

Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ?



La Découverte • M A U S S

REVUE DU M A U S S N° 34

SEMESTRIELLE • SECOND SEMESTRE 2009

REVUE DU M | A | U | S | S

S E M E S T R I E L L E

N° 34

SECOND SEMESTRE 2009

Que faire, que penser
 de Marx aujourd'hui ?

REVUE DU M|A|U|S|S

S E M E S T R I E L L E

Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales

Indépendante de toute chapelle comme de tout pouvoir financier, bureaucratique ou idéologique, *La Revue du MAUSS*, revue de recherche et de débat, œuvre au développement d'une science sociale respectueuse de la pluralité de ses entrées (par l'anthropologie, l'économie, la philosophie, la sociologie, l'histoire, etc.) et soucieuse, notamment dans le sillage de Marcel Mauss, d'assumer tous ses enjeux éthiques et politiques.

Directeur de la publication : Alain Caillé.

Secrétaire de rédaction : Philippe Chanial.

Conseillers de la direction : Gérard Berthoud, François Fourquet, Jacques T. Godbout, Ahmet Insel, Serge Latouche.

Conseil de publication : Jean Baudrillard (†), Hubert Brochier, Giovanni Busino, Cornelius Castoriadis (†), Henri Denis, Vincent Descombes, François Eymard-Duvernay, Mary Douglas (†), Jean-Pierre Dupuy, Michel Freitag, Roger Frydman, Jean Gadrey, Marcel Gauchet, André Gorz, Chris Gregory, Marc Guillaume, Philippe d'Iribarne, Stephen Kalberg, Pierre Lant, Bruno Latour, Claude Lefort, Robert Misrahi, Edgar Morin, Thierry Paquot, René Passet, Jean-Claude Perrot, Jacques Robin, Paulette Taïeb, Philippe Van Parijs, Annette Weiner (†).

Anthropologie : Marc Abélès, Catherine Alès, Mark Anspach, Cécile Barraud, David Graeber, Roberte Hamayon, André Itéanu, Paul Jorion, Philippe Rospabé, Gilles Séraphin, Lucien Scubla, Michaël Singleton, Camille Tarot, Shmuel Trigano.

Économie, histoire et science sociale : Geneviève Azam, Arnaud Berthoud, Éric Bidet, Genauto Carvalho, Pascal Combemale, Annie L. Cot, Alain Guéry, Marc Humbert, Jérôme Lalllement, Jean-Louis Laville, Vincent Lhuillier, Jérôme Maucourant, Gilles Raveaud, Jean-Michel Servet.

Écologie, environnement, ruralité : Pierre Alphanhéry, Marcel Djama, Jocelyne Porcher, Éric Sabourin, Wolfgang Sachs.

Paradigme du don : Dominique Bourgeon, Mireille Chabal, Sylvain Dzimir, Anne-Marie Fixot, Pascal Lardelier, Paulo Henrique Martins, Henri Raynal, Julien Rémy, Dominique Temple, Bruno Viard.

Philosophie : Jean-Michel Besnier, Francesco Fistetti, Marcel Hénaff, Michel Kail, Philippe de Lara, Christian Lazzeri, Pascal Michon, Chantal Mouffe.

Débats politiques : Cengiz Aktar, Antoine Bevert, Pierre Bitoun, Jean-Claude Michéa, Jean-Louis Prat, Joël Roucloux, Alfredo Salsano (†), Patrick Viveret.

Sociologie : Norbert Alter, David Alves da Silva, Rigas Arvanitis, Yolande Bennarrosh, Michel Dion, Denis Duclos, Françoise Gollain, Aldo Haesler, Annie Jacob, Michel Lalllement, Christian Laval, David Le Breton, Louis Moreau de Bellaing, Sylvain Pasquier, Ilana Silber, Roger Sue, Frédéric Vandenberghe, François Vatin.

Les manuscrits sont à adresser à : MAUSS, 3 avenue du Maine, 75015 Paris.

**Revue à comité de lecture international,
publiée avec le concours du Centre national du Livre.**

ISBN : 978-2-7071-5875-8

Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ?

ALAIN GAILLÉ, PHILIPPE CHANIAL 5 Présentation

I. Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ?

1° OUVERTURE(S) :

MARX, INDÉPASSABLE, À DÉPASSER

- | | | |
|-------------------------|------------|---|
| CHRISTIAN LAVAL | 29 | Le progressisme de Marx et la politique athée. Quatre rapports possibles à Marx |
| SERGE LATOUCHE | 38 | La décroissance comme projet politique de gauche |
| FRANÇOIS FLAHAULT | 46 | Marx, spiritualiste sans le savoir |
| A. GAILLÉ ET S. DZIMIRA | 65 | De Marx à Mauss, sans passer par de Maistre ni Maurras |
| ANSELM JAPPE | 96 | Le « côté obscur » de la valeur et le don |
| MAXIME OUELLET | 115 | Crise économique globale ou crise des fondements symboliques du capitalisme ? |
| BENOÎT MALON | 140 | Les intérêts de classe et les forces morales |
| EUGÈNE FOURNIÈRE | 145 | Au-delà du marxisme ? Le socialisme et l'association |
| CARLO ROSSELLI | 153 | Le dépassement du marxisme |

2° VARIATIONS CRITIQUES SUR QUELQUES THÈMES MARXISTES : RÉVOLTES, CAPITALISME, CLASSES SOCIALES, ALIÉNATION, ETC.

- | | | |
|---------------------|------------|--|
| PAUL JORION | 161 | Ils avaient un monde à y gagner |
| CHRISTIAN LAZZERI | 165 | Pourquoi se révolte-t-on ? Identité, intérêt, action |
| FRANÇOIS FOURQUET | 189 | Quarante-huit thèses sur le capitalisme |
| JAN SPURK | 209 | Le noyau dur de la théorie sociale de Marx : du fétichisme et de ses conséquences |
| BRUNO FRÈRE | 231 | Une nouvelle voie pour le matérialisme politique. Remarques sur l'anthropologie négative de Marx et l'anthropologie positive de Proudhon |
| M. KAIL ET R. SOBEL | 249 | Crise, économie et politique : le détour par un Marx antinaturaliste |

FABRICE FLIPO	265	Quand l'objection de croissance révèle certains des impensés de la gauche
JEAN-MARIE HARRIBEY	281	L'objection de croissance manquerait-elle de conscience ?

3° TROIS EGO-HISTOIRES DE MARXISME

GERALD BERTHOUD	291	Avec Marx, malgré tout
SERGE LATOUCHE	305	Oublier Marx
ALAIN CAILLÉ	314	Une Ego-histoire marxiste

4° L'HÉRITAGE VIVANT DE MARX : ARENDT, CASTORIADIS, GORZ, POLANYI, ETC.

GENEVIÈVE AZAM	321	Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique l'effondrement du politique et la société de masse
MICHELE CANGIANI	336	Karl Polanyi : une voix du siècle passé
FRANÇOISE GOLLAIN	349	André Gorz, un marxiste existentialiste. L'histoire et le sujet de l'histoire
NICOLAS POIRIER	368	Espace public et émancipation chez Castoriadis
JEAN-LOUIS PRAT	385	Marx et l'imaginaire

II. Libre revue

RÉMI DE VILLENEUVE	399	Sauvons l'Université : stoppons la recherche de subventions
OLIVIER BOBINEAU	403	Du pouvoir politique et du pouvoir du don : la dialogie fractale de l'Église catholique
PATRICK TUDORET	428	L'écrivain sacrifié. Vie et mort de l'émission littéraire
VINCENT DESCOMBES	438	L'équivoque du symbolique
BIBLIOTHÈQUE	467	
RÉSUMÉS ET ABSTRACTS	485	
RÉUNIONS-DÉBATS	499	
LES AUTEURS	500	

Présentation

Alain Caillé et Philippe Chanial

Comme la situation est étrange ! Il y a moins de trente ans, presque tous ceux qui à travers le monde luttaienent contre l'injustice, l'oppression et la misère – comme presque tous ceux qui pensaient –, se référaient à Marx à des degrés divers, alors même que l'évolution du monde semblait contredire ses analyses. Aujourd'hui que la crise financière et l'évident dérèglement du monde capitaliste semblent lui donner raison, qui s'en réclame encore véritablement ? Bien sûr, il ne manque pas d'appels à un « retour » à Marx, ou à Keynes. Mais combien timides ! Et ils ne concernent que le Marx économiste, l'auteur du *Capital*. De quelques pages du *Capital*, plutôt, car qui lit encore le *Capital* en entier ? Et qui défend encore sérieusement et *in extenso* la théorie de la valeur-travail et l'économie politique marxistes autrement que sur un mode largement symbolique, pour ses vertus critiques plus que pour sa scientificité positive ?

Pourtant, nous ne pouvons pas nous passer de l'héritage de Marx parce que nous ne pouvons pas faire le deuil de la question qu'il a su formuler dans toute son ampleur : que nous est-il (encore) permis d'espérer ? D'espérer changer profondément au cours du monde en le pensant radicalement ? Si Marx, en effet, a eu l'importance historique que l'on sait, c'est parce qu'il est celui qui a su lier le plus étroitement l'aspiration au savoir à l'attente d'une émancipation radicale et définitive. Celui qui s'est voulu le plus savant – avec de sérieux titres à faire valoir – et qui a été le plus prophète. Mais cette articulation de la science et de l'espérance, il n'aura su la

produire, en définitive, qu'au prix de contradictions et d'impasses qu'il devient vital de surmonter. Car Si Marx peut être considéré comme le penseur par excellence de la contradiction, c'est qu'il a été lui-même traversé par les contradictions au plus haut point. Et leur victime. On peut en effet tout aussi légitimement le percevoir comme celui qui de tous les modernes s'est montré le plus empreint d'économisme ou le plus anti-économiste, le plus utilitariste ou le plus anti-utilitariste, le plus humaniste ou le plus anti-humaniste, le plus individualiste ou le plus holiste, le plus scientiste ou le plus anti-scientiste, le plus libertaire ou le plus autoritaire etc. Et surtout, à la fois le plus nihiliste et le plus optimiste.

Marx et ses contradictions

Le plus économiste, tout d'abord. La chose est peu douteuse. Affirmer que le mode de production économique est toujours et partout « déterminant en dernière instance », voilà qui conduit inéluctablement à considérer que seuls sont réels les déterminations et les problèmes économiques, *i.e.* « matériels », et que le reste est de l'ordre de l'idéologie – et donc de l'illusion – ou, au mieux, de la « superstructure ». Cet économisme se redouble dans une bonne partie de la tradition issue de Marx d'un technicisme qui aboutit à croire que le mode de production économique est lui-même strictement déterminé, jusque dans ses contradictions, par le degré d'avancement des « forces productives », et qu'en conséquence il n'y a pas d'autre idéal à poursuivre que celui de leur développement. Vu sous cet angle, le marxisme apparaît donc comme un hyper-productivisme, un productivisme hyperbolique. Cet économisme techniciste et productiviste procède directement d'un utilitarisme exacerbé selon lequel ce sont le besoin et les intérêts matériels qui mènent le monde, et pour qui, en conséquence, le travail, valeur principale, transhistorique et absolue est susceptible d'engendrer l'émancipation.

Émancipation ? C'est là où le propos s'inverse. Ce sont bien l'économique et les intérêts matériels qui régissent l'Histoire, et c'est pour cette raison que « l'Histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes » comme l'affirme d'emblée *Le Manifeste du parti communiste*. Y a-t-il une phrase plus célèbre et qui résume mieux l'essence du marxisme que celle-ci ?

Mais comprenons bien que la proposition ne vaut selon Marx que pour la période de l'« Histoire » et que « jusqu'à nos jours ». C'est seulement sous le règne du capitalisme que l'humanité se noie intégralement dans « les eaux glacées du calcul égoïste ». Avant le début de l'Histoire et de la lutte des classes, dans le cadre du communisme primitif, l'homme est tout sauf un *homo æconomicus*. Il est alors « pleinement social », et il le redeviendra avec le communisme terminal, qui fera succéder le règne de la liberté à l'empire de la nécessité. Sous ce double regard, celui qui est porté sur les affaires humaines depuis le début ou depuis la fin de l'Histoire (ou de la « Préhistoire » dira Marx), l'utilitarisme, qui semblait indépassable, apparaît maintenant comme l'ennemi à abattre, l'idéologie par excellence de la bourgeoisie, une « morale d'épicurien », incroyablement mesquine, étroite et rabougrie. Ce sont des idéaux autrement grandioses, des idéaux hyper anti-utilitaristes qui ne visent à rien moins que l'émancipation finale de toute l'humanité, qui animent ou doivent animer le prolétariat. Encore faut-il pour cela qu'il accomplisse sa transsubstantiation de « classe en soi », étroitement enfermée dans sa détermination par l'intérêt économique, en une « classe pour soi », pure volonté et pure liberté. Le marxisme-léninisme, dans ses multiples variantes se présentera comme la théorie de cette nécessaire transsubstantiation, et le parti comme son catalyseur.

On se rappelle ensuite que la vague althussérienne qui déferla sur l'*intelligentsia* française (puis mondiale) à la fin des années 1960 revendiquait haut et fort l'anti-humanisme de Marx. Ses propos à résonance clairement humaniste étaient imputés à sa période – et à donc à des erreurs – de jeunesse. Et, de fait, il est difficile de trouver trace d'humanisme dans le goulag de Staline ou dans le *Lao Dong* de Mao Tse Toung. Pour le marxisme institutionnel, l'humanisme est bien, en effet, une idéologie petite-bourgeoise. Mais on ne voit pas plus ce qui chez Marx lui-même démentira jamais le point de vue affirmé dans la dixième des Thèses sur Feuerbach – ces thèses qui selon Althusser assuraient la rupture avec le « jeune Marx » – : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société « bourgeoise ». Le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la société *humaine* (souligné par Engels), ou l'humanité socialisée ».

La discussion, ici, recoupe aussitôt celle qui porte sur l'individualisme ou l'anti-individualisme de Marx. Dans le cadre du

marxisme institutionnel, *alias* le marxisme des partis politiques, l'anti-individualisme de Marx pouvait sembler aller de soi. La Révolution et le prolétariat étant tout, il importait peu de sacrifier les individus, qui ne sont rien, à leur triomphe. Comme l'humanisme, l'individualisme était réputé petit-bourgeois. C'est pourtant un Marx radicalement individualiste qui est apparu depuis vingt ou trente ans, que ce soit sous la plume d'un Louis Dumont, montrant l'enracinement de la pensée de Marx dans l'idéologie d'*Homo Aequalis*, à travers tout le courant du marxisme analytique qui nous dépeint Marx en individualiste méthodologique [Elster, 1989], ou dans les écrits d'une rare érudition marxologique d'un Michel Henry qui veut voir chez Marx le penseur phénoménologique le plus profond et l'avocat de « la subjectivité corporelle de l'individu vivant » [Henry, 1976].

Au plan politique, cette dualité d'interprétations renvoie à l'opposition entre un Marx autoritaire, champion d'une discipline implacable – celle qu'ont imposée tous les partis communistes au pouvoir ou en quête de pouvoir –, et un Marx libertaire, le penseur de l'auto-organisation du prolétariat et des producteurs associés, le Marx qu'ont pu invoquer les anarchistes, bien sûr, mais aussi les communistes conseillistes et les autogestionnaires. Au plan épistémologique, on ne peut que s'étonner qu'un même auteur puisse être enrôlé sous la bannière de l'individualisme méthodologique ou, à l'inverse, campé comme le théoricien par excellence de l'efficace des structures sociales et économiques objectives, censées agir de manière totalement indépendante de la volonté et des opinions des individus. Comme le champion du holisme, donc.

C'est une opposition comparable, et tout aussi déconcertante que l'on voit se manifester dans les discussions sur le rapport de Marx à la science et, plus particulièrement sur le degré de scientificité du *Capital*. Convient-il de le lire comme l'exposé d'une économie politique plus scientifique que l'« économie vulgaire », bourgeoise, comme la vraie science économique enfin trouvée, ou, au contraire, non seulement comme une critique de l'économie politique, entendant par là une critique de la seule économie politique bourgeoise, mais comme une critique de toute économie politique possible et donc de toute prétention à la scientificité en la matière ?

Assurément, à ce relevé des contradictions de Marx, ou, à tout le moins, des fortes tensions qui traversent son œuvre, on pourrait apporter deux types d'objections. La première passerait par le choix résolu des premiers termes de ces oppositions, associé à un rejet dédaigneux de toute mention des seconds. Ou inversement. Pour ce qui aura constitué l'essentiel du marxisme politique du ^{xx}^e siècle, il ne faisait ainsi guère de doute que le marxisme est un matérialisme radical, qui affirme le primat de l'économique et des intérêts objectifs de classe, un marxisme, donc, qui raisonne en termes de système et en aucune manière de volontés individuelles, un marxisme absolument scientifique qui implique la subordination de tous à un Sujet supposé tout savoir, le parti, son comité central, son secrétaire général. Une variante tyrannique du roi-philosophe de Platon. Les divers gauchismes se seront constitués à partir de la contestation de tel ou tel point de la vulgate orthodoxe. L'autre type d'objection, plus sophistiquée et plus intéressante à l'exposé des contradictions de Marx, soutient ou soutiendrait que ce qui fait la force exceptionnelle de Marx, c'est précisément qu'il dépasse ces oppositions ou ces contradictions en montrant qu'elles sont la résultante d'une évolution historique et qu'elles sont appelées à se dissoudre¹.

Or, que Marx ait désiré aller dans cette direction, c'est possible. Qu'on puisse trouver chez lui nombre d'indications éclairantes sur ce point, c'est certain. Reste qu'il n'a jamais dit explicitement que c'était là ce qu'il entendait faire, si bien que, lorsque nous évoquons Marx, nous restons donc confrontés à deux séries de propositions assez systématiquement antithétiques, que chacun essaie

1. La formulation la plus aboutie de cette thèse est très probablement celle qu'esquisse Moishe Postone. Il écrit par exemple : « L'opposition entre l'individu atomisé et la collectivité (comme une sorte de « super-sujet ») ne représente donc pas l'opposition entre le mode de vie sociale du capitalisme et celui d'une société post-capitaliste ; elle est en réalité l'opposition des deux déterminations unilatérales de la relation individu/société qui, ensemble, constituent l'une des antinomies de la formation sociale capitaliste » [Postone, 2009, p. 57]. À généraliser cette formulation, on pourrait poser que toutes les oppositions ou contradictions que nous avons relevées – à commencer, si l'on suit Postone, par celle du matérialisme et de l'idéalisme – ne sont pas celles de Marx lui-même mais du capitalisme. On serait tenté de dire : *se non è vero, è bene trovato*. Nous avons en effet besoin d'un meta-discours qui échappe à ces antinomies. Reste à déterminer si Marx l'a effectivement produit dans toute la clarté et l'ampleur nécessaires.

d'accommoder à sa façon. Mais l'opposition la plus essentielle, celle qui commande au fond toutes les autres est celle du désespoir et de l'espérance – ne parlons pas de pessimisme et d'optimisme, Marx est bien au-delà de ces postures tièdes –, du nihilisme absolu et du constructivisme radical. Cette conjonction d'une posture de critique intransigeante de l'existant et d'un « principe Espérance » [Bloch, 1976, 1982, 1991] est très certainement le trait le plus caractéristique de tout ce qui se réclame de la Gauche. C'est parce qu'il a poussé plus loin que tout autre la critique de la réalité historique, d'une part, et l'affirmation, d'autre part, que de tout autres possibles sont à portée de main, que Marx est le penseur emblématique de la Gauche, celui qui incarne au plus haut point son essence [Caillé et Sue, 2009, postface].

La réalité présente ne serait qu'enfer, celle d'antan ou du sur-lendemain paradis ? Nous savons bien désormais qu'un tel messianisme n'est plus de saison. Nous ne pouvons décidément plus nous en tenir à des oppositions aussi tranchées, dichotomiques et manichéennes que celles que Marx aura mises en scène. Ce qu'il nous reste à déterminer c'est donc le bon équilibre entre les termes des oppositions que nous avons relevées. Et ce n'est pas chez les héritiers proclamés de Marx qu'on le trouvera, mais chez ceux qui s'en sont inspirés au plus profond, pour le critiquer, comme Marx, critique impénitent, l'aurait fait lui-même : Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, André Gorz, Karl Polanyi et tant d'autres. Et surtout, Marcel Mauss... de tous, curieusement, le plus proche de l'inspiration marxienne, et celui qui apporte les réponses les plus profondes aux questions centrales soulevées par Marx. C'est à l'exposé de cette recherche d'un marxisme, ou d'un postmarxisme, bien tempéré par ses véritables héritiers qu'est consacré ce numéro.

Ouverture(s) : Marx, indépassable, à dépasser

Le bon rapport à Marx est bien, en effet, celui qu'indique *Christian Laval* en ouverture : ni liquidation, ni répétition, ni ignorance, mais mise en question. Et la cible centrale de la remise en question c'est le progressisme de Marx. C'est lui qui tord toutes ses analyses. « C'est, écrit Ch. Laval, ce nouage très spécial qui prétend déduire d'une « loi historique » à la fois la nécessité du passage au communisme et l'agent historique qui en sera l'opérateur politique,

c'est ce mode d'articulation entre la théorie économique, l'analyse des formes de luttes sociales et politiques, et le projet de sortie du capitalisme, qui n'est plus recevable. C'est tout simplement ce dont il faut se débarrasser ». Se débarrasser pour aller en direction d'une « politique athée », débarrassée de toutes les fictions qui ont servi de béquilles à la gauche jusqu'à présent.

Mais se débarrasser du progressisme, et, plus spécifiquement, de la perspective d'un progrès indéfini des « forces productives », n'implique-t-il pas bien plus qu'une simple mise en question de Marx, la rupture avec lui et, dans son sillage, avec la gauche ? C'est la question que formule sans détours *Serge Latouche*, un des principaux théoriciens, on le sait, du courant de la décroissance. « Situer la décroissance à gauche, écrit-il, représente un défi. Attaquer le productivisme, prôner une société de sobriété, considérer la crise comme une opportunité, paraissent des provocations susceptibles de « désespérer Billancourt », même si celui-ci n'existe plus ». Mais oui, selon lui, la décroissance serait bien à gauche, dans le sillage de Marx, et même radicalement. « Le problème, poursuit-il, est que tous se sont laissé séduire par le mythe de la tarte qui grossit indéfiniment. Collaborer à la croissance plutôt que se battre avec acharnement pour partager un gâteau de taille quasi immuable permet d'améliorer les parts de tous à moindres frais [...] le projet *partageux* du communisme s'est ainsi dissous dans le consumérisme ». Et il conclut : « Aujourd'hui, la fête est finie... la tarte ne peut plus croître. Plus encore (et nous le savons bien depuis longtemps, même si nous nous refusons à l'admettre), *elle ne doit pas croître*. La seule possibilité pour échapper à la paupérisation au Nord, comme au Sud, est d'en revenir aux fondamentaux du socialisme sans oublier, cette fois, la nature : partager le gâteau de manière équitable. En 1848, alors qu'il était trente à cinquante fois moins gros, Marx, mais aussi John Stuart Mill, le pensaient déjà ! Le communisme, ce n'était pas faire grossir le gâteau, dès lors qu'il était suffisant, mais organiser autrement le système pour que tous en aient selon leurs besoins ».

@ >>> Mais un tel objectif implique-t-il de rompre absolument avec toute perspective de développement – « durable », « soutenable », « vert » etc. – comme le soutient un autre des théoriciens de la décroissance, *Fabrice Flipo*, qui reproche aux économistes d'inspiration marxiste, ici subsumés par lui dans

les écrits de Jean-Marie Harribey, de ne rien vouloir comprendre aux propos des décroissants et de leur faire un faux procès, ou bien convient-il plutôt, comme le suggère *Jean-Marie Harribey*, de procéder à « une redéfinition radicale du développement » en distinguant de façon claire et nette la croissance du développement ? « Dans le sillage notamment de Serge Latouche et de Gilbert Rist, écrit-il, les objecteurs de croissance nient toute possibilité de détacher le développement – si on définit celui-ci comme l'amélioration du bien-être – de la croissance économique ». Le débat est important puisque Jean-Marie Harribey, co-président d'ATTAC, revendique son marxisme et, plus spécifiquement, son attachement à la théorie économique marxiste. Sa position est donc un bon indicateur du degré de remise en cause possible du progressisme dans le cadre d'un rapport maintenu à la tradition marxiste. On n'entreprendra pas ici d'arbitrer entre les deux courants qui se sentent réciproquement incompris ; alors qu'ils partagent en fait de plus en plus de positions communes. Décroissance ou « développement radicalement redéfini » ? Bien difficile de trancher si l'on n'en dit pas plus. Que la seule croissance économique ne garantisse nullement la qualité de la vie, de plus en plus de gens en sont convaincus, à commencer par J. Stiglitz et A. Sen... jusqu'à N. Sarkozy. Au moins verbalement. La vraie question, semble-t-il, est celle de savoir s'il faut amorcer la décroissance de la production marchande (du PIB), dans quelles proportions, dans quels secteurs, et comment et pourquoi².

Mais pour amorcer une telle décroissance, encore faudrait-il que nous soyons suffisamment nombreux à le désirer. Or ce qui est clair, c'est que, comme le montre parfaitement *François Flahault*, la question du désir est totalement absente chez Marx. Tout se passe chez lui comme si elle n'avait pas besoin d'être posée. Le cours de l'Histoire étant écrit à l'avance et scientifiquement prédictible, il suffirait d'adhérer *nolens volens* à son cours inexorable sans se poser de question. Soit, en somme, on va dans le sens objectif de l'Histoire, soit on est destiné à ses poubelles. C'est ce déni du désir qui permet au sujet qui adhère au marxisme d'espérer échapper à sa

2. On lira sur ce point le débat entre anti-utilitaristes et décroissants in *Entropia*, [2008].

fragilité constitutive en s'identifiant au sujet de la science. « Moi, la science, je parle » énonce t-il en déniait sa propre subjectivité. En dernière analyse, c'est donc l'anthropologie de Marx qui se révèle infiniment problématique. « Marx, conclut F. Flahault, ne rompt pas avec le sujet cartésien. Sous couvert de matérialisme, il reconduit sans le dire la conception spiritualiste de la conscience de soi. Laquelle, après tout, ne fait sans doute que prolonger la conviction spontanée que notre existence psychique va de soi... En somme, il est difficile pour le lecteur de Marx de savoir s'il adhère au marxisme parce que ce discours lui paraît vrai, ou si celui-ci lui paraît vrai parce qu'il lui procure le plus-être d'un regard objectivant échappant à l'aveuglement des individus pris dans l'idéologie ».

La tâche principale est donc de reformuler ce que nous croyons devoir garder de Marx en fonction d'une anthropologie normative moins problématique que celle qui l'inspirait. C'est ici que la mise en rapport de Marx et de Marcel Mauss se révèle cruciale. Si l'on considère que nombre des découvertes essentielles en anthropologie sont à mettre au crédit de Mauss – ce qui est bien sûr le *credo* des auteurs qui interviennent dans *La Revue du MAUSS* –, alors la question devient celle de savoir comment les thématiques marxiennes centrales trouvent leur prolongement plus ou moins direct chez Mauss et, symétriquement, ce que les découvertes de Mauss permettent d'éclairer chez Marx. C'est ce travail de mise en parallèle un peu systématique de Marx et de Mauss – si proches dans l'ordre alphabétique, déjà... –, qu'esquissent *Alain Caillé* et *Sylvain Dzimira*. En deux temps. Après un rappel de ce qui fait problème dans l'économicisme et l'utilitarisme d'un certain Marx, ils montrent tout d'abord comment Mauss prolonge toute une série de points forts de l'approche de Marx : la critique du contractualisme, la pensée de l'engendrement de la bonne société par l'association (« les producteurs associés »), le désir de mettre en œuvre une pensée du concret et de la totalité qui soit en même temps une pensée de la praxis, c'est-à-dire des actions qui sont à elles-mêmes leur propre fin, au-delà de l'instrumentalité. Dans un temps second, faisant retour de Mauss à Marx, ils se demandent comment la perspective ouverte par Mauss permet de réinterroger et de recalibrer certains concepts cruciaux de Marx : l'exploitation, la lutte des classes, l'aliénation et la réification.

Sans doute trouvera-t-on tout d'abord étrange et quelque peu forcée leur proposition de voir en Mauss l'héritier principal de Marx, le plus fidèle à son inspiration profonde, à cela près qu'il s'agit d'un héritier bien tempéré, qui sait teinter la critique de l'existant d'une adhésion au monde et à la vie, et réciproquement. Cette revendication ne doit toutefois pas être totalement dénuée de sens si l'on en juge par l'article d'*Anselm Jappe*, un des principaux représentants du marxisme critique contemporain qui, avec le groupe *Krisis*, et dans un esprit très proche de celui de Michael Postone, développe ce qu'il appelle « la critique de la valeur ». Ce qui est problématique dans le capitalisme, plus que l'exploitation du travail, c'est la constitution du travail comme tel et, plus généralement, c'est le développement de la forme valeur, de cette mise en valeur générale de toute l'existence sociale. Peut-être, ce que le MAUSS critique dans l'utilitarisme n'est-il pas autre chose que cette mise en valeur systématique, en effet. Toujours est-il que A. Jappe écrit pour sa part : « J'ai publié en 2003 un livre, intitulé *Les Aventures de la marchandise*, qui apparemment ne serait pas "marxiste" – en effet, il s'est attiré les foudres de différents tenants de ce qui passe actuellement pour marxisme – mais qui développe les conséquences de certaines catégories de Marx. Je n'y ai pas mêlé trop d'autres apports théoriques ; mais vers la fin, j'ai pu relever qu'on trouve chez Polanyi, chez Mauss et chez les penseurs du don des observations qui vont dans le même sens que la critique marxienne telle que je l'avais reconstruite. Ainsi j'ai suggéré que ces penseurs non marxistes serraient peut-être plus proches de l'héritage de Marx que la majeure partie de ce qui s'appelle aujourd'hui "marxisme" » [Jappe, 2003, p. 246-250].

Et il ajoute : « Dans ce qui suit, il ne s'agit pas d'affirmer que le paradigme du don et la pensée de Marx coïncident point par point, mais qu'une certaine relecture de Marx, celle qui est faite par la « critique de la valeur », permet de tirer des conclusions qui recoupent partiellement celles de la théorie du don ».

@ >>> On trouve une position très voisine dans l'article de Maxime Ouellet qui écrit : « À la manière de ce qu'avancent les auteurs Maussiens, une critique radicale du capitalisme doit être en mesure de « dé-penser » l'économie afin d'imaginer les fondations d'une société post-capitaliste qui reposerait sur une autre conception de la richesse [...] Il faut toutefois reconnaître

avec Marx que, pour que ceci soit possible, il est essentiel de dissoudre le rapport social constitué par le travail qui se trouve au fondement de l'imaginaire de la modernité capitaliste [...]. La perspective marxienne combinée à celle des auteurs Maussiens peut contribuer à la dé-réification des rapports sociaux et à renverser l'idée déterministe selon laquelle les institutions économiques et politiques possèdent une "forme inéluctable" ».

Rien de bien neuf, diront sans doute certains lecteurs. Les tentatives de dépasser le marxisme, tout en lui rendant hommage, sont à peu près aussi anciennes que le marxisme lui-même. On ne saurait les évoquer toutes. Mais il ne nous a pas paru inutile de faire figurer ici quelques lignes de *Benoît Malon* qui formule très bien les objections principales qu'on doit adresser à une certaine tradition marxiste. B. Malon, pionnier de l'Internationale en France, communiste exilé et partisan d'un « socialisme intégral » qui contiendrait, au double sens du terme, l'apport de Marx, a exercé une influence profonde sur Jaurès³, comme sur Mauss lui-même, qui l'évoque à l'occasion dans certains de ses textes politiques. B. Malon nous lègue une question redoutable en écrivant : « Jusqu'ici les révolutions le plus généralement victorieuses et le plus profondément modificatrices ont été les révolutions religieuses ». Pouvons-nous en effet envisager une sortie du régime de l'accumulation capitaliste illimitée en dehors d'une révolution religieuse ou quasi-religieuse ? Et d'où pourrait-elle bien venir ? En quels termes se formuler ?

@ >>> Pour faire bonne mesure, en complément du texte de B. Malon, on lira les quelques pages d'*Eugène Fournière*, disciple de Malon et compagnon de route de Jaurès, qui montrent qu'il est possible de conserver l'inspiration la plus profonde du marxisme même en se débarrassant de ce qui ne tient pas ou n'est pas indispensable, la théorie de la valeur travail par exemple, et que cela nous conduit en direction d'un socialisme associationniste si cher également à Mauss, son compagnon de combat pour les coopératives au sein de la SFIO [Fournière, 2009 ; Chaniel ; 2009]. Même position en Italie chez *Carlo Rosselli* [2009],

3. Cette influence inquiétait d'ailleurs Engels qui, apprenant que Jaurès louait *Le socialisme intégral* dans sa thèse latine sur *Les origines du socialisme allemand*, écrivait à Laura, fille de Marx et épouse de Lafargue : « Normalien et ami de Malon, quel est le pire ? ». Sur Malon, et notamment son rapport à Marx et aux marxistes français, voir l'introduction de Philippe Chaniel à Malon [2007].

champion du socialisme libéral qui, dans un texte consacré au « dépassement du marxisme », fait écho à Malon en écrivant : « Le problème qui se présente pour tous les mouvements réformateurs réside précisément tout entier dans cette alternative : transformation des *choses* ou des *consciences* ? ».

Le problème, nous le savons bien, est qu'aucune de ces tentatives de dépassement-conservation (*Aufhebung*) de Marx n'a réellement abouti. N'a suffisamment précipité pour former un corps doctrinal aussi puissant que celui que nous a légué Marx, et susceptible de susciter une adhésion massive aussi bien du monde savant que des couches populaires. Y a-t-il plus de chances de parvenir aujourd'hui à réaliser ce qui n'a pas pu se faire hier ? Rien n'est moins sûr. Mais la chose n'est peut-être pas impossible. Les problèmes qui attendent l'humanité dans les années et les décennies à venir vont se faire de plus en plus pressants et redoutables. L'histoire du ^{xx}e siècle a dissipé bien des illusions et des faux-semblants. Et, bon an mal, les sciences sociales et la philosophie morale et politique ont malgré tout accompli quelques progrès. Reste à relier tout cela pour tenter de nous inventer un avenir et une survie plausibles.

Variations critiques sur quelques thèmes marxistes : révoltes, capitalisme, classes sociales, aliénation etc.

Encore faut-il au préalable nous mettre au clair sur le statut des principales thématiques marxiennes et des questions qu'elles soulèvent. En commençant par la première : pourquoi se révolte-t-on ? Ou, inversement, pourquoi ne se révolte-t-on pas tout le temps ? Pourquoi la révolution tant attendue survient-elle si rarement, n'est-elle pas « permanente » ou « ininterrompue » ? Un des principaux intérêts de l'immense littérature qui existe sur la théorie de l'action collective [Cefaï, 2008] et l'école dite de la mobilisation des ressources qui y a conquis une place éminente, est de déplacer la question en posant que les raisons de se révolter sont toujours présentes, en permanence, et que si l'on ne se mobilise pas c'est parce que la mobilisation a un coût, qui ne peut être assumé qu'en certaines circonstances. De ces théories, *Christian Lazzeri* nous donne un exposé systématique et lumineux, qui soulève par ailleurs une question décisive sur l'essence de la révolte : le basculement dans la révolte active procède-t-il d'un calcul coûts/avantages,

cantonné au registre utilitariste, ou procède-t-il d'une dynamique identitaire, d'une lutte pour la reconnaissance, et celle-ci, à son tour, est-elle soluble dans le calcul ou y est-elle irréductible ? La réponse de Ch. Lazzeri est sans équivoque : « Il apparaît que l'identité individuelle ou collective ne peut être pensée comme une forme d'intérêt, analogue à toutes les autres et auxquelles elle pourrait se subordonner ou avec lesquelles elle pourrait être interchangeable – conformément aux analyses d'Oberschall et de Hyojoung –, puisqu'elle constitue la *condition ultime* définissant la nature et la valeur de tous les intérêts qui en constituent des expressions. Bref, nos intérêts dépendent finalement de ce que nous sommes et désirons être ». Où l'on assiste au retour du désir et de la subjectivité. Conclusion qui ne doit toutefois pas nous amener à basculer dans l'excès inverse et à faire l'hypothèse que les conflits d'intérêt matériel soient susceptibles de se dissoudre, sans restes, dans la quête identitaire.

Mais même en en restant à une vision simplement économique des classes sociales et de leur conflit, reste à se demander si Marx a vu juste. On lira avec beaucoup d'intérêt sur ce point les thèses elliptiques et provocantes de *Paul Jorion*, auteur désormais bien connu pour avoir le premier annoncé – dans un livre publié dans *La Bibliothèque du MAUSS* – la crise prochaine des *subprimes*, et qui fait maintenant autorité dans l'analyse du capitalisme financier [Jorion, 2007]. L'erreur de Marx, soutient Jorion, a été de distinguer deux classes sociales et non pas trois. « Dans *Le Capital*, Marx appelle « capitalistes », à la fois, les investisseurs détenteurs de capital et les chefs d'entreprise, et c'est ce qui lui permet d'opposer deux classes seulement dans le processus de la lutte des classes. Faisant cela, il rompt avec la tradition de l'économie politique jusqu'à lui, qui avait distingué soigneusement les « rentiers », les « capitalistes » proprement dits car pourvoyeurs de capital, des « entrepreneurs » chefs d'entreprises et des travailleurs. C'est à cette confusion sous un seul titre des rentiers et des entrepreneurs que doivent être attribuées presque entièrement les erreurs existant dans les prévisions faites dans *Le Manifeste* ». Mais ce qui était faux au XIX^e siècle est devenu vrai depuis une trentaine d'années, avec l'invention vers 1975 des *stock-options*, « un instrument financier visant à aligner une fois pour toutes les intérêts des rentiers et des entrepreneurs ». Or, voici ce

qu'il en résulta selon P. Jorion : « La classe des salariés subit dans un premier temps une défaite cinglante, qui devait s'avérer dans un deuxième temps une victoire à la Pyrrhus pour ceux que Marx appelait conjointement les « capitalistes » puisque le système tout entier qui consacrait leur triomphe entreprit de s'effondrer entièrement un peu plus de trente années plus tard, et ceci sans que le nouveau prolétariat, la classe des salariés, ait seulement levé le petit doigt, aliénée entièrement, parfaitement convaincue – en Chine aussi bien qu'en Occident – d'avoir rejoint les rangs de la bourgeoisie et sans avoir même remarqué que tout ce qu'elle prétendait posséder lui était seulement prêté par la banque, à charge pour elle de l'entretenir soigneusement, sous peine de saisie ».

C'est sous la forme d'une lettre à Paul Jorion que *François Fourquet*, pour sa part, revient, en 48 thèses, sur l'idée même de capitalisme. À la thèse que l'État pourrait/devrait réguler le capitalisme, F. Fourquet objecte que « ce qu'on appelle « capitalisme » ne se réduit pas à une entité économique, c'est-à-dire à un ordre social distinct des autres ordres, un système économique, comme le font les marxistes, les trotskistes (Nouveau Parti anticapitaliste), les altermondialistes (jadis anti-mondialistes) ; le capitalisme ou l'économie ne peuvent être séparés de la société dont ils ne sont qu'un aspect, et non un ordre autonome ; le capitalisme comme système économique est une vue de l'esprit ». Ou encore : « L'économie ne se réduit pas au marché ; le capitalisme moderne n'est pas le marché seul, mais l'ensemble formé par les marchés, les entreprises, et l'État ». Pourquoi le prolétariat, la nouvelle classe des salariés n'a-t-elle pas levé le petit doigt, se demandait P. Jorion. Réponse de F. Fourquet : « La question de la régulation des institutions économiques et financières se ramène finalement à la question de la régulation de l'énergie qui fait courir ces entreprises et ces institutions. Et cette énergie a une source, la nôtre, notre propre désir. Mais une régulation du désir qui nous fait désirer toujours plus, qui fait courir les banques et les entreprises courant au-devant de la satisfaction de notre désir, est une entreprise impossible. Le désir n'est pas quelque chose que les institutions sociales peuvent modifier, modérer, calmer, réduire : il est démesuré par nature et l'*ubris* ne se règle pas ». À discuter. Après tout, les grandes religions ont-elles fait autre chose que tenter de réguler l'*ubris* ? Et elles n'ont pas toujours, systématiquement et intégralement échoué...

Peut-on donc dire, en d'autres termes, que si elle ne s'est pas révoltée c'est parce que la classe salariale était « aliénée » ? Voilà qui implique de se mettre d'accord sur la signification du terme, d'autant plus ambiguë qu'il traduit des mots allemands différents (*Enttäusserung*, *Entfremdung*...). L'idée d'aliénation est-elle même recevable ? En revenant aux textes, dans leur version allemande originale, *Jan Spurk* reconstitue le parcours de Marx depuis la notion d'aliénation, empruntée à Hegel, jusqu'à celle de fétichisme, et montre, dans le sillage de Jean-Marie Vincent, tout son intérêt.

@ >>> À l'inverse, *Bruno Frère*, qui propose ici une réhabilitation de Proudhon contre Marx, tente d'établir « qu'à force de privilégier dans son œuvre (celle de Marx) presque exclusivement le concept d'aliénation, le risque est grand de n'en faire ressortir qu'une « anthropologie négative ». C'est cette anthropologie marxienne qu'il entend « remettre en perspective du point de vue d'une "anthropologie positive" », celle de Proudhon. Et à travers elle, l'horizon d'un autre matérialisme.

Règne de la valeur (Jappe, Postone), omniprésence de l'aliénation ? On pourrait encore, comme *Michel Kail* et *Richard Sobel*, parler d'une « domination de la logique de technicisation/naturalisation des questions sociopolitiques » et en appeler à une contre-offensive critique sous la bannière de l'anti-naturalisme, autrement dit d'une opposition résolue à « l'opération idéologique qui consiste à faire passer un phénomène social-historique pour un phénomène naturel, [...] à en faire disparaître le caractère de construction contingente et relative à une société et à une histoire humaines. Ainsi, l'économisme est-il défini comme la forme de naturalisme qui concerne plus particulièrement cette catégorie de faits socio-historiques que sont les faits économiques ». C'est dans une alliance entre Sartre et un Marx débarrassé de ses scories « matérialistes » et naturalistes, que nos deux auteurs cherchent les voies d'un anti-naturalisme qui ne se confonde pas avec le constructivisme-déconstructionniste postmoderne.

L'héritage vivant de Marx : Arendt, Castoriadis, Gorz, Polanyi, etc.

Avec Sartre s'ouvre la série des auteurs qui, sans se dire marxistes, ou guère, ou plus après l'avoir été, peuvent être considérés

comme ses continuateurs les plus profonds et authentiques. Ils sont évidemment nombreux (outre Marcel Mauss déjà mentionné), mais ceux qui sont présentés dans cette section figurent incontestablement parmi les plus éminents. Une chose est sûre : nul ne peut raisonnablement prétendre renouer les fils de la tradition marxiste qui ne rende compte de ce qui l'a déshonorée au ^{xx}^e siècle, le renversement de l'espoir d'émancipation en horreur totalitaire. *Geneviève Azam* compare ici les interprétations de Hannah Arendt et de Karl Polanyi. La seconde est moins connue dans ce champ. L'intérêt qu'il y a à la dégager est que non seulement elle complète celle d'Arendt mais également donne davantage d'éléments pour réfléchir sur notre présent, cette continuation du totalitarisme par le biais de son inversion en néolibéralisme⁴.

En quelques pages à la fois très denses et très claires *Michele Cangiani* reconstitue le sens de l'œuvre de K. Polanyi. Propos très complémentaire à celui de G. Azam. *Françoise Gollain*, biographe intellectuelle et amie d'André Gorz, fait la même chose pour ce dernier. L'introduction de son article suffit amplement à justifier la présence d'un tel hommage à André Gorz dans un numéro consacré à Marx : « Marxiste hétérodoxe, André Gorz le fut de par son étonnante fidélité au Marx humaniste et critique de l'économie politique, *via* une approche existentialiste de ses textes qui seule rend intelligible son effort constant pour « rompre avec l'économicisme qui a envahi toutes les dimensions de la pensée, de la représentation du réel ». Disciple non seulement de Sartre mais également de Husserl et Merleau-Ponty, il a pensé la question de l'autonomie existentielle durant un demi-siècle de production intellectuelle, et fondé une écologie politique et socialiste sur la base d'une lecture anti-productiviste du *Capital* et des *Grundrisse* qui a motivé son refus de faire de l'illimitation des forces productives et du travail salarié le socle de l'émancipation humaine. Il fut, ce faisant, de ceux qui ont le plus grandement contribué à rendre puis à garder Marx vivant pour un très large public de lecteurs et militants progressistes ».

Les premières lignes du texte de *Nicolas Poirier* consacré à Cornelius Castoriadis, co-fondateur avec Claude Lefort de *Socialisme ou Barbarie*, l'équivalent français en somme de l'École

4. Ou en parcellitarisme, comme on voudra [Caillé, 2005].

de Francfort en Allemagne, sont tout aussi éloquentes dans ce registre : « La double critique de l'ontologie héritée et du marxisme menée par Castoriadis à partir des années 1960 aura conduit celui-ci à tracer, au-delà des antinomies qu'il juge inséparables de la philosophie héritée et de la politique traditionnelle, les chemins inédits d'une pensée et d'une politique de l'autonomie, qui voisine avec ce qu'auront cherché à concevoir, selon des trajectoires différentes, Arendt, l'École de Francfort ou même Rubel et la tradition du conseillisme. L'originalité de l'apport de Castoriadis à la question de l'émancipation aura consisté à tracer une voie ténue entre l'exigence de l'autonomie, qui doit viser à rendre possible l'activité libre des individus et des groupes dont se compose la société, et celle de l'institution, sans laquelle l'action humaine s'avère privée de consistance et se perd dans le vide d'une liberté qui, n'ayant prise sur rien, s'avère incapable de transformer quoi que ce soit ».

@ >>> De Marx à Castoriadis, et retour, serait-on tenté d'écrire pour présenter la relecture de Marx que nous donne *Jean-Louis Prat* en s'inspirant de Castoriadis, dont il est un des meilleurs connaisseurs [Prat, 2006]. Où l'on voit apparaître, là encore, un Marx non scientiste, qui ne se cantonne pas dans l'analyse réaliste des seuls intérêts réels, mais un Marx critique qui sait faire sa place au rôle de l'imaginaire.

Trois ego-histoires de marxisme

Tout ce qui précède aura laissé entendre qu'il n'était pas absurde de considérer Marcel Mauss et le MAUSS comme des héritiers non exclusifs de Marx, même s'ils ne se disent pas marxistes. Pour éclairer davantage ce point il nous a semblé qu'il pouvait y avoir un sens à demander aux « Vieux-Maussiens », ceux qui ont contribué à la fondation du MAUSS, de présenter un petit historique subjectif de leur rapport à Marx. Ahmet Insel n'a pas pu fournir sa contribution. Mais on pourra lire les ego-histoires de marxisme de *Gerald Berthoud*, *Alain Caillé* et *Serge Latouche*. L'idée était-elle bonne ? Au lecteur d'en juger. On espère simplement qu'elle permette aux lecteurs plus jeunes de mesurer ce qu'a pu représenter l'imprégnation marxiste il y a trente ou quarante ans.

Petite conclusion

D'où venait cette fascination pour Marx chez des universitaires ? Que devons-nous tenter d'en conserver ou d'en retrouver ? Elle avait un double ressort. D'une part le marxisme laissait espérer l'advenue possible d'un savoir totalisant, transversal à l'ensemble des disciplines et des champs de savoir constitués. D'autre part il permettait d'articuler directement le savoir académique à l'éthique et à la politique. Non seulement en leur permettant de parler un langage commun il offrait aux savants la possibilité de ne pas s'enfermer dans leur tour d'ivoire disciplinaire, de même il les mettait en communication directe avec toutes les classes de la société. En un mot, il mettait en scène et rendait crédible un double postulat : de commune humanité et de commun savoir. À sa manière, le MAUSS reste fidèle à ce double idéal. Avec tous les bémols et les spécifications qu'on voudra. Il n'y a plus aucun sens aujourd'hui à chercher une doctrine qui aurait réponse à tout, au moins en principe. Mais nous ne pouvons pas plus nous satisfaire de l'émiettement généralisé des disciplines et des sous-disciplines etc. dont personne ne sait plus de quoi elles parlent en définitive. Pour en rester à la sphère des seules sciences sociales, il n'est nullement évident qu'il nous faille renoncer à tout jamais à l'espoir d'une science sociale générale, ou généraliste [*Revue du MAUSS*, 2004]. À la différence du marxisme, une telle science sociale généraliste ne prétendrait nullement avoir réponse à tout, mais au moins saurait-elle clarifier et organiser les questions. Elle aurait en somme questions à tout. Et, de même qu'elle ne se résoudrait pas à une fragmentation épistémique infinie, de même elle ne se cacherait pas derrière son petit doigt au nom d'une introuvable neutralité axiologique, et assumerait ses enjeux éthiques et politiques [*Revue du MAUSS*, 1989 ; Putnam, 1984 ; Caillé, 1993].

Ni hyperspécialisation ni asepsie normative, tels sont les deux principes directeurs du MAUSS. Ils s'accommodent fort bien de la figure d'un Marx maussisé, polanyisé, gorzisé ou castoriadisé tel qu'il a été présenté ici.

Libre revue

Hors dossier, on lira un court texte provoquant de *Rémi de Villeneuve* qui s'inscrit dans la continuité du précédent numéro du MAUSS consacré à la crise de l'Université. Provoquant parce qu'il pointe la responsabilité dans cette crise des universitaires et des professeurs eux-mêmes qui, en acceptant de se laisser transformer en « chercheurs » – et, principalement, en chercheurs de subventions – en sont venus à oublier que leur tâche principale est de transmettre et d'enseigner. De la recherche comme leurre ! *Mutatis mutandis*, la même chose pourrait être dite des écrivains, qui songent de moins en moins à écrire, ce qui s'appelle écrire, et de plus en plus à conquérir des publics télévisuels en s'asservissant non pas ici à la recherche de subventions mais, ce qui revient au même, de l'audimat. L'histoire et l'analyse que nous propose sur ce point *Patrick Tudoret* des émissions littéraires à la télévision sont très révélatrices de cette mutation et de cette dégradation du statut de l'auteur.

S'il est une institution, en revanche, qui a su résister à l'usure du temps, c'est bien l'Église catholique, la plus ancienne et la plus grande institution au monde. *Olivier Bobineau* s'interroge sur les raisons de son étonnante longévité. Réponse : « L'Église catholique est l'Internationale par excellence qui a toujours du pouvoir à l'échelle planétaire parce qu'elle est *ontologiquement programmée pour*. Elle est programmée pour digérer l'ennemi, faire face aux épreuves ; elle peut à la fois réguler, intégrer, socialiser, s'adapter, détruire, créer, inspirer, développer, dominer, étouffer et diffuser à la fois son message et son modèle. Elle est en ce sens un modèle de bureaucratie du salut et du sens politique pour toute organisation humaine, y compris trotskiste ». La clé de cette infinie capacité de rebond réside dans sa dualité profonde, dans sa capacité à maintenir vivant, d'un côté, le rapport des fidèles au don, au charisme, à l'agapè, et, de l'autre, à développer une structure de pouvoir bureaucratique qui assure la routinisation du charisme. Il est intéressant de trouver un tel article dans un numéro consacré à Marx – ce n'était pas prévu – car, au fond, le dualisme, la « dialogie », dit-il, que O. Bobineau voit à l'œuvre dans l'Église catholique évoque les antinomies, ou, au moins, les oppositions et les capacités de renversement que nous repérons chez Marx au début de cette présentation... Mais les partis communistes auront eu moins de succès

et de longévité que l'Église dont ils sont pourtant si proches à nombre d'égards. Parce que le don intramondain serait moins puissant et durable que le rapport extramondain à un don transcendant ? Le don politique moins consistant que le don religieux ?

Voilà qui conduit pour finir à s'interroger sur l'essence du fait religieux. Quelle efficace lui attribuer ? La pensée française d'après-guerre, celle qui a par de multiples voies façonné cette *French Theory* des années 1970-1980, si influente sur les campus américains et dans le monde, a cru pouvoir résoudre la question en faisant l'économie de la religion pour affirmer la toute-puissance du « symbolique ».

@ >>> Le problème, comme le montre *Vincent Descombes* dans un important article qui était devenu introuvable, c'est que personne ne sait ce qu'il convient d'entendre par là. « En échangeant le *sacré*, notion assurément inquiétante, contre le *symbolique*, concept apparemment purifié de tout mystère, la sociologie française a cru progresser dans l'intelligence de son objet. Mais elle demande à ce symbolique des services qu'il est incapable de lui rendre », concluait-il alors. Revenant aujourd'hui sur ce travail, vingt-cinq ans après, il écrit : « Ma discussion ne parvenait pas à départager les deux thèses rivales : « origine sociale du symbolique », « origine symbolique du social » ». Il lui apparaît désormais que nous ne pouvons pas nous passer d'une tentative de saisir « le religieux comme tel ». Mais il conclut : « c'est là une affaire beaucoup plus complexe encore que je ne l'imaginai en 1980 ».

On ne saurait mieux dire. Et quelle meilleure conclusion donner, en définitive, à un numéro sur Marx que celle-là ? Si Marx nous a aidés, mieux que tout autre, à penser beaucoup de choses non vues jusqu'à lui de notre histoire et de notre vie en société, il n'aura pas su le penser aussi radicalement qu'il l'espérait parce qu'il ne nous a laissé qu'une théorie rudimentaire du religieux et que c'est là, en fait, « une affaire beaucoup plus complexe qu'il ne l'imaginait⁵ ».

5. Le MAUSS, pour sa part, tente de penser le religieux à l'intersection du don (de la triple obligation de donner, recevoir et rendre), du politique et du symbolique [MAUSS, 2002 ; Tarot, 2008 ; Caillé, 2009, ch. 6.]. Cf. aussi les discussions sur ce point in *La Revue du MAUSS permanente*, <www.journaldumauss.net>.

Bibliographie

- BLOCH Ernst, 1976, 1982, 1991, *Le Principe Espérance*, 3 tomes, Gallimard.
- CAILLÉ Alain, 1993, *La Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, La Découverte, Armillaire.
- 2005, « Démocratie, totalitarisme et parcellitarisme », in *La Revue du MAUSS semestrielle*, « Malaise dans la démocratie », n° 25, premier semestre, La Découverte/MAUSS.
- 2009, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte/MAUSS.
- CAILLÉ Alain et SUE Roger (sous la dir. de), 2009, *De Gauche ?*, Fayard.
- CHANIAL Philippe, 2009, *La délicate essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Le Bord de l'Eau éditions.
- JAPPE Anselm, 2003, *Les aventures de la marchandise*, Denoël.
- CEFAÏ Daniel, 2008, *Pourquoi se mobilise-t-on ?*, La Découverte/MAUSS.
- Entropia. Revue d'étude théorique et politique de la décroissance*, 2008, n° 5, « Trop d'utilité ? », Paragon.
- ELSTER Jon, 1989, *Marx*, PUF.
- FOURNIÈRE Eugène, [1902] 2009, *Essai sur l'individualisme*, édité et présenté par Philippe Chanial, Le Bord de l'eau éditions.
- HENRY Michel, 1976, *Marx*, Gallimard, 2 tomes.
- JORION Paul, 2007, *Vers la crise du capitalisme américain ?*, La Découverte/MAUSS.
- MALON Benoît, [1885] 2007, *La morale sociale. Morale socialiste et politique réformiste*, édité et présenté par Ph. Chanial, Le Bord de l'eau éditions.
- POSTONE Moishe, [1993] 2009, *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits.
- PRAT Jean-Louis, 2006, *Introduction à Castoriadis*, La Découverte, coll. « Repères ».
- PUTNAM Hilary, 1984, *Raison, vérité et histoire*, Éditions de Minuit.
- ROSSELLI Carlo, [1930] 2009, *Le socialisme libéral*, traduit et présenté par Serge Audier, Le Bord de l'eau éditions.
- La Revue du MAUSS* n° 4, 1989, « L'impossible objectivité ? Vérité et normativité dans les sciences sociales », La Découverte.
- La Revue du MAUSS semestrielle* n° 22, 2002, 2^e semestre, « Qu'est-ce que le religieux ? », La Découverte.
- La Revue du MAUSS semestrielle* n° 24, 2004, 2^e semestre, « Une théorie sociologique générale est-elle pensable ? », La Découverte.
- TAROT Camille, 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, La Découverte/MAUSS.

I.

***Que faire, que penser
de Marx aujourd'hui?***

Le progressisme de Marx et la politique athée.

Quatre rapports possibles à Marx¹

Christian Laval

À l'égard de Marx, il faut se refuser à trois attitudes possibles : celle de la liquidation, celle de la répétition, celle de l'ignorance feinte. Il s'agit de frayer une quatrième voie, la critique du progressisme de Marx dans l'exigence maintenue d'une *politique athée d'émancipation*.

1. – La *liquidation* l'emporte aujourd'hui très largement, y compris dans une grande partie de la gauche. De l'effondrement consommé du communisme dit réel du xx^e siècle il est courant d'en déduire que le communisme est à jamais une idée morte et que Marx n'a plus rien à nous dire. La formule de la liquidation est : « Marx est mort », titre d'un livre d'un « nouveau philosophe » français aujourd'hui oublié. C'est désormais une grande partie de la gauche qui entonne le vieux refrain de la droite : il faut se passer de Marx. Ce qui signifie pratiquement que l'économie de marché est à jamais l'horizon de l'humanité et ce qui veut dire également que la « gauche » n'est plus, au mieux, que la gauche de la droite, en ce qu'elle n'offre plus aucune voie alternative. Il s'agit en somme de se débarrasser de Marx pour faire définitivement de la gauche le lieu de l'*absence* d'alternative au capitalisme.

2. – La *répétition* est la tentation symétrique. Pour rester à gauche, pour refaire la gauche, il faudrait « actualiser Marx », c'est-à-dire le mettre à l'heure des formes nouvelles du capitalisme.

1. Ce texte a été présenté dans le cadre du séminaire « Qu'est-ce que penser à gauche, aujourd'hui ? » du Collège international de philosophie, à la séance du lundi 26 novembre 2007 sous le titre : « Penser à gauche : avec ou sans Marx ».

Cette refondation ou cette révision ressemble bien souvent à une répétition du fait de l'acceptation non interrogée des prémisses de ce que l'on prétend réviser. La formule de la répétition est : « Marx est actuel ». La tâche pratique correspondante est double : elle consiste à défendre Marx contre les attaques qui lui sont portées, tout en cherchant à constituer un « autre marxisme ». Ce qui peut conduire à diviser Marx et le marxisme en un bon et un mauvais côté ; à minimiser certains aspects de Marx, à prétendre que Marx n'est pas celui qu'on croit ; qu'il y a un vrai Marx en dessous, à côté, au-delà du faux Marx ou du Marx orthodoxe. Il s'agit, en bref, de changer le marxisme pour mieux sauver Marx.

3. – La troisième position, celle de l'*ignorance feinte*, aujourd'hui assez courante dans les courants « antilibéraux » consiste à *ne pas poser* la question de Marx, à faire du moins comme si elle ne se posait pas. On veut bien faire la critique des excès et des dérives du capitalisme contemporain et de ses effets mais surtout sans interroger Marx, le marxisme ou le communisme. Attitude très insatisfaisante sur le plan théorique autant que pratique, qui témoigne d'une volonté de ne pas affronter la question de Marx et toutes les difficultés que pose sa pensée. Cette position intermédiaire permet tous les flottements entre liquidation et répétition.

4. – La *mise en question* de Marx constitue le quatrième type de rapport. Il ne s'agit pas de refaire la critique du communisme dit réel, il ne s'agit pas non plus de traiter du destin du marxisme, de ses formes, de ses réalisations, de ses modes d'organisation, il s'agit de faire la critique de la pensée de Marx, de mettre en question Marx en maintenant l'exigence d'une politique d'émancipation.

Je voudrais traiter plus longuement de ce dernier type possible de rapport à Marx. Mais soulignons d'abord qu'il n'est guère facile d'échapper aux trois premiers rapports pour des raisons assez évidentes. La première est que tous les mouvements politiques qui se sont tour à tour réclamé de Marx et du marxisme au xx^e siècle ont sombré d'une manière ou d'une autre : la social-démocratie, le stalinisme, et même les oppositions de gauche au stalinisme, enfermées dans des sectarismes divers. Il n'en reste rien ou pas grand-chose.

La deuxième raison est inverse. Ce qui arrive au monde n'est rendu intelligible que par les catégories que nous a laissées la pensée

de Marx, héritage à ce titre très précieux. Ceux qui veulent ignorer la lutte des classes, la domination du capital sur le travail, le marché mondial, la marchandisation des rapports sociaux (c'est-à-dire un très grand nombre de spécialistes des sciences sociales) ne comprennent rien et surtout ne veulent rien comprendre à ce qui est en train de se passer. Ils ne saisissent au mieux que des symptômes dont les causes leur échappent.

La ruine de ce qui s'est réclamé de Marx d'un côté et la domination insolente du capitalisme à l'échelle mondiale de l'autre expliquent à la fois l'impossibilité de *liquider* Marx dans la mesure où l'analyse critique du capitalisme que Marx a faite reste une condition de la compréhension de la situation, et l'impossibilité symétrique de *répéter* Marx dans la mesure où il ne reste quasiment plus rien des formes de pouvoir et de contre-pouvoir qui se réclamaient du marxisme. C'est cette sorte inédite de double contrainte qui fait blocage.

Il n'y a que deux voies pour s'en dégager, l'une qui fait semblant de lever le blocage mais ne fait que différer son dépassement, l'autre qui entend le surmonter directement et réellement. D'une part *l'ignorance feinte* qui veut éviter de se confronter aux difficultés de la pensée de Marx, mais ne mène à rien. D'autre part, la *mise en question* de Marx qui permet d'avancer.

Que veut dire « mettre en question Marx » ?

Le quatrième rapport consiste à poser « la question de Marx » en affrontant les difficultés de sa pensée. Pour cela, il faut comprendre ce qu'a voulu faire Marx, son exigence propre d'intellectuel révolutionnaire et la façon dont il s'y est pris. Il y a deux dimensions à distinguer : une *exigence* et une *manière*. Il est une exigence chez Marx qui consiste à lier l'analyse rigoureuse du capitalisme et l'analyse des conflits politiques de classe dans la perspective du communisme. Il y a aussi une manière très spéciale qui lui est propre d'opérer ce nouage. Cette manière, on l'appellera le « marxisme de Marx », plutôt que « socialisme scientifique ». Ce « marxisme de Marx » est problématique.

Que doit-on entendre par « marxisme de Marx » ? C'est ce qui, dans sa pensée, se plie à l'orthodoxie de son temps, ce qui fait qu'il adhère à son temps, qu'il s'offre aussi, par là, à l'érosion des

façons de penser son temps et même de « penser le temps ». Pour le dire plus directement, ce qui n'est plus tenable, c'est la croyance progressiste installée au cœur du « marxisme de Marx ». Ce progressisme de Marx peut se résumer à l'idée que le capitalisme prépare le communisme et même qu'il en accouche nécessairement selon des lois du développement historique. Il repose sur de supposées lois naturelles de l'évolution des sociétés. Les marxistes postérieurs (les meilleurs et les pires, Engels, Lénine, Trotsky, Staline) ont tous plus ou moins lourdement insisté sur ce progressisme que l'on pourrait aussi appeler un « darwinisme analogique »². Comme nous l'écrivons dans *Sauver Marx* ? pour définir ce progressisme : « la fin du capitalisme serait une nécessité inscrite dans son développement même ». L'idée que le capitalisme crée les conditions objectives du passage au communisme selon une loi historique, du fait des contradictions qu'il nourrit en son sein, est une idée qui trame toute l'œuvre de Marx. Elle n'est pas le fait de la seule vulgate. *Le Capital* est bâti sur l'idée que le capitalisme surmonte les barrières qu'il ne cesse de dresser à son propre essor jusqu'à rencontrer sa limite définitive, engendrant au cours de son développement les forces qui vont l'abattre³. Cette logique sous-tend toute une analyse du capitalisme qui est déjà parfaitement exposée dans le *Manifeste* selon des formules que nous connaissons tous. On se rappelle en particulier ces phrases dans lesquelles Marx explique que « depuis des dizaines d'années, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est autre chose que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les rapports modernes de production, contre le régime de propriété qui conditionnent l'existence de la bourgeoisie et sa domination ».

Ce progressisme n'a pas manqué de faire osciller les marxistes entre deux tendances, la tendance « développementiste » et la tendance « catastrophiste » (ce qui ne recouvre pas le partage entre « réformisme » et « révolution »). La première se caractérise par l'encouragement au développement du capitalisme sous prétexte qu'il faut pousser le capitalisme le plus rapidement possible à sa

2. L. Trotsky in « Les tâches de l'éducation communiste », 1923 : « Pris dans un large sens matérialiste et dialectique, le marxisme est l'application du darwinisme à la société humaine. »

3. Cf. Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, 2007, p. 99-131.

limite historique (« accélérez le processus »), donc faire alliance avec lui, passer des compromis, pour mieux l'aider à accomplir plus vite son « œuvre révolutionnaire » et pour le déborder une fois le moment venu. La seconde voit dans la prochaine crise la fin définitive d'un capitalisme ayant achevé son œuvre dans l'histoire humaine, ce qui peut appeler une préparation immédiate à l'insurrection, à moins que cela n'implique un certain quiétisme face à la chute d'un « fruit mûr ».

Ce progressisme de Marx a été assez vite figé dans les formules dogmatiques du mouvement marxiste international. Le chef-d'œuvre du genre a sans doute été le texte de Lénine, intitulé « Les trois sources du marxisme et les trois parties constitutives du marxisme » (1913), texte dans lequel Lénine écrit cette phrase bien connue : « *la doctrine de Marx est toute-puissante parce qu'elle est juste*⁴ ». Qu'y a-t-il de si « juste » ou de « vrai » dans la pensée de Marx pour qu'elle soit « toute-puissante » ? Lénine le dit superbement : « *Le capitalisme a vaincu dans le monde entier mais cette victoire n'est que le prélude de la victoire du Travail sur le Capital* »⁵. Vous vous lamentez de l'expansion du capitalisme, de l'impérialisme qui ravage la planète, de la spéculation financière, de la division des classes et des peuples, de l'exploitation partout. Vous avez tort : vous devriez vous en réjouir car cela nous rapproche de la limite au-delà de laquelle il y a le communisme. C'est lorsque le marché universel aura enfin été réalisé que ce passage surviendra. Réjouissez-vous donc pour l'instant de vos défaites, de vos reculs, des désastres entraînés par la croissance capitaliste, la justice sur terre viendra du mouvement même de l'histoire ! Qu'est-ce donc sinon une consolation religieuse sous des allures prophétiques ? Et Lénine d'en déduire que le marxisme « découvre » la force sociale qui *doit* inéluctablement faire la révolution selon les lois de développement ; une fois découverte, cette force doit être éduquée et organisée pour « devenir la force capable de balayer le vieux et créer le nouveau »⁶.

Chez Marx, ce déterminisme fait office de théologie économique et de téléologie historique. Le marxisme déresponsabilise les

4. Lénine, *Marx-Engels-marxisme*, Éditions sociales/Éditions du progrès, Paris-Moscou, p. 65.

5. Lénine, *op. cit.*, p. 70.

6. Lénine, *op. cit.*, p. 71.

« fossoyeurs », il en fait des agents du développement historique, des objets sociaux et non des sujets politiques. La fameuse « classe pour soi » ne prend conscience que d'une histoire dont la logique inconsciente implique ce moment de prise de conscience, laquelle n'est en réalité qu'un moment nécessaire d'une histoire « sans sujet ». Cette croyance est le condensé de ce qui fait problème dans le « socialisme scientifique » et qui n'est plus acceptable. C'est ce nouage très spécial qui prétend déduire d'une « loi historique » à la fois la nécessité du passage au communisme et l'agent historique qui en sera l'opérateur politique, c'est ce mode d'articulation entre la théorie économique, l'analyse des formes de luttes sociales et politiques, et le projet de sortie du capitalisme, qui n'est plus recevable. C'est tout simplement ce dont il faut se débarrasser.

Pour une politique d'émancipation athée

Une politique d'émancipation réelle, donc réellement athée, repose sur trois points qui mettent en question ce progressisme, et défont le nouage particulier que l'on trouve chez Marx : le refus de toute « nécessité » historique ; le refus de toute désignation d'un agent historique depuis une supposée nécessité de l'histoire ; l'assomption du caractère performatif et constructiviste du communisme.

– Aucune tendance objective ne montre la nécessité du passage au communisme. Seules les formes de l'action collective, seules les luttes, les pensées, les initiatives historiques, les inventions de formes institutionnelles ou de rapports sociaux non déterminés technologiquement et économiquement, peuvent fournir quelques indications sur les formes que prennent l'anticapitalisme et les voies de sortie du capitalisme.

– Le capitalisme ne crée pas ses propres fossoyeurs. Le capitalisme produit et réclame de la servilité, de l'uniformité, des comportements grégaires et concurrentiels comme il produit de la résistance sourde, de la rébellion ouverte, du désir « d'en sortir ». Il produit des salariés assujettis, mais aussi des salariés qui refusent cet asservissement et qui peuvent remettre en cause le capitalisme. Il produit des sujets à la fois asservis et en lutte contre l'asservissement, clivage qui force à abandonner la figure de la « force-messie » et à la remplacer par l'analyse détaillée des forces et contre-forces

qui renforcent l'asservissement ou qui favorisent l'émancipation dans l'espace social et dans les subjectivités.

– La possibilité d'une autre société participe du rapport de ces forces entre elles. La possibilité même de commencer à en dessiner les contours, contrevenant ainsi à l'interdiction marxienne de faire « bouillir les marmites de l'avenir », pèse d'un poids très lourd dans les luttes, dans les décisions subjectives qui conduisent au combat, dans les choix qui mènent à vouloir changer de vie. Ce qui suppose que l'imagination politique qui donne forme à la société désirable ne soit pas asservie elle-même à quelque déterminisme que ce soit. Une politique athée doit assumer pleinement la nature performative, constructiviste, du communisme.

La politique athée d'émancipation postule que l'émancipation du salariat n'est en rien inéluctable. Il n'y a aucune nécessité du communisme. L'histoire n'est pas une droite, elle n'a pas un sens et une fin, elle n'est pas une route avec des étapes ordonnées. Il n'y a pas de temps linéaire et homogène. En un mot le « progrès » n'existe pas comme tendance réelle inscrite dans le cours du monde ou dans l'histoire de l'humanité.

Se débarrasser du marxisme

La critique du progressisme de Marx n'est pas nouvelle. Walter Benjamin écrivait que « dans sa théorie et plus encore dans sa pratique, la social-démocratie a été guidée par une *conception du progrès* qui ne s'attachait pas au réel, mais émettait une prétention dogmatique »⁷. Cette prétention était celle du progrès illimité et irrésistible de l'humanité, qui renvoyait à une conception métaphysique du mouvement dans un temps homogène et vide. Walter Benjamin ajoutait : « Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. À ce courant qu'il croyait suivre, la pente était, selon lui donnée par le développement de la technique »⁸. Ce qui l'amenait à découvrir que cette foi dans le progrès tenait à la conception du travail libérateur, héritage de « la vieille éthique protestante sous une forme

7. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres III*, Folio Gallimard, 2000, p. 438.

8. *Id.*, p. 435.

sécularisée » qui « n'envisage que les progrès de la maîtrise sur la nature, non les régressions de la société »⁹.

Plus proche de nous, M. Foucault avait, lui aussi, souligné dans *Les Mots et les Choses*, que le marxisme était une doctrine assez typique du XIX^e siècle, qu'il y nageait comme « poisson dans l'eau ». D'autres encore l'ont dit d'autres façons. On pense en particulier à un certain nombre de textes très importants de C. Castoriadis, produits dans la mouvance de *Socialisme ou Barbarie*.

Si ce n'est une mise en question nouvelle, force est de constater que l'on ne pouvait pas jusqu'à présent se débarrasser vraiment de ce progressisme foncier tant il semblait consubstantiel au mouvement ouvrier et à ses organisations. Même les formations et auteurs marxistes qui ont voulu contourner les lourdes machines de pouvoir de la social-démocratie et du parti stalinien au XX^e siècle et qui ont multiplié pour cela les tentatives de constituer un « autre marxisme », n'ont pas réussi à remettre en question le noyau progressiste du marxisme. Elles l'ont parfois même renforcé.

Il faut pourtant que nous fassions notre deuil du progressisme dans le projet d'émancipation, que nous nous passions non pas de l'idée qu'il pourrait y avoir une société meilleure que celle-ci, mais que cette société désirable n'est ni inscrite du côté du capital « creusant lui-même sa tombe », ni du côté de l'homme se libérant par une sorte de force ascendante transhistorique. Il convient donc de se débarrasser du marxisme pour libérer l'imagination politique¹⁰. Il faut cesser de croire que l'histoire a un sens, qu'elle a un agent privilégié, qu'elle a une fin. Cela certes ne veut pas dire qu'il faut se débarrasser de Marx, qu'il faut cesser de le lire, ne plus utiliser ses concepts et ses analyses. Comme le notait Foucault, Marx est un *fait dans l'histoire*, un événement historique. On ne se débarrasse pas plus de Platon, de Kant, que de Marx. Cela ne veut pas dire non plus qu'il faille se débarrasser du communisme, bien au contraire. Se débarrasser du marxisme permettra de repenser de nouvelle manière la question du communisme. On s'apercevra alors que l'après-capitalisme n'a pas besoin d'un nouveau grand

9. *Id.*, p. 436.

10. C'est la position de Foucault en 1978, que l'on ne peut confondre avec l'opération qui lui est contemporaine des « nouveaux philosophes ». Cf. Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », in *Dits et écrits, II*, 1976-1988, Quarto 2001, p. 595-618.

récit fondé sur une loi de l'histoire. Le communisme n'est pas une nécessité. C'est un projet politique, c'est une construction collective, une fiction performative.

En somme, il s'agit d'être radicalement athée pour accepter de se priver de l'appui consolateur de la croyance dans le caractère nécessaire et inéluctable du communisme. C'est la condition pour sortir du désarroi de la gauche. Ce désarroi tient pour une part à la nature du marxisme qui paraissait un guide sûr pour l'histoire, qui constatait et prescrivait le sens de l'histoire. Une fois cette boussole disparue, par défection de l'agent historique et par renouvellement du capitalisme, le sens paraît aboli. Pour le coup il devient difficile de croire comme Lénine que la victoire du capitalisme « *n'est que le prélude de la victoire du Travail sur le Capital* ». Mais il est bien d'autres manières que ce nécessitarisme historique pour relancer la pensée critique et l'initiative historique.

Bibliographie

- BADIOU Alain, 2007, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?* Lignes.
- BENJAMIN Walter, 2000, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres III*, Folio Gallimard.
- CASTORIADIS Cornelius, 1975, « Marxisme et théorie révolutionnaire » Première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil.
- 1964, « Recommencer la révolution », *Socialisme ou barbarie*, éditorial, n° 35, janvier.
- DARDOT Pierre, LAVAL Christian et EL MOUHOUB Mouhoud, 2007, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte.
- DERRIDA Jacques, 1993, *Spectres de Marx*, Galilée.
- FOUCAULT Michel, 2001, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », in *Dits et écrits, II*, 1976-1988, Quarto, p. 595-618.
- GORZ André, 1980, *Adieux au prolétariat, Au-delà du socialisme*, Galilée.
- HARDT Michael et Negri Antonio, 2000, *Empire*, Exils, Paris.
- 2004, *Multitude*, La Découverte.
- LUKÁCS Georg, 1960, « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », in *Histoire et conscience de classe*, Éditions de Minuit.
- QUINIOU Yvon, 2007, *Karl Marx*, Éditions du cavalier bleu.

La décroissance comme projet politique de gauche

Serge Latouche

Que la décroissance soit un projet politique de gauche constitue pour moi à la fois une évidence et un paradoxe.

Une évidence

La décroissance constitue un projet politique de gauche parce qu'elle se fonde sur une critique radicale de la société de consommation, du libéralisme et renoue avec l'inspiration originelle du socialisme.

1) *Critique radicale de la société de consommation*, du développement ou du développementisme, elle est une critique *ipso facto* du capitalisme. Qu'est-ce que la société de croissance en effet ? La société de croissance peut être définie comme une société dominée par une économie de croissance et qui tend à s'y laisser absorber. La croissance pour la croissance devient ainsi l'objectif primordial sinon le seul de la vie. La croissance n'est que le nom « vulgaire » de ce que Marx a analysé comme accumulation illimitée de capital, source de toutes les impasses et injustices du capitalisme. La croissance et le développement étant respectivement croissance de l'accumulation du capital et développement du capitalisme, donc exploitation de la force de travail et destruction sans limites de la nature, la décroissance ne peut être qu'une décroissance de l'accumulation, du capitalisme, de l'exploitation et de la prédation. Il s'agit non seulement de ralentir l'accumulation mais de remettre

en cause le concept pour inverser le processus destructeur. C'est donc bien à tort que l'on a parfois accusé les « décroissants » de s'accommoder du capitalisme [Cf. Latouche, 2007, p. 135].

2) La décroissance est aussi, bien évidemment, une *critique radicale du libéralisme*, celui-ci entendu comme l'ensemble des valeurs qui sous-tend la société de consommation. Dans le projet politique de l'utopie concrète de la décroissance en huit R (Réévaluer, Reconceptualiser, Restructurer, Relocaliser, Redistribuer, Réduire, Réutiliser, Recycler), trois d'entre eux, Réévaluer, Restructurer et Redistribuer, actualisent tout particulièrement cette critique¹. Réévaluer, cela signifie revoir les valeurs auxquelles nous croyons, sur lesquelles nous organisons notre vie et changer celles qui doivent l'être. On voit tout de suite quelles sont les valeurs qu'il faut mettre en avant et qui devraient prendre le dessus par rapport aux valeurs dominantes actuelles. L'altruisme devrait prendre le pas sur l'égoïsme, la coopération sur la compétition effrénée, le plaisir du loisir et l'*ethos* de la ludicité sur l'obsession du travail, l'importance de la vie sociale sur la consommation illimitée, le local sur le global, l'autonomie sur l'hétéronomie, le goût de la belle ouvrage sur l'efficacité productiviste, le raisonnable sur le rationnel, le relationnel sur le matériel, etc. La critique du travaillisme retrouve là l'inspiration de Paul Lafargue, le gendre de Marx, dans son ouvrage superbe, *Le droit à la paresse* – qui reste une des plus fortes attaques contre le travaillisme et le productivisme. Surtout, il s'agit de remettre en cause le prométhéisme de la modernité tel qu'exprimé par Descartes (l'homme comme « maître et dominateur de la nature ») ou Bacon (avec son projet d'« asservir la nature »). Il s'agit tout simplement d'un changement de paradigme.

Restructurer signifie adapter l'appareil de production et les rapports sociaux en fonction du changement des valeurs. Cette restructuration sera d'autant plus radicale que le caractère systémique des valeurs dominantes aura été ébranlé. Cela pose la question concrète de la sortie du capitalisme et celle de la reconversion d'un appareil productif qui doit s'adapter au changement de paradigme. La décroissance est forcément contre le capitalisme. Non pas tant parce qu'elle en dénonce les contradictions et les limites

1. Ces huit R sont désormais 10, Cf. la note 3 (NdIR).

écologiques et sociales, mais avant tout parce qu'elle en remet en cause « l'esprit » au sens où Max Weber considère « l'esprit du capitalisme » comme condition de sa réalisation.

Redistribuer s'entend de la répartition des richesses et de l'accès au patrimoine naturel entre le Nord et Sud comme à l'intérieur de chaque société. Le partage des richesses est la solution normale du problème social. C'est parce que le partage est la valeur éthique cardinale de la gauche que le mode de production capitaliste, fondé sur l'inégalité d'accès aux moyens de production et engendrant toujours plus d'inégalités de richesses, doit être aboli.

3) La décroissance, enfin, est *un projet ancré à gauche* parce qu'elle renoue avec l'inspiration première du socialisme, celui qu'on a qualifié non sans ambiguïté d'utopique. La décroissance retrouve à travers ses inspireurs, Jacques Ellul et Ivan Illich, les fortes critiques des précurseurs du socialisme contre l'industrialisation. Une relecture de ces penseurs comme William Morris, voire une réévaluation du luddisme, permettent de redonner sens au socialisme dans une vision écologique telle qu'elle a été développée chez André Gorz. Il est vrai que tous les penseurs cités, Paul Lafargue, Jacques Ellul, Ivan Illich, André Gorz, auxquels il conviendrait d'adjoindre Bernard Charbonneau, Cornélius Castoriadis, sans parler de Tolstoï, Gandhi, ou Thoreau, ont été des hérétiques par rapport à la *doxa* de la gauche marxiste. Quant au socialiste réformiste, John Stuart Mill, sa vision d'un état stationnaire avec croissance zéro mais épanouissement culturel de la population méritait mieux que le silence méprisant des marxistes.

Un paradoxe

Sans parler d'une problématique décroissance de droite, représentée en France par Alain de Benoist, situer la décroissance à gauche représente un défi. Attaquer le productivisme, prôner une société de sobriété, considérer la crise comme une opportunité, paraissent des provocations susceptibles de « désespérer Billancourt », même si celui-ci n'existe plus... Les réactions face à la crise sont un bon révélateur du dilemme qui s'ouvre à nous : relancer la machine à détruire la planète ou inventer une autre société.

1) La gauche social-démocrate, communiste, trotskiste et autre s'est engouffrée dans la trappe du compromis keynéso-fordiste. Même les Verts se sont fait piéger. *Le Canard Enchaîné* du 17 décembre 2008 ironisait ainsi sur le programme des Verts d'une « décroissance sélective, équitable et solidaire ». Dominique Voynet elle-même, tout en y adhérant, taxait ce programme d'inaudible et l'un de ses porte-flingues déclarait : « Je ne me vois pas aller dire aux mecs de Peugeot mis au chômage : maintenant il va falloir être sobre dans votre vie quotidienne ».

Certes, si les partisans de la décroissance soutenaient qu'on a le droit d'être heureux et qu'on peut l'être avec 600 euros par mois (référence au slogan de la jeunesse grecque), on les brocarderait et les traiterait immédiatement d'alliés objectifs du capitalisme rapace.

« Ce n'est qu'au terme de cet immense travail de falsification médiatique et mémorielle, note Michéa, que le projet d'une croissance illimitée dans un monde sans frontières a pu enfin devenir ce qu'il est à présent : l'ultime centre de gravité philosophique de tous les discours de la gauche et de l'extrême gauche post-mitterrandienne » [Michéa, 2008, p. 138]. Castoriadis avait déjà dénoncé cette dérive. « Le cas le plus flagrant, disait-il, étant celui du mouvement révolutionnaire qui, sous l'emprise du marxisme, supposait qu'il n'y avait qu'à réaliser la maîtrise sur la nature pour rendre l'autonomie à l'homme, ce qui est une illusion totale. [...] Ce dont nous avons besoin c'est non pas d'une maîtrise, mais d'un contrôle de ce désir de maîtrise, d'une auto-limitation. Autonomie d'ailleurs veut dire auto-limitation. Nous avons besoin d'éliminer cette folie de l'expansion sans limite, nous avons besoin d'un idéal de vie frugale, d'une gestion de bon père de famille des ressources de la planète » [Castoriadis, 2008, p. 282].

Si « l'ivresse joyeuse de la sobriété volontaire » dont parlait Ivan Illich est peut-être possible avec 600 euros par mois, la décroissance n'a jamais prêché la passivité et la résignation. La joie de vivre en dehors des chaînes du consumérisme n'est pas concevable sans la lutte pour la justice et pour l'amélioration de la qualité de la vie. Combattre la pollution mentale et la colonisation de l'imaginaire implique combattre les forces responsables de cette situation de toxicodépendance. Se libérer de la servitude volontaire est la condition pour se libérer de la servitude involontaire imposée par le

système et réciproquement. Le bonheur est possible dès aujourd'hui, sur la voie d'une émancipation de l'asservissement consumériste, pour autant qu'il se construit dans la lutte pour un monde plus partagé demain.

2) Le problème est que tous se sont laissé séduire par le mythe de la tarte qui grossit indéfiniment. Collaborer à la croissance plutôt que se battre avec acharnement pour partager un gâteau de taille quasi immuable permet d'améliorer les parts de tous à moindres frais. La droite bien sûr a bien compris la nécessité de la croissance pour éviter la remise en cause du système. Par exemple, le député Christian Blanc a publié un livre intitulé *La croissance ou le chaos*, « Sans croissance, y écrit-il, aucun accompagnement social ne pourra sortir les banlieues de l'ornière. Sans croissance, les espoirs de promotion sociale disparaissent. Sans croissance, inutile d'espérer rompre avec la spirale du déficit ou rembourser la dette ». Le machiavélique conseiller de Sarkozy, Henri Guaino, en rajoute : « L'inégalité est un moteur de la croissance et la croissance est la seule chose qui puisse rendre l'inégalité supportable. La croissance est une promesse d'abondance qui atténue la détresse du pauvre, tandis que l'état stationnaire est surtout un rêve de nanti qui veut surtout que rien ne change » [Guaino, 2006]. Cette idéologie s'est répandue à toute la société. « La croissance, écrit André Gorz, apparaîtra à la masse des gens comme la promesse – pourtant entièrement illusoire – qu'ils cesseront un jour d'être "sous-privilegiés", et la non-croissance comme leur condamnation à la médiocrité sans espoir ». Finalement, on en arrive à la « Petite prière altermondialiste », paraphrasée par Hervé René Martin : « Seigneur, le monde n'est pas une marchandise mais par pitié ne jetez pas les marchandises avec les méchants actionnaires, il en va de nos emplois et de notre mode de vie ». « Dénoncer d'une voix la marchandisation du monde, poursuit-il, tout en appelant de l'autre à toujours plus de croissance économique censée régler tous nos problèmes, autrement dit à une extension de la sphère marchande, relève à mes yeux d'un numéro d'équilibriste » [Martin, 2007, p. 188].

Le projet *partageux* du communisme s'est ainsi dissous dans le consumérisme. Le volume de la tarte a, certes, augmenté considérablement mais au détriment de la planète, des générations futures et

des peuples du tiers-monde. Les meilleures choses ayant une fin, ce « socialisme réduit aux acquêts » ne fonctionne plus très bien depuis les années soixante-dix, parce que la tarte renâcle à augmenter. Les hauts fonctionnaires du Capital l'ont plus ou moins compris et se sont empressés d'accroître substantiellement (10 à 20 % du PIB en plus), grâce au jeu du casino mondial, leur part du gâteau avant que le blocage ne soit total. Cela s'est traduit par ces rémunérations scandaleuses des responsables politiques et économiques avec ces primes, bonus, stock-options, parachutes dorés et autres augmentations. Pour l'immense majorité, la hausse très faible de la fiche de paye ne compense pas les effets négatifs de la croissance (dépenses de santé, stress, désagréments de toutes sortes).

Intoxiquée par ses démissions passées successives, la gauche « responsable » ne peut que se réfugier dans un libéral-socialisme misérabiliste. Le fameux *trickle-down effect*, la diffusion à tous des bienfaits de la croissance, se dégrade en « effet sablier ». Puisqu'il y a davantage de riches et qu'ils sont de plus en plus riches, il faut aussi qu'il y ait davantage de laveurs de voitures, de serveurs de restaurants, de livreurs de courses à domicile, de nettoyeurs et de gardes privés pour se protéger des pauvres toujours plus nombreux. C'est le socialisme réduit aux miettes... La croissance des Trente Glorieuses avait été tirée par les exportations, celle des trente piteuses qui ont suivi a pu se maintenir tant bien que mal grâce à l'endettement phénoménal des ménages et des États.

Même au Sud, le piège de la tarte a fonctionné. Cela s'est appelé le développement. Le projet développementiste lancé par le fameux discours du président Truman sur le point 4 de l'État de l'Union, le 20 janvier 1949, visait à remplacer aussi la révolution sociale par la croissance économique grâce au transfert technologique. Il a assez bien marché avec la révolution verte dans les années soixante. L'Inde, séculairement déficitaire, est devenue exportatrice de céréales. Les réformes agraires ont été évitées, limitées ou détournées.

Aujourd'hui, la fête est finie ; il n'y a même plus ces marges de manœuvre. La tarte ne peut plus croître. Plus encore (et nous le savons bien depuis longtemps, même si nous nous refusons à l'admettre), elle ne doit pas croître. La seule possibilité pour échapper à la paupérisation au Nord, comme au Sud, est d'en revenir aux fondamentaux du socialisme sans oublier, cette fois, la nature : partager le gâteau de manière équitable. En 1848, alors qu'il était

trente à cinquante fois moins gros, Marx, mais aussi John Stuart Mill, le pensaient déjà ! Le communisme, ce n'était pas faire grossir le gâteau, dès lors qu'il était suffisant, mais organiser autrement le système pour que tous en aient selon leurs besoins.

