002, p. 60. [↑](#footnote-ref-459)
460. Jacques Beauchemin, *La société des identités : Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna, 2e éd., 2007, pp. 17-18. [↑](#footnote-ref-460)
461. Michel Freitag, *L’oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, PUL, 2002, p. 240. [↑](#footnote-ref-461)
462. C’est ce que nous décelons, par exemple, chez Jean-François Thuot, pour qui l’intervention du sujet ouvrier vient miner les bases de la démocratie représentative en effectuant le passage d’une démocratie proprement politique, à une autre sociale, ouverte aux particularismes. Pour cet auteur, la démocratie moderne étant strictement représentative, l’intervention du sujet ouvrier entraîne le passage à une « démocratie fonctionnelle » postmoderne. Voir Jean-François Thuot, *La fin de la représentation et les formes contemporaines de la démocratie*, Québec, Nota Bene, 1998, pp. 7-42. [↑](#footnote-ref-462)
463. Ce courant de pensée est représenté par Marx et les marxistes, très critiques de la démocratie formelle et appelant de leurs vœux l’émancipation du sujet ouvrier. Plus près de nous, on peut penser à Herbert Marcuse ou encore aux théoriciens de la lutte pour la reconnaissance qui encouragent la particularisation du politique. [↑](#footnote-ref-463)
464. Non seulement il ne se définit pas ainsi, mais il est le porte-parole d’une critique du sujet politique pensé en ces termes. Voir Beauchemin, *op. cit.*, 2007, p. 41. [↑](#footnote-ref-464)
465. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 10. [↑](#footnote-ref-465)
466. Thuot, *op. cit.*, 1998, pp. 12-23. [↑](#footnote-ref-466)
467. Touraine, *op. cit.*, 1992, pp. 304-305. [↑](#footnote-ref-467)
468. Alain Bergounioux et Bernard Manin, *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, PUF, 1979, pp. 19-24. [↑](#footnote-ref-468)
469. *Ibid.*, pp. 37-38 [↑](#footnote-ref-469)
470. Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, p. 204 ; Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens : Sur l’idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 215 ; Norberto Bobbio, *Le futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007, p. 119, p. 150 et p. 264. [↑](#footnote-ref-470)
471. Bergounioux et Manin, *op. cit.*, 1979, pp. 45-47 [↑](#footnote-ref-471)
472. Jean-Marc Piotte, *Du combat au partenariat : Interventions critiques sur le syndicalisme québécois*, Montréal, Éditions Nota Bene, 1998, p. 30. L’auteur fait référence à la fonction intégrative et contestatrice du mouvement syndical, concepts que nous reprenons pour expliquer l’action globale du sujet ouvrier. [↑](#footnote-ref-472)
473. Freitag, *op. cit.*, 2002, p. 45. [↑](#footnote-ref-473)
474. Schnapper, *op. cit.*, 1994, p. 14 ; Jacques Donzelot, *L’invention du social : Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984, p. 259. [↑](#footnote-ref-474)
475. Michel Freitag, « L’éclatement du social ou oubli de la société ? », *Société*, no 3, 1988, p. 14. [↑](#footnote-ref-475)
476. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 2007, p. 522. [↑](#footnote-ref-476)
477. Les premiers penseurs de la modernité étaient réticents à permettre la formation de groupes intermédiaires entre le politique et le citoyen, ces groupes étant trop attachés à la tradition corporative de l’Ancien Régime. L’émergence du sujet ouvrier peut être entendue à cet effet comme l’antithèse de la figure abstraite du citoyen des Lumières. Thuot, *op. cit.*, 1998, p. 121. [↑](#footnote-ref-477)
478. *Ibid.*, p. 120 [↑](#footnote-ref-478)
479. *Ibid.*, p. 123. [↑](#footnote-ref-479)
480. Castel, *op. cit.*, 2007, pp. 30-39 ; Jean-Marie Fecteau, *Régulation sociale et transition au capitalisme. Jalons théoriques et méthodologiques pour une analyse du 19e siècle canadien*, Québec, PARC, 1986, pp. 38-39. [↑](#footnote-ref-480)
481. Bergounioux et Manin, *op. cit.*, 1979, p. 19. [↑](#footnote-ref-481)
482. *Ibid.*, pp. 24-26. [↑](#footnote-ref-482)
483. Martin Petitclerc, *« Nous protégeons l’infortune ». Les origines populaires de l’économie sociale au Québec*, Montréal, VLB, 2007, p. 11 et p. 230. [↑](#footnote-ref-483)
484. Bergounioux et Manin, *op. cit.*, 1979, pp. 26-27. [↑](#footnote-ref-484)
485. *Ibid.*, p. 44. [↑](#footnote-ref-485)
486. *Ibid.*, p. 44-46. [↑](#footnote-ref-486)
487. Hobsbawm, *op. cit.*, 1992, pp. 232-240 ; Schnapper, *op. cit.*, 1994, p. 214 ; Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », *Race, nation, classe*, Paris, La Découverte, 1988*,* p. 123. [↑](#footnote-ref-487)