Il est vrai que faute d'intégrer les contraintes écologiques, la critique marxiste de la modernité est restée frappée d'une terrible ambiguïté². L'économie capitaliste est critiquée et dénoncée, mais la croissance des forces qu'elle déchaîne est toujours qualifiée par la gauche de « productive » (alors même qu'elles sont au moins tout autant, voire plus, destructives). Déjà Péguy écrivait : « C'est même un spectacle amusant de voir comment nos socialistes antichrétiens, particulièrement anticatholiques, insoucieux de la contradiction, encensent le même monde sous le nom de moderne et le flétrissent, le même, sous le nom de bourgeois et de capitaliste » [Péguy, 107]. Au final, cette croissance, vue sous l'angle de la production/emploi/consommation est créditée de tous les bienfaits ou presque, même si, vue sous l'angle de l'accumulation du capital, elle est jugée responsable de tous les fléaux : la prolétarianisation des travailleurs, leur exploitation, leur paupérisation, sans parler de l'impérialisme, des guerres, des crises (y compris bien sûr écologiques), etc. Le changement des rapports de production (en quoi consiste la révolution nécessaire et souhaitée) se trouve de ce fait réduit à un bouleversement plus ou moins violent du statut des ayants droit dans la répartition des fruits de la croissance. Dès lors, on peut certes ergoter sur son contenu, mais pas remettre en cause son principe.

Comme en s'accroissant, la tarte est devenue de plus en plus toxique – le taux de croissance de la frustration, suivant la formule d'Ivan Illich, excédant largement celui de la production –, il faudra

2. Il est regrettable, tragique peut-être, que la relation entre Sergueï Podolinsky (1850-1891), cet aristocrate et scientifique ukrainien exilé en France, et Karl Marx ait tourné court. Ce génial précurseur de l'économie écologique tentait, en effet, de concilier la pensée socialiste et la deuxième loi de la thermodynamique et de faire la synthèse entre Marx, Darwin et Carnot. Débordé et peu au fait des questions scientifiques, Marx a eu le tort, sans doute, de confier à son ami Engels l'évaluation du dossier. Imbu de la conception positiviste et mécaniste de la science, ce dernier n'a tout simplement pas compris les enjeux de la deuxième loi de la thermodynamique. En revanche, il a fort bien vu les dangers que la « valeur énergie » pouvait faire courir à la théorie de la plus-value. Il a conclu à l'absence d'intérêt des recherches de Podolinsky. Il n'est pas absurde de penser que si la rencontre s'était produite, bien des impasses du socialisme auraient été évitées.

nécessairement en modifier la recette. Plus elle grossissait plus elle était empoisonnée au sens propre et au sens figuré, au Nord comme au Sud. Pesticides, engrais chimiques et autres pollutions intoxiquaient les populations, les autres espèces et la terre elle-même, tandis que les inégalités et les injustices se sont aggravées.

Pour résoudre les dramatiques problèmes sociaux en même temps que pour sauver la planète, il faut inventer la recette d'une belle tarte avec des produits bios, d'une dimension raisonnable pour que nos enfants et nos petits-enfants puissent continuer à la refaire, et surtout, il convient de la partager équitablement. Les parts ne seront peut-être pas assez grosses pour nous rendre obèses, mais la joie sera au rendez-vous. La décroissance est la seule recette pour sortir positivement et durablement de la crise³.

Bibliographie

- BLANC Christian, 2006, *La croissance ou le chaos*, Odile Jacob.
- CASTORIADIS Cornelius, 2008, « Débat avec R. Legros », in BACHOFEN Blaise, ELBAZ Sion, POIRIER Nicolas (sous la dir. de), *Cornelius Castoriadis, Réinventer l'autonomie*. Éditions du Sandre, Paris.
- GUAINO Henri, 2006, « Pour une croissance durable », *La Croix*, 23 octobre.
- GORZ André, 1974, « Leur écologie et la nôtre », *Les Temps Modernes*.
- LATOUCHE Serge, 2007, *Petit traité de décroissance sereine*, Mille et une nuits.
- MARTIN Hervé René, 2007, *Éloge de la simplicité volontaire*, Flammarion.
- MICHÉA Jean-Claude, 2008, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Champs essais, Flammarion.
- PÉGUY Charles, 1907, « De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne », *Cahiers de la Quinzaine*.

3. Notre programme « électoral » de transition en 10 points se propose d'aller vers cet objectif. Ces 10 R du programme réformiste sont : 1) Retrouver une empreinte écologique soutenable. 2) Réduire le transport en internalisant les coûts par des écotaxes appropriées. 3) Relocaliser les activités. 4) Restaurer l'agriculture paysanne. 5) Réaffecter les gains de productivité en réduction du temps de travail et en création d'emploi. 6) Relancer la « production » de biens relationnels. 7) Réduire le gaspillage d'énergie d'un facteur 4. 8) Restreindre fortement l'espace publicitaire. 9) Réorienter la recherche technoscientifique. 10) Se réappropriier l'argent.

Marx, spiritualiste sans le savoir¹

François Flahault

PlatonPlaton affirmait que « nous sommes une plante non pas terrestre mais céleste² ». Son œuvre témoigne du grand geste de renversement par lequel il s'est efforcé de détacher l'être humain de son origine terrestre – la lignée de ses ancêtres de chair et d'os – pour lui montrer sa vraie racine dans un monde céleste. Marx défia la tradition spiritualiste qui remontait à Platon en engageant ses forces au service d'un renversement contraire : il fallait rendre l'homme à son ancrage terrestre, et pour cela, comme il l'écrivit dans l'*Idéologie allemande* et le réaffirma près de trente ans plus tard dans la préface de la deuxième édition allemande du *Capital*, il fallait remettre sur ses pieds la dialectique de Hegel qui marchait sur la tête.

Ce renversement a eu l'immense mérite de placer sur le devant de la scène intellectuelle une réalité que la philosophie avait toujours reléguée dans les coulisses : l'injustice sociale. Toutefois, en dépit de sa volonté de reconnaître la réalité, Marx n'en a pas moins méconnu certains aspects essentiels auxquels sont consacrées les pages qui suivent.

D'abord, en faisant de l'économie la base de la société, Marx a involontairement prêté appui à la vision promue par les économistes libéraux. Vision dont les recherches en anthropologie sociale

1. Ce texte est une version retouchée du chapitre 10 de mon livre *Le Sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Descartes & Cie, 2002.

2. *Timée*, 90 a.

ont montré qu'elle est un préjugé³, mais qui n'en reste pas moins dominante.

Ensuite, en renversant l'idéalisme de Hegel centré sur la conscience de soi, le matérialisme historique a sous-évalué l'importance de celle-ci, laissant ainsi impensée une dimension essentielle de la vulnérabilité humaine pour mieux ménager une vision prométhéenne de l'avenir.

La trame narrative de l'Histoire

Étudiant, j'ai aimé Platon et ses mythes un peu comme à vingt ans on aime la poésie. Plus tard, au cours des années soixante-dix, j'ai été pris dans la vague marxiste. C'était une autre affaire : avec Marx, on devenait adulte ; désormais, on n'avait plus peur de regarder la réalité en face. « Être matérialiste, ça consiste à ne pas se raconter d'histoires », avait déclaré Althusser à l'un de ses élèves. Marx promet un double renversement. Un premier renversement dans la manière de *penser ce qui est* (le matérialisme historique), et un second renversement (la révolution) conduisant *de ce qui est à ce qui doit être*. À partir de là, il est tentant de chercher à distinguer entre les parties de son œuvre dans lesquelles Marx a su « ne pas se raconter d'histoires » et celles dans lesquelles, au contraire, il s'est trouvé séduit par ses propres espérances. On constatera par exemple, comme le fait Eric Hobsbawm, que même si les prévisions du *Manifeste communiste* concernant l'effondrement du capitalisme se sont révélées fausses, le tableau que l'ouvrage trace du capitalisme lui-même et de son développement demeure pertinent. En effet, les prédictions faites par Marx ne se déduisant pas aussi nécessairement qu'il le prétend de son analyse des faits, la fausseté des prévisions n'est pas un argument suffisant pour rejeter ses descriptions⁴.

Cette manière de relire Marx est sans doute légitime ; toutefois, ici, je préfère partir de ce que Marx a lui-même affirmé à plusieurs reprises : que le communisme n'est pas un idéal que

3. Le parcours de Maurice Godelier illustre bien ce changement de paradigme : partageant d'abord la conviction marxiste selon laquelle l'économie est la base de la société, les faits l'ont conduit, comme ses collègues, à y renoncer.

4. Voir K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto*, with an introduction of E. Hobsbawm, Verso, Londres, New York, 1998, p. 16-22.

notre sens moral nous pousse à désirer, mais un état qui découle nécessairement de la réalité historique. Je ne veux pas dire par là que je partage la conviction de Marx sur les lois de l'histoire. Je veux dire que, pour penser *ce qui doit être* comme inéluctable (et non pas seulement comme souhaitable), il faut bien penser *ce qui est* de telle manière que les germes de ce qui doit être s'y trouvent déjà. Il faut bien, autrement dit, que les croyances de Marx ne concernent pas seulement l'avenir, mais aussi qu'elles se mêlent à sa description de l'état des choses. En prenant ce fil conducteur, on peut espérer comprendre dans quelle mesure le marxisme rompt – ou ne rompt pas – avec la tradition qui enracine le sujet dans une réalité transcendante.

Marx se trouvait devant la difficulté d'élaborer un scénario qui devait être beaucoup plus réaliste que ceux qui l'avaient précédé, sans, toutefois, renoncer au *happy end*. Le problème ressemblait à celui qu'avaient dû affronter avant lui la théologie et la métaphysique chrétiennes (comment concilier l'existence des maux qui frappent la condition humaine avec la conviction que le monde répond à un ordre dans lequel l'homme est appelé à s'accomplir) ; avec cette différence que Marx, lui, devait se passer de la Providence divine. Malgré cette différence essentielle, la solution adoptée par Marx n'est pas sans rapport avec celles qui avaient été élaborées avant lui.

Les prophètes d'Israël avaient amorcé l'idée selon laquelle des événements à première vue déplorables se révélaient avoir une portée favorable si on les replaçait dans la logique d'ensemble qui leur donnait leur véritable sens. Israël est écrasé par l'Égypte ou l'Assyrie, mais ce mal est en réalité un bien, car il fallait qu'Israël soit puni pour ensuite revenir dans le droit chemin ; à travers la force des vainqueurs, il faut voir celle de Dieu qui poursuit ses fins⁵. Cette idée d'une « ruse de Dieu » sera sans cesse reprise par les théologiens juifs et chrétiens avant de devenir chez Hegel « ruse de la raison ». L'idée que l'enchaînement des causes pouvait conduire de lui-même à la réalisation d'une fin traverse ainsi toute l'histoire de la réflexion occidentale sur la marche de l'histoire. « Il n'y a point de puissance humaine, déclare Bossuet dans son *Discours sur*

5. Voir Norman Cohn, *Cosmos, chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie*, Allia, 2000.

l'histoire universelle, qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens.⁶ » D'une manière comparable, Marx affirmera, par exemple, que l'économie britannique, en ruinant l'agriculture et l'artisanat indiens, a préparé sans le vouloir et sans le savoir les voies qui conduiront au progrès de la société indienne. Ainsi, bien que « mue uniquement par les plus sordides intérêts », l'Angleterre « a été l'instrument inconscient de l'histoire⁷ ».

Mais l'idée que le jeu des causes pouvait conduire de lui-même à un résultat quasi providentiel, Marx l'avait également trouvée – sous une forme tout à fait sécularisée cette fois – chez des économistes comme Quesnay et Adam Smith : en échangeant librement entre eux dans le seul but de servir leur intérêt individuel, les agents économiques concourent sans le savoir à une régulation naturelle des prix et des marchandises qui est favorable au bien général. Avec cette idée d'une « main invisible », on pouvait concevoir une harmonie naturelle et non pas voulue par Dieu. Toutefois, en dépit de cet avantage, Marx ne pouvait reprendre à son compte l'idée de la main invisible car elle n'était pas compatible avec un aspect de son scénario auquel il ne pouvait renoncer : la lutte titanesque entre deux classes conduisant au *happy end* final. En effet, l'idée que les rapports économiques se régulaient d'eux-mêmes aurait conduit Marx à penser que les capitalistes, pour augmenter leurs profits tout en apaisant les « classes dangereuses », en viendraient d'eux-mêmes à rémunérer suffisamment les ouvriers pour qu'ils puissent acheter les marchandises qu'ils produisaient. Or, si réaliste que fut ce scénario, il était incompatible avec celui que Marx avait mis en place dans le *Manifeste du parti communiste*. De plus, Marx voyait bien – ce dont aujourd'hui encore nous devons lui savoir gré – que les conceptions harmonieuses de l'économie masquaient une réalité qui l'était beaucoup moins : l'exploitation des faibles par les puissants. Tout en continuant à penser que l'homme s'autoengendre dans le travail, il retira donc à l'économie le beau rôle que des esprits éclairés et optimistes lui avaient confié. Pour Marx, faire de l'économie, c'est disséquer le corps de la réalité, un

6. Cité par A. Funkelstein, *Théologie et imagination scientifique du moyen âge au XVIII^e siècle*, PUF, 1995, p. 314 ; voir l'ensemble du chapitre IV, « Providence divine et cours de l'histoire ».

7. Marx, *Œuvres*, Gallimard, 1965, tome IV, p. 720.

corps possédé par le démon de l'argent. « L'économie politique... ne fait qu'accomplir le reniement de l'homme », son but est « le malheur de la société », écrivait-il dans les *Manuscripts de 1844*⁸. Mais du mal sortira le bien : grâce à l'articulation des réalités économiques avec l'histoire de la lutte des classes, la rédemption s'opérera d'elle-même.

Marx avait ainsi élaboré un scénario historique extraordinairement puissant. Rejetant les abstractions de l'idéalisme allemand (qui ne pouvaient guère susciter l'intérêt hors des cercles universitaires), il avait adopté un réalisme emprunté aux économistes français et anglais, réalisme auquel il avait communiqué une vigueur nouvelle grâce à son sens des rapports de force et son souci de la misère ouvrière. Cependant, loin de conduire la pensée de Marx à un pragmatisme qui aurait paru bien plat au regard de l'histoire chrétienne du salut et des perspectives prométhéennes exaltées par le mouvement romantique, ce réalisme implacable entraînait au contraire au service d'un immense drame historique. Marx pouvait ainsi se démarquer avantageusement aussi bien des utopistes qui se perdaient dans les nuages que des réformistes aux petites idées de boutique.

Toute trace de l'action d'une substance spirituelle – Providence divine ou Esprit hégélien – avait, en principe, disparu. Restaient les « antagonismes », liés à des « contradictions » conduisant nécessairement à leur « solution ». Toutefois, au prix d'un glissement inaperçu, le terme de « contradiction » s'appliquait non pas seulement au discours (pourtant le seul domaine où il puisse y avoir contradiction), mais à la réalité elle-même. Les lecteurs de Marx ne prêtèrent pas attention à ce prolongement masqué de l'idéalisme hégélien, ils ne semblèrent pas remarquer que deux réalités sont en elles-mêmes incapables de se contredire l'une l'autre, qu'elles sont seulement plus ou moins compatibles ou incompatibles entre elles. Emportés par la puissance du scénario, les marxistes ne voyaient pas que la richesse des riches et la pauvreté des pauvres, quelles que soient les tensions et les violences qu'elles engendrent, ne constituent pas une « contradiction » et ne sauraient par conséquent engendrer aucune « solution ».

8. Flammarion, 1996, p. 136 et 61.

Une anthropologie taillée à la mesure du grand scénario

Le scénario général étant ainsi retracé à grands traits, venons-en à notre question centrale : quelle est la conception de l'être humain que Marx a dû adopter pour garantir la validité de ses « lois de l'histoire » ? La réponse générale est celle-ci : ce qui définit l'homme, c'est sa condition sociale, ou plutôt les conditions sociales déterminées dans lesquelles vivent des individus déterminés. Au-delà de l'analyse de ces conditions sociales, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » n'a pas à être posée. Pourquoi ? Parce que s'il apparaissait que les maux qui accablent l'humanité ne relèvent pas seulement d'une condition sociale particulière mais de la condition humaine en général, le scénario ne pourrait plus fonctionner (un tel évitement n'est d'ailleurs pas propre à l'auteur du *Capital* : il traverse toute la pensée progressiste depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours).

Prenons un exemple. Dans *Le Capital*, Marx cite abondamment des rapports sur les conditions de vie et de travail des ouvriers. Le lecteur ne peut manquer d'être touché par ces tableaux accumulés de la souffrance humaine et de la dureté des maîtres ; il comprend que Marx puisse conclure un développement sur le rôle de la machine dans les ateliers par cette interrogation : « Fourier a-t-il donc tort de nommer les fabriques des *bagnes mitigés* ?⁹ ». Plus loin, Marx cite Bernard Mandeville, cet anglais qui, au début du XVIII^e siècle, peint la vie sociale avec une cruelle ironie et constate que, « dans une nation libre où l'esclavage est interdit, la richesse la plus sûre consiste dans la multitude des pauvres laborieux ». Mandeville, dit Marx, « écrivain courageux et forte tête¹⁰ ». Cependant, en dépit de l'hommage qu'il lui rend, Marx n'aurait certainement pas été d'accord avec l'augustinisme de Mandeville, et plus précisément avec ses convictions concernant la méchanceté humaine. Marx en effet réussit ce miracle de nous peindre à longueur de pages les effets de l'injustice sociale – un tableau qui ne donne pas une image très brillante de l'humanité – pour, finalement, dédouaner l'être humain de toute méchanceté et mettre les maux qu'il a stigmatisés sur le dos du seul système capitaliste.

9. *Le Capital*, Éditions sociales, 1976, tome I, p. 302.

10. *Idem*, p. 439.

En somme, tout en rejetant ostensiblement certains aspects de la pensée des Lumières (ce ne sont pas la constitution politique et les lois qui sont déterminantes, ce sont les forces productives et les rapports de production), Marx en conserve sans le dire la conviction que l'homme est bon. À cet égard, on peut même dire qu'il idéalise davantage la nature humaine que ne le faisait Rousseau. Celui-ci, au moins, avait montré dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* que la condition sociale des êtres humains les avait « dénaturés » en développant leur désir, lequel est la source de leur perfectibilité mais aussi de leurs vices. En faisant sortir les hommes de l'ordre naturel régi par le besoin, disait Rousseau, le désir les pousse à exiger que les autres leur accordent la valeur démesurée qu'ils se donnent à eux-mêmes.

Une mise à l'écart de la conscience et du désir

Le désir ne joue aucun rôle dans la pensée de Marx – je veux dire : aucun rôle *explicite*. Les critiques qu'il adresse aux théories économiques de ses prédécesseurs n'ôtent rien à l'enthousiasme qu'il éprouve à l'égard de l'approche économique dans son ensemble, de sorte qu'il ne met pas en question les présupposés anthropologiques qui fondent cette approche. Marx a beau reconnaître à l'homme des besoins riches et variés, celui-ci reste un être de *besoins* cherchant ce qui lui est *utile*. Voilà qui permet de réduire considérablement l'écart entre l'homme et l'animal (ou plutôt l'écart entre la représentation de l'un et de l'autre), réduction à la faveur de laquelle ce qui fait le caractère problématique de la condition humaine s'estompe singulièrement.

« On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra », écrit Marx, résumant ainsi les idées de ses adversaires ; mais « eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle¹¹ ». Marx aime les oppositions tranchées permettant d'allier idées simples et rhétorique efficace (comme par exemple dans une formule comme celle-ci : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la

11. F. Engels et K. Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1969, p. 25.

conscience¹² »). Les idéalistes soutiennent la prééminence de l'esprit et de la conscience sur le corps et la matière ? Pour remplacer le faux par le vrai, Marx se contente de renverser leur position. Ce procédé présente l'inconvénient général de forger un matérialisme qui reste dans une relation de contre-dépendance à l'égard du spiritualisme ; et l'inconvénient particulier, dans le cas de la différence entre humains et animaux, de mettre dans le même sac la *conception idéaliste* de la conscience de soi et le *fait* que les humains ont conscience d'eux-mêmes. De sorte qu'en rejetant la conception il efface du même coup le fait. À tort : les humains ont conscience d'eux-mêmes, c'est là un fait aussi objectif que la production matérielle de leurs moyens d'existence. Pour un paléontologue, les traces laissées par l'inhumation d'un homme de Neandertal sont aussi objectives que des outils de silex, même si une telle pratique renvoie à des réalités moins tangibles comme, précisément, le sentiment de n'être pas seulement un animal. Écarter l'existence d'un monde spirituel indépendant de la matière constitue un parti pris scientifique tout à fait acceptable, mais ce qui l'est beaucoup moins, c'est d'exclure du même coup une approche non-spiritualiste de faits tels que la conscience de soi, comme si la conscience de soi n'était rien d'autre qu'une illusion spiritualiste.

Si on se fie à ce qu'affirme Marx sur la différence entre l'homme et l'animal (la production sociale des moyens d'existence *matérielle*), la question d'exister ne se poserait pas de manière plus problématique pour les êtres humains que pour les animaux. Cet évitement du caractère problématique de la condition humaine (le refus de reconnaître que les êtres humains sont des animaux qui, outre le fait de produire leurs moyens d'existence, ont conscience d'être – d'être trop peu, voire de ne pas être – et sont en proie à un désir qui est irréductible au besoin), cet évitement se révèle difficilement tenable. Lorsque Marx, par exemple, attire notre attention sur la souffrance des opprimés, celle-ci nous touche ; et si elle nous touche, c'est parce que nous pensons que les ouvriers dont il parle ont, comme nous, conscience de souffrir. Ainsi, alors qu'au niveau explicite et théorique, Marx fait comme s'il laissait de côté la conscience de soi, celle-ci n'en joue pas moins un rôle essentiel dans les raisons qui poussent le lecteur à adhérer à la dite théorie.

12. *Idem*, p. 37.

Le postulat de l'échange

Réduire le rôle de la conscience permet de passer sous silence l'existence du désir. Mais cela oblige Marx à déployer des moyens impressionnants pour focaliser l'attention du lecteur sur les phénomènes qu'il met sous ses yeux à *la place* du désir et pour faire ainsi oublier au lecteur ce qu'en pratique celui-ci sait pourtant fort bien : désirer jouir d'un bien, c'est désirer en jouir gratuitement : personne, spontanément, ne désire payer, personne ne désire perdre l'équivalent de ce qu'il gagne. Si nous nous plions, dans l'ensemble, à la règle de l'échange, c'est là un compromis que nous acceptons par nécessité, et aussi dans la mesure où nous préférons vivre en bonne entente avec les autres ou du moins avec certains d'entre eux. C'est à peu près ce que dit Ibn Khaldûn, avec le rude bon sens qui le caractérise : « Tout homme cherche à prendre [...]. Aussi, ce que gagne l'un, il refuse de le donner à l'autre, à moins d'en recevoir quelque chose en échange ». Cette idée que sous l'échange subsiste le désir de prendre est cohérente avec une autre affirmation d'Ibn Khaldûn, tout aussi élémentaire : que les humains étant davantage emportés par leur imagination que les animaux, il faut, pour qu'ils vivent en paix, les soumettre au frein d'une influence modératrice¹³. Ce genre de notations, que j'aurais pu aussi bien emprunter à Aristote ou à d'autres penseurs européens, on ne les trouve pas sous la plume de Marx : il faut pour lui, je l'ai dit, que « ce qui ne va pas » soit imputable à une condition sociale spécifique et non à la condition humaine en général.

Cela n'empêche pas Marx de constater que l'exploitation de l'homme par l'homme traverse toute l'histoire, mais ce constat, il l'enchâsse dans un discours économique et non pas anthropologique. Chez les économistes qui l'ont précédé, l'échange est présenté comme le mode naturel de circulation des marchandises ; les agents économiques étant motivés par l'intérêt – autant que possible bien compris – ils sont censés ne pas être en proie à la passion, la démesure et la violence. Marx n'est évidemment pas dupe de cette vision apaisante. Néanmoins, il se garde de lui opposer une anthropologie qui ruinerait ses grandes espérances. Aussi, dans

13. *Discours sur l'histoire universelle*, traduction V. Monteil, Sindbad, 1978, t. II, p. 784 et t. I, p. 87-88.

le premier chapitre du *Capital*, reprend-il le postulat de l'échange sans en faire la critique (durant la plus longue partie de son histoire, le paléolithique, l'humanité n'a pourtant guère échangé : elle a prélevé ses ressources pour ensuite les redistribuer entre les membres du groupe). C'est la théorie de la plus-value que Marx critique (tout marxiste néophyte a dû, comme on sait, assimiler au moins les pages du *Capital* consacrées à la plus-value). À travers le démontage que Marx en fait, l'exploitation se présente comme une violation cachée de l'échange et comme un trait spécifique de l'économie capitaliste. La dimension anthropologique du désir de prendre passe ainsi à l'arrière-plan et se fait oublier. Ce qui permet à Marx de concevoir une forme d'organisation économique dans laquelle toute exploitation aura disparu.

« *La production de la conscience* »

La thèse que je défends ici – celle d'un refus de Marx de s'engager dans une réflexion anthropologique – paraît toutefois être contredite par un chapitre de *L'idéologie allemande* intitulé « De la production de la conscience ». L'argument essentiel du chapitre est que ce ne sont pas les idées qui déterminent les formes de la conscience, mais que c'est au contraire par la production matérielle que s'explique « l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc. » ; de sorte que « la libération de chaque individu » ne saurait être apportée par un simple changement dans les idées et nécessite une transformation réelle de la société. L'être de chaque individu, en effet, n'est pas indépendant des rapports sociaux. Étienne Balibar voit là une conception de la « relation constitutive » ; Marx amorcerait ainsi une « ontologie de la relation » ou ontologie du « trans-individuel¹⁴ ». Louis Dumont estime au contraire qu'en dépit des apparences, « Marx est essentiellement individualiste » et qu'il « demeure à l'intérieur des présuppositions fondamentales de l'idéologie moderne¹⁵ ». Bien que Marx partage l'enthousiasme des romantiques pour le personnage de Prométhée, il récuse toute

14. *La philosophie de Marx*, La Découverte, 1993, p. 31-32 et 117.

15. *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977, p. 139 et 177.

possibilité d'une libération de soi par soi. Mais est-ce suffisant pour donner raison à Balibar contre Dumont ?

Pour répondre à cette question, il faut préciser ce que Marx entend lorsqu'il dit que l'homme est un être social. Marx, on le sait, veut dire que l'existence matérielle de l'être humain est inséparable de l'organisation sociale de la production (Robinson Crusoé, à cet égard, ne peut être qu'un personnage de fiction). Marx veut également dire que les représentations que l'homme se fait de lui-même et du monde sont déterminées par cette base économique. Seulement – et là est le point essentiel – quant à son existence psychique elle-même, Marx n'en dit rien : il semble admettre qu'elle va de soi, que, contrairement à l'existence matérielle, elle ne repose pas sur un processus social et relationnel. Marx reconnaît bien, au début du *Capital*, qu'au Moyen Âge « les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre personnes » parce que « la société est fondée sur la dépendance personnelle¹⁶ ». Mais ce constat ne donne pas lieu chez lui à une réflexion sur le caractère vital de ces rapports personnels, ni sur ce qu'est une personne. De tels rapports ne lui apparaissent pas nécessaires à la « production », si l'on peut dire, de l'existence psychique de chacun. Ils témoignent plutôt d'un stade de l'histoire dans lequel l'homme individuel ne s'est pas encore dégagé. C'est pourquoi le passage d'une dépendance à la fois et matérielle et personnelle à une dépendance qui, dans les sociétés capitalistes, lui paraît être seulement matérielle constitue à ses yeux un progrès sur la voie de l'émancipation. Comme le dit justement Louis Dumont, « L'axe véritable de l'Histoire va de la dépendance à l'indépendance à travers l'étape bourgeoise contradictoire », de sorte qu'à partir de cette vision émancipatrice, les sociétés du passé apparaissent reliées entre elles par la continuité d'un progrès¹⁷. Marx, en somme, reconnaît que l'homme dépend de l'homme au plan de la production matérielle, et pense que cet assujettissement sera brisé par un processus de libération. Mais *il ne reconnaît pas l'existence des liens sociaux qui à la fois sont préalables aux rapports économiques et sous-tendent l'être même de la personne, son existence psychique.*

16. *Le Capital*, « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », Ed. sociales, 1976, p. 72.

17. *Homo aequalis I*, p. 211.

Si, en effet, des liens de cette nature sont inhérents à la condition humaine, il faut abandonner l'espoir d'une libération complète de l'individu. En outre, il n'est plus possible de penser que l'édifice social se fonde uniquement sur la production matérielle, car il apparaît alors que les liens économiques ne peuvent se nouer sans que d'autres liens permettent à chacun d'exister en occupant une place par rapport d'autres. En effet, comme l'ont abondamment montré les recherches en anthropologie sociale – entre autres le fameux *Essai sur le don* de Marcel Mauss –, les transactions qui font la vie d'une société présupposent que les individus entre lesquels cette circulation a lieu s'identifient les uns les autres, notamment en termes de parenté. Pour que s'organise la circulation sociale des objets, il faut, comme Maurice Godelier l'a bien vu, que d'autres ne s'échangent pas et soient garants d'une permanence¹⁸. Il n'y a pas d'organisation économique possible sans ce qu'on appelle un « ordre symbolique », c'est-à-dire un système langagier permettant à la fois d'identifier chaque individu et de définir la place qu'il occupe par rapport à d'autres, vivants et morts. Qu'il soit ou non placé sous l'égide d'une forme de religion, cet ordre fonde aussi bien la coexistence (il fournit les coordonnées indispensables à tout rapport humain) que l'existence psychique (il constitue les repères de l'identité de chacun).

La monnaie, le langage

Même si, dans nos sociétés, l'argent liquide n'est pas le seul médiateur dans les échanges économiques, la banalité de son usage nous invite à croire que les transactions économiques s'effectuent naturellement de manière anonyme, sans que chacun des partenaires ait besoin de savoir qui est l'autre et quelle place il occupe dans la société. Mais si l'usage de l'argent permet cet anonymat, c'est parce que la garantie apportée par la monnaie se substitue à celle que les partenaires, en d'autres circonstances, trouvent dans leur identification mutuelle. Et si la monnaie garantit la transaction, c'est qu'elle-

18. Voir, dans *L'énigme du don* (Flammarion, 2002), « Des choses qu'on peut donner et de celles qu'on doit garder », p. 49-53, et « Des choses que l'on garde chez les Baruya », p. 154-160. Voir également, du même auteur, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, 2007.

même se trouve garantie par l'ensemble de l'organisation sociale au sein de laquelle elle a cours. Comme le rappelle Michel Gardaz, « Ce qui fait la valeur d'une monnaie n'est pas fonction, comme le croit Marx, des réserves réelles déposées dans les banques, mais dépend pour une bonne part d'un montage institutionnel dont la banque centrale et le gouvernement de l'État sont la clef de voûte¹⁹ ». Marx, souligne justement Gardaz, ne voit pas le rôle que jouent dans l'économie les formes d'organisation sociale porteuses d'un ordre symbolique, se situant en cela dans la continuité des économistes classiques plutôt qu'en rupture avec eux. Il croit que l'État, le droit, les croyances, les manières d'être, les relations de confiance sont des « superstructures » déterminées par l'économie, négligeant ainsi les relations complexes d'interdépendance qui lient entre eux ces différents aspects de la vie sociale. C'est bien à cause de sa conception erronée de la monnaie que Marx croyait possible de la supprimer, refusant ainsi d'admettre qu'aucune société humaine ne peut éviter de se fonder sur des fictions et des conventions tirant leur solidité de la confiance partagée que les humains placent en elles.

À cet égard, Marx, quoi qu'il en dise, reste proche de la conception robinsonienne de l'individu (« En façonnant le monde objectif », écrit-il dans les *Manuscrits de 1844*, l'homme « se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé²⁰ »). Marx voudrait réaliser par la suppression du capitalisme ce que Rousseau avait imaginé dans son *Contrat social* : instaurer des rapports sociaux qui restituent à l'homme l'état d'indivision supposé correspondre à sa « vraie » nature, lui apportant ainsi l'équivalent de la parfaite adéquation de soi à soi dont jouit Robinson. Là-dessus, Dumont a raison contre Balibar : il n'y a pas d'ontologie de la relation chez Marx, puisque celui-ci présuppose que l'être des individus est antérieur aux rapports qui les lient.

On trouve bien dans *L'idéologie allemande* un passage dans lequel Marx souligne, après La Mettrie, l'importance du langage. « Tout comme la conscience, dit-il, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes ». Mais le langage est ici considéré dans sa fonction utilitaire : sa fonction

19. *Marx et l'argent*, Economica, 1987, p. 129. Voir également les travaux d'André Orléan sur la monnaie, qui vont dans le même sens.

20. p. 116.

fondatrice reste ignorée, comme si la conscience de soi pouvait se développer d'elle-même, sans être soutenue par le tissu de paroles qui circule entre les êtres. Marx admet que la conscience introduit tout de même une certaine différence entre l'homme et l'animal, mais il ajoute qu'elle n'est encore qu'une « conscience grégaire ou tribale²¹ ». Il rejoint ainsi l'idée exprimée dans *Le Capital* selon laquelle la difficulté de se penser en dehors de liens personnels avec d'autres est le fait d'une individualité encore insuffisamment dégagée, comme, pour lui, si la « vraie » conscience correspondait à une souveraineté individuelle déliée des autres.

Ceci n'empêche pas Marx de définir l'homme comme un être social. Mais cette définition doit être comprise dans le cadre de sa thèse selon laquelle les représentations que l'homme se fait de lui-même et du monde sont le reflet (généralement inversé) de la position que celui-ci occupe dans l'organisation sociale de la production. Marx développe cette idée dans *L'idéologie allemande*, au cours du chapitre consacré à « la production de la conscience ». En fait, il y joue sur les mots et opère ainsi un tour de passe-passe : en affirmant que la production matérielle explique « les formes de la conscience », il fait comme si les contenus de la conscience et la conscience elle-même n'étaient qu'une seule chose. Or, sa thèse ne s'applique en réalité qu'à la formation des représentations ; elle n'explique aucunement la « production » de la conscience elle-même.

Marx, en somme, ne sait pas quoi faire de la conscience. Son matérialisme scientiste l'obligeant à prendre le contre-pied de Hegel, il lui faut, au prix du forçage que je viens de relever, réduire la conscience de soi aux superstructures idéologiques. Il ne peut pas reconnaître ouvertement que la conscience de soi constitue un fait essentiel, car s'il en tirait les conséquences, celles-ci l'entraîneraient hors du cadre de son matérialisme.

Un sujet prométhéen

Chez Marx, la question de l'existence psychique de l'être humain, de sa vulnérabilité et de ce qui est nécessaire pour la soutenir, cette question n'est donc pas posée. Elle se trouve résolue sans avoir à être

21. *L'idéologie allemande*, p. 43 et 45.

posée. Contrairement à l'existence matérielle, l'existence psychique est toujours déjà là, c'est un effet sans causes, un miracle naturel en quelque sorte. Puisqu'il n'y a pas lieu de se demander comment cette existence se produit, il n'y a pas lieu non plus de se soucier de ce qui pourrait l'entamer ou la détruire. Elle apparaît donc indestructible ; les bouleversements sociaux ne portent pas atteinte à l'existence psychique. C'est ce qui permet à Marx et à ses disciples de croire qu'un homme nouveau naîtra des cendres de la vieille société, que la destruction de structures traditionnelles facilite l'accouchement d'hommes libres qui construiront la société nouvelle²². Au cœur de l'individu déterminé par les rapports de production se trouve donc un sujet qui transcende la vie en société.

Descartes avait déjà envisagé, dans son *Discours de la méthode*, le fait qu'« un particulier fit dessein de réformer un État, en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser ». Les lois de Sparte n'avaient-elles pas été forgées par Lycurgue ? Les théologiens qui avaient précédé Descartes n'étaient-ils pas nombreux à penser que la société avait été faite par l'homme ? Pourquoi ne pourrait-elle pas être refaite par lui ? C'était là toutefois un projet que, par prudence, Descartes rejetait. Il n'en reste pas moins que la méthode de la table rase ne demandait qu'à s'étendre du domaine des connaissances à celui de la politique. Chez Descartes, l'expérience de la table rase reste l'expérience mentale d'une destruction fictive. La seule certitude qu'il conserve, « je suis », serait-elle effectivement restée inébranlable si l'expérience, au lieu d'être simulée par un doute méthodique, avait été réelle et s'était étendue des connaissances aux bases sociales de son existence ? Pour Descartes, évidemment, la question ne se pose pas : le sujet cartésien est invulnérable. Sous le sujet cartésien perdure le sujet chrétien : la « substance pensante », c'est l'âme. L'âme est une substance, et cette substance est inaltérable.

Marx ne rompt pas avec le sujet cartésien. Sous couvert de matérialisme, il reconduit sans le dire la conception spiritualiste de la conscience de soi. Laquelle, après tout, ne fait sans doute que prolonger la conviction spontanée que notre existence psy-

22. M. Barrillon souligne bien cette certitude prométhéenne dans *D'un mensonge « déconcertant » à l'autre. Rappels élémentaires pour les bonnes âmes qui voudraient s'accommoder du capitalisme*, Agone, Marseille, 1999, en particulier p. 132-135.

chique va de soi. Si l'on veut mieux comprendre l'invulnérabilité souveraine que Marx attribue au sujet, il faut distinguer entre la conception de l'homme développée explicitement dans les textes de Marx et l'idée de soi que le lecteur acquiert en lisant ces textes. Je lis que l'être humain réel se trouve pris dans les rapports de production et que ses représentations sont déterminées par celles-ci ; mais du simple fait que je saisis la pertinence de cette description, elle cesse de s'appliquer à moi. En lisant cette description, je me dédouble en un individu objectivé et un regard objectivant. Sans doute acceptai-je dans une certaine mesure de me reconnaître dans l'individu objectivé que restituent les énoncés de Marx. Mais j'y reconnais surtout les autres, car, en ce qui me concerne, je suis déjà en train de m'identifier au regard objectivant qui surplombe tous ces individus objectivés. Je m'associe au regard de Marx, regard qui pénètre les rouages de la société, domine l'Histoire et voit se dessiner l'avenir. Le caractère implacable d'un savoir qui se veut critique et désidéalisant a ainsi pour effet paradoxal de faire de moi – mais sans le dire – un sujet souverain.

Les textes de Marx ne sont évidemment pas les seuls à produire ce type d'effet : ceux, par exemple, de Bourdieu, de Foucault ou, surtout, d'Althusser sont également susceptibles de le produire. Le simple fait de se placer, si l'on peut dire, en posture de connaissance, tend à creuser un fossé entre regard objectivant et individus objectivés. Mais ce fossé se trouve considérablement accentué dès lors que la question d'exister n'est pas posée. Si en effet je me pose cette question (si je reconnais qu'avoir conscience de soi ne s'accompagne pas *ipso facto* du sentiment d'exister, mais expose au vide, au sentiment de n'être pas grand-chose, de souffrir, d'être triste, d'être ignoré des autres, de n'avoir pas d'avenir, de se sentir sans valeur, etc.), alors les individus, bien qu'objectivés par le texte que je lis, ne m'apparaissent plus uniquement comme étant le jouet d'illusions auxquelles, pour ma part, j'échappe. Car alors je m'avise que pour jouir de quelque existence psychique, il faut bien d'une manière ou d'une autre se représenter qu'on a une place en ce monde, meubler par des représentations le vide qui menace toute conscience de soi et soutenir une certaine idée de soi. De sorte que, même si je ne partage pas les croyances des individus dont il s'agit, ils ne me paraissent pourtant pas différer de moi aussi

radicalement que si je les voyais *uniquement* à travers l'opposition entre connaissance vraie et illusion.

Le sentiment d'être logé à la même enseigne que les autres, je l'éprouve donc lorsque je conviens que la question d'exister se pose aussi bien pour moi que pour eux. Il y a là quelque chose d'humiliant, certes, mais qui, en contrepartie, me permet de remarquer un fait auquel, autrement, je serais resté aveugle. Car je puis maintenant reconnaître qu'à me vivre comme regard objectivant, j'éprouve un plus-être – une certaine jouissance ; et que celle-ci, comparée aux états de moins-être que je connais par ailleurs, me rend désirable le savoir qui me procure cette place de regard objectivant. L'intérêt que j'éprouve pour ce savoir – je puis maintenant en convenir – n'est pas seulement dû au fait que le savoir est préférable à l'erreur : cet intérêt est également causé par la nécessité de soutenir mon sentiment d'exister, il se greffe sur le désir qui me pousse à jouir davantage de moi-même. En me reconnaissant soumis à cette nécessité et à ce désir, je réduis le fossé qui me paraissait s'étendre entre moi, sujet connaissant, et les autres, individus objectivés.

*Sous l'adhésion à la « science marxiste »,
un désir qui s'ignore*

En somme, il est difficile pour le lecteur de Marx de savoir s'il adhère au marxisme parce que ce discours lui paraît vrai, ou si celui-ci lui paraît vrai parce qu'il lui procure le plus-être d'un regard objectivant échappant à l'aveuglement des individus pris dans l'idéologie. Dès lors, en effet, qu'un discours qui nous apporte un plus-être se recommande à notre attention au nom de la vérité (et non pas seulement au nom du plaisir qu'il nous procure), il nous faut croire qu'il est vrai pour pouvoir continuer d'en jouir. Nous sommes donc obligés du même coup d'ignorer cette jouissance elle-même et le désir que nous investissons dans ce discours : en prendre conscience, ce serait introduire la possibilité du doute, ce serait s'exposer à choir du niveau de plus-être auquel notre adhésion à ce discours nous a élevés. *Il y a des cas* (celui-ci est loin d'être le seul) *où, pour qu'un désir s'accomplisse, il faut qu'il s'ignore en tant que désir.*

En somme, plus un discours qui opère au nom du savoir procure de jouissance, plus il fonctionne en fait comme une croyance. Ceci,

indépendamment du fait qu'il soit vrai ou faux : un discours bien fondé peut fonctionner comme croyance, il suffit pour cela qu'il procure à ceux qui y adhèrent un plus-être (qui se présente à leurs yeux comme un plus de savoir).

Voici qui illustrera ce que je viens de dire. Au cours des années soixante-dix, j'ai souvent eu l'occasion de discuter avec des personnes qui fondaient leur position politique sur la « science marxiste ». Pour essayer de me convaincre, il fallait bien qu'elles partent d'une base qu'elles et moi partagions. Pour cela, mes interlocuteurs ne faisaient jamais appel au désir du bien que des interlocuteurs de bonne volonté sont censés partager : ils prenaient appui sur le caractère scientifique du matérialisme dialectique. Je réagissais à cette stratégie en leur rappelant (non sans y prendre un malin plaisir) leur désir de justice sociale et leur souci du bien de l'humanité. Mes propos, aussi étonnant que cela puisse paraître, les surprenaient souvent et leur déplaisaient toujours. Si je suis marxiste, me répondaient-ils, ce n'est pas par sens moral, c'est tout simplement parce que – les lois objectives de l'histoire le prouvent – la révolution est inéluctable. Je revenais à la charge : mais si, au fond, tu veux le bien. La plupart s'en défendaient de plus belle. Quelques-uns convenaient qu'ils n'avaient pas, jusqu'alors, envisagé les choses sous cet angle.

Qu'on se refuse à reconnaître un désir coupable, rien de plus naturel. Mais pourquoi refuser d'admettre qu'on désire le bien ? Il y a à cela une première raison : si mes interlocuteurs avaient reconnu être marxistes par désir du bien, ils auraient du même coup introduit le ver dans le fruit de la théorie : à partir du moment où nous admettons que notre désir y est pour quelque chose dans la conception que nous nous faisons du monde, nous ne sommes plus si sûrs d'avoir adopté cette conception parce qu'elle est vraie.

Liée à cette raison, il y en a une seconde : la considérable perte de jouissance que l'aveu du désir eut entraînée. En effet, se reconnaître animé par un désir, quel qu'il soit, c'est reconnaître implicitement qu'on manque. La vérité, au contraire, ne laisse pas de place au manque ; adhérer à un discours total permet de jouir d'un haut degré de rapport à la complétude (je me souviens d'un de mes camarades de licence s'exclamant : « Dans Marx, il y a tout »). Le désir de maîtrise et d'indestructibilité de soi trouve là une grande satisfaction : détenteur de la vérité, on reste invulnérable aux attaques des

autres. On n'est pas quelqu'un qui *désire* être invulnérable (et qui par conséquent sait bien qu'il ne l'est pas) : on se sent invulnérable. On croit donc ne pas désirer l'être ; on se sent être – position souveraine – au-dessus du désir, hors désir. Ici, on pourrait approfondir l'exemple en confrontant les textes théoriques d'Althusser au témoignage de son autobiographie, *L'avenir dure longtemps*. On verrait alors à quel point l'affirmation que le matérialisme dialectique est une science constituait pour lui une sorte de cuirasse ou de *bunker* lui procurant un sentiment exaltant d'indestructibilité. Sentiment qu'il recherchait d'autant plus désespérément que, comme il le confesse à plusieurs reprises, il se trouvait en fait sans défense contre la marée du néant : « Je voulais me détruire, dit-il, parce que, depuis toujours, je n'existais pas²³ ». L'adhésion à un discours total peut constituer pour chacun de nous, comme elle le fut pour Althusser et certains de ses jeunes élèves, *une manière d'exister*. En m'identifiant à un discours qui, en tant que science, n'est plus celui de personne en particulier, je renonce à une parole qui, étant mienne, m'exposerait aux autres. Je me retranche ainsi derrière une sorte d'effacement. Mais un effacement qui m'apporte la maîtrise suprême de celui qui est hors d'atteinte.

23. *L'Avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 1992, p. 270 ; voir également p. 53, 81-82, 85, 202, 220 et 268-271.

De Marx à Mauss, sans passer par de Maistre ni Maurras¹

Alain Caillé et Sylvain Dzimira

On le sait, la postérité de Marx est innombrable et c'est avec une âpreté toute particulière que les descendants, ou ceux qui croient l'être, se disputent l'héritage. On les comprend, il s'agit d'un bel héritage. Mais qui en est digne ? Le vrai marxisme politique est-il à chercher du côté du kautskysme, du bernsteinisme, du sorélisme, du conseillisme, du léninisme, du trotskysme, du maoïsme, du gramscisme etc. ? Pour en juger il faudrait pouvoir nous mettre d'accord sur la conformité de ces divers *ismes* avec l'essence de la philosophie ou de l'anti-philosophie de Marx. Et ici l'embarras du notaire ne peut que s'accroître, puisque le marxisme a revêtu ou s'est vu affubler d'à peu près toutes les livrées philosophiques possibles. Il a été en effet proclamé tour à tour hégélien, fichtéen, kantien, épicurien, helvétien, saint-simonien, bergsonien, aristotélicien, platonicien ou spinoziste, etc. Et souvent avec de forts arguments.

Au risque d'accroître encore un peu, modestement, la cacophonie, faisant largement nôtre la déclaration de Michel Henry [1991, I, p. 9] selon qui « le marxisme est l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx », nous voudrions tenter de faire valoir ici les droits d'un héritier de prime abord inattendu puisqu'il ne se dit pas marxiste. Mais cela au moins, Marcel Mauss, puisque c'est

1. Ce texte est une version revue et considérablement enrichie de l'article d'Alain Caillé publié sous le même titre dans *Marx après les marxismes*, tome I (sous la direction de Michel Valakoulis et Jean-Marie Vincent), L'Harmattan/Futur antérieur, 1997.

de lui qu'il s'agit, le partage avec Marx lui-même. Ne nous le dissimulons pas : même si son biographe, Marcel Fournier, nous révèle que M. Mauss « ne cachait pas son admiration pour Marx » et saluait en lui et chez lui « l'immense mérite », « le trait de génie » [Fournier, 1994, p. 412, n.4], même si Mauss a été un militant socialiste convaincu, bras droit et ami de Jaurès, faire du neveu de Durkheim, du successeur de ce dernier à la tête de l'École française de sociologie, le successeur le plus légitime de Marx, peut sembler relever du canular et de la provocation. Et ce n'est bien évidemment pas sans quelque ironie que nous proposons cette hypothèse. Mais, tout bien pesé, elle nous semble mériter sérieuse considération. À tout le moins vaut-il la peine de suggérer comment une partie des découvertes à la fois scientifiques et éthico-politiques de Mauss ne sont pleinement intelligibles que replacées dans le sillage de celles de Marx – qu'elles rectifient –, et comment, réciproquement, les grandes thématiques marxiennes ne prennent tout leur sens que retraduites dans les termes du paradigme du don.

De Mauss au Maussisme

Mais comme le Mauss que nous présentons ici sous les traits de légataire universel ou d'héritier privilégié du marxisme est celui qui se dégage au terme de sa relecture par les auteurs réunis depuis près de trente ans autour de *La Revue du MAUSS*, il n'est peut-être pas inutile de dire, pour commencer, quelques mots de celle-ci. Espérons donc que le lecteur nous pardonnera d'amorcer ce travail de traduction croisée de Marx et de Mauss en regardant d'abord les choses par le petit bout de la lorgnette, par la toute petite histoire, pour rappeler brièvement certaines des motivations de ceux qui, en 1981, fondant le *Bulletin du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) se sont placés en position d'héritiers présomptifs de Marcel Mauss. Or, tous ceux-là avaient eu un passé marxiste². D'un marxisme non partidaire ou groupusculaire, souvent plus académique que proprement militant, un marxisme de la chaire, mais un passé marxiste quand même. Et

2. Outre Alain Caillé, il s'agit notamment de Gérard Berthoud, Serge Latouche et Ahmet Insel.

en un sens leur adhésion à un mouvement se réclamant de Marcel Mauss, s'il consommait la rupture définitive avec le marxisme institutionnel, signifiait aussi une sorte de fidélité aux idéaux marxistes qui avaient été les leurs. Encore faudrait-il ajouter, pour préciser la filiation, que le marxisme inspirateur du MAUSS était un marxisme sérieusement revu et corrigé à la fois par la tradition de pensée qui s'est développée, *via* Claude Lefort et Cornélius Castoriadis depuis *Socialisme ou Barbarie* jusqu'à *Textures* puis *Libre*, avec Marcel Gauchet et Pierre Clastres, un marxisme enrichi également par certaines fulgurances de l'Internationale Situationniste et de Jean Baudrillard, comme par le socialisme humaniste et l'hétérodoxie historique de Karl Polanyi.

À y réfléchir, et même si Marx n'y a guère été cité et spécialement commenté, ce qui caractérise l'expérience du MAUSS, par opposition à la plupart des auteurs susnommés, c'est précisément sa réticence à trop couper les ponts avec les aspirations marxistes centrales, son refus de jeter le bébé de l'espérance radicale – ou plutôt de l'espérance d'une certaine radicalité – avec les eaux sales du totalitarisme. C'est aussi, ne craignons pas de le dire, un côté un peu *boy-scout*, scolaire et appliqué, qui nous a interdit d'abdiquer tout espoir en la scientificité et dissuadé de préférer les fastes de l'essayisme aux lenteurs du travail collectif de la pensée et de la recherche. Plus concrètement, par rapport au marxisme institutionnel hérité, ce qui a rendu l'expérience du MAUSS singulière – et parfois difficilement compréhensible pour ceux qui n'entendaient pas sortir d'une représentation très figée de la nature du marxisme et de l'essence de la pensée de gauche –, c'est qu'elle s'est déployée selon un double mouvement en apparence et partiellement contradictoire, à la fois d'accentuation et d'atténuation de la dimension critique du marxisme.

Radicalisation de la critique marxiste

Ce qui a empêché nombre de lecteurs marxistes de voir le rapport entre l'entreprise du MAUSS et la tradition dont ils se réclamaient eux-mêmes, c'est qu'à radicaliser certains pans de la critique marxienne, c'est une bonne partie du marxisme historique, et plus précisément celle se proclamant matérialiste historique, qui se trouvait immédiatement visée. Mettant en cause, en effet,

« l'utilitarisme », ou encore « l'axiomatique de l'intérêt », critiquant l'explication de la pratique sociale par les intérêts (économiques) rationnels qui régnait partout en maître dans les sciences sociales des années 1970-1980 sous les traits de l'individualisme méthodologique, de la théorie de l'action rationnelle (*Rational Action Theory*), de la théorie des droits de propriété, du néoinstitutionnalisme, du marxisme analytique ou de « l'économie de la pratique », le MAUSS ne pouvait que jeter dans la foulée un doute profond sur tout ce qu'il subsiste d'utilitarisme au sein du marxisme et, plus spécifiquement, sur l'explication de l'Histoire par la seule réalité des intérêts matériels assimilés aux intérêts économiques.

Aux yeux de marxistes et de matérialistes orthodoxes rien ne peut sembler plus radicalement anti-marxiste que cette réfutation de « l'axiomatique de l'intérêt », tant du point de vue de sa capacité à expliquer positivement l'action sociale que de celui de sa prétention à la juger normativement³. Pourtant n'est-ce pas Marx qui met en cause la vision utilitariste des Hommes socialisés par les Droits de l'Homme en notant que « le seul lien qui les unisse c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste » [Marx, 1946, a) p. 193] ? N'est-ce pas lui qui dénonce ce qu'il appelle lui-même « la sophistication de l'intérêt » [*id.*, p. 165], en ajoutant : « L'intérêt ne pense pas, il calcule. Les motifs sont ses nombres » [*id.* p. 147] ? Oui, mais c'est là le jeune Marx dira-t-on ? N'épiloguons pas sur les trop fameuses ruptures épistémologiques althussériennes des années 1960 et bornons-nous à poser que le Marx encore vivant est celui qui pense contre l'utilitarisme et l'économisme, non celui qui s'y englué, et que c'est lui qu'il faut sauver du marxisme.

Cette mesure de salubrité marxiste passe par l'exacerbation de la tension qui traverse le marxisme entre deux façons de lire l'Histoire en général et l'Histoire économique en particulier. La première, qui constitue l'armature du matérialisme historique canonisé, consiste en la mise en un évolutionnisme grossier et linéaire qui fait se succéder les modes de production dans un ordre rigoureux pour aboutir nécessairement au capitalisme, posé comme moment de la révélation de la réalité des intérêts matériels égoïstes et donc comme

3. Comme en témoignent encore aujourd'hui les réactions d'un Frédéric Lordon par exemple [Lordon, 2007].

vérité de l'histoire. La grande majorité de ceux qui se réclament encore de Marx aujourd'hui participe encore de cette représentation. Le marxisme est supposé tout-puissant parce qu'il offrirait au plus grand nombre une plus grande prospérité matérielle. Le second mode de lecture, celui que le MAUSS a bien sûr privilégié, y compris contre le marxisme économiciste larvé de l'École des Annales, en prenant appui notamment sur Karl Polanyi, est celui qui pointe au contraire la singularité historique inouïe de l'économie capitaliste au regard de l'histoire universelle et la dimension relativement récente et éphémère non seulement du capital mais aussi des « catégories marchandes ».

Dans cette optique, Marx se retrouve au fond assez proche de Max Weber. Autrement dit d'un auteur faisant figure de bête noire pour tous les théoriciens marxistes de l'impérialisme qui occupaient le devant de la scène dans les années 1970. C'est avec eux que la continuité et la rupture allaient être les plus nettes. Continuité puisque *Le Bulletin du MAUSS* s'est caractérisé, notamment à ses débuts, par un tiers-mondisme radical. Mais à ce point radicalisé qu'il prenait à contre-pied l'anti-impérialisme marxiste régnant. Sous les plumes de Gérard Berthoud et de Serge Latouche, la question n'était plus celle de savoir quelle part du sous-développement était à imputer au pillage du tiers-monde, au pompage des ressources de la périphérie par le centre ou bien à l'échange inégal. Ce qui était dénoncé ce n'était pas le pillage économique mais la domination culturelle exercée par l'Occident sur le reste du monde et les effets de dislocation et de déstructuration sociale profonds qui en résultaient. L'Occident était critiqué non pas tant pour son incapacité à assurer le développement de ses ex-colonisés que parce qu'il imposait, au contraire, un devoir de développement arbitrairement plaqué sur des traditions culturelles autres. *A fortiori* les pays du socialisme réel, qui à la fois se prétendaient encore plus développeurs que les pays capitalistes et qui faisaient beaucoup moins bien en pratique sur ce plan comme sur d'autres, ne pouvaient-ils guère servir de modèles de référence. L'anti-économisme du MAUSS se combinait ainsi avec un relativisme culturel guère dominant au sein du marxisme, mais qui pourrait néanmoins trouver un appui chez Marx.

Parallèlement à cette remise en cause relativiste de la critique anti-impérialiste reçue, s'opérait au sein du MAUSS une critique de la critique de l'économie politique et, au-delà, de la posture

scientiste dans les sciences sociales. D'une part, y était-il plaidé, pour accéder à une vraie critique de l'économie politique il convient de rompre avec l'objectif fantasmatique de construire une science économique plus scientifique que la science économique bourgeoise. Et, d'autre part et du même pas, en n'acceptant de s'inscrire unilatéralement dans le cadre d'aucune des disciplines académiques instituées, en refusant de séparer anthropologie, sociologie, économie, philosophie et politique, le MAUSS se refusait à jouer le jeu d'un savoir aliéné, coupé en tranches et séparé de la pratique. N'est-ce pas là être conforme aux idéaux de Marx ?

Atténuation de la critique

Ce qui, en revanche, a scellé la sortie indubitable du MAUSS hors de la tradition marxiste, jusqu'à rendre invisibles presque les fils qui l'y reliaient, c'est l'abandon de toute perspective révolutionnariste en raison de la certitude que ce qui est authentiquement révolutionnaire – quoi qu'on mette de positif sous ce terme – ne saurait pleinement se déployer sous l'égide du signifiant « Révolution ». Si donc il subsiste du marxisme chez les auteurs du MAUSS, c'est un marxisme qui ne s'appuie sur aucune référence à l'image pieuse d'une possible bonne société réconciliée avec elle-même, dans l'abolition de ses divisions au lendemain du grand soir. Est ainsi mise en doute la représentation classique du socialisme et du communisme sous les traits de sociétés rationnelles, désirables parce que rationnelles. D'un point de vue maussien, en effet, la société supposée rationnelle n'est rien d'autre que l'utilitarisme réalisé et la logique de la domination poussée à son paroxysme. Symétriquement, et même si sur ce point les positions sont loin d'être homogènes au sein du MAUSS – certains voyant le capitalisme et la planète occidentalisée au bord du gouffre, d'autres lui accordant encore de beaux ou de vilains jours –, l'atténuation maussienne du marxisme interdit toute diabolisation *a priori* ou définitive du marché capitaliste et de l'État moderne. Dans le sillage de Marcel Mauss, de Clastres et de Polanyi, il est plaidé pour le réencastrement (*reembedding*) de l'économique, de la technique et du politique dans la société et dans la démocratie, nullement pour leur abolition ou leur disparition.

Plutôt que de poursuivre le fantasme proprement totalitaire d'une grande communauté réconciliée dans l'absolue transparence et dans la parfaite coïncidence à soi, l'important est de savoir distinguer les registres et de rendre à César ce qui revient à César. Dans le langage adopté par le MAUSS depuis qu'il a fait l'hypothèse que la découverte de Marcel Mauss sur la possible universalité de la triple obligation de donner, recevoir et rendre vaut encore aussi *mutatis mutandis* pour notre société moderne, voilà qui donne l'idée que même s'ils s'interpénètrent, on ne saurait confondre sans dommages le registre de la socialité primaire – registre des relations de personne à personne fondées sur le don plus ou moins pacifique ou agonistique – avec celui de la socialité secondaire – registre dans lequel les relations entre les fonctions importent plus que les relations entre les personnes⁴. La proposition d'instaurer un revenu de citoyenneté, revenu minimum inconditionnel⁵, est ici révélatrice de ce que beaucoup tiendraient pour un réformisme mollasson, mais qui s'alimente à la conviction qu'il ne sert à rien de prétendre abolir le capitalisme contre l'avis de la majorité et sans briser les chaînes qui asservissent au travail dans les esprits en même temps que dans le porte-monnaie. D'où il ressort qu'une des mesures les plus radicales qu'il soit aujourd'hui possible d'adopter est celle qui commencerait à distendre le lien imaginaire entre quantité ou qualité de travail et rémunération car seule une telle mesure permet de commencer à faire jouer le capital contre lui-même⁶.

C'est dans ce même esprit que les Maussiens n'opposent pas une improbable démocratie communiste à ce qui serait la démocratie

4. Cette opposition de la socialité primaire et de la socialité secondaire [par exemple, Caillé, 2006 (2000)] recoupe l'opposition marxienne entre l'Homme réel, l'individu socialisé, et l'Homme aliéné par sa soumission à la loi abstraite de la valeur et du capital, à ceci près qu'elle la dialectise en montrant qu'il y a toujours de la fonctionnalité et de l'abstraction au cœur même des relations les plus personnelles et réciproquement.

5. Proposition formulée pour la première fois en 1987 dans le numéro 23 du *Bulletin du MAUSS*, et reprise et développée dans le n° 16/17 de *La Revue du MAUSS* (1^{er} et 2^e trimestre 1982).

6. La défense de l'idée qu'une démocratie authentique suppose l'instauration à la fois d'un revenu minimum et d'un revenu maximum – idée que nous avons été seuls à défendre depuis plus de dix ans mais qui semble, depuis quelques mois gagner beaucoup de terrain un peu partout – est indissociable d'une critique de l'idéologie de mérite. Cf. sur ce point, Dominique Girardot, [2008].

seulement formelle de l'Occident. Non pas que cette dernière ne devienne en effet de plus en plus formelle, autoréférentielle et stérile⁷. Mais voilà qui n'autorise cependant pas à considérer la définition « bourgeoise » de la démocratie comme seulement bourgeoise et formelle, comme une idéologie⁸. Si nous pouvons aujourd'hui encore critiquer les atteintes à la liberté, à l'égalité et à la fraternité c'est bien parce que ces idéaux ont été formulés par les hommes des révolutions bourgeoises et parce que leur portée excède infiniment le moment de leur énonciation. Plutôt qu'un introuvable et très probablement néfaste socialisme utilitariste, plutôt que d'invoquer des ailleurs ou lendemains tout autres et qui chanteraient des hymnes triomphaux, prenons donc au sérieux les injonctions léguées par notre tradition en œuvrant à une radicalisation de la démocratie. Ce faisant, c'est croyons-nous l'esprit même de Marx que nous retrouverons. Mais ce sera aussi celui de Marcel Mauss. Il nous faut maintenant suggérer, au-delà de la petite histoire des MAUSSiens, comment ces deux esprits coïncident de façon somme toute étonnante.

De Marx à Mauss... et retour

C'est ici un livre entier, long et complexe, qu'il faudrait écrire pour démêler les fils invisibles qui relient en profondeur des œuvres en apparence si opposées, et pour expliquer ce qui de Marx se révèle à la lecture de Mauss et réciproquement. Bornons-nous à indiquer, à chaque fois en quelques lignes, ce qui devrait faire l'objet des chapitres d'un tel livre.

Critique du contractualisme et de l'individualisme

Le premier chapitre mettrait sans doute l'accent sur la commune certitude partagée par nos deux auteurs qu'en son tréfonds, comme

7. Et notamment lorsqu'elle se transforme et s'inverse en un « parcellitarisme » [cf. Caillé, 2005].

8. Voilà comment Benoît Malon résume au début du ^{xx}e siècle la vulgate marxiste : « C'est l'intérêt qui mène le monde. Votre intérêt à vous est un intérêt de classe [...]. Vous ne devez pas avoir d'autres mobiles que vos intérêts de classe : Justice, Droit, Liberté, Égalité, Fraternité, blagues bourgeoises que tout cela ! Vous êtes exploités, vous ne voulez plus l'être : voilà votre Droit et votre Justice » [Malon, 2007].

à son origine ou à son commencement historique, le lien social se révèle irréductible au contrat ; que ce dernier, dans lequel l'essentiel de la philosophie politique moderne veut voir la matrice de l'état de société opposé à l'état de nature, comporte quelque chose de second, de superficiel, d'artificiel et de plaqué, même s'il est vrai que cette secondarité et cette superficialité constituent l'essentiel de la réalité des formes sociales modernes. De ce point de vue, et quel que soit le talent déployé par certains de ses défenseurs, l'idée même d'un marxisme analytique, *i.e.* individualiste méthodologique, *i.e.* contractualiste représente une parfaite absurdité. Ce qui lui confère une once de plausibilité c'est le fait qu'en dépit de leurs convictions socialistes Marx comme Mauss – ne les distinguons pas sur ce point – se refusent à hypostasier la société et à la traiter, sur un mode holiste dogmatique, comme un sujet collectif qui l'emporterait en importance, en objectivité et en dignité sur les sujets individuels. Tous deux, au contraire, et contrairement à certaines apparences, sont en un certain sens profondément individualistes. Mais leur référence et leur révérence ne vont pas à l'individu abstrait, à l'individu isolé, à l'individu coupé de ses déterminations sociales complexes que mettent en scène l'individualisme méthodologique et l'utilitarisme. Elles portent sur l'individu concret, l'homme de chair et de besoin, riche de toutes les relations sociales héritées et/ou élues par lui en conformité avec sa nature profondément sociale. Marx comme Mauss parle, pense et écrit du point de vue de la possibilité d'une socialité et d'une société non « aliénées », et non aliénées précisément en cela qu'elles ne résultent ou ne résulteraient que de l'interrelation et de l'interdépendance constantes des individus concrets.

En cela tous deux se montrent disciples de Rousseau puisque également persuadés qu'il existe bien une sorte d'état de nature – même si ce dernier est chez eux, à la différence de Rousseau, profondément social –, et qu'en cet état les Hommes sont « bons ». Entendons qu'ils harmonisent spontanément leurs actions. Mais là où Rousseau recommandait pour penser cette socialité naturelle « d'écarter tous les faits », Marx et Mauss animés par une même passion scientifique et par un même souci de précision empirique, exigeraient plutôt de n'en écarter aucun. Le principal titre de gloire scientifique de M. Mauss n'est-il pas au fond d'avoir avec l'*Essai sur le don* fourni la première réponse scientifique

précise aux questions ouvertes par les intuitions de Marx (et par l'information de son temps) sur ce que ce dernier appelle le communisme primitif ?

Peu important ici les détails des analyses et les divergences entre nos auteurs. N'entrons pas non plus dans la discussion sur la portée exacte, tant empirique que théorique, de l'œuvre de M. Mauss. Bornons-nous à noter que si l'*Essai* se révèle d'une telle importance pour les sciences sociales, c'est parce qu'il atteste de l'existence d'un nombre considérable de sociétés qui ne fonctionnent au premier chef ni sur le registre de contrat ni sur celui de la contrainte exercée par un pouvoir en surplomb mais dans l'affichage d'un principe d'inconditionnalité et de liberté mêlées. Dans l'exhibition de l'idée que la socialité doit être voulue pour elle-même. Car en cela consiste, pour le dire dans les termes du jeune Marx, l'être non aliéné des Hommes, leur « être générique », leur *Gattungswesen*. Et cette référence à une socialité première et inconditionnelle est bien sûr essentielle à tout projet socialiste et *a fortiori* communiste. Car comment envisager d'aller au-delà du droit bourgeois et de la loi du marché sinon en s'affranchissant de l'empire du donnant/donnant – autre forme de l'empire de la nécessité –, et en mettant en avant la possibilité d'une socialité qui serait voulue inconditionnellement pour elle-même ?

Un socialisme de l'association

Sans doute plus d'un lecteur aura-t-il sursauté en voyant Mauss ainsi campé en adepte d'un socialisme qui pourrait entretenir quelque rapport que ce soit avec celui de Marx. Tout au plus reconnaît-on habituellement à Mauss des sympathies pour un socialisme affadi et tiède, de type fabien, qui se distingue au plus haut point du marxisme notamment en ceci que déniait la lutte des classes il doit se refuser à toute perspective révolutionnaire. Assurément Mauss n'est-il pas Marx et y a-t-il entre eux sur ce point des différences profondes. Mais bien moindres, malgré tout, qu'on n'a tendance à le croire spontanément, habitués que nous sommes malencontreusement à lire le marxisme politique à travers les lunettes du léninisme. Or rappelons tout d'abord que l'obligation paradoxale de donner, recevoir et rendre dont Mauss dévoile sinon l'universalité au moins la grande généralité historique n'a rien d'un don

charitable ou gentillet. Il est donc de part en part agonistique, rivalité et conflit par la générosité affichée. En ce sens la société primitive de Mauss, si elle est moins communiste que celle de Marx, est-elle infiniment plus conflictuelle si bien qu'il n'est pas évident que Marx, à l'échelle de l'histoire entière, accorde plus de place que Mauss au conflit. Et, quoi qu'il en soit, un énorme travail reste à faire qui permettrait d'articuler la thématique de l'agôn avec celle de la lutte des classes (*cf. infra*). Mais surtout, pour bien juger des rapports exacts entre marxisme et maussisme politique, il convient de rappeler que M. Mauss aura été pendant plusieurs années l'ami proche et le bras droit de Jaurès, et qu'il a consacré une bonne partie de sa vie à écrire et à militer en faveur d'un socialisme associatif. À œuvrer, en d'autres termes, pour que se renforce une dynamique d'autoinstitution et d'autoconsistance de relations sociales rendues plus autonomes par rapport au marché et à l'État. Il ne s'agit certes pas d'abolir l'un et l'autre, ni même de les laisser dépérir. Mais le projet de Mauss est-il au fond si étranger au souci qui anime Marx lorsque ce dernier plaide en faveur d'une société qui serait organisée par « les producteurs associés » ?

Deux pensées du concret

Le chapitre le plus difficile à écrire, mais aussi le plus éclairant, serait celui qui s'attacherait à montrer comment Marx et Mauss sont par excellence les penseurs du concret, ceux qui savent combien un événement ou une institution ne prennent sens véritable que réinsérés dans la totalité concrète de leur contexte synchronique ou historique et qu'à la condition qu'on sache en faire apparaître l'irréductible singularité ou spécificité. Un tel chapitre serait difficile à écrire parce que sous peine de s'en tenir à une évocation simplement abstraite du concret, il lui faudrait montrer concrètement ce que cela signifie pour chacun de nos deux auteurs que d'être concret. La voie de Marx vers le concret, on le sait, est plus spéculative et abstraite que celle de Mauss. Non seulement elle s'autorise mais elle recommande le travail proprement conceptuel et le défilé de la déduction ; il faut, explique Marx, déboucher sur des concepts de plus en plus simples par la voie de la bonne abstraction – celle qui isole les concepts au lieu d'isoler les faits comme le fait la mauvaise abstraction –, avant d'effectuer le voyage à rebours pour aboutir enfin à « un tout

riche en déterminations et en rapports complexes » [Marx, 1969, p. 243]. Mauss est moins analytique, à coup sûr. Ce n'est pas lui qu'on verra s'interroger longuement sur les rapports entre la forme ou la substance de la valeur ni sur les concepts de marchandise ou d'équivalent général. Il n'est en rien « philosophe allemand ». Mais son souci d'analyser des totalités concrètes est analogue à celui de Marx. « Ce sont des « tous », des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement » écrit-il à la fin de *l'Essai sur le don* [Mauss, 1968, p. 275]. C'est ainsi, ajoute-t-il, « en considérant le tout ensemble », « qu'on arrive à voir les choses sociales elles-mêmes, dans le concret, comme elles sont » [p. 276]. Assurément le « phénomène social total » ne peut-il pas être étudié directement dans sa totalité. Force est de le décomposer en ses éléments divers, le droit, la prière, le sacrifice, l'économie, le don etc. Bien sûr, pourrait surenchérir Marx, l'unité du procès économique d'ensemble n'est-elle pas immédiatement accessible. C'est pourquoi il convient d'étudier d'abord la production comme si elle était séparée de la circulation, de la distribution et de la réalisation. Mais l'important est au bout du compte d'accéder à l'aperception intelligible de la totalité économique. Le résultat auquel nous parvenons, écrit Marx dans son *Introduction* de 1857, n'est pas que la production, la distribution, l'échange et la consommation sont identiques, mais qu'ils sont « les éléments d'un tout, des diversités au sein d'une unité » [Marx, 1965, p. 253]. « Après avoir forcément un peu trop divisé, surenchérit Mauss à son tour, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout » [*id.* p. 276]. Par ce commun souci du concret et de la totalité s'éclaire également la spécificité partagée de l'« individualisme » marxien et maussien. Tous deux sont des individualismes développés du point de vue des individus concrets, saisis dans la totalité qu'ils forment et qui les constitue. « Des individus qui produisent en société – donc une production d'individus socialement déterminée, tel est naturellement le point de départ » [*id.* p. 235] Ou encore, comme l'écrit Marx : « Il n'existe pas d'essence humaine au sens d'une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité elle n'est rien d'autre que l'ensemble des rapports sociaux ». Mauss aurait pu contresigner une telle phrase.

Philosophie et sociologie de la praxis

Mais il faut considérer « l'ensemble des rapports sociaux » lui-même non comme un donné homogène (« Il est faux de considérer la société comme un sujet unique », [Marx, 1963, p. 247]) mais comme un résultat. On aura reconnu là un des points centraux de ce que Gramsci (après Gentile...) appelait la philosophie de la praxis. Le chapitre le plus ambitieux d'un livre consacré aux rapports de Mauss et de Marx, celui aussi qui serait le plus susceptible d'exercer une influence véritable sur les débats méthodologiques et épistémologiques actuellement en cours, serait celui qui montrerait comment, si Marx en est le philosophe, Mauss est le sociologue de la praxis par excellence. Regroupons en effet cavalièrement trois idées principales sous la rubrique de la praxis. La première pose que « la vie sociale est essentiellement pratique ». La deuxième en déduit que l'opposition du sujet et de l'objet, de la réalité et de la représentation, n'est pas première mais produite par la pratique. La troisième en conclut que l'advenue d'une société pleinement humaine s'identifie à la prise de conscience de la pratique par elle-même et de sa constitution comme pratique étant à elle-même sa propre fin.

Il serait artificiel de prétendre faire ici immédiatement coller les analyses de Mauss à ces trois propositions. Sans pouvoir en rien l'étayer ici, limitons-nous à affirmer cependant que la sociologie de Mauss y est parfaitement congruente. Se refusant à rabattre l'action sociale aussi bien sur les intérêts de l'individu abstrait que sur la Loi impersonnelle émanant de la Totalité sociale réifiée, c'est bien à l'interaction pratique des individus et des groupes concrets qu'elle rapporte en dernière instance toute institution sociale. Montrant avec Durkheim la dépendance des représentations collectives par rapport à l'être social pratique, soulignant à quel point dans la mentalité archaïque choses et personnes sont intimement mêlées, Mauss à l'instar de Marx bat en brèche toutes les dichotomies philosophiques héritées. Et si le don a un sens, aujourd'hui comme hier, n'est-ce pas d'affirmer inconditionnellement la supériorité hiérarchique de la pratique sur toutes ses conditions ? La supériorité de la pratique accomplie pour elle-même sur toutes les pratiques seulement instrumentales ?

Il existe pourtant bien ici aussi une différence, fondamentale, entre Marx et Mauss. Marx tente, en dernière analyse, de rapporter la praxis à des individus posés comme concrets au premier chef du fait de leur corporéité, de leur vie organique, de leur métabolisme. En cela réside son « matérialisme ». La praxis dont traite Mauss, sans utiliser le terme, est au contraire et avant tout pratique symbolique, constituant les sujets comme tels bien au-delà de leur corporéité.

De Mauss à Marx... et retour

Nous avons jusqu'à présent tenté de suggérer comment certaines positions théoriques, épistémologiques ou politiques de Marx trouvaient un prolongement hautement significatif chez Mauss. Mais le Marx ainsi discuté n'est pas le plus familier à la majorité de ceux qui se réclament de lui, généralement beaucoup plus sensibles à d'autres thématiques dont les enjeux politiques sont plus immédiatement lisibles et parlants : la vision de l'Histoire comme Histoire de la lutte des classes, la théorie de l'exploitation, ou encore la dénonciation de l'aliénation et de la réification engendrées par le capitalisme. Sur ces trois séries d'analyse on ne trouve rien chez Mauss qui y corresponde de manière évidente, si bien que notre affirmation que Mauss peut être considéré comme le meilleur ou le plus important héritier de Marx semble devoir abandonner là tout titre à être prise au sérieux. Du coup, c'est à un autre type d'exercice qu'il nous faut maintenant nous livrer. Non plus rechercher dans l'œuvre de Mauss ce qui s'inscrit de manière plus ou moins évidente dans le droit fil des interrogations de Marx mais, à l'inverse, nous demander à la fois pourquoi ces dernières sont absentes chez Mauss, à quoi elles ressembleraient si on les y introduisait et, symétriquement, quel éclairage cette maussisation de Marx projetterait sur elles.

De l'exploitation

De prime abord, il semble ne pouvoir exister aucun rapport entre la thèse maussienne que le rapport social repose sur l'obligation de donner et la théorie marxiste de l'exploitation qui met en exergue non pas le don mais la captation. Mais, indépendamment du fait que la théorie du donner-recevoir-rendre est indissociable d'une

théorie du prendre-refuser-garder [Caillé, 2006 (2000)], on verra comment l'introjction du langage du don dans celui de l'exploitation projette sur elle un éclairage saisissant. Selon Marx, on le sait, dans le rapport salarial le capitaliste achète et emploie une marchandise – la force de travail – qui présente la caractéristique de produire plus de valeur qu'elle n'en a elle-même. Quel rapport avec le don ? Sans doute n'y a-t-il pas grand-chose de donné dans le rapport d'exploitation tel que Marx le comprend, sinon du travail gratuit, c'est-à-dire non payé, cet excédent du travail dépensé à créer de la valeur sur la valeur de la force de travail achetée. Mais peut-on dire que ce travail gratuit est donné ? Extorqué, oui, mais donné, non. Ne disposant que de sa force de travail pour survivre, le prolétaire est bien plutôt *forcé de donner* du travail gratuit au capitaliste, et ce dernier s'attache à *prendre* le maximum de plus value *i.e.* de surtravail.

Voilà pour la réalité selon Marx. Mais du point de vue de l'idéologie bourgeoise maintenant, il va sans dire que le véritable donateur est le capitaliste : c'est lui qui en donnant travail et salaire au prolétaire lui permet de survivre ; c'est lui encore, lui surtout et d'abord qui donne des richesses à tous grâce à ses talents d'entrepreneur⁹. Le prolétaire, quant à lui, serait bien ingrat de ne pas se sentir redevable de cette générosité. Voilà une première traduction possible de la théorie de l'exploitation en clef de don. Mais à vrai dire, elle ne peut pas satisfaire un maussien conséquent. Ne serait-ce que parce que s'il entre de l'obligation intériorisée dans le don selon Mauss, il ne peut exister ni don fait ni don reçu par force.

Mauss rend compte dans son *Essai* d'une assez grande diversité de dons archaïques, plus ou moins individuels ou collectifs. Il rapporte ainsi une relation quasi contractuelle entre un fabricant de canots des îles Trobriand et son commanditaire. À la livraison, ce dernier lui remet des biens précieux. Relation qu'on aurait trop vite fait de considérer comme un acte d'achat, car le commanditaire ne considère en rien que ces biens précieux le rendent quitte du canot reçu. Et s'il ne se sent pas quitte, nous dit Mauss, c'est qu'il entre dans le canot une partie de la personne – de sa vie, de son âme –

9. Dans ce même numéro Paul Jorion montre de manière très suggestive comment la sociologie et l'économie de Marx sont fragilisées par l'absence de distinction entre capitaliste et entrepreneur.

du fabriquant (illustrant en cela que dans ces sociétés, les choses et les personnes – ainsi que leur valeur – ne sont pas des entités séparées, ni séparables). Les biens précieux remis ne sont que les gages de biens donnés futurs, encore plus grands et nombreux, qui ne pourront jamais venir éteindre la dette, car on n'achète pas une vie. Dans sa conclusion, Mauss revient implicitement sur ce type de quasi-contrat (« quasi » car Mauss montre à sa manière que « tout n'est pas contractuel dans le contrat »), auquel il associe le contrat de travail. Les salariés savent bien, souligne-t-il, qu'ils donnent au-delà de ce qui est contractualisé et contractuelisable, qu'ils donnent d'eux-mêmes, de leur personne. Et c'est ce don que Mauss souhaite que les patrons reconnaissent, en participant volontairement – avec les salariés et la collectivité dans son ensemble qui reçoit aussi une part du don des travailleurs – au financement d'une protection sociale. Voilà que l'idée d'un travail gratuit ressurgit.

Le travail a en quelque sorte plusieurs dimensions chez Mauss, un peu comme chez Marx d'ailleurs. Il a une dimension utilitaire ou instrumentale : pour le salarié, il est un moyen de satisfaire ses besoins en obtenant un salaire, et pour le capitaliste, le travail salarié est un moyen d'accroître ses profits. C'est lorsque le travail est réduit à cette seule dimension qu'il est aliéné selon le jeune Marx. Mais il revêt aussi une dimension extra ou anti-utilitaire, celle que Marx réserve au travail dans la société communiste. Pour dire les choses dans un langage arendtien, travail, œuvre et action ne sont pas imperméables chez Mauss – ils devraient ne pas l'être chez Marx. Ce travail gratuit, c'est en quelque sorte cette part inéradicable d'œuvre et d'action, de don et d'humanité qui se manifeste chez le salarié, l'expression irrépressible de sa capacité de création, d'invention etc. et du désir de reconnaissance de la singularité de sa personne, sans laquelle le travail deviendrait vite insupportable, inhumain¹⁰. Un travail gratuit que les capitalistes seraient bien inspirés de reconnaître, au risque sinon, au mieux de le voir se tarir, au pire de s'exposer à des luttes coûteuses (dont on peut penser qu'elles sont d'abord des luttes de reconnaissance, nous

10. Adam Smith, qu'a bien lu Marx, relève que même sur son métier à tisser, l'ouvrier, confronté aux pires conditions de travail, s'ingénue à inventer des procédés, inventions dont on peut penser qu'elles témoignent autant de son désir de diminuer sa peine, que de l'expression de son désir d'être ou d'apparaître ingénieux (au sens de Arendt).

y reviendrons). L'auto-exploitation du prolétaire devient en quelque sorte rapport d'exploitation du prolétaire par le capitaliste dès lors que ce dernier ne reconnaît pas *comme il se doit* l'auto-exploitation du prolétaire. *Reconnue convenablement* (ce qui convient ne se décidant que dans une lutte de reconnaissance), cette auto-exploitation en restera au stade d'une manifestation de soi, dont il est de l'intérêt de tous qu'elle soit encouragée. *Dans ces conditions*, le rapport salarial pourrait très bien être un jeu gagnant-gagnant comme disent les économistes, quand il est nécessairement un jeu à somme nulle chez Marx (ce que gagnent les capitalistes étant perdu par les prolétaires).

Il serait tentant de dire en bref que c'est donc aussi bien volontairement (d'un point de vue maussien), en même temps qu'involontairement, contraint et forcé (d'un point de vue marxiste), que le salarié donne du travail gratuit. Autrement dit, le rapport d'exploitation si bien théorisé par Marx contient également une part d'auto-exploitation que seul Mauss permet de penser correctement¹¹. Réciproquement, cette auto-exploitation ne saurait faire oublier le rapport d'exploitation que l'on peine à voir chez Mauss.

D'un point de vue normatif maintenant, on sait que pour Marx l'abolition du travail gratuit et du rapport d'exploitation (l'un n'ayant pas sans l'autre chez Marx) suppose la suppression de la propriété privée des moyens de production. Dans le sillage de Mauss, nous avons suggéré qu'il convient, à la différence de Marx, de distinguer le travail gratuit du rapport d'exploitation. Le rapport

11. Cette part du don dans le travail salarié a fait l'objet de récents développements. Elle a été par exemple bien mise en évidence par George Akerlof dans le cadre de la théorie du salaire d'efficience. Cet économiste américain montre qu'en situation d'asymétrie informationnelle – le salarié connaissant seul ses véritables capacités productives – le patron a tout intérêt à rémunérer le salarié au-delà du salaire d'équilibre – à lui donner plus – s'il souhaite voir son salarié se donner davantage, et ainsi être plus productif. [Akerlof, 1984]. Dans un ouvrage récent, le sociologue Norbert Alter, souligne à partir d'enquêtes de terrain, « le plaisir de [se] donner » des salariés comme motivation au travail, associé à un « sentiment d'exister » [Alter, 2009]. Yann Moulier Boutang – directeur de la revue *Multitudes* – montre aussi à sa manière que le salarié donne (bien involontairement) à son entreprise une partie de lui-même, façonnée en dehors du monde du travail, qui le rend tout simplement capable de coopérer, l'extorsion par l'entreprise de cette production de soi en dehors de l'entreprise s'apparentant pour lui à une « exploitation au deuxième degré ». André Gorz [2003] voit quant à lui dans le capitalisme cognitif une économie de la libre coopération – disons du don – qui dissout les fondements symboliques du capitalisme industriel.

d'exploitation commence avec la non-reconnaissance de la part du travail gratuit, ou encore avec l'absence d'un don en retour des capitalistes¹². Ici, la théorie de l'exploitation repose sur une théorie de la reconnaissance, qui conduirait à mettre à jour une indécence plus ou moins structurelle : il s'agit moins de lutter contre la captation du travail, inévitable en régime capitaliste, que contre la captation indécente du travail gratuit, c'est-à-dire de ce qui est donné au-delà du contrat de travail. Mauss ne souhaite pas la suppression du travail gratuit, de cette auto-exploitation des prolétaires pour la simple raison d'abord qu'elle est sans doute anthropologiquement impossible. Il ne souhaite en somme que sa reconnaissance par les capitalistes par leur participation au financement de la sécurité sociale (l'institution d'une protection sociale est l'un des enjeux des luttes sociales de l'époque). D'une certaine manière, c'est par un don en retour des capitalistes – libre, dans l'idéal, ou, à défaut forcé et rendu obligatoire par la lutte –, lié au développement d'une économie coopérative fondée sur la propriété commune, et non par la suppression de la propriété privée des moyens de production, que prendrait fin le rapport d'exploitation d'un point de vue maussien. Un don en retour qu'il ne s'agit pas d'attendre de leur bienveillante charité, mais qu'il s'agit de susciter et d'inscrire à l'agenda des luttes sociales.

La lutte des classes

C'est justement au sujet de ces luttes que les vues marxistes et maussiennes sont paradoxalement à la fois les plus distantes et les plus proches, ou susceptibles de rapprochement. Les plus distantes car la compréhension de ces luttes est manifestement utilitariste chez Marx : ce sont pour lui finalement des intérêts de classes antagoniques qui mènent le monde et son histoire, des intérêts de surcroît très matériels. Et cela avant même l'émergence de la figure

12. Norbert Alter [2009] fait admirablement comprendre comment toute l'organisation du travail dans les entreprises et les administrations est fondée sur la non-reconnaissance des multiples dons des salariés, sans lesquels rien ne fonctionnerait, et pourquoi. Sylvie Malsan [2007] de son côté avait montré comment l'impression d'injustice et la haine des salariés mis au chômage procèdent au premier chef du sentiment d'avoir donné longuement et de n'avoir rien reçu en retour sauf cette mise à la porte.

historique de l'homme aux écus, du bourgeois, figure emblématique de l'utilitarisme pratique. Assez étrangement d'ailleurs, car c'est bien ce point de vue utilitariste, identifié au point de vue bourgeois¹³, que Marx essaye pourtant de dépasser avec Engels. À travers le potlatch, figure centrale de l'*Essai sur le don*, Mauss présente une vision anti-utilitariste du conflit social : pour lui, les luttes dont peuvent résulter les divisions comme les alliances se jouent à travers des échanges de dons, des dons de vie ou des dons de mort, des dons tout chargés de rivalité, par lesquels les hommes se signifient qu'ils savent et sauront le cas échéant ne pas faire passer leurs intérêts matériels avant leur alliance ou leur lutte, qu'ils savent et sauront se montrer généreux – dans le bien comme dans le mal, même si l'avenir est toujours incertain. Des luttes de générosité, c'est d'ailleurs ainsi que Mauss appelle les potlatches.

Les enjeux théoriques (et éthico-politiques) liés à ces manières différentes de concevoir les conflits ne sont pas minces. Mauss suggère en effet que ce n'est qu'une fois l'alliance (entre les personnes et entre les groupes) établie au cours des potlatches et qu'après s'être signifié que l'association ainsi créée n'est pas placée sous le signe exclusif de l'intérêt, que les hommes des sociétés archaïques peuvent manifester le souci de leurs intérêts propres sans déclencher la guerre, et que des conflits d'intérêts peuvent s'exprimer. Quant à ceux qui refuseraient de s'allier, ils se désigneraient d'eux-mêmes non pas comme de simples adversaires, mais comme des ennemis, avec lesquels on ne saurait que prendre ses distances ou entrer en guerre, au moins potentiellement, et non pas entretenir de simples conflits d'intérêts. Bref, ce que Mauss suggère, c'est que les luttes de générosité précèdent logiquement les conflits d'intérêts. Au contraire, Marx pense surtout des conflits d'intérêt entre classes déjà instituées dans leur opposition – à commencer par le conflit entre les prolétaires et les capitalistes. Même si le conflit modifie la conscience que la classe a d'elle-même, elle est déjà là, préexistante au conflit en quelque sorte. Mauss, lui, pense surtout l'institution des groupes et de leurs rapports sociaux dans le conflit – c'est-à-dire dans le don agonistique (sans s'empêcher de penser les conflits entre groupes institués). Très distantes du fait de leurs rapports à

13. Marx présente Bentham comme un « génie de la bêtise bourgeoise » dans *L'idéologie allemande*, Éditions sociales [1982], p. 222.

l'utilitarisme, les pensées marxiste et maussienne des luttes sociales n'en sont donc pas moins à penser dans leur complémentarité.

À voir les choses ainsi, on peut se demander si les capitalistes et les prolétaires sont des adversaires ou des ennemis. On pourrait être tenté de présenter les capitalistes comme des prédateurs et donc comme des ennemis, les « ennemis du peuple ». Ce qui pourrait justifier la violence et le crime. Solution bolchévique vigoureusement condamnée par Mauss dans son *Appréciation sociologique du bolchévisme*, qui considère qu'on ne peut rien bâtir de durable sur la violence. D'ailleurs, force est de constater que capitalistes et prolétaires ne se font pas la guerre, qu'ils forment société, que dans leurs luttes, ils coopèrent, au moins provisoirement, bref qu'ils sont plutôt des adversaires que des ennemis¹⁴. L'idée d'une telle coopération de fait est sans doute difficile à entendre et à concevoir pour un marxiste qui ne voit dans les rapports entre prolétaires et capitalistes que de l'exploitation et du conflit. Mais poursuivons à l'épreuve des faits, et tentons de comprendre cette dimension de coopération en nous tournant vers Mauss. D'un point de vue maussien, son fondement est à rechercher du côté de l'auto-institution de la société divisée en classes. Il s'agit de trouver l'équivalent symbolique du potlatch, où dans un moment d'effervescence sociale bourgeois et prolétaires se sont associés contre un ennemi commun, association première sur la base de laquelle des conflits d'intérêts durables ont pu s'exprimer. En France cet équivalent réside dans la Révolution de 1789, qui met fin symboliquement à la société d'Ancien Régime, et qui constitue l'acte de naissance symbolique d'une société d'hommes libres et égaux. Quoi qu'on pense de l'idéologie qui a donné sens à cette Révolution, ce sont ces idéaux qui rassemblent prolétaires et bourgeois. Ce sont les manières de les interpréter et de les mettre en pratique qui les divisent. Les luttes d'intérêt matériel sur lesquelles insiste Marx ne sont de ce point de vue que l'expression de ce désir plus profond des prolétaires d'être reconnus de fait en leur qualité d'hommes effectivement libres et égaux, et pas seulement en droit comme la Révolution de 1789 en avait ouvert la possibilité.

14. Mais cela n'est devenu vrai que dans le cadre des sociétés nationales une fois que le prolétariat y a obtenu droit de cité grâce à ses luttes. Ça redevient faux avec la mondialisation.

Une fois repérées les modalités différentes du conflit chez Marx et Mauss, on comprend mieux comment ils définissent les classes et/ou, plus généralement, les groupes qui s'opposent. Pour l'un comme pour l'autre, la définition de ces groupes est indissociable des rapports qu'ils entretiennent, et en premier lieu des conflits qui les lient. D'un point de vue méthodologique, Marx comme Mauss pensent les groupes en conflit dans le cadre d'une sorte d'interdépendantisme généralisé¹⁵, puisque c'est dans leurs relations d'interdépendance conflictuelle que les classes sociales se définissent ; c'est de leurs relations qu'elles émergent progressivement. Néanmoins, les modalités du conflit changeant, on comprend que la définition des classes sociales change elle-même. Chez Marx, la définition des classes sociales par leurs positions au sein des rapports de production et le placement de la lutte des classes sous le signe de l'avoir s'alimentent mutuellement : c'est parce que le Marx du marxisme hérité voit dans les hommes qui luttent d'abord des êtres pour l'avoir qu'il place la lutte des classes sous le signe des revendications matérielles et qu'il définit les classes par leur position au sein des rapports de production (présentation plus habituelle).

Chez Mauss, penseur du potlatch ou de la kula, les identités individuelles et collectives se jouent d'abord sur un registre symbolique : les biens matériels donnés, reçus et rendus sont les supports matériels de l'expression par un sujet d'un désir de reconnaissance tout à la fois de la singularité de son être et de sa participation d'une commune humanité, disons de son universalité. Là où Marx pense uniquement en clef d'avoir – ou de l'être pour l'avoir –, Mauss pense d'abord en clef d'être – ou encore si l'on veut, de l'avoir pour l'être : les biens précieux, ceux qui comptent vraiment, n'ont de sens à être accumulés que pour être dépensés dans une lutte pour l'être, et plus précisément pour l'apparaître (en un sens arendtien) généreux. De ce point de vue, les classes sociales sont davantage à concevoir comme un construit historique, social *et* symbolique, et à comprendre comme le résultat d'une lutte de reconnaissance, qui est en dernière instance une lutte pour être reconnu comme le plus généreux, ou encore comme celui qui a la plus grande capacité générative de générosité, de richesses (de quelque façon qu'on la définisse). À ce jeu-là, la classe capitaliste est manifestement celle

15. Cf. [Caillé 2006 ; Lefebvre, 1983 (1948) p. 118].

qui a gagné, puisque c'est elle qui est parvenue à faire passer l'idée qu'elle est à la source des plus grandes richesses (définies matériellement) qu'elle contribue à (re)distribuer. Et c'est d'ailleurs cette victoire que lui conteste Marx par sa théorie de la plus-value.

Une nouvelle fois, Marx et Mauss semblent aux antipodes l'un de l'autre. Quand Marx propose une appréhension économique pour ne pas dire economiciste des classes sociales, Mauss invite à en élaborer une conception plus symbolique (qui s'apparente davantage au groupe de statut webérien), dont on pourrait d'ailleurs trouver quelques éléments chez un héritier de Durkheim, Halbwachs. Pourtant, il ne serait pas impossible de faire penser Marx contre lui-même pour tendre vers une conception des classes et de leurs luttes plus maussienne (plus symbolique), en revisitant la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel – dont Marx s'inspire – telle que la présente Kojève dans son introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*¹⁶. Avec et contre Marx, – avec l'inspirateur de Marx (Hegel relu par Kojève) mais contre Marx – les luttes pour l'avoir pourraient ainsi être considérées comme une modalité particulière de luttes pour l'être, rejoignant ainsi davantage les vues maussiennes.

C'est sans doute au plan normatif que nos deux auteurs sont les plus irréconciliables. Assez curieusement, alors que pour Marx la société s'auto-institue de manière quasi permanente au travers des conflits de classes successifs, il en appelle à l'abolition de la lutte des classes. Il se présente donc simultanément comme le penseur et le dénégateur par excellence du politique. C'est bien sûr aussi chez Mauss dans le conflit – à travers les dons agonistiques qui embrassent et embrasent tout le corps social – que la société s'institue. On le sait pour Marx, on ne l'a sans doute pas suffisamment souligné pour Mauss, mais pour ce dernier aussi l'Histoire de toutes les sociétés jusqu'à nos jours est façonnée par des conflits entre groupes humains. Ne serait-ce pour Mauss que parce que c'est de l'issue des luttes de générosité que résultera tout le possible, le pire comme le meilleur. Néanmoins, Mauss, contrairement à Marx, et au fond de manière plus conséquente, n'en appelle pas à l'abolition des conflits, parce qu'il pense que le conflit est non seulement

16. Il s'agirait en somme de retrouver l'une des sources d'inspiration de la pensée française de l'après-guerre, qui a trouvé en Bataille et Lacan *via* sa relecture de Freud ses plus grands véhicules.

impossible à supprimer, quelles que soient ses modalités, mais constitutif de notre humanité.

Ce sont ici au bout du compte deux conceptions de la démocratie qui s'opposent ; l'une, marxiste, étrangement consensualiste en dernière instance, et l'autre, maussienne, conflictuelle. Pour Mauss, le politique, le moment de l'alliance qui procède de dons agonistiques, participe d'un *ethos* démocratique¹⁷ ; c'est lui qu'il s'agit de cultiver : Mauss ne souhaite pas l'abolition des conflits mais que soit retrouvée cette sagesse éternelle inscrite dans la condition de l'Homme, vu comme animal politique, qui consiste à savoir « s'opposer sans se massacrer ».

Mais comment faire advenir une société plus démocratique ? C'est sans doute dans la réponse à cette question que nos deux sociologues du concret se rejoignent, tout en se séparant, à nouveau. Les deux voient dans les coopératives – de production pour Marx, de consommation pour Mauss – les lieux par excellence de l'émancipation¹⁸. Les deux défendent au nom de la démocratie un socialisme de l'association, mais un socialisme qui, pour Marx, ne peut se déployer que sur les ruines du capitalisme, et, pour Mauss, en son sein et à côté de lui. À la fois complément et substitut.

Aliénation et réification

Comme l'a très bien montré Frédéric Vandenberghe [1997 et 1998], l'inquiétude face à l'aliénation que la modernité impose à l'Homme, constitue le *Leitmotiv*, une sorte de figure imposée de la pensée allemande depuis Hegel. Cette inquiétude ou cette déploration culminent dans la théorie de la réification, autrement dit dans l'affirmation que dans un monde mercantilisé (Marx), rationalisé (Weber) ou technicisé (Heidegger) les rapports entre les Hommes se présentent sous la forme de rapports entre les choses si bien que les Hommes eux-mêmes semblent se transformer en choses.

17. La démocratie pouvant ainsi être conçue comme l'expression consciente du politique.

18. On peut lire dans le *Manifeste du parti communiste* que « les sociétés coopératives actuelles [...] n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont des créations indépendantes, réalisées par les travailleurs et ne sont protégées ni par le gouvernement ni par les bourgeois ». [Marx, Engels, 1973, p. 94].

Chez Marx on peut distinguer dans ce registre trois grandes thématiques à la fois liées et distinctes : 1°) L'idée que dans le rapport salarial le travailleur se retrouve privé du fruit de son travail qui lui devient étranger ; 2°) Celle que, ainsi et plus généralement, l'Homme se retrouve alors étranger à lui-même, en rupture avec son être générique, son *Gattungswesen*, par perte conjointe de sa libre capacité d'agir et de sa participation à l'être-ensemble (*Gemeinwesen*) ; 3°) Enfin, la théorie de la réification proprement dite, esquissée par le chapitre du *Capital* consacré au fétichisme de la marchandise.

La première idée, développée notamment dans les *Manuscripts de 1844*, servira de matrice à la théorie de l'exploitation et doit donc être discutée sous ce chef. Que faire des deux autres ? Il serait assez tentant de répondre : rien. Rien, puisqu'on voit trop les sources messianiques ou, plus simplement idéologiques auxquelles elles puisent et qui alimentent une métaphysique douteuse du salut et de la rédemption. Résumons en la caricaturant la vulgate marxiste : à l'origine, dans le communisme primitif, tout était immédiatement à la fois social et individuel. Le péché originel de l'apparition de la propriété privée a enclenché une spirale de l'aliénation et de la réification, ôtant aux Hommes la maîtrise de leur destin tant individuel que collectif. Avec l'avènement du communisme terminal suite à l'insurrection du prolétariat révolutionnaire ils la reconquerront. C'est dans ce moule que se coule l'eschatologie révolutionnariste adossée à une représentation apocalyptique de la Modernité.

Il est permis de se demander toutefois si une fois débarrassée de ses oripeaux messianiques, la problématique de l'aliénation ne pourrait pas être considérée comme le complément naturel et indispensable d'une anthropologie ou d'une sociologie normative, dont on voit mal, en effet, comment et pourquoi nous devrions nous passer. Une socio-anthropologie normative renvoie à la question suivante : est-il possible de définir l'état sain ou pathologique d'une société ou d'un individu, et de caractériser les rapports qui doivent alors exister entre eux ? Notons que cette question commande de part en part la problématique de l'émancipation, si centrale dans tous les combats de la Gauche et pas seulement marxiste. Car de quoi pourrions-nous bien avoir à nous émanciper sinon d'un état d'aliénation ?

On voit bien que pour repérer ce qui relève de l'aliénation – ou, à l'inverse, de l'émancipation –, il n'y a guère de sens à tenter de définir un modèle unique de bonne société ou de réussite individuelle, un modèle qui vaudrait pour tout ensemble social ou pour tout individu indépendamment du contexte historique, géographique ou biographique. Il y en a, en revanche, à se demander, d'abord, dans quelle mesure les idéaux de telle société ou de tel individu sont humainement admissibles, décents, et à essayer, ensuite, de se donner une mesure de l'écart entre ces idéaux et leur réalisation par le sujet. Le concept d'aliénation introduit ainsi l'idée d'une mesure possible de l'écart entre l'idéal du moi, d'un sujet individuel ou collectif, son idéal immanent et intrinsèque, et le degré d'effectivité de sa réalisation. Que pourrait-on dire sur ce point dans une optique maussienne ? Beaucoup de choses, assurément, qui tourneraient sans doute autour des deux séries de considérations suivantes.

1. Il y a chez Mauss un constructivisme relativiste radical qui pourrait sembler devoir décourager d'avance toute tentative de définir une norme de santé ou de pathologie anthropologique. Le propre des êtres humains est de vivre dans des sociétés instituées symboliquement, qui se présentent donc sous la forme de cultures. Or le propre d'une culture selon Mauss c'est d'être arbitraire, ensemble de traits spécifiques, choisis au-delà de toute nécessité rationnelle, utilitaire ou fonctionnelle en vue de marquer une différence avec d'autres cultures, et qui ne valent et n'ont de sens que par l'arbitraire de ce choix, même si, à l'inverse, il ne remplit sa fonction socialisante que pour autant qu'il apparaît à ceux qui participent de cette culture comme pleinement naturel et allant de soi. Or, comme l'a parfaitement montré Jacques Dewitte [2002], malgré certaines ressemblances superficielles ce constructivisme relativiste maussien est aux antipodes du déconstructionnisme contemporain. Ce dernier n'a de cesse que de dénoncer toutes les normes culturelles instituées au motif que, justement, elles sont instituées, « construites » et donc, croit-il, à déconstruire et à abolir. Ce déconstructionnisme nihiliste entend en finir avec toutes les contingences ou tous les arbitraires hérités¹⁹. Le constructivisme

19. Et crée ainsi un arbitraire généralisé dans lequel toutes les valeurs et toutes les normes culturelles se diluent *in fine* dans le marché puisque seul le choix du consommateur solvable peut conférer de la valeur à ce qui n'en a aucune par ailleurs.

joyeux de Mauss au contraire se réjouit de l'existence des différences et de la multiplicité des traits de culture arbitraires, qu'il ne s'agit pas d'abolir mais de rendre compossibles.

2. À en rester là, cependant, on voit mal comment une problématique maussienne de l'aliénation pourrait avoir le moindre sens ou comment il pourrait valoir la peine de se demander si l'état d'une société (ou d'un individu membre de cette société) peut être jugé préférable à une autre, et, *a fortiori*, si telle culture ou telle société vaut mieux que telle autre. Si tout dans la culture est également arbitraire et ne vaut que du fait même de cet arbitraire, alors tout se vaut, rien n'est préférable à rien et l'idée même d'aliénation – comme celle de l'émancipation – sombre dans l'absurdité totale. Néanmoins, cet hyperrelativisme, d'ailleurs inhérent à tous les culturalismes, se retrouve contrebalancé chez Mauss, on le sait, par un mouvement de pensée inverse, celui qui le conduit à la fin de l'*Essai sur le don*, dans ses « conclusions de morale et de sociologie » à tenter de dégager ce qu'il appelle « le roc de la morale éternelle », autrement dit la matrice transculturelle et transhistorique de toutes les morales et donc de toutes les valeurs possibles. La mise en rapport de ces deux approches apparemment opposées de Mauss – son culturalisme hyperrelativiste et son naturalisme universaliste – peut nous mettre sur la voie de la manière correcte de poser le problème de l'aliénation. Ne sont humainement acceptables, conformes à l'être générique de l'Homme, à son *Gattungswesen* et à son *Gemeinwesen*, que les normes culturelles, toujours singulières, qui permettent aux sujets humains d'entrer dans le cycle universel du donner-recevoir et rendre. De « donner autant que l'on reçoit », « de sortir de soi, de donner librement et obligatoirement » comme le formule Mauss²⁰. Pour Mauss la condition d'un bon fonctionnement du cycle du don est que soit respecté un équilibre entre intérêt pour soi et intérêt pour autrui (aimance ou empathie), d'une part, entre obligation et liberté/créativité de l'autre. Cet équilibre des quatre mobiles de l'action est également, aussitôt, un équilibre entre ce qui est de l'ordre du sujet individuel

20. « Sortir de soi » ? C'est, curieusement, par l'expression de « sortie de soi » qu'on pourrait traduire le concept hégélien d'aliénation, *Entäusserung*... mais, chez Hegel, cette « aliénation », cette sortie de soi objectivante est absolument nécessaire à la réalisation du sujet, comme chez Mauss.

(intérêt pour soi et liberté/créativité) et ce qui relève du collectif (obligation et intérêt pour autrui²¹).

Peuvent ainsi être considérés comme aliénés les sociétés ou les sujets individuels qui ne parviennent pas à entrer correctement dans le cycle du don parce qu'ils se retrouvent figés dans un déséquilibre du rapport entre moment individuel et moment collectif, et bloqués dans un excès d'individualisme (intérêt pour soi) ou de solidarisme (intérêt pour autrui), de ritualisme et de réglementation (obligation) ou, au contraire, de permissivité et de liberté stériles. Mais cette aliénation n'est pas aliénation par rapport à une norme universelle, intemporelle, en surplomb de l'Histoire ou des biographies individuelles. Et c'est là où l'hyperrelativisme de Mauss reprend tout son sens. Chaque culture ou chaque sujet entend définir un être-au-monde singulier, autrement dit un rapport spécifique entre moi et autrui, et entre nécessité et liberté, et veut voir reconnue la valeur de cette singularité de son être au monde qui est aussi singularité de son entrée dans le registre du don. Il y a donc ce qu'on pourrait appeler une double articulation, ou encore un double moment de l'aliénation. Le premier moment est le moment général, caractérisé par l'incapacité à entrer dans le cycle du don. Le second est celui de l'incapacité à y entrer à sa façon singulière et à faire reconnaître la valeur de cette spécificité. Une société non aliénée – ou, pour le dire autrement, celle qui favorise l'émancipation –, est donc celle qui permet au plus grand nombre de sujets d'entrer de manière singulière, et reconnue comme telle, d'entrer dans le cycle universel du donner, recevoir et rendre.

Sur la réification

Vue sous cet éclairage la problématique de la réification prend une coloration tout à fait intéressante. Un des résultats les plus notables de l'*Essai sur le don*, on le sait, consiste en effet dans la mise en lumière du fait qu'« à l'origine », dans les sociétés archaïques, choses et personnes sont étroitement mêlées, si bien que les choses données, notamment, conservent éternellement l'esprit, le *hau* de

21. On notera que c'est dans ce même esprit qu'il convient de chercher la solution de l'apparent conflit entre les lectures de Marx en hyperindividualiste et celles qui ne veulent voir en lui qu'un hyperholiste.

leur donateur. Loin que les sujets y apparaissent réifiés, transformés en choses, ce sont les choses – à tout le moins celles qui pénètrent dans le cycle du donner-recevoir-rendre –, qui se présentent comme des quasi-sujets personnels, des choses déchosifiées en somme. La comparaison entre l'analyse maussienne de l'esprit de la chose donnée et la théorie marxienne du fétichisme de la marchandise fait apparaître un contraste saisissant entre sociétés hypersubjectivées et sociétés hyperobjectivées. De toute évidence, Mauss a en tête l'idée qu'un certain équilibre, là encore, est nécessaire entre subjectivation et objectivation. D'une part, et de manière évidente dans sa critique du bolchévisme, il insiste sur le fait que l'existence de structures de coordination impersonnelles, telles que le Marché ou l'État, est indispensable au bon fonctionnement d'une société démocratique, mais, de l'autre, il a à cœur de rappeler les origines (inter) personnelles du contrat et de l'échange pour suggérer qu'on ne saurait sans dommages les oublier ou les éradiquer complètement. Comme l'écrivait Durkheim, il y a dans le contrat plus que le contrat : la relation de personne à personne justement. Et la même chose pourrait se dire de l'échange ou des « assurances sociales » où il n'y a pas seulement de la « redistribution », plus ou moins mécanique, mais où il entre bien une dimension de don collectif qui ne doit pas être occultée ou déniée sauf à ce que se perde la dimension de *philia* indispensable à tout corps social. Une société réifiée est celle qui croit pouvoir fonctionner de manière automatique, à coups de procédures fonctionnelles actionnées par des professionnels ou des experts et dont aurait été retranchée toute dimension de don et d'implication personnelle. Elle représente le paroxysme de l'aliénation en ce que dans la société réifiée c'est la société elle-même qui donne en lieu et place des sujets et qui leur distribue même en prime une reconnaissance systémique (notamment sous forme d'argent), non plus une reconnaissance personnelle effective mais une reconnaissance mécanique, non plus personnelle mais, au mieux, personnalisée.

Conclusion

En relisant ces quelques pages, pour conclure, il apparaît qu'elles sont très loin de rendre suffisamment justice à Marx. Elles ne disent rien de l'ampleur et de la puissance de son analyse du capitalisme,

qui demeure quoi qu'on puisse lui objecter. Plus encore, ce qui restera à jamais attaché au nom de Marx c'est la force éruptive de son indignation contre toutes les formes d'injustice et tous les faux-semblants à travers lesquelles elles se dissimulent. Rien de tout cela n'est directement formulable dans le langage de Mauss. Mais ce sont les continuités et les harmoniques qu'il s'agissait ici de repérer. Il serait dénué de sens au terme de ce repérage sommaire, de tenter, de faire comme la somme algébrique des identités et des différences que nous venons de pointer allusivement entre Marx et Mauss, pour esquisser en quelque sorte une mesure du degré de leur proximité. Si on espère avoir suggéré que celle-ci était considérable, et d'autant plus surprenante que jamais signalée, ce n'est pas par simple goût ludique des rapprochements qu'il est toujours possible d'effectuer entre n'importe qui et n'importe qui, entre n'importe quoi et n'importe quoi, mais parce que cette proximité soulève des questions à la fois théoriques, épistémologiques et pratiques tout à fait considérables. Au plan théorique et épistémologique l'existence d'un dénominateur commun à Marx et à Mauss surprend d'autant plus qu'il témoigne de la puissance d'une conception de la science sociale dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle est de moins en moins représentée aujourd'hui et que c'est hautement regrettable. Si l'on caractérise cette conception par le souci d'une part d'analyser des interrelations concrètes entre individus concrets et, de l'autre, par celui de maintenir un écart critique avec le siècle en montrant comment celui-ci se déploie en un formalisme de plus en plus étranger à la concrétude des individus, on note avec intérêt l'unité de pensée et de problématique qui relie Marx et Mauss non seulement entre eux mais tout autant avec Georg Simmel et Norbert Elias dont il faudrait analyser les œuvres en relation avec celles de nos deux auteurs²². La question posée aux sciences sociales est celle de savoir si elles seront en mesure de ressaisir l'héritage considérable qui leur a été ainsi légué ou si elles doivent à jamais le laisser à l'abandon. La réponse à cette question suppose résolue une question d'une tout autre ampleur.

22. Si l'on pose que ces auteurs se situent sur le même plan, celui de l'interaction concrète, comme les quatre points cardinaux d'un interactionnisme véritable, on pourrait faire figurer Durkheim au zénith de cet espace et Weber à son nadir... !

Nous avons insisté ici sur la parenté épistémologique entre Marx et Mauss. Mais cette parenté serait de faible signification si elle n'existait aussi, bien plus profondément, dans la façon d'assumer l'héritage à la fois du judaïsme et du christianisme d'une part, celui de l'humanisme, du politique et de l'exigence démocratique de l'autre. Or cet héritage-là, pour reprendre la formule de René Char tant aimée par Hannah Arendt, cet héritage-là n'est précédé d'aucun testament. Pourquoi ne pas le rédiger à notre guise, conformément aux exigences de la praxis ?

P.S. On allait oublier Maurras, qui figure pourtant, avec de Maistre, dans le titre de cet article. Il y entre d'abord parce que les hasards de l'ordre alphabétique en ont décidé ainsi... Et aussi parce que le maurassisme illustre une lecture possible de ce que R. Nisbet appelle « la tradition sociologique », en y attribuant selon nous un rôle infiniment trop grand à la pulsion réactionnaire. Mais, à l'extrême limite, Maurras pourrait faire en effet figure de disciple paradoxal de Durkheim. Lorsqu'on attribue à ce dernier un holisme rigide, jusqu'à voir en lui un pourfendeur moralisateur de l'anomie engendrée par l'individualisme désocialisant, n'est-ce pas la virtualité du maurassisme que l'on stigmatise ? On aura compris que le Mauss marxien – à moins qu'il ne s'agisse d'un Marx maussien –, que nous avons figuré ici se situe aux antipodes de cette lecture du message de l'École de sociologie française.

Bibliographie

- AKERLOF George, 1984, « Gift Exchange and Efficiency Wage Theory : Four Views », *American Economic Review* n° 74, mai.
- ALTER Norbert, 2009, *Donner et prendre, La coopération en entreprise*, Coll. Textes à l'appui/Bibliothèque du MAUSS, La Découverte.
- CAILLÉ Alain, 2005, « Démocratie, totalitarisme et parcellitarisme », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 25, Malaise dans la démocratie.
- CAILLÉ Alain, 2006 (2005), *Anthropologie du don*, La Découverte, Poche.

- DEWITTE Jacques, 2002, « Ni hasard ni nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon M. Mauss », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 19, « Y a-t-il des valeurs naturelles ? ».
- FOURNIER Marcel, 1994 : *Marcel Mauss*, Fayard, Paris.
- GIRARDOT Dominique, 2008, « Les apories du mérite », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 32, 2^e semestre.
- GORZ ANDRÉ, 2003, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Galilée.
- HENRY Michel, 1991, *Marx, I ; une philosophie de la réalité*. Gallimard, TEL.
- LEFEBVRE Henri, [1948] 1983, *Le marxisme*, Coll. Que sais-je ?, PUF.
- LORDON Frédéric, 2007, *L'intérêt souverain*, La Découverte.
- MALON Benoît, *La Morale sociale*, 2007, édité par Philippe Chanial, Le Bord de l'eau.
- MALSAN Sylvie, 2007, « Licenciements collectifs : le prix d'une dette symbolique », *La Revue du MAUSS semestrielle* n° 29, Avec Karl Polanyi, contre la société du tout-Marché.
- MARX Karl, 1946a, *La question juive*, Ed. Costes, tome I.
- 1946b, *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, Costes, tome V.
- 1965, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, in *Œuvres*, Économie, Pléiade, I.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, 1973, *Manifeste du Parti communiste*, Le livre de poche.
- 1982, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales.
- MAUSS Marcel, 1968, « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF.
- VANDENBERGHE Frédéric, 1997 et 1998, *Une histoire critique de la sociologie allemande, Aliénation et réification*, 2 tomes, La Découverte/MAUSS.

Le « côté obscur » de la valeur et le don

Anselm Jappe

Au cours des presque trente ans pendant lesquels la théorie du don est devenue une des pensées sociales les plus importantes d'aujourd'hui, elle s'est souvent confrontée avec les paradigmes d'origine marxiste. Le projet d'élaborer une critique radicale des fondements mêmes de la société marchande et de ses présupposés historiques, mais sur des bases autres que le marxisme, pourrait presque constituer une définition du parcours du MAUSS et de ce qui l'a amené à choisir Marcel Mauss et Karl Polanyi¹ comme références théoriques majeures. Plutôt que d'être explicitement *anti-marxiste*, comme l'étaient beaucoup de théories à la mode dans la même période historique, la théorie du don a semblé vouloir passer à *côté de Marx*, en tentant d'édifier une critique sociale tout aussi riche que celle de Marx, mais sans ses conséquences politiques jugées fâcheuses et sans ce qui était ressenti comme ses limites et ses unilatéralités dans ses conceptions de base mêmes. L'insuffisance principale de toute théorie marxiste, aux yeux du MAUSS, est son *économisme* : elle est accusée de réduire l'être humain à sa seule dimension économique, ou d'attribuer, au moins, à cette dimension une prépondérance absolue. L'approche marxiste serait strictement utilitariste : les hommes ne sont mus que par leurs seuls intérêts, et

1. « Plus maniable que Marx », selon la couverture de la *Revue du Mauss semestrielle* n° 29, et plus « consensuel » [Caillé 2007, p. 28]. Mais A. Caillé parle également de «... Mauss, par ailleurs grand admirateur de Marx et qui, aussi étrange que cela puisse sembler, pourrait à bon droit être tenu pour son principal héritier » [Caillé 2000, 2007, p. 59].

même par leurs intérêts strictement matériels et individuels. Dans ses fondements philosophiques et anthropologiques, le marxisme démontrerait ainsi une parenté surprenante avec le libéralisme bourgeois : c'est la conception de l'homme comme *Homo œconomicus*, incapable de tout acte qui ne fasse pas, directement ou indirectement, partie d'un calcul voué à maximiser ses avantages. Bien loin de s'en désoler, les marxistes prennent un plaisir malin à démontrer que dans la société bourgeoise toute expression de sympathie, de générosité ou de désintéressement n'est qu'un voile hypocrite étendu sur l'éternel choc des intérêts antagonistes.

Ce genre de marxisme n'est pas une pure « construction » bricolée par les théoriciens du don pour s'en démarquer plus facilement. Il existe vraiment, et il n'est pas nécessaire ici de s'étendre davantage sur cette évidence. Mais est-ce que la théorie de Marx se résout entièrement dans cet « économicisme » ? Et est-il sûr qu'on ne peut pas trouver chez Marx lui-même des outils théoriques pour sortir du paradigme utilitariste ? Ou, autrement dit, la théorie du don et une approche basée sur certains concepts de Marx sont-elles nécessairement incompatibles ? Et si elles ne le sont pas, s'agit-il de coller ensemble des morceaux, d'établir des « compétences spécifiques » pour chaque approche, ou pourrait-on plutôt constater une convergence (partielle, bien sûr) sur le fond même ?

J'ai publié en 2003 un livre, intitulé *Les Aventures de la marchandise*, qui apparemment ne serait pas « marxiste » – en effet, il s'est attiré les foudres de différents tenants de ce qui passe actuellement pour marxisme – mais qui développe les conséquences de certaines catégories de Marx. Je n'y ai pas mêlé trop d'autres apports théoriques ; mais vers la fin, j'ai pu relever qu'on trouve chez Polanyi, chez Mauss et chez les penseurs du don des observations qui vont dans le même sens que la critique marxienne telle que je l'avais reconstruite. Ainsi j'ai suggéré que ces penseurs non marxistes serraient peut-être plus proches de l'héritage de Marx que la majeure partie de ce qui s'appelle aujourd'hui « marxisme » [Jappe 2003, p. 246-250]².

2. Le fait que Polanyi soit arrivé à ses conclusions à partir d'une théorie assez différente de celle de Marx donne alors encore plus de poids à la négation du statut transhistorique de l'économie : différentes recherches amènent donc au même résultat. Il faut cependant souligner que Polanyi attribue à Marx la théorie de la valeur-travail qui en vérité était de Ricardo et qui est radicalement niée par la critique marxienne

Dans ce qui suit, il ne s'agit pas d'affirmer que le paradigme du don et la pensée de Marx coïncident point par point, mais qu'une certaine relecture de Marx, celle qui est faite par la « critique de la valeur », permet de tirer des conclusions qui recoupent partiellement celles de la théorie du don.

Mais faisons d'abord un pas en arrière

Il ne faut pas oublier que *Le Capital* n'a pas pour sous-titre « Traité d'économie politique », mais « Critique de l'économie politique ». Tout au long de l'œuvre de Marx, au début comme à la fin, on trouve des remarques critiquant l'existence même d'une « économie ». Son intuition qu'une économie séparée du reste des activités sociales (« désenchâssée », dirait Polanyi) constitue déjà une aliénation a été reprise par certains de ses interprètes. Ainsi, en 1923, le penseur marxiste le plus lucide de son époque, Georg Lukács, écrit à propos de la future « économie socialiste » : « Cette "économie" n'a plus cependant la fonction qu'avait auparavant toute économie : elle doit être la servante de la société consciemment dirigée ; elle doit perdre son immanence, son autonomie qui en faisait proprement une économie ; elle doit être supprimée comme économie » [Lukács 1923/1984, p. 289]³. À partir des années 1940, ceux qui mirent en doute le lien nécessaire entre la critique marxienne du capitalisme et une conception utilitariste et productiviste de l'homme, voué exclusivement à élargir sa domination de la nature, furent surtout les représentants de l'École de Francfort, Theodor W. Adorno et Herbert Marcuse en tête, ainsi que, d'une manière assez différente, les situationnistes et Guy Debord. L'expérience de l'art moderne constituait chez les uns

de la double nature du travail. Mais Polanyi, comme à peu près tout le monde à son époque, lisait Marx exclusivement à travers le marxisme « orthodoxe » selon lequel Marx aurait posé la valeur-travail comme base positive de l'émancipation des travailleurs, et non comme objet d'une critique visant son abolition.

3. Il est assez remarquable que trois des analyses critiques de la société moderne les plus novatrices ont paru au même moment, en 1923-1924 : *L'Essai sur le don* de Mauss, *Histoire et conscience de classe* de Lukács et les *Essais sur la théorie de la valeur de Marx* d'Isaac Roubin, publiés en 1924 à Moscou [première édition française, Maspéro, Paris, 1977 ; nouvelle édition française : Syllepse, Paris, 2009] : ce dernier livre était à son époque la meilleure reprise de concepts marxistes presque oubliés, comme « travail abstrait » et « fétichisme ».

comme chez les autres le modèle d'un rapport moins « intéressé » avec les choses, plus ludique et convivial. Dans la mesure où ces courants critiques voient le défaut majeur de la société de l'après-guerre non plus dans la misère matérielle, mais dans l'aliénation de la vie quotidienne, la sortie qu'ils prévoient ne devait plus se dérouler exclusivement à un niveau économique, mais était censée comprendre tous les aspects de la vie.

C'est la question du *travail* qui constitue alors le véritable enjeu. Marx a hésité, dès ses œuvres de jeunesse et jusqu'à ses derniers écrits, comme la *Critique du programme de Gotha*, entre le programme d'une libération *du* travail (donc à travers le travail) et celui d'une libération *à l'égard* du travail (donc en se libérant du travail). Sa critique de l'économie politique contient une ambiguïté profonde par rapport au travail. Le mouvement ouvrier et le marxisme officiel, devenus dans certains pays l'idéologie d'une modernisation de rattrapage, et dans d'autres celle de l'intégration effective de la classe ouvrière, n'en ont retenu que la centralité et l'éloge du travail, en concevant chaque activité humaine comme un travail et en appelant à l'avènement d'une « société des travailleurs ». Les premiers à mettre en doute l'ontologie du travail, tout en se réclamant des concepts essentiels de Marx, furent les mêmes auteurs critiques de l'économie que nous venons de citer. Le « Ne travaillez jamais » des situationnistes, hérité des Rimbaud et des surréalistes, rejoignait alors le « grand refus » dont parlait Marcuse.

Cependant, la plupart de ceux qui avaient commencé leur carrière intellectuelle pendant les « Trente glorieuses » à l'enseignement du marxisme ont choisi, pour s'en éloigner, d'accuser la pensée marxiste, même dans ses versions les plus hétérodoxes, de ne saisir qu'une partie limitée de l'existence humaine. Ses analyses économiques sont peut-être justes, affirment-ils, mais la pensée marxiste se trompe lourdement quand elle veut en déduire des conséquences pour les autres sphères de l'existence de l'homme : linguistique, symbolique, affective, anthropologique, religieuse, etc. Cornelius Castoriadis et Jürgen Habermas sont des cas paradigmatiques de ceux qui ont réduit Marx au rôle d'un expert en économie, où il pourrait garder une certaine utilité, mais qui ne serait pas très « compétent » dans les vastes autres champs de la vie censés obéir à des logiques bien différentes.

La critique de la valeur

Un autre chemin a été suivi par un courant international qu'on appelle souvent « critique de la valeur ». Cette dernière tente plutôt de démontrer que la critique de l'économie politique de Marx contient une mise en question des bases de la société capitaliste beaucoup plus radicale que ce que proposait le marxisme traditionnel : la valeur, l'argent, la marchandise et le travail ne sont plus considérés par la « critique de la valeur » comme des données « neutres » et transhistoriques, éternelles, mais comme le cœur de la spécificité négative du capitalisme moderne. Ce sont donc ces catégories de base qu'il faut critiquer, et pas seulement l'existence des classes sociales, du profit, de la survaleur (ou plus-value), du marché et les rapports juridiques de propriété – qui sont essentiellement les formes de distribution de la valeur, c'est-à-dire des phénomènes dérivés.

Ce point de vue a été développé, à partir des années 1980 par Moishe Postone, professeur à Chicago, dans son grand œuvre *Temps, Travail et Domination sociale* [Postone 1993/2009], enfin disponible, depuis cette année, en traduction française. Par ailleurs, il a été élaboré peu à peu par les revues allemandes *Krisis* (depuis 1987) et *Exit !* et par leur auteur principal Robert Kurz⁴. Peu importe si l'on veut les qualifier de néomarxistes, de post-marxistes ou encore d'une autre manière. Pour eux, il ne s'agit pas de « combiner » l'approche marxiste, ou considérée comme telle, avec d'autres approches, mais de lire l'œuvre de Marx lui-même très différemment de ce qu'ont fait les marxistes pendant plus d'un siècle. Ceux-ci ont mis au centre de leur critique la *survaleur* (ou *plus-value*) et sa distribution, et ont ontologisé la *valeur*, qui cependant en est la base et qui est tout autant un produit historique.

4. En français sont disponibles : Groupe Krisis, *Manifeste contre le travail*, éd. Lignes, 2002, UGE 10/18, 2004 ; Robert Kurz : *Lire Marx*, La Balustrade, 2002 ; Anselm Jappe et Robert Kurz : *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, éd. Lignes, 2003 ; Robert Kurz : *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, éd. Lignes, 2005 ; Robert Kurz : *Critique de la démocratie balistique*, éd. Mille et une Nuits, 2006 ; Moishe Postone : *Face à la mondialisation, Marx est-il devenu muet ?*, éd. L'Aube, 2003. D'autres textes, en plusieurs langues, sont disponibles sur les sites www.exitonline.org, www.krisis.org, www.streifzuege.org. Dans Jappe [2003] j'ai tenté de donner un résumé de toute la critique de la valeur.

Plutôt que d'effectuer une ample comparaison entre les points de vue de la critique de la valeur et de la théorie du don – qui reste cependant assez souhaitable – je me limiterai ici à indiquer quelques points où la critique de la valeur s'éloigne le plus du marxisme traditionnel et où une confrontation théorique avec la théorie du don semble plus prometteuse. Dans le meilleur des cas, chacune des deux théories en sortirait enrichie et comblerait quelque lacune dans sa propre conception. Cette première ébauche d'une comparaison se limite essentiellement à la sphère théorique. Elle laisse de côté les conséquences pratiques où la distance paraît plus grande – surtout en ce qui concerne les espoirs que la théorie du don place dans l'associationnisme, le « tiers secteur », etc., et jusqu'au projet de fonder une « social-démocratie radicalisée et universalisée » dans le but de revenir au modèle fordiste considéré comme une forme de « réencastrement de l'économie dans la société » [Caillé 2008, p. 14]⁵. Cela, aux yeux de la critique de la valeur, n'est ni possible ni souhaitable.

Moishe Postone s'applique surtout à démontrer que Marx, au contraire de presque toute la tradition marxiste, n'argumente pas *du point de vue du travail*, conçu comme une essence éternelle, qui dans le capitalisme serait « cachée » derrière les autres formes sociales : « Dans d'autres sociétés, les activités de travail sont enchâssées dans une matrice sociale non déguisée et ne sont donc ni des “essences” ni des “formes phénoménales”. C'est le rôle unique joué par le travail sous le capitalisme qui constitue le travail à la fois comme essence et comme forme phénoménale. En d'autres termes, parce que les rapports sociaux caractérisant le capitalisme sont médiatisés par le travail, cette formation sociale a pour particularité que le travail ait une essence. Ou encore : du fait que les rapports sociaux caractérisant le capitalisme sont médiatisés par le travail, cette formation sociale a pour particularité d'avoir une essence » [Postone 2009, p. 248].

Ce n'est que dans le capitalisme que le travail, au lieu d'être « enchâssé » dans l'ensemble des relations sociales, comme c'était le cas dans les sociétés précapitalistes, devient lui-même un principe

5. Caillé et Laville disent que « société de marché et démocratie demeurent incompatibles » [Caillé et Laville 2007, p. 100], mais quand ils parlent du marché ou du capitalisme, ils semblent penser au seul néolibéralisme.

de médiation sociale⁶. Le mouvement d'accumulation d'unités de travail mort (c'est-à-dire, du travail déjà exécuté) sous forme de « capital » devient le « sujet automate » – le terme est de Marx – de la société moderne. Évidemment, toute société doit organiser de quelque manière sa production matérielle, son « métabolisme avec la nature » (Marx), mais dans les sociétés précapitalistes cette production rentrait dans des cadres sociaux organisés selon d'autres critères que l'échange d'unités de travail entre producteurs formellement indépendants. Voilà pourquoi il n'y existait ni le « travail » ni l'« économie » au sens moderne⁷. Le travail, au sens moderne, a une double nature : il est, en même temps, travail concret et travail abstrait (qui, chez Marx, n'a rien à voir avec un « travail immatériel »). Ce ne sont pas deux types différents de travail, mais deux côtés du même travail. Ce qui crée le lien social dans le capitalisme n'est pas la variété infinie des travaux concrets, mais le travail dans sa qualité d'être un travail abstrait, toujours égal et soumis au mécanisme fétichiste de son accroissement, qui est sa seule finalité. Dans ces conditions, la socialisation ne se crée que *post festum*, comme *conséquence* de l'échange d'unités de valeur, et non comme sa présupposition. Là où la production est organisée autour du travail abstrait, on peut donc dire que le lien social se constitue d'une manière déjà aliénée, dérobée au contrôle humain⁸, tandis que dans les autres sociétés le travail est subordonné à un lien social établi d'une manière différente. La « synthèse sociale »

6. Postone, après avoir mentionné que Polanyi « souligne également la nature historiquement unique du capitalisme moderne », lui reproche de mettre l'accent « presque exclusivement sur le marché » et de se baser sur une « ontologie sociale implicite ». Selon Postone, pour Polanyi c'est seulement la transformation du travail humain, de la terre et de l'argent en marchandises qui caractérise le capitalisme, tandis que « l'existence des produits du travail en tant que marchandises est en quelque sort socialement "naturelle" ». Cette compréhension très commune diffère de celle de Marx, pour qui rien n'est "par nature" une marchandise et pour qui la catégorie de marchandise se rapporte à une forme historiquement spécifique de rapports sociaux et non pas à des choses, des hommes, de la terre ou de l'argent » [Postone 1993, 2009, p. 223].

7. Des historiens comme Moses Finley [1973/1975] et Jean-Pierre Vernant [1965, 1988] l'ont démontré pour l'Antiquité.

8. Dans une société fétichiste, le holisme méthodologique, comme celui de Durkheim, est donc infiniment plus proche de la vérité que tout « individualisme méthodologique » ; mais il ontologise ce qui est le propre d'une formation historique particulière.

existe donc sous deux formes principales et opposées : soit à travers l'échange de dons – où la production d'un lien entre personnes est le but – soit à travers l'échange d'équivalents, où la production d'un lien n'est que la conséquence presque accidentelle de la rencontre entre producteurs isolés sur un marché anonyme. Le don peut être décrit comme une forme d'organisation sociale où le travail et ses produits ne se médiatisent pas eux-mêmes, « dans le dos » des participants ; c'est donc une socialité directe, non régie par des rapports de choses autonomisés. Le don n'est pas une chose, comme le rappellent les penseurs du don, mais toujours une relation, « une relation sociale synthétique a priori, qu'il est vain de vouloir réduire aux éléments qu'il relie » [Godbout-Caillé 2002, p. 28].

En découle que l'« économisme », en tant que subordination de toute activité humaine à l'économie, n'est pas une erreur de la théorie : il est bien réel dans la société capitaliste – mais dans celle-ci seulement. Il n'est pas une donnée immuable de l'existence humaine, et encore moins quelque chose à revendiquer. Cette subordination constitue, au contraire, un aspect de la société capitaliste qui peut et qui doit être changé. Il faut quand même souligner que cette centralité de l'« économie » et de l'aspect « matériel » en général dans la modernité (aux dépens, par exemple, de la « reconnaissance ») ne s'explique que par l'autonomisation du travail abstrait.

Postone va peut-être un peu trop loin en identifiant le Marx qu'il reconstruit avec l'édifice théorique de Marx tout court – lequel, bien plus que Postone l'admet, contient *aussi* nombre d'éléments sur lesquels a été bâti ensuite le marxisme « traditionnel » du mouvement ouvrier. La « critique de la valeur » formulée en Allemagne par Kurz, *Krisis et Exit !* préfère distinguer entre une partie « exotérique » de l'œuvre de Marx – la théorie de la lutte des classes et de l'émancipation des ouvriers, qui finalement est devenue une théorie pour la modernisation du capitalisme à une époque où celui-ci avait encore de nombreux traits prémodernes – et une partie « ésotérique » où Marx a analysé – notamment dans les premiers chapitres du *Capital* – le noyau même de la société marchande : la double nature du travail et la représentation de son côté abstrait dans la valeur et dans l'argent.

La valeur décrite par Marx est loin d'être une simple catégorie « économique ». La rupture radicale de Marx par rapport aux fondateurs de l'économie bourgeoise, Smith et Ricardo, consistait

dans le fait de ne plus considérer la représentation du travail dans une « valeur » comme quelque chose de neutre, de naturel et d'innocent⁹. Ce n'est pas le côté concret d'un travail qui se représente dans la valeur, et donc dans une quantité d'argent, mais son côté abstrait – la simple durée de son exécution. C'est le travail abstrait qui détermine la valeur d'une marchandise. Ce n'est pas l'utilité ou la beauté de la table qui en constitue la valeur, mais le temps employé pour la produire, ainsi que ses composants. Le travail abstrait est par définition indifférent à tout contenu et ne connaît que la quantité et son augmentation. Subordonner la vie des individus et de l'humanité entière aux mécanismes de cette accumulation, sans même en avoir conscience : voilà le « fétichisme de la marchandise » dont parle Marx¹⁰. Ce « fétichisme » est loin d'être une simple mystification, un voile, comme on le croit souvent. Il faut l'entendre vraiment dans sa dimension anthropologique, à laquelle renvoie l'origine du mot : la projection de la puissance collective dans des fétiches que l'homme a créés lui-même, mais dont il croit dépendre. La marchandise est dans un sens tout à fait objectif – et pas seulement psychologique – le totem autour duquel les habitants de la société moderne ont organisé leur vie.

Cette autonomisation de la valeur, et donc de la raison économique, n'existe que dans la société capitaliste. C'est ce que Marx a décrit comme le renversement de la formule « marchandise-argent-marchandise » en « argent-marchandise-argent », et qui ne peut exister que dans la forme « argent-marchandise-davantage d'argent ». Alors, la production de biens et de services n'est plus qu'un moyen, un « mal nécessaire » (Marx), pour transformer une somme d'argent dans une somme d'argent plus grande. En découle le « productivisme » si caractéristique du capitalisme.

9. La critique marxienne de l'échange d'équivalents n'aurait d'ailleurs pas de sens si cet échange ne s'opposait pas, implicitement, à d'autres formes de circulation possibles.

10. Robert Kurz le résume ainsi : « Le fétichisme est devenu autoréflexif et constitue du même coup le travail abstrait comme une machine qui est à elle-même sa propre fin. Dorénavant, le fétichisme ne "s'éteint" plus dans la valeur d'usage, mais se présente sous la forme du *mouvement autonome de l'argent*, comme transformation d'une quantité de travail abstrait et mort en une autre quantité – supérieure – de travail abstrait et mort (la survaleur) et ainsi comme mouvement tautologique de reproduction et d'autoréflexion de l'argent, qui ne devient *capital* et donc moderne que sous cette forme » [Kurz 1991, p. 18].

La « valeur » n'est donc pas limitée à une sphère particulière de la vie sociale. Elle est plutôt une « forme a priori », dans un sens presque kantien : dans une société marchande, tout ce qui existe n'est perçu que comme quantité de valeur, donc comme somme d'argent. La transformation en valeur se pose comme médiation universelle entre l'homme et le monde ; toujours en termes kantien, la valeur est le « principe de synthèse » de la société basée sur elle.

Cela amène la critique de la valeur à rejeter la prétention du « matérialisme historique » à avoir une validité transhistorique, ainsi qu'à rejeter l'opposition entre « base » (économique) et « superstructure »¹¹. D'un côté, le fétichisme de la marchandise est un phénomène moderne – les sociétés précédentes se basaient sur d'autres formes de fétichisme. Là où le travail était subordonné à un ordre social établi et servait surtout à la perpétuation des hiérarchies sociales existantes, comme dans l'Antiquité ou au Moyen Âge, il ne pouvait pas déployer une dynamique autoinstituante, comme il l'a fait plus tard en devenant un système basé sur l'accumulation tautologique d'unités de travail mort et qui se forge lui-même son personnel de service. Mais même dans la société marchande complètement développée, il ne peut pas être question d'un « primat de l'économie ». La valeur est plutôt une « forme sociale totale »¹². La même logique – qui consiste, sur le plan le plus général, dans la subordination de la qualité à la quantité et dans l'indifférence de la forme pour le contenu concret – se retrouve sur tous les plans de l'existence sociale, jusqu'aux recoins les plus intimes de ceux qui vivent dans une société marchande. La forme-marchandise est également une forme-pensée, comme l'a déjà démontré le philosophe allemand Alfred Sohn-Rethel (1899-1991)¹³. La pensée abstraite et mathématique, ainsi que la conception abstraite du temps, ont été, à partir de l'Antiquité, mais surtout depuis la fin du Moyen

11. La critique de la valeur, comme déjà dit, ne se soucie pas de rétablir « ce que Marx a vraiment dit » ou voulu dire, et elle admet donc qu'on peut trouver des passages chez Marx qui vont dans un autre sens, par exemple en ce qui concerne l'universalité de la raison économique. Elle prétend cependant développer avec cohérence le *noyau* conceptuel des intuitions marxiennes les plus importantes et les plus novatrices.

12. Déjà dans mon livre *Les aventures de la marchandise* j'avais qualifié ainsi la valeur, en établissant un raccourci entre Mauss et Marx.

13. Une première édition française de ses écrits paraîtra fin 2009 aux éditions du Croquant [Sohn-Rethel 2009]. Je me permets également de renvoyer à [Jappe 2009].

Âge, autant une conséquence qu'une présupposition de l'économie monétaire et marchande, sans qu'on puisse y distinguer entre ce qui relève de la « base » et ce qui relève de la « superstructure ».

Omniprésence de la valeur et place du don

Cependant, on pourrait objecter que la critique de la valeur, même si elle ne conçoit pas la valeur dans un sens purement économique, y voit toujours un principe « moniste » : la société contemporaine serait complètement déterminée par la valeur, et donc par l'échange d'équivalents. Il n'y existerait aucune place pour le don et les actes non liés à un calcul. L'*Homo œconomicus* semble donc bien et bel y être, seulement dans une version plus raffinée. En vérité, la critique de la valeur a rapidement dépassé, dans son développement, une telle conception (qui rendrait d'ailleurs impensable toute sortie positive du capitalisme). La valeur n'existe, et ne peut exister, que dans un rapport dialectique avec la non-valeur, et ce rapport est nécessairement antagoniste. Historiquement, la production marchande n'a longtemps eu lieu que dans des niches ; elle était limitée à des secteurs très restreints (par exemple, l'industrie lainière). Tout le reste de la production obéissait à d'autres lois, parce qu'il était assuré par la production domestique et par l'appropriation directe (esclavage, serfs). La diffusion historique du capitalisme a été identique à une extension progressive de la production marchande à des secteurs toujours nouveaux de la vie. Après s'être emparée de toute l'industrie et de l'agriculture au cours du XIX^e siècle, elle a au XX^e siècle envahi la reproduction quotidienne, surtout sous forme de « services ». Que ce soit la mise en place de l'industrie agroalimentaire ou la commercialisation des soins consacrés à l'enfance et à la vieillesse, que ce soit le développement de l'industrie culturelle ou l'essor des thérapies : le besoin boulimique du capital de trouver des sphères toujours nouvelles de valorisation de la valeur le pousse à « mettre en valeur » des sphères vitales qui avant n'avaient « pas de valeur ». Cette « colonisation intérieure » de la société a joué un rôle au moins tout aussi grand que la « colonisation extérieure » pour contrecarrer la tendance endémique de la production de valeur à s'épuiser, à cause de la moindre quantité de valeur « contenue » dans chaque marchandise singulière. Cette diminution permanente

est le résultat de la technologie remplaçant le travail vivant, seule source de la valeur marchande.

Le processus de la « mise en valeur » de ce qui n'est pas encore assujéti à la logique de la valeur n'est pas fini, ni ne pourra jamais l'être. En effet, ces victoires de la marchandisation sont autant de victoires à la Pyrrhus. En occupant et en ruinant les sphères non-marchandes, le capital résout à court terme ses problèmes de valorisation au plan économique. Mais il sape ses propres bases sur le plan social. La logique marchande, basée sur l'indifférence vis-à-vis des contenus et des conséquences, n'est, en tant que telle, pas viable. Une société ne pourrait jamais se fonder exclusivement sur elle, parce qu'il en résulterait l'anomie la plus totale. Nombre d'activités de base de la vie, à commencer par l'éducation des enfants, la vie amoureuse ou un minimum de confiance réciproque, ne peuvent pas fonctionner selon la logique marchande de l'échange entre équivalents et sur le modèle du contrat. La logique marchande, pour pouvoir fonctionner, pour disposer d'une société au sein de laquelle elle peut évoluer, a besoin qu'une partie de la vie sociale se déroule selon des critères non marchands. Mais en même temps, sa logique aveugle et fétichiste (et non la stratégie d'un méga-sujet appelé « classe capitaliste ») la pousse à ronger ces espaces. Ainsi, pour la critique de la valeur, la valeur n'est pas une « substance » qui se déploie, mais une espèce de « néant » qui se nourrit du monde concret et le consomme. Tandis que non seulement la pensée bourgeoise, mais même la quasi-totalité du marxisme a accepté la valeur comme une donnée naturelle et a argumenté en son nom (la gloire de la classe ouvrière qui « crée toutes les valeurs » !), la critique de la valeur y voit une forme historiquement négative et destructrice. Si le capital parvenait jamais à transformer tout en valeur, ce triomphe serait également sa fin. La valeur n'est pas la « totalité », une réalité englobant tout, et dont il s'agirait de s'emparer, mais elle est « totalitaire » dans le sens où elle a tendance à tout réduire à elle-même, sans pouvoir cependant y réussir. La totalité n'existe qu'en tant que « totalité brisée ».

Ainsi, la critique de la valeur revendique d'aller beaucoup plus loin que les autres critiques de l'économisme, parce qu'elle en indique clairement les causes. La même critique de la croissance n'a du sens que lorsqu'elle est liée à une analyse du dynamisme inhérent à la valeur, et de la crise vers laquelle ce dynamisme mène

inévitablement. En effet, la prévision d'une crise majeure, due à la limite interne du système de valorisation de la valeur, a toujours constitué depuis vingt ans un des axes majeurs de la critique de la valeur, et elle se trouve maintenant largement confirmée.

Quelques conclusions

La critique de la valeur concorde donc avec le paradigme du don en ceci : même à l'intérieur de la société contemporaine, de nombreux aspects de la vie, et des aspects sans lesquels cette vie ne serait pas possible, ne se déroulent pas sous forme d'un échange d'équivalents, ne sont pas mesurables comme quantité de travail abstrait, ne servent pas immédiatement les intérêts matériels de leurs auteurs. La valeur ne « marche » que parce qu'il y a la non-valeur. Partant, on peut parler d'un « côté obscur de la valeur », de sa « face cachée », comme la face obscure de la lune qu'on ne voit jamais, mais qui pourtant est là, tout aussi large que la face visible.

Cependant, la critique de la valeur en tire des conclusions moins optimistes que les théoriciens du don. Pour elle, la sphère non-marchande n'est pas une logique alternative qui court au-dessous de la logique marchande triomphante et qui peut en tant que telle être mobilisée pour constituer le point de départ d'une société non-marchande, ou plutôt pour se placer sur les côtés du secteur marchand. Dans une société marchande, la sphère non-marchande n'existe que comme sphère subordonnée et mutilée. Elle n'est pas une sphère de liberté, mais la servante méprisée, et toutefois nécessaire, de la splendeur marchande. Elle n'est pas le contraire de la valeur, mais son présupposé. La sphère de la valeur et la sphère de la non-valeur forment ensemble la société de la valeur. Même si les activités non marchandes, comme la vie familiale ou la coopération entre voisins, n'ont pas été créées historiquement par la logique de la valeur, elles ont été absorbées successivement dans sa sphère et subsistent maintenant comme ses forces auxiliaires. Elles ne constituent donc pas en tant que telles une réalité « autre », elles ne représentent pas, dans leur forme actuelle, le point d'appui d'une résistance à la marchandisation. Elles ne sont pas le « reste non aliéné » (Theodor W. Adorno), ni ce qui a échappé à la marchandisation. Elles portent également les marques d'une société fétichiste. La femme qui s'occupe de la maison et qui n'est pas payée, qui ne crée et qui ne

reçoit pas de la valeur (toujours au sens économique, bien sûr), ne fait cependant pas moins partie de la socialisation à travers la valeur. Elle assure ce « côté obscur » sans lequel la production de valeur ne fonctionnerait pas, mais qui n'est pas lui-même sujet de la forme-valeur. La ménagère traditionnelle ne peut accéder à la sphère de la valeur qu'indirectement : en organisant la reproduction quotidienne de la force de travail de son mari, et en élevant la force de travail future. Cette sphère « dissociée » par rapport à la valeur obéit effectivement à d'autres règles : le travail d'une ménagère ne peut pas être décrit en termes d'« exploitation économique » dans le sens de l'extraction d'une plus-value. Pourtant, il est fonctionnel, voire indispensable à la valorisation. Les deux sphères sont l'une le présupposé de l'autre.

L'exemple de la ménagère n'a pas été choisi ici par hasard : la distinction entre la sphère de la valeur et celle de la non-valeur coïncide largement avec la division traditionnelle des rôles entre les sexes. La mise en place graduelle de la société marchande à partir de la fin du Moyen Âge signifiait la séparation entre le travail qui « crée » la valeur, réalisable sur les marchés, et les autres activités vitales, tout aussi nécessaires, mais qui ne se traduisent pas dans une quantité de « valeur » et qui donc ne sont pas du « travail ». D'un côté, l'accumulation progressive de la valeur, sujette à une logique linéaire et historique et se déroulant en public, et, d'un autre côté, la sphère de la reproduction de cette force de travail dans le privé, soumise à une éternelle logique cyclique : la partie non-marchande de la société marchande. Seule la participation à la sphère du travail donne accès à une existence publique et à un rôle de sujet, tandis que la sphère domestique reste ancrée à une espèce de quasi-naturalité, hors de l'histoire et de tout débat. Et on comprend également que la sphère de la valeur est la sphère du mâle, et la sphère domestique celle de la femme, exclue pour cette raison de tout pouvoir officiel de décision et du statut de « sujet ». Il s'agit, bien sûr, d'une logique structurelle, qui n'est pas toujours liée au sexe biologique de ses porteurs. Dans l'histoire, des femmes ont fait partie exceptionnellement, et depuis quelques décennies massivement, de la sphère de la valeur, en étant ouvrières ou présidentes ; en revanche, les mâles qui font partie de la reproduction quotidienne, tels les domestiques, et qui se trouvaient donc, comme des femmes, dans un rapport de dépendance personnelle vis-à-vis de leurs employeurs, et non dans

un rapport de dépendance anonyme vis-à-vis d'un marché régi par des contrats, étaient, comme les femmes, exclus de la sphère publique (ainsi, le droit de vote, lorsqu'il fut octroyé aux ouvriers, ne le fut pas toujours aux domestiques).

À la production de valeur sont associées les « valeurs ¹⁴ » masculines : dureté envers soi et envers les autres, détermination, raison, calcul, contrat ; tandis que les activités non-marchandes sont associées aux « valeurs » féminines : douceur, compréhension, émotion, don, gratuité. Cela ne veut pas dire que les femmes « sont » par nature ainsi, mais que tout ce qui ne rentre pas dans la logique de la valeur est projeté sur la « féminité ». Il est permis, surtout aujourd'hui, aux hommes et aux femmes de s'exercer dans l'autre champ, mais toujours en absorbant les valeurs dominantes dans cette sphère. Et il est évident que ces sphères ne sont pas simplement complémentaires, mais hiérarchisées. Un certain nombre de femmes peut accéder à la sphère masculine, à la production et gestion de la valeur, mais les attitudes considérées comme « féminines » restent toujours marquées d'un signe d'infériorité par rapport aux choses « sérieuses ». Voilà pourquoi Roswitha Scholz a intitulé l'article où elle a formulé en 1992 le théorème sur le rapport entre la valeur et ce qui en est dissocié : « C'est la valeur qui fait l'homme » [Scholz 1992]. Elle résume ainsi le problème : « Car ce que la valeur ne peut saisir, ce qui est donc dissocié par elle, dément précisément la prétention à la totalité de la forme-valeur ; cela représente le non-dit de la théorie elle-même et se soustrait ainsi aux instruments de la critique de la valeur. Les activités féminines de reproduction représentant l'envers du travail abstrait, il est impossible de les subsumer sous la notion de "travail abstrait", comme l'a souvent fait le féminisme qui a largement repris à son compte la catégorie positive de travail qui avait été celle du marxisme du mouvement ouvrier. Dans les activités dissociées qui comprennent également, et non en dernier lieu, l'affection, l'assistance, les soins apportés aux personnes faibles et malades, jusqu'à l'érotisme, la sexualité, ainsi que l'"amour", sont aussi inclus des sentiments, des émotions et

14. Ici, pour une fois, nous utilisons le mot « valeur » au sens courant de « norme de comportement », tandis que dans les autres occurrences nous ne parlons de la valeur qu'au sens de la « valeur d'une marchandise ». Mais il est évident qu'il existe un lien entre les différentes significations.

des attitudes contraires à la rationalité de l'« économie d'entreprise » qui règne dans le domaine du travail abstrait, et qui s'opposent à la catégorie du travail, même s'ils ne sont complètement exempts d'une certaine rationalité utilitariste et de normes protestantes. » [Scholz 2000-2007, p. 561].

Quelles conséquences la critique de la valeur en tire-t-elle ? Il ne peut pas s'agir de revendiquer un « salaire pour les ménagères », parce que cela signifierait de continuer à n'attribuer de l'importance sociale qu'à ce qui se représente dans une valeur marchande, et donc dans l'argent. Ni de procéder à une simple valorisation positive de ce « côté obscur », dissocié, au nom de la « différence ». De même, il paraît difficile d'organiser une sphère du don à côté de la sphère marchande¹⁵ : la dynamique interne du capital, et non une mauvaise volonté de ses gestionnaires qui pourrait être domestiquée avec des moyens politiques, le pousse à conquérir des sphères de valorisation toujours nouvelles. Il ne pourrait jamais « cohabiter » pacifiquement avec une sphère du don et de la gratuité. La critique de la valeur est bien consciente que des rapports sociaux différents de l'échange des équivalents et du contrat sont à l'œuvre même à l'intérieur de la société capitaliste. Elle affirme cependant que le potentiel émancipateur de ces formes de rapport ne pourra se déployer qu'au prix d'une sortie généralisée du travail abstrait en tant que forme de médiation sociale autonomisée et fétichisée. Il n'est donc pas question de se plaindre d'une espèce d'« ingratitude » du système marchand qui ne tient pas assez compte, par exemple, de la « coopération en entreprise ». Dans les sociétés précapitalistes ont peut-être pu coexister, comme l'affirme Polanyi, la réciprocité, la redistribution et des marchés locaux ; mais le marché déchaîné, où la transformation du travail en argent, et donc la multiplication du travail abstrait, devient la seule finalité de la vie sociale, *doit* détruire les autres modes d'échange, qui à leur tour ne pourront être restaurés qu'au prix d'un dépassement global de la subordination du monde concret à sa forme marchande.

Finalement, la critique de la valeur et la théorie du don sont parmi les pensées contemporaines les plus attentives à un des

15. Voir, à cet égard, l'échange de lettres entre André Gorz et certains auteurs de la critique de la valeur qui a duré des années et qui a été publié dans la revue autrichienne *Streifzüge*.

aspects le plus menaçants du monde contemporain : des individus et des groupes toujours plus nombreux deviennent « superflus » parce qu'« inutiles ». « Inutiles » du point de vue de l'utilitarisme, « inutiles » du point de vue de la valorisation de la valeur. « Dans une société fondée sur le devoir d'utilité, rien n'est pire que le sentiment d'être superflu » dit Caillé [2000-2007, p. 246] en parlant des régimes totalitaires. Mais n'est-ce pas le totalitarisme de la raison marchande, basée sur le travail, qui est en train de rendre superflus des pans toujours plus larges de l'humanité, et finalement l'humanité elle-même ? Et est-il possible, sans se référer au règne mortifère de la valeur abstraite et du travail abstrait, d'expliquer le fait que les individus sont devenus absolument interchangeables – donc leur « fongibilité » qui constituerait le lien entre utilitarisme et totalitarisme ? Est-il possible sans cela de comprendre la *reductio ad unum* qui fait que pour l'utilitarisme tous les plaisirs sont comparables, et donc égaux, qu'ils ne se distinguent que quantitativement, au point que « le plaisir d'écouter du J. S. Bach » n'est plus irréductible « à celui de déguster un camembert » [Caillé 2000-2007, p. 239] ?

Bibliographie

- CAILLÉ Alain, 2007, « Présentation », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 29.
- CAILLÉ Alain, [2000] 2007, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, La Découverte, Paris.
- CAILLÉ Alain et LAVILLE Jean-Louis, 2007, « Actualité de Karl Polanyi », *Revue du MAUSS semestrielle* n° 29.
- FINLEY Moses, [1973] 1975, *L'Économie antique*, tr. fr. Éditions de Minuit, Paris.
- GODBOUT Jacques T. et CAILLÉ Alain, [1992] 2000, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris.
- JAPPE Anselm, 2009, « Est-ce que l'argent nous pense ? », *Prétentaine*, n° 25/26.
- JAPPE Anselm, 2003, *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris.
- KURZ Robert, 1991, *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Eichborn, Frankfurt/Main.

- LUKACS Georg, 1960-1984, *Histoire et conscience de classe*, tr. fr. Éditions de Minuit, Paris, [éd. allemande originale 1923].
- POSTONE Moishe, 2009, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, tr. fr. Éditions Mille et une nuits, Paris, [éd. américaine originale 1993].
- ROUBIN Isaac, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, publiés en 1924 à Moscou [première édition française, Maspéro, Paris, 1977 ; nouvelle édition française : Syllepse, Paris, 2009].
- SCHOLZ Roswitha : « Remarques sur les notions de “valeur” et de “dissociation-valeur” », *Illusio* n° 4-5 [2007], tr. du premier chapitre de *Das Geschlecht des Kapitalismus [Le Sexe du capitalisme]*. *Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Horlemann, Bad Honnef, 2000.
- SOHN-RETHEL Alfred, 2009, *La pensée-marchandise*, tr. fr. Éditions du Croquant.
- VERNANT Jean-Pierre, 1988, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, Paris, [première éd. Maspéro, Paris, 1965].

Crise économique globale ou crise des fondements symboliques du capitalisme ? Une critique marxienne de l'imaginaire de la modernité capitaliste

Maxime Ouellet

« La crise du capitalisme financier n'est pas la crise du capitalisme [...] l'anticapitalisme, c'est une impasse, c'est la négation de tout ce qui a permis d'asseoir l'idée de progrès. On doit moraliser le capitalisme et pas le détruire [...] il ne faut pas rompre avec le capitalisme, il faut le refonder. »

Nicolas SARKOZY¹.

« Personne ne croira, pour autant, qu'on puisse abolir les bases du commerce intérieur et extérieur par une réforme boursière [...] Les innombrables formes contradictoires de l'unité sociale ne sauraient être éliminées par de paisibles métamorphoses. Au reste toutes nos tentatives de les faire éclater seraient du donquichotisme, si nous ne trouvions pas enfouies dans les entrailles de la société telle qu'elle est, les conditions de production matérielles et les rapports de distribution de la société sans classes. »

Karl MARX, *Fondements de la critique de l'économie politique*, p. 159.

Posons avec Marx la question qui est largement escamotée par nos dons Quichottes (post)modernes de gauche comme de droite rompus à l'idée du progrès : sur quelles bases peut-on refonder

1. « Nicolas Sarkozy se penche de nouveau sur la moralisation du capitalisme financier », *La Tribune.fr*, le 8 janvier 2009. [en ligne] : < <http://www.latribune.fr/actualites/economie/international/20090108trib000329114/nicolas-sarkozy-se-penche-de-nouveau-sur-la-moralisation-du-capitalisme-financier.html>>.

le capitalisme ? Sur le libre-marché, les petits entrepreneurs, la valeur-travail comme l'espère le président Sarkozy ? Plus encore, pourquoi faudrait-il refonder le capitalisme ? Pour répondre à cette question, il faut définir de manière apriorique le capitalisme. Dans cet article, je propose une analyse qui s'inspire de Marx et qui vise à critiquer l'imaginaire au fondement même de la modernité capitaliste. Il s'agit ici de voir en quoi Marx peut se rapprocher des auteurs qui s'inscrivent dans la mouvance Maussienne. Selon la perspective Maussienne, compte tenu que l'utilitarisme au cœur de l'imaginaire de la modernité économique participe d'un processus de dé-symbolisation des rapports sociaux, il est essentiel de critiquer sa rationalité à partir d'une perspective culturelle et anthropologique qui rompt avec l'économisme, qu'il soit libéral ou marxiste. Dialoguant avec certains auteurs qui s'inscrivent dans le mouvement du MAUSS², la lecture de Marx proposée dans cet article montre que la méthode marxienne permet une critique du mode de symbolisation du capitalisme qui réinterroge de manière radicale les fondements symboliques de l'économie politique. L'approche culturelle de l'économie politique qui est ici préconisée se différencie de la lecture marxiste traditionnelle selon laquelle l'analyse du capitalisme se limite au rapport d'exploitation entre les classes sociales. Au contraire du marxisme traditionnel ou orthodoxe qui propose une version scientifiée de « l'économie bourgeoise », une critique radicale de l'économie politique permet de questionner les concepts de travail, de valeur, d'argent et de capital sur lesquels repose le capitalisme. Ces abstractions, posées de manière anhistorique comme des universaux, constituent moins des illusions masquées par l'idéologie dominante que des fétiches qui sont constitutifs de la réalité. Nous insistons donc sur l'ambition première de la critique de Marx, soit l'abolition de la domination des abstractions réelles sur l'ensemble de la société. Il s'agit de voir en quoi le capitalisme est une relation sociale historique médiée par une forme de richesse abstraite, la valeur, laquelle correspond également à

2. Dans cet article, je propose une relecture de Marx qui permet d'entrer en dialogue avec les écrits d'inspiration castoriadienne de Latouche [2003 ; 2005], d'Alain Caillé [2005], Mauss et Polanyi, ainsi que des analyses de Christian Laval [2007] portant sur la production des subjectivités au sein du capitalisme.

une forme de domination dépersonnalisée qu'il est nécessaire de transcender afin d'établir les bases d'une autonomie collective et individuelle. Dans un premier temps, je définirai ce qui constitue la spécificité du capitalisme en concentrant l'analyse sur la notion de valeur et les liens que celle-ci entretient avec le travail. Je voudrais montrer que la « richesse », dont plusieurs économistes font l'éloge pour défendre la supériorité du capitalisme, consiste en une forme abstraite de richesse – la valeur – qui engendre un modèle de développement aveugle, hors du contrôle humain, et destructeur de l'environnement. C'est au regard de cette contradiction entre valeur et richesse³ qu'il est possible de comprendre les apories du capitalisme d'une manière sociétale, c'est-à-dire au-delà d'une sociologie de l'exploitation telle qu'étayée par le marxisme traditionnel. J'analyserai ensuite les transformations du capitalisme contemporain – la financiarisation, la globalisation, l'informatisation – sous l'angle d'une mutation symbolique et matérielle, qui consiste également en une transformation des formes de subjectivité et d'objectivité. En conclusion, j'élaborerai certaines pistes de réflexion sur la nécessité de critiquer la catégorie du travail, en tant que médiation symbolique spécifique au capitalisme, afin de re-politiser l'économie. En somme, il s'agit de voir en quoi la critique de l'économie politique développée par Marx s'inscrit dans la problématique maussienne, qui vise à spécifier la dimension constitutive du symbolique dans l'économie en vue de « dé-réfier » les rapports sociaux.

L'analyse marxienne comme critique de l'imaginaire au fondement de la modernité capitaliste

Comme le rappelle Michel Henry, « le marxisme est l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx » [1991, vol. 1, p. 9]. Une lecture attentive de l'ensemble de l'œuvre de Marx, de ses écrits de jeunesse à sa maturité, porte pourtant à croire que son ambition première était de montrer l'impossibilité ontologique de réduire l'être humain et sa subjectivité à une détermination économique ou à quelconque mesure qui permettrait d'y déceler

3. Pour une discussion sur les différences entre les concepts de richesse et de valeur, lire Harribey [2005].

une valeur. Bref, au contraire de ce que soutiennent la plupart des marxistes tout comme leurs critiques, la critique marxienne de l'économie politique s'appuie sur une conception anti-économiste et anti-utilitariste radicale qui la rapproche de la perspective Maussienne. Le marxisme traditionnel, comme plusieurs de ses critiques l'ont démontré [Latouche, 1986], reproduit les failles des tendances positivistes des économistes libéraux, en consolidant une vision déterministe de l'histoire fondée uniquement sur les rapports de classes. Cette conception orthodoxe reprend ainsi le postulat anthropologique libéral et essentialiste selon lequel il existe une essence humaine inaltérable qui repose uniquement sur la motivation économique [Castoriadis, 1975 : 42]. Cette perspective transhistorise ainsi les catégories (principalement le travail et la valeur) qui ne possèdent un sens que dans les sociétés capitalistes [Postone, 2008]. En somme, le marxisme traditionnel s'appuie sur une critique des relations sociales de propriété fondées sur la division de la société en classes et la médiatisation des rapports sociaux par le marché. Selon cette perspective, il suffirait que les travailleurs s'approprient les moyens de production afin de diriger et d'organiser la distribution des richesses de manière plus rationnelle que le marché. Cette critique du capitalisme, comme l'ont montré les échecs du « socialisme réel », demeure prisonnière de l'imaginaire productiviste propre à la modernité capitaliste [Latouche, 2005]. En ne problématisant pas les abstractions réelles, comme le travail et la valeur, qui découlent du mode de symbolisation propre au capitalisme, et en hypostasiant le travail prolétarien, le marxisme traditionnel ne permet pas d'envisager les fondements d'une société post-capitaliste qui reposerait sur d'autres bases que le travail et le productivisme.

En quoi l'approche marxienne peut-elle être analysée comme une critique de l'imaginaire et du mode de symbolisation au fondement de l'économie politique classique et de la modernité capitaliste ? Nous reprenons ici la définition du mode de symbolisation proposée par Castoriadis⁴, pour qui l'imaginaire consiste en « quelque chose d'inventé », une projection qui se sépare du réel, mais qui n'en est pas moins plus réelle que le réel. L'imaginaire est instituant en ce qu'il permet de se donner une image – sous la

4. Pour une analogie entre Marx et Castoriadis, lire Prat [2009].

forme d'une représentation – de quelque chose qui n'existe pas [Castoriadis, 1975, p. 191]. Imperceptible en soi, l'imaginaire est indissociable du symbolique ; il en a besoin non seulement pour exister, mais également pour passer du statut de virtuel à quoi que ce soit de plus réel [*idem*, p. 190]. En termes élémentaires, on peut dire que la fonction symbolique, qui est le propre de l'être humain, consiste en sa capacité de substituer une chose par une autre, de suppléer, de réduire, de mettre en équivalence, bref de produire des représentations par le biais d'abstractions conceptuelles [Goux, 1973]. Une lecture de Marx qui s'appuie sur la critique de l'imaginaire propre à la société capitaliste permet ainsi de comprendre que celui-ci propose une analyse critique du mode de production capitaliste, mais également, et surtout, de son mode de symbolisation. Marx propose une critique des abstractions qui sont au fondement du capitalisme. Par critique des abstractions, il faut comprendre que l'analyse marxienne vise à montrer l'impossibilité de produire des catégories universelles pour représenter les activités humaines vitales sans procéder par la négation des particularités qui les composent, soit les êtres humains eux-mêmes.

Dans ses écrits de maturité comme les *Grundrisse* [1963 (1858)] et *Le Capital* [1983 (1867)], Marx analyse dialectiquement le caractère aporétique et spécifiquement historique du capitalisme, qu'il définit comme un rapport social médié par des choses, les marchandises. Il expose sa méthode dialectique dans les termes d'une contradiction entre la « forme sociale » et la « forme naturelle », ou encore la « substance » des choses. Cette analyse dialectique qui oppose formes et substances permet d'expliquer comment des représentations sociales – des fétiches ou des abstractions réelles – expriment des rapports sociaux objectivés. Dans les sociétés capitalistes, les formes sociales se substituent, voire même subsument la forme naturelle et la substance vitale des activités humaines. Plus précisément, « ce sont ces formes qui sont déterminantes pour la richesse matérielle elle-même » [Marx, cité par Hai Hac, 2003, V1, p. 12]. L'analyse marxienne de la valeur origine donc du débat philosophique initié par Aristote qui distinguait l'*oikos* – en tant que forme naturelle de richesse pour mener la vie bonne – de la chrématistique, qui correspond à l'accumulation sans fin d'une forme virtuelle et perversie de

richesse : l'argent (Aristote, 1993, p. 110-133.). Le concept de valeur d'usage chez Marx exprime ainsi une richesse sociale, celle de la valeur inquantifiable des rapports sociaux qui permet le plein développement et l'épanouissement de la subjectivité humaine, ce à quoi Mauss réfère en insistant sur la capacité élémentaire de donner, de recevoir et de rendre. Marx [1963, (1858)] soulignera justement dans les *Grundrisse* que « dans la valeur d'échange, les relations sociales des personnes sont changées en rapport social des objets ; la richesse personnelle est changée en richesse matérielle » [p. 156].

La dialectique marxienne porte ainsi une attention particulière à la spécificité historique du capitalisme, qui se comprend comme une formation historique particulière dans laquelle s'imbrique un rapport social de production spécifique. Par rapport social de production, Marx entend que l'économie constitue un phénomène social, culturel et politique, un fait social total pour reprendre les termes de Mauss. Bien qu'elle apparaisse comme un simple rapport entre des choses, l'économie est un rapport entre des êtres humains, ce qui inclut nécessairement une dimension imaginaire et symbolique. Deux concepts développés par Marx révèlent l'importance qu'il accorde au rôle de l'imaginaire dans la constitution de l'économie politique : l'aliénation du travail et le fétichisme de la marchandise. Le marxisme d'influence althussérienne rejette d'emblée ces deux notions, qui constitueraient des égarements de jeunesse tributaires d'influences hégéliennes idéalistes. La perspective culturelle de l'économie politique privilégiée ici permet de souligner la centralité de ces deux notions dans la critique de l'économie politique de Marx. Il convient d'analyser leur importance en insistant sur le caractère constitutif de l'imaginaire économique dans la structuration des rapports sociaux.

L'étude du concept d'aliénation développé par le jeune Marx permet de constater que la relation sociale propre au capitalisme ne peut se comprendre en dehors de sa fonction symbolique. Marx [1968 (1844)] définit tout d'abord le concept d'aliénation à partir du travail. Dans ses écrits de jeunesse, l'aliénation du travail explique comment la séparation du travailleur des produits de son travail génère un processus d'objectivation qui vient s'imposer comme une réalité extérieure aux individus. Il importe

ainsi d'appréhender l'aliénation dans sa dimension sociétale. Le caractère social de l'activité et du produit ainsi que la participation de l'individu à la production sont, ici, étrangers et réifiés en face de l'individu. Les relations qu'ils entretiennent sont, en fait, une subordination à des rapports qui existent indépendamment d'eux et surgissent du choc entre les individus indifférents les uns aux autres. L'échange universel des activités et des produits, qui est devenu la condition de vie et le rapport mutuel de tous les individus particuliers, se présente à eux comme une chose indépendante [Marx, 963 (1858), p. 155].

Comprise dans sa dimension symbolique, l'aliénation réfère ainsi à l'autonomisation et à la domination des moments imaginaires dans l'institution, qui selon Castoriadis, « entraînent l'autonomisation et la domination de l'institution relativement à la société » [1975, p. 198]. Dans un contexte d'aliénation, la société ne reconnaît plus l'imaginaire et son institutionnalisation comme son propre produit. L'économie en vient à posséder une existence propre qui échappe au contrôle des individus. Dans la société capitaliste, c'est la vie humaine elle-même qui vient s'aliéner dans l'économie [Henry, 1993 (1976), T. 2]. Dans sa dimension d'existence subjective concrète, la vie prend la forme purement économique de la logique abstraite du calcul utilitariste, qui vient se substituer à la diversité et à la richesse des relations humaines.

Dans *Le Capital* [1983 (1867)], Marx reprend le concept d'aliénation dans les termes du concept de fétichisme de la marchandise, le dépouillant ainsi des scories essentialistes et transhistoriques de sa jeunesse. Il soutient que la réalité est constituée d'un rapport social spécifique dans un contexte historique donné. Il ne pose donc plus de manière apriorique un rapport d'aliénation entre un sujet générique dominé par les objets qu'il produit. Le concept de fétichisme de la marchandise permet de comprendre le rôle de celle-ci en tant que médiation symbolique spécifique dans les sociétés capitalistes, et d'historiciser du même coup la notion d'aliénation du travail. Le concept de fétichisme cherche à expliquer qu'une fois généralisée à l'activité humaine, la marchandise possède une fonction symbolique qui consiste à reproduire des rapports sociaux spécifiques dans un mode de production historiquement déterminé. Marx (1983 [1867]) reconnaît le rôle central

de l'imaginaire dans l'économique, particulièrement lorsqu'il souligne que la marchandise recèle une « foule de subtilités métaphysiques et d'arguties théologiques » [p. 68], au point où les rapports entre les gens apparaissent comme des rapports entre des choses. Il compare ainsi le processus de fétichisation au phénomène religieux principalement parce qu'il découvre dans le processus d'échange généralisé de marchandises contre de l'argent la poursuite de la religiosité sous une forme séculière⁵.

Il est essentiel en ce sens de rappeler la centralité du concept de fétichisme chez Marx afin de saisir le capitalisme comme une totalité à la fois symbolique et matérielle. La catégorie du fétichisme chez Marx doit être comprise comme un imaginaire constitutif d'une période sociale-historique spécifique [Castoriadis, 1975]. Le fétichisme consiste en ce sens en une abstraction réelle, c'est-à-dire en une représentation apriorique de la réalité sociale qui structure à la fois des formes de pensée et d'agir [Vincent, 1987]. Le fétichisme n'est pas une idéologie comprise au sens d'une manipulation délibérée de la conscience humaine, ou encore d'une illusion subjective. Il s'agit plutôt d'une manifestation de rapports sociaux historiquement déterminés qui s'expriment sous la forme d'un rapport entre des marchandises. Le marxisme orthodoxe a toutefois relégué au second plan le rôle de cette abstraction objectivante ou réelle, en lui attribuant une simple fonction de détermination par rapport à l'économique. La démarche orthodoxe ne reconnaît pas que l'imaginaire est un produit de la société, qui produit également la société. En réduisant l'analyse culturelle du mode de production capitaliste à une simple détermination par rapport à la production matérielle (le rapport infra/superstructure), le marxisme a négligé que le symbolique est autant matériel que la matérialité des rapports de production. La dimension symbolique joue pourtant un rôle constitutif et structurant dans la société, laquelle peut alors être comprise comme une totalité à la fois symbolique et matérielle. En somme, c'est de l'imaginaire que surgissent les abstractions, qui objectivent les rapports sociaux dans les sociétés capitalistes.

5. Latouche [2006] compare également l'économie moderne au phénomène religieux.

Une historicisation des concepts économiques est nécessaire pour saisir la pensée de Marx en tant que critique culturelle de l'imaginaire propre à l'économie politique classique. Selon Marx (1963 [1858]), le principal problème théorique des économistes classiques (Smith, Ricardo) réside dans le fait qu'ils posent de manière transhistorique les catégories économiques centrales (la marchandise, la valeur et le travail) comme si ces concepts étaient applicables à l'ensemble des sociétés à travers l'histoire. Selon Marx, ces catégories ne sont pas tant fausses qu'elles sont fétichisées. Marx [1983 (1867)] dira notamment des catégories de l'économie politique dans *Le Capital* que « ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande » [p. 87]⁶. La critique de l'économie politique telle qu'étayée par Marx consiste en une critique des catégories fondatrices du capitalisme qui expriment selon lui des formes fétichisées de rapports sociaux, soit : le travail, la marchandise, la valeur, et le capital. Pour Marx, les catégories de l'économie politique ne sont pas des concepts économiques, mais des catégories sociales et culturelles, qui consistent également en des médiations sociales spécifiques à cette forme sociale-historique. Marx rejette la prémisse classique selon laquelle l'économie est un phénomène naturel qui obéit à certaines lois universelles, anhistoriques et immuables qui existeraient en dehors de l'activité humaine. Il soutient qu'il existe différentes formations sociales qui correspondent à des structures historiques particulières, lesquelles sont les résultats d'un rapport de domination particulier.

Alors que les sociétés féodales reposaient sur un rapport de domination direct qui liait le seigneur à ses serfs, la société capita-

6. En ce sens, l'argument de Fourquet [1997] selon lequel le capitalisme n'existe pas est incomplet. Il s'agit bien sûr d'une certaine forme d'illusion dans la mesure où l'économie ne fonctionne pas de manière autonome selon ses lois propres. Elle est constituée par des rapports sociaux. Mais cette illusion – ou plutôt cette abstraction – est réelle, dans la mesure où la marchandise, le travail et l'argent structurent les pratiques et les formes de conscience humaine « par-dessus la tête des acteurs » [Vincent, 1987, p. 100]. Le fétichisme ne consiste pas en une illusion subjective ; il exprime plutôt la manière dont la réalité ne peut apparaître autrement dans le contexte d'une société médiatisée par la « forme valeur » des produits du travail.

liste induit une nouvelle forme de médiation des rapports sociaux (et de domination) qui possède un caractère davantage abstrait, le caractère marchand :

« Contrairement aux rapports de dépendance personnels, où l'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 ce cas l'abstraction, ou l'idée, n'est rien d'autre que l'expression théorique des rapports matériels qui dominent » [Marx, 1963 (1858), p. 166].

La spécificité de la formation sociale capitaliste réside donc non seulement dans une nouvelle structuration des rapports de production matérielle, mais aussi dans une restructuration symbolique des rapports sociaux en fonction du rôle social accordé à la marchandise. Le concept de fétichisme permet ainsi de comprendre que la marchandise fonctionne comme une médiation spécifique aux sociétés capitalistes. Une fois généralisée à l'activité humaine, la marchandise possède un rôle symbolique qui consiste à reproduire des rapports sociaux spécifiques dans un mode de production historiquement déterminé. Les rapports sociaux dans les sociétés capitalistes prennent alors la « forme » (quasi) objective de la marchandise, c'est-à-dire d'un rapport entre des gens qui se présente objectivement comme un rapport entre des choses. En tant que forme historique (quasi) objective qui implique un rapport social médié par le travail, la marchandise structure des pratiques, des désirs et des formes spécifiques de subjectivité humaine. L'originalité de l'analyse de Marx consiste à « déconstruire » la conception de la valeur-travail des économistes classiques, selon laquelle le travail donnerait naturellement de la valeur aux marchandises⁷.