488. C’est par exemple ce que tente de montrer Nancy Fraser par une analyse de l’espace public. Elle présente la constitution d’une multitude de contre-publics concurrents, les uns par rapport aux autres et face à l’espace public officiel « bourgeois ». Voir Nancy Fraser, *Qu’est-ce que la justice sociale ? : Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 117-122. [↑](#footnote-ref-488)
489. Jacques Rouillard, *Histoire du syndicalisme québécois*, Montréal, Boréal, 1989, p. 70. [↑](#footnote-ref-489)
490. Fernand Dumont, *L’anthropologie en l’absence de l’homme*, Paris, PUF, 1981, pp. 291-292. [↑](#footnote-ref-490)
491. Jacques Beauchemin, *La société des identités : Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna, 1e édition, 2004, p. 27. [↑](#footnote-ref-491)
492. Touraine, *op. cit.*, p. 304. [↑](#footnote-ref-492)
493. Marcel Gauchet, *L’avènement de la démocratie : La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007, p. 105. [↑](#footnote-ref-493)
494. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 378. [↑](#footnote-ref-494)
495. Particularisme qui persiste dans la société contemporaine, aux dires de Robert Castel. Voir Castel, *op. cit.*, 2007, p. 547 et p. 561. [↑](#footnote-ref-495)
496. Beauchemin, *op. cit.*, 2004, p. 26. [↑](#footnote-ref-496)
497. Gauchet, *op. cit.*, 1985, p. 342. [↑](#footnote-ref-497)
498. Bergounioux et Manin, *op. cit.*, 1979, pp. 24-26. [↑](#footnote-ref-498)
499. Castel, *op. cit.*, 2007, p. 562. [↑](#footnote-ref-499)
500. Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, Montréal, TYPO, 1995, p. 129. [↑](#footnote-ref-500)
501. Piotte, *op. cit.*, 1998, pp. 29-30. [↑](#footnote-ref-501)
502. Gauchet, *op. cit.*, 2007, pp. 31-35. [↑](#footnote-ref-502)
503. Freitag, *op. cit.*, 2002, p. 117. [↑](#footnote-ref-503)
504. Dumont, *Le sort de la culture*, *op. cit.*, 1995, p. 228. [↑](#footnote-ref-504)
505. Nous reprenons les propos de Jean-François Thuot, qui est beaucoup plus critique que nous sur cette question. Thuot, *op. cit.*, 1998, p. 7. [↑](#footnote-ref-505)
506. Schnapper, *op. cit.*, 1994, p. 269. [↑](#footnote-ref-506)
507. Cette école de synthèse a tenté de penser le keynésianisme mais à l’intérieur du cadre de l’économie classique (en admettant les thèses sur l’équilibre général walrassien) et en excluant ses analyses plus politiques. [↑](#footnote-ref-507)
508. École économique bien plus marginale que les néo-keynésiens, qui ne fait pas de concession aux néo-classiques, mais qui tente de dépasser Keynes en renouvelant le keynésianisme. [↑](#footnote-ref-508)
509. En ligne : www.neweconomics.org/gen/z\_sys\_publicationdetail.aspx ?pid=258. [↑](#footnote-ref-509)
510. En ligne : www.policyalternatives.ca/news/2009/01/pressrelease2066/. [↑](#footnote-ref-510)
511. Des gens aussi divers que Noam Chomsky et Herbert Marcuse, par exemple. [↑](#footnote-ref-511)
512. Jean-Marc Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, VLB éditeur, 1987, pp. 196-198. [↑](#footnote-ref-512)
513. Antonio Gramsci, [*Gramsci dans le texte*](http://classiques.uqac.ca/classiques/gramsci_antonio/dans_le_texte/dans_le_texte.html)*,* Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 417. [↑](#footnote-ref-513)
514. On trouvera les détails et bon nombre de livres disponibles gratuitement sur www.zcommunications.org/znet/topics/parecon. [↑](#footnote-ref-514)
515. On lira, par exemple, James Bellamy-Foster, *The Ecological Revolution : Making Peace with the Planet*, New York, Monthly Review Press, 2009. [↑](#footnote-ref-515)
516. Dans, par exemple, André Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie : désorientations, orientations*, Paris, Galilée, 1993. [↑](#footnote-ref-516)
517. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie,* Paris, La Fabrique, 2005. [↑](#footnote-ref-517)
518. Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009. [↑](#footnote-ref-518)
519. Que des gens comme David Graeber ou Francis Dupuis-Déri ont bien décrit. [↑](#footnote-ref-519)
520. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009. [↑](#footnote-ref-520)
521. Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003. [↑](#footnote-ref-521)
522. Murray Bookchin, *Remaking Society,* Montréal, Black Rose Books, 1989. [↑](#footnote-ref-522)
523. Takis Fotopoulos, *Towards and Inclusive Democracy, The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project*, Londres, Cassel, 1997. [↑](#footnote-ref-523)
524. Éric Pineault, « Crise du capitalisme financiarisé », [*À bâbord !*](https://www.ababord.org/-No-28-fevrier-mars-2009-), no 28, février-mars 2009. [↑](#footnote-ref-524)
525. Karl Marx et Friedriech Engels, [*Manifeste du Parti communiste*](http://classiques.uqac.ca/classiques/labriola_antonio/essais_materialisme_historique/Essai_3_Manifeste_PC/Le_manifeste_PC.html), Paris, Éditions sociales, 1969 [1848], p. 35. [↑](#footnote-ref-525)