L'étude de la substantialisation de la valeur – comprise comme temps de travail – doit donc tenir compte du caractère proprement culturel du travail dans un contexte social et historique donné. La valeur-travail représente le rôle symbolique, culturel et normatif

7. La perspective marxienne s'oppose à la nouvelle sociologie économique qui pousse le travail de déconstruction jusqu'à affirmer qu'aucun concept général n'est recevable. Marx reconnaît la spécificité historique du capitalisme qui induit une certaine forme d'objectivité aux rapports sociaux au sein de cette forme sociale. Pour une critique de la nouvelle sociologie économique, lire Caillé [2005].

accordé au travail, en tant que forme objectivée de médiation sociale spécifique aux sociétés capitalistes. Ce type de médiation sociale était inintelligible dans les sociétés antérieures ; le sujet ne pouvait être imaginé comme une chose mesurable en temps de travail et transformable en force productive, c'est-à-dire sous sa forme réifiée [Castoriadis, 1978]. L'analyse de ce type de médiation doit donc considérer le moment historique dans lequel cette nouvelle mise en sens a été construite en tant que mode de symbolisation central à cette forme sociale⁸.

Cette reconnaissance de la marchandise comme médiation sociale conduit Marx à distinguer de manière duale les catégories centrales de son analyse : le travail abstrait et le travail concret, auxquels correspondent deux formes particulières de richesse, la valeur d'usage et la valeur d'échange. Le travail concret correspond à l'activité de transformation de la nature par l'Homme, qui prend diverses formes à travers l'histoire. Le travail abstrait consiste en une représentation idéale du travail sous une forme quantitative. Marx dira du travail dans le capitalisme qu'il est abstrait, en ce qu'il vient abstraire toutes les qualités spécifiques propres à l'activité humaine vitale sous une même mesure quantitative afin de permettre l'échange généralisé des marchandises. Le travail abstrait possède ainsi une fonction sociale spécifique propre aux sociétés capitalistes. Il médiatise une nouvelle forme d'interdépendance sociale qui remplace les formes directes de médiation (les normes, la culture) imposées dans les formations sociales antérieures. Le travail abstrait consiste donc en une relation sociale médiatisée sous la forme de la marchandise. Dans le mode de production capitaliste, la médiatisation du travail abstrait par la marchandise résulte plus précisément du détachement du travailleur du produit de son travail. Dans cette relation d'aliénation du travail, c'est le travail de chacun qui sert à s'appro-

8. En ce sens, nous ne suivons pas Castoriadis [1978] lorsqu'il récuse la théorie de la valeur de Marx sous prétexte qu'il pose cette catégorie, comme celle du travail qui en constitue la substance, de manière transhistorique et ontologique. La démarche marxienne consiste en une critique du travail et de la valeur dans une perspective historique. Si la critique de Castoriadis peut s'appliquer à une certaine analyse marxiste vulgaire, elle ne correspond pas à la pensée de Marx, pour qui les catégories sont *a priori* sociales, culturelles, historiques et non économiques. Pour une critique de la perspective castoriadienne, lire Harribey [2009].

prier le fruit du travail produit par les autres. Le travail abstrait et la marchandise se substituent donc de manière symbolique aux médiations sociales directes qui structuraient les rapports sociaux antérieurs. Le travail devient le lien social moderne, qui correspond également à une forme de domination abstraite, celle des individus déterminés de manière quantitative par le temps [Postone, 2008 (1993)].

Le travail concret, qui possède l'apparence d'un travail individuel et isolé, devient ainsi proprement social et abstrait lorsque ses produits s'échangent dans le marché. Cette subsumption du travail concret par le travail abstrait structure l'échange généralisé des produits du travail. Ceux-ci se transforment en marchandises échangeables au moyen de la monnaie, laquelle permet d'égaliser des travaux qui, de par leur nature subjective, sont incommensurables. Le travail concret se métamorphose ainsi en une marchandise fictive [Polanyi, 1983]⁹, la force de travail, dont la mesure repose sur une norme abstraite construite socialement : le temps de travail socialement nécessaire pour produire une marchandise.

La valeur ne peut se représenter que par sa forme phénoménale, soit l'argent. En tant que forme la plus achevée du fétichisme de la marchandise, l'argent se métamorphose en médium symbolique universel qui objective le temps de travail abstrait, lequel s'exprime de manière concrète dans le salaire [Hai Hac & Salama, 1992]. C'est à travers l'analyse de la forme-argent qu'il est possible de comprendre que le capitalisme est indissociable de l'institution étatique. C'est l'État qui vient institutionnaliser cette médiation symbolique des rapports sociaux via le médium de l'argent [Lordon & Orléan, 2007]. C'est également cette institutionnalisation du capitalisme par l'État qui fonde la double caractéristique du sujet moderne, soit le sujet politique, *i. e.* le

9. À la différence de Polanyi, pour qui seulement la terre, le travail, et la monnaie sont des marchandises fictives, toutes les marchandises sont fictives pour Marx. La catégorie de la marchandise exprime non seulement une chose, mais également une médiation sociale spécifique au capitalisme. L'analyse de la marchandise comme médiation permet de comprendre la fonction symbolique spécifique qu'elle revêt au sein de la société capitaliste. La perspective marxienne du fétichisme de la marchandise permet selon nous de dé-naturaliser le marché de manière encore plus radicale que celle de Polanyi.

citoyen potentiellement libre, et le sujet économique, « l'être assujéti à l'économie » [Laval, 2007].

À la fois subjective et objective, la forme valeur des marchandises consiste en une « abstraction objectivante ». Elle surgit de manière subjective de la valorisation des travaux privés qui deviennent sociaux par l'échange des produits, et s'objective en structurant une forme particulière de rapports sociaux médiatisés par l'argent. La « forme valeur » des produits du travail consiste ainsi en une abstraction réelle qui s'institutionnalise dans la « forme monnaie » sanctionnée par l'État souverain. L'État valide de ce fait la quantification de l'activité sociale qui rend possible le procès de valorisation illimitée du capital. Le capital se nourrit ainsi de l'ensemble de l'activité sociale en ponctionnant une survalueur nécessaire à la reproduction capitaliste du rapport social, et non à la production de la richesse matérielle en elle-même. En d'autres termes, dans ce processus d'autovalorisation, comme la production n'a pour seul but que la production pour elle-même, le travail devient une fin en soi. Comme le souligne Kurz [1997], dans le capitalisme, le travail possède un caractère fondamentalement tautologique en ce qu'il consiste non pas en premier lieu à produire des richesses matérielles, mais plutôt à produire davantage de travail mort objectivé dans l'argent. C'est donc cette forme abstraite de richesse produite socialement, la valeur, qui nourrit le processus d'autovalorisation illimitée du capital.

Les mutations du capitalisme et ses médiations symboliques

Cette relecture de la dialectique marxienne comme critique de l'imaginaire de la modernité capitaliste m'amène à aborder la question des mutations du capitalisme à l'époque contemporaine. Les mutations du capitalisme avancé, qui se caractérisent par des phénomènes interreliés comme la financiarisation, l'informatisation, la globalisation, doivent être appréhendées non pas uniquement comme des transformations matérielles du mode de production, mais également en fonction des mutations symboliques qu'elles induisent.

D'une part, la crise actuelle du capitalisme doit être située historiquement dans le contexte de la crise du régime fordiste,

qui a été analysée par les auteurs marxistes traditionnels comme une chute de la rentabilité des corporations au milieu des années 1960. À cette époque, la compétition internationale a stimulé le développement des nouvelles technologies de l'information qui a conduit à une crise de la valorisation capitaliste [Brenner, 2003]. Dans la mesure où la technologie rend de plus en plus superflue la valorisation de la force de travail en l'expulsant du processus de production, la crise du fordisme a été partiellement jugulée par la restriction salariale des années 1980, et plus fondamentalement par le recours à la titrisation généralisée du financement des firmes, de l'État et des individus. La crise actuelle nous révèle d'ailleurs que la re-financiarisation de l'économie depuis la chute des accords de Bretton Woods consiste dans les faits en une fuite en avant de la crise du capitalisme qui s'accomplit par le biais du capital fictif, c'est-à-dire par l'automatisation des marchés boursiers et la spéculation rendue possible par les innovations dans les nouvelles technologies de l'information.

Dans quelle mesure peut-on dire que la crise du capitalisme depuis les années 1960 consiste en une crise des fondements symboliques du capitalisme ? Depuis la chute des accords de Bretton Woods, la rationalité du système capitaliste a été sensiblement transformée en ce qu'elle se fonde désormais sur la communication autoréférentielle de type cybernétique. Les anciennes médiations politico-institutionnelles du capitalisme laissent place à un nouveau médium fondé sur des croyances autoréalisantes permettant à la médiation boursière de produire de la liquidité [Orléan, 1999].

Le capitalisme globalisé, informatisé et financiarisé s'apparente ainsi à un système cybernétique [Freitag, 2002], ou encore à une mégamachine [Latouche, 2004], dans la mesure où les institutions économiques (notamment les médias, les institutions financières internationales comme FMI et Banque Mondiale, et les agences de cotations comme Moody's et Standard & Poors) participent à une gigantesque entreprise de construction de la crédibilité des acteurs financiers en définissant les normes de la circulation de la valeur qui s'institutionnalisent sous la forme de conventions d'interprétation¹⁰. En paraphrasant Guy Debord

10. Par exemple, la convention Internet à la fin des années 1990.

[1992 (1967)], il est ainsi possible de soutenir que la mise en spectacle et la simulation sont les caractéristiques centrales de ce capitalisme en crise [Groupe Krisis, 2002, p. 73 ; McGoun, 1997]. Dans le régime d'accumulation financiarisé, les profits doivent être imaginés avant même de se matérialiser. L'accumulation prend donc de plus en plus une forme « spectaculaire » [Tsing, 2004]. Un des principaux moyens utilisé par les corporations afin d'acquérir une valeur financière sous la forme de capitaux intangibles consiste à construire leur image de marque et leur réputation¹¹.

L'analyse marxienne portant sur la domination du crédit dans le capitalisme explique la financiarisation comme « le fétichisme du capital dans toute sa perfection » [Marx, 1968b (1879), p. 1714], qui génère une situation où l'argent est en mesure de s'engendrer par lui-même. Selon Marx, sous la domination généralisée du fétichisme du capital, on retrouve « une forme sans contenu » (*idem*). Dans ce contexte, une relation sociale inversée se met en place où la valeur devient le sujet, et où les relations sociales sont objectivées. Pour reprendre une terminologie hégélienne, le capitalisme financiarisé et globalisé correspond à un stade de développement où le capital rejoint son concept. Le capital génère ainsi une forme abstraite de domination en ce qu'il se transforme en un « sujet automate » [Jappe, 2003, p. 96], en mesure de s'autovaloriser, et qui apparaît hors du contrôle humain. Cet imaginaire de la globalisation financière, dont la bourse constitue la manifestation la plus concrète, consiste en la forme objectivée du rapport social médié par le travail abstrait. Toutefois, à la différence des régimes d'accumulation antérieurs, la consommation du travail présent est remplacée par du travail futur qui ne se réalisera jamais [Krisis, 2002]. Il s'agit donc d'une accumulation du capital dans un temps futurisé complètement fictif. Cette accumulation se maintient

11. Contrairement à la propriété physique, la propriété intangible accorde une valeur monétaire subjective à l'entreprise qui est mesurée à partir de l'anticipation de la capacité de récolter des profits futurs, mieux connu sous le terme de *goodwill*. Selon les économistes institutionnalistes (notamment Veblen, 1971), l'accumulation par le biais des actifs intangibles se réalise au moyen de stratégies d'accès monopolistiques au marché. Par exemple, sous la forme de marque de commerce, d'alliances stratégiques avec d'autres entreprises, et d'ententes formelles et informelles avec les gouvernements.

uniquement en s'appuyant sur un ancrage symbolique qui repose sur le niveau de confiance produit par l'opinion publique de la communauté financière globale [Orléan, 1999]. La crise exprime ainsi une rupture du lien social, une crise de confiance, qui prend place lorsque la médiation symbolique articulée par le fétichisme de l'argent cesse d'opérer sa magie.

Le néocapitalisme et la production de subjectivités

Le capitalisme globalisé et financiarisé se manifeste ainsi comme une structure abstraite quasi objective, qui prend la forme d'un système technico-communicationnel engendrant un processus d'autovalorisation qui apparaît hors du contrôle humain. À cette forme d'objectivité que prennent les rapports sociaux dans le capitalisme financiarisé, correspond également une forme de subjectivité. Le capitalisme ne fait pas que produire de la valeur : il produit également des formes de vie humaine. Les mutations institutionnelles et structurelles du capitalisme avancé ont été accompagnées d'une transformation culturelle et symbolique qui légitime les nouvelles pratiques de valorisation capitaliste.

Il importe donc d'analyser comment les mutations à l'échelle macropolitique et macroéconomique impliquent également une restructuration des identités à l'échelle microsociologique. La régulation communicationnelle du capitalisme correspond à ce que certains auteurs qui travaillent dans la lignée des écrits de Michel Foucault nomment une nouvelle forme de « gouvernamentalité » [Foucault, 2004 ; Brown, 2007]. Cette nouvelle manière de gouverner vient normaliser un type particulier de subjectivité en vue de l'adapter aux exigences de la reproduction matérielle et symbolique de l'ordre social. La spécificité du nouveau mode de subjectivation propre à l'ère néolibérale vise à utiliser l'autonomie et la liberté des sujets considérés comme des « calculateurs intéressés » [Laval, 2007] afin qu'ils s'autorégulent en fonction des informations qui leur sont transmises par l'environnement.

En ce sens, l'apparition concomitante de la financiarisation de l'économie et des discours et des pratiques de la nouvelle économie, de la société de l'information, et de l'économie du savoir, (etc. !) ne doit pas être appréhendée uniquement au plan économique en tant que stratégie de sortie de crise du capitalisme,

mais également comme un nouveau mode de symbolisation et de subjectivation du capitalisme. Certains auteurs qui s'inspirent des travaux de Marx, notamment Castells [2001] et Hardt et Negri [2000], soutiennent que le développement des NTIC marquerait le passage à une nouvelle forme de capitalisme qu'ils nomment respectivement informationnel et immatériel. Dans ce nouveau capitalisme, le travail laisserait place au savoir comme source principale de la valeur. Ces théoriciens du capitalisme cognitif réfèrent à un passage des *Grundrisse* sur le *General Intellect* pour étayer leur propos :

« Or, à mesure que la grande industrie se développe, la création de richesses dépend de moins en moins du temps de travail utilisé, et de plus en plus de la puissance des agents mécaniques qui sont mis en mouvement pendant la durée de travail [...] Elle dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à cette production [...] Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage » [Marx, 1963 (1879), t. II, p. 221-222]

Ce passage des *Grundrisse* a souvent été compris à tort, dans une perspective ricardienne, comme la démonstration de la transition d'une théorie de la valeur-travail à celle de la valeur-savoir. Les théoriciens du capitalisme cognitif [Castells, Hardt et Negri mais également Carlos Vercellone *et alter*] confondent ainsi les concepts de travail immatériel et de travail abstrait, de même que ceux de richesse et de valeur. Marx souligne au contraire qu'en raison du développement des forces productives, il est possible d'envisager le dépassement du capitalisme sur ses propres bases. Lorsqu'un certain stade de développement technologique est atteint, le travail cesse d'être l'unique facteur déterminant la production de la richesse matérielle, ce qui permet d'envisager un mode de développement qualitativement différent du capitalisme. La possibilité de voir surgir une nouvelle forme de développement basée sur la production de richesse matérielle et non plus sur l'accumulation de la valeur se trouve à l'intérieur même des entrailles du capitalisme. Dans un contexte capitaliste, le travail (abstrait) demeure toutefois la source de la valeur. Puisque la valeur consiste en une médiation sociale spécifique aux sociétés

capitalistes, elle est d'emblée immatérielle ; il s'agit d'une forme abstraite de richesse qui est produite par le travail abstrait. En ce sens, le travail abstrait ne doit pas être confondu avec le travail immatériel, puisqu'il s'agit d'une relation sociale et non d'une chose, comme semblent le suggérer les théoriciens du capitalisme cognitif.

D'ailleurs, les analyses issues du capitalisme cognitif possèdent des similitudes avec les thèses néolibérales initiées par Gary Becker [1964] qui portent sur le capital humain. Ces analyses participent à la consolidation de l'imaginaire technico-cybernétique et à la réification des rapports sociaux dans le capitalisme avancé en reproduisant de nouvelles formes de fétichismes, plus particulièrement ceux de la technologie, de la communication et du savoir. Le modèle du capital humain consiste donc en une forme de fétichisme du savoir qui possède une portée symbolique non négligeable en ce qu'il dégage l'éducation de toute détermination sociale pour la retraduire de manière instrumentale en résultat d'un calcul rationnel de la part des individus [Harribey, 2004]. Dans la mesure où les rapports sociaux sont éliminés pour ne laisser voir que des rapports entre des choses, le discours de la « nouvelle économie » transforme le savoir, la technologie et la communication en de purs fétiches. Il reste que l'expression « travail immatériel » peut s'avérer fort utile pour expliquer la tentative de marchandiser les produits du savoir humain, notamment par les droits de propriété intellectuelle. En ce sens, la marchandisation du savoir entre en complémentarité institutionnelle avec la financiarisation du capitalisme [Orrsi & Coriat, 2006], puisque la logique d'accumulation financière repose en grande partie sur les capitaux intangibles qui composent le *goodwill* d'une corporation (par exemple, la marque de commerce, la R & D, la publicité, etc.).

C'est dans le contexte de l'apparition de ce nouvel imaginaire social qu'il est possible d'analyser les discours sur la nouvelle économie comme un nouveau mode de symbolisation et de subjectivation du capitalisme avancé. Dans cette nouvelle culture du capitalisme, que certains nomment un « nouvel esprit du capitalisme » [Boltanski & Chiapello, 1999], le sujet économique est conçu comme un entrepreneur de lui-même qui gère l'ensemble de ses capitaux (humains, réputationnels, émotionnels, financiers,

etc.), et qui, à la manière d'une entreprise, doit se publiciser lui-même pour entrer en relation avec autrui. Intériorisant les principes de la cybernétique, le sujet devient l'équivalent fonctionnel de ce qu'Henri Lefebvre [1967] appelait le cybernanthrope, qu'il qualifiait d'ailleurs de « parodie d'autogestion » [p. 217]. Cette forme particulière de subjectivité autorégluée a émergé lors du passage à la forme corporative de la propriété capitaliste, que Marx envisageait comme la « négation du capital en tant que propriété privée dans les limites de la production capitaliste elle-même » [Marx, 1968 (1879), p. 1737]. L'actionnariat de masse, qui s'est déployé grâce à la généralisation des fonds de pension, a transformé les travailleurs épargnants passifs en investisseurs actifs, et ce bien souvent à leur insu. Cette mutation de la figure du capitaliste s'est opérée en recourant à des discours apologétiques du nouveau capitalisme, diffusés en majeure partie par des théoriciens et des gourous du management qui ont glorifié la naissance d'un « socialisme de fonds de pension » [Drucker, 1979] dans un nouveau régime de « démocratie actionnariale » [Lordon, 2003].

Conclusion : comment « dé-penser » l'économie avec Marx ?

Notre relecture de Marx dans les termes d'une critique de l'imaginaire de la modernité capitaliste vient souligner certaines similitudes de sa pensée avec le projet Maussien. En insistant sur le caractère dialectique du mode de symbolisation du capitalisme, la critique marxienne permet de bonifier la perspective de certains auteurs Maussiens, comme Caillé [2005] qui cherche à « dé-penser » l'économie en vue de la ré-enchâsser dans le social, ou encore celle de Latouche [2003], qui aspire à décoloniser l'imaginaire afin de transcender la barbarie dans laquelle nous plonge le modèle de développement occidental. Ces approches, si louables soient-elles, possèdent toutefois certaines limites. Le capitalisme ne s'évaporerait pas du seul fait d'arrêter d'y croire, ou encore en lui opposant un autre imaginaire. L'approche marxienne permet justement d'analyser l'interaction dialectique entre la forme phénoménale des rapports sociaux et leur substance. La dialectique marxienne permet ainsi d'identifier comment, à partir

des contradictions qui sont inscrites au sein même du capitalisme, peut surgir un nouveau mode de développement qui ne serait plus fondé sur la tautologie du travail, de la production et de la valorisation illimitée. Plusieurs contradictions fondamentales de cette forme sociale surgissent d'ailleurs dans le contexte de la crise actuelle, dont la première concerne le travail. Avec les avancées technologiques, la production de richesse matérielle nécessite de moins en moins de recourir au travail humain. Dans le même temps, le capitalisme – en tant que relation sociale médiée par une forme abstraite de richesse qui doit s'accumuler sans fin – continue de se valoriser en mobilisant l'activité sociale pour se reproduire. Cette aporie du travail résulte de son caractère de plus en plus archaïque dans le capitalisme avancé : il ne vise plus la production de richesse matérielle mais uniquement la valorisation du capital.

De plus, le fantasme du régime d'accumulation financiarisé, qui visait à se libérer du travail pour se valoriser, s'est effondré avec la crise des *subprimes*. La crise économique mondiale révèle ainsi la nature proprement indéterminée et contingente des imaginaires sur lesquels se fondent les institutions économiques, ou en d'autres termes, elle dévoile leur caractère intrinsèquement politique. Les inquiétudes de l'élite économico-politique suggèrent que la crise financière actuelle ne consiste pas seulement en une crise économique, mais également en une crise intrinsèquement politique. La crise financière actuelle augure bel et bien l'effondrement des fondements symboliques de ce qu'Adolfe Berle [1963] appelait dans les années 1960 la « république économique » pour qualifier le régime économique américain. Celui-ci se caractérisait par la collectivisation de la propriété des sociétés par actions entre les mains des petits investisseurs américains. C'est d'ailleurs sur cet idéal que se sont érigés la république économique globale et son régime de démocratie actionnariale, qui promettaient la mise en place d'une *global democratic marketplace* [Mattelart, 1999] dans le cadre des mutations du capitalisme des années 1980-1990. La logique de socialisation des pertes et de privatisation des profits qui motive la réponse des gouvernements occidentaux face à la crise confirme l'hypothèse émise par Marx il y a déjà plus de cent ans : nous assistons bel et bien à « la négation de l'industrie capitaliste privée sur la base même du système capitaliste ». Dans

la mesure où la propriété est de plus en plus socialisée de manière formelle (mais non réelle), et que le mode de développement n'est soumis à aucune finalité collective, ce sont les fondements mêmes du capitalisme qui sont ébranlés. Comme le souligne Marx [1963 (1878)], ainsi : « disparaissent les normes, toutes les justifications encore plus ou moins valables dans le cadre de la production capitaliste : c'est la propriété sociale, non la sienne, que le marchand en gros risque en spéculant » (p. 1738.).

De fait, le marché et le régime de la libre-entreprise soutenus par l'entrepreneur créatif de type schumpétérien ont été remplacés par la planification au sein de grandes corporations depuis longtemps. Dans le contexte de financiarisation, l'innovation est le fruit des calculs des mathématiciens spécialisés dans l'ingénierie financière qui contribuent davantage à la spéculation économique qu'à la production de la richesse. Comme le soulignait déjà Galbraith dans *Le nouvel état industriel* [1967], la corporation agit comme un substitut imparfait à la planification de type socialiste dans une situation de capitalisme oligopolistique. De plus, dans le contexte d'une économie dite du « savoir », ces corporations produisent de la valeur et accumulent du capital en parasitant l'ensemble de l'activité sociale par la création de barrières fictives à la production de richesses matérielles, en témoigne le recours aux droits de propriété intellectuelle qui s'avèrent les nouvelles « enclosures » [Polanyi, 1983] du capitalisme avancé.

À la manière de ce qu'avancent les auteurs maussiens, une critique radicale du capitalisme doit être en mesure de « dé-penser » l'économie afin d'imaginer les fondations d'une société post-capitaliste qui reposerait sur une autre conception de la richesse, comme celle qui est envisagée par Aristote dans les termes de l'*oikos*. Il faut toutefois reconnaître avec Marx que, pour que ceci soit possible, il est essentiel de dissoudre le rapport social constitué par le travail qui se trouve au fondement de l'imaginaire de la modernité capitaliste. Il s'agit de fonder une société sur une autre activité sociale que le travail dans sa forme actuelle ; en somme, de sortir de l'ontologie du travail et de la forme de subjectivité fétichisée qui lui correspond. Il ne suffit pas de proposer un quelconque retour vers des valeurs héritées du passé, puisqu'« 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, 1963, (1858), p. 163]. Il s'agit plutôt de saisir les transformations institutionnelles, sociales et culturelles du capitalisme comme des possibilités immanentes de son dépassement. La perspective marxienne combinée à celle des auteurs maussiens peut contribuer à la dé-réification des rapports sociaux et à renverser l'idée déterministe selon laquelle les institutions économiques et politiques possèdent une « forme inéluctable ». C'est donc par une analyse critique du caractère profondément obsolète du travail en tant que médiation symbolique spécifique au capitalisme qu'il est possible d'envisager une transformation des relations sociales, pour faire en sorte que la philosophie politique gouverne à la place de l'économie politique, et qu'il soit enfin possible de se poser la question philosophique et politique fondamentale : « Qu'est-ce que la vie bonne » ?

Bibliographie

- ARISTOTE, *Politiques*, 1993, Flammarion,
- BECKER Gary, 1964, *Human Capital : A Theoretical and Empirical Analysis*, Chicago : University of Chicago Press.
- BERLE Aldolf, 1963, *The American Economic Republic*, New York : Harcourt, Brace & World.
- BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard.
- BRENNER Robert, 2003, *The boom and the bubble : the U.S. In the world economy*, New York : Verso.
- BROWN Wendy, 2007, *Les habits neufs de la politique mondiale : néolibéralisme et néo-conservatisme*, Paris : Les Prairies ordinaires.
- CAILLÉ Alain, 2005, *Dé-penser l'économique : contre le fatalisme*, Paris : La Découverte.
- CASTELLS Manuel, 2001, *L'ère de l'information. Vol I : La société en réseaux*, Paris : Fayard.
- CASTORIADIS Cornelius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Édition du Seuil.
- CASTORIADIS Cornelius, 1978 « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du Labyrinthe*, Paris : Éditions du Seuil.

- DEBORD Guy, 1992 (1967), *La société du spectacle*, Paris : Gallimard.
- DRUCKER Peter, 1979, *The Unseen Revolution : How Pension Fund Socialism Came to America*, New York : Harper & Row,.
- FOUCAULT Michel, 2004, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, PARIS : SEUIL/GALLIMARD.
- FOURQUET François, 1997, « Le capitalisme existe-t-il », *Revue du MAUSS*, No 9, p. 77-90.
- FREITAG Michel, 2002, « Réponses au Géode », *Revue du MAUSS*, n° 24, p. 255-267.
- GALBRAITH John Kenneth, 1967, *The New Industrial State*, Boston : Houghton Mifflin.
- GOUX Jean-Joseph, *Freud, Marx, économie et symbolique*, Paris : Éditions du Seuil, 1973.
- Groupe KRISIS, (Robert Kurz, Ernst Lohoff, Norbert Trenkle), 2002, *Manifeste contre le travail*, Paris : L. Scheer.
- HAI HAC TRAN, 2003, *Relire Le Capital : Marx, critique de l'économie politique et objet de la critique de l'économie politique*, tome 2, Lausanne : Éditions Page deux.
- HARDT Michael et NEGRI Antonio, 2000, *Empire*, Paris, Exils éditeur.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2009, « La lutte des classes hors sol ? À propos du prétendu économisme de Marx », *Contretemps*, n° 1, 1^{er} trimestre, p. 123-133.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2005,, « La richesse au-delà de la valeur », *Revue du MAUSS*, n° 26, p. 349-365.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2004, *Le cognitivisme, nouvelle société ou impasse théorique et politique ?*, in *Actuel Marx. Marx et Foucault*, n° 36, septembre, p. 151-180.
- HENRI Michel, 1991 (1976), *Marx*, tome 1, *Une philosophie de la réalité*, Gallimard.
- HENRI Michel, 1991 (1976), *Marx*, tome 2, *Une philosophie de l'économie*, Gallimard.
- JAPPE Anselm, 2003, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël.
- KURZ Robert, 1997, « L'honneur perdu du travail. Le socialisme des producteurs comme impossibilité logique », *Conjonctures*, n° 25, printemps.
- LATOCHE Serge, 2006, « Essai sur la religion de l'économie », *Revue du MAUSS*, n° 27, p. 307-321.
- LATOCHE Serge, 2005, *L'invention de l'économie*, Paris : Albin Michel.

- LATOUCHE Serge, 2004, *La mégamachine : raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès : essais à la mémoire de Jacques Ellul*, Paris : La Découverte.
- LATOUCHE Serge, 2003, *Décoloniser l'imaginaire : la pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Paris : Parangon.
- LATOUCHE Serge, 1986, *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du tiers-monde*, PUF.
- LAVAL Christian, *L'homme économique : essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris : Gallimard, 2007.
- LEFEBVRE Henri, 1967, *Position contre les technocrates*, Paris : Éditions Gonthier,
- LORDON Frédéric et ORLÉAN André, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », *Revue du MAUSS permanente*, 29 avril 2007 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article80>.
- LORDON Frédéric, 2000, *Fonds de pension, piège à cons ? Mirage de la démocratie actionnariale*, Paris : Raisons d'agir.
- MARX Karl, 1963 (1858), *Fondements de la critique de l'économie politique, vol. 1-2*, Paris : Éditions Anthropos.
- MARX Karl, 1968a, *Manuscrits de 1844 : économie politique et philosophie*, Paris : Éditions sociales.
- MARX Karl, 1968b (1879), *Le Capital. Livres II et III*, Paris : Gallimard,.
- MARX Karl, 1983 (1867)) *Le Capital. Livre I*, Paris : Messidor/Éditions Sociales.
- MATTELART Armand, 1999, *Histoire de l'Utopie planétaire : de la cité prophétique à la société globale*, La Découverte,.
- MCGOUN Elton G., 1997, "Hyperreal Finance", *Critical Perspectives on Accounting*, vol. 8, No.1-2, p. 97-122.
- ORLÉAN André, 1999, *Le pouvoir de la finance*, Paris : Odile Jacob.
- ORSI Fabienne & CORIAT Benjamin, 2006, "The New Role and Status of Intellectual Property Rights in Contemporary Capitalism", *Competition & Change*, vol. 10, n° 2, juin , p. 162-179.
- POLANYI Karl, 1983, *La grande transformation*, Paris : Gallimard.
- POSTONE Moishe, 2008 [1993], *Temps, travail et domination sociale*, Paris : Mille et une nuits.
- PRAT Jean-Louis, « Marx et l'imaginaire », *Revue du MAUSS permanente*, 28 mai 2009 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article519>.
- SALAMA Pierre et TRAN HAI HAC, 1992, *Introduction à l'économie de Marx*, Paris : La Découverte.

- TSING Anna, 2004, "Inside the Economy of Appearances", in A. AMIN & N. THRIFT (eds.), *The Blackwell Cultural Economy Reader*, Oxford : Blackwell Publishing, , p. 83-100.
- VEBLEN Thorstein, 1971, *Les ingénieurs et le capitalisme*, Paris : Gordon & Breach.
- VINCENT Jean-Marie, 1987, *Critique du travail : Le faire et l'agir*, Paris : PUF.

Les intérêts de classe et les forces morales¹

Benoît Malon

Fidèles traducteurs de la pensée du maître, les disciples de Marx disent aux prolétaires militants :

« Laissez là vos inspirations humanitaires et vos illusions fraternelles. La stérilité des Parlements bourgeois et les féroces répressions gouvernementales qui suivent chacune de vos insurrections de la faim vous montrent assez ce qu'en vaut l'aune. C'est l'intérêt qui mène le monde. Votre intérêt à vous, – c'est là votre supériorité sur les bourgeois qui n'ont que des intérêts individuels, opposés au bien général – votre intérêt à vous est un intérêt de classe. Vous ne pouvez vous affranchir que collectivement, et votre émancipation profitera à l'Humanité tout entière. Cette haute situation révolutionnaire vous trace votre devoir : *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* Unissez-vous pour défendre vos salaires, pour améliorer vos conditions de travail, dès à présent, pour combattre pied à pied l'exploitation capitaliste et pour, dès que vous aurez acquis la conscience de votre force, vous emparer des pouvoirs publics, exproprier, au nom du peuple, et pour l'avantage de tous les expropriateurs du peuple et finalement procéder à la socialisation des forces productives.

1. Extrait de Benoît Malon, *Précis historique et pratique de socialisme*, 1892, Alcan. Proche de Jaurès, qui préface son ouvrage, B. Malon, autodidacte d'origine paysanne, est un des principaux théoriciens du socialisme français de la fin du XIX^e siècle. On lira la réédition récente de son livre, *La Morale sociale*, avec une longue et précieuse introduction de Philippe Chanial, 2009, Le Bord de l'eau.

« Vous ne devez pas avoir d'autres mobiles que vos intérêts de classe : Justice, Droit, Liberté, Égalité, Fraternité, blagues bourgeoises que tout cela ! Vous êtes exploités, vous ne voulez plus l'être : voilà votre Droit et votre Justice. »

Nous ne méconnaissons pas la force de ce raisonnement. Cependant nous objectons tout d'abord que la question sociale y est rétrécie : l'iniquité économique est la plus criante, mais elle n'est pas la seule iniquité à combattre. Or le socialisme doit attaquer tous les maux sociaux et moraux et mettre fin, non seulement à l'exploitation de l'homme par l'homme, à toutes les oppressions et iniquités religieuses, familiales et politiques, mais encore à tous les égoïsmes, toutes les duretés nuisibles, par suite à toutes les souffrances évitables.

Tel étant son but, pour s'élever à des réalisations si hautes, le socialisme doit se plonger dans la douleur universelle, s'inspirer de toutes les aspirations vers le mieux, s'abreuver à toutes les sources d'enthousiasme et de dévouements ; en un mot, se recommander de tous les progrès intellectuels et moraux, de toutes les maturations de l'histoire, en même temps que des nécessités économiques résultant du révolutionnement des conditions de la production moderne.

D'après cela, il va de soi que le socialisme doit rallier sous ses drapeaux non seulement les prolétaires industriels en particulier et les salariés en général, mais tous les souffrants et tous les espérants. À cette armée innombrable, il ne faut pas parler que d'avantages matériels, que d'intérêt de classe ; l'intérêt de classe n'est pas un motif suffisant pour pousser les masses à l'assaut des vieilles oppressions, des séculaires injustices. Mon ami Rouanet a très bien dit :

« L'intérêt de classe, seul invoqué par le socialisme de Marx, repose sur un fait social, mais relatif, et qu'on ne saurait transporter rigoureusement du domaine de la théorie dans celui des faits, où il est subordonné, chez les individus, à une foule de circonstances secondaires capables de le neutraliser. La solidarité économique, à laquelle on ne donne pas d'autre base, vient se heurter dans la vie ouvrière à des rapports plus directs, d'un intérêt plus immédiat, que l'ouvrier ne saurait sacrifier à l'intérêt de sa classe, s'il n'est pas mû par un mobile supérieur de devoir que le marxisme méprise en théorie, parce que ce mobile ne puise pas exclusivement, comme le prétendent les marxistes, sa source dans "l'intérêt du ventre". »

Le dévouement, l'esprit d'abnégation et de sacrifice, les hautes vertus morales, facteurs indéniables du progrès humain que le socialisme est appelé à faire entrer dans un cycle nouveau ; telle est donc la lacune du socialisme marxiste contemporain ». De cette vérité bien des faits témoignent.

Jusqu'ici les révolutions le plus généralement victorieuses et le plus profondément modificatrices ont été les révolutions religieuses. Quelle révolution par l'énergie et l'étendue de son action peut être comparée à la révolution chrétienne qui pulvérisa le monde antique, à la révolution mahométane qui changea les destinées de près de la moitié des habitants du globe ?

Viennent ensuite les révolutions politiques, dont une, la Révolution française, a eu presque l'importance d'une révolution religieuse, dont elle a eu un peu le caractère par l'enthousiasme idéaliste et, disons-le, par le fanatisme de ses partisans.

Mais où sont les grandes révolutions économiques ? Nous ne pourrions énumérer que d'héroïques insurrections sociales toujours vaincues. Les paysans français et anglais du ^{xiv}^e siècle, les paysans allemands du ^{xvi}^e, les niveleurs anglais du ^{xvii}^e, les insurgés prolétaires lyonnais de 1831, les Chartistes de 1840, les insurgés de juin 1848, les communalistes français de 1871, les cantonalistes espagnols de 1873 ne manquaient ni de résolution, ni de courage, et leur cause était juste entre toutes : ils n'en furent pas moins vaincus.

Pourquoi ?

Parce qu'ils n'avaient pas avec eux la masse du peuple, qui ne se passionne jamais pour des intérêts purement économiques ; les forces morales seules ont ce pouvoir, et plus encore les forces sentimentales. Ne les dédaignons donc pas ; ne repoussons pas ce qu'il y a de plus incompressible et de meilleur dans l'âme humaine : le sentimentalisme, j'ose lui donner son nom. Éclairons-le, car il est souvent aveugle ; humanisons-le, car il est souvent cruel, mais faisons-en notre soldat, car il est la force révolutionnaire la plus irrésistible qui soit au monde. L'histoire nous enseigne avons-nous dit déjà, que rien ne prévaut contre lui, que les causes justes ou injustes qu'il embrasse sont les seules qui triomphent.

Pour le gagner à la cause du socialisme, il convient donc de considérer que nos buts étant élargis, nous devons participer à tous les combats moraux et sociaux pour l'amélioration des conditions

et des rapports humains : réformes familiales, réformes éducatives, revendications civiles et politiques, émancipation graduelle de la femme, élaborations philosophiques, progrès scientifiques, refonte des consciences, humanisation de l'art, adoucissement des mœurs, etc., etc.

Ainsi le socialisme devenu *question humaine*, de question exclusivement économique qu'il semblait être, verra s'accroître rapidement les effectifs et, par suite, ses éléments de victoire. Devenu le centre absorbant et rayonnant de toutes les forces vives, en ce tournant de civilisation où tant de choses se meurent, où tant d'inconnus germent, où un monde de justice veut naître, il sera l'âme de ce nouveau monde social, ce qui veut dire la réalité salvatrice et splendide de demain.

Au-delà du marxisme ? Le socialisme et l'association¹

Eugène Fournière

[...] Je connais des socialistes qui demeurent insensibles devant ce désastre : la ruine de la théorie de la valeur, pierre angulaire de l'édifice marxiste. Je ne veux pas examiner ici les critiques qu'en font les économistes, les sociologues, les psychologues et même certains socialistes. Je suppose le pire, je suppose que le socialisme ne puisse plus se fonder sur elle. Croit-on que pour cela le socialisme va devenir une aspiration purement métaphysique et qu'il va être forcé de chercher ses moyens d'action, en même temps que ses raisons d'exister, en dehors de la réalité objective et de ne les emprunter qu'aux inspirations du sentiment et aux mouvements de la passion ?

Que le salarié soit ou non frustré de la plus-value produite du travail, n'en demeure-t-il pas ce fait d'évidence criante : qu'il ne peut porter au marché que ses bras et que la vente aléatoire de sa marchandise-travail est toujours à la limite de ses besoins les plus pressants, tandis que les autres hommes, soumis d'ailleurs à des risques divers, jouissent des multiples avantages d'une civilisation de plus en plus raffinée ; et cela sans que les inventions nouvelles dues aux découvertes de la science, ce bien commun par définition,

1. Extraits de la leçon d'ouverture donnée par Fournière (1857-1914) à l'Université libre de Bruxelles et publiée dans *La Revue socialiste* sous le titre « Le socialisme et l'association » (n° 288, décembre 1908, p. 517-534). Pour une présentation générale du parcours militant et de l'œuvre de ce théoricien socialiste négligé, voir la réédition de l'un de ses textes majeurs, *Essai sur l'individualisme* (coll. Bibliothèque Républicaine, Le Bord de l'Eau éditions, 2009), accompagnée d'une longue introduction et postface de Philippe Chanial.

semblent diminuer l'inégalité profonde qui sépare les classes sociales ni l'état de subordination qui est celui des individus vivant de salaire. Il n'en faut pas davantage au socialisme pour se motiver. Pas davantage non plus pour prendre dans la réalité du moment ses points d'appui et ses moyens d'action. Privé donc de la théorie de la valeur, qu'en sa prudence scientifique Karl Marx avouait être une « clé idéologique », c'est-à-dire un instrument subjectif de recherche économique plutôt que la substructure objective d'un concept sociologique, le socialisme n'a qu'à se tourner vers les faits, il n'aura que l'embarras du choix.

Pour mon compte, je pense qu'il serait avantageux pour le socialisme de faire gaillardement son deuil de la théorie de la valeur. Il y gagnerait de se présenter comme chargé de résoudre un problème capital, tant par sa portée sociale que par ses conséquences : le problème de l'augmentation absolue de valeur de l'individu dans la société. Car, en somme, tout le mouvement social déclenché par la Renaissance, le XVIII^e siècle, la Révolution française et l'introduction de la science dans les procédés de l'industrie pose ce problème, en même temps que chacun des modes de ce mouvement propose une solution adéquate. C'est ce mouvement qui constitue ce que les uns appellent le progrès humain et les autres le progrès social, caractérisé par une autonomie croissante de l'individu et une solidarité pratique également croissante entre tous les individus. Ce mouvement n'est pas même contesté par les esprits les plus conservateurs, c'est-à-dire les plus opposés à la notion de mouvement progressif, et la plupart d'entre eux sont contraints de s'y adapter sous peine d'être dépassés et totalement abandonnés sur le chemin où l'homme, le citoyen, le producteur, se hâte vers sa libération totale de toute servitude intérieure et extérieure.

Mais, après avoir renoncé à ouvrir l'avenir au moyen de la clé idéologique forgée par Karl Marx, le socialisme va-t-il être forcé de renoncer aussi à la lutte de classe ? Et lui faudra-t-il revenir aux appels sentimentaux qu'il adressait avant 1848 aux bons riches, aux démocrates bourgeois émus de la misère du peuple ? Proposera-t-il de guérir une fièvre où la société est au péril de mort avec des tisanes de charité et des emplâtres de fraternité ? Non certes. Le sort de la lutte de classe est bien lié à la théorie de la valeur, mais Marx lui-même nous autorise à l'en détacher puisqu'il fait de la lutte de classe la trame même de l'histoire, des sociétés. C'est donc plutôt

la théorie de la valeur qu'on pourrait détacher du matérialisme historique. Même si on refuse d'accorder à Marx l'importance historique dominante et déterminante qu'il donne à la lutte de classe, et personnellement je suis de ceux-là, le phénomène de l'existence des classes apparaissant clairement à tous les yeux suffit à motiver pour le socialisme l'emploi de la lutte de classe, puisque c'est avant tout et surtout la classe des prolétaires qu'il appelle à la vie sociale complète, accessible seulement aujourd'hui aux autres classes. Sans repousser les collaborations que la nécessité impose aux autres classes, pour l'achèvement de la démocratie politique et la diffusion du savoir, les socialistes savent d'expérience que la classe ouvrière ne peut compter que sur son propre effort et qu'il ne peut lui venir du dehors aucune aide consciente, sinon de la part d'individualités détachées des intérêts et des sentiments de leur classe.

Point de lutte de classe sans notion de classe. Or, qu'est-ce que la notion de la classe, sinon le sentiment de la solidarité entre semblables, c'est-à-dire un des deux caractères généraux du mouvement social que je notais tout à l'heure ? Dira-t-on que le sentiment de la solidarité de classe s'oppose à celui de la solidarité totale, c'est-à-dire de tous les membres de la société ? Il en est au contraire le premier degré. En effet, la lutte de classe n'est pas pour le socialisme un moyen d'assurer la domination des classes inférieures sur les autres classes, mais, par une victoire à la romaine, d'incorporer toutes les classes dans la classe des travailleurs. Ou si on le préfère, et je le préférerais aussi, il se propose d'élever la classe ouvrière au plan social des autres classes et de créer la solidarité totale par suppression de tout ce qui les différencie aujourd'hui.

Point de lutte sans organisation, et point d'organisation sans conscience collective. Appeler la classe ouvrière à s'organiser pour la lutte et donner aux ouvriers une conscience de classe, telle a été et est toujours la mission des partis socialistes du monde entier, mission à eux tracée par le génie de Karl Marx, auquel il serait inique de ne point associer celui de son collaborateur Frédéric Engels, lorsqu'ils terminaient en 1847 leur manifeste communiste par cet appel : « Travailleurs de tous les pays, unissez-vous ! » appel aujourd'hui entendu de tout l'univers. Mais comment lutter ? Dans le sens même que le développement du capitalisme nous indique, nous répond l'école marxiste. Puisque par la loi de la dialectique, ajoute-t-elle, le capitalisme contient sa propre contradiction et qu'il

ne peut s'achever sans se détruire, les travailleurs doivent s'organiser pour être prêts à recueillir son héritage lorsque la concentration des forces de production et d'échange sera au maximum. À ce moment historique inévitable, le mode d'échange se sera rebellé contre le mode de production et, dans cette rupture finale d'équilibre d'un régime économique fondé sur le profit capitaliste, dans cette crise de surproduction et de sous-consommation dont les crises périodiques du passé et du présent sont un sûr présage, dans cette catastrophe, en un mot, le socialisme libérateur surgira. Et il réorganiser la production et la distribution des richesses en restituant à chacun le produit intégral de son travail.

Le marxisme ne conseille pas aux travailleurs organisés en parti de classe d'attendre, pour agir, et agir révolutionnairement, que la catastrophe se produise. Mais qui ne voit que cette prophétie, proche parente, en dépit de sa formule scientifique, des prophéties religieuses qui tiennent les fidèles dans l'attente de l'An Mil ou d'un Messie, qui ne voit qu'une telle prophétie ôte la plus grande partie de leur intérêt et de leur valeur aux réformes sociales et même aux tâches patientes d'organisation et d'éducation ouvrières ! Il en a été du moins ainsi en France, où les socialistes qui font profession d'orthodoxie marxiste ont nié la valeur absolue des réformes immédiates, montré de la tiédeur envers les efforts de la démocratie et de la libre-pensée, considéré comme choses secondaires le syndicat et la coopérative, le premier : simple, école primaire du socialisme, et la seconde : vache à lait de l'action politique du prolétariat organisé.

Tandis que cette interprétation du marxisme produisait ses conséquences, dont la plus fâcheuse était de jeter dans l'anarchisme les plus impatients de donner un coup de pouce à l'horloge qui devait marquer l'heure de la catastrophe finale, le capitalisme achevait de s'organiser. Or, aux traits les plus évolués de son organisation nous sommes bien forcés de reconnaître que la catastrophe annoncée par Karl Marx n'est pas du tout l'aboutissant fatal du régime actuel [...] Nous avons levé les yeux de dessus les livres, dérangés, et bousculés que nous étions de notre quiétisme doctrinal par les agitations de la vie, et nous avons aperçu que nous n'étions plus dans son courant et que, petit à petit se retirant de nous, elle cessait de nous porter où nous voulions aller. Pouvions-nous demeurer sur le rivage et assister immobiles à sa course vers l'avenir ? Mais pouvions-nous, d'autre part, nous confier au courant sans l'avoir sondé dans sa

profondeur, mesuré dans son étendue, analysé dans ses remous, et surtout sans nous être pourvus de moyens nouveaux pour nous y diriger ? Des anciens moyens, un seul nous restait : l'organisation de classe pour la lutte.

Un regard sur les choses qui s'étaient passées au cours de notre absorption dogmatique nous en révéla un second, qui était contenu dans le premier et que spontanément, les intéressés avaient d'eux-mêmes mis en valeur : je veux dire l'association. Ainsi donc, après s'être enrichi de l'apport marxiste, la notion de classe, le socialisme, hors des partis qui prétendent l'exprimer et le contenir, était revenu puiser à ses sources. On les avait cru taries ; elles n'étaient qu'aveuglées, recouvertes par la massive construction marxiste. Enfouie sous les sarcasmes bourgeois comme sous un flot de boue, condamnée par les socialistes sous l'accusation d'utopie, la pensée de Charles Fourier réapparaissait en action, ironique et radieuse, débarrassée par les frottements de la réalité de toutes les bavures et scories jaillies d'un creuset génial en même temps que l'harmonieux et impérissable chef-d'œuvre.

Tandis qu'emprisonné dans les partis et leur doctrine, le socialisme poursuivait son but par la conquête de l'État par la révolution pacifique ou violente, selon l'occurrence, tous les besoins, tous les intérêts, tous les sentiments tendaient à se satisfaire dans l'individu en se socialisant. Car c'est bien d'une socialisation qu'il s'agit dans le phénomène spontané et organique, ou volontaire et délibéré, selon les cas, de l'association telle qu'elle s'offre à nos yeux. Sa caractéristique majeure, si bien aperçue par Fourier, est précisément de servir l'individu, et non de l'asservir. Née des besoins et dans les sentiments des temps modernes, elle n'est pas, elle ne peut pas être le cadre immuable qui enferme l'individu tout entier et prétend satisfaire tous ses besoins, défendre tous ses intérêts et exprimer tous ses désirs. Telle que la nécessité éclairée par la raison l'a fait surgir dès que l'individu a senti son isolement comme citoyen devant l'État, sa faiblesse comme producteur devant le capital et comme consommateur devant le commerce, l'association moderne, limitée à son objet, ne demande à l'individu que son effort ou son apport pour cet objet. Elle lui demande le minimum et lui rend le maximum. Dans cette association de catégorie, qui fait l'individu d'autant plus fort et d'autant plus libre que les catégories de ses besoins et de son activité se sont réparties en un plus grand nombre d'associations,

n'avez-vous pas reconnu la série de Fourier ? Qu'a de commun cette forme souple et vivante de la vie diversifiée et enrichie par l'action collective avec la corporation ou le corps d'autrefois, fixe et fermé, hiérarchique et autoritaire, exclusif et héréditaire, qui obligeait tous ses membres à un conformisme économique, social, religieux et moral qui faisait d'eux les moins individuels des hommes ? L'association moderne ne ressemble pas plus à cette forme disparue, et dont les ordres monastiques nous montrent la survivance la plus achevée, qu'à cette prétendue association générale dans l'État qui enferme tout l'homme dans la catégorie civique et fait ainsi trop souvent de lui « un plaisant souverain qui meurt de faim », selon la véhémence expression de Fourier.

Qu'est-ce qu'une association dans son mécanisme intérieur ? Une démocratie d'égalité et de liberté, sous la loi du contrat social. Bien loin donc de le priver de liberté, le contrat d'association la donne à l'individu, qui n'est plus le grain de sable roulé sur la grève avec des millions de grains de sable par le flux et le reflux ; cimentés tous ensemble par le contrat d'association, ils défient l'océan et lui marquent ses limites. Dira-t-on qu'il a perdu son individualité en s'agrégeant ? S'il n'en avait pas, il n'a rien eu à perdre. Et s'il en avait une, elle ne pourra que se développer, puisque l'association repose sur un statut de délibération entre égaux. Ce statut développera les fortes individualités et en utilisant leur valeur les mettra au premier rang, leur donnera autorité et responsabilité de commandement. Mais croit-on qu'il laissera tant que cela en arrière les individualités faibles ou nulles ? Ne leur sera-t-il pas infiniment plus facile de se dégager, de s'éduquer, de se manifester dans le milieu réduit de l'association, dont les tâches simples et limitées ne dépassent pas une compréhension et un effort moyens, que dans la vaste et complexe société que seule une infime minorité peut concevoir par l'esprit ou dominer par l'action ? L'association est donc un facteur d'individualisme et de liberté réelle.

Tout en gardant un grand fond de méfiance à l'égard de l'association, l'individualisme de Proudhon a fortement indiqué la valeur socialisante du contrat, puisque tous ses concepts politiques et économiques, son socialisme tout entier, reposent sur lui. – On s'associe contre tout le monde, disait-il – Cela est vrai et c'est bien pourquoi il faut que tout le monde s'associe. Mais le mutuellisme du crédit et les sociétés de travail ou commandites que Proudhon

voulait généraliser par des contrats collectifs, entre acheteurs et vendeurs de travail étaient bien des associations contractuelles. N'oublions pas que c'est à lui que nous devons la ruine définitive du communisme promiscuitaire, fraternitaire, autoritaire et antiprogressif qui florissait de son temps. Armé du contrat, il a restauré l'individu et sa valeur ; et né dans l'atelier, y ayant passé sa jeunesse, il a crié à sa génération – et la nôtre commence à entendre sa voix – que le socialisme n'est pas un repos de rentiers béats se livrant au travail par gymnastique digestive, mais un effort continu de libération et d'ennoblissement de l'individu laborieux [...].

Un socialisme d'autorité et de paresse hante encore les rêves de nombreux socialistes, qui se souviennent trop fidèlement, à travers cinquante générations, du paradis contemplatif rêvé sous le brûlant ciel d'Orient qui ne semble laisser d'énergie à l'homme que pour les chevauchées de la conquête pillarde ou les révoltes d'esclaves ivres de vengeance et de destruction. À ce socialisme, opposons un socialisme de liberté et d'activité, scientifiquement fondé sur une approximation sans cesse plus exacte de notre action au mouvement organique des choses et des collectivités humaines, un socialisme de volonté et de travail collectif éclairé sur sa direction, sur sa force et sur ses limites. Car si notre socialisme doit ne mettre aucune limite à l'essor de ses rêves, il saura, sous la double loi de la division du travail et de l'évolution progressive de l'humanité, en mettre à son activité pour la rendre plus sûre et plus efficace. Ce socialisme de liberté et d'activité, qui conserve de la lutte tout ce qu'elle contient de socialement nécessaire et la fait servir aux fins de ce que Kropotkine appelle si expressivement l'entraide, cette combinaison sociologique d'ordre surtout pratique des deux facteurs de l'évolution, cette sociocratie², est-ce une doctrine nouvelle que je viens vous enseigner ? Non. Je ne me permets pas même de la formuler en une théorie. C'est tout simplement un champ d'étude que je vous indique, une méthode d'action que les faits nous proposent et nous imposent d'eux-mêmes. Allons donc à eux comme les bons soldats marchent au canon – ou plutôt allons où est le travail, comme de bons ouvriers qui veulent faire leur journée.

2. En référence à l'un de ses derniers ouvrages, publié après cet article : *La sociocratie. Essai de politique positive*, Giard et Brière, Paris, 1910.

Le dépassement du marxisme¹

Carlo Rosselli

Le titre de ce chapitre ne doit pas tromper le lecteur. Quand nous disons que Marx est dépassé, nous ne voulons bien sûr pas dire par là que rien ne reste de vivant ou de vital dans sa pensée. Au contraire. Personne ne peut songer à prôner un reniement total autant qu'absurde de Marx, pour retourner à l'utopisme des écoles prémarxistes, ou à des courants solidaristes ou encore à des théories historiques justement oubliées à cause de leur formalisme. L'expérience séculaire du mouvement prolétarien ne s'efface pas. Le fils s'émancipe, mais il ne peut renier son propre père. Les socialistes modernes sont les fils de Marx, même s'ils se refusent aujourd'hui à recevoir son héritage sans un large bénéfice d'inventaire.

Je dirai même plus, à savoir que l'on ne peut concevoir aujourd'hui un homme moderne, c'est-à-dire doté d'un sens aigu des problèmes de son temps – qui ne soit, dans certaines limites, marxiste ; qui n'ait pas fait sien tout un ensemble de vérités qui pouvaient certes, au temps de Marx, apparaître à juste titre comme révolutionnaires, mais qui sont aujourd'hui presque banales, tant elles sont acquises pour la science et la conscience modernes. Ainsi,

1. L'ouvrage de Carlo Rosselli (1899-1937) dont est tiré ce texte, *Socialisme libéral*, a fait l'objet de différentes éditions. Nous utilisons ici la version de 1930 dans laquelle ce chapitre V, dont nous ne reprenons ici que des extraits, a pour titre original : « “Au-delà du marxisme”. Le bilan. ». Ce livre majeur dans l'histoire du socialisme européen a fait l'objet d'une réédition récente, traduite, présentée et discutée, dans une longue et précieuses postface, par Serge Audier : C. Rosselli, *Le socialisme libéral*, Le Bord de l'Eau éditions, 2009. Nous remercions son éditeur, Jean-Luc Veissy, et Serge Audier de nous avoir autorisés à en reprendre quelques pages.

l'importance prédominante accordée aux forces économiques et, parmi celles-ci, aux forces de production et à leur organisation ; les liens étroits qui existent entre système de production et rapports sociaux et, partant, leur relativité historique ; le développement organique du mode de production et l'impossibilité de sauter des phases essentielles du développement économique ; la réalité des luttes de classes, le rôle que ces luttes ont joué dans le passé, l'avancement du prolétariat par l'effet du développement capitaliste et la prééminence du conflit entre capitalistes et prolétaires, la fréquente formation des idéologies sur la base des intérêts de classes ou de castes, etc.

Au fond, le plus réel triomphe réside précisément là : dans le fait d'avoir imprégné de sa pensée, de son réalisme impérieux, toute la science sociale moderne ; de compter, parmi ses élèves, même ses adversaires les plus acharnés, de voir traiter comme des lieux communs nombre de ses intuitions prophétiques. Toutes proportions gardées, on peut dire qu'il occupe dans la science sociale la place de Kant dans la philosophie. Comme c'est le cas après Kant, après Marx certaines positions sont dépassées pour toujours, et l'orientation des études connaît un tournant décisif. Y a-t-il encore un historien qui puisse écrire l'histoire sans avoir toujours présentes à l'esprit et les formes de la production, et le degré de la technique, et les rapports économiques, et la structure des classes ; c'est-à-dire sans rechercher, outre les aspects politiques, moraux et religieux, ce que Marx appelait la substructure économique ? Et y a-t-il encore un homme politique qui puisse faire abstraction de sa vision réaliste et dialectique de la vie sociale, et avoir vraiment l'illusion de pouvoir bloquer, avec l'aide de déclamations solidaristes et de répressions policières, les cataractes de la lutte ou des luttes de classes ? Même la réaction anti-prolétarienne, aujourd'hui, s'accomplit dans l'esprit de Marx, c'est-à-dire avec une connaissance bien plus parfaite des forces que l'on veut enchaîner. Et la polémique politique est aujourd'hui encore constituée, aux trois quarts, de positions qui portent le sceau puissant de la pensée de Marx. Mais, et là est le point important, ces vérités, précisément parce qu'elles sont des vérités, ne peuvent plus être déclarées le monopole du socialisme, et encore moins peuvent-elles avoir de valeur pour caractériser le mouvement socialiste et l'orienter. Ce sont des vérités, et, comme telles, elles ne sont ni bourgeoises ni socialistes.

Marx serait le premier à rire de cette ridicule prétention de ses épigones qui voudraient arrêter l'histoire de la doctrine sociale en général, et socialiste en particulier, aux dimensions de son cerveau : lui, qui donna l'exemple le plus typique de rébellion ouverte contre les positions traditionnelles de son temps. C'est justement à lui, à sa prose corrosive, à sa féroce intransigeance, que l'on doit le mépris ou l'ironie facile à l'égard de tous les courants socialistes non marxistes. Après avoir puisé à pleines mains chez ses prédécesseurs et ses rivaux, il n'hésita pas, pour imposer sa décisive supériorité, à rendre gigantesques les antithèses, à redoubler de violence polémique, pour que, dans un désert rempli seulement de décombres, puisse dominer son édifice scientifique.

Quant à nous, nous ne faisons aucune difficulté pour reconnaître que sa pensée constitue l'un des filons – le plus précieux peut-être – du sous-sol intellectuel socialiste ; et, sur ses données, il y aura toujours quelqu'un qui continuera à construire ; mais elle ne peut plus aspirer à cette position exclusive et monopoliste qui l'a distinguée jusqu'à nos jours. Il a fait faire au mouvement socialiste un premier pas gigantesque, en l'orientant sur la grand-route de la politique, en lui fournissant la plateforme de départ, en lui indiquant la matière première, les instruments et la tactique essentiels. Le triple dénominateur tactique des partis socialistes – luttes des classes, auto-émancipation du prolétariat, conquête du pouvoir politique – Marx a contribué à le diffuser plus qu'aucun autre agitateur. Mais sa position, malgré cela, reste toujours un point de départ : se réclamer encore aujourd'hui de lui, c'est s'enrouler dans un cercle vicieux, en arrêtant le processus historique à un stade dépassé. Le marxisme fut la pédagogie élémentaire du prolétariat, la doctrine appropriée à son enfance tourmentée, quand le *porro unum et necessarium* consistait à réveiller les masses abruties et abandonnées. Sans aucun doute, il répondait admirablement à ces exigences préliminaires. L'hédonisme, le matérialisme, l'utopisme qui le pénétrèrent tout entier, reflétaient exactement l'état matériel et mental des masses. Aucune tentative pour forcer le milieu étroit dans lequel la vie des masses était comprimée ; aucun effort pour leur ouvrir un horizon spirituel plus vaste ; mais, au contraire, pleine acceptation de la forme mentale du prolétariat, théorisation et élargissement à l'universel des intérêts et des états d'âme prolétariens, langage, vision, sensibilité prolétariennes. Les deux

faces de l'âme vierge et rebelle des foules – religiosité indistincte et appétits matériels – se trouvent pleinement reconnues dans la doctrine. D'un côté, une vision mythique, apocalyptique, avec les éclairs d'une société heureuse et riche, sans luttes et sans histoire. De l'autre côté, un brutal réalisme dans les prémisses, une critique impitoyablement négative d'un monde déjà marqué par le destin. Tous ces éléments qui concouraient à accroître le sens de l'oppression, et donc de la rébellion. Nous savons, bien sûr, que dans l'esprit des dioscures de Marx et Engels, le soulèvement prolétarien prenait une valeur très haute et symbolique, au point qu'ils avaient l'habitude de parler, dans leur période de jeunesse, d'un prolétariat héritier de la philosophie classique allemande, c'est-à-dire d'un prolétariat qui, dans son mouvement d'émancipation, aurait progressivement réalisé l'idée de liberté. Mais cette position qui leur était propre n'était compréhensible que d'une petite minorité d'initiés, et jamais des masses.

Tournant en dérision toutes les catégories de l'éthique, méconnaissant les problèmes de la conscience, renvoyant les problèmes d'éducation au lendemain de la révolution (c'est-à-dire de la transformation du milieu), allant jusqu'à nier un principe de liberté, le marxisme interdisait aux masses tout élan idéaliste, tout effort de perfectionnement intérieur, toute capacité de comprendre, sur un plan plus élevé, le paradis prévu [...]

En somme, le marxisme n'est plus, de nos jours, une force bienfaisante. Il fut, un temps, l'unique levier capable de soustraire les pauvres gens à leur passivité et de les mobiliser dans un mouvement organique civil de libération. Mais, aujourd'hui, son influence est devenue un facteur d'égarement et de déséducation. D'égarement, parce qu'elle accroche l'imagination et les cerveaux à une réalité de fait dépassée ; de déséducation, parce qu'elle fait appel à une conception vulgaire de la vie, à des motifs d'ordre inférieur – typiques des masses encore privées de toute lumière spirituelle, cette condition primordiale d'une société socialiste.

Après avoir évoqué le démon utilitariste, le marxisme ne réussit pas à le chasser : plus il s'en sert et plus il en devient esclave. Le démon corrompt les prolétaires, annule les efforts libérateurs, embourgeoise – dans le pire sens du mot – le mouvement, en l'emprisonnant progressivement dans les positions adverses [...]

La conclusion de ce discours ? Elle est simple. Le socialisme doit corriger, sous peine de paralysie, sa plate-forme matérialiste, déterministe, économiciste. Il doit retourner aux origines et redescendre dans le cœur des masses. Qu'il soit gradualiste ou révolutionnaire – il a besoin d'une intégration éthique et d'une orientation volontariste. Il a parlé, jusqu'à maintenant, presque exclusivement d'intérêts, de droits, de bien-être matériel. Il doit parler maintenant, plus souvent, d'idéaux, de devoirs et de sacrifices. On a trop divinisé le prolétariat, en en faisant le représentant de toutes les vertus les plus pures ; et l'on a fait remonter de façon trop simpliste toutes ses déficiences et toutes ses misères à la mauvaise organisation sociale. L'homme à « l'état de nature » de Rousseau est devenu, au XIX^e siècle, le « peuple » de Mazzini et le « prolétariat » de Marx. Le « prolétariat » a atteint le rang de catégorie philosophique ; l'Histoire est devenue un poème épique dans lequel le héros prolétarien abat le monstre bourgeois ; les prolétaires sont tous apparus bons et justes, corrompus seulement par le milieu et les injustices sociales. En raisonnant par abstraction, on a perdu le contact avec l'humanité concrète, avec les prolétaires vivants. À côté de l'organisation sociale, il convient de rappeler la conscience individuelle. Le *Homo homini lupus* a des racines bien plus profondes que ne le suppose l'ingénue psychologie du marxisme, ignorante de tous les problèmes de conscience et d'éducation morale. Son illusion est qu'on puisse le vaincre sur le plan extérieur, par de simples réformes de milieu. Le marxisme, en faisant des formules déterministes – qui veulent que l'homme dérive du milieu ambiant – la base de toute sa propagande, a fini par ne voir que le problème des moyens et des transformations matérielles, et il a ainsi trop souvent confondu les moyens avec les fins, compromettant ou rendant confus ce qui est la véritable finalité socialiste. Depuis cinquante ans, tout le socialisme semble se résoudre dans le dogme de la socialisation. On ne veut pas admettre qu'il pourrait bien y avoir socialisation sans que nécessairement s'ensuive la transformation psychique et morale. Et pourtant, il n'est plus de socialiste, ni même de communiste, qui pense sérieusement possible la suppression intégrale de la propriété dans l'ordre de la production. Mais c'est ainsi, on continue de répéter la formule mythique comme si elle contenait en elle l'idéal suprême.

Il en va pour les moyens comme pour les fins. De même que le socialisme s'est réduit à la socialisation, de même le mouvement socialiste se réduit trop facilement au principe de la lutte des classes. Là aussi, on a confondu un principe tactique, doté d'une indubitable valeur pédagogique et instrumentale, avec l'essence du mouvement qui réside dans quelque chose de plus profond et de plus positif que ne l'est l'opposition ou la lutte, fût-elle consciente. On a resserré le plus grand mouvement de masses de l'histoire dans le cadre limité d'une brève expérience historique, en en rendant éternelles les données et les motifs contingents ; et l'on ne s'est pas rendu compte que le grand fleuve plébéien, dans son avance vers l'embouchure, enrichi de courants toujours nouveaux, n'est plus en état de couler dans les limites étroites de son ancien lit.

Il y a besoin, en somme, d'une réaffirmation libre, élevée de l'idéal socialiste, en dehors de tout préjugé d'école ou de méthode. Le socialisme n'est ni la socialisation, ni le prolétariat au pouvoir et pas même l'égalité matérielle. Le socialisme, pris dans son aspect essentiel, est la réalisation progressive de l'idée de liberté et de justice entre les hommes : idée innée qui gît au fond de tout être humain ; effort pour assurer à tous les humains une égale possibilité de vivre la vie qui seule est digne de ce nom, en les soustrayant à la servitude de la matière et des besoins matériels ; possibilité de développer librement leur personnalité dans les meilleures conditions possibles, au cours d'une lutte continuelle contre les instincts primitifs et contre les corruptions d'une civilisation trop en proie au démon du succès et de l'argent [...]

Pour les socialistes aussi, l'ultime et seule fin apparaît être l'homme, l'individu concret, la cellule première ; ou bien la société, mais seulement dans la mesure où ce nom désigne un agrégat d'individualités et où l'on considère le plus grand nombre. Car la société, en tant qu'organisation, est un moyen en vue d'une fin, elle est un instrument au service des hommes, et non d'entités métaphysiques, qu'il s'agisse de la Patrie ou du Communisme. Il n'existe pas de fins de la société qui ne soient pas, en même temps, les fins de l'individu, en tant que personnalité morale ; ces fins n'ont même de vie que lorsqu'elles sont profondément vécues dans l'intériorité de la conscience. La justice, la morale, le droit, la liberté, ne se réalisent que dans la mesure où ils se réalisent chez les individualités singulières. Un État juste n'est pas celui dont

les lois s'inspirent d'un critère abstrait de justice, mais celui dont les membres s'inspirent d'une règle de justice dans leur activité concrète. Un État libre veut d'abord et surtout des hommes libres. Et un État socialiste veut des esprits socialistes. La révolution socialiste sera telle, en dernière analyse, seulement dans la mesure où la transformation de l'organisation sociale s'accompagnera d'une révolution morale, c'est-à-dire de la conquête, perpétuellement renouvelée, d'une humanité qualitativement meilleure, d'une plus grande bonté, justice et spiritualité.

Le problème qui se présente pour tous les mouvements réformateurs réside précisément tout entier dans cette alternative : transformation des *choses* ou des *consciences* ? Le marxisme qui, par sa vision matérialiste et déterministe, a toujours placé au premier plan le problème des moyens, répond catégoriquement : transformation des choses, transformation de l'ordonnancement productif et distributif. Il se désintéresse presque de la fin ultime. Son historicisme combiné avec son utopisme lui fait théoriser le moyen – la socialisation – et mépriser la fin : l'humanité. Les problèmes d'éducation et de culture, il les renvoie tous après le moment de la conquête du pouvoir, de la transformation advenue. Parce que c'est alors seulement que commencera la vraie histoire, alors seulement se vérifiera le fameux passage « du règne de la nécessité à celui de la liberté », et les hommes deviendront maîtres de l'histoire, qui ne sera plus une histoire mais un état statique.

Rien n'est plus antihistorique et mécanique que ce brusque renversement de position philosophique, qui s'explique seulement par le caractère messianique du prophétisme marxiste. Mais nous, qui sommes confrontés aux problèmes de la transformation d'ordre matériel dans tous ses détails, nous ne pouvons plus adhérer à cette solution négative et simpliste, et nous sentons tout le tourment et l'actualité des problèmes de moralité et de culture. La transformation des choses doit avancer d'un même pas que celle des consciences ; parce que les conquêtes matérielles valent bien peu, surtout quand elles imposent des responsabilités nouvelles et graves aux vainqueurs, sans une préparation spirituelle appropriée.

Dans cette réaction au marxisme, tout consiste, évidemment, à ne pas dépasser la juste limite ; à ne pas tomber à notre tour dans les exagérations éthiques des utopistes et des socialistes chrétiens – souvent inconsciemment alliés des groupes réactionnaires – qui

annulèrent toute différence entre fin et moyen. Nous acceptons la critique réaliste marxiste de la société capitaliste, avec les réserves que nous imposent les transformations survenues ; mais nous ne partageons pas son finalisme et nous affirmons la nécessité d'une intégration morale qui corrige les dégénérescences auxquelles conduit un attachement trop absolu au canon de la lutte des classes.

Si d'un point de vue politique – ou technique – le problème de la distinction entre moyen et fin est essentiel, et si même le succès de tout mouvement dépend du choix exact des moyens, la distinction n'a pas de raison d'être d'un point de vue moral, du moment que le moyen se confond avec la fin. Le moyen non seulement doit être adéquat à la fin (problème technique), mais encore en être pénétré [...]

De Man l'a bien dit et perfectionné, en l'élevant, la fameuse formule de Bernstein : le mouvement est tout, le but n'est rien. Le mouvement socialiste est tout, du moins dans la mesure où les volitions et les motifs qui l'orientent sont pénétrés de la fin socialiste. La fin vit ainsi dans nos actions présentes. Ce qui revient à dire que le socialisme n'est pas un idéal statique et abstrait, qui pourra un jour se réaliser pleinement. C'est un idéal limite inatteignable qui ne se réalise que dans la mesure où il réussit à pénétrer dans notre vie. Le socialisme, plus qu'un état extérieur à réaliser, est pour l'individu singulier un programme de vie à mettre en actes.

2. VARIATIONS CRITIQUES SUR QUELQUES THÈMES MARXISTES : RÉVOLTES, CAPITALISME, CLASSES SOCIALES, ALIÉNATION ETC.

Ils avaient un monde à y gagner

Paul Jorion

Dans le *Manifeste du parti communiste*, publié en 1848, Marx et Engels affirment que l'histoire humaine a toujours connu une lutte des classes et s'assimile à elle. La bourgeoisie apparut au Moyen Âge comme la contradiction et la rivale de l'aristocratie qui régna durant la période féodale, elle s'opposa à la puissance de celle-ci et réussit sinon à l'éliminer, du moins à lui ravir le pouvoir. Depuis, la bourgeoisie a, elle aussi, engendré sa propre contradiction sous la forme d'une nouvelle classe : celle du prolétariat, sans accès à la propriété privée et dont la seule richesse consiste en sa capacité à louer sa force de travail. Les temps contemporains sont ceux de la lutte entre ces deux classes : la bourgeoisie et le prolétariat et, de la même manière que la bourgeoisie l'avait emporté sur l'aristocratie, le prolétariat l'emportera à son tour sur la bourgeoisie. La différence cette fois, et elle est essentielle car elle mettra fin à l'histoire en tant que devenir en constant changement, est que le prolétariat, conscient de la nature de l'Histoire comme lutte des classes, abolira, lui, les classes une fois pour toutes.

Engels insiste dans les préfaces qu'il rédige pour les éditions successives du *Manifeste*, et plus spécialement encore dans celles qui furent publiées après la mort de Marx le 13 mars 1883 (Engels évoque avec tendresse dans la préface à l'édition allemande de 1883, « la première pousse de gazon » sur la tombe de son ami au cimetière de Highgate à Londres), sur le fait que ce schéma hégélien de l'histoire humaine est dû entièrement à celui-ci, car il n'avait émergé en 1845 que de façon tout à fait embryonnaire

de sa propre étude consacrée à la production industrielle : *The Condition of the Working Class in England in 1844*. La proposition selon laquelle « l'histoire entière de l'humanité (depuis la disparition de la société tribale, chez qui la terre est possédée en commun) a été l'histoire de la lutte des classes, de l'affrontement entre les exploiters et les exploités, entre les classes au pouvoir et les classes opprimées » [Engels, 1888] est attribuée par Engels à Marx entièrement.

Il n'y a là rien de surprenant : des deux, malgré la familiarité du jeune Engels avec celui-ci, l'élève de Hegel le plus consciencieux, c'est bien Marx, qui lit dans l'histoire humaine l'affrontement de la thèse et de l'antithèse qui sont dans un premier temps l'aristocratie et la bourgeoisie, et dans un deuxième temps, respectivement cette dernière et le prolétariat. Lequel opérera enfin la synthèse d'une société sans classe, marquant ainsi la fin de l'Histoire, car privant celle-ci du moteur qui la constitua : l'affrontement toujours renouvelé de deux classes antagonistes.

Engels, bien que familier lui aussi de l'hégélianisme, n'aurait à l'en croire pas pu déceler un tel schéma simplificateur dans le déroulement du processus historique. Nul doute que quand il insiste pour attribuer la paternité de la lutte manichéenne des classes à Marx seul il s'agit pour lui d'un hommage sincère à son ami défunt. Mais le fait demeure que par ces déclarations il apparaît aujourd'hui comme exempt de la simplification hâtive introduite par Marx, et sans doute exonéré de la responsabilité de ce qui n'évolua pas comme prévu dans la futurologie comprise dans *Le Manifeste*.

Dans *Le Capital*, Marx appelle « capitalistes », à la fois, les investisseurs détenteurs de capital et les chefs d'entreprise, et c'est ce qui lui permet d'opposer deux classes seulement dans le processus de la lutte des classes. Faisant cela, il rompt avec la tradition de l'économie politique jusqu'à lui, qui avait distingué soigneusement les « rentiers », les « capitalistes » proprement dits car pourvoyeurs de capital, des « entrepreneurs » chefs d'entreprises et des travailleurs. C'est à cette confusion sous un seul titre des rentiers et des entrepreneurs que doivent être attribuées presque entièrement les erreurs existant dans les prévisions faites dans *Le Manifeste*.

Cette confusion n'était pas inéluctable puisque dans les notes disparates de Marx publiées par Engels en 1894 sous le nom de volume III du *Capital*, Marx distingue très justement en tant qu'« intérêts » et « profit » les parts du surplus obtenus respectivement par les rentiers, les « capitalistes » proprement dits, et par les entrepreneurs – quitte pour ceux-ci à partager ce « profit » en salaires des travailleurs et en profit (« résiduel ») qui leur revient à eux, entrepreneurs. Le fait que le rapport dans lequel cette redistribution du surplus entre rentiers et entrepreneurs n'est pas préétabli et se résout en un taux d'intérêt spécifique que les entrepreneurs devront consentir aux rentiers comme prix de la location du capital, taux constituant la mesure exacte de leur rapport de force, aurait dû attirer l'attention de Marx sur le fait que l'antagonisme entre rentiers et entrepreneurs est premier et que celui qui oppose ensuite entrepreneurs et salariés selon le rapport de force entre eux cette fois, est lui second, et ceci aurait dû le dissuader de recourir au schéma simplificateur des deux classes pour reconnaître les trois qui sont réellement en présence, à savoir rentiers, entrepreneurs et travailleurs, ce dont ses prédécesseurs de l'économie politique étaient, eux, pleinement conscients.

Le prolétariat a bien sûr changé de forme durant la période qui s'étend de 1848 à nos jours. Salariés, les prolétaires cessèrent de travailler essentiellement en usine, et alors que c'était leur condition de salarié seule qui faisait d'eux des prolétaires, ils se convainquirent rapidement que le fait de travailler dans des bureaux faisait d'eux désormais des « bourgeois » plutôt que des prolétaires. Leur aliénation – que Marx avait justement dénoncée – était telle, qu'ils n'y virent que du feu.

Or la lutte des classes se réduisant à l'affrontement de deux classes au lieu de trois, n'aurait lieu que plus de cent vingt ans plus tard. C'est en effet vers 1975 que McKinsey and Co., une firme de conseil à l'intention des dirigeants d'entreprise, devait mettre au point la « stock-option », un instrument financier visant à aligner une fois pour toutes les intérêts des rentiers et des entrepreneurs. Le plan réussit par-delà leurs rêves les plus fous : la classe des salariés subit dans un premier temps une défaite cinglante, qui devait s'avérer dans un deuxième temps une victoire à la Pyrrhus pour ceux que Marx appelait conjointement les « capitalistes »

puisque le système tout entier qui consacrait leur triomphe entreprit de s'effondrer entièrement un peu plus de trente années plus tard, et ceci sans que le nouveau prolétariat, la classe des salariés, ait seulement levé le petit doigt, aliéné entièrement, parfaitement convaincu – en Chine aussi bien qu'en Occident – d'avoir rejoint les rangs de la bourgeoisie et sans avoir même remarqué que tout ce qu'elle prétendait posséder lui était seulement prêté par la banque, à charge pour elle de l'entretenir soigneusement, sous peine de saisie.

Pourquoi se révolte-t-on ? Identité, intérêt, action

Christian Lazzari

Des disciplines aussi variées que l'économie, la philosophie, la sociologie et les sciences politiques s'attachent aujourd'hui à l'étude des rapports entre identité et intérêt. Pour aller à l'essentiel, l'un des enjeux du rapprochement de ces deux notions réside dans la confrontation de deux modèles explicatifs de l'action.

Schématiquement, le premier, que l'on doit plutôt chercher du côté des théories du choix rationnel finalisées par la satisfaction de l'intérêt de l'agent, considère (ou conduit à admettre) que l'identité des individus peut être comprise de manière purement instrumentale, comme un moyen d'obtenir des ressources matérielles ou des biens positionnels, ou bien qu'elle se réduit à la satisfaction d'un intérêt symbolique, lors même qu'elle est comprise de façon expressive. Dans les deux cas, on cherche à vérifier que l'extension de la notion d'intérêt réussit à subsumer ce qui semblait préalablement lui résister, démontrant ainsi sa valeur explicative quasi universelle et sa capacité à rendre compte de tous les types de comportement.

Le second modèle, qui se veut tout aussi englobant que le premier, soutient, d'abord, que la possibilité d'une utilisation instrumentale de l'identité présuppose qu'on en soit déjà doté et qu'il est d'ailleurs difficilement concevable de vouloir en acquérir une à seule fin de l'utiliser de façon instrumentale. Il explique, ensuite, que les intérêts d'un agent, qu'il s'agisse d'un « intérêt à... » ou d'un « intérêt pour... » ne se comprennent en réalité qu'en fonction des

propriétés qui le définissent¹. Bref, ses intérêts dépendent finalement de ce qu'il est, ce qui aurait plutôt tendance à renverser l'ordre de la subsomption : non pas de l'identité sous l'intérêt, mais de l'intérêt sous l'identité. Il existe sans doute plusieurs manières de traiter du rapport entre ces deux modèles. Dans les pages qui suivent, on s'intéressera essentiellement à la façon dont ils s'appliquent aux phénomènes de mobilisation collective dans le cadre des conflits, et plus exactement des conflits de reconnaissance qui mettent en jeu des revendications liées à l'identité.

Cette confrontation s'impose d'autant plus à propos d'un tel objet que les théories de l'action collective fondées sur une conception de l'agent rationnel et égoïste ont mis en avant depuis longtemps l'existence de phénomènes de défection collective fondés sur l'intérêt individuel, qui menacent l'existence même de la mobilisation. L'initiateur de cette théorie, Mancur Olson, montrait dans sa *Logique de l'action collective* qu'aucun individu rationnel – au sens de la théorie économique standard – n'a intérêt à s'impliquer dans une action collective visant des biens publics dès lors que, si elle réussit, il profitera sans rien faire des biens ainsi obtenus. Le seul comportement rationnel est donc de laisser les autres coopérer à sa place, d'être un « passager clandestin », un *free rider*. Cela vaut-il aussi pour les conflits de reconnaissance ? Sont-ils eux aussi sujets à de telles logiques de défection ? C'est à cette question que l'on tente ici de répondre avec cette restriction qui consistera à aborder seulement la question des rapports entre intérêt et identité instrumentale, tout en réservant la question de l'assimilation de l'intérêt et de l'identité expressive pour une autre discussion.

Un bon point de départ pour cette discussion peut être trouvé dans le dialogue critique entre la théorie dite de la « mobilisation des ressources » et la théorie de l'action collective défendue par M. Olson et ses disciples. La première d'entre elles, on le sait, s'est construite progressivement, depuis le début des années 1960, autour d'un certain nombre de sociologues, d'historiens et de politologues aujourd'hui largement connus, on songe en particulier à Ch. Tilly,

1. Sur la distinction de ces deux variantes de l'intérêt, cf. A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, La Découverte, 2005 (1994), p. 276-278.

A. Oberschall, S. Tarrow, W. Gamson, B. Fireman, C. Jenkins, B. Useem, K. D. Opp. Schématiquement, leur approche des conflits sociaux et politiques, ainsi que de la mobilisation collective qui les porte, se caractérise par le refus de s'interroger sur la nature motivationnelle des conflits, si l'on comprend celle-ci à partir d'une forme de mécontentement social qui se traduirait de manière « éruptive » ou « volcanique ». La mobilisation et le conflit se produiraient dès lors que ce mécontentement atteint un certain seuil d'intensité. Selon ces théoriciens, il n'y a pas à s'interroger sur l'émergence du mécontentement dans la mesure où celui-ci se révèle constant et structurel dans les sociétés capitalistes contemporaines. Le véritable facteur explicatif des conflits réside dans la possibilité de recourir à des ressources sociales variées dont la disponibilité et le coût facilitent l'entrée dans le conflit. Bref, à conflit d'intérêt constant, la mobilisation ne se produit que lorsque les acteurs parviennent à utiliser un certain nombre de ressources sociales à leur disposition, ressources dont les coûts ne sont pas trop élevés au regard des bénéfices attendus. On a donc bien affaire ici à un modèle d'agent rationnel. Cependant, dans la mesure où les mobilisations collectives observables dans plusieurs types de conflits ne semblent pas se caractériser par des taux de défection importants, il fallait expliquer pourquoi elles s'écartent des conséquences prévues par le modèle olsonien. Après avoir tenté d'explorer plusieurs hypothèses explicatives toujours dans le cadre de ce modèle, certains théoriciens de la mobilisation des ressources en sont venus à se demander s'il ne convenait pas « d'élargir » les prémisses de Olson et de recourir aussi à la notion d'identité comme facteur explicatif des mobilisations collectives, ce qui revenait à admettre, du même coup, que même les conflits qui ont pour objet des ressources matérielles ne sont pas séparables d'une dimension de reconnaissance. C'est dans le cadre d'une telle démarche et en conservant la coprésence de ces deux facteurs explicatifs que surgit la confrontation de l'identité et de l'intérêt telle qu'on vient de l'évoquer ci-dessus : on ne peut en effet se contenter de juxtaposer ces deux notions car chacune d'entre elles semble s'avérer capable de subsumer l'autre. C'est cette confrontation qu'il faut maintenant examiner.

On le fera en trois sections. Dans la première on tentera de montrer que cette théorie – quoique avec des réponses variables – cherche une solution au problème de la défection collective dans

la mobilisation théorisée par Olson. La seconde s'intéresse aux difficultés auxquelles elle doit faire face en ce qui concerne les rapports entre identité et intérêts. On montre dans la troisième de quelle manière il est possible de surmonter ces difficultés en indiquant les limites auxquelles se heurte le concept d'intérêt qui ne peut ainsi bénéficier d'une extension indéfinie, et on montre aussi de quelle façon cela contribue à limiter le champ d'application de la théorie du choix rationnel lorsqu'elle enveloppe des thèses substantielles comme la réduction des motifs de l'action à la satisfaction d'intérêts matériels ou au désir de pouvoir auxquels se subordonne une identité comprise de façon instrumentale.

Surmonter la stratégie du free rider

Dès lors que les théoriciens de la mobilisation des ressources refusent de s'intéresser prioritairement aux motivations des conflits, leurs analyses se focalisent plutôt sur le « comment » de la mobilisation et sur la seule explication de sa dynamique. Ils examinent ainsi si les mouvements sociaux sont centralisés au moyen d'organisations fortes et si les interactions entre les groupes sociaux organisés sont denses ou non. Ils se demandent si leurs membres sont capables de se mobiliser collectivement au moyen de toute une série de « répertoires d'action » et de protestation collective. Ils se demandent s'ils disposent d'une culture du conflit, s'ils bénéficient d'alliances stratégiques et de structures d'opportunités politiques favorables à la mobilisation. Ils se demandent si la structure des régimes politiques considérés favorise la négociation plutôt que le conflit ; si les mouvements sociaux disposent de moyens de communication efficaces susceptibles de coordonner différents sites de conflits, si les « entrepreneurs politiques », les organisateurs de mouvements, disposent d'incitations efficaces pour entreprendre leur tâche ; et s'ils sont capables d'enchaîner de façon efficace les différents épisodes de la dynamique de la mobilisation et du conflit. Comme le notent Ch. Tilly et S. Tarrow dans leur livre *Politiques du conflit. De la grève à la révolution*, il faut rompre avec les illusions motivationnelles qui consistent à croire qu'il serait possible de connaître la cause fondamentale des conflits en essayant de lire

dans l'esprit des protagonistes². En dernier lieu, les ressources dont le coût doit être rationnellement évalué font cependant l'objet d'une définition très vague. A. Oberschall, par exemple, soutient que les ressources consistent en : « toutes sortes de choses, depuis les ressources matérielles – emploi, revenus, économie et accès à des biens matériels et des services – jusqu'aux ressources immatérielles – autorité, engagement moral, croyances, amitiés, capacités etc.³. Ch. Tilly signale lui aussi que les ressources sont, de façon générale, tout ce qui peut être utile dans l'action pour des intérêts partagés⁴. Même définition très large chez J. Coleman sous le terme de « capital social » dans son livre *Social foundations*. Comme on le verra plus loin, l'ambiguïté de cette définition est au principe de la discussion sur les rapports entre identité et intérêt dans le cadre de la mobilisation collective.

Venons en maintenant à l'objet de cette première section. On peut soutenir que l'un des problèmes importants qu'a tenté de surmonter la théorie de la mobilisation de ressources est celui de la participation à la mobilisation collective dans les termes où il a été posé par Olson et en empruntant sa prémisse relative à la rationalité d'agents égoïstes – au point que, dans son premier livre, A. Oberschall n'hésitait pas à soutenir que la théorie de la mobilisation des ressources constituait une élaboration de la théorie de Olson, comme le faisaient aussi J. D. McCarthy et M. N. Zald⁵. Lorsque l'action d'un groupe social (donc une action collective) a pour objet l'obtention de « biens publics », c'est-à-dire de biens

2. Ch. Tilly & S. Tarrow, *Politique (s) du conflit. De la grève à la révolution*, Presses de Sciences-Po, 2008, p. 231.

3. Cf. A. Oberschall, *Social conflicts and social movements*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1973, p. 28.

4. Cf. Ch. Tilly, *From mobilization, to revolution*, Reading Mass Addison-Wesley Publishing co, 1978, p. 7.

5. Cf. A. Oberschall, *Social conflicts and Social movements*, op. cit. p. 118 ; J. D. McCarthy et M. N. Zald, « Resource mobilization and social movements : a partial theory », *American journal of sociology*, vol. 82, 1977 ; Ch. Tilly « Réclamer viva voce », *Culture & conflicts*, 5, 1992, <http://www.conflicts.org/index143.html>, p. 7 ; et Tilly *From mobilization to revolution*, op. cit. p. 59-60, 74. Cela ne signifie pas que tous les théoriciens de la mobilisation des ressources partagent cette « filiation » olsonienne.

consommables sans rivalité, des agents rationnels et égoïstes auront tendance à ne pas acquitter les coûts d'entrée dans la mobilisation (recherche de l'information sur la décision à prendre, temps consacré à la délibération, temps et énergie consacrés à l'action) en anticipant le fait que les autres participants le feront à leur place. En effet, on ne peut exclure personne de l'accès à un bien collectif lorsqu'il est membre d'un groupe auquel profite ce bien et, dans un groupe de grande taille, on observera que chacun aura tendance à ne pas s'engager dans la demande de tels biens en escomptant une répartition marginale de la charge des coûts de participation – dus à sa défection – sur les autres participants, ce qui revient à dire que sa défection sera peu visible. Chacun se contentera simplement de jouir de la fraction du bien collectif obtenu dont on ne peut le priver sans avoir participé à son obtention. Dans ce cas, on dira alors que la tendance à la défection de chaque coopérant (le *free rider*) devient une stratégie dominante de défection. La distributivité de ce calcul rationnel couplée au fait que nul n'est en état de prendre en charge à lui seul le coût de l'organisation et de la conduite de l'action collective implique que le groupe n'entreprendra pas l'action ou cessera plus rapidement de se procurer du bien collectif malgré l'intérêt que pouvaient avoir au départ tous ses membres de voir l'action réussir⁶. Ainsi, le partage d'un intérêt commun n'engendre pas forcément une action commune parce que la rationalité individuelle et la rationalité collective ne coïncident pas. Tel est, en substance, le problème que posait Olson à la sociologie de la mobilisation collective.

Pour faire face à cette stratégie rationnelle de défection, on peut recourir à la coercition, ce que font tous les États fiscaux qui attendraient sans cela en vain la contribution financière de leurs citoyens. Mais on peut aussi recourir à des incitations sélectives comme le font de nombreux groupes organisés (associations, syndicats...), ce qui consiste à compléter les parts de bénéfice de bien collectif de leurs membres par des services annexes (informations privilégiées, aide juridique, aide à la promotion...). On augmente ainsi le bénéfice de l'action pour chaque membre et on l'engage à poursuivre le versement de sa contribution aussi bien en termes

6. Cf. M. Olson, *Logique de l'action collective*, PUF, 1978. p. 58 ; cf. aussi R. Boudon, *Effet pervers et ordre social*, PUF, 1977, p. 38-41, 177-178.

de coûts financiers que de coûts de participation au sens large. Inversement, les membres des petits groupes auront tendance à manifester plus difficilement cette stratégie de défection parce que l'augmentation du coût marginal de la contribution de chaque membre croît proportionnellement plus vite que dans les grands groupes, ce qui rend les défections plus facilement repérables⁷. En outre, dans les relations de face-à-face qui prévalent dans les groupes restreints, les sanctions contre les *free riders* (coûts matériels ou blâmes) sont plus faciles à distribuer à chaque individu sous forme de dommage personnel, tout comme le sont les récompenses matérielles ou symboliques (prestige, respect, estime de soi) distribuées à chaque individu à titre de *bien personnel*⁸. Il en découle que, pour Olson, l'action collective destinée à obtenir des biens publics se résume invariablement à la stratégie rationnelle-instrumentale de « l'individualisme possessif » qui vise en permanence à externaliser les coûts et à internaliser les gains, avec une efficacité variable selon qu'on a affaire à des groupes sociaux de taille différente⁹.

Les théoriciens de la mobilisation des ressources s'inscrivaient dans un tel cadre théorique, mais constatant cependant que les mobilisations collectives se produisent cependant, quoique les agents ne soient pas pour autant irrationnels, ils ont tenté de surmonter le paradoxe de Olson en lui opposant plusieurs arguments. Ils ont fait valoir que le *free rider* pouvait être sanctionné par le groupe pour sa défection selon la logique du *tit for tat* étudiée par R. Axelrod dans les jeux séquentiels à coups répétés et reprise par Tilly : chaque défection est punie par une sanction et chaque acte de participation

7. Cf. M. Olson, *op. cit.*, p. 66 ; cf. aussi, dans une perspective critique à l'égard de Olson, P. Oliver, « Rewards and punishments as selective incentive for collective action : theoretical investigations », in *American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 6, 1980.

8. Cf. M. Olson, *op. cit.* p. 83-84 : « le statut social et la reconnaissance sociale sont des biens individuels non collectifs » [souligné par l'auteur], il s'agit d'incitations sélectives que, du reste, Olson ne prendra pas en compte car on ne peut mesurer empiriquement leurs effets.

9. On laissera ici de côté, faute de place, la discussion des théories dont l'objet n'est pas l'analyse des coûts de participation dans la version de Olson, mais l'évaluation des risques physiques des participants à la rébellion ou la révolution, cf. P. Kuril-Klitgaard, *Rational choice, collective action and the paradox of rebellion*, Copenhague, 1997 ; pour une bibliographie des travaux sur cette question, cf. T. Tazdaït & R. Nessah, *Les théories du choix révolutionnaire*, *op. cit.*

se trouve récompensé¹⁰. Ils ont aussi avancé qu'il existe d'autres incitations sélectives, plus importantes que celle examinées par Olson, dont le *free rider* pourrait perdre le bénéfice par sa défection, telles que l'absence de solidarité du groupe à son égard qui le prive de sécurité, de protection et de confiance en soi pour agir dans des contextes variés¹¹. J. Coleman a fourni une version plus sophistiquée de cette objection en montrant que les individus ne peuvent disposer d'un capital social de ressources mobilisables pour leurs propres objectifs que s'ils possèdent des créances sur ce capital. Il faut donc qu'ils réussissent à le mobiliser lorsqu'ils en ont besoin. Or, ils ne peuvent le faire en leur faveur que s'ils coopèrent constamment avec leur groupe social pour que celui-ci devienne débiteur à leur endroit, ce qui s'oppose précisément à la pratique du *free riding*¹². On a enfin objecté que, d'un strict point de vue de choix rationnel, l'argument de Olson peut se retourner contre lui-même, car si tous les individus sont des agents rationnels qui font défection, la privation du bien collectif découlant de l'universalité de la défection peut se révéler supérieure, en termes de coût, à celui de la participation individuelle, ce qui pourrait, du même coup engendrer une surmobilisation : la défection n'est donc pas forcément un argument rationnel si l'on ne parvient pas à exclure l'hypothèse de son universalisation possible et de ses conséquences collectives négatives¹³.

Pour intéressantes que soient ces objections, leur portée se révèle néanmoins restreinte dans la mesure où les deux premières qui portent sur des stratégies de rétorsion et de privation des béné-

10. Cf. Ch. Tilly, « Action collective et mobilisations individuelles », in P. Birnbaum & J. Leca (eds), *Sur l'individualisme*, presses de la FNSP, 1986, p. 235, cf. aussi A. Oberschall & K. Hyojoung, « Identity and action », in *Mobilization : an international Journal*, Vol. 1, n° 1, 1996, p. 83.

11. Cf. A. Oberschall, « Theories of social conflict », *op. cit.* p. 308 ; cf. F. Chazel, « Individualisme, mobilisation et action collective », in, P. Birnbaum & J. Leca *op. cit.* p. 250-252.

12. Cf. J. Coleman, *Foundations of social theory*, Belknap Press, 1990. chap. XII.

13. Cf. P. Oliver, « If you don't do it, no one else will », in *American sociological review*, 49, 1984. Cf. aussi, P. Favre, « Nécessaire mais non suffisante : La sociologie des 'effets pervers' de Raymond Boudon », in *Revue française de science politique*, 1980, vol. 30, n° 6.

fices ne concernent que des groupes restreints qui parviennent à identifier relativement facilement le *free rider*, ce que Olson avait du reste affirmé, et qui ne vaut pas pour les groupes de grande taille sur lesquels portait précisément son argument. On ne peut donc lui objecter ses propres thèses. Quant à la troisième objection, elle repose sur la prémisse olsonienne de l'universalité du comportement des égoïstes rationnels, ce qui la rend contradictoire. Cependant, indépendamment de ce qu'il en pense, ce postulat d'universalité n'est pas nécessaire : on peut simplement supposer que les *free riders* eux-mêmes excluent l'hypothèse de l'universalité de la rationalité en anticipant le fait que les participants à la mobilisation collective, n'étant ni rationnels, ni égoïstes prendront à leur charge le surcoût de la mobilisation proportionnel à l'extension et à l'intensité de la défection. On perd ainsi le caractère paradoxal de la thèse d'Olson (si tous les individus sont des égoïstes rationnels comment expliquer l'existence d'une mobilisation ?), mais pas sa substance (il existe bien une défection qui met en danger la réussite de la mobilisation).

Dans ces conditions, si l'on veut souligner les limites des thèses d'Olson, il devient plus pertinent de formuler d'autres objections en prenant, cette fois, ses distances de façon plus ou moins affirmée avec l'axiomatique olsonienne. C'est sans doute en insistant de manière de plus en plus marquée sur le rôle de l'identité dans le processus de la mobilisation collective que les théoriciens de la mobilisation des ressources manifestent le plus clairement une telle prise de distance et un renouvellement de la critique des thèses de Olson. Cela signifie du même coup que leur théorie du conflit prend plus nettement en compte la dimension de la demande de reconnaissance qui entre dans les conflits collectifs. Dans ce cadre, la conception des incitations sélectives formulées par les théoriciens du choix rationnel leur apparaît désormais comme « extrêmement étroite – généralement matérialiste – [...] leur vision anomique de l'individu est cependant trop restrictive. L'image à laquelle on aboutit ainsi est en effet celle d'un être isolé qui décide si oui ou non il se lance dans une action collective « offerte » par un quelconque entrepreneur. Cette perspective ignore le niveau d'engagement et d'investissement ontologique préalable de l'individu dans

différentes sortes de structures et de pratiques sociales¹⁴ ». De ce fait, « ceux qui participent à des mouvements nationaux expriment des revendications vis-à-vis des autorités officielles, mais ils affirment aussi leur identité – ou celle de la population dont ils se présentent comme les porte-parole – en tant qu'acteurs porteurs d'une dignité propre, appartenant à un groupe puissant et solidaire. Les mouvements sociaux ont été surtout efficaces pour affirmer l'existence d'acteurs sociaux laissés pour compte – et pour doter ces acteurs d'une identité collective¹⁵ », ce qui signifie d'abord que la mobilisation contestataire entremêle des revendications d'intérêt et des revendications d'identité, et ensuite que l'identité collective peut précéder le conflit comme l'une de ses conditions (c'est l'option qu'on privilégiera dans l'analyse qui suit) mais se trouver aussi constituée ou modifiée par lui comme l'une de ses conséquences du fait que les identités ne renvoient pas à des « essences » mais à des constructions sociales complexes.

Quel est exactement le rapport entre cette affirmation de l'identité collective et le processus de mobilisation ? Pour Tilly et Tarrow l'identité collective fonctionne essentiellement à travers l'activation d'une « frontière » qui sépare le « nous » du « eux » selon quatre composantes : (1) la frontière elle-même qui exprime la distinction des identités considérées ; (2) l'ensemble des relations internes aux groupes de part et d'autre de la frontière ; (3) les relations entre les groupes de part et d'autre de la frontière et (4) des interprétations partagées de cette frontière et de ces relations¹⁶. Ces frontières préexistantes qui peuvent prédisposer au conflit entre les classes, les groupes ethniques ou religieux, les quartiers, se trouvent « activées » et deviennent des références dans le cadre de revendications collectives acquérant ainsi une importance nouvelle lorsque la disponibilité des ressources s'accroît diminuant par là le coût de

14. Cf. Ch. Tilly, S. Tarrow, & D. McAdam, « Pour une cartographie de la politique contestataire », in *Politix*, n° 41, 1998, p. 20.

15. Cf. *ibid.* p. 14 ; Ch. Tilly, *From mobilization, to revolution*, op. cit. p. 52.

16. Cf. Ch. Tilly & S. Tarrow, *Politique(s) du conflit...*, op. cit. p. 39 ; cf. aussi, Ch. Tilly & S. Tarrow, « How identity works », in *Hellenic political science review*, n° 27, 2006, ainsi que Ch. Tilly, « Social Boundary mechanisms », in *Philosophy of the social sciences*, vol. 34, 2, 2004 ; A. Melucci, « Getting involved : identity and mobilization in social movements », *International social movement research*, n° 1, 1988.

la mobilisation¹⁷. La revendication collective que le groupe social adresse à d'autres groupes ou aux institutions politiques exige, en même temps que la satisfaction de ses intérêts matériels, la reconnaissance de son identité qui peut s'exprimer dans le droit ou dans tout acte de politique publique visant à « certifier » l'importance du statut du groupe considéré¹⁸. Tel est l'enjeu des conflits de reconnaissance liés à l'identité et reposant sur des processus de mobilisation collective.

De ce point de vue, on peut alors adresser les objections suivantes à Olson¹⁹ : si l'on se réfère aux quatre propriétés qui caractérisent les identités collectives selon Tilly et Tarrow, on remarquera que (1), (3) et (4) relèvent de logiques d'assignation identitaires par lesquelles les groupes sociaux attribuent réciproquement des propriétés communes à tous leurs membres en les évaluant de façon positive ou négative (ce que peuvent faire aussi les institutions politiques) et en agissant en conséquence. La seconde propriété renvoie au comportement des membres d'un même groupe les uns vis-à-vis des autres (reconnaissance, solidarité, entraide etc. dans les limites de leur concurrence interne) en raison de la possession de ces propriétés communes. La combinaison de ces quatre propriétés fait que tous les membres du groupe, quelle que soit sa taille, subissent *en commun* les effets de stigmatisation ou de dépréciation qui découlent de la considération négative de leur identité partagée, ce qui favorise leur disposition à la mobilisation : pour le dire à la manière de Durkheim, chaque individu se sent atteint dans la part de « conscience collective » dont il est le porteur et qui se trouve lésée par les actes de discrimination ou de mépris social qu'il subit.

On pourrait cependant objecter à cette thèse que les demandes de reconnaissance peuvent donner lieu au même type de mobilisation que celui qu'Olson analyse concernant les intérêts matériels : on pourrait désirer bénéficier d'une reconnaissance comme bien

17. Cf. Ch. Tilly & S. Tarrow, *Politique(s) du conflit...*, p. 68-69, 137-141.

18. Cf. Ch. Tilly & S. Tarrow, *ibid.* p. 141, 310 ; cf. aussi A. Oberschall, « Group violence. Some hypothesis and empirical uniformities » in *Law and society review*, n° 1, 1970, p. 80-81.

19. Mais ces objections ne sont jamais clairement formulées comme dans ce qui suit, ce qui explique que nombre de critiques de la théorie de la mobilisation des ressources ne voient pas très bien en quoi cette théorie réussit vraiment, selon ses propres prétentions, à surmonter les paradoxes de Olson.

collectif du groupe, sans vouloir acquitter le coût de la mobilisation, ce qui nous ramènerait ainsi au point de départ. On répondra alors que les propriétés communes qui forment l'identité collective s'expriment dans des statuts sociaux communs, des styles de vie partagés, des pratiques linguistiques, culturelles, religieuses ou assistantielles collectives qu'il est impossible de mettre en œuvre seul et dont il est impossible de profiter seul puisqu'on a affaire ici, selon l'expression de Ch. Taylor à des biens « immédiatement communs²⁰ ». Ces pratiques collectives portées par des individus identifiables au moyen de divers types de marqueurs sociaux permettent au groupe social, quelle que soit sa taille, d'offrir une reconnaissance à ses membres. Il en découle que la reproduction de l'identité collective par laquelle les individus s'identifient au groupe passe par la reproduction du groupe comme condition de la reconnaissance individuelle. Comme le dirait Bourdieu, les individus contribuent à assurer la reproduction du groupe qui leur distribue de la reconnaissance. Dès lors que celui-ci se mobilise pour défendre ou promouvoir son identité, ils auront tendance à se mobiliser pour le renforcer tout autant que pour obtenir la reconnaissance publique qu'il exige comme bien collectif. Ce qui prédomine, dans ce cadre, est plutôt un rapport de fidélité et de loyauté à l'égard du groupe soutenu par des émotions d'indignation, de fierté ou de colère²¹. Il faudrait sans doute – ce qu'il est impossible de faire ici – examiner les effets d'une série de facteurs susceptibles de moduler cette thèse, tels que la force de la relation d'appartenance, les conditions de l'organisation du groupe, la différence de statut des agents au sein du groupe, la mobilité sociale existant entre les groupes, l'existence de comparaisons ascendantes ou descendantes avec les groupes sociaux les plus proches, ainsi que le rôle des leaders charismatiques

20. Cf. Ch. Taylor, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in A. Berten, P. da Silva, H. Pourtois (eds), *Libéraux et communautariens* PUF, 1997, p. 100. Pour une analyse plus approfondie du concept d'identité, cf. Ch. Lazzeri, « *Multiple self* et reconnaissance : le processus de construction de l'identité », in A. Le Goff, M. Garrau (sous la dir. de), *La reconnaissance : perspectives critiques*, *Le temps Philosophique*, 13, 2009.

21. Cf. J. Jaspers, « The Emotions of Protest : Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements », in *Sociological Forum*, Vol. 13, No. 3, 1998, p. 404, sq.

ou des « entrepreneurs politiques²² ». Mais on peut admettre que la reconnaissance constitue bien une incitation à la participation tout comme elle en constitue le but. La défection individuelle, dans ce cas, n'a pas vraiment de raison d'être²³.

Plus encore, quand bien même on resterait sur le terrain de Olson, sa thèse appellerait la critique suivante : pour celui-ci, on l'a vu, la reconnaissance comme incitation sélective ne peut être distribuée qu'au sein de petits groupes, dans des relations de face-à-face, à des individus qui en bénéficient comme d'un bien strictement personnel. Elle ne peut donc jouer ce rôle dans la mobilisation des groupes de grande taille caractérisés par l'isolement et l'anonymat des individus qui en font partie. Cette thèse est cependant inexacte parce qu'elle est partielle et cela s'explique par le présupposé en vertu duquel une mobilisation collective est supposée se constituer à travers un rassemblement de masse d'individus isolés, ce qui est inexact. Les théoriciens de la mobilisation des ressources ont montré de manière convaincante que la plupart des mobilisations collectives de mouvements sociaux, même obéissant à des mots d'ordres nationaux, s'appuient en réalité sur des « micro-milieus » répartis sur des « sites » différents et reliant leur micro-mobilisation les unes aux autres par le biais de diffusion d'informations, d'analyses, de sollicitations jusqu'à obtenir un changement significatif d'échelle dans la mobilisation²⁴. Ainsi, la reconnaissance peut fonctionner

22. Sur la force des relations d'appartenance, cf. B. Klandermans, « How group identification helps to overcome dilemma of collective action », in *American behavioral scientist*, vol. 45, n° 5, 2002, p. 891 ; sur la hiérarchie des statuts, le prestige ethnique et la mobilité sociale intergroupe, cf. H. Ayalon, E. Ben-Raphaël, St. Sharot, « The costs and benefits of ethnic identification », in *British journal of sociology*, vol. 37, n° 4, p. 551, sqq ; sur les effets de l'organisation interne du groupe dans la constitution de l'identité, cf. G. Akerlof et R. Kranton, « Identity and the economics of organisation », in *Journal of economics perspective*, vol. 19, n° 1, 2005, qui étudient les exemples de l'armée et de la firme.

23. Cf. Ch. Tilly, S. Tarrow, D. McAdam, « Pour une cartographie de la politique contestataire », *op. cit.* p. 20-21. Cf. A. Oberschall & K. Hyojoung « Identity and action », *op. cit.*, p. 65.

24. Cf. Ch. Tilly & S. Tarrow, *Politique(s) du conflit*, p. 62-63, 165, 338-339 ; cf. D. McAdam, « Micromobilization contexts and recruitment to activism », in *International social movement research*, n° 1, 1988 ; cf. aussi, W. Gamson, B. Fireman, S. Rytina, *Encounter with unjust authority*, Homewood, The Dorset Press, 1982 ; D. Gupta, « Le paradoxe de la rébellion : les relations interraciales aux États-Unis », in *Culture et conflits*, n° 12, 1993.

comme une incitation sélective au niveau de ces petits groupes pour stimuler une mobilisation par coordination dont la dynamique débouche sur la constitution et la mobilisation de groupes de grande taille (des associations d'associations en quelque sorte). Pour la seconde fois, la thèse de Olson se révèle inadéquate.

Il n'en reste pas moins que les théoriciens de la mobilisation des ressources doivent affronter une difficulté qui tient au fait que, comme on l'a vu, leur définition des ressources mobilisables est tellement vaste qu'elle englobe aussi bien les ressources matérielles que symboliques, ce qui fait que l'identité elle-même peut parfaitement être comprise de manière *instrumentale* comme une ressource au service de la satisfaction d'un ou de plusieurs intérêts. C'est cette difficulté qu'il faut maintenant examiner.

Une identité instrumentale ?

1°) Dans leur réponse à J. Cohen qui critique – en s'appuyant sur l'importance de l'identité dans la mobilisation collective – la permanence d'une conception économiste de l'action chez les théoriciens de la mobilisation des ressources²⁵, Ch. Tilly, S. Tarrow et D. McAdam avancent la thèse selon laquelle il existe une intrication indémêlable entre identité et intérêts. Selon les auteurs, à l'inverse de ce que soutiennent les tenants de l'opposition entre « identité » et « intérêts », les participants aux mouvements sociaux nationaux ont toujours associé la promotion de l'identité d'un groupe social et la défense de ses intérêts. C'est ainsi qu'à partir du XIX^e siècle, pourtant considéré comme l'« âge d'or de la théorie de la valeur travail », les ouvriers organisés ont, par exemple, non seulement « exigé que leur contribution collective à la production nationale leur donne droit à des salaires décents et à une juste rétribution de leurs tâches, mais aussi que soient reconnues leur dignité et leur identité collective²⁶ ». On pourrait dire la même chose concernant les mouvements sociaux liés au féminisme ou à l'homosexualité.

25. Cf. J. Cohen, « Strategy or identity : new theoretical paradigms and contemporary social movements », in *Social Research*, vol. 52, n° 4, 1985.

26. Cf. Ch. Tilly, S. Tarrow, & D. McAdam, « Pour une cartographie de la politique contestataire », p. 14.

Cependant, et bien que rien ne soit dit sur la possible hiérarchie de ces deux motifs, qui, par défaut, sont ici placés sur un pied d'égalité, rien n'exclut que l'identité collective, au lieu de constituer une fin en soi de la mobilisation, ne constitue qu'un certain type d'intérêt, échangeable contre un autre. La définition large de la notion de ressources ouvre la porte à la possibilité de considérer l'identité comme une ressource parmi d'autres, destinée à satisfaire différents types d'intérêts. Cela se vérifie particulièrement chez d'autres théoriciens de la mobilisation des ressources qui pourraient illustrer une telle conception. Dans un article intéressant et important, A. Oberschall et K. Hyojoung s'attachent à décrire et expliquer le mécanisme de polarisation et d'entrée en conflit de différentes identités ethniques qui coexistent dans une même communauté nationale ou infranationale.

L'exemple ici étudié est celui de deux communautés, serbe et bosniaque, appartenant à un même village²⁷. Ils commencent par soutenir que les identités sont socialement construites, qu'elles sont multiples, c'est-à-dire renvoient à une multiplicité d'appartenances possibles hiérarchisables, en l'occurrence ici l'appartenance prioritaire à la structure politique du village, ou bien à l'ethnie serbe ou musulmane ; qu'elles sont essentiellement expressives et représentent des objectifs en soi, bien qu'elles puissent être aussi considérées de manière instrumentale ; enfin qu'elles constituent une manière d'empêcher le *free riding* dans la mesure où on ne peut passer pour être X sans faire ce qu'il faut pour être perçu comme X, c'est-à-dire être perçu comme promouvant des modes de vie spécifiques, une solidarité avec les membres de son groupe. Ainsi, l'attachement à une identité et à sa conservation implique que l'on entreprenne des actions et que l'on acquitte des coûts de participation. Les agents agissent cependant comme des agents rationnels qui réalisent des choix contraints par leurs ressources, qui manifestent une cohérence dans leurs préférences et disposent de règles ou de stratégies de choix fondées – bien que cela ne soit pas nécessaire – sur une maximisation de leur utilité. « Notre modèle, écrivent les auteurs,

27. Cf. A. Oberschall & K. Hyojoung « Identity and action », *op. cit.* La situation étudiée est purement idéal-typique mais elle repose sur la connaissance et la réalisation d'études empiriques de ce type de communautés, cf. par exemple, A. Oberschall, « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia », in *Ethnic and racial studies*, vol. 23, n° 6, 2000.

s'enracine dans la théorie micro-économique, mais nos variables sont sociologiques et socio-psychologiques²⁸ ».

Les auteurs étudient ensuite les différents types de comportements ethniques dans des situations de coopération ou de conflit et ils font observer qu'on peut avoir affaire, soit à une coopération avec un métissage relatif des ethnies, soit à leur séparation plus ou moins marquée ou leur antagonisme, avec toute une gamme de possibilités intermédiaires. Dans le premier cas on pose que l'identité dominante n'est pas l'identité ethnique, mais l'identité villageoise, ce qui signifie qu'il existe des formes de coopération interethnique (coopération dans le travail, mariages interethniques, relations de voisinage, festivités communes, dispositions consensuelles à minimiser les désaccords...), une participation à l'ensemble des institutions politiques et culturelles du village, donc un processus d'imbrication des ethnies. Dans le second cas, et sous l'effet des campagnes de mobilisation conduites par les entrepreneurs politiques, c'est l'identité ethnique qui devient supérieure à l'identité villageoise, la coopération interethnique diminue ou cesse, les institutions communes ne permettent plus aux ethnies de coopérer, chacun se replie sur son ethnie propre (*ethnic encapsulation*) et les rapports entre les ethnies deviennent des rapports de différenciation, d'ignorance réciproque, voire d'hostilité. Les membres de l'une ou l'autre des deux ethnies doivent affronter un conflit d'appartenance et de loyauté en raison de l'activation simultanée de deux frontières identitaires incompatibles. Toutes les positions intermédiaires, dans l'une ou l'autre des situations, peuvent être interprétées comme des situations de transition entre les deux positions opposées. Dans ce cas, comment s'effectuent les changements d'identité et d'appartenance ? Selon les auteurs, de façon générale, on doit se référer à la pression sociale exercée sur chaque individu par chacune des identités collectives qui cherchent à maximiser leurs bénéfices respectifs. Mais l'individu satisfait aussi une utilité dès lors qu'il choisit une identité plutôt qu'une autre afin d'éviter des dommages ou d'obtenir des avantages (en termes de sécurité, de réputation, de bénéfices de la coopération, etc.). Son changement d'identité est ainsi conditionné par la satisfaction de multiples intérêts, et par la

28. Cf. A. Oberschall & K. Hyojoung « Identity and action », p. 66.

nature, l'intensité et la direction de la pression sociale qui constitue une « contrainte » de choix²⁹.

Il en résulte – bien que Oberschall et Hyojoung aient accepté comme prémisse la thèse selon laquelle l'identité est expressive plutôt qu'instrumentale – que leur analyse finit par présupposer la prédominance de la seconde modalité sur la première. L'identité se trouve ainsi comprise comme une ressource, c'est-à-dire comme un intérêt qui sert en outre de moyen à la réalisation d'un autre intérêt. Le conflit entre les identités multiples d'un individu devient comparable à un arbitrage entre des préférences avec une contrainte de choix sous une stratégie de maximisation d'utilité analogue aux « choix identitaires » défendus par A. Sen³⁰. Il apparaît, du même coup, que les auteurs n'ont pas vraiment rompu avec le cadre théorique de Olson mais qu'ils ont plutôt contribué à l'étendre en essayant d'y inclure des « ressources » comme celle de l'identité.

Une autre thèse, dont les prémisses se révèlent plus simples, soutient que la notion d'identification au groupe social étant confuse, il convient de lui substituer la notion « d'engagement » à l'égard du groupe à partir d'une convergence purement instrumentale des intérêts de l'agent et de ceux du groupe : c'est cet intérêt commun qui rendrait compte d'une relation d'appartenance équivalente à celle d'identification. C'est la thèse défendue par Russell Hardin dans *One for all : the logic of group conflict*³¹. Hardin défend l'idée, antérieurement proposée par G. Tullock, selon laquelle l'engagement individuel à l'égard du groupe lui permet d'obtenir des avantages matériels (ressources ou position sociale) et de bénéficier d'un environnement relativement stable et sûr. Une telle convergence suffit à déclencher la mobilisation collective sans défection, car, dès lors que l'individu peut penser que les autres membres du groupe coopèrent, la probabilité d'atteindre l'objectif visé par la mobilisation s'accroît et incite la contribution de l'agent individuel à s'y ajouter pour augmenter cette probabilité et obtenir ainsi les

29. Cf. *Id.* p. 71. Cf. aussi les « pseudo ethnics » et les « ethnics manipulators » étudiés par J. McKay, « An exploratory synthesis of primordial and mobilizationists approaches to ethnic phenomena », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 5, n° 4, 1982, p. 406-407.

30. Cf. A. Sen, *Identité et violence*, Odile Jacob, 2007, p. 50.

31. Cf. Russell Hardin, *One for all : the logic of group conflict*, Princeton UP, 1995.

avantages qu'il vise. La présence d'un leader charismatique et d'un système efficace d'information interne accroît la probabilité de reproduction de la mobilisation collective. Des thèses d'Oberschall, Hyojung et Hardin découlent cependant des difficultés :

a) en faisant du changement d'identité le produit d'un choix rationnel, l'approche d'Oberschall et de Hyojung semble ignorer que la notion de « choix » convient très mal à des transformations d'identité ou à des changements dans la hiérarchie des identités. Une identité individuelle ou collective est un *état* défini par une composition variable de propriétés naturelles et sociales engendrant des dispositions spécifiques et inséparables d'un rapport d'appartenance. Or, l'acquisition ou la transformation d'une identité en tant qu'état revient à obtenir ce qu'on appelle un « effet essentiellement secondaire ». Un tel effet, selon la définition de J. Elster, ne peut être obtenu directement par volonté et de façon calculée³². Autrement dit, celui-ci ne peut découler d'un simple désir, d'une injonction ou d'un choix parce qu'il ne peut être engendré que par un processus causal adéquat capable d'induire un changement à plus ou moins long terme dans les dispositions, à la différence d'une simple volition ou d'un choix qui visent directement un tel changement sans avoir les moyens de le produire par cette simple visée³³. De ce point de vue, invoquer la « pression sociale » du groupe ethnique sur l'individu pour l'inciter à produire des changements dans son identité ne fait que renvoyer à la double inefficience de l'injonction et du choix. On le voit, l'utilisation d'un modèle micro-économique appliqué à une variable socio-psychologique comme celle de l'identité ne fournit pas des résultats particulièrement convaincants. Pour éviter une telle difficulté, il devient nécessaire de changer de point de vue sur l'identité et c'est ce que l'on tente de montrer dans la seconde partie.

b) une telle conception instrumentale de l'identité qui la subordonne à la réalisation de divers intérêts a pour conséquence de rendre difficilement compréhensible la mobilisation collective dans des conflits de reconnaissance. On voit mal comment il est

32. Cf. J. Elster, *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, Minuit, 1986, p. 33 ; et *id. Raison et raisons*, Fayard, 2006, p. 24-25.

33. Pour un développement de cet argument, cf. Ch. Lazzeri, « *Multiple self et reconnaissance...* », *op. cit.*

possible de surmonter la thèse olsonienne du *free rider*, comme prétend le faire la théorie de la mobilisation des ressources, en adoptant de tels arguments. Si en effet les membres d'un groupe social quelconque se trouvent atteints dans la part collective de leur identité par des actes de dépréciation ou de stigmatisation, on peut toujours considérer qu'il s'agit là d'une forme de « pression sociale » (selon l'expression de Oberschall et Hyojoung) qui les engage à transformer leur identité ou à modifier la hiérarchie de leurs différentes identités pour ne pas subir de dommages. Dans ce cas, il n'existe pas vraiment de raison de participer à une mobilisation collective dans des conflits de reconnaissance dont l'enjeu réside dans l'identité du groupe : il suffit de chercher à transformer son identité ou de feindre d'en avoir changé lorsque c'est possible. La défection peut ainsi devenir une stratégie dominante. Cette somme de stratégies individuelles de transformation peut ainsi aboutir au même résultat que celui de la défection collective théorisée par Olson, ce qui ramène au point de départ par une autre voie, alors qu'on tentait précisément d'établir le contraire. Quant à la thèse de Hardin : on ne voit pas très bien en quoi la probabilité de la participation des autres et l'augmentation de la probabilité de parvenir au but visé n'auraient pas pour conséquence une défection individuelle dans la stricte continuité des arguments de Olson : il n'est donc pas facile de comprendre ce que l'on gagne théoriquement à substituer la notion d'engagement à celle d'identité³⁴.

c) plus encore : on pourrait montrer que la subsumption de l'identité sous la notion d'intérêt ne permet pas de comprendre pourquoi, par exemple, dans les négociations qui comportent une dimension ethnique ou culturelle, la persistance d'exigences de reconnaissance collective non satisfaites empêche de parvenir à des « gains mutuels » entre négociateurs concernant leurs intérêts matériels³⁵. À l'inverse et de façon complémentaire, on peut mon-

34. Cf. A. Varshney, « Choix rationnel, conflits ethniques et culture », in *Critique Internationale*, automne 1999, p. 52, sqq. B. Klandermans a montré que l'identification au groupe dépend dans une certaine mesure de l'engagement à défendre ses revendications, mais il s'agit là plutôt d'un *renforcement* de l'identification qui conditionne préalablement l'engagement, cf. *op. cit.* p. 892.

35. Cf. L. Hall, et Ch. Hecksher, « Avant les intérêts, la reconstruction identitaire : quelques remarques à propos des négociations entre dominants et dominés », in *Négociations*, n° 8, 2007. D. Drukman nuance cette thèse en montrant que cela vaut

trer que l'intervention de phénomènes de catégorisation identitaire dans l'échange constitue la condition d'une solution intéressante au dilemme du prisonnier³⁶. Il convient cependant de tenter de reformuler de façon plus claire les rapports qui se nouent entre identité, reconnaissance et intérêt dans le cadre de l'action collective à partir des analyses élaborées par A. Pizzorno dans son étude « Some other kind of otherness³⁷ ».

Identité, reconnaissance et intérêt

Dans ce texte, Pizzorno soutient la thèse suivante : lorsque l'objectif de la protestation collective est la défense d'une identité collective, si on appartient au groupe, il existe une forte incitation à participer car on possède une identité commune avec celle des autres membres et la participation constitue une réaffirmation d'appartenance. Ce n'est pas seulement le résultat de l'action qui compte mais aussi le fait d'affirmer l'identité et par-là même de la défendre quel que soit le résultat de l'action considérée. Dans ces conditions, la défection n'a pas tellement de sens puisque la participation ne s'interprète pas en termes de calculs coût-bénéfice pour obtenir un bien collectif. En fait, l'engagement à l'égard du groupe constitue une condition de conservation de l'identité que l'on partage avec lui car celle-ci peut en effet se trouver frappée d'*incertitude*. Un des présupposés de la théorie du choix rationnel est que les préférences demeurent stables et plus précisément que les critères qui sont

surtout pour les identités fortes ou « durables », cf. D. Drukman, « Négociation et identité : implications pour la théorie de la négociation », in *Négociations*, n° 2, 2007, p. 93-97. Pour une confrontation des deux modèles dans le cadre des conflits internationaux, cf. Jay Rothman et Marie L. Olson, « From interests to identities : towards a new emphasis in interactive conflict resolution », in *Journal of peace research*, vol. 38, n° 3, 2001.

36. Cf. F. Bessis, C. Chaserant, O. Favereau, O. Thévenon, « L'identité sociale de l'*Homo conventionalis* », in *L'économie des conventions. Méthode et résultats*, ed. Fr. Eymard Duverney, T.1, La Découverte, 2006, p. 187, sq.

37. Cf. A. Pizzorno, « Some other kind of otherness. A critique of rational choice theory », in A. Foxley et alii eds, *Development, Democracy and the art of trespassing : Essays in honor of Albert Hirschmann*, Univ. of Notre Dame Press, 1986, repris sous le titre « Fare propria un'altra alterità » in A. Pizzorno, *Il velo della diversità, Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, 2008. Cf. aussi D. Céfai, *Pourquoi se mobilise-t-on ? op. cit.* p. 267 sq.

utilisés pour évaluer une action au moment du choix demeurent les mêmes au moment de l'évaluation du résultat, c'est-à-dire des conséquences du choix. Or, présumer une telle constance est peu réaliste en particulier pour tous les choix qui comportent des conséquences à long terme, c'est-à-dire celles qui, au fond, doivent être considérées comme les plus importantes dans la vie d'un individu (comme le choix d'une profession, d'un conjoint, l'engagement volontaire dans une guerre, etc.). Lorsqu'un agent envisage une action, il n'est pas seulement incertain à propos de l'état futur du monde (situations traitées par la théorie lorsqu'elle introduit le calcul d'incertitude de risques), mais encore à propos des *états futurs du moi* sur lesquels la théorie demeure muette³⁸. De ce point de vue, mettre en avant, comme le fait la théorie du choix rationnel, la calculabilité des décisions prises en termes d'utilité pour l'individu est une conséquence secondaire pour lui car les décisions qu'il prend en T_0 sur la base des préférences présentes découlant de l'état présent de son moi sont censées produire des conséquences en T_1 en rapport avec ses préférences en T_0 . Or l'individu en T_0 ne peut pas prévoir qu'il sera toujours *semblable à lui-même* en T_1 , de sorte que les décisions qu'il prend en T_0 et qui correspondent à ses préférences présentes pourraient affecter en T_1 un individu qui n'est plus le même qu'en T_0 ³⁹. Ainsi, la méta-préférence que peut manifester X en T_0 consiste à surmonter l'incertitude de ce qu'il sera en T_1 , s'il veut en T_1 demeurer semblable à ce qu'il était en T_0 . Cette option (qui peut être complètement implicite et informulée) *précède* le choix de calculer, en T_0 , les conséquences utiles de son action. Il en résulte que si X désire tacitement posséder en T_1 la même identité qu'en T_0 , il lui faut contribuer à la reproduire et cela passe par une tout autre stratégie que celle de l'auto-liaison (*self-binding*) défendue par J. Elster⁴⁰. Selon celui-ci, X aménage en T_0 son « milieu » pour s'assurer qu'en T_1 il agira conformément

38. Cf. *Il velo della diversità op. cit.* p. 55 ; cf. Aussi A Pizzorno, « Decisioni o interazioni ? La micro-descrizione del cambiamento sociale », in *ibid...* p. 254 ; cf. aussi A. Pizzorno, « Considérations sur les théories des mouvements sociaux », in *Politix*, vol. 3, n° 9, 1990, p. 78-79.

39. Cf. *id.* « Fare propria un'altra alterità », p. 55.

40. Cf. J. Elster, *Ulysses and the sirens. Studies in rationality and irrationality*, Cambridge, 1979.

aux préférences de T_0 , mais l'auto-liaison ne peut pas porter sur l'identité de X en T_1 puisque la contrainte du milieu ne peut pas produire une identité : seule une forme de reconnaissance par un groupe ou des individus est à même d'assurer l'identité de X en T_0 , et de lui faire désirer la reconduire en T_1 , T_n ... Cependant, si X en T_0 désire conserver son identité en T_1 , il devra, dès T_0 , assurer les conditions de reproduction de son « cercle de reconnaissance » pour assurer la *continuité* de son identité, donc assurer ou surmonter l'incertitude qui pourrait transformer ce cercle, l'affaiblir ou le faire disparaître⁴¹. De fait, pour maintenir la continuité du cercle, il faut assurer son renforcement et donc participer aux actions collectives par lesquelles le cercle de reconnaissance s'affirme et se renforce. On peut du même coup surmonter le problème que les économistes appellent celui du choix intertemporel et qui consiste pour X à choisir par *akrasia* (souvent à son désavantage) le moi futur le plus proche au regard du plus lointain. En fait, le moi présent n'a pas de « faiblesse de la volonté » pour le moi le plus éloigné, il le veut aussi intensément que le plus proche puisqu'ils sont *semblables* (ou qu'on désire qu'ils le soient) : il n'y a plus ici d'avantage immédiat à gagner contre le moi futur.

Il faudrait simplement compléter l'argument de Pizzorno en observant que le désir de continuité de l'identité de X de T_0 à T_1 ne signifie pas que cette continuité vise à conserver la même identité en T_1 *pour* simplement sauvegarder ses préférences de T_0 . Bien plutôt, X sait tacitement en T_0 qu'un changement d'identité en T_1 aura pour conséquence que les préférences qu'il avait formulées en T_0 ne seront plus *les siennes* (*i.e.*, il ne les reconnaîtra plus comme les siennes) puisqu'il risque de changer en T_1 et qu'elles n'avaient de valeur pour lui que parce qu'elles *exprimaient son identité*. Finalement, c'est *à travers* la continuité de ses préférences entre T_0 et T_1 que X exprime tacitement un désir de continuité de son identité plutôt que celui de soumettre son identité à ses préférences.

41. Cf. A. Pizzorno, « Fare propria un'altra alterità », p. 56-57.

Conclusion

Sur la base de cet argument, il apparaît alors que l'identité individuelle ou collective ne peut être pensée comme une forme d'intérêt, analogue à toutes les autres et auxquelles elle pourrait se subordonner ou avec lesquelles elle pourrait être interchangeable – conformément aux analyses d'Oberschall et de Hyojoung –, puisqu'elle constitue la *condition ultime* définissant la nature et la valeur de tous les intérêts qui en constituent des expressions. Bref, nos intérêts dépendent finalement de ce que nous sommes et désirons être. Cela ne signifie pas que les mouvements sociaux et leurs leaders ne puissent faire un usage « stratégique » de leur identité collective dans les phases de revendication et de conflit en fonction des impératifs de la situation et de l'action⁴². Mais un tel usage n'est en rien incompatible avec une conception expressive de l'identité. L'argument de Pizzorno fait apparaître du même coup l'insuffisance de la réponse donnée par la théorie de la mobilisation des ressources à la thèse de Olson et le moyen de la dépasser.

On doit cependant prendre garde à ce que l'argument en faveur de l'irréductibilité de l'identité à l'intérêt ne signifie en aucun cas, comme le soutiennent certains théoriciens des mouvements sociaux, qu'on ait affaire à l'entrée de la contestation sociale dans une ère « post-matérialiste » où les revendications matérielles auraient été purement et simplement supplantées par les revendications identitaires⁴³. Une telle thèse est sans doute aussi inexacte que son opposée et l'on pourrait montrer, comme le font Tilly, Tarrow et McAdam (*cf. supra*) ou encore A. Honneth et N. Fraser⁴⁴, que bien des mouvements sociaux, depuis le XIX^e siècle, combinent les deux dimensions dans des proportions variables : les luttes symboliques ne sont jamais dépourvues d'enjeux matériels, tout comme les conflits de redistribution ne sont jamais indépendants

42. Cf. C. Camilleri et alii, *Stratégies identitaires*, PUF, 2007 ; A. Oberschall, « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia », *op. cit.*

43. Cf. par exemple, A. Melucci, « The new social movements : a theoretical approach », *Social science information*, vol. 19, n° 2, 1980.

44. Cf. A. Honneth et N. Fraser, *Redistribution or Recognition, A philosophical exchange*, Verso, 2003.

de revendications identitaires⁴⁵. Si cela est vrai, il est possible d'en déduire l'hypothèse que même lorsque des revendications d'intérêts matériels risquent de favoriser le processus de défection, celui-ci pourrait être contrecarré par la dimension identitaire de la mobilisation collective. La critique du réductionnisme de l'identité à l'intérêt n'a pas pour contrepartie la défense d'un monisme culturaliste aussi réducteur que l'était, en son temps, la vulgate marxiste⁴⁶.

45. Cf. sur ce point, E.P. Thomson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard-Seuil, 1988, ainsi que S. Bowles et H. Gintis, *La démocratie post-libérale. Essai critique sur le libéralisme et le marxisme*, Paris, La Découverte, 1986, p. 213 ; cf. aussi, *La parole ouvrière*, A. Faure & J. Rancière (eds), La Fabrique édition, 2007.

46. Cf. Ch. Lazzeri, « Reconnaissance et Redistribution : repenser le modèle dualiste de Nancy Fraser », in A. Caillé & Ch. Lazzeri (eds), *La reconnaissance aujourd'hui*, CNRS, 2009.

Quarante-huit thèses sur le capitalisme

François Fourquet

Cher Paul Jorion, la lecture de votre article du *Débat* n° 151 « L'après-capitalisme commence aujourd'hui » m'a procuré un grand plaisir intellectuel et m'a lancé un défi auquel j'ai eu envie de répondre. Vous posez la question de la survie du capitalisme. La crise est planétaire, ce n'est pas une simple crise financière, c'est une crise de civilisation, plus grave que celle de 1929, qui va être rejetée dans l'ombre par le sombre éclat de la catastrophe qui s'annonce. Vous émettez deux hypothèses : une hypothèse optimiste : la crise se résorbera comme toutes les autres, après les vaches maigres le beau temps des vaches grasses reviendra ; une hypothèse pessimiste : le capitalisme est incapable de s'autoréguler ; il est destiné à s'effondrer, non pas pour la raison qu'invoquait Marx (la baisse tendancielle du taux de profit), mais pour d'autres raisons : le capitalisme est incapable 1° de s'autoréguler, 2° de s'autoadapter en tirant les leçons des crises passées et 3° de prévenir le risque d'emballement dû à l'amélioration des connaissances (de plus en plus de spéculateurs grégaires font la même prévision qui, comme des moutons, les conduit irrésistiblement dans le précipice). Vous proposez qu'une réglementation judicieuse supprime ou contrôle les causes directes de la crise : la spéculation financière ; la faculté pour les spéculateurs d'emprunter pour gonfler les capitaux qu'ils risquent (l'effet de levier) ; l'usage excessif des produits dérivés.

Toute votre argumentation repose sur une équation fondamentale : le « capitalisme » ou « système capitaliste », c'est le marché, ou, pour parler comme Polanyi, le « marché autorégulateur ». Le

marché n'est pas capable de s'autoréguler ; il faut une intervention extérieure, celle de l'État, qui n'obéit pas à la logique marchande et impose au marché des règles pour éviter la catastrophe *in extremis*. Cette thèse fait problème sur le plan théorique (car, sur le plan pratique, je ne vois pas de raison de contester vos solutions, qui reposent sur votre expérience financière). Voici une mise en question intitulée « 48 thèses sur le capitalisme », dont la thèse maîtresse est que si l'État est, à la rigueur, extérieur au marché, il n'est pas extérieur au « capitalisme » : il en fait partie intégrante.

I. L'État fait partie du capitalisme

1. L'économie est seulement un aspect de la société et non un ordre autonome

Ce qu'on appelle « capitalisme » ne se réduit pas à une entité économique, c'est-à-dire à un ordre social distinct des autres ordres, un système économique, comme le font les marxistes, les trotskistes (Nouveau Parti Anticapitaliste), les altermondialistes (jadis antimondialistes) ; le capitalisme ou l'économie ne peuvent être séparés de la société dont ils ne sont qu'un aspect, et non un ordre autonome ; le capitalisme comme système économique est une vue de l'esprit.

2. Économie et marché ne se confondent pas

L'économie ne se réduit pas au marché ; le capitalisme moderne n'est pas le marché seul, mais l'ensemble formé par les marchés, les entreprises, *et l'État*.

3. L'économie politique est l'expression théorique de la politique économique

L'économie est née comme concept au début des Temps modernes ; l'économie n'existait pas avant le mot, avant que l'État n'en fasse l'objet de l'économie politique ; il existait certes du commerce, des marchés, de l'industrie, de la finance ; mais pas d'économie. L'économie politique est l'expression théorique de la politique économique, c'est-à-dire d'une pratique politique de gestion de la richesse nationale par l'État européen à la fin du Moyen Âge.

Elle a eu ses premiers théoriciens au XVII^e siècle ; au début du XIX^e, les universitaires se la sont appropriée et en ont fait une science établie, et ont créé, du même coup, un ordre social factice appelé « économie », indépendant de l'ordre politique (Jean-Baptiste Say) ; plus tard cette science sera appelée « science économique » (ou science de l'économie).

4. Le capitalisme apparaît tout d'abord comme société capitaliste

Marx fut l'inventeur de l'entité « mode de production capitaliste », que des héritiers (Sombart, Weber) appelèrent « capitalisme ». Cette entité de nature économique était un ordre social non seulement indépendant, mais aussi déterminant des autres ordres sociaux. Cependant Marx emploie souvent le terme de « société bourgeoise » ou « société capitaliste », comme pour signaler que l'appartenance de l'économie à la société n'a pas disparu.

5. Le capitalisme braudélien est la partie supérieure de la société

Pour Fernand Braudel le « capitalisme » des Temps Modernes (1400-1800) n'est pas un système économique et ne se confond pas avec l'économie de marché, ni *a fortiori* avec la civilisation matérielle ; c'est la partie sophistiquée de l'économie, le domaine du monopole et non de la concurrence ; il loge dans la partie supérieure de la société où règnent les « dynasties marchandes », c'est-à-dire les fortunes privées qui ont échappé à la cupidité des princes ; il est connecté au reste du monde ; il est situé dans la zone centrale des économies-mondes, et même dans les villes-mondes (cf. thèse 10).

6. Le capitalisme est impensable sans l'État

Cependant, le capitalisme n'est pas pensable sans l'État ; un capitalisme sans État, c'est comme un sourire sans chat (fiction empruntée à Lewis Carroll) ; on ne peut même pas parler de « symbiose » comme s'il s'agissait de deux entités distinctes, l'une économique et l'autre politique, qui se seraient formées séparément et auraient passé une alliance ou décidé de vivre ensemble ; il y a inhérence réciproque : dès leur naissance au Moyen Âge, l'État est dans le capitalisme et le capitalisme dans l'État ; ensemble ils forment une seule et même entité sociale.

7. Le capitalisme est branché sur le vaste monde

L'État représente l'aspect politique de cette entité ; son domaine de pouvoir est le territoire, qui sera plus tard national ; le capitalisme a la planète pour horizon ; il représente l'aspect mondial, il est branché sur le vaste monde, à l'extérieur du territoire. Il y a donc toujours un décalage entre le domaine du capitalisme, qui est mondial, et celui de l'État, qui est national.

8. Le capitalisme s'est confondu avec l'Europe

Le capitalisme s'est confondu avec l'Europe dans son exploration, sa conquête et son exploitation du monde ; c'est l'Europe, c'est-à-dire le capitalisme, qui a mis en communication les différentes parties du monde ; capitalisme et mondialisation, au fond, c'est la même chose ; au XIX^e siècle, elle s'est élargie aux autres « pays neufs » (les rejets européens : USA, Canada ou Australie) pour former l'Occident. Entre XVI^e et XIX^e siècle, l'économie-monde européenne a lentement assimilé, absorbé les autres économies-mondes pour former l'économie mondiale tout court. Au début du XX^e siècle, la révolution bolchevique, en instaurant le socialisme, a empêché l'achèvement de cette unification, qui a été retardée de 75 ans. Mais le socialisme s'est finalement dissous (1978, ouverture de la Chine ; 1989, chute du mur de Berlin).

9. La dialectique de la mondialisation et de la nationalisation de l'économie

Le capitalisme et l'État participent également au processus historique de mondialisation. La mondialisation est un mouvement mêlant deux processus de longue durée conjoints qui parfois se confondent : d'une part, la mondialisation proprement dite, c'est-à-dire une densification des relations entre les éléments de la planète (et non pas l'intégration de ces parties quasiment solides que sont les « économies nationales ») ; d'autre part, la « nationalisation de l'économie », c'est-à-dire la tentative obstinée de contrôle et d'appropriation de flux économiques, sociaux et financiers par les États-nations pour former une « économie nationale » ; la conjonction est manifeste avec la colonisation, à la fois extension de l'économie-monde européenne et appropriation du monde par les États

européens. L'économie-monde européenne s'est formée dès le haut Moyen Âge bien avant que les États européens soit suffisamment forts pour créer des économies nationales apparemment autonomes. L'économie-monde européenne, s'étendant jusqu'aux zones influencées par la civilisation européenne, est beaucoup plus que la somme des économies nationales européennes.

10. Le capitalisme, une entité moralement repoussante

Mais il y a un aspect moral : le capitalisme, au fond, c'est la partie mauvaise de l'Europe, celle qui exploite et colonise, celle que nous abhorrons et que nous condamnons, bien que nous soyons européens ; nous l'assimilons à une sorte de chimère avide et maléfique à qui nous attribuons la puissance d'expansion de l'Europe ; nous la projetons hors de nous et la nommons « capitalisme ». Mais en dernière analyse, l'Europe, c'est les Européens, c'est-à-dire nous, même quand nous sommes américains !

11. S'il existe quelque chose comme un capitalisme, c'est un quasi-sujet

Il n'y a de capitalisme que s'il existe une institution qui peut parler et agir en son nom, et qui en fait un « quasi-sujet » (idée proche du « sujet comme si » d'Alain Caillé), une sorte de personne morale géante ; faute de cette quasi-subjectivité qui lui donne l'apparence d'un acteur de l'histoire, le capitalisme est une entité abstraite, une catégorie économique vide, sans consistance historique ; et ce qui fait du capitalisme un quasi-sujet, c'est l'État américain et les dirigeants qui font partie de ce que Stiglitz appelle la « communauté financière mondiale », en fait principalement américaine, car elle est localisée à New York.

12. Pas de capitalisme sans pouvoir

Ce quasi-sujet exerce un pouvoir ; seul un pouvoir est capable de prendre en charge la régulation de l'économie ; à la fois il fait partie de l'économie et est situé en haut de l'économie, dans sa partie supérieure, au même niveau que le capitalisme braudélien. À ce niveau il est artificiel d'opposer l'État et l'économie.

13. Le pouvoir est donc aussi un quasi-sujet

Le pouvoir d'une entité sociale est de nature quasi subjective ; il est situé en haut de l'entité, mais n'en est jamais séparé : il plonge en elle par une myriade de racines ramifiées, subjectives et institutionnelles, qui lui permettent justement d'exercer ce pouvoir ; la frontière est poreuse entre le pouvoir et ce qui n'est pas lui ; du haut en bas de l'échelle, on passe insensiblement de sa pointe suprême à sa base ; ce qui rend difficiles les opérations de distinction et de définition.

14. L'économie américaine tend à se confondre avec l'économie mondiale

L'économie américaine est plus large que l'économie du seul territoire américain, mesurée par son PIB (produit *intérieur* brut) ; elle se confond presque avec l'économie mondiale tout entière, du fait des prolongements planétaires de ses grandes banques internationales (celles-là mêmes qui apparurent sous les feux de la scène au cœur de la crise financière : Citigroup, Merrill Lynch, Goldman Sachs, Lehman Brothers etc.), de ses investisseurs institutionnels et des investissements directs à l'étranger de ses grandes firmes multinationales ; plus de la moitié des firmes multinationales et des *zinzins* sont d'origine et de culture américaines ;

15. L'État fédéral américain domine les institutions officielles de l'économie mondiale

L'État fédéral américain (et ses organes économiques, la Fed [Federal Reserve Bank ou banque centrale] et le Trésor (Ministère US des finances) ainsi que la culture américaine ont une influence, une emprise sur les institutions officielles de l'économie mondiale (FMI, BM, OMC) ; leurs cadres dirigeants ont souvent fait leurs études aux États-Unis ; rien d'important ne se décide sans l'aval américain (ou « états-unien »). Le pouvoir des institutions et organisations internationales n'est donc que symbolique, ce qui est déjà beaucoup, mais pèse peu au regard du pouvoir du leadership américain.

16. Le pouvoir mondial au sens large se confond avec la puissance américaine

Le pouvoir mondial ne se réduit pas à l'institution « pouvoir des USA » (défini constitutionnellement sur le plan politique – État fédéral – ou juridiquement sur le plan économique – firmes multinationales, grandes banques, etc. ; en raison de l'absence de frontière nette séparant le pouvoir de ce dont il est le pouvoir, et en raison des prolongements planétaires des institutions, entreprises et banques américaines ; la *puissance* américaine au sens large peut donc être considérée comme l'instance concrète du *pouvoir* mondial, même si le monde ne lui obéit pas comme des soldats à leur chef ou même, forcément, la conteste.

17. Au sens restreint, c'est l'État fédéral américain, régulateur de l'économie mondiale

L'État fédéral américain, ses organes et ses dépendances (Fed, Trésor, FMI) incarnent *de fait* le pouvoir quasi subjectif du monde ; c'est lui le régulateur de l'économie mondiale ; faute d'instance officielle dûment nommée ou élue, il tient lieu de « régulateur en dernier ressort » des marchés mondiaux, et notamment des marchés financiers ; en cas de crise, il tient une fonction mondiale de « prêteur en dernier ressort ». Du fait de sa solvabilité assurée, il attire les investisseurs financiers et leur sert de refuge en cas de panique ; il peut donc trouver tout l'argent qu'il veut sur le marché financier mondial et, s'il le faut, il peut aussi jouer le rôle d'emprunteur en dernier ressort. Même la Fed peut s'appuyer sur lui en cas de besoin.

18. L'État fédéral et ses annexes incarne le pouvoir mondial du capitalisme

Le capitalisme mondial n'existe pas sans État mondial qui lui confère un pouvoir et une existence quasi subjective ; et cet État, c'est pour l'instant l'État fédéral américain et ses annexes, même s'il est contesté de toute part, même si on juge inéluctable à terme son remplacement par une autre instance.

19. Le leadership américain fonctionne par captage et pas seulement par répression

Il existe deux formes idéal-typiques de l'exercice du pouvoir : le pouvoir par commandement, à l'image du général, du pape ou du secrétaire général du Parti communiste à l'époque stalinienne (pouvoir hiérarchique ; image de la pyramide), et le pouvoir par entraînement ou par captage (image du réseau), c'est-à-dire par une combinaison de violence, d'attraction, de séduction et de subjugation (on est subjugué par la violence mais aussi par la fascination) ; dans l'histoire, les villes-mondes ont dirigé l'économie-monde européenne par captage de l'énergie de ses composantes, et pas seulement par violence pure exercée de l'extérieur ; une force supérieure assimile, pompe ou capte toujours l'énergie des forces subordonnées et obtient leur reconnaissance ; la force du leadership provient tout entière de ce captage.

20. Il est situé dans la ville-monde bicéphale, New York-Washington

Dans l'histoire de l'Occident, depuis l'an mil, le capitalisme (au moins au sens braudélien), a toujours été localisé, situé au centre de l'économie-monde européenne, ou même de ses capitales successives ou « villes-monde » : Venise, Anvers, Gênes, Amsterdam, Londres ; dans les années 1920, la tête du capitalisme a quitté Londres pour traverser l'Atlantique et s'installer dans une ville bicéphale, New York-Washington ; les précédentes capitales européennes avaient été à la fois économiques et politiques. Le leadership de New York, par contre, est impensable sans Washington.

21. New York-Washington est (encore) la ville-monde de l'économie mondiale

Cette capitale bicéphale des USA est aussi celle du monde ; elle héberge la direction des États-Unis ; mais lorsqu'en 1998 la Fed sauve le LTCM (Long Term Capital Management) et en 2008 la banque Bear Stearns et lorsqu'en 2008 le Trésor US nationalise l'assureur AIG et lance conjointement avec la Fed un plan de sauvetage des banques pour éviter la propagation planétaire d'une crise de système, ils prennent une décision régulatrice pour le compte de la

communauté mondiale, sans être mandatés officiellement pour ça. Ils entraînent derrière eux l'ensemble des politiques occidentales.

22. La monnaie américaine et la monnaie du monde

Bien que le dollar soit bien la monnaie nationale des États-Unis, il est devenu quasiment la monnaie universelle du monde depuis que la livre sterling s'est inclinée devant le dollar, en septembre 1931, et *a fortiori* depuis la conférence de Bretton Woods, en 1944, qui mit en place le système monétaire international dit des « changes fixes », en fait de l'étalon-dollar. La destruction de ce système et son remplacement par le système des changes flottants n'ont pas disqualifié le rôle du dollar : plus que jamais, *en fait*, le dollar est la monnaie du monde, c'est-à-dire un bien collectif mondial géré par une autorité monétaire nationale particulière.

23. Le président des États-Unis est le président du monde

Les élections présidentielles américaines nous concernent ; elles nous ont tous passionnés comme s'il s'agissait de l'élection par le peuple américain du président du monde, ce qu'il sera effectivement, sinon juridiquement ; nous sentons bien que ses décisions auront plus d'importance, même pour notre vie, que celles de notre propre président national.

24. Le capitalisme, c'est les États-Unis

Dans la mesure où on ne peut distinguer absolument l'économie américaine de l'économie mondiale, ni le pouvoir de ce dont il est le pouvoir, ni la tête du capitalisme de son « corps » planétaire, on peut dire que *le capitalisme, c'est les États-Unis* ; il est vrai que le terme « États-Unis » désigne lui aussi une entité fictive, mais son insertion dans les relations internationales, l'existence d'un État reconnu par tous et d'un gouvernement qui peut parler et agir en son nom rend cette existence institutionnelle et quasi subjective, c'est-à-dire plus ou moins réelle.

25. L'âge néolibéral touche-t-il à sa fin ?

La crise financière de 2008 est en effet une crise de civilisation ; déjà la crise de 1929 était l'ultime soubresaut d'une longue agonie de la « civilisation du XIX^e siècle », comme la nommait Polanyi,

ou de la « civilisation libérale », comme dit Hobsbawm (*L'âge des extrêmes*) ; la civilisation en crise aujourd'hui serait née dans les années 1970, ce serait la civilisation de l'âge néolibéral, dont les promoteurs prétendaient annuler les effets de la « grande transformation » décrite par Polanyi, prohiber les pratiques interventionnistes des États et revenir au marché autorégulateur d'avant 1914, c'est-à-dire au capitalisme libéral.

26. Il n'y a pas deux civilisations, l'une libérale et l'autre dirigiste...

Il n'y a pas deux civilisations, d'une part la civilisation libérale ou néolibérale, et d'autre part une civilisation interventionniste, dirigiste ou « fordiste », comme la nommeraient nos amis régulationnistes (s'ils adoptaient la notion de civilisation), qui ont fonctionné de la Première Guerre mondiale aux années 1970.

27. ... Mais une seule civilisation, tantôt libérale et tantôt dirigiste

Il n'y a qu'une seule civilisation, la nôtre, tantôt libérale et tantôt dirigiste ; libéralisme et dirigisme sont deux formes d'organisation que la civilisation occidentale contient en puissance depuis le Moyen Âge ; tantôt l'une s'actualise plus que l'autre, et tantôt c'est l'inverse : elles ne s'opposent pas comme deux entités fermées et séparées, mais sont deux formes sociales complices qui ont besoin l'une de l'autre pour exister.

28. La force potentielle de l'État suffit à soutenir activement l'ordre libéral

Lorsque dans un pays l'ordre public est menacé, les forces de l'ordre (l'armée et la police) jusqu'ici retirées sortent de leurs casernes pour rétablir l'ordre (France, mai 1968) ; une fois leur besogne effectuée, elles retournent dans l'ombre et la société retrouve son état normal, où tout paraît fonctionner spontanément, sans intervention apparente de la force publique. Mais la mémoire de cette intervention reste présente et fait qu'une force seulement potentielle est en réalité *active* sans qu'elle ait besoin de *s'actualiser* en permanence. De même, en matière économique, l'État dirigiste est potentiellement actif et n'intervient pas tant que les marchés semblent apparemment se réguler tout seuls ; mais il est à l'affût et, à la moindre anicroche, intervient ouvertement et rétablit l'ordre

économique et financier. Après avoir remis l'économie sur les rails, il se retire, adhère officiellement à la doctrine libérale et soutient l'ordre libéral.

29. La propriété est privée par concession de l'autorité publique

Le capitalisme n'est privé que par autorisation de la puissance publique. Le capitalisme est fondé sur la propriété privée. Mais, comme le prouve le sauvetage des banques mondiales par l'État fédéral US et les États de l'Eurogroupe en octobre 2008, la propriété privée a pour fondement caché la puissance publique ; en vérité, la propriété n'est privée que par concession de la puissance publique. En cas de faillite ou de menace d'une crise de système, la puissance publique intervient pour reprendre ses droits et s'introduire dans la propriété privée (recapitalisation publique des grandes banques) pour la sauver et remettre sur les rails le « capitalisme » défaillant. Le moment venu, elle se retirera discrètement, tout rentrera dans l'ordre et le capitalisme privé paraîtra fonctionner spontanément comme si de rien n'était, jusqu'à la prochaine crise de système. Sans cette présence active, mais potentielle et silencieuse des autorités politiques, on ne comprendrait pas la facilité avec laquelle elles sont intervenues depuis début 2008.

30. Une civilisation mondiale en gestation

La civilisation mondiale en gestation est dominée par la civilisation occidentale qui a subjugué les autres mais sans les détruire. Elle les attire, les influence, les fascine ou au contraire les repousse et suscite leur refus. Mais les opposants font en quelque manière partie de ce à quoi ils s'opposent.

31. Une religion laïque occidentale

Il n'y a pas de civilisation sans religion. La civilisation occidentale tente de répandre et d'imposer sa culture et sa religion sur toute la planète. Sa culture, c'est l'utilitarisme, l'appât du gain, le « toujours plus ». Ces valeurs expriment une religion laïque occidentale, une religion sans Dieu qui ne dit pas son nom, la religion de la démocratie et des droits de l'homme. Elle est caractérisée par cinq cultes : la démocratie, les droits de l'homme, l'individu, la propriété privée (fondement du marché), et la raison (source de

la science et du progrès). La religion occidentale est fondamentalement une religion du progrès. À chacune de ces idoles laïques s'applique l'attribut « libre ».

32. Une société mondiale au-delà des sociétés nationales

Il n'y a qu'une seule société mondiale, plurinationale, qui en ce moment même bouleverse, brasse et mélange les sociétés nationales dont les parois sont de plus en plus poreuses et les frontières de plus en plus floues ; le capitalisme, mondial par nature, né il y a mille ans en Europe occidentale, n'est qu'un mot pour désigner l'aspect économique de cette société mondiale. Depuis lors, l'unification de l'économie mondiale s'accélère, s'étend et s'approfondit. Mais puisque l'économie comme ordre séparé n'existe pas, cette unification n'est que la partie visible de la formation de la société mondiale. Cette société mondiale ne sera peut-être jamais complètement unifiée ; cependant, si cette unification politico-religieuse a lieu un jour, elle s'opérera par l'intégration et le dépassement de la religion laïque occidentale.

33. Le capitalisme destiné à s'effondrer est un mythe

Le système capitaliste ne s'effondrera jamais du fait de l'absence de régulation ; car il y aura toujours une institution politique pour réguler une crise financière, si grave soit-elle ; et quel autre système pourrait le remplacer, après la faillite du socialisme ? D'ailleurs, à ce jour, il n'y a pas de candidat, pas de prétendant crédible ; tout ce qu'on peut prévoir, c'est que de temps à autre le dirigisme reviendra à la surface (comme il vient de le faire en 2008) : car en profondeur il n'a jamais disparu ; le capitalisme condamné à s'effondrer est un mythe ; et un mythe ne s'effondre pas, il se dissipe et ressuscite quand on en a besoin.

34. La société mondiale peut disparaître si les humains ne protègent pas la Terre

Par contre la société mondiale, elle, peut s'effondrer, si elle ne répond pas au principal défi de notre époque, qui est écologique ; sa forme la plus urgente est le défi du réchauffement climatique ; et si la réponse juste n'est pas donnée à temps, la société mondiale disparaîtra, et avec elle l'humanité tout entière, c'est-à-dire : nous.

II. L'économie réelle n'existe qu'ici et maintenant

35. Le capitalisme financier, stade suprême du capitalisme

Marx et les marxistes ont toujours considéré que le capitalisme marchand était une forme archaïque, propre aux villes du Moyen Âge, incomplète, et que le capitalisme industriel né au XVIII^e siècle avec la Révolution industrielle était la forme royale et canonique du capitalisme. À la fin du XIX^e siècle, Lénine considérait que le capitalisme financier international décrit par Rudolf Hilferding était la forme la plus avancée du capitalisme, l'antichambre du socialisme.

36. La finance, parasite inutile et improductif de la production capitaliste

Pour la tradition marxiste, la finance est la partie superflue du mode de production capitaliste, l'enveloppe parasitaire de la production, et destinée à disparaître avec la révolution socialiste. Dans la période récente, la thèse de la finance parasitaire et inutile, captant la plus-value des travailleurs et dévoyant l'énergie de la production est devenue un dogme universel, une évidence naturelle. Cette dichotomie se trouve chez Marx lui-même : la partie productive ou utile de l'économie se trouve du côté du « procès de travail » (*Arbeitsprozess*) ; la partie improductive, superflue ou inutile se trouve du côté du « procès de mise en valeur » (*Verwertungsprozess*).

37. La finance est une extension de la monnaie

L'économie de marché ne peut pas fonctionner sans monnaie. Toute économie est monétaire. Une économie sans monnaie n'existe que dans un passé mythique ou comme idéal néoclassique. La monnaie peut être métallique, fiduciaire ou bancaire ; et ce qui crée la monnaie de banque, c'est le crédit ouvert par les banques. La monnaie de banque reste de la monnaie. Or la finance n'est rien d'autre que l'extension en volume, en forme et en durée du crédit bancaire, notamment du fait de la titrisation des crédits immobiliers ou des crédits à la consommation accordés par les banques. La critique la plus virulente du rôle excessif de la finance comme excroissance inutile doit reconnaître la nature identique de la monnaie et de la

finance : la finance est une extension de la monnaie, aussi ancienne que l'économie de marché.

38. Le crédit fait partie de l'économie « réelle »

La littérature contemporaine, savante ou médiatique, se plaît à opposer la finance et « l'économie réelle ». La ligne de démarcation est difficile à établir, car il s'opère une confusion entre l'économie « réelle » et l'économie matérielle, c'est-à-dire la production et la circulation des marchandises matérielles, physiques. La finance, classée du côté de ce qui s'oppose au réel, est implicitement désignée comme irréelle ou du moins virtuelle. Cette dichotomie quasiment officielle peut être remise en question. Le crédit bancaire offre aux consommateurs un moyen de paiement immédiat leur permettant d'acheter immédiatement une marchandise quelconque, qu'il s'agisse d'un crédit immobilier ou d'un crédit à la consommation. Ces formes de crédit sont déjà sophistiquées. Mais dans l'histoire, le crédit est présent dès la naissance de l'économie de marché, même sous forme élémentaire : dès que le fournisseur consent un délai au client, il lui fait crédit. Le crédit accordé par les banques est une forme plus élaborée. Le crédit est indispensable au fonctionnement de l'économie de marché. Le crédit fait donc partie de l'économie « réelle », il existe réellement. C'est une monnaie « virtuelle » indispensable au fonctionnement de l'économie réelle de marché.

39. Le crédit crée un pouvoir d'achat virtuel

Cependant, il existe entre l'achat à crédit et la marchandise un intervalle immense : le temps. Lorsque le consommateur achète une marchandise à crédit, il n'en devient pas vraiment propriétaire : il doit d'abord rembourser le crédit. La monnaie bancaire grâce à laquelle il paye la marchandise est une monnaie virtuelle, même s'il la tient dans ses mains ou même, s'agissant d'un logement acheté à crédit, s'il l'habite. Mais s'il ne rembourse pas son crédit, la loi vient lui rappeler, lorsque la banque le fait expulser par l'autorité publique, qu'il n'était que potentiellement propriétaire.

40. Il n'y a de richesse qu'actuelle, ici et maintenant

De même lorsque l'individu est propriétaire d'une maison ou d'un paquet d'actions, il se croit riche, parce que les banques lui prêtent volontiers de l'argent pour s'acheter des biens. C'est l'effet de richesse. Mais cette richesse est seulement virtuelle, pas réelle : que les cours s'effondrent, son patrimoine s'évanouit et, comme on dit, « part en fumée ». En réalité rien n'a brûlé, c'est juste une anticipation qui est revue à la baisse. Sa richesse n'était que virtuelle, c'était une hypothèse, et sa banque le lui fait bien sentir en réclamant le remboursement de son prêt en espèces sonnantes et trébuchantes, c'est-à-dire en *liquide*. Il n'y a de richesse qu'actuelle, c'est-à-dire liquide, ici et maintenant. Tout le reste est de la littérature (virtuelle). La richesse demain est une richesse seulement possible, virtuelle. « Demain on raserà gratis », affichait un barbier à l'entrée de son échoppe ; mais jamais maintenant, ici. Le réel se conjugue toujours au présent : c'est. C'est maintenant, ou jamais.

41. L'économie de marché est tendue vers l'avenir

L'économie de marché est mue par une tension fondamentale vers l'avenir. Le crédit matérialise cette tension. Le crédit, en créant un pouvoir d'achat virtuel qui permet d'acheter tout de suite, d'être apparemment propriétaire tout de suite d'une marchandise, d'une automobile ou d'un logement, crée une fantastique illusion collective qui nous fait croire que nous sommes riches alors que nous ne possédons qu'une illusion de richesse. Tant que la boucle du temps ne s'est pas refermée, tout est possible. Tant qu'un nouveau crédit « rééchelonne » le crédit antérieur et reporte à demain le moment de la fermeture de la boucle, on peut rester dans l'illusion. Mais en dernière analyse, la boucle se ferme et le créancier réclame son dû, comme Méphistophélès réclame son âme à Faust qui la lui avait vendue en échange de richesses et de pouvoirs. La solvabilité, c'est toujours maintenant, pas demain. À un moment, le délai cesse, il faut payer ou rembourser. Le crédit est épuisé, l'illusion dissipée, l'anticipation dissoute, l'espoir anéanti : c'est maintenant. La seule économie vraiment réelle n'existe que maintenant.

42. La transformation d'une créance douteuse en finance véreuse

Ce crédit peut être titrisé, transformé en titre mobilier et circuler sur la planète, gagé sur la reconnaissance de dette du consommateur. Mais c'est toujours du crédit, toujours de la monnaie bancaire, de la monnaie virtuelle. Si le crédit a été accordé sans vérifier le revenu du bénéficiaire, l'emprunteur est insolvable et le titre devient une créance véreuse. S'il a été mélangé à d'autres créances fiables, il contamine tous les titres qui deviennent des titres « toxiques », comme les nomme le plan Paulson d'octobre 2008.

43. Quand le crédit se dissout, il ne reste plus que des marchandises sans valeur

Lorsque le prêt vient à échéance, même quand il prend la forme sophistiquée d'une créance titrisée, il faut qu'un sujet solvable rembourse. Sinon, le titre s'anéantit et avec lui tout l'édifice des titres virtuels qui reposaient dessus. Ils sont anéantis, non comme une richesse réelle qui brûle et part en fumée, non comme un château de cartes qui s'écroule, mais comme une illusion qui se dissipe. La crise financière 2008, c'est d'abord une immense richesse virtuelle qui se dissipe : ce n'était qu'une illusion. Le monde entier vivait dans l'illusion d'une richesse que les Bourses et les grandes banques internationales faisaient passer pour une richesse réelle. L'immense édifice économique n'était qu'illusion. Ce qui subsiste physiquement n'a plus de valeur, n'ayant pas d'acheteurs solvables : immeubles invendus, automobiles sans acheteurs. Les efforts des promoteurs immobiliers pour placer leurs maisons, des constructeurs d'automobiles pour vendre leurs 4x4 à coup de rabais et de crédits gratuits sont d'un coup réduits à néant : il n'y a pas preneur. Pas de consommateurs capables de payer. Les gens n'en veulent plus. Derrière le rideau de fumée des valeurs « parties en fumée », on découvre un paysage de ruine, des maisons inhabitées, des voitures qui rouillent sur le carreau. À force de forcer la main des consommateurs, à force de fabriquer des acheteurs virtuels riches des promesses fictives du crédit bancaire, promoteurs de maisons et constructeurs d'auto se trouvent nez à nez avec la réalité, qui n'existe que maintenant. Ils ont beau mettre les pseudo-propriétaires à la rue et leurs créances au contentieux, ils n'ont plus personne en face d'eux, maintenant.

44. La crise financière mondiale est au fond une crise de surproduction

Alors, comprenant que leurs astuces n'ont fait que retarder le moment de vérité, à savoir que les gens ne peuvent plus payer, ou que leurs 4x4 ne conviennent pas à notre époque de changement climatique, ils se tournent vers le sauveur en dernier ressort, l'État fédéral américain. Mais le sauveur ne peut rien changer au fait brut que derrière la fiction de la richesse virtuelle, il y a la réalité crue de la surproduction. Les promoteurs et les constructeurs ont produit des marchandises que les gens étaient incapables de payer ou dont ils ne voulaient pas. Producteurs réels et acheteurs potentiels ou fictifs ont été pris dans une immense illusion collective qui leur faisait croire que l'économie pouvait tourner à crédit, sans limite de temps, être financée sur un crédit éternel, fonctionner de manière éternellement virtuelle, reposer sur des espoirs et des calculs illusoire. L'essence de cette illusion collective, c'est de croire que le crédit peut durer éternellement et que le moment de vérité, du moment du réel, c'est-à-dire ici et maintenant, c'est toujours pour demain.

45. Parenté entre la crise financière et la crise écologique

La crise écologique est de même nature que la crise financière. La nature, de même que l'économie « réelle », n'existe qu'au présent, ici et maintenant. Malgré les avertissements qui nous sont donnés depuis plus de trente ans, depuis le rapport de Rome (1972), nous vivons dans l'illusion que la Nature peut nous fournir sans limite l'énergie nécessaire à la croissance indéfinie de la production des biens et services auxquels nous sommes habitués, « accrochés » depuis l'âge d'or (l'après-guerre, les Trente Glorieuses). Notre croyance au progrès est telle – c'est une dimension essentielle de notre religion occidentale – que nous supposons implicitement que les scientifiques parviendront toujours à dépasser les contraintes écologiques de la production d'énergie – les émissions de gaz à effet de serre, l'élimination des déchets nucléaires, etc. Cette croyance au progrès est si intimement constitutive de notre manière de penser, de notre croyance religieuse, que nous avons peine à regarder la réalité en face – malgré les avertissements de ceux de nos savants qui ne partagent pas la religion du progrès. Nous tirons des traites d'énergie sur l'avenir écologique comme nous tirons des traites financières sur

l'avenir. Nous croyons que notre insatiable désir de toujours plus sera toujours satisfait par le crédit financier de nos institutions et le crédit énergétique de la nature. La dérive de la finance mondiale préfigure la dérive de la consommation mondiale d'énergie. Nous en voulons toujours plus. À crédit. Sans payer le prix.

46. Les plans de relance nous replongent dans la drogue de la consommation

Les dirigeants de nos États ont tellement peur de la dépression que pour eux le remède à la contraction du crédit est l'expansion du crédit, c'est-à-dire la maladie du toujours plus qui nous fait crever d'apoplexie. Nous soignons la maladie de la drogue par un joint supplémentaire, l'alcoolisme par l'alcool. Quelle que soit la justification en termes de politique économique keynésienne – relancer la croissance à tout prix par l'investissement ou la consommation – le fait est que nous ne pouvons imaginer de remède à la surconsommation virtuelle et donc à la surproduction réelle que par un surcroît de surconsommation et de surproduction, pour éviter que la machine économique tombe en panne. Notre aveuglement collectif est pathétique. Nous avançons trop vite, nous consommons trop, et au lieu de calmer la consommation et de modérer l'appétit du toujours plus, nous ne trouvons rien de mieux que de relancer la consommation.

47. La source ultime de la crise financière : nous

Nous pouvons maintenant situer la cause ultime de la crise financière et de la récession qui lui fait suite : c'est nous, nous-mêmes, les consommateurs insatiables, les emprunteurs perpétuels. C'est notre désir collectif, ou l'ensemble de nos désirs individuels, peu importe, qui alimente la machine économique, c'est nous qui sans le savoir sommes complices du désordre que nous dénonçons à la direction des banques ou à celle de l'État. Le capitalisme financier que nous dénonçons avec énergie, c'est nous. Sans notre avidité de choses et de services, les banques ne prendraient pas tant de risques. Les autorités politiques ne se donneraient pas tant de mal pour « relancer la demande » si elles n'allaient au-devant des désirs qui alimentent cette demande. Ces désirs se résument en un seul : en avoir toujours plus.

48. La régulation du désir

La question de la régulation des institutions économiques et financières se ramène finalement à la question de la régulation de l'énergie qui fait courir ces entreprises et ces institutions. Et cette énergie a une source, la nôtre, notre propre désir. Mais une régulation du désir qui nous fait désirer toujours plus, qui fait courir les banques et les entreprises courant au-devant de la satisfaction de notre désir, est une entreprise impossible. Le désir n'est pas quelque chose que les institutions sociales peuvent modifier, modérer, calmer, réduire : il est démesuré par nature et *l'ubris* ne se régule pas.

Le noyau dur de la théorie sociale de Marx : du fétichisme et de ses conséquences

Jan Spurk

J'aimerais reprendre dans cet article le fil d'une argumentation qui traverse l'œuvre de Marx, une argumentation centrale pour la théorie de Marx et sa compréhension tout comme pour la compréhension de la société d'aujourd'hui : le fétichisme de la marchandise et ses conséquences. Cette argumentation débute avec les critiques marxiennes de Hegel et de Feuerbach dans les années 1840. En passant par ses travaux sur l'aliénation, elle mène jusqu'au Capital. J'évoquerai également les *Grundrisse* où sont élaborées les notions de l'échange marchand, de la forme marchande et du fétichisme de la marchandise. Ces notions ont trouvé une prolongation dans les notions de caractère social et d'industrie culturelle, fécondes pour l'analyse de notre société actuelle.

Il s'agit, en outre, de montrer la *complémentarité* de cette argumentation et de la théorie du don, du donner-recevoir-rendre. Leur complémentarité consiste d'abord en leur ambition de *comprendre* la société et en leur contribution à la compréhension de la société fondée sur l'échange ; elles sont des quêtes de sens de la société. Ensuite, elles partagent leur fondation anti-utilitariste, bien que l'anti-utilitarisme soit argumenté très différemment dans les deux cas.

C'est l'autre anti-utilitarisme, celui de Marx, qui est au centre de cet article. Chez Marx, la critique de l'utilitarisme intrinsèque au capitalisme couvre un champ extrêmement large qui va de la réalité objectivée, aux visions du monde et aux raisons d'agir des sujets ainsi qu'aux théories et à la culture. Bref, son anti-utilitarisme est une critique globale de la fantasmagorie du capitalisme : sa croyance en lui-même et les objectivations de cette croyance.

Pour rester le plus fidèle possible aux arguments développés par Marx et les autres auteurs dont il sera question dans cet article, j'ai choisi de les reconstruire « dans le texte » et je plaide l'indulgence des lecteurs pour l'écriture nécessairement lourde, car elle s'appuie souvent sur des citations que j'ai traduites de l'allemand.

L'autre anti-utilitarisme ?

L'analyse marxienne veut comprendre la spécificité du capitalisme en tant que lien social pour expliquer sa reconstitution grâce à l'agir des individus, grâce à leur intégration dans la création du capitalisme dû à la généralisation de la logique marchande et de la forme de l'échange marchand. Cette intégration englobe les agir tout comme les formes de pensée.

C'est ceci qui donne à l'utilitarisme, aussi bien sur le plan théorique¹ que dans les visions du monde, sa force sociale car il est une « idée qui a pris possession des masses », pour paraphraser une formule chère à Marx. Les objectivations et l'idéologie dominante, mais aussi la structure de la subjectivité des sujets correspondent désormais aux exigences du capitalisme. Elles sont utiles pour la constitution de ce lien social tout comme pour la vie des sujets au sein de cette société. L'utilitarisme caractérise également l'apparence de la société, sa forme spécifique du « donner-recevoir-rendre », qui forge le vécu et les mondes vécus des sujets tout comme la fantasmagorie du capitalisme.

Dans cette société *spécifique*, l'universalité de la forme du don gagne sa qualité sociale *spécifique* tout en ressemblant au don dans d'autres sociétés et dans d'autres époques. Ainsi, il semble relever de la nature humaine ou d'une donnée anthropologique. En effet, dans la conscience des sujets tout comme dans l'idéologie dominante, le « donner-recevoir-rendre » selon les critères de l'échange marchand apparaît comme naturel, éternel et inévitable, bref comme une seconde nature, pour reprendre cette notion de Lukacs et de l'École de Francfort.

1. Au sujet du développement des théories utilitaristes cf., bien sûr, Laval [2007].

Une tradition oubliée ?

La notion de fétichisme est considérée dans quelques travaux classiques [Lukacs 1922/1978, Korsch 1967] comme noyau dur de la théorie marxienne ; dans d'autres (dans les travaux de l'École de Francfort, par exemple), la référence à cette notion est discrète mais structurante. On doit également rappeler les analyses de Sohn-Rethel [1973, 1992]. En France, ce sont surtout les travaux de J.M. Vincent [1987, 2001] et plus récemment les travaux d'Artous [2006] et Jappe [2003] ainsi que la publication en français du livre de Postone [2009] qui ont contribué à réactualiser le débat sur le fétichisme².

Pourtant, le marxisme traditionnel a pris un autre chemin en choisissant comme point de départ une interprétation ontologique du travail chez Marx. Il a essayé de développer une critique du capitalisme « du point de vue du travail »³. La notion de fétichisme est dans ce courant considérée comme un reste hégélien dans la théorie de Marx, un reste métaphysique et nuisible.⁴ Une autre interprétation, l'interprétation de Balibar [1977] par exemple, en fait une simple prolongation de la notion d'aliénation sur les rapports économiques, conjuguée avec une interprétation radicale de « l'essence » dans le sens de Feuerbach. Enfin, on a également réduit la notion de fétichisme à la critique de la fausse conscience des travailleurs qui attribue aux produits du travail des qualités qu'ils n'ont pas et qui rend les vrais rapports humains obscurs. Pourtant, les notions d'échange marchand et de fétichisme ouvrent une voie d'analyse de la société que ces marxismes ontologiques et économicistes évitent. Elles permettent la compréhension de l'échange comme forme concrète de la réciprocité, fondatrice des rapports sociaux. Or, l'argumentation de Marx est largement ensevelie sous les décombres des diverses interprétations et vulgates de sa théorie. C'est pour cette raison que j'ébaucherai la généalogie de ces notions qui fait apparaître le sens que Marx leur attribua.

2. Signalons également la publication d'un autre texte classique : Roubine [2009].

3. Au sujet de la notion de travail chez Marx, cf. Spurk 2003.

4. Cf. par exemple, Althusser 1973.

De l'aliénation au fétichisme

Les discussions sur la notion d'aliénation sont devenues très rares depuis les années 1970. Considérée comme une occupation favorite du freudo-marxisme, cette notion joue aujourd'hui un rôle très modeste dans les sciences sociales. Certes, Honneth [2005], par exemple, l'a rethématisée ; néanmoins elle semble être une notion dépassée et désormais bien rangée dans les manuels de philosophie ou dans les archives des débats d'une autre époque que la nôtre.

Aliénation

La notion d'aliénation est bien plus qu'un héritage mal assumé de Hegel par le « jeune Marx » révolté et humaniste⁵. Elle ouvre son analyse du capital comme rapport social. La racine latine du mot aliénation, *alienatio*, ainsi que le mot allemand, *Entfremdung*, donnent des premières indications pour comprendre la notion marxienne. Si *alienatio* peut être traduit par « le devenu étranger », le mot *Entfremdung* indique le processus du devenir et le fait d'être étranger par rapport à quelque chose ou quelqu'un.

Bien sûr, d'autres auteurs avaient développé bien avant Marx des notions d'aliénation. Marx ne se réfère pas seulement à Hegel mais également à Feuerbach et à Adam Smith. Chez Smith, l'aliénation revêt un sens juridique et économique, lors de la vente ou du déplacement d'une propriété, des pratiques qu'il lie systématiquement à l'échange marchand. Feuerbach insiste sur la reproduction durable de la non-raison qui produit et reproduit l'aliénation.

Hegel, quant à lui, constate non seulement dans la tradition des Lumières et surtout de Kant que les réflexions sur la raison divergent, en effet, de plus en plus. Il y a pourtant l'espoir que les médiations des pratiques deviennent de plus en plus intelligibles et raisonnables. Hegel va beaucoup plus loin dans le développement de cette notion. Il insiste, par exemple dans sa *Philosophie du Droit*⁶, sur l'importance de (s') aliéner dans le sens du *entäussern*, du « mettre à l'extérieur de soi », non seulement de sa propriété mais

5. Cf. également Spurk [2003].

6. Cf. surtout le § 73.

aussi de sa volonté⁷. L'aliénation gagne une existence objective par rapport à moi et, comme Hegel l'écrit «... à ce point ma volonté comme aliénée (*entäussert*) est du même coup une autre ». Ensuite, Hegel constate qu'il existe et persiste un clivage, une scission, une brisure ou une rupture (*Spaltung*) entre moi et l'autre que je ne suis plus ; ce clivage fait que je me perds dans l'autre. Je me sens dessaisi de moi-même. La « conscience malheureuse » (Hegel) est la conscience de cette situation clivée.

Cette interprétation hégélienne de l'aliénation est la base la plus importante pour l'élaboration de la position de Marx. Ainsi, dans *La question juive*⁸, par exemple, Marx caractérise l'homme comme étant étranger à lui-même. Il qualifie dans les *Manuscrits de 1844*⁹ le travail comme action d'aliénation, comme *Entäusserung*. Dans une note sur Feuerbach de 1845, on lit que « les individus se sont toujours pris eux-mêmes comme point de départ, ils partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports (*Verhältnisse*) sont des rapports de leur processus de vie réel. Pourquoi leurs rapports s'autonomisent-ils par rapport à eux ? Pourquoi les puissances de leur propre vie les dominent-elles ? » (MEW 3, p. 540)¹⁰. Certes, en 1845 sa notion de travail n'était encore que peu développée, mais pour notre sujet, ce qui est le plus important est le fait que Marx considère également la conscience de soi comme aliénée. C'est aux philosophes de prendre « la mesure du monde aliéné » (Marx).

Ses *Thèses sur Feuerbach*¹¹ s'ouvrent avec une défense de la subjectivité et de « l'activité humaine sensuelle, la praxis » [1^{re} thèse, MEW 3, p. 5]¹². La vie sociale est essentiellement pratique, affirme-t-il. « Tous les mystères... trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis » [8^e thèse, MEW 3, p. 7]. Il n'y a pas d'essence de l'homme, dans le sens d'une qualité abstraite et éternelle, qui habite les individus, comme

7. Notons qu'en allemand *aliéner* signifie *entäussern* et *entfremden*.

8. MEW 1, p. 93-123.

9. MEW 1, p. 347-377.

10. « Die Individuen sind immer von sich ausgegangen, gehen immer von sich aus. Ihre Verhältnisse sind Verhältnisse ihres wirklichen Lebensprozesses. Woher kommt es, dass ihre Verhältnisse sich gegen sie verselbständigen ? dass die Mächte ihres eigenen Lebens übermächtig gegen sie werden ? » (MEW 3, p. 540).

11. Nous nous référons aux notices de Marx de 1845 (MEW 3, p. 5-7) et non pas à la version retravaillée par Engels (1888, MEW 3, p. 533-535).

12. Cf. également 5^e thèse, MEW 3, p. 6.

le prétend Feuerbach. Ce qu'on appelle l'essence de l'homme est « en réalité l'ensemble des rapports sociaux (*gesellschaftliche Verhältnisse*) » [6^e thèse, MEW 3, p. 6]. On doit, par conséquent, situer la réalité historiquement car « l'essence ne peut être conçue... comme le général intérieur et muet, liant beaucoup d'individus naturellement » [6^e thèse, MEW 3, p. 6]. Le mot « naturellement » signifie pour Marx « allant de soi ». Comme la soi-disant nature humaine, les phénomènes psychiques ou « l'âme religieuse » dont parle Feuerbach, par exemple, sont «... eux-mêmes un produit social et l'individu abstrait... appartient à une vie sociale concrète » [7^e thèse, MEW 3, p. 7].

Comme s'il s'adressait à une grande partie des chercheurs en sciences sociales d'aujourd'hui, il critique le « matérialisme regardant » (Marx) de Feuerbach, qui ne peut pas dépasser «... l'opinion des différents individus et de la société bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*) » [9^e thèse, MEW 3, p. 7]¹³. Il propose, en revanche, une analyse de la société du point de vue de «... la société humaine ou de l'humanité sociale » [10^e thèse, MEW 3, p. 7] qui n'existe pas (encore), mais elle est possible et cet avenir possible est le cadre normatif de sa pensée. Enfin, dans une note sur Hegel et Feuerbach [MEW 3, p. 536], il constate que le dépassement de l'aliénation n'est pas un acte purement intellectuel. Son dépassement demande également le dépassement de «... l'action sensuelle, de la praxis et de l'action réelle ». Pourtant, comment pourrait-on imaginer ce dépassement ? Malheureusement, cette note de Marx se termine par « doit encore être développé ». On peut donc retenir, entre autres, que Marx ne défend pas une conception anthropologique basée sur l'essence humaine. Au contraire, il conçoit les sujets comme des individus dans la société, dans laquelle ils sont inscrits et qui s'inscrit en eux. La notion d'aliénation reste cependant une ébauche bien que la problématique qui a poussé Marx à élaborer cette notion persiste

13. Il reprend presque mot à mot une position hégélienne. Hegel critique ainsi les « philosophies réflexives de la subjectivité » (Hegel).

Fétichisme

Il est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le développer ici que Marx ne se sert, après les années 1840, presque plus de la notion d'aliénation et que ses travaux oscillent désormais entre les analyses politiques, des prises de positions politiques et ses efforts pour développer une « critique de l'économie politique », comme l'indique le sous-titre programmatique de son *opus magnum*, *Le Capital*. On ne peut non plus ignorer que pendant cette entreprise, Marx est assez souvent tombé dans le piège de l'économisme¹⁴. C'est dans les *Grundrisse* et le premier volume du *Capital* [MEW 23] qu'il tente ou qu'il tente à nouveau une réponse à la question de savoir pourquoi les hommes agissent dans le sens de la production et de la reproduction du capital bien qu'ils dussent avoir l'intérêt inverse. C'est sa manière de critiquer l'utilitarisme. Les auteurs de l'économie politique n'ont jamais posé cette question, tout comme la plupart des travaux en sciences sociales aujourd'hui, par ailleurs. Ce fait est « pour leur conscience bourgeoise (*bürgerlich*) comme une nécessité naturelle allant de soi tout comme le travail productif » [MEW 23, p. 95-96]. C'est cette pseudo-nature, cette « seconde nature » qu'il veut comprendre et dévoiler.

La notion de « fétichisme » joue un rôle central dans cette entreprise. Elle est le véritable centre de la théorie sociale marxienne, qui dépasse ses réflexions sur l'aliénation. Une brève esquisse généalogique le montre bien. En 1842, Marx mène des études sur la religion et il projette des livres sur ce sujet¹⁵. Le livre de Charles de Brosses *Du Culte des Dieux Fétiches* [1670/1989] fait partie de ses lectures. De Brosses développe que le fétichisme n'est pas une fausse magie. Cet auteur appelle « fétichisme » la généralisation des phénomènes de culte et de religions les plus divers. Il opère une véritable abstraction du fétiche au fétichisme. Le fétichisme existe toujours, partout et dans toutes les religions. En effet, ce livre est depuis longtemps un des textes de référence des sciences de la religion. Kant se réfère également explicitement à de Brosses, tout comme Feuerbach dans sa recherche de « la nature générale de la religion ». Dans les Lumières, la notion de fétichisme gagne

14. Cf. à ce sujet Vincent [1987] et Spurk [2003].

15. Cf. lettre à A. Ruge du 20/3/1842.

un sens encore plus général que chez de Brosses. Grâce au détour par la critique de ce qui est étrange et lointain, on veut comprendre l'étrangeté dans la société, chez soi et en soi-même. Se confronter au fétichisme de l'étranger implique, par conséquent, la confrontation avec des phénomènes au sein de sa propre société où le mythe existe (encore). Cette société n'est pas complètement sécularisée.

Marx reprend comme beaucoup d'autres ce fil. Certes, il n'a jamais écrit les livres annoncés dans la lettre de 1842, mais on retrouve dans certains articles des années 1840, c'est-à-dire dans les années dans lesquelles il développe son idée de l'aliénation, des ébauches de ses arguments sur le fétichisme. Dans un article sur *Les débats sur la loi contre le vol de bois* [Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, MEW 1], par exemple, il analyse dans ce sens un débat politique sur le vol de bois dans sa région natale, précisément dans les montagnes de l'Eifel. Il montre que les arguments pseudo-religieux de ce débat cachent le caractère politique et social de ces vols. Dans l'introduction à la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*¹⁶ de 1843, il entame un véritable tournant dans son argumentation qui le mène à l'élaboration de sa notion de fétichisme constatant (un peu trop vite à mon avis) qu'« en Allemagne la critique de la religion est pour l'essentiel terminée et la critique de la religion est la condition à toutes formes de critiques » [MEW 1, p. 378]. C'est donc sur la base de la critique de la religion qu'il s'attaque à la critique du capital et de la société bourgeoise. La tâche de la philosophie serait désormais «... de dévoiler les auto-aliénations dans leurs formes non saintes. La critique du ciel se transforme, par conséquent, en la critique de la terre, la critique de la religion en la critique du droit, la critique de la théologie en la critique de la politique » [MEW 1, p. 379]. Pourtant, le fétichisme ne disparaît pas de la société. Bien au contraire, le fétichisme occupe une place centrale au sein du capitalisme et il prend une nouvelle signification.

16. MEW 1, p. 378-391.

Le fétichisme

Marx développe explicitement dans le *Capital* [MEW 23, p. 86-87] l'idée que les rapports sociaux entre les hommes deviennent dans le capitalisme des rapports sociaux entre des choses. Les choses apparaissent aux sujets comme si elles disposaient de qualités subjectives. Ce phénomène est comparable à la religion et au fétichisme religieux : le produit des hommes, le produit qu'ils ont créé, leur apparaît comme indépendant d'eux ; ils l'adorent et le produit les maîtrise. Bref, ces choses sont des fétiches. Pourtant, ce nouveau fétichisme n'est pas une nouvelle variante de la religion, mais il est le centre de la fantasmagorie de la société capitaliste. « ... ce n'est que le rapport spécifique des hommes qui prend ici la forme fantasmagorique d'un rapport entre les choses. C'est pour cette raison que nous devons fuir dans la région brumeuse du monde religieux pour trouver une analogie. Ici, les produits de la tête humaine semblent doués d'une vie propre, comme des figures autonomes qui entretiennent des rapports avec les hommes, mais aussi entre elles. De la même manière les produits de la main humaine existent dans le monde des marchandises. C'est cela que j'appelle le fétichisme qui colle aux produits du travail dès qu'ils sont produits comme marchandises ; ainsi, le fétichisme est inséparable de la production de la marchandise » [MEW 23, p. 86-87].

Ce sont cette pseudo-nature, cette « seconde nature » ainsi que la fantasmagorie du capitalisme que Marx veut comprendre et dévoiler. La notion de fétichisme joue un rôle central dans cette entreprise. En effet, les produits devenus marchandises disposent d'un caractère mystique qui ne résulte pas de leur valeur d'usage mais de leur forme marchande. L'analyse du travail gagne ainsi pour Marx toute son importance. Non seulement les travailleurs mobilisent leur subjectivité en travaillant pour créer des produits et la valeur des marchandises, mais la force de travail, c'est-à-dire le potentiel subjectif de créer la valeur en travaillant, est une marchandise qui s'échange sur un marché. On l'appelle le marché du travail, mais il est le marché de la force de travail. Cet échange marchand nécessite que les différents travaux soient compatibles et dans ce sens égaux. Pourtant, matériellement parlant, les différentes forces de travail, tout comme les autres marchandises, sont foncièrement inégales. De toute évidence, la force de travail d'un

maçon n'est pas la même que la force de travail d'un sociologue, par exemple, tout comme une casserole n'est pas un légume. De même, les travaux concrets ne sont pas égaux et sont, dans leurs formes concrètes, incomparables. Le travail concret du sociologue qui rédige ce texte, par exemple, n'est pas égal au travail de l'ouvrier qui a monté son ordinateur. C'est leur valeur d'usage qui les rend différents et en grande partie incompatibles. En revanche, le fait que toutes ces marchandises incarnent une valeur d'échange les rend compatibles. « L'égalité des travaux humains reçoit une forme matérielle (*sachlich*) qui est de la même matérialité que la valeur des produits de travail » [MEW 23, p. 86]¹⁷ devenus des marchandises.

Ce qui est mystérieux dans la forme marchande est «... qu'elle reflète aux hommes le caractère social de leur travail sous la forme d'un caractère matériel des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales et naturelles de ces choses » [*ibid.*] Par conséquent, le rapport social entre les producteurs et le « travailleur général » apparaît comme un rapport entre des choses et comme un rapport extérieur aux individus. « C'est à cause de ce quiproquo que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sociales sensuelles-métasensuelles » [*ibid.*]. Pour les hommes, les rapports sociaux concrets prennent désormais des formes fantasmagoriques, comme s'il s'agissait de rapports entre des choses. Marx développe explicitement que les hommes adorent désormais les choses auxquelles ils attribuent des qualités humaines. Ces choses sont adulées comme de véritables fétiches ou des divinités. Les automobiles, les équipements électroniques ou les vêtements l'illustrent bien. Les hommes ont produit ces choses tout comme les rapports sociaux qui leur apparaissent comme des rapports entre des choses extérieures à eux. Ces rapports les dominent. Ils s'y soumettent, ils les acceptent comme « naturellement nécessaires » (Marx), comme une seconde nature.

D'une manière générale, « la réflexion sur les formes de la vie humaine... commence *post festum* et – par conséquent – [elle commence avec] les résultats existants du processus de dévelop-

17. « Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte... » (MEW 23, p. 86).

pement » [MEW 23, p. 89]¹⁸. Non seulement les visions du monde mais aussi les sciences qui traitent du capitalisme considèrent les formes de penser existantes comme allant de soi et comme des formes naturelles, comme Marx le souligne à l'exemple de l'économie politique. Pour eux, il va de soi et il est naturel que « les gens » pensent selon et avec les catégories établies des rapports sociaux (l'échange, l'efficacité, l'investissement, le profit, etc.). Bien sûr, on ne peut pas nier cette réalité ni l'importance de ces idées, mais on doit les considérer pour ce qu'elles sont. Elles sont «... des formes de pensée socialement établies, donc des formes objectives d'idées concernant les rapports de production de la marchandise, des formes objectives des idées de ce mode de production spécifique sur le plan historique et social » [MEW 23, p. 90]¹⁹. Marx appelle ces « formes objectives des idées » également des « abstractions réelles ». Elles «... forment ensemble un univers abstrait qui ne permet pas une dialectique ouverte de l'universel, du particulier et du singulier... le monde dans lequel les sujets vivent est fait de contraintes surprenantes et incomprises, de totalisations inabouties ou qui s'égarent » [Vincent 2004, p. 31-32].

Marx critique également le « culte de l'homme abstrait » (Marx) qui, par ailleurs, n'est pas une spécificité du protestantisme, comme il le constate, et que l'on trouve au centre de la plupart des analyses sociologiques de nos jours. Ceci est le cas car les hommes «... se comportent par rapport à leurs produits comme à des marchandises, comme à des valeurs, et sous cette forme matérielle, ils mettent en rapport leur travail privé comme s'il s'agissait d'un travail humain équivalent » [MEW 23, p. 93]²⁰. Cet argument nous importe car, selon Marx, la réciprocité entre les sujets se constitue de cette manière.

Les rapports sociaux et les manières de penser, les visions du monde tout comme les théories (que l'École de Francfort a appelées

18. « Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens... beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses » (MEW 23, p. 89).

19. « Es sind gesellschaftliche gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion » (MEW 23, p. 90).

20. «... sich zu ihren Produkten als Waren, als Werten, zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeit auf einander beziehen als gleiche menschliche Arbeit » (MEW 23, p. 93).

plus tard « théories traditionnelles ») ressemblent de plus en plus à l'échange marchand²¹. Bien sûr, cela ne signifie pas que l'on puisse les réduire à des comportements à caractériser par la formule « tout se vend et tout s'achète », mais les rapports sociaux sont conçus comme s'il s'agissait de rapports marchands. Dans un acte d'échange, rien ne dépasse, car l'échange est équitable, la marchandise a un prix que je dois payer pour l'obtenir et la valeur marchande des marchandises les rend comparables. Dès que je l'achète, elle n'est plus marchandise et je peux désormais me rendre compte de sa valeur d'usage. Si j'ai échangé 5 euros contre un paquet de cigarettes, je peux le fumer ou partager les cigarettes avec d'autres ou les jeter. La marchandise est désormais ma propriété privée et dans le cadre des normes et des valeurs d'une société donnée, je peux en faire ce que je veux. L'acte d'échange se termine de cette façon par la consommation et il peut reprendre dans les mêmes conditions. De même, je peux échanger mes 5 euros contre un carnet pour prendre mes notes de lecture. Les valeurs d'usage des cigarettes et du carnet sont incomparables, mais l'abstraction de la valeur d'échange et la médiation grâce à l'argent, le *nexus rerum et hominum* (Marx), rend cet échange possible. Il est créateur de rapports sociaux.

La subjectivité dans le capitalisme (*bürgerliche Subjektivität*) est en effet fondée sur une contradiction, la contradiction entre « l'indépendance personnelle [et] la dépendance vis-à-vis des choses (*sachlich*) » [Marx, MEW 42, p. 91]. Cette contradiction se maintient dans la mesure où les hommes sont soumis à leur besoins aliénés. C'est dans ce sens que l'homme est « un être déshumanisé, aussi bien en ce qui concerne son corps que son esprit... » [Marx, MEW, Ergb. 1, p. 524].

Les manières de penser et les formes de pensée ainsi que les visions du monde correspondent de plus en plus aux formes économiques car le capital qui est un rapport social s'exprime économiquement²². L'idée de « gérer son couple ou sa carrière », par exemple, fait aujourd'hui partie des visions du monde habituelles. Ce sont des « formes objectives des idées » (*objektive Gedankenformen*), des « abstractions réelles » (*Realabstraktionen*). « La pensée dans

21. Cf. MEW 23, p. 649 et MEW Ergb.1, p. 373, 517-518, 548.

22. L'École de Francfort a particulièrement bien développé cette argumentation ; cf. également Spurk [2003], p. 33-98.

sa forme marchande a particulièrement augmenté la vieille impuissance transmise [par d'autres époques] ; car le devenir-marchandise capitaliste de tous les hommes et de toutes les choses leur donne non seulement [le caractère d'] une aliénation, mais il les éclaire : la forme de pensée marchandise est elle-même la forme de pensée accrue, elle est devenue, elle est un fait » [Bloch 1976, p. 329]²³.

Enfin la notion marxienne de « la soumission réelle de la force de travail au capital » (Marx) résume l'intégration et l'inscription des sujets dans le capital et, vice-versa, du capital dans la subjectivité des travailleurs. Dans une perspective chronologique et logique, Marx distingue la « soumission formelle » de la « soumission réelle ». La soumission formelle consiste à intégrer les travailleurs dans le processus de production par la violence extérieure et (surtout) sans que les travailleurs aient intériorisé leur statut, leur rôle et leur fonction au sein de la production. Ils « font leur job », forcés et contraints, pour (sur) vivre et parce qu'ils n'ont pas d'autre choix, selon leurs visions du monde. Ils sont liés à la production qui les fait travailler par un lien de violence et, en même temps, d'extériorité. Le système technologique, organisationnel et social de la production reste *grosso modo* inchangé comparé à la production artisanale. Elle prend la forme organisationnelle de la manufacture qui n'est pas une entreprise capitaliste *stricto sensu* mais une forme transitoire entre l'atelier artisanal et l'entreprise capitaliste qui émerge avec « la grande industrie ».

La soumission réelle désigne, en revanche, une situation sociale dans laquelle l'entreprise est établie et « l'entreprise prend l'homme entier » [Goetz Briefs], pour se servir d'une expression de la sociologie de l'entreprise allemande des années 1930. Dans le processus de production et dans l'entreprise tout comme dans la société, le sujet fait désormais réellement partie de l'ensemble de ces liens sociaux hétéronomes et productifs que sont non seulement la production et l'entreprise, mais toute la société. C'est cela l'inscription de l'individu dans la société et de la société dans l'individu.

23. « Das Denken in Warenform hat diese alt übernommene Ohnmacht besonders gesteigert ; denn das kapitalistische Zur-Ware-Werden aller Menschen und Dinge gibt ihnen nicht nur Entfremdung, sondern es erhellt : die Denkform Ware ist selber die gesteigerte Denkform Gewordenheit, Faktum » (Bloch 1976, p. 329).

Du fétichisme à l'industrie culturelle

Pour mieux comprendre l'importance de la notion de fétichisme pour la compréhension du social en général et de l'échange en particulier, on doit également rappeler que Marx ne développe ni une nouvelle philosophie ni une nouvelle économie politique. La présentation de l'objet philosophique ou économique, par exemple, lui permet le développement de sa critique. Dans la tradition hégélienne, il ne dénonce pas son objet, car critiquer signifie dégager dans la présentation de l'objet la négativité qui réside en lui. Cela signifie que le phénomène porte en lui le potentiel d'être autre chose que ce qu'il est actuellement. Par exemple, l'évocation de la liberté ou de l'égalité des chances entre les sexes ou entre des sujets d'origines sociales différentes ne démontre pas que la liberté ou l'égalité existent, mais signifie qu'elles pourraient exister. La non-liberté et l'inégalité portent en elles le potentiel d'une vie libre et de rapports sociaux entre égaux.

C'est surtout la notion de fétiche qui donne accès à Marx aux particularités de son objet de recherche : le capital. Il est un ensemble « d'abstractions réelles » qui ont gagné une certaine autonomie par rapport aux sujets et qui se conjuguent pour créer la domination des rapports productifs établis sur les producteurs. C'est en décrivant ce rapport social concret que Marx envisage sa critique.

Fétichisme et fantasmagorie

On reconnaît facilement dans la notion de fantasmagorie l'apport de l'idée de la « magie indirecte » [Hegel]. Hegel [1966] la caractérise comme un rapport instrumental et utilitariste vis-à-vis des choses. Pour atteindre un certain but, on attribue à une chose quelconque certaines qualités et des capacités imaginaires. Ces choses deviennent par la suite l'objet de l'adoration et du culte : un fétiche. On constate que chez Hegel, le fétiche est l'objet archaïque qui permet à l'individu d'obtenir quelque chose.

Pour Marx, en revanche, le fétichisme n'est pas archaïque. Comme on l'a vu, il souligne son actualité qui fait que les travailleurs deviennent les « appendices vivants » de l'autovalorisation de la valeur. Il insiste également sur le fait que le fétichisme n'est pas à confondre avec un manque de savoir et de connaissances. Même si

le fétichisme est compris, il reste actif²⁴. C'est une « folie » [Marx, MEW 23, p. 90] qui domine la vie des individus et qui domine également ceux qui ont compris ce qu'est le fétichisme et qui en souffrent. Ni Marx ni les autres analystes de la société ne peuvent s'autonomiser par rapport à la société dans laquelle ils vivent et échapper à la domination du fétichisme.

Évidemment, on ne peut pas transposer directement les analyses marxiennes dans notre société d'aujourd'hui sans prendre en compte les changements sociaux, culturels, psychiques et économiques intervenus depuis la fin du XIX^e siècle. On tomberait dans l'essentialisme. Toutefois, le fétichisme n'a pas disparu depuis les analyses de Marx. Il persiste dans notre société et s'est même considérablement renforcé. On pourrait (re) lire dans cette perspective, comme fantasmagories, par exemple, le livre de N. Alter [Alter, 2009] qui analyse subtilement la nécessité du don pour que l'entreprise existe, mais aussi l'effort que font les sujets pour établir le « donner-recevoir-rendre » dans l'entreprise. Il décrit brillamment la complexité de cette réciprocité ainsi que les efforts que demande l'établissement de la situation de don. En effet, cette situation ne s'établit pas naturellement ; il faut la vouloir, il faut donner, recevoir et rendre, et enfin : il faut prendre sur soi. Cependant, la volonté des uns ne suffit pas pour l'établir, il faut encore que les autres aussi la veuillent. Les travailleurs, par exemple, demandent cette situation sur la base de l'échange marchand ; les managers répondent selon la même logique, mais pas toujours avec les mêmes arguments et les mêmes critères. Ils peuvent également refuser la situation de don ou s'avérer incapables de donner-recevoir-rendre.

On pourrait également se référer à des travaux plus classiques, par exemple ceux de Kracauer ou de Benjamin²⁵, qui se servent explicitement de la notion marxienne de « fantasmagorie ». On trouve dans ces textes d'autres « cas exemplaires » (Kracauer) de fantasmagories et des « chiffons et rebus » (Benjamin) traînant dans les rues de la vie quotidienne qui dévoilent des fantasmagories. Brecht, quant à lui, les a mis en scène, par exemple, dans son opéra « Grandeur et déclin de la ville de Mahagonny ».

24. Cf. MEW 23, p. 88.

25. Cf. surtout « sens unique » et « Paris, capitale du XIX^e siècle ».

Dans les situations les plus différentes de la vie quotidienne, le fétichisme de la marchandise s'exprime, il s'objective dans les comportements, les « ornements » [Kracauer 2008] et dans les visions du monde des sujets. Il forme un ensemble de « formes objectives des idées » et d'« abstractions réelles » ainsi que d'objectivations : le monde fantasmagorique du capitalisme. Les sujets adhèrent à ce monde fantasmagorique, ils veulent y vivre et ainsi ils s'efforcent d'y trouver leur place.

Caractère social et industrie culturelle

Dans la tradition de ces pensées marxiennes, deux conceptions de l'École de Francfort, la conception du caractère social et celle de l'industrie culturelle, complètent les éléments de réponse aux questions que Marx a posées. Pourquoi les sujets peuvent-ils et veulent-ils vivre dans la société existante ? Pourquoi ne pensent-ils qu'exceptionnellement au dépassement de cette société ? Pourquoi le « donner-recevoir-rendre » selon la logique marchande est-il considéré dans leurs visions du monde comme normal et naturel, sachant que dans leurs visions du monde, cette forme de la réciprocité correspond à l'échange marchand ?

Le monde fantasmagorique basé sur le fétichisme forge également la subjectivité des individus. Il ne reste pas à l'extérieur d'eux comme une sorte de décor sociétal. Les sujets de notre époque disposent d'un caractère social spécifique, ancré dans notre époque, appelé dans la tradition de l'École de Francfort « caractère autoritaire » [Adorno *et alii*, 1952] ou « caractère sadomasochiste » [Fromm 1941/1963]. Le caractère social est leur « matrice psychique » [Fromm]. Le caractère est aussi peu naturel que les rapports sociaux, il est «... la forme spécifique dans laquelle l'énergie humaine est modelée par l'adaptation des besoins humains au mode d'existence particulier à une société. Le caractère, à son tour, détermine la pensée, le sentiment et la volonté des individus » [Fromm 1941/1963, p. 224]. Ainsi, on peut comprendre la structure du caractère non seulement comme relativement stable et durable ; elle est surtout un *potentiel* d'action en tant qu'«... agence de médiation entre les influences sociologiques et l'idéologie... une structure dans l'individu ; quelque chose qui est capable d'agir sur l'environnement social et de choisir dans la multitude

des stimuli que cet environnement dégage » [Adorno *et alii*, 1952, p. 8]. Surtout, Fromm a montré dans une longue suite d'études comment ce caractère social s'est constitué²⁶. On aimerait en retenir seulement un des résultats : « afin d'assurer le bon fonctionnement d'une société donnée, ses membres doivent acquérir un type de caractère qui les fasse *vouloir* agir exactement comme ils *doivent* agir en tant que membres de cette société ou d'une de ses classes. Il faut qu'ils *désirent* faire ce que, objectivement, il est *nécessaire* qu'ils fassent. La pression *extérieure* se trouve alors remplacée par la *contrainte intérieure*, et par cette énergie particulière qui est canalisée dans les traits du caractère » [Fromm 1944, p. 38]. Les sujets se situent individuellement par rapport aux exigences de la société au sein de laquelle ils vivent ; ils internalisent ces exigences pour les traduire en dispositions et potentiels d'action. Ils agissent comme s'ils étaient des acteurs du marché. Voilà, l'objectivation du fétichisme dans la subjectivité !

La force de la notion d'industrie culturelle dans la tradition de l'École de Francfort consiste dans le fait qu'elle explique comment le fétichisme a profondément pénétré la sphère culturelle, qui était jadis la sphère d'expression de la liberté, de la quête de sens, de la vérité et du dépassement possible. La culture n'a pas disparu, elle s'est pervertie. Les mythes n'ont pas disparu non plus, ils sont devenus fonctionnels. La culture est « industrialisée » dans le sens marxien car, comme on l'a vu, Marx appelle « grande industrie » les entreprises capitalistes solidement établies. Les lieux de production de cette culture sont des entreprises ou des institutions qui obéissent à la même logique que les entreprises. Ensuite, la logique de la production de marchandise, de la valorisation et ainsi le fétichisme ont pénétré la culture. Enfin, cette culture n'est pas seulement le produit de la production standardisée, elle a également l'obligation de permettre aux individus de s'identifier avec le général. Elle est fétichisante. Elle développe ainsi une pseudo-individualité qui est seulement une variante du général : la fantasmagorie. « Chaque produit se donne comme un produit individuel ; l'individualité sert au renforcement de l'idéologie en donnant l'impression que tout ce qui est chosifié et médié serait un abri pour l'immédiateté et pour la vie » [Adorno, 1967, p. 339]. En son sein, tout ressemble à un

26. Cf. Spurk [2003], p. 38-55.

commerce entre des biens échangeables « car la civilisation confère à tout un air de ressemblance » [Horkheimer/Adorno 1947/1967, p. 129] à l'image des marchandises. Bien sûr, l'industrie culturelle «... montre aux hommes le modèle de leur culture : la fausse identité du général et du particulier. La culture de masse... est identique et son squelette, le squelette de notions préfabriquées par le monopole [c'est-à-dire, la forme actuelle du capital], prend forme » [*ibid.*, p. 144-145]. Comme les acteurs de l'échange marchand, les sujets sont adaptables et remplaçables. Ils n'ont d'intérêt qu'en tant qu'employés, consommateurs et clients. « Dans tous les cas, ils resteront des objets » [*ibid.*, 1947, p. 156].

L'industrie culturelle se donne ouvertement une forme marchande, comme si elle était le résultat de la rencontre de l'offre correspondant à la demande des consommateurs exprimant leurs besoins ; comme si elle correspondait aux besoins des consommateurs qu'elle a produits. « Immanquablement chaque manifestation de l'industrie culturelle reproduit les hommes tels que les a modelés cette industrie dans son ensemble » [*id.*, p. 136]. La technique, si présente dans l'industrie culturelle, est intimement liée au pouvoir et à la domination qu'elle impose à ses consommateurs. « Le client n'est pas roi, comme l'industrie culturelle veut le faire croire, il n'est pas le sujet mais l'objet » [Adorno, 1967, p. 337]. Les biens culturels ressemblent de plus en plus aux autres marchandises (à la nourriture ou aux vêtements, aux voitures, etc.), comme on peut facilement le constater en comparant les discours politiques, par exemple. Ce sont l'interchangeabilité, « la liberté du toujours pareil » [Horkheimer/Adorno 1947, p. 195] et la médiocrité qui y règnent. « L'œuvre médiocre s'en est toujours tenue à sa similitude avec d'autres, à un succédané d'identité. Dans l'industrie culturelle, cette imitation devient finalement un absolu » [*id.*, p. 139].

Rien d'étonnant au fait que désormais dominant les clichés, les stéréotypes, les effets et le clinquant ! Kracauer [1930/1971] ou la toute jeune École de Francfort dans son enquête sur les ouvriers et les petits employés en Allemagne l'avaient déjà constaté au début des années 1930. Cependant, on ne peut pas réduire l'industrie culturelle à une sorte d'immense *show-biz*, « mais l'affinité qui existait à l'origine entre les affaires et l'amusement apparaît dans les objectifs qui lui sont assignés ; faire l'apologie de la société. S'amuser signifie être d'accord, ne penser à rien, oublier la souffrance même là où elle

est montrée [c'est également]... une fuite devant la dernière volonté de résistance que cette réalité peut encore avoir laissé subsister en chacun » [Horkheimer/Adorno, 1947/1967, p. 153].

Les argumentations, les réflexions, les critiques et les répliques raisonnables perdent dans cette situation leur raison d'être. Ce qui s'affiche comme « idée dominante » est creux. « La prétendue idée dominante est comme un classeur qui permet de mettre de l'ordre dans les papiers mais elle ne crée aucune relation cohérente entre eux. » [*id.*, p. 150]. Pourtant, l'idéologie produite par l'industrie culturelle est puissante. Profondément positiviste et utilitariste, elle «... a pour objet le monde tel qu'il est. Elle utilise le culte du fait en se contentant – par une représentation aussi précise que possible – d'élever la réalité déplaisante au rang des mondes des faits... Ainsi se confirme le caractère immuable des circonstances » [*id.*, p. 157].

Enfin...

L'industrie culturelle est la culture de notre époque exprimant l'ensemble des fantasmagories du capitalisme. «... l'industrie culturelle dispose de son ontologie [qui est] un échafaudage de catégories de base inertes et conservatrices... [En outre,] ce qui apparaît dans l'industrie culturelle comme le progrès, l'éternelle nouveauté qu'elle offre, reste le déguisement du 'toujours pareil'; partout, le changement cache un squelette qui change aussi peu le motif de profit depuis qu'il domine la culture » [Adorno 1967, p. 339]. C'est pour cette raison que nous pouvons nous référer aux notions marxiennes développées plus haut sans tomber pour autant dans l'essentialisme.

Bibliographie

MEW : KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS — Werke, Dietz Verlag, Berlin.

ADORNO Theodor W., 1967, *Jargon der Eigentlichkeit*, in Schriften 6, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1970, p. 413-524.

ADORNO Theodor W. *et alii*, 1952/1973, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

- ADORNO Theodor W./HORKHEIMER Max, 1947/1969, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer-Verlag, Francfort.
- ALTER Norbert, 2009, *Donner et prendre. La coopération en entreprise*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- ALTHUSSER Louis, 1973, *Marxismus und Ideologie*, Merve-Verlag, Berlin.
- Jan 2007, *Du caractère social*, Parangon, Lyon.
- ALTHUSSER Louis, 1973, *Marxismus und Ideologie*, Merve-Verlag, Berlin.
- ARTOUS Antoine, 2006, *Marx et le fétichisme : Le marxisme comme théorie critique*, Syllepse, Paris.
- BALIBAR Étienne 1977, "Über historische Dialektik. Kritische Anmerkungen zu 'Lire le Capital'", in : Urs Jaggi/Axel Honneth (Ed.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.
- BENJAMIN Walter, 1980, *Einbahnstrasse*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.
- BENJAMIN Walter, 1983, *Das Passagenwerk*, 2 Bände, Suhrkamp-Verlag, Francfort.
- BLOCH Ernst, 1976, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.
- DE BROSSES Charles, 1670/1989, *Du culte des dieux fétiches*, Fayard, Paris.
- FROMM Erich, 1932b, Die psychanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, in *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, p. 253-277.
- FROMM Erich, 1941/1963, *Peur de la Liberté*, Buchet-Chastel, Paris. *Escape from Freedom/Angst vor der Freiheit*, in Gesamtausgabe I, p. 215-392.
- FROMM Erich, 1944, "Individual and Social Origins of Neurosis", in : *American Sociological Review* IX.
- HEGEL, 1966, Die Philosophie der Weltgeschichte, in : *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin.
- HONNETH Axel, 2005, *Verdinglichung*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt. *La réification*, 2007, Gallimard, Essais.
- JAPPE Anselm, 2003, *Les Aventures de la marchandise : Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris.
- KORSCH Karl, 1967, *Karl Marx*, Verlag Neue Kritik, Francfort.
- KRACAUER Siegfried, 1930/1971, *Die Angestellten*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt.
- KRACAUER Siegfried, 2008, *L'ornement de la masse : Essai sur la modernité weimarienne*, La Découverte, Paris.
- LAVAL Christian, 2007, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris.
- LUKACS Georg, 1922/1978, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand-Verlag, Darmstadt-Neuwied.

- MARX Karl, 1842/1968, *Zur Judenfrage*, (MEW), Bd. 1, Berlin 1968, p. 93-123.
- MARX Karl, 1844/1968, *Ökonomisch-politische Manuskripte*, (MEW), Bd. 1, Berlin 1968, p. 347-377 ; traduction française : *Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier Flammarion, 1996.
- MARX Karl, 1953, *Grundrisse*, Dietz-Verlag, Berlin.
- MARX Karl, 1972, *Das Kapital I-III*, MEW 23- 25, Berlin, Dietz-Verlag, Berlin.
- MARX Karl, 1973, *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.1-26.3, Berlin, Dietz-Verlag.
- MARX Karl, 1976, *Introduction à Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Band 1. Berlin/DDR.. S. 378-391.
- MARX Karl, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 1.
- MARX Karl, *Note sur Feuerbach de 1845*, MEW 3, p. 540.
- MARX Karl, *Note sur Hegel et Feuerbach*, MEW 3, p. 536.
- POSTONE Moishe, 2009, *Temps, travail et domination sociale : Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Mille et une nuits, Paris.
- ROUBINE Isaak I., 2009, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, Syllepse, Paris.
- SCHMIEDER Falko, 2005, Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs, in/*Marx-Engels-Jahrbuch* 2005, Akademie-Verlag, Berlin, p. 106-127.
- SOHN-RETHEL Alfred, 1973, *Geistige und körperliche Arbeit - zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Suhrkamp Verlag, Francfort.
- SOHN-RETHEL Alfred, 1992, *Warenform-Denkform*, Suhrkamp Verlag, Francfort.
- SPURK Jan, 2003, La théorie du travail de Karl Marx, in D. Mercure/J. Spurk (Eds.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaires de Laval, p. 201-226.
- VINCENT Jean-Marie, 1987, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, PUF, Paris.
- VINCENT Jean-Marie, 2001, *Un autre Marx. Après les marxismes*, Editions page deux, Lausanne.

Une nouvelle voie pour le matérialisme politique

Remarques sur l'anthropologie négative de Marx et l'anthropologie positive de Proudhon

Bruno Frère

De Engels à Althusser en passant par Adorno et Horkheimer, tout semble se passer comme si les marxistes avaient travaillé à alimenter un schème principal de pensée : les individus (travailleurs, prolétaires, acteurs sociaux, etc.) reproduisent inconsciemment les structures sociales du capitalisme qui pourtant les aliènent. Ils acceptent les conditions qui leur sont faites et ne cherchent plus à se rebeller contre un système qui appauvrit considérablement leur travail, et par la même occasion leur âme et leur créativité. Pire : ils assurent la reproduction du système en cherchant à tout prix à s'adonner à la consommation de masse.

Il ne fait guère de doute que Marx n'avait pas tort de pointer avec le concept d'aliénation les conditions de travail inhumaines auxquelles était livré le prolétariat du ^{xix}^e siècle et auxquelles reste toujours livrée une immense partie de travailleurs de par le monde. Mais ne faut-il voir dans le travailleur-consommateur qu'un être décervelé reproduisant inconsciemment, pour parler comme Bourdieu, les conditions de sa domination ? Mon propos ne sera pas ici de dresser un procès de Marx qui, j'en suis convaincu, est un auteur dont l'œuvre reste d'une puissance inégalée depuis plus d'un siècle. Mais je voudrais tenter de montrer qu'à force de privilégier dans son œuvre presque exclusivement le concept d'aliénation, le risque est grand de n'en faire ressortir qu'une « anthropologie négative ». C'est cette anthropologie marxiste que je voudrais remettre

en perspective du point de vue d'une « anthropologie positive », celle de Proudhon¹.

Parce que je pense que Marx doit rester d'actualité, je souhaiterais montrer qu'il existe dans la tradition socialiste, juste à côté de lui, une posture tout aussi – voire plus ? – matérialiste que l'on gagnerait à combiner à la critique de l'aliénation². Cette posture peut aider à dégager, *ici et maintenant*, des possibilités d'émancipation par le travail qui ne soient pas exclusivement conditionnées au Grand Soir. Certes, l'œuvre de Proudhon est philosophiquement et économiquement nettement plus faible que celle de Marx. Néanmoins, Proudhon a ceci d'intéressant qu'il parvient à voir dans l'homme « travaillant » autre chose qu'un animal forcené, désubjectivé par le capitalisme et n'existant plus qu'à titre d'outil de production. Ce en quoi, si anthropologie il y a, elle peut être qualifiée d'anthropologie positive.

Marx, hégélien de gauche

Marx, tout matérialiste qu'il soit, est en réalité redevable de la tradition intellectualiste que ponctuera Hegel plus que ce qu'il veut bien l'avouer [Méda, 1995]. Pour ce dernier, on le sait, la modernité (et, accessoirement, la fin de l'histoire) se caractérise par le triomphe de l'esprit sur la matière. En s'opposant à des objets matériels, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Hegel, en les « niant » (ils ne sont pas « moi »), l'esprit les transforme et les assimile pour en faire une partie de lui, une connaissance. De par son travail d'assimilation, l'homme connaît et maîtrise la nature de plus en plus adéquatement. Dans l'optique hégélienne, le travail devient le médiateur entre l'esprit et la nature, et qui plus est, la dynamique qui va permettre au premier de dominer la seconde.

1. Par ailleurs, ce texte ne vise pas davantage à démontrer que le concept d'aliénation mériterait d'être évacué du lexique des sciences sociales et politiques. Il reste, au contraire, d'une force et d'une actualité brûlantes, surtout à l'heure où le capitalisme s'intensifie et accroît sa légitimité *de facto* en allant jusqu'à faire des classes moyennes et populaires des micro-actionnaires en puissance. Ceux-là même qui, après n'avoir pas eu le choix de placer leur argent dans des fonds privés d'épargne-pension, paient aujourd'hui le plus lourd tribut à la crise.

2. Ou de la domination ou du pouvoir selon que l'on se voudra aujourd'hui plus bourgeoisien ou fouchaldien.

Marx reprend à son compte l'idée hégélienne de développement historique. Mais il va s'attacher à démontrer que si « Hegel a trouvé l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire, [...] cette histoire-là n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme en tant que sujet présumé » [1996, p. 161]. Il reconnaît au philosophe, comme le souligne Jean Salem dans son introduction aux *Manuscrits de 1844*, « d'avoir saisi l'essence du travail humain et d'avoir montré qu'il transforme la nature en la façonnant pour lui imposer l'empreinte humaine. Avec Hegel, l'homme maîtrise la nature, le sujet pénètre son objet » [Salem, 1996, p. 39]. Mais cet homme bien loin de renvoyer à l'image de l'être matériel, souffrant, vivant et peinant au labeur, reste, chez le penseur du XVIII^e, l'incarnation de l'esprit à un moment de l'histoire travaillant à faire évoluer celle-ci vers sa propre fin. Avec Marx, le matérialisme historique tâchera de mettre fin à cet illégitime privilège que l'esprit fait encore alors prévaloir sur le corps, en avançant qu'à force d'abstraction, un tel esprit n'est plus assimilé qu'à une identité divine totalement transcendante, tandis que ce sont les hommes en chair et en os qui forgent l'histoire par leur activité concrète.

Cependant, malgré cet important tournant matérialiste, malgré ce désir profond de ramener les choses sur un plan immanent et appréhendable, on peut relever avec Dominique Méda, comme avec Louis Althusser d'ailleurs, que Marx ne dépasse pas encore tout à fait Hegel. L'un comme l'autre partagent une crainte du donné naturel, un refus de l'animalité de l'homme et une valorisation de l'évolution technique, propre à domestiquer la nature brute. La différence entre les deux philosophes ne tient qu'à leurs manières respectives d'envisager cette domestication. Cognitive, chez Hegel, puisque l'esprit connaissant pénètre la nature en la niant, elle relève, chez Marx, de l'action de chaque homme, donc du travail. Comme il l'a écrit, lui-même, dans son troisième manuscrit, « le seul travail que Hegel connaisse est celui de l'esprit. Moi, poursuit-il, je veux considérer l'ensemble des productions humaines » [Marx, 1996, p. 166]. Dans chacune de celles-ci, l'individu créateur s'exprime et se fait reconnaître par les autres.

Marx relève la triple qualité du travail : il transforme le monde naturel en monde humain, il me révèle à moi-même, et enfin, il révèle ma sociabilité puisque l'objet issu de mon travail me révèle aux autres (à ce titre d'ailleurs, l'échange entre les hommes n'est

plus un échange marchand mais bien un pur rapport d'expression car chaque objet devient l'image de son créateur). Hannah Arendt l'a bien relevé : on voit naître avec Marx, pour la première fois, l'idée « d'une humanité complètement socialisée au sein de laquelle il ne resterait aucune distinction entre travail et œuvre ; [car] toute œuvre serait devenue travail, toute chose ayant un sens non plus de par sa qualité objective de chose-du-monde, mais en tant que résultat du travail vivant » [1961, p. 134]. De là à conclure que le travail devient « la source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme », il n'y a qu'un pas que Marx n'hésitera pas un instant à franchir [*ibid.*, p. 147].

Le premier paradoxe du travail chez Marx

Dès lors, si le travail, dans les *Manuscrits de 1844*, s'identifie positivement à l'expression et à la réalisation de soi, comment le même Marx peut-il, quelques années plus tard, dans *Le Capital*, prôner une réduction du temps de travail ? Comme le relève encore Arendt, « des contradictions aussi fondamentales, aussi flagrantes sont rares chez les écrivains médiocres ; sous la plume des grands auteurs elles conduisent au centre même de l'œuvre » [*ibid.*, p. 151]. Chez Marx, la question fondamentale consiste à se demander en quoi le travail jadis valorisé et celui dont il préconise l'évasion ne sont pas, en fait, de même nature. La réponse se laisse deviner et s'élabore dans sa théorisation du communisme. Le travail qu'il s'agit de réduire est évidemment le travail aliéné en industrie, bien qu'il produise bien souvent des choses essentielles à la vie humaine (qu'il s'agisse d'industrie agricole, de manufactures, etc.). Évoluer vers l'abolition de cet état de fait, c'est autoriser que « le domaine de la liberté supplante le domaine de la nécessité ». En effet, poursuit Marx, « le domaine de la liberté ne commence que lorsque cesse le travail déterminé par le besoin et l'utilité extérieure, lorsque prend fin la loi des besoins physiques immédiats³ ».

3. [2008, p. 873]. Chacun connaît par ailleurs ce passage fameux : « Certes l'animal aussi produit. Mais il ne produit que ce dont il a immédiatement besoin, sous l'emprise d'une nécessité physique, pour lui ou pour son petit et ce, de façon unilatérale. Tandis que l'homme produit de façon universelle ; même lorsqu'il est libéré de tout besoin physique. Mieux : « Il ne produit vraiment que lorsqu'il en est vraiment libéré » [Marx, 1996, p. 116].

Pour que les hommes puissent ainsi librement et pleinement communiquer par leur travail, il faut que préalablement tous leurs besoins biologiques soient remplis afin que, libérés de leur rapport à la nature, ils puissent produire à d'autres fins que la satisfaction de ces derniers. L'homme libéré du besoin, affranchi de toute nécessité matérielle et naturelle, n'est plus qu'un individu qui se résout à son être social et à l'interactivité qu'il entretient avec ses semblables. Ainsi le but de tout un chacun est-il de participer à l'évolution de l'histoire humaine par ses productions.

Malheureusement, constate Marx, en ce milieu de ^{xix}^e siècle, le travail, bien loin d'être un quelconque facteur d'émancipation, apparaît comme totalement aliéné en ce sens que son but n'est pas le développement de l'homme mais bien au contraire l'enrichissement individuel. Alors que chacun est censé jouir de et dans son travail en s'y exprimant, alors que tous sont censés y réaliser leurs dons au-delà de toute nécessité naturelle déjà satisfaite, le travail dans la société capitaliste régresse et devient le seul moyen de subvenir à ses besoins les plus élémentaires. Il devient une simple marchandise. En ce sens, écrit Althusser [1986, p. 185], « l'économie politique n'est en rien la science du travail mais la science du travail aliéné, c'est-à-dire une science qui ne verra le travail que par la lorgnette de la douleur et de la production ». Et, pour Marx, la production matérielle ne doit pas dépasser l'abondance. Une fois celle-ci atteinte, la production doit être abandonnée pour mieux permettre à chacun de réaliser sa propre essence par le travail.

L'émancipation suppose alors l'augmentation du temps libre et des loisirs grâce auxquels l'ouvrier recouvre sa dignité et la possibilité de développer un travail libéré, authentique, c'est-à-dire une œuvre. Nous retrouvons ainsi le rapprochement opéré par Marx entre le travail libéré et l'œuvre artistique opposés au travail aliéné, opposition clairement conceptualisée par Arendt en termes d'*Homo faber* et d'*animal laborans*⁴. Actuellement réduit à un état d'*animal laborans*, l'homme doit tâcher de réintégrer son statut d'*Homo faber*, son statut de créateur et d'artiste. Comme elle le souligne, prend ainsi naissance « l'espoir qui inspira Marx et l'élite des divers mouvements ouvriers – le temps libre délivrant les

4. « Le premier fait œuvre, par opposition au second qui peine et assimile » [Arendt, 1961, p. 187].

hommes de la nécessité et rendant productif l'*animal laborans* ». Or, poursuit Arendt, cet espoir repose sur « l'illusion d'une philosophie mécaniste qui assume que la force de travail, comme toute autre énergie, ne se perd jamais, de sorte que si elle n'est pas dépensée, épuisée dans les corvées de la vie, elle nourrira automatiquement des activités plus hautes » [*ibid.*]. Accroître le temps libre contre l'esclavage du travail ouvrier est nécessaire jusqu'à l'implosion du capitalisme et l'avènement du communisme car, dans ce second système, l'homme sait que travailler n'est pas produire.

Le second paradoxe : l'anthropologie négative de Marx

Si l'on voit bien comment le paradoxe expression-aliénation ne s'avère être qu'une subtile mise en tension employée par Marx pour donner une portée inédite à sa critique du capitalisme, une autre contradiction semble moins aisée à résoudre. En réalité il semble bien que ce dernier reste en définitive plus proche de Hegel qu'il ne veut bien l'avouer. En effet, alors qu'il prétend définitivement dépasser l'abstraction hégélienne de l'Esprit vers l'homme concret, on peut se demander si, dans ce type de société idéale communiste qui assure la conciliation entre expression individuelle et collectivité, et qui le fait exclusivement par le travail, la sociabilité ne devient pas elle-même quelque chose d'extrêmement abstrait, qui s'opère par des signes. L'abondance étant acquise grâce à la machine et à la gestion communiste des richesses, le but ultime de la production n'est plus que de permettre aux individus de s'échanger des miroirs de ce qu'ils sont.

Le travail libéré de Marx, je l'ai appelé, n'a d'objet que jouissif et non contraignant, le reste devant être pris en charge par la machine. Ce travail épanouissant, expressif, à la fois individuel et social, est des plus abstrait puisqu'il vise la pure expression de soi à soi et aux autres à partir d'un simple support matériel sans importance. Le travail désaliéné de Marx semble ainsi relever d'esprits se présentant, dans une sorte de jeu de miroir, les uns aux autres et se communiquant ce qu'ils sont. Or, ce travail ne peut advenir que lorsque le socialisme, par la révolution – c'est-à-dire la prise du pouvoir (et donc des rênes de l'État) par le parti prolétarien – fera naître la société communiste idéale. D'ici là, rien dans l'activité ouvrière ne saurait être valorisé. C'est en ce sens que l'on peut

parler d'une anthropologie négative. Quel que soit le lieu où il travaille (usine ou atelier, manufacture ou agriculture), l'homme moderne est ramené par le capitalisme à son animalité et à un pur pathos de souffrance. Il est condamné à la production matérielle sans jamais avoir la possibilité de s'exprimer abstraitement en tant qu'être socialisé.

Dès ses écrits de jeunesse, Marx faisait cette analyse glaciale mais certainement juste du travailleur anglais ou irlandais en usine : « La lumière, l'air, la propreté la plus élémentaire cessent d'être un besoin pour l'homme. La crasse, cette débauche, cette putréfaction de l'homme, ce cloaque (au sens littéral) de la civilisation, l'incurie totale et contraire à la nature, la nature putride deviennent l'élément où il vit. Aucun de ses sens n'existe plus, non seulement sous son aspect humain, mais aussi sous son aspect inhumain, c'est-à-dire pire qu'animal [...]. Le sauvage, l'animal ressentent au moins le besoin de la chasse, du mouvement, etc. de la société. Mais la simplification du travail par la machine est utilisée pour transformer les enfants, c'est-à-dire des hommes en voie de formation, encore en développement, en ouvriers, et les ouvriers en enfants laissés à l'abandon. La machine profite de la faiblesse de l'homme pour réduire l'homme faible à une machine » [1996, p. 187].

Ce que Marx semble alors partager avec l'esprit conservateur de son temps, c'est l'idée que le prolétariat est uniforme, que tous les ouvriers, aliénés, présentent des caractéristiques humaines viles et avilies. Peut-être est-il vrai, comme il l'écrira dans son adresse inaugurale de l'AIT [Association internationale des travailleurs], que « l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » [Marx, 1962] mais, au regard de ce qu'il dit de l'ouvrier aliéné (et donc par extension de toute la classe laborieuse), on peine à croire que celui-ci puisse jamais se révolter. C'est ce que repéreront très bien ses héritiers les plus lucides, notamment au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Lefort notait par exemple que Marx « dépeint le prolétariat en des termes si sombres qu'on est en droit de se demander comment il peut s'élever à la conscience de ses conditions et de son rôle de direction de l'humanité. Le capitalisme l'aurait transformé en machine et dépouillé de "tout caractère humain au physique comme au moral" » [Lefort, 1979, p. 73]. De ses œuvres de jeunesse à celles de la maturité, Marx refuse donc d'envisager que le travailleur puisse, avant la révolution,

échapper à la condition misérable de sa classe, s'émanciper quelque peu. Mais alors que dans ses œuvres de jeunesse il assignait au travailleur de tendre vers la praxis (alors synonyme d'art) par la révolution, il abandonnera celle-ci par la suite, trop pétrie des tares du capitalisme pour être « récupérable », et se tournera vers une autre forme « d'art » : la science.

Proudhon ou la matérialité de la praxis ouvrière

Il était difficile de lui donner tort. Les ouvriers qui participèrent au *Manifeste des 60*⁵ déploraient eux-mêmes les ravages de l'illettrisme et de l'alcool dans leurs rangs. Mais leur texte laisse aussi poindre autre chose : la conscience de persister dans un être qui ne se réduit pas à ce que le capitalisme a fait d'eux. Ce que Proudhon a perçu mieux que Marx.

Contrairement à lui, Proudhon est sorti des bibliothèques et a cherché à pénétrer en profondeur les vécus ouvriers par des enquêtes d'ordre tout à fait sociologique. Dès la révolution de 1848, il se mit à étudier de très près la façon dont s'auto-organisait le travail dans les sociétés ouvrières. Il sera plus particulièrement fasciné par les ateliers coopératifs des Canuts, ces tisserands à la fois capables de camper la posture politique de la rébellion – chacun a en mémoire leurs insurrections en 1831, 1834 et 1848 à l'aube de la seconde République – et de développer une forme d'organisation autonome du travail. Tout comme Marx, il développe une théorie de la *praxis* comme véritable expression de l'homme. Mais contrairement à lui, il ne la rejette pas dans un futur désaliéné. L'activité abstraite de l'esprit (la philosophie, l'art, etc.) donnant à voir des œuvres ne doit pas être conçue comme ce travail qui transcenderait le travail « besogneux » et industriel dans la société communiste, mais comme ce qui est d'emblée présent dans la vie actuelle des ouvriers.

Dès lors, la tâche des intellectuels selon Proudhon ne consiste pas à aider les personnes à s'extraire de leur condition de travail pour penser, mais y plonger eux-mêmes [Frère, 2009, chap. 1]. Ils se

5.Ce « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine », par lequel ils invitaient leurs pairs à se présenter aux élections, a été publié dans *L'opinion Nationale* du 17 février 1864 et dans *Le Temps* du 18 février. On peut notamment le lire en annexes de Proudhon [1977, t. II, p. 420-429].

doivent « d'observer comment le peuple s'attache à certaines idées plutôt qu'à d'autres, les généralise, les développe à sa manière, en fait des institutions et des coutumes qu'il suit traditionnellement, jusqu'à ce qu'elles tombent aux mains des législateurs et justiciers, qui en font, à leur tour, des articles de lois et des règles pour les tribunaux ». Pour ce qui est plus spécifiquement du travail, « il en sera ainsi pour l'idée de mutualité (ou d'association, ou de l'atelier, qu'aucun statut ne distingue), prévoit-il, bien avant la célèbre loi 1901. Aussi ancienne que l'État social, quelques esprits spéculatifs entrevirent la puissance organique et la portée révolutionnaire de cette idée mais ce n'est que depuis 1848 qu'elle prend toute son importance » [Proudhon, 1977, p. 70-71, 80-81]. Loin des usines alors émergentes qui fascinent Marx, l'attention de Proudhon sera captivée par les premières formes de crédits, d'assurance-maladie et de coopératives qui s'ébauchent entre ateliers et petites associations ouvrières. Il tentera d'en extraire le substrat original : le mutualisme [Gardin, 2006].

La mutualité, incarnation de la justice par excellence, est conditionnée par un principe anthropologique de commune humanité [Frère, 2009, chap. 2] : « L'homme, en vertu de la raison dont il est doué, a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable, comme dans sa propre personne, de s'affirmer tout à la fois comme individu et comme espèce. La justice est le produit de cette faculté : c'est le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti de la dignité humaine » [1988, t. 1, p. 423]. Cette théorie fera de Proudhon l'un des chefs de file du socialisme associationniste (ou libertaire), projet qui chez lui s'envisage en toute cohérence avec la nature anarchiste de son propos : les hommes doivent s'organiser économiquement et politiquement entre eux en se référant à ce principe de mutualité plutôt qu'à une quelconque autorité.

La mutualité comme principe d'anthropologie positive

La théorie de la mutualité n'est pas une théorie qui repose sur la « science », à l'instar de la théorie de l'aliénation de Marx. Cette science, dans les œuvres de la maturité comme *Le Capital*, devient, en lieu et place de la praxis, le lieu de la critique de l'idéologie. Tout comme Mounier [1966, p. 91 *sq.*], Ricoeur estime que ce Marx « scientifique » serait bien moins percutant que le jeune Marx. Il perd son intérêt pour cette « vie réelle » des « individus

réels », dont la lecture structuraliste conduira par exemple Althusser à se fourvoyer dans l'apologie de la science contre la praxis qu'il assimilera encore plus abusivement à l'idéologie [1995, p. 187]. À l'inverse, Proudhon s'en tient à la praxis et fera émerger le principe de la mutualité de la vie prolétaire elle-même.

À ce titre, il ne faut pas négliger la proximité du jeune Marx et de Proudhon au regard de l'importance qu'ils accordent l'un comme l'autre à la praxis. Néanmoins, quelle que soit la période où il écrit, avec ou sans Engels, à 25 ou à 50 ans, Marx marque le pas du côté d'une anthropologie plus négative, tournée vers un homme déchu et renvoyé à sa condition animale. Malgré l'exhortation faite au lecteur, dans ses œuvres de jeunesse, de saisir avec lui les vécus ouvriers, ces derniers sont toujours décrits dans leur manque et leur vulgarité. Il est vrai que ces forces productives doivent être comprises, car ce sont elles qui font l'histoire. Mais elles la font à titre de classe aliénée. Le philosophe a pour tâche d'aider cette classe à évoluer vers la *conscience* de ses propres déterminations – dans les œuvres de jeunesse – ou vers la science, qui prendra le pas sur la conscience, et la critique scientifique de l'idéologie – dans les œuvres de la maturité.

Pour Proudhon, l'intellectuel doit plonger dans la pratique ouvrière pour y dénicher les principes d'actions qui seraient grosses « en elles-mêmes » de schèmes de désaliénation. Dans le texte intitulé « Philosophie populaire » qui ouvre son imposant *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Proudhon décrit son projet en ces termes : « Le peuple prie pour ses princes, ses exploiters, ses parasites, il prie pour ses bourreaux, il prie même pour ceux-là mêmes qui devraient prier pour lui. Il paie le gouvernement, la justice, la police, l'Église, la noblesse, la couronne, le propriétaire, le soldat, il paie pour aller et venir, acheter et vendre, boire et manger, respirer, se chauffer, naître et mourir, il paie même pour avoir la permission de travailler. Le peuple n'a jamais fait autre chose que prier et payer : nous croyons que voici venu le temps de le faire PHILOSOPHER (en capitales dans le texte) » [Proudhon, 1988, p. 7]. On pourrait croire, dans un premier temps, qu'un tel projet n'est paradoxalement rien moins que marxiste. Le peuple dépossédé doit s'extraire de sa misérable condition et atteindre la science philosophique s'il veut avoir fût-ce une seule chance de rompre avec elle. Or Proudhon cherche précisément à prouver autre chose que Marx.

Comme pour ce dernier, le paradoxe révèle l'intérêt de l'auteur. Pour le dire vite, la philosophie n'est pas du côté du travail désaliéné, ce qui explique pourquoi faire penser le peuple pour Proudhon ne revient pas, comme dans une perspective hégélienne, à lui faire nier l'objet de son travail pour affirmer l'exclusivité d'un esprit se connaissant lui-même. Et ceci pour la simple raison que le travail tel qu'il existe dans certains lieux contient *déjà* la philosophie. Plus précisément, les principes qu'énoncent les philosophes ne doivent être rien d'autre que les tendances que le peuple met en œuvre dans sa propre vie et dans son propre travail, lequel surgit dans la praxis non aliénée. Rétrospectivement, écrit Proudhon :

« [il n'est pas] d'artisan qui ne soit parfaitement en état de comprendre ce que se propose le philosophe, puisqu'il n'en est pas un qui, dans l'exercice de sa profession, ne fasse usage d'un ou de plusieurs moyens de justification, de mesure, d'évaluation, de contrôle. L'ouvrier a, pour se diriger dans ses travaux, le mètre, la balance, l'équerre, la règle, l'aplomb, le compas, etc. Semblablement, il n'est pas d'ouvrier qui ne puisse dire la destination de son œuvre, à quel ensemble de besoins ou d'idées elle se rattache, quelle doit être l'application, quelles en sont les conditions et qualités, conséquemment, quelle en est l'importance dans l'économie générale. Or, ce que fait l'artisan dans sa spécialité, le philosophe le cherche pour l'universalité des choses : son critère, par conséquent, doit être bien plus élémentaire, puisqu'il doit s'appliquer à tout ; sa synthèse bien plus vaste puisqu'elle doit embrasser tout. Quel est donc ce mètre auquel doivent se rapporter nos observations ? En second lieu, sur quelle base, d'après quel plan, en vue de quelle fin allons-nous élever l'édifice de notre connaissance, de manière à ce que nous puissions dire (comme Leibniz) qu'elle est la meilleure, la plus fidèle possible ? Le jour où la philosophie aura répondu à ces deux questions, nous ne disons pas que la philosophie sera faite (elle n'a pas de limites) mais elle sera organisée au complet » [*ibid.*, p. 33-34].

Et elle l'est pour ainsi dire puisque le mètre, cet étalon de toute chose que le philosophe tient des ouvriers, tout comme le plan d'après lequel il va pouvoir tracer transversalement le lien entre les pratiques de ces derniers, c'est l'outil qui façonne la mutualité. Il transite entre les mains des ouvriers expérimentés et leurs compagnons (apprentis) et dans leurs gestes d'apprentissages quotidiens il y a la reconnaissance d'une commune humanité au travail. Dans l'œuvre de Proudhon, tout se passe comme si la philosophie devait se retirer dès lors qu'elle a réalisé sa tâche, en définitive

mineure : pointer du doigt les concepts contenus dans la pratique prolétarienne et qu'expriment déjà les ouvriers coopérateurs dans le rendu qu'ils font de leur façon de travailler, de manier leurs outils, de transmettre la connaissance de leur usage.

Les idées de classe ont donc un caractère essentiellement spontané puisqu'elles ne font qu'exprimer une pratique autonome. Cette spontanéité n'implique pas que l'idée se formule mécaniquement à mesure de l'extension de cette pratique. Proudhon précise que la compréhension du présent et la prévision qu'implique l'idée supposent une création de la part de la classe, création à travers laquelle elle élabore ses propres matériaux, traduit sa propre réalité en mots. La classe doit traduire par la parole, expliquer par la raison, c'est-à-dire exprimer et rationaliser sa propre réalité par un travail intérieur de dégagement qui est aussi une forme de création [Ansart, 1969, p. 227]. Le penseur, au mieux, arrive-t-il au moment où il s'avère nécessaire d'indiquer qu'une juxtaposition des pratiques et de leur verbalisation par les ouvriers est possible et que cette synthèse est révolutionnaire, en acte.

Dans la représentation que Proudhon se fait du travail ouvrier en atelier coopératif (et donc mutualiste), le maniement d'un mètre ou d'une balance, dès lors qu'il est celui d'un associé qui partage avec ses semblables ses instruments de production et ces productions elles-mêmes (par le truchement des coopératives de consommation) est un geste de nature artistique, désaliénant en lui-même quand bien même il est matériel, laborieux voire pénible à certains moments. Il l'est ici et maintenant, pas dans cet au-delà post-révolutionnaire qui devrait enfin voir le prolétaire se réapproprier son identité d'*Homo faber*. Telle est la nature anthropologique du propos de Proudhon : l'homme est, dans son travail actuel (c'est-à-dire même dans un environnement capitaliste hostile contre lequel son atelier doit lutter) producteur de matière (un objet) et de concept (la mutualité). « Qui travaille, prie, dit un vieux proverbe. Ne pouvons-nous dire encore : qui travaille, pour peu qu'il apporte de l'attention à son propre travail, philosophe », demande Proudhon [1977, p. 14] ? Le travail (désaliéné) ou la praxis donne à voir des œuvres d'art, aurait dit Marx. Il donne les schèmes qui permettent de penser renchérit Proudhon. Voilà qui illustre comment d'une contrainte d'origine pratique émane une maxime toute théorique. « L'idée est née de l'action » de quelques-uns : l'action est une forme de pensée, « agir c'est toujours penser ».

Conclusion : un projet libertaire impur

Marx et Proudhon, c'est bien connu, se sépareront dans la querelle après s'être pourtant mutuellement admirés. La théorie de la justice ou de la mutualité du second le conduit à voir dans le travail matériel de l'homme la gangue même de la désaliénation et de la création artistique ou philosophique. Contrairement à Hegel, l'Esprit ne « nie » pas la matière, il en émerge et y reste intrinsèquement mêlé. À condition que ce travail soit librement orienté et décrété, en atelier coopératif plutôt que dans une usine ou une manufacture où il faut se soumettre à des patrons, il peut ne pas être aliéné et vecteur de réalisations subjectives. L'équation qui fait de la justice le produit du travail manuel et de l'auto-organisation ouvrière conduit Proudhon à faire de la coopérative (ou de l'association ou de l'atelier en fonction des textes) le berceau même de l'autonomie, en lieu et place de la théorie scientifique. Or, cela ne pouvait être envisageable pour Marx, selon qui Proudhon est un passéiste qui, à l'heure de l'industrialisation veut « nous ramener au compagnon, ou tout au plus au maître artisan du moyen Âge » [Marx, 1983, p. 291]. La modernité révolutionnaire doit être bien plus exigeante car elle ne peut souffrir d'une humanité si ponctuellement exprimée.

Certes, le penseur allemand accepte encore que la coopérative ou l'association puissent constituer des formes d'avenir pour le socialisme. Mais tant que la conquête du pouvoir politique, guidée par la théorie scientifique, elle-même incarnée par le parti, n'a pas eu lieu, elles restent pour ainsi dire lestées des modes de fonctionnement capitalistes. Cette « forme capitaliste de la coopération suppose d'entrée de jeu un travailleur salarié libre qui vend sa force de travail au capital [...]. La coopération capitaliste n'apparaît pas comme une forme historique de la coopération, mais c'est la coopération elle-même qui apparaît comme une forme historique propre au procès de production capitaliste, qui lui donne sa spécificité historique » [Marx, 1993, p. 376-377]. Publié en 1867, *Le Capital*, et cette critique de la coopération, feront l'effet d'une bombe au sein de l'organisation internationale des travailleurs. À l'occasion de la seconde Internationale, lancée en 1889, l'absence des proudhoniens est remarquable, tant la première (1864) était fortement composée d'associations ouvrières marquées par l'influence

du français. Marx a triomphé et les ateliers ouvriers ne sont plus là [Desroche, 1976, p. 87]. Dès lors, coopératives, associations et mutuelles se détacheront lentement du mouvement ouvrier pour finir par se rassembler plus ou moins sous l'étendard d'une économie dite « sociale » relativement dépolitisée.

Du point de vue théorique, même les héritiers de Marx les plus détachés le rejoindront sur la critique des associations de travailleurs expérimentant l'autogestion (déclinaison moderne de la mutualité de production) après 1968. Que l'on se souvienne par exemple de Gorz pour qui les travailleurs « peuvent certes “auto-gérer” les ateliers de production, autodéterminer les conditions de travail, codéterminer la conception des machines et la définition des tâches. Celles-ci n'en demeurent pas moins hétérodéterminées dans l'ensemble par le processus social de production, c'est-à-dire par la société en tant qu'elle est elle-même une grande machine. Le contrôle des ouvriers (abusivement qualifié d'“autogestion”) consiste en réalité seulement à autodéterminer les modalités de l'hétérodétermination : les travailleurs se répartissent et définissent leurs tâches dans le cadre d'une division du travail préétablie à l'échelle de la société entière » [Gorz, 1980, p. 19]. Parce que le travail ne peut être qu'une perte pour le travailleur de sa propre réalité et une objectivation de ses créations, Gorz, à l'instar de Marx, plaidera en faveur d'une société du temps libre et du loisir. Dans cette société le travail de production matérielle nécessaire à la satisfaction de nos besoins matériels est cantonné à sa plus simple expression pour laisser l'humanité opérer le travail sur soi nécessaire à sa pure expression sociale [Gorz, 1988]. Le travail manuel est tout aussi dénigré, ce qui nous semble être un geste peut-être quelque peu hédoniste à l'heure où un toujours plus grand nombre de chômeurs souffrent de ne pas en avoir un.

Dans un projet politique libertaire, les chômeurs ne doivent certainement pas reprendre le chemin de l'usine mais bien plutôt celui du travail autonome. Proudhon pour sa part estimait que des poches d'autodétermination pouvaient se développer, y compris – et surtout – au sein d'un contexte capitaliste qui se retrouve ainsi miné de l'intérieur. Il est vrai que le travail aliéné existe. Il est même massif. Mais il se situe avant tout dans l'industrie de masse, là où il y a un patron, là où les ouvriers ne sont pas les propriétaires de leurs moyens de production. Si l'on veut bien se pencher sur le vécu

de certains de leurs camarades, on peut remarquer qu'il existe des esquisses de travail non aliéné. Et il l'est ici et maintenant, dans l'atelier. À cet égard, Proudhon restera plus fidèle que Marx au projet matérialiste : comment exhumer toute la teneur philosophique de la matière d'un monde ouvrier qui par ailleurs est ce qu'il est, avec ses richesses coopératives et ses misères profondes, sans transcendances divines et sans s'en remettre à la providence d'une révolution incertaine ?

Depuis une posture marxiste classique, on ne peut juger qu'avec condescendance la façon dont les chômeurs (ou travailleurs intermittents) restent fiers, entre deux itinéraires d'insertion, du résultat du travail qu'ils sont parvenus à réaliser dans les firmes qui ont daigné les engager en CDD ou en contrats aidés, précaires dans tous les cas. Outre la possibilité pour la gauche de se réconcilier avec cette classe grandissante des exclus contemporains, le matérialisme de Proudhon met à sa disposition également une lucidité assez fraîche. Il offre une condition anthropologique positive à la société, même si elle est impure : elle devra déterminer sa forme à venir avec des hommes qu'un point de vue trop classiquement « marxiste » aurait tôt fait de renvoyer à leurs désirs de voitures, leurs télévisions, leurs velléités consuméristes, leurs aliénations en tous genres.

Récemment, Marc Jacquemain et Jérôme Jamin [2007] ont bien montré la nécessité de renouer avec une pensée de la contingence apte à saisir l'autodétermination du social. Cornélius Castoriadis notait déjà en 1975 que l'origine de la déchéance du marxisme et de l'équivalent idéologique de la déchéance du mouvement ouvrier est à chercher dans la transformation rapide de la « nouvelle conception » de Marx en un système achevé et complet, dans le retour au contemplatif et au spéculatif comme mode dominant de la solution aux problèmes posés à l'humanité [Castoriadis, 1975, p. 101]. Une providence communiste qui aurait agencé l'histoire en vue de produire notre liberté n'en est pas moins une providence qui se donne un monde rationnel, connaissable de bout en bout, tellement brutal, solide et englobant que nous en étoufferions. Dans ces conditions, disparaît le problème premier de la praxis : que les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas pré-assignée, et qu'ils ont à le faire aux

prises avec des conditions réelles qui n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet [*ibid.*, p. 78-79].

Il n'y aucune téléologie ni fin de l'histoire chez Proudhon comme c'est le cas chez Hegel et Marx. Les hommes font leur histoire mais ils doivent aussi assumer qu'ils font une histoire qui n'a pas de sens préétabli. Ils composent mutuellement avec ce qu'ils sont et font ici et maintenant dans leurs coopératives ou leurs assemblées, se détournent de cet Homme abstrait, pur esprit présenté par ses œuvres et qui pointe le bout de son nez dans l'horizon communiste inaccessible. Loin d'une quelconque pureté a-capitaliste qui ne peut exister qu'en idée, ils restituent pour ainsi dire sa dignité à l'*animal laborans* en refusant qu'il se distingue de l'*Homo faber*. En restituant au travailleur la possibilité de sa fierté et de sa dignité (même après avoir passé trente années à souder des carrosseries chez Renault), Proudhon rend pensable une dynamique libertaire d'expérimentations libératrices. L'émancipation partirait alors de ce qui existe, dans tous les cas forcément, à l'intérieur du capitalisme. Parce que toutes les pratiques associatives seraient dans tous les cas déjà contaminées (et parce qu'il en coûterait à leur confort), les intellectuels de la gauche radicale s'exonèrent parfois d'intégrer les initiatives alternatives telles que les associations pour le maintien de l'agriculture paysanne, les services d'échanges locaux, le commerce équitable ou, plus généralement l'économie solidaire. Révéler la profondeur avec laquelle le capitalisme percole aussi dans ces associations comme dans tous les vécus sociaux, au point qu'il n'existe plus une seule vie humaine qui puisse prétendre en être vierge, n'est pas difficile. Voir ce qui persiste, dans ces mêmes vécus, à lui échapper est plus ardu. Car il faut alors se passer du logiciel imparable de l'aliénation massive qui n'épargnerait que le penseur donnant des leçons aux masses depuis sa tour d'ivoire avec un porte-voix acheté chez Auchan pour joindre la pureté du geste à celle de l'esprit.

Références bibliographiques

ALTHUSSER L., 1986, *Pour Marx*, La Découverte, Paris.

ANSART P., 1969, *Marx et l'anarchisme, Essai sur les sociologies de Saint Simon, Proudhon et Marx*, PUF, Paris.

- ARENDT H., 1961, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Gallimard, Paris.
- CORCUFF P., 2003, *La question individualiste — Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Le Bord de l'Eau éditions, Latresne.
- DESROCHE H., 1976, *Le projet coopératif*, Les Éditions ouvrières, Paris.
- FRÈRE B., 2009, *Le nouvel esprit solidaire*, Desclée de Brouwer, Paris.
- GARDIN L., 2006, *Les initiatives solidaires*, Erès, Ramonville Saint-Agne.
- GORZ A., 1980, *Adieux au prolétariat*, Seuil, Paris.
- 1988, *Métamorphose du travail, Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, Paris.
- JACQUEMAIN M., Jamin J., 2007, *L'histoire que nous faisons*, Labor, Bruxelles.
- LEFORT C., 1979, « L'expérience prolétarienne », dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris., 1979, p. 73 (paru dans *Socialisme ou Barbarie* n° 11, 1952).
- MARX K., 1962, « Statuts de l'Association Internationale des Travailleurs » dans *La Première Internationale. Recueil de documents*, Jacques Freymond (sous la dir. de), Librairie Droz, Genève, volume I.
- 1983, *Misère de la philosophie in PROUDHON P.-J., Philosophie de la misère*, t. III, éditions du monde libertaire, Paris.
- 1993, *Le capital, Livre I.*, coord. LEFEVRE J.-P., PUF, Paris.
- 1996, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, GF-Flammarion, Paris.
- 2008, *Le Capital*, livres II et III, Gallimard, Paris.
- « MANIFESTE des soixante ouvriers de la Seine », in PROUDHON P.-J., 1977, *De la capacité politique des classes ouvrières*, éditions du Monde libertaire, Paris, t. II, p. 420-429.
- MÉDA D., 1995, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Flammarion Paris.
- MOUNIER E., 1966, « Court traité de la mythique de gauche », dans *Communisme, anarchie et personnalisme*, Seuil, Paris.
- PROUDHON P.-J., 1957, *Manuel du spéculateur à la Bourse*, Garnier, Paris.
- 1977, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Éditions du monde libertaire, 2 vol., Paris.
- 1988, *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, t. I., Fayard, Paris.
- RICOEUR P., 1995, *L'idéologie et l'utopie*, Gallimard, Paris.
- SALEM J., 1996, *Introduction aux manuscrits de 1844*, GF-Flammarion, Paris.

Crise, économie et politique : le détour par un Marx antinaturaliste

Michel Kail et Richard Sobel

« Félix Guattari et moi sommes resté marxistes, de deux manières différentes peut-être, mais tous les deux. C'est que nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme. »

[Deleuze, 1990, p. 232]

On entend ici et là qu'il serait temps de remobiliser Marx. Comme on a tout essayé, en effet, pourquoi pas Marx ? Peut-être, mais à condition qu'on réponde précisément à cette question vertigineuse : pourquoi Marx justement ? Si remobiliser Marx se satisfait d'un simple exercice académique ou d'un effet de mode intellectuel, cela ne vaut pas une heure de peine. Pour être effective, une telle reprise ne doit rien avoir d'une lubie. Cette « remobilisation » ne peut être théoriquement pertinente et politiquement souhaitable que sous une conjoncture spécifique. Nous entendons « conjoncture » au sens du matérialisme aléatoire de Louis Althusser [1995]. Il ne peut s'agir de penser « sur une conjoncture » et comme Marx, mais bel et bien « sous une conjoncture » et avec Marx. Les différents éléments qui constituent cette conjoncture ne sont plus considérés comme des données objectives que l'on constaterait et sur lesquelles réfléchirait la théorie. Au contraire, « ils deviennent des forces réelles ou virtuelles dans le combat pour l'objectif historique, et leurs rapports deviennent des rapports de force » [Althusser, 1995, p. 60].

Cette conjoncture sous laquelle il s'agit de penser aujourd'hui, nous proposons de la décrire comme domination de la logique de technicisation/naturalisation des questions sociopolitiques. Elle appelle en urgence une contre-offensive critique qui, selon nous, doit se ranger sous la bannière de l'antinaturalisme. Explicitons rapidement cette posture. Par naturalisme, nous entendons, d'abord, l'opération idéologique qui consiste à faire passer un phénomène social-historique pour un phénomène naturel, c'est-à-dire l'opération qui consiste à en faire disparaître le caractère de construction contingente et relative à une société et à une histoire humaines [Rosset, 1974]. Ainsi, l'économisme est-il défini comme la forme de naturalisme qui concerne plus particulièrement cette catégorie de faits socio-historiques que sont les faits économiques. Cette naturalisation se double de la logique de la « détermination en dernière instance » : l'ensemble naturalisé des faits économiques fonctionne comme le panel de conditions auquel sont rapportés les phénomènes sociaux, interprétés comme autant de conséquences. Il nous faut ajouter que l'antinaturalisme que nous prônons ne s'arrête pas au constructivisme, devenu le paradigme d'une grande partie de la sociologie. Ce constructivisme ne se démarque, en effet, pas de la philosophie du sujet classique, dans la mesure où dans les analyses qui s'en réclament l'agent social, une fois construit, est traité, sans que la contradiction soit aperçue, comme un sujet substantiel. En particulier, il se voit soumis au déterminisme social, alors que ce mode d'explication est solidaire d'un parti pris naturaliste. C'est pourquoi il faudrait parler d'« anaturalisme » puisque la notion de nature est, à nos yeux, définitivement dévaluée. Peut-être aurons-nous alors quelque chance d'échapper à la promesse du poète : *Naturam expellas, furca licet usque recurrit* (Horace, *Epist.*, I, x, 24)¹. Faut-il redouter qu'un tel « anaturalisme » aboutisse à une déréalisation ? Bien au contraire, ce présupposé confère au réel toute son étrangeté en le dégageant de toutes les formes anthropocentriques par lesquelles la notion de nature l'entrave. En tant que posture critique, l'antinaturalisme n'est donc pas, comme une certaine dérive hypercritique et postmoderne peut parfois le laisser croire (voir l'analyse de Stéphane Haber [2006]), une négation du réel, réel dont la consistance propre ne serait plus qu'une apparence et

1. *Chasse la nature à coups de fourche, elle reviendra toujours au pas de course.*

qui, du coup, s'épuiserait toujours dans une indéfinie sédimentation de construits socio-historiques. Bien au contraire, l'antinaturalisme prend appui sur une thèse ontologique différente : le réel, enfin rendu à son extériorité, est fondamentalement hétérogène (« Chaos », « Sans fonds », « Abîme », pour reprendre les termes de Cornélius Castoriadis [1975]), irréductible à l'homogénéité d'une nature (ordre stable, rassurant et se tenant derrière toutes les choses du monde et en chaque être humain pour l'assurer définitivement de son être).

Ces présupposés ne nous éloignent pas de Marx ; ils signalent l'exigence sous laquelle il s'agit, pour nous, de le mobiliser aujourd'hui. Quelques rappels suffiront à convaincre du bien-fondé d'un tel retour à Marx (Section 1), point d'appui plus que jamais pertinent pour penser sous la conjoncture actuelle d'un capitalisme en « crise », mais en la pervertissant (Section 2) ; retour nécessaire (Section 3), mais retour insuffisant du point de vue d'un matérialisme qui se veut radicalement² antinaturaliste (Section 4). Détour par Marx, plutôt.

Pourquoi la gauche a-t-elle perdu l'hégémonie intellectuelle ?

L'un des ressorts contemporains des pouvoirs en place consiste à techniciser les questions de société – retraites, santé, chômage mais aussi éducation et recherche. Entendons, faire apparaître les « solutions » proposées comme les seules raisonnables du point de vue de l'intérêt général et faire apparaître ceux qui s'y opposent au mieux comme des nostalgiques rêveurs d'un modèle décidément archaïque, au pire comme les défenseurs d'intérêts corporatistes. Les « solutions », ce sont toutes ces « réformes » qui semblent littéralement « tomber sur la tête » des « gens » depuis plusieurs années, réformes bien évidemment « nécessaires » – c'est-à-dire jugées telles par les élites – et si longtemps différées par manque de « courage politique », etc., sans qu'il soit nécessaire de dérouler plus

2. En usant du qualificatif « radical » (du latin « radix », la racine), nous jouons volontairement sur le double sens de ce terme : est radicale toute démarche qui, sur le plan analytique, descend autant que possible à la racine d'un problème en essayant de faire table rase des cadres intellectuels dans lesquels il est habituellement posé et qui, sur le plan pratique, propose une option remettant en cause l'essentiel des modes de fonctionnement des solutions courantes.

avant la sempiternelle logorrhée médiatico-politique [Bourdieu, 1996 ; Duval *et alii*, 1998].

D'un point de vue antinaturaliste, la technicisation des débats, et partant, la naturalisation de leurs enjeux, ne sont rien d'autre qu'une construction intellectuelle dans l'ordre idéologique instituant, laquelle ne s'est évidemment pas imposée en un jour et n'est pas près de disparaître. Ce dispositif a véritablement pris son essor au milieu des années 1970, lorsque les représentants des oligarchies économiques et étatiques occidentales ont compris que, pour reprendre en main une situation globale dont 1968 avait révélé qu'ils ne la maîtrisaient pas pleinement, et mettre la contre-offensive néolibérale en bonne marche, il fallait d'abord et avant tout contester cette hégémonie intellectuelle de la gauche [Jobert, 1994 ; Halimi 2005 ; Denord, 2007]. Il fallait donc « gagner la bataille des idées », non en faisant prévaloir des réponses de « droite » à des questions « de gauche », mais en imposant des questions de « droite » pour définitivement disqualifier les réponses « de gauche ». En d'autres termes, ériger des façons de penser et des problématiques comme autant de cadres intellectuels en dehors desquels toute formulation d'un discours sur l'organisation de la société se verrait immédiatement discréditée, et toute option pratique en découlant déconsidérée comme non crédible ou incantatoire. À l'heure même où le capitalisme connaît sa « crise » (ce qui suit devrait justifier l'usage des guillemets) la plus grave depuis des décennies, cela semble tout à fait paradoxal : le vide qui creuse la situation devrait pour le moins ouvrir des possibles réflexifs et entamer amplement la suprématie des surmoi « modernisateurs » ou « néolibéraux », lesquels verrouillent toute velléité critique audible depuis les années 1980. À l'évidence, il n'en est rien³.

Sous une telle conjoncture, c'est bel et bien dans l'ordre du discours qu'il convient aujourd'hui de reprendre, à gauche, l'offensive pour contrer le discours de l'ordre. Par quoi convient-il de commencer ? De quel point d'appui faut-il se saisir pour penser de façon subversive sous cette conjoncture ? Celui que toute l'offensive

3. Si l'on excepte quelques spectaculaires retournements de veste et autres blanchiments « néokeynésiens » des élites (qui ont leurs habitudes en cette dernière matière), jadis converties au néolibéralisme, mais – court-termisme, superficialité et amnésie médiatiques obligent –, ces retournements ont été bien vite rendus insignifiants et sans portée.

idéologique actuelle forclôt ou euphémise : que nous sommes dans une société capitaliste et donc que nous ne sommes pas – et du reste n'avons jamais été – dans une « économie de marché ». Comment affronter ce « fait importun » de notre modernité ? En partant de Marx et de sa conceptualisation radicale du capitalisme.

Affronter l'immanence du capitalisme avec Marx

Ainsi que la pensée de Marx sur le statut social du « travail » l'a définitivement établi, « économie de marché » n'est pas un synonyme de « capitalisme ». Cette distinction permet de « dé »-techniciser définitivement le débat sur l'économie, et d'introduire, de façon matérialiste (nous allons préciser laquelle), la question politique dans l'économie. Allons à l'essentiel. Les concepts de « travail vivant » et de « force de travail » permettent de spécifier l'essence du mode de subjectivation historique qu'engage l'extension du salariat. Dans une société où domine le mode de production capitaliste (nos sociétés, jusqu'à plus ample informé), le travail – directement (travail salarié) ou indirectement (travail des services publics, travail domestique ou encore, sur la base d'un temps non contraint, activités autonomes) – n'existe jamais pour lui-même et en dehors d'une subsumption globale sous la logique de la valorisation et de l'accumulation du capital. Les concepts marxistes articulent intimement ce que le débat actuel disjoint : travail et politique. Il ne s'agit certainement pas d'affirmer que le travail devient un objet pour l'action politique, comme si « travail » et « politique » se faisaient face à la manière de deux pratiques sociales, distinctes et extérieures. Mais de soutenir, plus fondamentalement, que le travail est intrinsèquement (et non « par-dessus le marché », pourrait-on dire en forme de boutade) un rapport politique (rapport hommes/hommes) tout autant qu'un rapport instrumental (rapports hommes/choses), *praxis* tout autant que *poiësis*. Il est évident que son actuelle réduction technique, instrumentale, fige le rapport politique dans l'« objectivité » de l'économie, constituant ainsi le préalable épistémique à l'accoutumance idéologique au discours dominant de la nécessité, de la contrainte et donc de la réforme. Pour autant, il convient de s'en tenir fermement – sur le plan théorique – à la découverte de Marx. Et ce contre Arendt, notamment, dont la lecture de Marx, qui semble faire retour auprès

de tous ceux qui appellent de leur vœu une nouvelle philosophie pratique pour contrer l'économisme dominant, est pour le moins réductrice [Amiel, 2001 ; Munster, 2008]. Envisagé en dehors de tout rapport social, le concept marxien de « travail-vivant » se transforme chez Arendt en « un métabolisme entre l'homme et la nature », « activité dans laquelle l'homme n'est ni au monde, ni aux autres hommes, seul avec son corps face à la nécessité de rester en vie » [Arendt, 1983, p. 281]. Cette assimilation du travail à une pure activité instrumentale permet à Arendt de chercher dans l'action ce pur rapport à l'autre et de fonder une pratique politique autonome [Tassin, 1999]. Mais le concept de force de travail de Marx est beaucoup plus complexe que sa caricature arendtienne. Dans le concept de force de travail, deux dimensions sont conjointement données. D'une part, le « travail-vivant », c'est-à-dire le « travail » en tant qu'activité humaine d'affirmation, de création et de coopération. La force de travail s'y manifeste comme sujet autonome participant à un monde vécu et commun, et agissant dans ce monde. D'autre part, le « capital-travail », c'est-à-dire le « travail » en tant que soumission à la logique de valorisation du capital. La force de travail est réduite à fonctionner comme « facteur » de production à partir de la fiction accommodante de sa « marchandisation » [Polanyi, 1983]. Suivant l'analyse d'Habermas [1983], la mise au travail capitaliste doit être interprétée comme un rapport de perversion politique, capable de transformer l'action du monde vécu en fonctionnement indéfini d'un système de valorisation.

Or, il nous semble que c'est sous la dépendance de la seule logique du « capital-travail » et de sa technicisation que se trouve formulé l'ensemble des questions sociopolitiques à propos du travail. Bien sûr, s'affranchir d'un tel carcan ne consiste pas à prendre le « point de vue » du « travail-vivant » comme s'il était isolable et offrait immédiatement une position extérieure au capitalisme. L'extériorité ne peut se penser qu'au cœur même d'une tension politique immanente au capitalisme. Si, dans le capitalisme, le « travail » est inévitablement « intégré », les luttes sociales ont produit des formes de déprise partielle (les « acquis sociaux ») au sein desquelles le « travail-vivant » a pu faire reconnaître son mode spécifique et conforter cet écart. C'est en ce sens que les conquêtes du monde du travail sont toujours politiques. Du point de vue du rapport du capital et du travail, il ne peut y avoir d'acquis sociaux irréversibles,

irrévocables, mais uniquement des conjonctures changeantes sous lesquelles le « travail-vivant » parvient à s'arracher un peu, un peu plus, un peu moins, à la logique de sa réduction fonctionnelle. Le rapport du capital et du travail est un rapport antagonique et asymétrique. Il n'y a pas lieu de s'en accommoder – d'une manière plus (social-démocratie) ou moins (social-libéralisme) satisfaisante pour le camp salarial. Il n'y a aucune réconciliation à en attendre ; et encore moins aucune fin de l'histoire à espérer à partir de lui [Fukuyama, 1993] ! Il reste qu'en son sein même, par la publicisation et l'institutionnalisation de sa dimension politique intrinsèque [Friot, 1998], et non par le refoulement ou la technicisation de celle-ci, des marges peuvent être déplacées.

La « crise » qui affecte actuellement le capitalisme financiarisé devrait être l'occasion de faire apparaître en toute clarté cette immanence du conflit, ontologiquement constitutif de toute forme de capitalisme, et qui désigne donc celui-ci comme éminemment politique. De cette immanence repérée par Marx, il n'est pas sûr que la théorie ait pris toute la mesure. Il semble, tout au contraire, que les analyses inspirées par cette « crise » se situent largement en deçà de Marx et ne sont finalement que des avatars plus ou moins raffinés du naturalisme économique.

Penser la crise actuelle à partir de Marx, avec Sartre en renfort

Toutes les interventions publiques à propos de la « crise » actuelle disent la même chose, ou à peu près. Un système financier, qui s'est libéré de toutes les régulations et règles prudentielles, est devenu fou, si bien que la seule façon de le ramener à la raison consiste à lui dicter une ligne de conduite, qu'il est précisément incapable de se donner lui-même. De fait, cette reprise en main est du ressort des pouvoirs publics (pour l'essentiel étatiques) et prend désormais la forme d'une coopération plus ou moins organisée et plus ou moins massive au niveau national et international. Il s'agit assurément d'un changement d'époque qui orchestre une fulgurante et très étonnante légitimation nouvelle du « politique » et de l'intervention publique après plus de vingt ans de mondialisation « heureuse » et de laminage néolibéral.

Cet accord sur la nature du diagnostic (voire des remèdes à apporter) rassemble aussi bien ceux qui dénoncent – et depuis longtemps – l'illusion du marché autorégulé que ceux qui la partagent, et qui se voient – momentanément, espèrent-ils – contraints de reconnaître qu'elle n'est guère opératoire. En dépit d'une opposition politique, celle de la gauche et de la droite, les uns et les autres partagent finalement le même présupposé que nous avons qualifié d'ontologique : l'extériorité de l'économie par rapport à la société, extériorité qui est la condition autorisant la technicisation des débats. Pour peu que l'on remobilise et prolonge la position de Marx, l'amplitude de la « crise actuelle » est l'occasion de le mettre plus en évidence et plus nettement en question. Et peut-être de façon plus crédible.

Revenons au « point de départ », la crise des *subprime mortgages*⁴. Ces derniers consistent ni plus ni moins en une spéculation sur la pauvreté, cette pauvreté que le capitalisme débridé à dominante financière a produit à mesure qu'il déconstruisait la condition salariale « fordiste » et accroissait les inégalités – aux États-Unis bien plus encore que dans les autres nations capitalistes avancées. Cette dernière pratique révèle que ce qui fait de la spéculation financière un système, ce n'est nullement son organisation en un marché soi disant autorégulé, mais sa propension à faire de toute situation une occasion de spéculer [Lordon, 2008]. Comme dans la « chrématis-tique » incontrôlée d'Aristote [1993], tout est en puissance objet de spéculation, y compris la pauvreté.

Face à une telle situation, il est clair que les analyses et interprétations – pour ne rien dire des prospectives – qui inondent les médias nationaux et internationaux sont loin d'être toutes à la hauteur des enjeux pratiques et intellectuels. Ces discours servent sans doute à conjurer les angoisses de nos sociétés, celles-là mêmes qui ont organisé ou laissé se développer ce prométhéisme financier. Laissons de côté – tant elles sont risibles – les conversions subites des libéraux et sociaux-libéraux aux vertus d'un keynésianisme « authentique » pour en venir aux pensées critiques. Malgré leur mérite analytique

4. *Prime*, en américain, sert à caractériser un prêt immobilier accordé à un emprunteur qui présente toutes les garanties de capacité de rembourser. Le crédit qualifié de *subprime* est donc ouvert en faveur d'un emprunteur susceptible de se trouver en défaut de paiement.

indéniable et la sympathie politique qu'elles nous inspirent, elles ne laissent pas d'être insuffisantes sur le plan ontologique. Dire, en effet, comme le font les économistes hétérodoxes⁵, que cette financiarisation délirante des économies est essentiellement une stratégie des élites économiques initialement destinée à casser les acquis sociaux des régimes keynéso-fordiens et devenue un monstre échappant à ses concepteurs, ne manque certes pas de nous alerter. Et du reste, l'énoncer dans le contexte actuel est plus audible que le dire à l'époque, encore récente, où l'intervention publique de progrès⁶ était sacrifiée sur l'autel de la modernisation économique de modèles sociaux dénoncés comme obsolètes, et se trouvait ainsi ringardisée. Pour autant, cette position du problème n'en demeure pas moins partielle et ne permet pas de répondre à la question essentielle qui inaugure toute posture antinaturaliste : comment échapper enfin à cette matrice dont l'efficacité performative structure le débat intellectuel, la matrice du dualisme entre l'« économie » et la « politique » ? Cette matrice naturalise celle-là comme ce qui est nécessaire et déterminant, et condamne celle-ci à n'intervenir que dans l'après-coup, avec une « marge de manœuvre » ô combien restreinte [Kail, 1998]. Dès lors que ce dualisme impose au politique d'intervenir exclusivement sur le mode volontariste, il dissocie la volonté de sa source, la liberté. Une référence à Sartre est ici obligatoire, qui est, avec Spinoza (mais celui-ci au nom de la nécessité) le penseur le plus vigoureusement et le plus rigoureusement anti-volontariste⁷ : « [...] loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effet, se pose

5. À ce propos, on trouvera un excellent recueil des meilleures interventions de la fine fleur de l'hétérodoxie économique française dans le hors-série « Spécial Crise » du magazine *Politis* (mars-avril 2009).

6. Ce que Christophe Ramaux [2006] a finement théorisé comme « État social » (à savoir la combinaison du droit du travail, de la protection sociale, des services publics et des politiques macro-économiques keynésiennes).

7. L'articulation de Marx sur Sartre n'a rien d'artificiel, Raymond Aron [1970] ayant fort bien indiqué que Marx pouvait être l'objet de deux lectures, une lecture « phénoménologique » (Sartre, Merleau-Ponty) et une lecture « structuraliste » (Althusser, marxisme analytique). Cette articulation suppose que les individus vivants ne soient pas considérés comme des sujets d'une Nature humaine, mais comme des libertés (pour plus de développement, cf. [Kail, Sobel, 2005]).

comme décision réfléchie par rapport à certaines fins. Mais ces fins, elle ne les crée pas. Elle est plutôt une manière d'être par rapport à elles : elle décrète que la poursuite de ces fins sera réfléchie et délibérée » [Sartre, 1943, p. 519]. Gestionnaire des seuls moyens, la volonté abstraite de la liberté est condamnée à s'en remettre à un ordre des fins qui ne peut prendre que la figure de la nature puisque la liberté créatrice des fins a été mise hors-jeu.

Pendant longtemps – les années de plomb du néolibéralisme dont rien n'assure que nous soyons sortis – cette matrice penchait lourdement du côté de l'option réaliste (il faut s'adapter). Mais aujourd'hui il semble bien qu'au bord du gouffre, l'option volontariste soit revigorée sous une forme spécifique ; il faut, clame-t-on, se mobiliser et intervenir, à l'image de l'activisme tonitruant de la présidence française de l'Union européenne (durant le second semestre 2008). Le volontarisme actuel est rendu possible par la distinction, une nouvelle fois ontologique, à l'intérieur de la « réalité » économique entre un noyau dur à préserver (l'économie réelle) et son excroissance maligne à supprimer (la finance dérégulée). Il suffirait de protéger la première contre la contamination de cette dernière pour lui assurer une bonne santé. Pour le moins, il y a là quelque naïveté sur laquelle joue, entre autres, la présidente du Medef, Laurence Parisot, croyant dédouaner les dirigeants de l'« économie réelle », en s'élevant avec véhémence contre les « parachutes dorés ». Moralisons, moralisons le capitalisme : c'est la loi et les prophètes ! disent désormais de concert les élites économico-financières et politico-médiatiques, et tout ira pour le mieux dans le meilleur des mondes. La dichotomie des financiers pervers et des sains patrons est cependant bien peu convaincante, qui reçoit régulièrement de cinglants démentis de l'actualité. Devant le gouffre chaque jour plus imposant, elle semble pour le moins faire long feu. Outre que la finance appartient à l'« économie réelle » (au sens de lieu effectif de la production-distribution-consommation des ressources), la spéculation financière n'est après tout qu'une application amplifiée de la valorisation capitaliste qui cherche à dominer l'ensemble de l'économie⁸. Espérant seulement une

8. Il s'agit bien sûr ici de la « loi de la valeur » comme rapport social, et non comme loi « naturelle » de l'économie (pour plus de développement sur ce point [Sobel, 2007]).

rentabilité plus rapide et plus importante, la spéculation financière n'est en rien étrangère à la logique fondamentalement prédatrice de l'« économie réelle » en tant que celle-ci reste, pour l'essentiel, une économie dominée par le mode de production capitaliste – leçon élémentaire de Marx qu'a magistralement dispensée Michel Henry [1976]. Répétons-le : cette logique capitaliste a certes pu être en partie endiguée durant la prospérité des dites « trente glorieuses », via notamment le développement d'un État social et la consolidation de la condition salariale [Castel, 1995 ; Friot, 1998 ; Ramaux, 2006], qui ont contribué à une « démarchandisation » du monde, sans que jamais cette logique n'ait vraiment changé de nature.

*Marx est-il toujours à la hauteur d'un matérialisme
radicalement antinaturaliste ?*

Pour sortir des pièges du dualisme économie/société, la tâche incombant à toute critique sociale, qui se veut franchement antinaturaliste, est donc d'abord et avant tout celle-ci : il faut décrire les effets du processus immanent de la valorisation capitaliste sur l'ensemble de la société ainsi que la manière dont s'articulent, sous sa juridiction, les différentes sphères qui la constituent. Dans les sociétés capitalistes, une activité humaine parmi d'autres, l'activité économique de valorisation du capital, est devenue la source principale (tendant à l'exclusivité) de valeur, à mesure que s'accroît la marchandisation du monde. Si bien que la norme, qui structure le système de valeurs de ces sociétés, est fournie par la logique comptable qui règle l'activité économique capitaliste. C'est la raison première pour laquelle l'économie nous apparaît comme s'organisant en une sphère autonome, obéissant à des lois « naturelles », auxquelles l'action politique ne peut que consentir. Cette autonomisation de la sphère économique, largement entérinée par les décideurs et les experts économiques, et assumée majoritairement par le discours politique, impose à celui-ci de se réfugier dans le volontarisme. La volonté politique gère les moyens que lui concède l'économie réputée autonome et pourvoyeuse à ce titre des fins, des valeurs ; elle organise les moyens en vue de la réalisation de fins déjà définies par l'économie. Croyant la contester, le volontarisme politique ne fait que confirmer l'autonomisation de la sphère économique. Il l'extériorise en l'instrumentalisant au

service de fins ou de besoins qui ne peuvent finalement être que ceux d'une nature humaine. En figeant le rapport moyens/fin, il règle « à bon marché » l'articulation du réel et du normatif. S'illusionner sur la toute-puissance de la volonté, cela revient à acquiescer aux conditions définies par l'économisme. En dépit des apparences, le volontarisme interdit toute créativité normative. Autant dire que se réclamer du volontarisme politique, ce n'est finalement rien d'autre que vouer la politique à l'impuissance.

Dans ces conditions, lorsque la dimension sociale de la « crise financière » est prise en compte, c'est seulement au titre de « conséquence », de dommage collatéral. Qu'on songe un instant à la morgue sociale que recèle cette expression, en apparence anodine, « des conséquences sociales de la crise ». Cette victimisation des acteurs sociaux fait désormais les choux gras des médias et des experts qui mettent en scène une telle vision du monde. Elle a pour principal effet, et pour principale raison, d'exclure ces acteurs... de l'action politique ! Puisque ce que l'on appelle la « crise » est entendu comme le dérèglement momentané d'un système, elle ne saurait être affaire politique sinon au titre de « pompier de service ». Cette dépolitisation orchestrée par un économisme triomphant est donc bel et bien le signe d'une crise bien plus profonde que la « crise financière », et même que la « crise économique ». Faire de la politique suppose préalablement de replacer sous le signe de la contingence ce qui est d'abord – et improprement – tenu pour nécessaire. Puisque l'économisme n'est en vérité rien d'autre qu'un processus de socialisation⁹ qui confie la normativité au déterminisme économique – le capital, nous a enseigné Marx, est d'abord et avant tout un rapport social –, les luttes de contestation ne peuvent être qu'une réappropriation de la capacité normative des acteurs de ces luttes, refusant le sort victimaire auquel on prétend les vouer. Le capitalisme ne cédant place à aucun dehors, il ne peut être dénoncé dans son entier qu'ici et maintenant.

9. L'extériorité de l'économie par rapport à la société est évidemment une fiction, dans la mesure où la société ne cède aucun extérieur, sinon sous la forme du mythique ou de l'idéologique. L'« extériorité » de l'économie est intérieure à notre société et doit donc être identifiée comme une des caractéristiques d'un processus de socialisation particulier.

Conclusion

Il ne s'agissait, dans cet article, que de donner à voir le bien fondé d'une remobilisation active de Marx dans le contexte de crise actuelle et sous l'exigence critique d'un matérialisme antinaturaliste. Cette problématique n'a été ici qu'esquissée dans son armature fondamentale et la prise de position dans le débat intellectuel que cette problématique commande demanderait bien sûr à être étayée et développée. Nous nous contenterons pour finir, et lever peut-être définitivement tout malentendu, d'une remarque sur le statut « épistémologique » de notre reprise de Marx. Le lecteur savant pourrait légitimement se demander si nous ne poussons quand même pas le bouchon un peu loin, pis si nous ne sommes pas en train – profitant d'un moment de faiblesse intellectuelle lié à la « crise » – de lui refaire le coup, althussérien, du « retour à Marx » ! Non plus un Marx structuraliste, mais un Marx antinaturaliste ! Or, ce lecteur savant est vigilant et sait pertinemment les limites de la pensée de Marx, limites qui devraient contraindre d'en faire désormais usage avec précaution, pour peu qu'on juge pertinent d'en faire usage. En dépit de la posture critique qu'il a su adopter, et que nous avons rappelée, nous ne sommes bien évidemment pas sans savoir que Marx n'a pas toujours su résister aux charmes de l'économisme. Parfois, il a cru pouvoir se contenter de dialectiser l'économie naturalisée (sur le modèle de la « dialectique de la nature » engelsienne) pour assurer l'avenir communiste. Comme on le sait, le marxisme, en tant qu'idéologie officielle du mouvement ouvrier, s'est engouffré dans cette voie. Or cette forme de matérialisme, déterministe, a pour effet de gommer la politique en l'amalgamant aux conditions matérielles, économiques, dont elle ne s'extirpe qu'indûment. Lorsque ce matérialisme lui concède une place, la politique n'a d'autre recours que le volontarisme, selon la logique que nous avons dénoncée plus haut, et comme l'illustre l'argumentation de *Le Manifeste communiste* [Kail, 1996]. La lecture de S. Kouvélakis [2004] et, principalement, de M. Abensour [2004] permet de tempérer une telle interprétation en inscrivant Marx dans le moment machiavélien par l'opposition qu'il marque entre la démocratie, la « vraie démocratie », la « démocratie sauvage », et l'État. Dans le droit fil du matérialisme antinaturaliste que nous défendons aussi bien avec que contre Marx, déclarons-le de manière quelque peu

cavalière : l'État ne doit pas accaparer le politique, pas plus que la main invisible ne doit l'absorber. Économisme et étatismisme sont les deux faces d'une même alternative, qui reproduit le faux débat de la liberté et de la nécessité. Le procès de socialisation ne saurait être figé, il faut soutenir, contre les prétentions abusives de l'étatisme et de l'économisme, qu'il est définitivement problématique. Problématisation qui est l'affaire de la démocratie.

Reconnaître, à partir de Marx mais sans doute au-delà de Marx, cette irréductible tension politique du social, cela revient-il à qualifier Marx de penseur confus sinon éclectique ? Il n'y a pas et il ne saurait y avoir, pour nous, d'éclectisme chez Marx. Un penseur de cette envergure n'est pas un peu essentialiste (c'est-à-dire, ici, économiciste) et un peu antinaturaliste. Osons un paradoxe et décidons qu'il est les deux à la fois. Il se présente comme un point de passage obligé pour toute pensée de la société de quelque profondeur, puisqu'il installe avec rigueur l'ontologie sociale dans une tension extrême. Il montre malgré lui (à nous de profiter de la leçon) à quel point il est difficile pour un matérialisme conséquent, c'est-à-dire antinaturaliste, de rompre de manière définitive avec l'essentialisme économique. Il est en cela une illustration particulièrement convaincante de ce qu'Étienne Balibar écrit du texte philosophique, lequel « porte à l'extrême des contradictions qui le dépassent mais ne trouvent nulle part ailleurs une formulation aussi contraignante » [Balibar, 1997, p. 133]. À proprement parler, ce dont nous avons aujourd'hui besoin, ce n'est pas tant d'un « retour à Marx » que d'un « détour par Marx ».

Bibliographie

- ABENSOUR M. [2004], *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Paris.
- ALTHUSSER L. [1995], « Machiavel et nous », *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Stock, Paris.
- AMIEL A. [2001], « Arendt lectrice de Marx » in *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, PUF, Paris.
- ARENDT H. [1983], *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- ARISTOTE [1993], *Les Politiques*, livre I, chapitre 9 (trad. P. Pellegrin), Garnier-Flammarion, Paris.

- ARON R. (1970), *Marxismes imaginaires D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard.
- BALIBAR É. [1997], *La crainte des masses*, Galilée, Paris.
- BOURDIEU P. [1996], *Sur la télévision* (suivi de *L'emprise du journalisme*), Raisons d'Agir, Paris.
- CASTEL R. [1995], *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris.
- CASTORIADIS C. [1975], *L'institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris.
- DELEUZE G. [1990], *Pourparlers*, Minuit, Paris.
- DENORD F. [2007], *Néolibéralisme version française*, Demopolis, Paris.
- DUMÉNIL G., LÉVY D. [2003], *Économie marxiste du capitalisme*, La Découverte, Paris.
- DUVAL J., GAUBERT C., LEBARON F., MARCHETTI D., PAVIS F. [1998], *Les « décembre » des intellectuels français*, Raisons d'Agir, Paris.
- FRIOT B. [1998], *Puissances du salariat*, La Dispute, Paris.
- FUKUYAMA F. [1993], *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Champs Flammarion, Paris.
- HABER S. [2006], *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, PUF, Paris.
- HABERMAS J. [1987 (1983)], *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1, Fayard, Paris.
- HALIMI S. [2005], *Le grand bond en arrière*, Fayard, Paris.
- HENRY M. [1976], *Marx, Une philosophie de la vie (I), Une philosophie de la réalité (II)*, Paris, Gallimard.
- JOBERT B. [1994] (Dir.), *Le tournant néolibéral en Europe Idées et recettes dans les pratiques gouvernementales*, L'Harmattan, Paris.
- KAIL M. [1996] « Marx et la politique », *Actuel Marx*, « Philosophie et politique », n° 19, p. 81-92, PUF, Paris.
- KAIL M. [1998], « Économie et politique », *Les Temps Modernes*, janvier, n° 597, p. 51-74, Gallimard, Paris.
- KAIL M., SOBEL R. [2005], « Le marxisme est un humanisme », *Notre Sartre, Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, p. 505-521.
- KOUVÉLAKIS S. [2004] « Marx et sa critique de la politique. Des révolutions de 1848 à la Commune de Paris, ou le travail de rectification », <http://semimarx.free.fr/article.php3?id-article=8>
- LORDON F. [2008], *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Raisons d'agir, Paris.
- MÜNSTER A. [2008], « Hannah Arendt — critique du concept marxien de travail », in *Hannah Arendt contre Marx ?* Hermann, p. 179-223.
- POLANYI K. [1983 (1944)], *La Grande Transformation*, Gallimard, Paris.

- RAMAUX C. [2006], *Emploi : éloge de la stabilité. L'État social contre la flexi-sécurité*, Mille et une nuits, Paris.
- ROSSET C. [1974], *L'antiniture*, PUF, Paris.
- SARTRE J-P. [1943], *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris.
- SOBEL R. [2007], « Matérialisme historique, théorie de la valeur et anthropologie du travail chez Marx », *Revue de philosophie économique*, vol. 8, n° 2, p. 71-98.
- TASSIN E. [1999], *Le trésor perdu. Hanna Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris.

Quand l'objection de croissance révèle certains des impensés de la gauche

Fabrice Flipo

Jean-Marie Harribey, économiste marxiste, maître de conférences à l'université de Bordeaux, vice-président d'ATTAC, est l'auteur de multiples articles sur la décroissance¹. On pourrait se réjouir du débat ainsi lancé. Pourtant il n'en est rien, car les objecteurs de croissance ne se reconnaissent pas dans ce que dit Jean-Marie Harribey. Il n'y a pas de débat mais une gigantesque incompréhension. À quoi cela tient-il ? Nous essayons ici de dénouer les fils. Il serait long et fastidieux d'entreprendre un commentaire de texte systématique des articles de Jean-Marie Harribey sur la décroissance. Nous avons choisi ici de décortiquer l'un des plus récents, celui qui est destiné à l'*Encyclopedia Universalis*, que l'on peut trouver sur le site de son auteur à l'adresse suivante : <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/decroissance-eu.pdf>.

Notre but ici est double : d'une part expliquer, textes en main, pourquoi, le débat n'a pas lieu, et d'autre part proposer des explications au sujet des « points aveugles » qui sont sous-jacents aux incompréhensions. Avec l'espoir de permettre aux lecteurs de se faire une opinion plus consistante du sujet.

1. « Du côté de la décroissance : questions encore non résolues, Décroissance ou Neuvième Symphonie », *Cahiers marxistes*, octobre-novembre 2008 ; « Que faire croître et décroître ? », *Contretemps*, février 2007 ; « Les théories de la décroissance : enjeux et limites », *Cahiers français*, mars-avril 2007 ; « Toute critique radicale est-elle recyclable dans la décroissance ? Commentaires critiques sur deux ouvrages récents » (Paul Ariès et Jean-Paul Besset), *Contretemps*, février 2007 ; « Les dangers du discours sur la décroissance » (avec Cyril Di Méo), 2006 etc.

Les filiations

La première partie du texte de J.-M. Harribey entend retracer les filiations de la décroissance. Pour résumer en quelques mots : selon lui la décroissance est issue des conceptions pessimistes de l'économie, que l'auteur ramène à Malthus, de l'écologie politique, ramenée à Hans Jonas, Arne Naess et Ivan Illich, dépeints comme adversaires de la Raison, et de l'entropie, ramenée à Nicholas Georgescu-Roegen.

- Ces filiations passent sous silence des points importants. Pas un mot sur les alternatives qui sont proposées par les différents courants de la décroissance : la consommation différente, la relocalisation, « plus de liens », la joie de vivre, le revenu maximum autorisé etc. Rien n'est dit des mouvements, ni de ce qu'ils font ni de ce qu'ils proposent, rien n'est dit sur la critique de la société de spectacle etc. De plus les trois filiations proposées sont tronquées :
- si les limites à la croissance sont pointées par les objecteurs de croissance, ce n'est pas pour souligner l'excès de pauvres et l'impossibilité de la terre à subvenir à leurs besoins, comme le faisait Malthus, mais pour montrer que la croissance est un phénomène qui n'est pas « gagnant-gagnant » comme l'avait théorisé Ricardo. La croissance a un coût caché, un « tiers exclu » : l'environnement, le Tiers-monde etc. Il faut beaucoup de mise en scène pour ne pas le voir, d'où le souci de « protéger l'environnement mental » comme le dit *Casseurs de Pub*. Quand les yeux se sont enfin ouverts, il appert que poursuivre la croissance détruit les sociétés, pour différentes raisons. Changer l'économie pour que cette contrepartie disparaisse implique non pas seulement de « changer le contenu de la croissance » (du PIB) mais la décroissance (du PIB toujours). Un tel arrêt ne traduirait que la disparition des désirs futiles engendrés par la publicité et l'industrie culturelle, comme l'avait montré l'École de Francfort – c'est tout le combat d'un journal comme *Casseurs de Pub*, dirigé par les mêmes personnes que le journal *La Décroissance* : Vincent Cheynet et Bruno Clémentin. Paul Ariès et Vincent Cheynet sont très explicites sur la question

des inégalités². On est très loin de l'argument de Malthus, et très loin de Malthus lui-même. Le débat ne s'inscrit pas dans les mêmes termes que celui qui avait opposé Marx à Malthus, un siècle et demi en arrière ; l'y ramener est extrêmement réducteur, ne rend pas justice aux arguments proposés, et finalement ne situe pas le courant de pensée dans les filiations dont il se réclame.

- L'objection vaut aussi pour la question de l'écologie. Dire que la décroissance serait proche de la *deep ecology*, telle qu'elle est connue en France, c'est accréditer l'idée que l'objection de croissance prendrait ses racines dans l'écologie réactionnaire, celle qui voit dans « l'humanité », prise comme un tout indistinct, l'ennemi de « la planète ». Pourtant tel n'est pas le cas. Tout d'abord la *deep ecology* n'est pas la caricature popularisée en France par Luc Ferry. Arne Naess, fondateur de la *deep ecology*, dont le premier livre en français vient d'être publié³, était libertaire et pacifiste – impossible d'en faire un adepte du génocide ! Comment peut-on se laisser ainsi dominer par les clichés de Luc Ferry ? Ensuite l'écologie à laquelle la décroissance se réfère n'est pas l'écologie *New Age*. Paul Ariès a publié des livres sur ce sujet [Ariès, 2001] et chacun pourra constater en le lisant que le journal *Silence* est attaché à ne pas être confondu avec ces courants, qu'il ne faut pas confondre avec le souci d'une ouverture spirituelle à l'image d'un Pierre Rabhi par exemple. Le choix de Lovelock comme référence idéologique, tendant à accréditer l'idée d'une « nature-mère » est tout aussi contestable car l'illustre savant anglais cherche avant tout à nous expliquer que Gaïa est autorégulée et se relèverait très bien d'une disparition de l'humanité. Au contraire les objecteurs de croissance se distinguent de certains courants écologistes en ce qu'ils posent explicitement la question du partage des ressources qui est consécutive à la protection des écosystèmes. De même si Ellul et Charbonneau contestent « la technique » et la raison instrumentale qui en est à l'origine, c'est en tant que celle-ci est, comme le disait Marx, « un rapport à la nature », mais aussi un

2. On se reportera utilement à P. Ariès, 2005 ; V. Cheynet, 2005 ; S. Latouche, *Le pari de la décroissance*, 2006.

3. <http://www.mouvements.info/Arno-Naess-et-l-ecologie-politique.html>

rapport social – et en l'occurrence un rapport social oppresseur, car issu de pouvoirs centralisés sur lesquels le citoyen n'a plus de prise. Que ces penseurs aient de plus vécu leur spiritualité n'est pas plus étonnant ou difficile à comprendre que ne l'est la présence parmi les fondateurs d'Attac, dont Jean-Marie Harribey est coprésident, de *Témoignage Chrétien* ou de... *Goliath*, les éditions chrétiennes qui éditent la plupart des livres de Paul Ariès. Ce n'est donc pas au paganisme et au *new age* qu'il faut se référer.

Il est important de comprendre aussi que l'objection de croissance prend ses racines dans les courants libertaires, ce qui explique une méfiance forte envers l'État – un thème qui n'apparaît jamais dans les travaux de Jean-Marie Harribey. L'une des racines de la décroissance est donc la pensée libertaire telle que celle de Murray Bookchin. Si la « modernité » est critiquée, c'est dans le sens d'une « technicisation » du monde, il suffit de relire Ellul et Charbonneau pour le constater. Cette « technique » tant critiquée ne conduit pas à l'abolition de toute technique, ce qui serait un non-sens, mais à la promotion d'autres techniques, qui furent appelées « alternatives », « vernaculaires » etc. par les E.F. Schumacher I. Illich etc. qui peuplent le panthéon de l'écologie politique dont il s'agit ici. Renier cette « technique » c'est renier les promesses capitalistes mais aussi les promesses productivistes, c'est souligner qu'on aurait tort d'oublier que les expériences « socialistes » ont eu le même culte de la même technique salvatrice – un culte qui est encore à l'œuvre chez les partisans de la « durabilité faible », qui pensent que « la technique » va résoudre les problèmes écologiques et sociaux posés par les modes de vie des pays « développés ». Les filiations établies par Harribey induisent donc en erreur, ce n'est pas à Malthus qu'il faut se référer mais par exemple à Kropotkine, au marxisme hétérodoxe de Moishe Postone [2009], qui critique le travail comme source de valeur, à l'École de Francfort ou encore aux Luddites, qui s'autorisaient à s'en prendre aux forces productives et pas seulement aux « rapports de production ».

- L'entropie : c'est là en effet le troisième élément que la décroissance évoque classiquement pour expliquer aux économistes ce dont il est question. Mais celui ou celle qui aborde le sujet doit aussi reconnaître que l'argument de l'entropie n'est utilisé par

les « décroissants » que comme contre-argument face aux... économistes ! Ces économistes qui, oublieux des leçons des physiocrates, confondent produit brut et produit net – ce dernier étant le solde entre les avances et le produit matériel obtenu après production. La référence à l'entropie a une fonction simple : dire en langage économique que ce qui est non renouvelable ne sera pas renouvelé, et donc que l'avenir ne peut être assuré que par ce qui est renouvelable. Ce point n'a l'air de rien et pourtant il ouvre sur des questions d'une profondeur abyssale. Tout d'abord il suffit de constater que notre quotidien repose sur les ressources non renouvelables pour imaginer l'ampleur des changements qui sont nécessaires pour mettre sur pied une société qui serait ancrée dans les ressources renouvelables. Ensuite les ressources renouvelables n'existent pas en quantité illimitée – le bois n'est renouvelable que si l'on n'en prend pas plus que ce qui se renouvelle effectivement. Il y a donc d'emblée à la fois une question de répartition et une question de retenue dans la puissance consommatrice dont il est possible de disposer – qu'on peut appeler une *éthique*. Ces deux conditions particulières font que l'usage du renouvelable se construit socialement de manière très différente des ressources épuisables et disponibles « à volonté ». Il repose sur la *res communis* qui était une évidence populaire avant les *enclosures*, et peut donc avoir un air de « retour en arrière ». Sans être propriété étatique, elle n'est pas non plus propriété privée – là où Jean-Marie Harribey se contente généralement de faire référence au « public » sans autre précision. Ancrée dans le domaine moral et politique, voire juridique, cette discussion se situe en deçà de l'économie, capitaliste ou socialiste, puisque toutes ont, de fait, considéré la nature comme une *res nullius*. Avec l'objection de croissance c'est la question du partage, et non celle du génocide, qui est à l'ordre du jour. La « simplicité volontaire » est un monde entier d'expérimentations militantes qui visent à se soustraire à l'imaginaire préfabriqué produit par la publicité, qui entreprennent donc de déconstruire cet imaginaire, dans lequel le marxisme est largement tombé puisque sa critique à l'égard des bienfaits (progrès) produits par le capitalisme est faible voire inexistante – il ne s'agirait que de partager ces bienfaits, ce qui malheureusement est impossible, et donc utopique au sens marxien du terme, en partie à cause de l'entropie.

Avec les filiations proposées par Jean-Marie Harribey, un lecteur honnête aura tendance à associer la décroissance avec Malthus, un authentique réac, avec la *deep ecology*, qu'il ne connaît que par l'entremise de Luc Ferry et de son *Nouvel ordre écologique*, et l'entropie, qui dit finalement que nous existons « pour-la-mort », pour reprendre le vocabulaire de Martin Heidegger. Cette première partie, tout en n'étant pas totalement fausse (Malthus a bien parlé de limites à la croissance etc.), est donc suffisamment parcellaire pour avoir aiguillé le lecteur sur des fausses pistes. Le résultat de ces occultations est d'avoir ancré l'objection de croissance dans la réaction. Et cela alors que les objecteurs de croissance défendent de fait des propositions quasiment identiques à celles de Jean-Marie Harribey [Cf. Latouche, 2003] ! Ce point, à lui seul, ne devrait-il pas poser question ?

Comment un dialogue pourrait-il s'engager sur de si mauvaises fondations ? C'est un peu comme si, pour débattre avec le marxisme, on commençait par le présenter comme antisémite (en ne retenant que les écrits de Marx sur les Juifs), antihumaniste (en soulignant ses écrits sur les droits de l'Homme et les Lumières) – « Aucun des prétendus droits de l'homme ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, savoir un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, l'individu séparé de la communauté. Bien loin que l'homme ait été considéré, dans ces droits-là, comme un être générique, c'est au contraire la vie générique elle-même, la société, qui apparaît comme un cadre extérieur aux individus, une entrave à leur indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste » [La *Question juive*, p. 368] –, totalitaire, vu sa théorie de la révolution jointe à une absence de théorie de l'État, ainsi que l'expérience stalinienne. Pourrait-on débattre avec « les marxistes » avec un tel préalable ? Pourrait-on débattre avec les anticapitalistes si on commençait par grouper ensemble anticapitaliste de droite – car il en existe un – et anticapitaliste de gauche ? On comprend que les personnes visées ne voient pas bien de quoi on leur parle.

Les objections

La seconde partie du texte est composée de trois paragraphes qui ramassent les critiques faites à « la décroissance » telle qu'elle a été définie dans la première partie du texte. Nous allons les analyser en partant de l'hypothèse que ces trois critiques sont plus intéressantes par ce qu'elles révèlent des problèmes théoriques dans lesquels l'anticapitalisme classique se débat, face à l'écologie, que de la faiblesse des arguments de « la décroissance », puisque, comme nous l'avons vu, la décroissance telle que Jean-Marie Harribey la dépeint n'est pas celle qui est réellement existante.

Un premier paragraphe s'intitule « De la décroissance au refus du développement et du progrès ». Le titre témoigne à lui seul de la confusion qu'opère Jean-Marie Harribey entre le progrès productiviste et le progrès évoqué par les objecteurs de croissance. Ici Jean-Marie Harribey reproche surtout aux objecteurs de croissance de confondre le développement avec sa version capitaliste, qui assimile croissance et développement (Rostow). Pourtant les écrits des objecteurs de croissance sont clairs : leur objet est le productivisme, pas le capitalisme. Les objecteurs de croissance viennent après les expériences socialistes et soviétiques. Pour croire que la critique anticapitaliste équivaut à une critique antiproductiviste, il faudrait quand même expliquer pourquoi *toutes* les expériences socialistes à ce jour ont suivi la même pente ; il faudrait expliquer pourquoi les mouvements « socialistes » ou « anticapitalistes » actuels ont tant de mal à penser un monde sans croissance ; bref il faudrait prendre le temps de lire les arguments qui poussent les objecteurs de croissance à ne pas se satisfaire de l'anticapitalisme. Marx n'a laissé que quelques lignes sur « la terre et le travailleur », il n'a nullement élaboré de théorie de l'exploitation de la nature, il n'a jamais pensé que « les subsistances » (les biens acquis par les travailleurs avec leur salaire) atteindraient un niveau tel que la planète serait menacée. De plus peut-on ignorer que Marx a donné, avec *Le Capital*, non seulement une critique sociale mais aussi un « grand récit » ? Peut-on ignorer que le terme « développement » vient de l'embryologie ? Ignorer l'importance de l'organicisme dans la pensée socialiste ? La volonté saint-simonienne et communiste de supprimer le politique, de remplacer le débat et l'opinion par la science et l'administration des choses ? Les questions seront

nombreuses, nous n'allons pas toutes les mentionner, d'autant qu'elles peuvent se ramener à une seule remarque d'ordre général : Jean-Marie Harribey n'aborde pas ces questions. Il « lit » le mouvement de la décroissance au travers d'un prisme économiste qui ignore la question de l'État et se compose de deux possibilités : libéralisme ou antilibéralisme. Les objecteurs de croissance par contre s'intéressent aux relations humaines dans leur globalité, ainsi qu'à l'État. Ils questionnent bien croissance et développement ; tous distinguent une forme ou une autre de progrès qu'ils opposent à une autre forme, productiviste ; tous prennent position sur la question de l'universel, d'une manière qui tranche avec le libéralisme comme avec le marxisme classique. Cela n'apparaît pas, il ne reste qu'une condamnation générale.

Le second paragraphe s'interroge : « Une décroissance sans bornes ? ». À nouveau la question, présentée comme l'un des points aveugles de la mouvance décroissante, est étonnante, car tous les « décroissants » ont répondu à cette question, par la négative, et cela à de maintes reprises – il serait fastidieux de toutes les citer. Comment peut-on penser que l'objection de croissance se ramène à la revendication d'une décroissance « sans bornes » – jusqu'à ce que mort s'ensuive, en somme ? Et si tel était le cas, devrait-on s'inquiéter, sur le plan politique, de voir quelques mouvements prôner la décroissance sans en préciser le terme alors que nous baignons dans l'inquiétude quant à la reprise de la croissance ? Jean-Marie Harribey semble tenir, dans le domaine de la défense du productivisme, la posture que les économistes libéraux avaient adoptée à l'encontre de Marx et sa critique du capitalisme : « Celui donc qui dévoile ce qu'il en est dans la réalité de l'utilisation capitaliste de la machinerie est accusé de ne pas vouloir du tout qu'on l'emploie : c'est un ennemi du progrès social ! » [*Le Capital*, Livre I, p. 495-496]. L'objection de croissance ne soutient nulle part la thèse d'une décroissance illimitée, on sera bien en mal de trouver une seule citation en ce sens ; elle vient au contraire ouvrir la question d'une société de décroissance. Après plus d'un siècle et demi de société de croissance, on comprend que les questions posées soient radicalement nouvelles. Les enjeux pratiques et théoriques d'une telle question sont gigantesques. Savoir jusqu'où décroître est l'objet d'un vif débat au sein des mouvements d'objection de croissance, dont l'objet principal est de se réapproprier la question

des besoins – cette question étant aujourd'hui le lieu d'un individualisme marchand forcené, dominé par la publicité et le « grand récit » de l'Homme qui domine la nature – une forme de progrès qui occulte les « externalités » et autres effets négatifs. Les objecteurs de croissance cherchent à toucher le consommateur, à le faire s'interroger, en un lieu difficile d'accès car il touche au « progrès », en effet, mais tel qu'il est défini par le discours dominant, comme « progrès des forces productives », et il est réputé privé, comme le clame la thèse de la souveraineté du consommateur. Pour autant aucun objecteur de croissance ne pense que la planification est la solution à tout. L'expérience soviétique est passée par là. Une part importante de la réflexion est donc consacrée à la place du marché et de l'initiative individuelle dans une économie qui ne serait plus productiviste. Jean-Marie Harribey n'a pas plus de position que Marx lui-même sur ce sujet, qui n'a pas produit de théorie de l'État. Au contraire les objecteurs de croissance puisent explicitement dans les idées libertaires et républicaines, ainsi Takis Fotopoulos qui est généreusement cité dans le dernier livre de Serge Latouche, *Le Pari de la décroissance*.

Jean-Marie Harribey passe ce sujet sous silence, il préfère se concentrer sur un sujet qui de fait est périphérique dans la littérature et les mouvements d'objection de croissance : la question de la population. Il est vrai qu'après avoir ancré la décroissance chez Malthus, on ne peut que parler de population. Pourtant aucun objecteur de croissance ne s'est focalisé sur cette question. Au contraire, l'enjeu principal c'est de faire de la consommation et du partage une question publique. Latouche surtout a ironisé sur le sujet en disant que la réduction de la population sera inévitable si nous ne réduisons pas notre mode de vie – le pronom « nous » désignant la classe moyenne des pays « développés » et non les pauvres du monde entier ! Pour Latouche, contrairement à Malthus, les « limites » ne conduisent pas à la nécessité d'éliminer les pauvres pour éviter la dégradation de la planète. Ce n'est pas une nuance mais une option idéologique totalement différente. Arne Naess de son côté a en effet parlé de réduction de la population mais là encore le parallèle avec Malthus est fallacieux. Si Naess évoque cette question c'est pour prendre acte de ce que tout économiste sait depuis que l'économie existe : il y a bien un choix à faire entre nombre et niveau de vie, car plus on sera nombreux plus les niveaux de

vie individuels devront être faibles pour respecter l'égalité et les écosystèmes. Les objecteurs de croissance entendent bien mettre ce sujet sur la table, là où les partisans de la croissance occultent les conséquences d'une population et d'une consommation qui vont toujours croissant, en particulier en France. Sur la question de la population, que d'aucuns vont promptement lier au nazisme, rappelons que Naess fut, pendant la seconde guerre mondiale, un résistant. Peu d'entre nous peuvent se prévaloir de tels faits. Cela devrait suffire à ne pas imputer des intentions de génocide à la première personne évoquant la question de la population.

Dans le même paragraphe, Jean-Marie Harribey dit que la critique du PIB devrait aller vers une réflexion sur l'utilité sociale. Et là on s'étonne, et le mot est faible, on s'étouffe plutôt, devant une telle affirmation, car c'est là le souci central des objecteurs de croissance ! Un souci que Jean-Marie Harribey a totalement ignoré dans la présentation du mouvement, en première partie... Alors, lecture réductrice ? Héritage marxiste, qui se refuse à renoncer aux « progrès » issus du capitalisme, préservant du même coup la neutralité des marxismes historiques vis-à-vis de la technique et de ses progrès ? Déception de ne pas avoir inventé la décroissance avant les autres ? Refus total de toute approche libertaire ou républicaine ? Souci de plaire auprès des milieux marxistes classiques ? Règlement de comptes personnel avec Serge Latouche, qui fut son directeur de thèse ? Incompétence sur le plan scientifique et technique, qui ne permet pas de comprendre les enjeux actuels ? Ce n'est pas clair. Dans la même veine, la question de la désocialisation, pourtant largement traitée par la décroissance derrière le slogan « moins de biens, plus de liens », fait aussi partie de ces sujets qui sont occultés en première partie et que Jean-Marie Harribey présente ensuite comme étant importants et trop ignorés des objecteurs de croissance !

Le dernier paragraphe s'attache à quelques considérations épistémologiques (« Une épistémologie contestable ? ») très révélatrices. Il démarre en effet par un constat qui témoigne d'un total désaccord avec les objecteurs de croissance : il y aurait d'un côté le travail au sens anthropologique et de l'autre le travail au sens capitaliste. Voilà une affirmation d'un marxisme des plus classiques, qui passe d'emblée à côté de la critique du travail façon Marshall Sahlins. Or c'est bien cette dernière qui est le cœur de la

critique décroissante – et plus largement anti-utilitariste. Sur de si mauvaises bases bien sûr l'anticapitalisme de la décroissance peut être jugé « paradoxal » – alors que du point de vue de l'objection de croissance, c'est l'antiproduktivisme déclaré de Jean-Marie Harribey qui est suspect, car peu conséquent et ambigu : comment peut-on être « écologiste » et « antiproduktiviste » et continuer de demander la croissance des services publics ou même simplement ne pas comprendre qu'une décroissance est souhaitable ?

Vient ensuite un passage qui tombe comme un couperet : « Pour les théoriciens de la décroissance et du refus du développement, la coupable est finalement la Raison [...] [les objecteurs de croissance mettent] sur le même plan la science et la croyance ». Là encore, c'est une erreur de lecture : la raison tant critiquée est la raison instrumentale, économique et « fabricante », pour nous référer au vocabulaire de Hannah Arendt. Et cette raison ne fut pas, jusqu'ici, dépendante du capitalisme – cela parce que, pour reprendre les distinctions opérées par Marx, l'anticapitalisme s'est focalisé sur les rapports de production et non sur les forces productives, dont il a encouragé la croissance. Le type de raison qui est recherchée par les objecteurs de croissance est différent : écologique, démocratique etc. les orientations sont diverses au sein des mouvements. Pour convaincre, Jean-Marie Harribey devrait nous expliquer à quoi correspond, sur le plan de la rationalité individuelle et collective, la « durabilité forte » qu'il défend par ailleurs. L'écologie politique a répondu : c'est un rapport non-instrumental à la nature, c'est donc considérer la nature non seulement comme un moyen mais aussi comme une fin en soi. En défendant la durabilité forte, Jean-Marie Harribey devrait donc tomber sous le coup des condamnations qu'il adresse à la *deep ecology*...

Un passage sur le rapport entre foi et croyance, enfin, viendra clore le tout, et cherchera à nouveau à accréditer l'idée d'une unité foncière entre des courants qui sont loin de tout partager. Harribey affirme ceci : « Sur quoi fonder l'écologie demande Goldsmith ? Pas sur la science mais sur la foi répond-il. Il s'agit donc de réenchâter le monde, ainsi que le dit aussi Latouche ». On pourra chercher autant qu'on voudra : on ne trouvera pas un seul endroit dans les livres de Latouche où il fait l'apologie de la foi. L'amalgame entre Goldsmith et Latouche est manifeste ; or les positions de ces deux auteurs sont fort différentes : Goldsmith tend à idéaliser les petites

communautés autochtones et le passé, Latouche cherche une issue dans l'inventivité (et non les traditions) des peuples qui échappent encore un peu à ce qu'il appelle « l'occidentalisation du monde ». Chez Latouche on trouvera d'innombrables dénonciations de la foi dans le progrès et la croissance – et c'est bien le terme « foi » qui est utilisé par Latouche, notamment. S'il y avait lieu de discuter du concept de « croyance » chez Latouche, il aurait fallu en tenir compte. Pourquoi Jean-Marie Harribey ne s'intéresse-t-il pas aux croyances entretenues par le discours sur le progrès, notamment sur la capacité de la technique à résoudre les problèmes écologiques ? N'est-ce pas contradictoire avec sa défense de la « durabilité forte », qui se définit justement par son pessimisme envers les capacités de « la technique » à remplacer les biens naturels, là où les partisans de la « durabilité faible » affirment au contraire que la technique résoudra tout à temps et que nous n'avons pas à modifier notre mode de vie ?

Pour appuyer sa thèse d'une volonté latouchienne de « substituer une foi à une autre », Jean-Marie Harribey évoque la conclusion du *Pari de la décroissance*. Là encore, le lecteur trouvera quelque chose de fort différent de ce qui est présenté par l'économiste marxiste. Si Latouche évoque la question de la croyance, c'est d'abord en relation avec la thèse de J.-P. Dupuy (*Pour un catastrophisme éclairé*) qui dit qu'un des problèmes aujourd'hui est que nous ne croyons pas en ce que nous savons. Le terme « croire » ici est évidemment pris dans un sens très différent de la croyance religieuse ; et si on voulait analyser ce sujet dans le détail c'est vers les ouvrages de Dupuy, et non Latouche, qu'il faudrait se tourner. Dupuy a d'ailleurs écrit des livres sur la question du sacré, en relation notamment avec René Girard (dont les thèses sont discutables). En tout cas, là encore, ne mélangeons pas tout ! Faire des équations comme « Goldsmith parle de réenchancement, Latouche aussi, donc Goldsmith = Latouche », n'est pas sérieux.

D'autant que Latouche est très explicite sur le sujet de la croyance entendue comme « religion ». Que l'on nous permette ici une citation un peu longue : « Si, avec le sociologue français Émile Durkheim, on définit la religion de façon laïque et très large comme l'ensemble des croyances partagées qui lient une collectivité donnée, il est peu douteux que l'économie, dans le monde contemporain, entre bien dans la case des croyances ou "religions" »

antérieures, voire se substitue à elles et constitue une nouvelle "catholicité" (catholicos signifiant "universel"). [...] l'avènement, avec l'émergence de la modernité, d'une foi nouvelle dans le progrès et ses corollaires (la technique, la science, la croissance) [...] permet de parler véritablement de religion de l'économie. [...] si la foi dans le progrès et dans l'économie n'est plus un choix de la conscience mais une drogue à laquelle nous sommes accoutumés et à laquelle il est impossible de renoncer volontairement [...] le "réenchantement" relatif du monde engendré par la science, le progrès et le développement, est désormais bien défraîchi. [...] Est-il vraiment nécessaire de faire appel aujourd'hui aux théologiens, aux ayatollahs, voire aux grandes prêtresses écoféministes des cultes néopaiens synchrétiques ou aux gourous *new age* qui fleurissent ici et là pour meubler le vide de l'âme de nos sociétés à la dérive ? ». Qu'on nous dise ce que cette conclusion a de commun avec Goldsmith, que la citation d'Harribey mettait à égalité ! Jean-Marie Harribey devrait donc nous expliquer comment de tels propos, dans le texte de Latouche, sont compatibles avec le résumé qu'il en fait. Et cela d'autant que Latouche défend à peu près les mêmes idées depuis vingt ans, bien avant qu'on ne parle de « décroissance » ; il est donc difficile de parler de surprise à son sujet.

On peut faire une tout autre généalogie, en reprenant les thèmes proposés par le texte d'Harribey, juste pour bien voir la différence :

- Des « pessimistes de l'économie » ? Oui en effet la langue enchantée de l'économie et de ses multiples bienfaits (voitures, Internet etc.) endort les esprits et n'empêche pas tant de concevoir les « limites naturelles » à l'accroissement de la population qui était le souci de Malthus mais surtout le fait que les inégalités augmentent et que l'environnement se dégrade. Si l'on s'inscrit dans le paradigme de la « durabilité forte » alors en effet on est « pessimiste » à l'endroit de la capacité du progrès technique à assurer l'égalité et la protection de l'environnement sans modifier le niveau de vie des plus riches, et on évite de prendre pour argent comptant le discours néolibéral sur la technique toute-puissante. Dénonciation de la société de spectacle ! De la technoscience ! Pour des

techniques conviviales, autonomes, citoyennes ! Pour une réappropriation des besoins et surtout des désirs !

- Des écolos ? Oui parce que la nature est une source de richesse, elle ne doit pas être envisagée comme un simple moyen de production mais comme une *res communis*, guidée par une éthique environnementale etc. bref toutes sortes de motivations qui ne vont pas automatiquement dériver vers le *new age*. Où l'on rejoint l'École de Francfort en matière de critique des sciences et techniques – Eros contre Thanatos ! On s'étonnera du refus de principe affiché de Jean-Marie Harribey face au réenchantement du monde, dont la nature joyeuse et optimiste lui a manifestement échappé. Alors quoi ? Les passions tristes ? La dictature du prolétariat ?
- L'entropie ? Oui, c'est pour ça que les énergies renouvelables sont importantes, et que l'économie doit décroître maintenant et pas plus tard : parce que si elle continue de croître, elle finira par décroître jusqu'à zéro cette fois, justement, et jusqu'à ce qui alors serait notre mort à tous ! Or nous voulons vivre, tous ! Donc non seulement efficacité mais surtout sobriété, désencombrement, autonomie.

En conclusion

Nous n'entendons pas démontrer ici que la mouvance qui se présente sous l'étiquette « d'objection de croissance » a une solution à tout, évidemment, ni même qu'elle est une théorie cohérente et unifiée, dotée d'un programme politique clair. Par contre nous devons nous interroger sur ces incompréhensions persistantes entre Jean-Marie Harribey et les objecteurs de croissance, des incompréhensions qui penchent toujours dans le même sens :

- une compréhension de la décroissance au travers des cadres étroits des catégories économiques, fussent-elles jugées « critiques » par leurs auteurs, dans un jugement qui semble autosatisfait ;
- une imperméabilité relative à une discussion fine sur ce qui constitue « le progrès », « le développement », les sciences et techniques, et plus généralement les usages, et de manière concomitante une ignorance de la réalité sociologique des

mouvements écologistes, de la « démocratie technique » etc. ;

- un déni de poids ontologique à la catégorie du symbolique, au profit des « vrais » rapports de force, qui sont économiques – et par là une erreur déjà commise par Marx et le marxisme : une absence de pensée de l'État, qui est pourtant lourde des erreurs du passé.

Ces trois points désignent en creux non seulement ce qui distingue aujourd'hui des économistes qui cherchent à prendre en compte l'enjeu écologique des objecteurs de croissance, ancrés dans les luttes de terrain, mais aussi et surtout les lieux d'anomie à gauche. En effet aucun parti de gauche n'a aujourd'hui de discours clair sur ces différents points. Quelle économie mettre à la place du néolibéralisme ? Pour quel progrès matériel ? Comment réduire le fossé creusé au fil du temps entre les représentants et les représentés ? Autant de questions qui sont d'une brûlante actualité et dont il y a lieu de débattre plus largement et non de les occulter.

Bibliographie

- ARIÈS Paul, 2005, *Décroissance ou barbarie* », *Golias*.
 —, 2001, « Anthroposophie : enquête sur un pouvoir occulte », *Golias*.
 CHEYNET Vincent, 2005, *Le choc de la décroissance*, Paris, Seuil.
 HARRIBEY Jean-Marie, <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/decroissance-eu.pdf>.
 LATOUCHE Serge, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006.
 — 2003, « Débat avec Serge Latouche, René Passet », *Propos recueillis par Patrick Piro, Politis*.
 MARX Karl, « La question juive », Pléiade, *Philosophie*.
 —, *Le Capital*, Livre I, traduction Lefebvre.
 NAESS Arne, <http://www.mouvements.info/Arno-Naess-et-l-ecologie-politique.html>
 POSTONE Michael, 2009, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Éditions de Minuit.

L'objection de croissance manquerait-elle de conscience ?

Jean-Marie Harribey

Depuis plusieurs années, un débat a été relancé sur les questions du développement, de l'accumulation et de ses dégâts sociaux et écologiques multiples. En prenant parti en faveur de la conception de la soutenabilité forte, et donc en refusant l'hypothèse de substitutabilité infinie de ressources manufacturées aux ressources naturelles épuisées, je me situe résolument du côté de ceux qui pensent que la croissance économique éternelle est impossible, même dans le cadre du mot d'ordre, devenu officiel mais quasiment vidé de sens, de développement durable. Cependant, j'ai attiré l'attention sur un certain nombre de failles des théories de la décroissance, et cela sans abandonner une perspective écologiste. Ce travail m'a conduit à exprimer des critiques fortes. Il est donc normal que, à leur tour, mes propres écrits soient l'objet de contestations que je prends comme une occasion de clarifier et d'approfondir la discussion.

Fabrice Flipo examine ici l'un de mes articles récents qui serait révélateur des « impensés de la gauche ». Un mot d'abord sur cet article : il s'agit d'un texte publié par l'*Encyclopaedia Universalis* qui reprenait presque exactement un autre un peu plus ancien publié par les *Cahiers français*. Ces deux articles avaient une vocation plus pédagogique que théorique, dans un format court imposé et dans un langage non spécialisé. Le lecteur pourra s'y reporter pour vérifier l'exactitude ou non du compte rendu qu'en fait F. Flipo¹.

1. <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/decroissance-eu.pdf> et <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/decroissance.pdf>.

Comme je ne peux répondre ligne à ligne à toutes ses affirmations, je reprendrai les principaux reproches qu'il m'adresse, et, surtout, je donnerai quelques indications sur le point où en est arrivé ma réflexion, de telle sorte que le débat ne fonctionne pas que par oui-dire.

D'où vient la décroissance ?

F. Flipo conteste les diverses sources que j'indique permettant de situer d'où vient, dans l'histoire de la pensée, la décroissance. Il commence par utiliser un terme que je n'emploie pas (« filiations ») et surtout laisse entendre que j'assimile source et identité. Ainsi, puisque les économistes classiques étaient préoccupés par la rareté des ressources comparée à l'évolution démographique – ce qu'aucun historien des idées ne conteste –, j'établirais un signe égal entre Malthus et tous les théoriciens actuels de la décroissance, alors que je ne fais que rechercher des précurseurs ayant au demeurant des préoccupations différentes (Malthus et Ricardo très pessimistes sur l'avenir du capitalisme, Stuart Mill se réjouissant à l'avance du futur état stationnaire). On ne trouvera donc nulle trace d'une assimilation dans mon travail, pour la bonne raison que les théoriciens de la décroissance sont divisés sur la question du malthusianisme. Entre un Yves Cochet s'en réclamant ouvertement² et bien d'autres s'en distanciant, il y a une marge importante à propos de la démographie. Il n'empêche que F. Flipo, trop instruit pour ne pas savoir que la démographie est une question sensible, balaie ce point d'un revers de main en disant qu'« aucun objecteur de croissance ne s'est focalisé sur cette question », alors que tous les livres que j'ai commentés ces dernières années en font état³.

La même observation peut être faite à propos de l'écologie profonde dont je dis qu'elle n'influence qu'« une fraction » de l'écologie politique et encore même pas en Europe. F. Flipo me range du côté de Luc Ferry que j'ai critiqué en son temps *vertement*⁴. Je ferais d'un Hans Jonas un adversaire de la Raison, alors que j'écris : « Sur le plan philosophique, l'auteur majeur est sans conteste Hans

2. Cochet [2009].

3. Harribey [2007 et 2008].

4. Harribey [1997].

Jonas qui a théorisé le “principe de responsabilité” à l’égard des générations futures, en reformulant l’impératif catégorique kantien ». En outre, F. Flipo conteste la référence à Georgescu-Roegen qui a proposé d’introduire en économie le principe d’entropie. On verra dans un instant une hypothèse pour comprendre cette posture étrange consistant tout de même à retenir l’hypothèse d’entropie.

Selon F. Flipo, je ne comprends pas l’origine de la décroissance, parce que j’« occulte » l’influence des courants libertaires, l’apport des critiques de la technique et surtout parce que je n’ai pas de « théorie de l’État ». Que je n’aie pas de théorie originale de l’État⁵, ni d’ailleurs de théorie sur beaucoup de points, est une chose, mais mon texte cite Ellul, Charbonneau, Gorz et Illich, notamment au sujet de leur critique de la technique. F. Flipo croit déceler de nombreuses lacunes dont je serais coupable pour définir la décroissance : mais le tiers-monde, les inégalités, le revenu maximum, la relocalisation, les biens communs, le lien social... ne sont pas des thèmes spécifiques à la décroissance et ne peuvent être utilisés pour la caractériser de façon autonome.

Pourquoi donc tant de propos aussi peu respectueux du texte commenté ? Peut-être parce que le cœur de la discussion se situe ailleurs que dans une querelle sur les sources anciennes d’une théorie actuelle.

Où va la décroissance ?

Ce qui divise la famille écologiste et sépare les partisans de la croissance et ceux qui préfèrent une redéfinition radicale du développement, dont je suis, porte sur les perspectives de transformation des sociétés modernes dans un sens social et écologique. Les « objecteurs de croissance » font, en réalité, profession d’« objection de développement » dans la mesure où ils assimilent totalement les deux notions, passant ainsi sous silence l’avertissement sans appel de Georgescu-Roegen dont pourtant ils se réclament. Celui-ci disait : « Une grande confusion imprègne les vives controverses relatives à la “croissance” tout simplement parce que ce terme est

5. J’ai seulement esquissé, contre l’idéologie libérale et contre le marxisme orthodoxe, une théorie du travail productif dans les services non marchands : Harribey [2004].

utilisé dans de multiples acceptions. Une confusion sur laquelle Joseph Schumpeter a constamment mis en garde les économistes, c'est la confusion entre *croissance* et *développement*. [...] Au niveau purement logique, il n'y a nul lien nécessaire entre développement et croissance ; on pourrait concevoir le développement sans la croissance. C'est faute d'avoir systématiquement observé les distinctions précédentes que les défenseurs de l'environnement ont pu être accusés d'être des adversaires du développement. En fait, la véritable défense de l'environnement doit être centrée sur *le taux global* d'épuisement des ressources (et sur le taux de pollution qui en découle.) »⁶ F. Flipo irait-il jusqu'à reprocher à Georgescu-Roegen de confondre « progrès productiviste et progrès évoqué par les objecteurs de croissance » puisque c'est ce procès qu'il me fait ? On comprendra aisément qu'il est plus facile de s'attaquer académiquement à moi. Mais mon *Économie économe* fondait la soutenabilité forte, précisément sur la critique d'un progrès technique mythique et sur l'utilisation des gains de productivité pour réduire le temps de travail, au lieu de produire et consommer toujours plus.

Dans le sillage notamment de Serge Latouche et de Gilbert Rist, les objecteurs de croissance nient toute possibilité de détacher le développement – si on définit celui-ci comme l'amélioration du bien-être – de la croissance économique, ce qui les conduit au paradoxe d'adopter les présupposés de leurs pires adversaires, héritiers de Rostow. L'arrière-fond théorique de cette position est l'hésitation à – pour ne pas dire le refus de – rattacher l'impératif de croissance à la logique de l'accumulation du capital. F. Flipo en convient et le revendique : « Les écrits des objecteurs de croissance sont clairs : leur objet est le productivisme, pas le capitalisme ». Et il poursuit : « Pour croire que la critique anticapitaliste équivaut à une critique antiproductiviste, il faudrait quand même expliquer pourquoi *toutes* les expériences socialistes à ce jour ont suivi la même pente ». Le point aveugle de F. Flipo est que tout mon travail, ainsi que le travail de ceux qui essaient aujourd'hui de concilier les exigences sociales et écologiques⁷, consistent à expliquer ceci : capitalisme \Rightarrow productivisme (implique au sens logique : le second étant la condition nécessaire du premier) mais la réciproque n'est

6. Georgescu-Roegen [1995], p. 104-106.

7. Di Méo [2006].

pas vraie. Autrement dit, la critique anticapitaliste reste nécessaire mais n'est pas suffisante. Dans de nombreux textes, j'ai utilisé la formule suivante : il faut changer les rapports de production et la production elle-même ; dit avec le vocabulaire marxien, cela signifie changer les rapports de production sans oublier les forces productives qu'on ne peut développer à l'infini.

Les théoriciens de la décroissance hésitent quand il s'agit de définir cette notion, en refusant d'assumer que la décroissance, c'est la diminution de la production⁸, et en se réfugiant dans des formules du genre « mot-obus », tout en disant que « le seul moyen est de *réduire* l'économie elle-même, bref d'entrer en décroissance⁹ ». Cette hésitation conceptuelle a des conséquences pratiques importantes. En paraissant me citer, F. Flipo explique que « changer l'économie pour que cette contrepartie [la destruction des sociétés] disparaisse implique non pas seulement de “changer le contenu de la croissance”¹⁰ (du PIB) mais la décroissance (du PIB toujours) ». Cette affirmation pose plusieurs problèmes que, en dépit des remarques qui leur sont adressées, les théoriciens de la décroissance n'ont jamais résolus.

Premièrement, ils oublient l'avertissement de Georgescu-Roegen : c'est la décroissance du taux d'utilisation des ressources qu'il faut organiser et non celui nécessairement de la production. Deuxièmement, puisqu'ils prônent la diminution du PIB, ils ne font pas suffisamment la distinction entre ce qui doit, en son sein, être diminué et être augmenté.

Troisièmement, en remplaçant, par exemple, l'agriculture productiviste par l'agriculture biologique, quelle serait la valeur monétaire de celle-ci ? Si l'amélioration de la qualité nécessite une plus grande quantité de travail (incluant celui contenu dans les moyens de production) et de plus grandes précautions écologiques, entraînant une hausse de la valeur unitaire de chaque bien ou service, nul ne sait quel sera le résultat de la somme des multiplications de ces valeurs

8. Latouche [2007, p. 21] : « La décroissance, pour nous, n'est pas la croissance négative, expression oxymorique et absurde qui traduit bien la domination de l'imaginaire de la croissance. »

9. Ariès [2007, p. 11 et 170], souligné par moi.

10. Jamais je n'ai employé cette expression : je parle de changer le contenu de la production, ce qui est tout autre chose.

par les quantités produites¹¹. En généralisant le raisonnement à l'ensemble de la production qui deviendrait écologique, on ne peut dire à l'avance si, après agrégation, on aura un PIB plus élevé ou plus faible. Le raisonnement s'étend aussi à la notion de productivité du travail : la productivité pour l'ensemble de l'économie sera mesurée monétairement, et on ne peut savoir *a priori* si ce qui figurera au numérateur de la productivité, la fameuse « valeur ajoutée », aura diminué parce que les volumes auront plus diminué que n'auront augmenté les prix monétaires ou bien aura augmenté parce que les volumes auront moins diminué que n'auront augmenté les prix, et si, une fois connue l'évolution du numérateur, celle-ci sera plus ou moins forte que celle du dénominateur, la quantité de travail. De là viennent les innombrables confusions entre productivisme et augmentation de la productivité : augmenter la productivité ne signifie pas automatiquement augmenter la production, si le temps de travail individuel diminue et si l'emploi est réparti entre tous. Les partisans de la décroissance rétorquent que ce raisonnement oublie les coûts cachés de l'amélioration de la productivité. Certes, il y a un envers de la recherche de l'amélioration de la productivité à tout prix, mais son endroit est un principe d'*économie* au sens premier du terme. Et la productivité est, à l'échelle globale, un indicateur monétaire et ne peut dire que ce que dit la monnaie. Vouloir lui faire dire quelque chose en matière d'utilité sociale des biens et services, de préservation de la nature ou de conditions de travail, c'est confondre usage et valeur économique. Illich avait raison de critiquer le caractère non convivial de certaines techniques, mais il avait tort d'associer conceptuellement utilité et (contre)productivité.

En effet, derrière ces questions de mesure se profilent des questions théoriques plus fondamentales. F. Flipo propose¹², à la place du concept de productivité, de rapporter la *qualité* du service rendu, par définition non mesurable, à une *quantité* de matières, qui, elle, est mesurable. C'est donc impossible et cette impossibilité renvoie à l'irréductibilité de la valeur d'usage à la valeur d'échange. Toute affirmation contraire ne peut que rejoindre la vision néoclassique de

11. C'est un autre problème que celui de l'érosion monétaire que les comptables nationaux essaient de résoudre avec la technique dite « à prix constants », car la production de qualité est un « bien » différent de la production polluante.

12. Dans une chronique, « Changer d'ère », *Politix*, n° 1060, 9 juillet 2009.

l'économie. Et F. Flipo feint de s'étonner, de « s'étouffer », dit-il, parce que j'insiste sur la nécessité de poser la question de l'utilité sociale de la production, alors que l'imbroglio théorique précédent provient de la confusion entre valeur d'usage et valeur.¹³ Les économistes pourfendus par F. Flipo ne confondent pas produits brut et net. Ce sont les néophysocrates qui font cette erreur en imputant le produit net à la nature.¹⁴

De la mesure à la théorie, il n'y a qu'un pas, et de la théorie à la politique, il n'y en a qu'un autre. « Comment peut-on être "écologiste" et "antiproductiviste" et demander la croissance des services publics ? » lance, indigné, F. Flipo. D'une part, il ignore la différence entre services non marchands et services publics qui peuvent être marchands ou non marchands. D'autre part, l'empreinte écologique de l'éducation ou de la santé produites dans la sphère non marchande n'est pas nulle, mais la réduction des inégalités passe en grande partie par l'accès de tous à ces services. Si la décroissance de la production et de la consommation ou même leur plafonnement à court terme s'appliquaient à ce type d'activités, c'en serait fini de l'espoir d'inverser la logique dominante, sauf à condamner les pauvres à devenir encore plus pauvres. L'amélioration de la qualité des services non marchands impliquera pendant longtemps une augmentation des moyens mis en œuvre et non une réduction, vu l'état de délabrement dans lequel les aura laissés le capitalisme. Ainsi, F. Flipo se défend de vouloir une décroissance sans bornes, mais il ne trace aucun périmètre à la sphère qui doit décroître. Et il finit par avouer implicitement : la décroissance n'est pas seulement un mot-obus à la Ariès, c'est la diminution de toutes les productions. D'ailleurs, Vincent Cheynet, agacé de tant de tergiversations de la part de celui qu'il appelle « le plus ancien dans le grade le plus élevé¹⁵ » (Serge Latouche) a déjà vendu la mèche : « La décroissance, c'est d'abord la décroissance économique¹⁶. » En effet, il a sans doute flairé le piège : si la décroissance n'était pas celle de l'économie, le risque serait de la voir comprise comme « la décroissance de la population humaine ou des relations sociales¹⁷ ».

13. Harribey [2009].

14. Voir Harribey [2005].

15. Cheynet [2008, p. 132].

16. Cheynet [2008, p. 59].

17. Cheynet [2008, p. 59].

Où s'arrête l'objection de croissance ?

Reste dans l'article de F. Flipo un long chapitre de critiques philosophiques assorties de mises en cause personnelles, essayant de plonger dans ma psychologie ou mon inconscient. Décidément, cet auteur ne manque pas de cordes à son arc. Mais, avant de décocher des flèches en tous sens, il serait bien avisé de lire attentivement et de se relire de façon à respecter ce qu'il lit. « Il y aurait, selon moi écrit-il, d'un côté le travail au sens anthropologique et de l'autre le travail au sens capitaliste ». Or, j'écris (en soulignant ici) : « À trop répéter que l'économie a été inventée par l'Occident, on risque de confondre *l'acte de production* – qui est une catégorie anthropologique – et *les conditions sociales de sa réalisation* – catégorie historique –, ou le “procès de travail en général” et le “procès de travail capitaliste”, comme disait Marx. » N'importe quel lecteur de bonne foi verra la différence entre ces deux formulations.¹⁸

Enfin, s'il est une question qui divise les théoriciens de la décroissance, c'est bien le rapport à la Raison, à la science et à la désacralisation des sociétés modernes. Et F. Flipo ne réussira pas à gommer cette question qui fâche par excellence. Il m'accuse de voir en Serge Latouche un apologiste de la foi. Pas du tout, Serge Latouche ne fait la propagande pour aucune foi ou croyance. Il précise même que « les poètes, les peintres et les esthètes » devraient nous dispenser d'avoir recours aux « théologiens et ayatollahs¹⁹ ». Mais il se prononce, selon ses propres termes, en faveur d'un réenchantement du monde. On ne peut s'empêcher de penser que, là où Max Weber voyait dans le désenchantement une réalité objective de la modernité, Serge Latouche voit dans son inverse un projet normatif, qui permet à certains d'en appeler au retour à la Terre-Mère, à d'autres de ne considérer la dégradation planétaire que comme le résultat des représentations idéologiques, reflets des fantasmes engendrés par l'*hubris*, écartant toute influence des conditions sociales objectives.

18. Ariès [2007, p. 32], convient que « l'économie doit être considérée comme une catégorie anthropologique car les divisions internes à chaque type d'économie n'épuisent pas ses invariants. »

19. Latouche [2006, p. 285].

F. Flipo a raison sur un point : il existe des impensés de la gauche. Mais les impensés de l'objection de croissance en sont l'envers. À un certain déterminisme économiciste s'oppose en miroir un idéalisme philosophique. Au développement illimité des forces productives s'oppose le refus de fixer des frontières au périmètre des productions à faire décroître, et donc le refus de borner la décroissance. À la neutralité de la technique ou bien à la croyance en un progrès technique permettant de résoudre éternellement les questions de soutenabilité s'oppose un regard béat porté sur les sociétés traditionnelles à l'intérieur desquelles les formes de domination sociale ne sont pas moindres que dans les sociétés modernes, bien qu'elles aient un autre rapport à la nature.

Nous assistons à la conjonction d'une crise de suraccumulation capitaliste – donnant une nouvelle fois raison à Marx – et d'une crise écologique inédite montrant que la crise de suraccumulation débouche sur une crise de reproduction. Il est *vital* que les deux dimensions soient traitées simultanément. Cela signifie bornage de l'appropriation-expropriation et protection d'un espace du « bien commun ». Cela signifie aussi *économie* ou *sobriété*, car, selon le mot de Paul Valéry, le temps du monde fini a déjà commencé, mais en s'écartant à la fois de l'illimitation inhérente au capitalisme et de l'illimitation régressive qui ne pourrait être qu'antidémocratique.

Pour conclure cette brève réponse, la discussion doit être poursuivie, mais débarrassée de fausses citations, de contresens et de mise en cause des personnes. L'écologie n'est la propriété de quiconque, même pas des objecteurs de croissance. Ceux-ci ont-ils conscience de leur penchant monopolistique ?

Bibliographie

- ARIÈS Paul, 2007, *La décroissance, Un nouveau projet politique*, Paris, Golias.
- CHEYNET Vincent, 2008, *Le choc de la décroissance*, Paris, Seuil.
- COCHET Yves, 2009, « Sus aux politiques natalistes », *Politix*, n° 1056, 11 juin.
- DI MÉO Cyril, 2006, *La face cachée de la décroissance, La décroissance : une réelle solution face à la crise écologique ?*, Paris, L'Harmattan.

- GEORGESCU-ROEGEN Nicholas, 1995, *La décroissance, Entropie, écologie, économie*, Paris, Sang de la terre.
- HARRIBEY Jean-Marie, 1997, *l'économie économe, Le développement soutenable par la réduction du temps de travail*, Paris, L'Harmattan.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2004, « Le travail productif dans les services non marchands : un enjeu théorique et politique », *Économie appliquée*, LVII, 4, décembre, p. 59-96.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2005, « La misère de l'écologie », *Cosmopolitiques*, n° 10, septembre, p. 151-158.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2007, « Toute critique radicale est-elle recyclable dans la décroissance ? », *Contretemps*, n° 18, février, p. 142-149.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2008, « Du côté de la décroissance : questions encore non résolues, Décroissance ou Neuvième Symphonie ? », *Cahiers marxistes*, n° 238, octobre-novembre, p. 175-195.
- HARRIBEY Jean-Marie, 2009, « Ambivalence et dialectique du travail, Remarques sur le livre de POSTONE Moishe, *Temps, travail et domination sociale* », à paraître dans *Contretemps*.
- LATOCHE Serge, 2006, *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard.
- LATOCHE Serge, 2007, *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Mille et une nuits.

3. TROIS EGO-HISTOIRES DE MARXISME

Avec Marx, malgré tout

Gérald Berthoud

Difficile de répondre de manière succincte et claire à la question de savoir pourquoi et comment j'ai été, pour quelques années de mon parcours intellectuel seulement, marxien et non pas vraiment marxiste. Mais aussi pourquoi je n'ai jamais rejeté la figure majeure de Marx.

À n'en pas douter mes souvenirs sont pour le moins embrouillés et confus. Pour éviter de les manipuler indûment, le recours à des documents s'impose. Ces derniers, constitués par des publications, des manuscrits non publiés, des participations à des colloques, ou encore des contenus de cours, sont d'évidentes traces pour comprendre mon appartenance marxienne enfouie aujourd'hui au plus profond de moi-même. Fouillant ainsi dans mes souvenirs, j'en arrive aujourd'hui à saisir l'ensemble de mon parcours d'enseignant universitaire et de chercheur selon une périodisation faite de quatre phases, chacune relativement homogène et pour les trois premières d'une durée très limitée. En me retournant ainsi sur mon passé, je pense pouvoir distinguer de manière assez sûre trois phases en étroite relation. Nommons-les simplement prémarxienne, marxienne et postmarxienne. La longue période qui succède à cette tripartition n'est pas aisée à définir. On pourrait l'envisager comme un engagement résolu dans la voie de l'hétérodoxie, par rapport aux diverses variations d'une pensée conformiste, pour penser l'être humain, dans toute son extension spatiale et temporelle, non pas simplement comme individu mais comme être social.

Recherche empirique et tâtonnements théoriques

Rétrospectivement, je pense pouvoir qualifier la première moitié de la décennie 1970 à 1980 de prémarxienne. Tant mes préoccupations comme chercheur que les valeurs sociales que je défendais me préparaient en quelque sorte à m'engager dans une voie marxienne. J'étais animé tout autant par un souci d'exigence conceptuelle et théorique que par la nécessité de la recherche empirique. Avant même 1970, je m'étais engagé quasi simultanément dans deux longues recherches sur le terrain en milieu alpin suisse et dans une ethnie du Nigeria central. Dans les deux cas, mon centre d'intérêt portait d'abord sur les rapports variables, dans le temps et l'espace, entre les êtres humains et la nature, ou encore sur les conditions matérielles de l'existence humaine. Le choix de ces deux terrains montrait clairement mon attirance pour une forme ou l'autre d'exotisme. Un exotisme intérieur pour le terrain alpin. Je prenais ainsi conscience d'une indéniable distance entre les idées et les valeurs de ma culture protestante du Jura et le monde catholique alpin, devenu pour moi un objet d'ethnographie. Bien sûr, avec l'expérience vécue au Nigeria, l'éloignement culturel était tout autre. Mais dans les deux cas, il ne s'agissait pas de faire un inventaire systématique de deux univers sociaux plus ou moins marginalisés. Il m'apparaissait au contraire, de manière particulièrement floue certes, comme deux révélateurs de la logique profonde d'un capitalisme s'imposant toujours plus ici et ailleurs.

Pour ce faire, je m'efforçais de lier données empiriques et théorie. Mais je me heurtais à d'indéniables difficultés, pour trouver une voie entre les deux positions extrêmes de l'universalisme abstrait et du relativisme culturel. Mon intérêt marqué pour l'éclairage anthropologique des phénomènes dits économiques m'imposait de me situer dans la controverse opposant les tenants du formalisme et du substantivisme. Pour les premiers, les fondements de la théorie économique orthodoxe avaient une validité universelle ; pour les seconds, se réclamant d'un seul versant de l'œuvre de Polanyi [1957], les différences entre « eux » et « nous » supposaient des approches théoriques spécifiques. Dans les deux cas, je ressentais une insatisfaction profonde. D'une part, je me trouvais foncièrement en désaccord avec un discours économique élargi à l'ensemble des phénomènes sociaux et, d'autre part je refusais l'idée d'un partage

de l'humanité entre deux approches théoriques radicalement différentes. Les anthropologues dits substantivistes m'apparaissaient comme les adeptes d'une forme excessive de relativisme ; les formalistes, au contraire, comme les croyants inconditionnels d'un être humain assimilé partout et toujours à un agent, dont les actions se réduisaient à un pur calcul intéressé.

À cette apparente impossibilité d'échapper à une telle dichotomie s'ajoutait encore une vision très critique de mon propre milieu culturel. Mais mes préoccupations éthiques et politiques étaient plus intuitives que solidement argumentées. En bref, j'étais engagé dans un cheminement théorique et normatif fait de rejets, de tâtonnements et d'hésitations.

Le marxisme comme solution

Au cours de la seconde moitié de la décennie 1970 à 1980, je pensais avoir résolu mon problème tant au niveau théorique que normatif. La réponse à toutes mes difficultés, je la trouvais d'abord dans le marxisme althussérien très en vogue à l'époque. En effet, avec Althusser et ses disciples, nous avions la nette impression de pouvoir établir une coupure radicale entre ce qui relevait de la science et de l'idéologie. Leur ouvrage collectif *Lire le Capital* (1965), nous apparaissait comme un véritable discours de la méthode. Je faisais en effet partie de ceux – très nombreux alors – qui croyaient disposer enfin d'une authentique science sous la forme du matérialisme historique. Avec celui-ci nous étions assurés de dégager les lois de fonctionnement et de transformation des sociétés. Une manière de se libérer des limites disciplinaires pour une science sociale généralisée proprement marxiste. Chaque chercheur, peu importe son domaine de recherche empirique, pouvait ainsi compter sur une sorte de guide pour élaborer une monographie conforme aux exigences canoniques de l'althussérisme. La contribution de Balibar, intitulée de manière très explicite « sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » [1965], jouait un rôle-clé. Le chercheur pouvait affronter toute réalité humaine à partir d'un ensemble de concepts ordonnés comme « forces productives », « rapports de production » et « mode de production ». Nous étions sommés de concevoir toute organisation sociale comme une combinaison de structures hiérarchisées de production matérielle et idéelle. Nous

dispositions ainsi d'une sorte de guide-âne pour penser le social conçu comme un ensemble de « niveaux ou instances distincts et "relativement autonomes", qui co-existent dans cette unité structurale complexe, en s'articulant les uns sur les autres selon des modes de déterminations spécifiques, fixés en dernière instance par le niveau ou instance de l'économie » [Althusser 1965 II, p. 43-44].

Fort d'un tel credo, je pouvais me concentrer, dans mes premières recherches sur le terrain, sur le domaine dit économique, ou infrastructural vu dans sa relative autonomie et envisagé dans toute sa complexité interne. Une manière de m'engager dans la voie tracée par Marx, tout au moins selon Althusser, en vue de donner un contenu empirique à la prétendue loi de la « détermination en dernière instance » [Balibar 1965, p. 212]. La seule démarche possible, me semblait-il, pour atteindre l'essence même des phénomènes sociaux que j'observais et décrivais minutieusement. Certes je ne négligeais pas les aspects religieux, juridiques et politiques dans mes analyses. J'étais sensible aux dimensions imaginaires et symboliques de toute vie humaine. Mais j'étais porté à n'y voir qu'une superstructure propre à masquer la réalité foncièrement inégalitaire, ou encore qu'une « fausse conscience » et une méconnaissance de l'essence même des rapports sociaux de la production matérielle.

Ma conviction de suivre une voie théorique solide était pleinement confirmée par le développement d'une anthropologie se réclamant des concepts fondamentaux de l'approche marxiste. Plusieurs anthropologues français, parallèlement à la théorisation althussérienne, n'hésitaient pas à voir dans le matérialisme historique la possibilité d'élaborer une théorie générale de toutes les formations sociales présentes et passées. Parmi ces représentants d'une anthropologie dite marxiste, le plus notoire était sans conteste Maurice Godelier [1966 et 1973]. Contre le marxisme trop souvent réduit à un « matérialisme vulgaire », il avait comme objectif de découvrir les lois qui « existent et expriment les propriétés structurales inintentionnelles des rapports sociaux et leur hiérarchie et articulation propres sur la base de modes de production déterminés » [1973 : II]. Une tâche dictée par le principe que toute pensée scientifique se devait de découvrir derrière ce qui était immédiatement apparent la vraie nature des réalités sociales. Ce qui se traduisait tout particulièrement par le fait que, selon le type de société considéré, les rapports de parenté ou les rapports « politico-idéologiques »

devaient être vus comme des rapports sociaux dominants. Et ce qui déterminait une telle place dans la structure d'ensemble, c'était évidemment le mode de production. Ce qui supposait, par exemple, que les rapports de parenté « fonctionnent comme rapports de production, rapports politiques, schème idéologique. La parenté est donc ici à la fois infrastructure et superstructure » [Godelier, 1973, p. 170]. Il devenait ainsi possible de parler, pour les sociétés dites primitives, d'une plurifonctionnalité de la parenté.

Pour consolider encore davantage mon choix théorique de l'époque, je pouvais m'appuyer sur Jean Piaget, dont la stature scientifique était considérable non seulement en psychologie cognitive, mais également dans le domaine de l'épistémologie. En particulier, dans son ouvrage sur le structuralisme, Piaget voyait chez Marx une ébauche de « structuralisme méthodique », propre à expliquer les phénomènes humains en se rapportant à une « structure sous-jacente » [1968, p. 83 et 105]. Althusser ne faisait ainsi que prolonger Marx en s'engageant dans la voie d'un « structuralisme sérieux » [Piaget, 1968, p. 107]. Piaget encore mentionnait très favorablement la position de Godelier. Il voyait chez ce dernier, entre autres, la confirmation de ses propres critiques du structuralisme de Lévi-Strauss [1968, p. 108].

Inutile de dire que soutenu par cette triple caution scientifique, althussérienne, godelienne et piagétienne, les prises de position radicalement négatives de Raymond Aron [1969] sur le « marxisme imaginaire » d'Althusser apparaissaient, à moi-même comme à bien d'autres, comme une vue droitiste. Aussi, nous considérions les critiques les plus virulentes de cet anti-althussérien déclaré comme nulles et non avenues.

Cette mise à l'écart de la pensée critique d'Aron était d'autant plus aisée à assumer que se développait, en milieu anglophone et plus particulièrement aux États-Unis, une approche marxiste en anthropologie [voir, entre autres, Bloch, 1975, O'Laughlin, 1975 et Seddon, 1978]. Cette dernière s'inspirait directement des travaux de Maurice Godelier, mais aussi d'Emmanuel Terray ou de Claude Meillassoux.

L'apparition et le développement d'une approche marxiste, dans le milieu anthropologique états-unien, correspondaient à mes quelques années passées à l'université de Berkeley puis à celle de Montréal. Pour me remémorer cette période nord-américaine

de ma vie universitaire, j'ai littéralement exhumé mes quelques modestes contributions en langue anglaise. À commencer par mes communications présentées à quatre rencontres annuelles de l'« American Anthropological Association » et mentionnées dans plusieurs publications d'anthropologues nord-américains. Je ne dispose plus aujourd'hui que des titres de ces communications, mais ils attestent pleinement mon appartenance à la mouvance du « structural marxism », ou des chercheurs qualifiés de « production theorists » [voir, entre autres, Prattis, 1973]. À ces communications inédites s'ajoutaient encore des manuscrits que je n'ai jamais publiés. En particulier, plus de 250 pages portant sur ma recherche dans un groupe ethnique du Nigeria. Au niveau des publications, en dehors de quelques articles appliquant la perspective des modes de production à mes deux « terrains » européen et africain, un seul texte mérite d'être mentionné. Il illustre ma tentative de lier approche marxiste et épistémologie génétique piagétienne. Ce texte a d'abord été présenté sous une forme orale dans un symposium intitulé « Problems and Possibilities of a Marxist Ethnology » de l'« International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences » (Chicago 1973). Il a été publié en 1979, avec les autres textes de cette rencontre. À mon insu, ce même texte a été repris dans un volume paru en 1987 [Berthoud, 1979a].

En résumé ces quelques traces de ma période dite marxienne, à travers le marxisme althussérien, me semble aujourd'hui en complète rupture avec ma manière d'analyser la réalité du monde actuel depuis quelques décennies. Une rupture certes qui ne s'est pas réalisée d'un seul coup.

Entre production et destruction

Dès la deuxième moitié de la décennie 1970 à 1980, je ressentais une sorte de désenchantement. La scientificité proclamée du marxisme structuraliste et de ses applications en sciences sociales m'apparaissait toujours davantage comme un carcan imposant aux chercheurs, partout et toujours, un moule théorique rigide et prédéterminé. Dans n'importe quelle situation empirique, il suffisait d'ordonner les faits observés, selon les grandes catégories de la théorie des modes de production, pour être assuré de faire œuvre scientifique. Ce qui ne manquait pas de diminuer notre capacité à

penser par nous-mêmes et à réfléchir sur la nécessaire articulation entre données et approche théorique. La voie althussérienne, qui se présentait comme une démarche proprement scientifique, apparaissait alors, à moi-même et à bien d'autres, comme la marque même d'un scientisme assuré de découvrir, derrière le visible et l'immédiat, le niveau sous-jacent de toute réalité. Je ne croyais plus guère à la prétention marxiste d'une théorie générale de l'histoire selon une succession de modes de production. Je n'avais plus confiance en cet « outil passe-partout » pour dégager les lois de fonctionnement et de transformation des sociétés. Fallait-il ainsi se satisfaire d'une vue aussi trompeuse que celle des sociétés comme des machines à produire d'une efficacité accrue au cours du temps. Mon expérience vécue de l'altérité culturelle en milieu africain pendant quinze mois en tout nourrissait tout particulièrement mes doutes. Je découvrais progressivement une inadéquation flagrante entre mes observations et le schéma théorique marxiste. N'étant ni missionnaire ni agent de l'aide au développement, j'étais pleinement à l'écoute de ceux et de celles qui m'avaient accepté parmi eux. Simultanément j'étais amené à me questionner sur des problèmes théoriques majeurs. À titre d'exemples et très brièvement je peux mentionner les points suivants :

- la prétendue loi de la détermination en dernière instance par le mode de production n'implique-t-elle pas du même coup le rejet de l'idée même de contingence comme une des caractéristiques majeures des formes d'organisation sociale ?
- l'action humaine est-elle déterminée au point d'en venir à parler de la « mort du sujet » ? Une idée qui était proclamée avec force par les structuralismes anthropologique et marxiste. Mais le retour en force d'une représentation contractualiste de l'individu n'est pas plus satisfaisant ;
- la tendance à tout ramener à des explications fonctionnelles ne se fait-elle pas au détriment de toute considération sur les questions de sens ?
- le fondement de tout ordre social n'est-il pas à rechercher tout autant dans des principes normatifs, seuls à même de donner un sens à la vie individuelle et collective et d'en justifier le mode d'attribution des statuts, que dans les conditions

matérielles de l'existence humaine ?

- le système d'idées et de valeurs, qualifié d'idéologie, de culture ou encore de mode de représentation sociale, peut-il se réduire à une question d'aliénation, de réification, ou encore de fétichisme de la marchandise ?
- dans les sociétés dites archaïques, la personnalisation des relations avec la nature et entre les êtres humains ne serait-elle qu'une autre forme du caractère fantasmatique du lien social ?

Ces questions et bien d'autres encore se combinaient, de manière floue certes, avec un déplacement du regard de la production matérielle au thème de l'excès et de la dépense. Je pensais ainsi me démarquer de la théorie des modes de production en lui substituant jusqu'à un certain point une théorie de la destruction. J'avais trouvé en effet chez Georges Bataille, dans *La part maudite*, une approche apparemment convaincante pour montrer l'importance anthropologique des phénomènes de perte, de consommation, ou encore de gaspillage. Il n'était pourtant pas question pour moi de basculer purement et simplement de la production à la destruction. Il m'importait bien davantage de montrer l'ambivalence de la condition humaine, prise entre les nécessités de l'existence matérielle et des formes historiques et culturelles d'excès, comme autant de transgressions d'une stricte rationalité économique. Mes publications de cette époque portaient toutes sur la tension irréductible entre production et destruction, ou accumulation et dépense [Berthoud 1979b ; Berthoud et Sabelli 1976 et 1979].

Une voie hétérodoxe

À partir de 1980, je prenais conscience de la nécessité d'interpréter l'œuvre de Bataille de manière autrement plus critique que je l'avais fait jusqu'alors. J'étais ainsi conduit à prendre mes distances avec le fantasme nietzschéen du surhomme présent chez Bataille.

Dans un mouvement de distanciation comparable, je faisais partie de ceux qui s'éloignaient de la figure d'un Marx « structuralisé » à outrance (voir, par exemple, Godelier [2007, p. 93-94]). J'en venais du même coup à me méfier des « grandes théories » comme le structuralisme et le marxisme assimilés par beaucoup à des

métarécits. Des remises en question radicales qui me permettaient de retrouver Mauss et Polanyi, en leur accordant une place centrale dans mes travaux. Certes je pratiquais ces deux auteurs depuis longtemps. Mais envisagés sous l'éclairage de la théorie des modes de production ou de destruction, l'un apparaissait strictement préoccupé par le thème de l'échange confondu avec le don ; l'autre, par la seule question du marché. Cette manière d'envisager ces deux auteurs mériterait une discussion approfondie. Mais il n'y a pas de doute que Mauss et Polanyi, chacun à leur manière, étaient – et restent encore – d'un accès malaisé. L'un comme l'autre n'ont pas élaboré une théorie toute faite comme un prêt-à-penser, en refusant tout enfermement disciplinaire. Chacun, à sa manière, défendait une approche qui peut être qualifiée de relationnelle, en rejetant toute idée d'une détermination d'une structure particulière par une autre.

La grande méconnaissance, voire la totale ignorance de l'œuvre de Polanyi et plus particulièrement de celle de Mauss, pendant des décennies, me fut pleinement confirmée lors d'une « table ronde » intitulée « Les figures du don et de la gratuité » au Centre Thomas More à l'Arbresle près de Lyon à la fin du mois de mars 1980. Pour les organisateurs de la rencontre, l'objectif était d'aborder la question de la gratuité selon différents points de vue constitutifs des sciences sociales. Le don, tel qu'il était mentionné dans le titre de la rencontre, était purement et simplement assimilé à la gratuité. Le don, envisagé dans toute sa complexité, devenait proprement impensable. En particulier, le don maussien, réduit à un simple mouvement entre don et contre-don, n'était pas un « vrai » don, mais une forme particulière d'échange soumise au principe de l'équivalence généralisée.

Au contraire, ma présentation, pour introduire la rencontre, portait, entre autres, sur la confusion généralisée autour du terme générique de don. J'insistais sur la nécessité d'un travail à la fois critique et constructif autour d'une notion apparemment familière. Une manière de montrer l'urgence qu'il y avait à reprendre sérieusement le texte majeur de Mauss sur le don [Berthoud 1984]. Mais les cinq autres intervenants, un économiste, un psychanalyste, un philosophe et deux psychiatres, reprenant à leur compte l'assimilation du don à la gratuité, en arrivaient sans la moindre hésitation à poser l'impossibilité anthropologique de la gratuité et donc du don.

Parmi la trentaine de participants, Alain Caillé fut le seul avec lequel je nouai un dialogue qui révéla immédiatement une indéniable connivence intellectuelle. Cette rencontre providentielle a permis le déclenchement de discussions en vue de créer un possible mouvement pour montrer en quoi le don maussien permettait, de manière privilégiée, de se décentrer pour mettre en perspective toute une vision normative de la modernité. Un tel souhait se concrétisa en 1981 avec la décision formelle de créer le mouvement du MAUSS [Caillé 1989, p. 7-8].

Nul doute que ma participation à cette expérience collective a constitué pour moi un apport décisif. Peu à l'aise dans un seul territoire disciplinaire, je pouvais enfin partager pleinement mes préoccupations théoriques et leurs implications éthiques et politiques. Avec Mauss et Polanyi, mais aussi avec d'autres comme Louis Dumont ou Marshall Sahlins, je m'engageais pleinement dans une tout autre voie que celle de croire en l'Occident comme la mesure et le miroir de la marche progressive du monde. Impossible, par exemple, de suivre Marx quand, avec bien d'autres avant et après lui, il simplifiait et travestissait l'histoire, selon le schéma d'une emprise progressive de la raison sur les croyances illusoire : « Toute mythologie dompte, domine, façonne les forces de la nature, dans l'imagination, et par l'imagination ; elle disparaît donc, au moment où ces forces sont dominées réellement » [Marx, 1965, p. 265-66]. Ailleurs encore, Marx parle de « reflets religieux du monde réel » qui seront remplacés quand l'être humain établira « des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature » [*ibid.*, p. 614].

Inacceptable encore chez Marx, la présentation de sa démarche régressive pour expliquer la succession des modes d'organisation sociale, jusqu'à la « société bourgeoise », en recourant à une analogie biologique, celle de « l'anatomie de l'homme » comme « une clé pour l'anatomie du singe » [*ibid.*, p. 260]. Althusser n'hésitait pas à voir dans cette « rétrospection du présent sur le passé » la « vraie connaissance » [1965 II, p. 81]. Piaget, par ailleurs, approuvait pleinement cette méthode et la « référence à la biologie » [1970, p. 338].

Contre une telle prétention ethnocentrique, je ressentais de plus en plus la nécessité de développer une démarche hétérodoxe de mise en perspective de la modernité. Ce qui imposait un effort de distanciation par rapport au système d'idées et de valeurs dites modernes.

Une telle mise en perspective peut être vue comme un mouvement de « nous », prétendus modernes à « eux », dits archaïques et retour. Cette manière de se décentrer est diversement qualifiée d'« éclairage en retour » [Berthoud, 1982, 2007], de « détour » [Balandier 1993], ou encore de « retourner le miroir » selon une formulation empruntée à Tocqueville [Dumont 1977, p. 23].

Par ce mouvement « en retour », il s'agissait pour moi – et il s'agit toujours – de montrer combien la position de l'homme moderne est pour le moins malaisée. Elle se présente certes comme l'idéal individualiste de l'*Homo rationalis*, à la fois dans sa dimension morale, cognitive et comme calculateur de ses propres intérêts. Mais l'individu empirique n'a de réelle existence qu'à travers ses liens avec autrui. La réalité vécue est celle d'une tension entre la figure valorisée de l'individu et le fait irrécusable de l'être social, toujours en situation d'interdépendance. Un regard anthropologique sur le monde actuel vise ainsi à mettre en évidence ce qu'une représentation sélective de la modernité écarte, ou dissimule, en vue de montrer en quoi toute action est irréductiblement paradoxale et ambivalente.

Au terme de ce parcours de Marx à Polanyi et Mauss, il pourrait sembler que je n'ai rien conservé de mon passé. L'abandon, depuis de nombreuses années déjà, du « marxisme structural » d'Althusser et de ses disciples aurait-il entraîné dans sa chute Marx lui-même ? Sûrement pas. Aujourd'hui, pour moi, il n'est nullement question de renier sans autre Marx. Dans son œuvre, les intuitions, les critiques percutantes, ou encore les vues prémonitoires, par exemple sur la mondialisation actuelle, foisonnent. Mais à ce Marx, pourvoyeur de fragments théoriques en abondance, s'oppose un Marx scientifique, pour lequel l'histoire consiste en une succession nécessaire de modes de production. Nombre de passages dans ses textes montrent l'étroite proximité entre le Marx dur de la théorie des modes de production et le Marx d'une grande finesse dans ses analyses et ses critiques.

Par exemple, Marx affirmait de manière péremptoire que « le fondement caché de toute la structure sociale » doit être recherché dans les rapports de production. Mais quelques lignes plus loin, il nuancait fortement son propos en concédant que « la même base économique... peut révéler une infinité de variations et de gradations, que l'on ne peut saisir sans en analyser les innombrables

conditions empiriques (milieu naturel, facteurs raciaux, influences historiques agissant de l'extérieur, etc.) » [1968, p. 1400-01]. Ou encore, à la suite de sa représentation de l'histoire, selon le style imagé de l'anatomie de l'homme et du singe, Marx, très prudent et lucide, admettait que « la prétendue évolution historique repose en général sur le fait que la dernière formation sociale considère les formes passées comme autant d'étapes vers elle-même, et qu'elle les conçoit toujours d'un point de vue partial. En effet, elle est rarement capable – et seulement dans des conditions bien déterminées – de faire sa propre critique » [1965, p. 260].

À relever, enfin, un ultime exemple de la force de la pensée marxienne comme une contribution majeure pour réfléchir sur les problèmes du monde actuel : parmi les aspects constitutifs du fondement normatif de la modernité, les distinctions absolues, d'inspiration kantienne, entre personne et chose, fin et moyen et surtout dignité et prix, ne résistent guère à un mouvement technoscientifique et économique tout-puissant. La tendance, vue comme irrépressible, est donc d'étendre toujours davantage l'univers des choses, incluant l'être humain lui-même comme une ressource disponible d'une manière ou d'une autre. Inutile d'insister sur l'apport inestimable de Marx, pour une analyse critique de cette manière de ravalier l'être humain au rang d'une chose et comme telle d'acquérir une valeur marchande. Contre cette dérive déshumanisante, Marx avance à plusieurs reprises la nature foncièrement sociale de l'être humain. Ainsi «... l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est, dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales » [1982, p. 1032]. Ou « la société ne se compose pas d'individus, elle exprime la somme des relations, conditions, etc., dans lesquelles se trouvent ces individus les uns par rapport aux autres » [1968, p. 281].

Avec Marx, mais bien sûr surtout avec Mauss et Polanyi, il devient ainsi possible de mettre en évidence « ces côtés obscurs de la vie sociale » [Mauss, 1973, p. 273].

Reste à relever en finale un point commun notoire entre les trois auteurs précités, en dépit de leurs profondes différences, c'est-à-dire la relation irréductible chez chacun d'eux entre une pensée savante et un projet politique. Une voie privilégiée pour tous ceux qui sont persuadés qu'il est temps, pour l'humanité entière, de se libérer d'un imaginaire capitaliste autodestructeur.

Bibliographie

- ALTHUSSER Louis *et al*, 1965, *Lire le Capital*, I et II, François Maspero, Paris.
- ARON Raymond, 1969, *D'une Sainte Famille à l'Autre. Essais sur les marxismes imaginaire*, Gallimard, Paris.
- BALANDIER Georges, 1993, « Postface, où il est question de modernité ». Dans *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, G. Gosselin, p. 295-302, L'Harmattan, Paris.
- BALIBAR Etienne, 1965, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique ». Dans *Lire le Capital II*, p. 187-345, François Maspero, Paris.
- BATAILLE Georges, 1967, *La part maudite*, Minuit.
- BERTHOUD Gérald, 1979a, « Genetic Epistemology, Marxism, and Anthropology » dans *Toward a Marxist Anthropology*, S. DIAMOND, ed. The Hague : Mouton, p. 125-139 (repris dans *Perspectives in Cultural Anthropology*, H.A. Applebaum, Ed., State University of New York Press, 1987, p. 324-338).
- 1979b, « Gros hommes *ganawuri* et chefferies *rukuba* : deux modes communautaires de consommation de la richesse », *Anthropologie et Sociétés* 3 (1), p. 129-146.
- 1982, *Plaidoyer pour l'Autre*, Droz, Genève.
- 1984, « La nébuleuse du don. Essai de clarification », *Bulletin du MAUSS* n° 9, p. 139-142.
- 2007, « La comparaison anthropologique : ébauche de la méthode », *Revue européenne des sciences sociales* 138, p. 67-82.
- BERTHOUD Gérald et SABELLI Fabrizio, 1976, « L'ambivalence de la production. Logiques communautaires et logique capitaliste », *Cahiers de l'Institut d'Etudes du Développement* 3 h 11-161.
- 1979, « Our obsolete Production Mentality : The Heresy of the Communal Formation », *Current Anthropology* 20 (4) : 745-760.
- BLOCH Maurice, Ed. 1975, *Marxist analyses and social anthropology*, Malaby Press, Londres.
- CAILLÉ Alain, 1989, *Critique de la raison utilitaire*, La Découverte, Paris.
- DUMONT Louis, 1977, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris.
- GODELIER Maurice, 1966, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero.
- 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero.
- 2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Albin Michel, Paris.
- MARX Karl, 1965, *Œuvre I, Économie*, Gallimard, Paris.
- 1968, *Œuvres II, Économie*, Gallimard, Paris.
- 1982, *Œuvres III, Philosophie*, Gallimard, Paris.

- MAUSS Marcel, 1973, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- MEILLASSOUX Claude, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris.
- O'LAUGHIN Bridget, 1975, « Marxist approaches in Anthropology », *Annual Review of Anthropology* 4, p. 341-370.
- PIAGET Jean, 1968, *Le structuralisme*, PUF (Que sais-je ? n° 1311).
- 1970, *Epistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, Paris.
- POLANYI Karl, C.M. ARENSBERG et H.W. PEARSON, eds, 1957, *Trade and market in the early empires. Economies in history and theory*, Glencoe (Illinois), The Free Press.
- PRATTIS J. Iain, 1973, « Competing paradigms and false polemics in economic anthropology », *Anthropological Quarterly* 46 (4), p. 278-296.
- SEDDON David, Ed., 1978, *Relations of production : marxist approaches to economic anthropology*, Frank Cass, Londres.
- TERRAY Emmanuel, 1969, *Le marxisme devant les sociétés "primitives"*, Maspero, Paris.

Oublier Marx

Serge Latouche

« Sans doute peut-on lire des penseurs qui réutilisent intelligemment aujourd'hui une partie de l'analyse de Marx. Mais il n'y a plus de pensée totale. Pas question de se faire traiter de marxistes par les capitalistes ! S'il faut à tout prix une étiquette, va pour écologiste ».

Hervé KEMPF¹.

Dans le train qui me ramenait de Lille à Paris, discutant âprement avec mon collègue, Christian Baudelot, de ce que j'appelle le paradoxe de l'économie politique marxiste, une aberration à mes yeux, je l'entendis dire : « Évidemment, tu n'es pas marxiste ». La scène devait se passer en 1975, alors que je venais de publier *Le projet marxiste*. Sous l'influence de l'hégéliano-marxisme de Lukàcs et de la critique « gauchiste » de Karl Korsch et Anton Pannekoek, je tentais, dans ce livre, de restituer la cohérence de la visée explicite de Marx d'une critique de l'économie politique. Bien que pour un temps, je continuai à faire de l'exégèse de Marx, entre l'école de Francfort et le structuralo-marxisme d'Althusser, me frayant ma voie dans un freudo-marxisme mêlant Fromm, Reich et Lacan, sans doute peut-on dater de cette période le début de mon « apostasie » repérée et dénoncée par Baudelot.

Je choisis ce terme à dessein, étant donné que l'on entrait en marxisme – et aussi, dans une certaine mesure, en freudisme – à

1. *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Seuil, 2009, p. 117.

cette époque, comme on entre en religion. Cela, sans doute parce que Marx comme Freud, sur un autre plan, et à la différence de la plupart des grands penseurs comme Platon, Descartes, Spinoza, Kant et même Hegel ou Heidegger, n'engagent pas seulement dans la théorie, mais très profondément aussi dans la pratique. La conviction se transcende dans une foi qui explique la difficulté de subir l'influence de la pensée sans s'y engager corps et âme au risque de s'y perdre...

Tout commence à la fin de ma scolarité, qui se situe pendant la guerre d'Algérie. J'étais déjà politiquement très orienté à gauche, contre la guerre, et quand je suis arrivé à Paris en quittant Vannes, ma ville natale, en 1956-1957, je me suis tout naturellement inscrit à l'Union de la jeunesse communiste (UJC). Déjà marxiste, sans avoir vraiment lu Marx. Ensuite, après mes études, j'ai voulu faire une thèse marxiste sur les rapports Nord/Sud. J'étais déjà habité par un marxisme un peu dissident, persuadé que le chemin de la révolution de Moscou à Paris passait par Pékin, New Delhi et Bombay, etc. Je l'ai soutenue en 1966, elle portait plus précisément sur la paupérisation à l'échelle mondiale, et s'appuyait sur l'idée que si la thèse de Marx de la paupérisation relative et absolue n'était pas vérifiée au niveau national, il fallait la penser au niveau planétaire pour la rendre défendable. Ce travail, très proche des recherches de Samir Amin à la même époque sur l'accumulation du capital à l'échelle mondiale, m'a permis d'entrer en rapport avec lui, d'autant que sa thèse complémentaire était dirigée par mon patron Henri Denis. J'ai rédigé cette thèse à Kinshasa, encore appelée Léopoldville, où je suis resté deux ans en tant que coopérant, juste après mon service militaire. Entre-temps, j'avais poursuivi un troisième cycle d'économie et un autre de sciences politiques. En Afrique, j'étais dans une situation un peu schizophrénique, c'est-à-dire que tout en professant l'économie pure et dure, j'étais passionné d'anthropologie. Grand lecteur de Lévi-Strauss dont j'avais emporté les œuvres dans mes bagages, c'est lui qui m'a sensibilisé à la relativité culturelle et aussi à l'idée que s'il existait un savoir de l'homme, il était unique, c'était l'anthropologie au sens général. Par conséquent, une discipline repliée sur elle-même, comme l'économie, n'avait aucune pertinence. Vérité d'autant plus grande que quand on s'intéresse à l'économie des pays du Sud, on ne peut l'étudier sans y associer un minimum d'anthropologie, de sociologie et de

psychologie. Les cours que je donnais à l'École nationale de droit et d'administration de Léopoldville/Kinshasa portaient sur la planification soviétique et s'inspiraient des livres de Charles Bettelheim. À mes étudiants qui me parlaient de leurs valeurs africaines, je leur retournais la question : « Quelles sont-elles, ces valeurs ? Ce sont la misère, l'arriération. Fichez tout cela en l'air et faites la révolution ! » Et ma thèse se terminait par un vibrant plaidoyer en faveur d'un développement planifié avec une accumulation du capital le plus rapide possible grâce au raccourci technologique : il s'agissait pour les pays du Sud de rattraper le plus vite possible les pays du Nord en utilisant les techniques les plus sophistiquées, ce qu'était en train de faire l'Algérie de Boumédienne...

Je menais de front ces activités pédagogiques avec ma passion pour l'ethnologie en passant pas mal de temps en brousse, notamment dans la ville sainte des kimbanguistes, Nkampa-Jérusalem, car j'avais une grande curiosité des cultes syncrétiques après la lecture des livres de Georges Balandier. Je dénonce aujourd'hui cette schizophrénie dont nous sommes atteints en étant à la fois des toxico-dépendants de la croissance et en dénonçant en même temps les dégâts et les catastrophes provoquées par cette même croissance. Et j'étais très schizophrène à l'époque : je faisais le plaidoyer de la croissance sous sa forme socialiste, mais j'étais aussi un passionné d'ethnologie et d'anthropologie.

L'étape suivante, après ma thèse, est marquée par mon départ au Laos. J'y ai fait la comptabilité nationale du pays, un travail assez surréaliste, mais j'en étais conscient. C'est là que le déclin s'est produit en 1966-1967. J'y ai découvert une société qui n'était ni développée, ni sous-développée, mais littéralement a-développée, c'est-à-dire en dehors du développement : des communautés villageoises cultivant le riz gluant et écoutant le riz pousser, parce qu'une fois que le riz était semé, il n'y avait pratiquement rien à faire. Un pays hors du temps, où les gens étaient heureux autant que l'on puisse dire qu'un peuple est heureux. Et la réalité des gens, c'était de vivre comme ça dans leur village, tranquilles autour de leur pagode. Ce loisir était institutionnalisé ; une centaine de fêtes rythmaient l'année ; le reste du temps était consacré à la chasse et autres activités agricoles, en réalité à pas grand-chose. Seul pays de la région avec une densité dérisoire, moins de sept habitants au kilomètre carré, alors que le Vietnam voisin était surpeuplé et en

pleine guerre d'Indochine. On pouvait entendre les bombardements sur la piste Ho Chi Minh qui passait à trente kilomètres, mais les gens vivaient paisiblement dans leurs villages.

On voyait très bien ce qui allait se produire et ce qui est en train de se réaliser à l'heure actuelle : c'est que le développement allait détruire cette société non pas idyllique – il n'y a pas de société idyllique – mais cette espèce de bien-être collectif, d'art de vivre, à la fois raffiné, relativement sobre, mais en équilibre avec le milieu naturel. Il était assez facile de deviner le sort qui leur serait réservé. Le conflit entre les Américains et les communistes allait les rattraper : ils seraient développés et sous-développés malgré eux, et leur équilibre, leur système de société vernaculaire, détruit. C'est ce qui m'a amené en quelque sorte à virer ma cuti et à prendre conscience du caractère ethnocentrique du développement, y compris sous sa forme *marxisée*, c'est-à-dire socialiste. Et donc c'est là au fond que j'ai eu une crise : en tant qu'économiste j'ai perdu la foi dans l'économie, dans la croissance, dans le développement et j'ai commencé mon chemin de Damas. Ça tombait bien, parce que je rentrais en France et j'ai été saisi par mai 1968. J'ai eu la chance de trouver un poste tout de suite à l'IUT de Lille pour l'année 1967-1968, un cours d'initiation à l'économie pour des élèves qui sortaient de terminale. En réalité, je faisais de la critique de l'économie, de la critique au sens marxiste, donc aussi de l'économie dite marxiste. Dès l'année suivante, après mai 1968, il y avait un grand vide car tous les professeurs de Lille étaient partis à Paris, je suis *monté* à la fac et je bénéficiais d'une liberté totale d'enseignement. Il se trouve que l'on m'a réclamé à Nanterre pour faire un cours de philosophie économique. Cette proposition n'était certainement pas due au hasard, je devais être précédé d'une légère réputation. Cette matière, qui n'avait jamais été enseignée et que j'ai inventée en quelque sorte, m'a obligé à pousser un peu plus loin mes intuitions y compris sur la psychanalyse. J'avais lu *Psychanalyse appliquée à l'histoire* de Norman O. Brown, grâce à Maurice Duverger, mon professeur de sciences politiques. Ce livre fascinant m'a amené à prendre conscience que les propos des psychanalystes sur mon domaine, l'économie, auraient dû interpellier la profession alors que les économistes (y compris les marxistes) n'en tenaient absolument aucun compte. Je crois que c'est à partir de ce moment-là que j'ai commencé, même si j'avais déjà eu quelques contacts en lisant

Lévi-Strauss et Freud, à dévorer littéralement toute la bibliothèque psychanalytique. Pendant les quatre ou cinq années qui ont suivi 68, j'ai lu tout ce qui était disponible, en français du moins. À Lille, j'ai pu mettre sur pied un cours d'épistémologie économique et mes étudiants ont eu du Marx et du Freud à hautes doses et ils s'en souviennent encore.

Au niveau de l'engagement politique, les choses évoluaient aussi. Avant 1968, j'avais été à l'Union des étudiants communistes pendant longtemps, ensuite j'ai adhéré au Parti mais peu de temps parce que je suis allé en Afrique. À mon retour, j'étais resté sympathisant communiste mais plutôt tendance maoïste et mon engagement restait un peu abstrait.

Pendant cette période, j'étais assez isolé dans le sens où je préparais l'agrégation, qui n'est pas une mince affaire en économie. Je participais à un de ces séminaires organisés pour soutenir les étudiants dans leur préparation qui s'appelait le séminaire Aftalion, patronné par Henri Guitton. Par la suite, j'ai créé mon propre groupe, le CEREL (Centre d'études et de recherches épistémologiques de Lille) et le CEREP, son antenne à Paris. Alain Caillé y participait ainsi que plusieurs autres personnes qui se sont retrouvées plus tard au MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales). A suivi l'aventure de l'ACSES (Association pour la critique des sciences économiques et sociales) lancée par André Nicolaï, Michel Beaud et Bernard Guibert, rassemblant essentiellement des économistes. L'élan est tombé dans les années 1970 et c'est après la dissolution de l'ACSES qu'Alain Caillé, un peu nostalgique de ces débats et de ces réunions a cherché à constituer ce qui, quelques années plus tard, s'appellera le MAUSS. Je n'ai pas accroché tout de suite parce que l'animation de mon petit groupe de Lille me paraissait suffisante.

Donc j'ai commencé à faire des cours de philosophie économique, d'épistémologie économique et j'ai enseigné une déconstruction critique de l'économie politique, de l'économie, y compris celle de Marx. Cette réflexion fondamentale en passant par l'anthropologie économique était une critique de l'*Homo œconomicus* au nom de l'anthropologie plus concrète, à travers Karl Polanyi, Marshall Sahlins et Marcel Mauss. L'anthropologie économique parlait d'une réalité sociale qui était totalement étrangère aux économistes et qui pourtant devait les interpeller. Pendant ces années j'ai accumulé des lectures, et de ce parcours, ma traversée du désert

en quelque sorte, est sorti *Épistémologie et économie* (1973) qui marque la liquidation du vieil homme (un peu comme *L'Idéologie allemande* pour Marx).

C'est alors que je suis revenu aux questions du développement. Et il en est sorti un premier livre qui s'appelait *Critique de l'impérialisme*, c'était une critique des théories marxistes et léninistes de l'impérialisme pour donner une autre interprétation du développement et du sous-développement en tant que déculturation, destruction des cultures par l'imposition d'une culture extérieure, celle de l'Occident. Cela a débouché naturellement sur *Faut-il refuser le développement ?* Le point de départ en est le paradoxe productiviste chez Marx. Ce paradoxe productiviste n'est pas étranger à l'ambiguïté de la critique de l'économie politique de Marx. Il fait, en effet, avec un incomparable talent, une critique radicale du naturalisme de l'économie de Ricardo dont la conséquence logique serait une sortie de l'économie ; mais celle-ci avorte faute d'une déconstruction de l'économicité. L'économie est critiquée comme idéologie, jamais comme pratique symbolique. Or les deux sens du mot économie (l'économie comme théorie et l'économie comme pratique sociale) sont indissociables (même s'il faut les distinguer à un certain niveau). Cette ambiguïté se retrouve d'ailleurs chez Polanyi, comme le soulignera Louis Dumont, avec sa distinction d'une économie substantive qui serait un socle universel et transhistorique et une économie formelle qui ne concernerait que le calcul économique lié à la rationalité capitaliste.

Tout mon dispositif intellectuel était déjà en place. Ensuite tout s'enchaîne, *L'Occidentalisation du monde*, etc. Le rejet du productivisme était argumenté, manquait la préoccupation environnementale. Je me souviens de la réaction de mes amis suisses (comme Gilbert Rist) à la sortie de mes deux premiers livres de la maturité, *Faut-il refuser le développement ?* et *L'Occidentalisation du monde*. Ils ont dit qu'ils étaient excellents mais que, comme chez tous les Français, la dimension écologique était totalement absente. Effectivement, je faisais la critique de l'impérialisme occidental, de l'Occident, de la déculturation, mais les limites naturelles n'entraient pas dans mon schéma. Pourtant je connaissais les travaux du Club de Rome et j'étais d'accord avec eux, mais je ne savais pas comment les intégrer. C'est venu seulement plus tard, avec *La Planète des naufragés*.

Quant à la naissance de *La Ligne d'horizon*, elle correspond à la mort de François Partant. J'étais déjà lancé dans la critique du développement depuis un certain temps et pour le numéro 100 de la revue *Tiers-monde* sur le développement en question, j'avais demandé un article à François Partant. Plus tard, ses disciples m'ont contacté pour me proposer de participer à un colloque qu'ils voulaient organiser en son honneur à Lyon, ce que j'ai accepté. Dans une phase qui correspondait au creux de la vague du mouvement social, où plus personne ne militait, ce colloque a été une sorte d'événement. Il a rassemblé à peu près trois cents personnes pendant deux ou trois jours. Le grand enthousiasme qui régnait a poussé Jean Chesneaux à lancer le projet d'une association. Je ne suis pas tellement pour la piété *post mortem*, mais l'association s'étant constituée, j'en ai fait partie. Chesneaux l'a quittée immédiatement, et je suis finalement devenu président, pendant dix ans, d'une association à laquelle je n'étais pas favorable !

Et pendant toute cette période se mettait en place une petite franc-maçonnerie internationale autour de gens qui avaient tous été disciples ou élèves d'Ivan Illich, comme Majid Rahnema qui a écrit *Quand la misère chasse la pauvreté* ou comme Wolfgang Sachs en Allemagne. Tous ces gens se retrouvaient pour dénoncer l'imposture du développement, la trahison de l'opulence. Il y avait une forte culture écologique, une forte critique des dégâts écologiques et des limites écologiques de la planète.

À cette époque-là, quand on parlait de développement, c'était toujours par rapport au Sud, parce c'était le Nord qui développait le Sud. Et par conséquent, après avoir dénoncé le développement, quand on s'intéressait à la recherche d'une alternative, on se demandait : comment les sociétés du Sud peuvent-elles survivre au raz de marée du développement qu'elles ont subi ? Et c'est pourquoi j'ai décrit comment les exclus s'auto-organisent et survivent dans *L'autre Afrique, entre don et marché* et j'en parlais déjà dans *La planète des Naufragés*. L'intérêt de l'expérience de l'Afrique, c'est de voir que ces gens survivent hors économie, comme dans les villages que j'avais trouvés au Laos. J'ai observé dans les banlieues africaines toute une pépinière de *débrouillards* pleins de créativité, capables d'auto-organisation à tous les niveaux : sociétal, imaginaire, technique et productif qui est plus ou moins la nébuleuse de l'informel. Alors qu'en termes économiques l'Afrique ne représente plus rien,

moins de 2 % du PIB mondial, si on va en Afrique on est surpris de voir qu'un peu partout il y a une extraordinaire capacité à produire de la joie de vivre, que nous sommes de moins en moins capables de fabriquer. Ils arrivent à survivre grâce à la solidarité, en mettant en commun le peu qu'ils ont. Finalement ils arrivent à produire de la richesse parce qu'il y a une très grande richesse relationnelle. Cela nous donne des orientations sur ce que pourrait être une sortie de la croissance ou une société sans croissance avec moins de biens matériels et plus de liens, susceptibles de provoquer la joie de vivre. Mais en disant cela dans le Nord, on prêchait dans le désert.

En 2001, avec Silvia Perez Vitoria nous pensions que le moment était venu de sortir du bois et de frapper fort en organisant un grand colloque. Nous nous sommes lancés dans l'aventure. On a eu la chance de trouver les financements qui nous ont permis de réunir sept cents personnes à l'Unesco pendant trois jours. C'était effectivement un bon moment et les amis de Silence et de Casseurs de pub ont eu l'idée de sortir un numéro sur la « décroissance », reprenant le titre d'un ouvrage dans lequel Jacques Grinevald a rassemblé et traduit en français un certain nombre d'articles de Nicholas Georgescu-Roegen, qui n'a pourtant jamais utilisé ce mot de « décroissance », pour la simple raison qu'il n'existe pas en anglais. On le sait, sa traduction nous pose un sacré problème. Ce numéro a tellement bien marché qu'il a été réédité et nous avons organisé un second colloque à Lyon intitulé « La décroissance » avec d'autres associations, dont *Nature et progrès*, *L'Écologiste*, *Silence*, *Casseurs de pub* et *La Ligne d'horizon*. Ce fut l'occasion d'instituer le Réseau des objecteurs de croissance pour un après-développement (ROCAD).

En fait, je ne suis pas passé de Marx à Nicholas Georgescu-Roegen, mais plutôt de Marx à Illich. Il y a deux branches dans la famille de la décroissance, comme il y a deux variantes de l'anti-productivisme. Il y a une branche effectivement plus « bio-économie », économie écologique, thermodynamique, etc., la branche de Georgescu-Roegen bien représentée par Jacques Grinevald. C'est plus une branche d'économistes, d'ailleurs, qui remettent en cause l'économie mais à travers l'écologie. Lorsque Jacques Grinevald avait traduit et publié un ensemble d'essais de N. Georgescu-Roegen sous le titre *Demain la décroissance*, je n'avais pas vraiment accroché, comme je n'accrochais pas d'ailleurs aux idées de mon collègue René Passet. Cette approche critique de l'économie par l'écologie,

n'entrait pas dans mes schémas de pensée. Et puis il y a une autre branche qui est la branche des « anti-développement » : pour la plupart des experts en développement qui ont vécu dans le tiers-monde et qui ont radicalement remis en question la croissance par le développement et ont rejoint la figure emblématique d'Ivan Illich. D'ailleurs, si on le lit bien, on trouve dans ses ouvrages toute la théorie de la décroissance.

Finalement, pourquoi je n'adhérerai pas au Nouveau Parti anti-capitaliste ou Nouveau Parti anachronique, comme le surnomme Thierry Sallantin, un disciple de Robert Jaulin ? Parce que l'anti-capitalisme, certes plus nécessaire que jamais aujourd'hui, ne fait pas sens, si on en reste là. Ma rupture avec le marxisme a donc été longue et radicale. Une première étape culturaliste a été le rejet du productivisme comme matrice culturelle universelle (en gros l'occidentalisation du monde) avec le culte des forces productives et de l'accumulation du capital, dès lors qu'elle ne serait plus capitaliste. Une deuxième étape, plus écologique, se traduit par la critique de la modernité prométhéenne du marxisme. Alors que le premier socialisme, celui des William Morris, Cabet, et même Fourier, remettait en question l'industrialisme, le marxisme adopte le paradigme cartésien de l'homme maître et dominateur de la nature, l'hubris de l'illimitation consumériste et du mythe de l'abondance matérielle. On est dans la négation de la deuxième loi de la thermodynamique, si l'on veut. La vision schumpeterienne de Marx de la croissance comme destruction créatrice oublie les forces destructives qui l'emportent finalement sur les forces productives. C'est bien plutôt à un processus de création destructrice que nous assistons avec le capitalisme.

Que reste-t-il de ce parcours à travers le marxisme ? Certainement beaucoup de choses, en ce sens que je ne serais pas ce que je suis et je n'écirais pas ce que j'écis s'il n'y avait pas eu cette rencontre et cette traversée. Je pense, toutefois, avoir dépouillé le vieil homme et dégagé ma propre pensée sans éprouver la nécessité de revendiquer une affiliation à une école ou une tradition. Pour autant, je ne renie rien de l'héritage. Illich et Castoriadis, que j'ai tendance aujourd'hui à présenter comme mes maîtres, n'ont jamais été des autorités « religieuses », mais plutôt des grands frères qui m'ont accompagné sur un même sentier, puisqu'aussi bien eux aussi avaient dû oublier Marx.

Une Ego-histoire marxiste

Alain Caillé

Commençant à réfléchir à ce numéro du MAUSS consacré à Marx nous nous sommes dit, Ahmet Insel et moi, que ce pourrait être une bonne idée de demander aux « Vieux-MAUSSiens », aux piliers des débuts et d'aujourd'hui encore, qui, tous, avaient eu un passé marxiste, marxien ou marxophile de raconter l'histoire subjective de leur rapport à Marx et de son évolution¹. Bon moyen, nous semblait-il, d'évoquer le monde d'hier, de prendre la mesure de l'ampleur des changements d'époque et de mentalité survenus et de se demander à quelle partie des idéaux de notre jeunesse il fallait renoncer et laquelle il faut à tout prix tenter de conserver et de transmettre aux jeunes générations². Était-ce une bonne idée ? Sommes-nous représentatifs de quelque chose de significatif, qui dépasse le cas de notre propre histoire personnelle et qui fasse échapper ce genre d'exercice au risque évident de la complaisance narcissique ? Je n'en sais trop rien. Mais la décision a été prise, il faut jouer le jeu. *A minima* en ce qui me concerne, puisque dans ce même numéro j'interviens deux fois – dans la présentation et dans l'article co-écrit avec Sylvain Dzimira – sur les enjeux proprement

1. Mais, en définitive, Ahmet Insel n'a pas pu rédiger sa propre contribution à ce petit ensemble.

2. Dans ce registre on ne saurait trop recommander la lecture sur *La Revue du MAUSS permanente* (www.journaldumauss.net) du texte dans lequel Christian Laval relate ses années d'apprentissage intellectuel entre économie, histoire, psychanalyse, philosophie, sociologie et militance. Une forme d'éducation intellectuelle, de *Bildung*, dont on voit mal comment elle serait encore possible aujourd'hui dans le cadre de la course générale aux diplômes rentables.

théoriques du rapport entre marxisme et Maussisme. Je crois donc pouvoir me limiter ici à la dimension purement personnelle et anecdotique de mon rapport à Marx.

Qu'il suffise donc de dire que lisant le *Manifeste du parti communiste* en terminale (en 1960-1961) je me sentis ébloui et convaincu. Il y avait là pour moi comme une évidence absolue. La même que celle que j'éprouvais en lisant Sartre. Comment pourrait-on penser autrement ? Dans les années qui allaient suivre, où je poursuivais simultanément des études de sociologie et de sciences économiques, je crois avoir lu à l'époque à peu près tout Marx et à peu près tout ce qui s'écrivait sur lui en français. Il faut dire que les études de ce type n'exigeaient alors guère de présence. Je ne crois pas avoir assisté à plus de 4 à 5 heures de cours ou TD en moyenne par semaine, ce qui laissait un temps considérable pour lire, jouer ou paresser, et amorcer son propre cheminement intellectuel. Je ne militais guère. Juste une petite fréquentation de l'UNEF à la Fac de Droit et sciences économiques (l'AGEDESEP) puis, *via* mon ami Jean Médam, dans les années 67-68, celle d'un groupuscule quasi-clandestin, « L'opposition de Gauche », réuni autour de Félix Guattari. Je ne comprenais à peu près rien à ce qui s'y disait, dans un mélange très ésotérique de marxisme, de lacanisme et de guattarisme, et devais y faire vaguement figure d'idiot du village. Mais malgré l'inconfort de cette position, je me forçais à revenir en disant que je finirais bien par saisir de quoi il retournait³. Dans le même temps, sous l'influence notamment de mon camarade de terminale Alain Capien, qui faisait sciences économiques en même temps que moi, je lisais très attentivement *Le Capital* et me persuadais peu à peu de l'absolue supériorité théorique et épistémologique de la science économique marxiste sur la science économique bourgeoise. Dès 1965 je suivais avec Alain les séminaires de Charles Bettelheim à l'École pratique consacrés à la théorie de la planification socialiste (et de sa supériorité sur le marché capitaliste). Ch. Bettelheim avait un débit très lent et monocorde qui rendait ses cours passablement soporifiques mais qui leur conférait aussi l'aura de la scientificité sûre d'elle-même et sentencieuse. Et on retrouvait là toute la jeunesse économiste

3. J'ai alors envisagé un moment de m'inscrire à l'Union des étudiants communistes, ce qui fit le désespoir passager de mon père.

marxiste internationale francophone, ce qui donnait le sentiment de voir battre le pouls du monde.

Après ma licence de sciences économiques obtenue en 1965, en même temps que la licence de sociologie j'entrai en contact avec le cabinet d'études de la CFDT qui n'avait à l'époque qu'un unique permanent (M. Dassetto). On me commanda plusieurs études ou notes de travail (non rémunérées) : une, la première, sur le livre de François Boch-Lainé, *La réforme de l'entreprise*, qui faisait alors beaucoup parler de lui, une autre sur l'ouvrage d'un gaulliste de gauche, un certain M. Loichot, *Le pancapitalisme*, d'autres encore. On me présenta très vite aux dirigeants de la CFDT en ces termes : « M. Caillé, qui a deux licences ». Ça paraissait à l'époque quelque chose de considérable, l'Université jouissant encore d'un prestige certain. Cette même année, je m'étais inscrit en doctorat de 3^e cycle de sociologie avec Raymond Aron sur le thème : « La planification comme idéologie de la bureaucratie⁴ ». Ce sujet allait m'amener à découvrir – à la bibliothèque du Musée social – la collection de *Socialisme ou Barbarie*. Je fis part à Aron de mon intérêt pour le travail de Claude Lefort. Il me conseilla de travailler avec lui en me disant : « C'est l'homme le plus intelligent de sa génération ». Je pris donc contact avec Lefort qui me passa commande d'une étude sur « Pouvoir et autorité chez Max Weber », destinée à l'Institut de formation des adultes dirigé par M. Schwartz.

J'avais alors décidé d'arrêter mes études de sciences économiques qui me semblaient largement dépourvues d'intérêt. Je m'étais quand même inscrit en DEA et, quoique n'ayant suivi aucun cours, décidai de me présenter à l'examen qui avait lieu en octobre. J'allais passer alors une quinzaine de jours/trois semaines parmi les plus agréables de ma vie intellectuelle : avec 4 ou 5 amis, tous sympathisants du marxisme comme on ne pouvait pas ne pas l'être alors quand on se piquait peu ou prou d'intellectualité, nous décidâmes

4. J'ai alors suivi quelques-unes des séances du séminaire de doctorat de Aron. Il y avait là tous les intellectuels marxistes ou paramarxistes de l'époque : A. Glucksmann, K. Papoianou, Y. Bourdet, J.-P. Faye etc. J'en fus d'abord très surpris car je trouvais les pages qu'Aron consacrait à Marx dans ses *Dix-huit leçons sur la société industrielle* étonnamment sommaires et faibles. Mais je compris vite de quoi il retournait. Chaque fois qu'un de ces intellectuels se lançait dans des développements un peu sophistiqués, référant à tel ou tel texte de Marx, il apparaissait qu'Aron le connaissait et l'avait mieux compris que lui.

de travailler intensément l'examen en lisant les recueils de textes anglo-saxons, les *Readers*, dont nous disposions, et de nous les exposer les uns aux autres, avec commentaires à l'appui. Belle période d'amitié et de travail coopératif qui me redonna du goût pour la science économique. En lieu et place de la phraséologie lénifiante et vague des professeurs français, je découvrais un langage technique et précis qui avait tous les atours de la scientificité. Mes bons résultats à ce DEA auraient dû me valoir un poste d'assistant de sciences économiques. C'est mon ami Roger Frydman qui l'obtint, quoique moins bien classé. On me promit que je l'aurais à la session suivante. Je n'eus pas besoin d'attendre. Claude Lefort qui venait d'être nommé maître de conférences à l'université de Caen (l'équivalent, je crois, de professeur associé à l'époque) cherchait un assistant. J'acceptai son offre et fus embauché dès le 1^{er} mars 1967 où je commençai aussitôt un cours de sociologie du travail. Mais j'avais été atteint à nouveau par le virus de l'économie et m'étais inscrit en thèse de sciences économiques, sous la direction de Hubert Brochier. Sujet : « La notion de production ».

Et le marxisme dans tout cela ? Toujours présent, de manière un peu indéterminée. L'évolution de ma vie personnelle me mettait en contact plus ou moins suivi avec des intellectuels marxistes, Christine Glucksmann, Nikos Poulantzas, Althusser lui-même rencontré deux ou trois fois etc. Pendant quelques mois j'ai dû avoir de vagues sympathies maoïstes (les membres de l'Opposition de gauche qui allaient ensuite fonder la FGERI – Fédération des groupes d'étude et de recherche institutionnelle – penchaient en ce sens) mais conclus vite que j'étais plutôt trotskiste. Mais avec des tonalités althussériennes. C'était alors le *must* intellectuel. Difficile d'y échapper. Durant l'année universitaire 1967-1968 la CFDT me passa une dernière commande : rédiger une note (un petit article) sur la théorie des classes sociales. Je ne me rappelle plus guère ce que j'y racontais. Ça devait être assez élaboré conceptuellement en termes de scholastique althusséroïde. Pas aussi vertigineux que du Poulantzas, loin de là, mais un petit quelque chose dans le genre. Suffisamment bâti pour que Robert Fossaert, qui dirigeait alors une collection aux éditions du Seuil et à qui le papier avait été montré

me passe aussitôt commande d'un livre qui développerait ce qui était esquissé là. Commande sérieuse puisqu'elle était assortie d'une avance de 2 000 francs, ce qui devait représenter à peu près un ou deux mois de mon salaire d'alors. C'est muni de cette commande que je partis pour l'université d'Alger faire mon service militaire au titre de coopérant et comme assistant de sciences économiques. J'y ai enseigné le cours de « Systèmes et structures économiques » (cours de 4^e année) en tandem avec Abdellatif Benachenhou⁵. Il présentait alors ce cours comme relevant d'une inspiration « marxiste structuraliste ». Mais j'y faisais pour ma part une très large place à Mauss et à Polanyi.

Durant ma première année à Alger (1969-1970), je rédigeai les deux premiers chapitres du livre commandé par R. Fossaert pour finalement l'abandonner sans regrets à la critique rongeuse des souris ou de je ne sais quel animal tant il m'était apparu que je ne faisais qu'empiler concept sur concept dans une jonglerie spéculative stérile entre « détermination en dernière instance », « dominance », et autres « autonomie relative⁶ ».

En 1971-1972, de retour à Caen, je retrouvai certains des cours que j'y avais laissés, et notamment un cours de « Théorie des classes sociales ». J'y recyclais des pans de mon livre abandonné. Je me rappelle encore distinctement ce qui survint en plein semestre, vers le milieu du cours de deux heures que je donnais chaque semaine sous cet intitulé. Il devait y avoir une petite vingtaine d'étudiants, attentifs mais pas outre mesure passionnés. Entre alors un étudiant un peu plus âgé – mais était-ce un étudiant ? – blond, très bouclé, visage régulier et harmonieux. Beau, pour tout dire. Il me semblait l'avoir déjà vu quelque part mais pas encore à ce cours ni à aucun autre d'ailleurs. Il s'assied sans rien dire, m'écoute un quart d'heure ou une demi-heure puis déclare très calmement et distinctement : « Laisse tomber Marx », se lève et s'en va. Je ne l'ai jamais revu. À la fin du cours, je réfléchis à cet épisode étrange et conclus « Mais oui, il a raison, et d'ailleurs je l'ai déjà laissé tomber en fait ».

5. Qui allait devenir directeur du CNRS algérien puis ministre de l'Économie et des Finances.

6. Prenant acte de mon abandon, R. Fossaert décida de reprendre lui-même l'affaire en main et a produit depuis sur le sujet une somme en plusieurs volumes.

Mais pas si totalement que ça encore. Autant j'avais perdu espoir de pouvoir trouver la bonne définition marxiste des classes sociales, et qu'il y ait même un sens à la rechercher, autant je restais fasciné par le Marx économiste et par les splendeurs abstraites du *Capital*. Je n'ose pas tenter de me rappeler combien de soirées ou de débuts de nuit j'ai passé à bâtir des modèles à partir des schémas de la reproduction simple ou élargie (sans compter quelques tentatives de résoudre enfin l'épineux problème de la transformation des valeurs en prix de production). Je n'ai pas souvenir d'avoir abouti à une conclusion bien déterminée malgré l'excitation que je ressentais à chaque fois et la certitude d'avoir trouvé quelque chose d'important. J'ai tout juste le souvenir, bien flou, du rôle décisif que joue en la matière la définition de la période comptable retenue – son *framing* en quelque sorte – et des orientations keynéso-luxembourgiistes que cela implique. De toute façon, étant donné la faiblesse de mes talents mathématiques il y a fort à parier que mes calculs aient tous été faux.

Comme il n'est pas survenu ensuite d'événement aussi précis et marquant que l'apparition de l'ange annonciateur qui m'avait fait renoncer au marxisme sociologique, je ne me rappelle pas bien quand je cessai d'accorder du crédit à la théorie de la valeur travail et donc de croire en la science économique marxiste. Comme elle m'avait toujours semblé très supérieure à l'économie classique ou néoclassique je cessai donc de croire en la science économique tout court et l'abandonnai après la soutenance de ma thèse de doctorat de sciences économiques dont le titre était devenu : « Essai sur la notion de capitalisme et l'idéologie de la rationalité économique⁷ ».

7. Ce rejet était d'ailleurs excessif. Il portait sur la science économique qu'on m'avait enseignée et qui avait encore de très grandes ambitions totalisantes à partir et autour de la théorie de l'équilibre général ou de la macroéconomie. En fait, mais j'ai mis un peu de temps à m'en apercevoir, les économistes eux aussi renonçaient alors à ce type de grande espérance pour se rabattre sur des objectifs d'apparence plus modestes – mais en fait encore plus ambitieux car la reformulation de la discipline lui permettait d'offrir un langage commun à toutes les sciences sociales – sous les auspices de la « nouvelle microéconomie » qui abandonne la théorisation du grand système économique général au profit de la modélisation de coordinations partielles et limitées. Elle obtient ainsi certains résultats analytiques non triviaux, à condition de préciser soigneusement leurs limites de validité. Quant à l'économie marxiste, je m'étais par ailleurs beaucoup intéressé à la notion de travail productif ou improductif chez Marx et ai d'ailleurs écrit un ou deux articles sur la question (dans le n° 1 ou 2 des *Cahiers d'économie*, publié à Amiens, je crois, et, avant, un long texte

Et aujourd'hui ? Que faire, que penser de Marx ? C'est précisément le thème de ce numéro du MAUSS et je ne vois pas ce que j'aurais à ajouter à ce que j'y écris par ailleurs. Ma conviction est qu'au plan théorique le travail le plus important qu'il reste à effectuer est de relire Marx en chaussant les lunettes que Mauss nous a léguées. Sans oublier, bien sûr, celles de Max Weber, de Durkheim et de beaucoup d'autres. Voilà qui conduit à adoucir Marx, au moins quant aux conclusions politiques pratiques. Mais l'adoucir ne veut pas dire l'affadir. Et Marx n'est pas un morceau qui se laisse aisément digérer, sans restes. Il y a chez lui une dureté, un tranchant qui font tout son prix et qu'on ne trouve pas chez Mauss. Il faut les y insuffler. L'âge et l'embourgeoisement (aussi paupérisé soit-il par ailleurs, qu'on se rassure) venant, et mon caractère conciliant prenant le dessus, je ne suis pas le mieux placé pour le faire. De plus jeunes, peut-être...

qui devait s'intituler « Valeur et gratuité » dans une revue algérienne de science sociale et/ou d'économie). Je persiste d'ailleurs à penser que la théorie marxiste de travail productif reste totalement pertinente et éclairante. En deux mots, est productif selon Marx, non pas ce qui produit des biens matériels (l'erreur de la comptabilité nationale soviétique), ni ce qui produit de la valeur d'usage en général (n'importe quoi alors pourrait être dit productif) mais ce qui produit de la valeur d'échange, *i.e.* ce qui augmente le capital investi. Dans cette optique, bien évidemment le travail des fonctionnaires, payés par l'impôt et donc par prélèvement sur la masse des valeurs marchandes, est improductif, quelque utilité sociale qu'il puisse avoir par ailleurs et quel que soit le rôle d'accélérateur de la vitesse de circulation du capital que puisse jouer l'investissement public. Je trouve donc plutôt amusants les efforts accomplis par Jean-Marie Harribey, coprésident d'ATTAC, qui se veut de stricte obédience économiste marxiste, pour tenter de démontrer que le service public est productif. On voit bien le biais idéologique de cette tentative qui ne vise rien moins qu'à suggérer implicitement qu'on pourrait transformer tous les salariés du privé en fonctionnaires et qu'il n'y aurait aucun problème économique puisque les fonctionnaires sont aussi productifs que les salariés du privé.

4. L'HÉRITAGE VIVANT DE MARX : ARENDT, CASTORIADIS, GORZ, POLANYI ETC.

Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse

Geneviève Azam

« Abandonner le destin du sol et des hommes au
marché équivaldrait à les anéantir. »

[POLANYI, 1983, p. 188]

Les crises actuelles traduisent un nouvel effondrement de l'utopie brutale du marché autorégulateur, portée par les politiques d'inspiration néolibérale à l'échelle du monde. Au nom d'une « mondialisation heureuse » qui vire au cauchemar, depuis plus de trente ans, les sociétés ont été largement mobilisées, ponctionnées, dérégulées, arasées et transformées en auxiliaires du marché. L'explosion des inégalités et l'exclusion sociale massive qui en résulte, la perte de repères de sociétés prise dans un mouvement permanent, affaiblissent les valeurs de la démocratie et précipitent des couches sociales de plus en plus étendues dans la précarité et le dénuement, dans un monde hors sol. Elles laissent également désarmés ceux qui avaient succombé à la propagande néolibérale et avaient cru bon de remiser les valeurs de solidarité et de justice, les valeurs politiques, pour s'en remettre aux lois « des marchés » et à la société des producteurs-consommateurs, doublée de la société des actionnaires. L'apparition simultanée de la crise financière, de la crise alimentaire, de la crise écologique, même si ces déséquilibres puisent à des temporalités différentes, illustre à quel point le processus capitaliste d'expropriation est allé jusqu'aux entrailles des sociétés, soumettant les ressources naturelles à la dure

loi du profit, détruisant les humains et transformant leur milieu en désert, selon l'expression de K. Polanyi. La crise écologique ne revêt pas aujourd'hui le côté spectaculaire de la débâcle financière et de la crise sociale. Mais les exilés climatiques et les migrants involontaires, les paysans soumis d'ores et déjà à la sécheresse ou aux inondations, les guerres pour les ressources, les pollutions qui tuent sur les lieux de travail ou les lieux de vie, l'accumulation des déchets, la diminution de la biodiversité, menacent silencieusement mais inéluctablement l'équilibre des sociétés.

La précarité sociale et écologique, qui peut aboutir à la réunion de masses humaines indifférenciées, sans repères, et fusionnées pour sauver l'espèce, une espèce humaine dont la seule liberté consisterait à se conserver comme espèce, est une menace pour l'existence politique et démocratique des sociétés. C'est la durabilité du monde des humains (H. Arendt), son habitation, sacrifiée au nom de son amélioration (K. Polanyi), qui sont aujourd'hui en jeu.

Le déracinement, l'exil, l'expérience du totalitarisme et l'effondrement de la civilisation du XIX^e siècle, sont des cassures dans les vies de Karl Polanyi et d'Hannah Arendt, tout comme le déchaînement de la puissance technique éprouvée avec le bombardement d'Hiroshima et de Nagasaki. Ces deux penseurs ont eu des destins croisés sans vraisemblablement jamais se rencontrer. Leurs œuvres respectives sont marquées par la tentative de compréhension de cet effondrement et par la recherche des fondements de la liberté et de la démocratie. Le phénomène totalitaire, qui a marqué le siècle passé, ne peut s'expliquer en effet par des accidents extérieurs. C'est au cœur même de la modernité occidentale pour H. Arendt qu'il s'agit de revenir, pour comprendre le processus qui a ruiné le sens public, qui a détrôné la primauté du politique en assurant le triomphe d'un type humain qui s'abîme dans le processus du travail et de la consommation. C'est au cœur de la société de marché que se logent les origines du cataclysme selon K. Polanyi, dans « l'entreprise utopique par laquelle le libéralisme économique a voulu créer un système de marché autorégulateur » [Polanyi, 1983, p. 54]. Ces deux analyses, qui procèdent de points de vue différents, de postures différentes, l'une à partir d'une approche liée à la philosophie politique, l'autre à partir de l'anthropologie économique, s'opposent parfois mais aussi s'éclairent mutuellement.

Le processus capitaliste est vu par ces deux penseurs comme un processus d'expropriation infinie, plongeant jusqu'à la substance même de la société, réduite à un processus économique d'entretien de la vie et de la survie. L'effondrement du politique est à la fois la cause et la conséquence de la transformation de la société en société de masse, de la perte du monde commun pour H. Arendt, de la réduction de la société en société économique orientée vers la recherche du profit pour K. Polanyi.

Ces analyses retrouvent aujourd'hui tout leur sens et peuvent nous aider à « penser ce qui nous arrive », comme nous y invite H. Arendt dans son journal de pensée. Les impasses du néolibéralisme et la crise des organisations internationales qui l'ont porté, la déconstruction politique des États et de leurs prérogatives, les reculs des principes démocratiques élémentaires exigent une lucidité renouvelée pour éviter un nouvel effondrement des civilisations. Les analyses de K. Polanyi et d'H. Arendt sont à cet égard d'une troublante actualité. Le parti pris adopté ici est de leur laisser largement la parole. Retracer les processus inhérents à l'avènement des sociétés de masse est un impératif pour tenter de se prémunir des conséquences possibles d'un nouvel effondrement de l'utopie du marché autorégulateur.

Capitalisme, société économique et dissolution du politique

L'avènement et le triomphe de la société économique au XIX^e siècle constituent, aussi bien pour H. Arendt que pour K. Polanyi, l'origine essentielle de la société de masse.

L'analyse d'Hannah Arendt se construit à partir de la dimension politique des sociétés, dans le droit-fil du modèle grec de la *polis*. Elle ne donne pas de définition de l'économie en tant que telle ; elle la saisit en creux à partir de la prééminence qu'elle accorde au politique, et donc à partir des catégories du privé et du public. Elle puise dans la tradition grecque avec l'opposition nécessaire entre le privé comme sphère domestique (*oikos*) et le public autour de la cité (*polis*). L'organisation politique est en effet l'opposée de l'organisation naturelle qu'est la famille : « La fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements reposant sur la parenté, comme la phratría et la phylé » [Arendt, 1983, p. 61]. Le domaine domestique est celui de la nécessité, de la satisfaction des

besoins, de l'entretien de la vie. À la suite d'Aristote, elle caractérise l'économie par la gestion des affaires domestiques, *oikos nomos*, ou encore « administration ménagère » selon ses termes propres. Au contraire, le domaine du public, celui de la *polis*, est celui de la liberté, de la parole, de la construction d'un monde commun. La *polis* se distingue de la famille en ceci qu'elle ne connaît que des égaux. Or, on ne peut être véritablement libre que dans un monde d'égaux. L'économie est un moyen en vue de la « vie bonne » au sein de l'*oikos* et de la cité, elle ne contient aucune finalité en elle-même.

À partir de l'époque moderne, sensiblement du XVII^e siècle, ces domaines ont perdu de leur sens. L'économie est en effet sortie du domestique, de l'*oikos*, pour occuper l'espace public, tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale devenant préoccupations « collectives » :

« Nous envisageons les peuples, les collectivités politiques, comme des familles dont les affaires quotidiennes relèvent de la sollicitude d'une gigantesque administration ménagère. La réflexion scientifique qui correspond à cette évolution ne s'appelle plus science politique mais « économie nationale », « économie sociale » ou *Volkswirtschaft*, et il s'agit là d'une sorte de « ménage collectif » [...]. Nous avons donc du mal à nous rendre compte que pour les Anciens le terme même d'économie politique eût été une contradiction dans les termes : tout ce qui était économique, tout ce qui concernait la vie de l'individu et de l'espèce, était par définition non politique, affaire de famille » [Arendt, 1983, p. 67].

Cette transformation de la société en ménage collectif engendre l'avènement et l'omniprésence du « social » et la relégation du politique. La catégorie du social, essentielle chez H. Arendt pour comprendre la rupture par rapport à la tradition et l'émergence du monde moderne, est souvent complexe à saisir, tant ce terme recouvre aujourd'hui plusieurs sens. Nous retiendrons ici que ce qu'H. Arendt nomme l'avènement de la société, du social, et qu'elle déplore, signifie le recouvrement de la société par la sphère économique et sa réduction à une sphère d'entretien de la vie : « Depuis l'accession de la société, autrement dit du ménage ou des activités économiques, au domaine public, l'économie et tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale sont devenus préoccupations collectives » [Arendt, 1983, p. 171].

Les conséquences principales de ce recouvrement du politique par le socio-économique vont être l'affaîsissement de la capacité politique à construire un monde commun et finalement l'isolement, le déracinement et la désolation, comme expériences absolues de privation de sol, de non-participation au monde. Le social est un espace des humains liés par les besoins ; il est pris dans le cycle du processus vital de la production-consommation : « L'isolement est cette impasse où sont conduits les hommes lorsque la sphère politique de leurs vies, où ils agissent ensemble pour la poursuite d'une entreprise commune, est détruite » [Arendt, 1972a, p. 225]. H. Arendt caractérise donc la société économique à partir de la dissolution de la frontière entre le public et le privé et par le recouvrement du public par la sphère privée. C'est la raison pour laquelle elle voit dans le libéralisme économique qui se construit à partir d'Adam Smith et dans la société commerciale qu'il appelle de ses vœux, une théorie mortifère : « C'est la théorie d'Adam Smith, qui dit qu'une "main invisible" dirige l'ensemble de façon que si chacun défend son intérêt particulier, tous ces intérêts particuliers s'additionneront et donneront l'intérêt général. Je considère cette théorie comme l'une des théories les plus nuisibles, les plus malfaisantes et aussi les plus erronées qui soient » [Arendt, 2007, p. 75-76]. L'espace public, pour être préservé, ne peut être considéré comme l'addition des intérêts privés.

Comment ne pas déceler la proximité avec Karl Polanyi, qui écrit lui-même : « Notre thèse est que l'idée d'un marché s'ajustant lui-même était purement utopique. Une telle institution ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert » [Polanyi, 1983, p. 22] ? La réflexion singulière de K. Polanyi éclaire celle d'H. Arendt ; elle permet d'analyser comment la sphère économique s'est autonomisée dans les sociétés modernes et comment la logique économique, orientée vers le gain personnel, est devenue le principe organisateur des sociétés avec le capitalisme au XIX^e siècle. Elle s'en détache sur l'analyse de l'émergence du social et de la société.

Selon K. Polanyi, jusqu'à l'avènement de l'économie de marché, les activités économiques se réalisent essentiellement sous la forme de l'économie substantive, orientée vers la production de valeurs d'usage et inscrite, enchâssée, dans les relations sociales.

Il emprunte également la perspective d'Aristote, qui précisément a été conduit à se poser la question de l'économie et de la chrématistique au moment où l'augmentation des activités marchandes constituait une « transition cruciale dans l'histoire de l'économie humaine » [Polanyi, 2008, p. 96]. Tant que les activités marchandes sont encadrées dans la société, elles ne constituent pas une sphère d'activité autonome régie selon les règles de l'économie formelle : « L'ordre économique est simplement fonction de l'ordre social qui le contient » [Polanyi, 1983, p. 106]. Avec le libéralisme économique et l'avènement du principe du marché autorégulateur au XIX^e siècle, se mettent en place des institutions économiques autonomes, autoréférentielles, qui vont absorber dans leur mouvement l'ensemble des autres sphères de la société. C'est le désencastrement de l'économie, la sortie du lit qui la contenait. « Toutes les sociétés sont soumises à des facteurs économiques. Seule la civilisation du XIX^e siècle fut économique dans un sens différent et distinct, car elle choisit de se fonder sur un mobile, celui du gain » [Polanyi, 1983, p. 54].

L'avènement de cette société économique au XIX^e siècle ne fut possible qu'avec celui du marché : « La maîtrise du système économique par le marché a des effets irrésistibles sur l'organisation tout entière de la société : elle signifie tout bonnement que la société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché [...]. C'est le sens de l'assertion bien connue qui veut qu'une économie de marché ne puisse fonctionner que dans une société de marché » [Polanyi, 1983, p. 88]. La domination du principe du marché autorégulateur soumet l'ensemble de la société à la logique économique ordonnée autour du gain maximum. C'est alors le triomphe d'une rationalité anonyme qui trouve toute sa dimension dans l'échange marchand et la recherche rationnelle du gain et qui s'en remet à la main invisible régulatrice pour harmoniser les intérêts. Le marché apparaît comme u-topie, comme non-lieu et rêve de transparence, sans espace de pouvoir identifié. C'est l'annonce d'une civilisation rationnelle qui se bornerait à faciliter la vie à travers la quête du bien-être, et dont le souci principal serait d'assurer les moyens de subsistance, exprimé par l'idée de « nécessité ». C'est finalement une « métaphysique du maintien de la vie », celle « d'une humanité qui a entièrement subordonné sa vie au quotidien et à son impersonnalité » [Patocka, 1981, p. 121]. C'est « le processus vital » dirait H. Arendt, qui a

pénétré le domaine public, réduit à assurer un *modus vivendi*. La société de marché ou la société économique se réalise pleinement avec la tentative de réduire le travail, la nature et la monnaie à de pures marchandises.

Toutefois, pour K. Polanyi, l'instauration de la société économique n'est qu'une partie du mouvement qui anime le XIX^e siècle. En effet, les destructions consécutives à la mise en œuvre du marché autorégulateur suscitent un autre mouvement, une réaction de la société, de la société active au sens de Gramsci : « Aucune société ne pourrait supporter [...] les effets d'un pareil système fondé sur des fictions grossières, si sa substance humaine et naturelle, comme son organisation commerciale n'étaient pas protégées contre les ravages de cette fabrique du diable » [Polanyi, 1983, 108-109]. Et là se loge une différence entre la pensée de K. Polanyi et celle d'H. Arendt. Ce que K. Polanyi appelle positivement la naissance de la société au XIX^e siècle est le fruit d'une réaction à la fiction de la société de marché visant à transformer en marchandises la substance même de la société, représentée par le travail et la nature. Elle est le produit de la mobilisation des classes dominées qui se sont d'abord manifestées en Angleterre avec R. Owen et le coopératisme, avec le chartisme et la naissance des *trade-unions*. La suppression des protections pour les pauvres, au nom de la liberté du travail, a été selon lui l'acte fondateur de la classe ouvrière moderne : les travailleurs dans la société ne peuvent plus compter alors que sur eux-mêmes pour se protéger. Mais pour K. Polanyi, et c'est la différence avec K. Marx, c'est la société qui est la catégorie historique essentielle, et non les classes. C'est en effet quand les classes dominées ne luttent plus pour leur seul intérêt de classe mais pour défendre la société dans son ensemble qu'elles vont pouvoir s'imposer. La société, le social ne représentent donc pas seulement, comme chez Arendt, la société économique et le processus vital qui éteignent le politique ; la société est aussi la société active, la société pour elle-même.

Sa critique du libéralisme économique et de l'utopie d'un marché autorégulateur est inséparable de la critique de la domination de l'ordre économique sur les autres ordres et en particulier sur l'ordre politique. Le déterminisme économique est pour K. Polanyi un phénomène né au XIX^e siècle ; l'économisme est devenu un mode de pensée et de langage prétendant à l'universel et réduisant l'activité

humaine à ce qu'H. Arendt nommait le processus d'entretien de la vie et à son inclusion dans le cycle production-consommation. Le système de Marché a déformé les représentations sur l'homme et la société et cette déformation est un des obstacles qui empêchent de penser le monde.

Toutefois, K. Polanyi a sous-estimé la force de l'économisme. En effet, l'intervention de l'État après 1945, la dé-marchandisation de certains biens ou services à travers l'État providence et les services publics, lui ont laissé penser que le règne du déterminisme économique était chose quasi révolue, que le système de marché était « en train de disparaître rapidement en Europe » [Polanyi, 2008, p. 521]. Et pourtant, la « grande transformation » qu'annonçait Polanyi n'a pas eu lieu ou plutôt elle ne fut pas durable. L'utopie du marché autorégulateur s'est réaffirmée et concrétisée avec une force redoublée depuis les années 1980, avec le néolibéralisme et la tendance à l'hégémonie du principe de Marché, entendu comme principe de régulation sociale. Après les promesses d'abondance des « Trente Glorieuses », ont resurgi les hantises de la rareté et leur corollaire, la fuite en avant dans un économisme supposé salvateur. L'intervention de l'État après la Seconde Guerre mondiale, qui certes met fin pour un temps à l'utopie du marché autorégulateur, lui laisse penser qu'elle met fin également à la société économique, du fait que le système économique cesse de déterminer les lois de la société et que la primauté de la société est assurée. K. Polanyi a pourtant montré également par ailleurs comment l'État a permis l'émergence du Marché comme institution dominante et séparée, créatrice d'une représentation d'une société autorégulée, guidée par le besoin et l'intérêt et réduite à l'entretien du processus vital. Si effectivement, après la Seconde Guerre mondiale, le salaire et les conditions de travail ont été socialisés comme l'auteur le souligne à diverses reprises, le travail, de plus en plus divisé et aliéné, n'a pas été réapproprié comme substance et puissance créatrice. Il a été aussi le moyen d'une extension du processus vital porté par le cycle de la production-consommation de masse. En centrant son analyse essentiellement sur les liens entre le marché et la société, les liens entre la société et l'État sont peu développés et K. Polanyi a sous-estimé le pouvoir hégémonique des classes dirigeantes, hégémonie économique, culturelle et politique [Buravoy, 2003, p. 193-261].

La société économique, la finance et l'impérialisme

H. Arendt a consacré un ouvrage à l'impérialisme colonial européen de la fin du XIX^e siècle, qui illustre concrètement le recouvrement du politique par la société économique. Elle analyse les transformations survenues à la fin du XIX^e siècle et l'effondrement qui a suivi :

« Le développement prodigieux de toutes les forces industrielles et économiques entraîna l'affaiblissement constant des facteurs purement politiques, tandis que, simultanément, les forces purement économiques prédominaient de façon toujours croissante dans le jeu international du pouvoir » [Arendt, 1987, p. 83]. Largement inspirée des thèses développées par Rosa Luxembourg dans sa controverse avec d'autres courants marxistes et avec Lénine, elle montre que l'impérialisme ne saurait être vu seulement comme un excès du capitalisme à la recherche de superprofits ou encore comme une maladie. L'impérialisme est la forme nouvelle du capitalisme dans son ensemble. Le système capitaliste n'est en effet pas concevable sans expansion, violente s'il le faut. C'est un système essentiellement dynamique, condamné au mouvement : « Le but final n'est rien, le mouvement est tout » selon la formule de Bernstein. Il est condamné à chercher en permanence des exutoires en dehors de lui-même : « L'expansion, tout est là », disait Cecil Rhodes, et de sombrer dans le désespoir, car chaque nuit, il voyait au firmament « toutes ces étoiles [...] ces vastes mondes qui restent toujours hors d'atteinte. Si je le pouvais, j'annexerais les planètes » [Arendt, 1982, p. 13].

Voilà pourquoi l'impérialisme est pour H. Arendt un concept politique totalement neuf qui fait de l'expansion infinie un but politique permanent et une fin en soi. Il correspond au moment de l'émancipation politique de la bourgeoisie qui « s'insurgea contre les limitations nationales imposées à son expansion économique » [Arendt, 1982, p. 24] et consacra l'asservissement du politique à l'économique. Ce concept est issu des milieux économiques dans lesquels l'expansion signifie l'élargissement de la production industrielle et des marchés : « L'expansion impérialiste avait été déclenchée par une curieuse forme de crise économique, la surproduction de capital et l'apparition d'argent "superflu" résultant d'une épargne excessive qui ne parvenait plus à trouver d'investissement

productif à l'intérieur des frontières nationales » [Arendt, 1982, p. 29]. Or l'expansion ne constitue pas en soi un principe politique et elle ne peut se passer du pouvoir politique :

« Si cet heureux équilibre (dans la concurrence) se manifesta néanmoins, ce ne fut pas comme l'inévitable aboutissement de mystérieuses lois économiques, mais bien en s'appuyant lourdement sur des institutions politiques, et davantage encore sur des institutions policières destinées à empêcher les concurrents d'user de revolvers » [Arendt, 1982, p. 17].

L'impérialisme permet d'écouler le capital superflu et il permet aussi de recycler les « déchets humains », les hommes en trop, que chaque crise élimine de la société productive. Ainsi l'impérialisme rend manifeste la production par le capitalisme de la superfluité au lieu d'utilités. Cette notion de superfluité humaine, qui apparaît dans l'analyse de l'impérialisme comme résultat de l'activité capitaliste, sera essentielle dans l'analyse arendtienne de la nature du totalitarisme, comme système dans lequel cette superfluité et le rejet de l'utilité deviennent une construction délibérée et rationnelle.

K. Polanyi affirme également que l'impérialisme ne saurait se comprendre seulement comme une conspiration capitaliste dans l'intérêt des milieux d'affaires. Si l'impérialisme en tant que tel n'est pas l'objet d'une analyse spécifique dans son œuvre, ses ressorts sont explicités à partir de l'organisation de la finance à la fin du XIX^e siècle. C'est la haute finance, dont le mobile était le gain, qui a assuré la soumission des États aux logiques de l'expansion économique. À l'ère de l'impérialisme en effet, les hommes d'affaires deviennent des hommes d'État et les règles des affaires deviennent les principes de l'action politique. Les États furent sommés de protéger les exportations de capitaux et les investissements à l'étranger :

« La haute finance, institution *sui generis* propre au dernier tiers du XIX^e siècle et au premier tiers du XX^e, fonctionna, au cours de cette période, comme le lien principal entre l'organisation politique et l'organisation économique mondiale » [Polanyi, 1983, p. 29].

Le parti de la finance, incarné dans le parti de la paix et le Concert européen, fit tout pour empêcher les guerres générales entre grandes puissances, non par vocation pacifiste mais pour préserver les possibilités de gain et d'expansion. La paix entre ces puissances était nécessaire même si « le succès en affaires impliquait

l'usage impitoyable de la force contre les pays les plus faibles, la corruption généralisée d'administrations arriérées, et l'utilisation pour atteindre ses buts de tous les moyens clandestins familiers à la jungle coloniale et semi-coloniale » [Polanyi, 1983, p. 33].

Cette haute finance était indépendante des gouvernements particuliers tout en entretenant des relations étroites avec eux : « Avec l'étalon-or international, le plus ambitieux de tous les plans de marché fut mis à exécution, qui impliquait que les marchés fussent absolument indépendants des autorités nationales [...]. Les nations et les peuples n'étaient que de simples marionnettes dans un spectacle dont ils n'étaient plus du tout les maîtres » [Polanyi, 1983, p. 283].

Avec le néolibéralisme, les moyens pour se dégager des autorités nationales et de toute forme de régulation politique ou de les annexer, ont été différents, mais les processus sont identiques. La création de l'OMC en 1994 (Organisation mondiale du commerce, qui n'est même plus inter-nationale) ou encore la tentative portée par l'AMI en 1997 (Accord multilatéral sur l'investissement) ont produit des effets du même ordre que l'étalon-or international.

À la fin du XIX^e siècle, le Concert européen fut remplacé par deux regroupements de puissances hostiles, prélude à la Première Guerre mondiale, à l'effondrement du marché autorégulateur et à l'approfondissement de la société de masse.

Démocratie, société de masse et totalitarisme

« Quel fut ce *Satanic Mill*, cette fabrique du diable, qui écrasa les hommes et les transforma en masses ? »

[POLANYI, 1983, p. 59].

La compréhension de l'émergence de la société de masse est au centre de la réflexion politique d'H. Arendt, tout comme elle traverse l'œuvre essentielle de K. Polanyi, *La Grande Transformation*. Pour K. Polanyi, l'origine de l'effondrement de la civilisation occidentale dans la première moitié du XX^e siècle se trouve dans l'imposition du principe du marché autorégulateur et l'émergence de la société de marché, avec la tentative de transformation du travail, de la terre et de la monnaie en marchandises : « Le travail n'est que l'autre nom de l'activité économique qui accompagne la vie elle-même [...],

la terre n'est que l'autre nom de la nature qui n'a pas été produite par l'homme » [Polanyi, 1983, 107]. Aucun de ces facteurs n'a été « produit » pour la vente, ce sont des marchandises fictives, mais la fiction du marché autorégulateur produit des effets réels et tend à leur marchandisation. C'est avec cette fiction que s'organise le marché du travail, de la terre et de la monnaie, qui prive la société de sa substance et confère au système la possibilité de domination totale des humains et de la nature, de la dissolution des classes et de leur transformation en masses. Les années 1920 sont à cet égard déterminantes car le libéralisme économique poursuivait son mouvement, alors que « des centaines de millions d'hommes ont subi le fléau de l'inflation ; des classes sociales, des nations entières ont été expropriées » [Polanyi, 1983, p. 192].

Les masses ne sont pas unies dans la conscience d'un intérêt commun, elles sont politiquement neutres et indifférentes. Le délitement de la société de classe ne signifie en rien l'effondrement du capitalisme et de la division en classes, il signifie la dissolution de la conscience d'un intérêt commun et d'une appartenance commune. C'est précisément sur ce terreau que pourra proliférer la pensée fasciste : « La principale thèse du fascisme consiste à dire que la société n'est pas une relation entre des personnes » [Polanyi, 2008, p. 377]. La société est une masse agglutinée et sans repères, dans laquelle les êtres humains ne sont plus dotés de conscience et ne font plus la distinction entre la réalité et la fiction. Après l'abolition de la sphère politique démocratique, la vie économique englobe toute la société, le capitalisme devient l'ensemble de la société. Telle est la solution fasciste à la crise et à l'effondrement du libéralisme économique et du principe du marché autorégulateur. Dans l'ordre fasciste, « les êtres humains sont considérés comme des producteurs et seulement des producteurs » [Polanyi, 2008, 394].

H. Arendt, comme K. Polanyi, analyse la société de masse comme conséquence de l'effondrement de la société de classe. La domination totalitaire en effet « se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme » [Arendt, 1972a, p. 226]. Elle montre à son tour comment cet effondrement témoigne plus généralement de la transformation de la société en « société de travailleurs », voire en « société d'employés ». C'est un aspect central de son analyse. La société de travailleurs advient

lorsque ses membres considèrent leur activité seulement comme un moyen de gagner leur vie et celle de leur famille, lorsque les humains ne sont plus reconnus comme « *Homo faber* », capables de créer un monde en fabriquant des objets durables, mais comme « *animal laborans* », privés de monde et contraints à alimenter le processus économique de production-consommation. De cette situation naît une indifférence au monde :

« L'attitude qui consiste à se borner à travailler et à consommer est très importante parce qu'elle dessine les contours d'un nouvel acosmisme : savoir quel est le visage du monde n'importe plus à qui que ce soit [...]. Dans le travail et la consommation, l'homme est complètement renvoyé à lui-même. Au biologique et à lui-même » [Arendt, 1987, p. 252].

Le nazisme, comme mouvement soumettant les sociétés aux lois de la nature, s'est construit sur cet acosmisme : « Himmler démontra sa capacité supérieure à organiser la domination totale des masses en assurant que la plupart des gens ne sont ni des bohèmes, ni des fanatiques, ni des aventuriers, ni des sadiques ou des illuminés, ni des ratés, mais d'abord et avant tout des employés consciencieux et de bons pères de famille » [Arendt, 1972a, p. 65]. Cette indifférence au monde atteint son comble quand cette société de travailleurs n'est plus capable de fournir du travail et conduit à « une société de travailleurs sans travail ». Il ne reste plus alors que la désolation.

H. Arendt, loin d'opposer totalitarisme et démocratie de manière manichéenne comme cela a pu être écrit parfois, recherche dans l'époque moderne et aussi dans les démocraties les risques de dérives totalitaires. Selon elle, c'est l'avènement du social, ou du socio-économique, rompant la séparation entre le public et le privé, et faisant du monde des hommes un monde lié par le besoin et le processus vital, qui est aux origines de la société de masse et de l'effondrement du politique. H. Arendt a raison de voir comment « le social », réduit à un système de besoins à satisfaire, anéantit le politique. Cette position l'a souvent conduite à critiquer les mouvements démocratiques pour s'être encombrés de la question sociale, qui pour elle ne saurait être l'ossature de la politique. Et pourtant, pour retrouver et refonder le politique, la réponse ne peut faire abstraction du social. Ne s'agit-il pas alors plutôt d'inventer une nouvelle institution de la société, conçue de sorte que le poids des intérêts socio-économiques ne soit pas le déterminant des attitudes

et choix politiques ? La réalité des sociétés capitalistes modernes, avec l'accaparement des moyens économiques essentiels par des groupes privés, rend illusoire en effet toute idée de liberté et de démocratie qui séparerait la démocratie politique des autres formes de démocratie, démocratie sociale et démocratie économique. Lorsque « capitalisme et démocratie sont devenus incompatibles, [...] fondamentalement, l'alternative est la suivante : l'extension du principe démocratique à l'économie ou l'abolition pure et simple de la sphère politique démocratique » [Polanyi, 2008, p. 393].

En conclusion

Après trente ans de néolibéralisme, la brutalité de la crise sociale et les désastres écologiques peuvent aujourd'hui se révéler un véritable terreau empoisonné pour ce qui reste des démocraties. Les réflexions de K. Polanyi et d'H. Arendt, citées ici avec peu de commentaires tant elles parlent du monde d'aujourd'hui, se suffisent à elles-mêmes. Elles sont un rappel salutaire pour prendre la mesure des dangers et percevoir ce que la fuite en avant dans un économisme frénétique, dans une mobilisation générale, dans un productivisme qui réduit les humains à des travailleurs et des employés (et à des travailleurs sans travail) et qui instrumentalise la nature jusqu'à épuisement, peut engendrer. H. Arendt saisit au plus profond de l'humain les ressorts de l'expérience totalitaire : « Ce qui, dans un monde non totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que la désolation, qui jadis constituait une expérience limite, subie dans certaines conditions sociales marginales, telles que la vieillesse, est devenue l'expérience quotidienne des masses toujours croissantes de notre siècle » [Arendt, 1972b, 231].

Aujourd'hui, de nombreux mouvements de protection des sociétés, de leurs ressources et de leur écosystème, aussi divers que ceux qui ont été analysés par K. Polanyi dans la *Grande Transformation* pour la fin du XIX^e siècle, mettent en avant la protection et la reconnaissance des droits humains, des droits sociaux et des droits politiques. Ces droits ont en effet été absorbés dans le mouvement de marchandisation et d'expropriation généralisées ou bien réduits au rôle de pansement d'un ordre économique censé fabriquer le droit, ou, encore, dépolitisés et individualisés dans des sociétés préci-

pitées dans un narcissisme ravageur. Les catastrophes sociales et écologiques, déjà là et à venir, peuvent conduire au ravalement des personnes au statut de simples victimes à secourir, de plus en plus nombreuses et souvent dans l'urgence, privées de la liberté et de la capacité à interroger et transformer leur monde vécu. En ce sens, la revendication des droits constitue bien un antidote à l'abolition ou au dépérissement de la sphère politique démocratique.

Bibliographie

- ARENDT Hannah, 1972a, *Le système totalitaire*, Éditions du Seuil, Paris.
- 1972b, *La crise de la culture*, p. 231, Gallimard, Paris.
 - 1982, *L'impérialisme*, Fayard, Paris.
 - 1983, *La condition de l'homme moderne*, Éditions du Seuil, Paris.
 - 1987, *La tradition cachée*, p. 83, Christian Bourgois Editeur.
- BURAWOY Michael, 2003, « For a sociological Marxism : The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi », *Politics and Society*, vol. 31, n° 2, June.
- CAILLÉ Alain, 2005, « Démocratie, totalitarisme et parcellitarisme », *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 25, p. 95-126, La Découverte/MAUSS.
- PATOCKA Yann, 1981, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier.
- POLANYI Karl, [1935] 2008, « L'essence du fascisme », in *Essais de Karl Polanyi*, p. 394, Seuil, Paris.
- 1983, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris.
 - [1957] 2008, « Aristote découvre l'économie », in *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, Paris.
 - [1957] 2008, « Faut-il croire au déterminisme économique ? », in *Essais de Karl Polanyi*, p. 521, Seuil, Paris.

Karl Polanyi : une voix du siècle passé

Michele Cangiani

Les idées de Karl Polanyi sont éloignées de celles répandues aujourd'hui ; elles sont enracinées dans d'autres temps et d'autres situations. Il est mieux de les prendre pour ce qu'elles sont et de les interpréter en tenant compte de leur milieu originaire. Il arrive pour les idées comme pour l'histoire, qui peut être d'autant plus utile pour comprendre notre présent et faire face à nos problèmes, que les différences ne sont pas aplaties.

À Vienne, après la Première Guerre mondiale, Polanyi partagea avec les socialistes autrichiens, avec les « austro-marxistes », l'espoir d'arriver à réaliser et développer la démocratie par le moyen du socialisme. Cette expérience resta pour toute sa vie le fondement de son engagement civique et de son travail intellectuel, la source des problèmes à poser pour donner un sens aux événements. Plus tard, à partir des années 1960, Polanyi a eu une influence croissante dans les sciences sociales et l'historiographie. En outre, sa critique de la « société de marché » et son idée de démocratie participative ont inspiré des initiatives sociales et politiques, visant à la construction d'une économie et d'une socialité alternatives. Aujourd'hui, cependant, l'idéologie néolibérale dominante entrave l'accueil des aspects plus généraux et incisifs de sa distinction théorique entre formes différentes de société et de son analyse des « transformations » de la société capitaliste. Poser, comme il dit, « la question de l'organisation de la vie humaine dans la société à l'Ère de la Machine » [Polanyi 1947 (2008), p. 505] avec la radicalité nécessaire semble donc de plus en plus difficile. Paradoxalement, cette inactualité rend la pensée de Polanyi plus actuelle que jamais.

Économie et histoire

On reconnaît généralement à Polanyi le mérite d'avoir démontré que la validité de la théorie économique est limitée à l'analyse des économies de marché. Quand il s'agit de sociétés précapitalistes, la méthode individualiste et les postulats de la « rareté » et de l'action rationnelle en vue de la maximisation du gain, avec la corrélative définition « formelle » de l'économie, ne sont pas utilisables, ou ne le sont pas de façon significative. En effet, ils ne permettent pas de comprendre le fonctionnement de systèmes économiques « enchâssés » (*embedded*) dans des structures sociales qui en déterminent les contraintes, les finalités et le fonctionnement. Cette position de Polanyi a mis en question radicalement la méthode et l'objet même de la recherche dans les domaines de l'anthropologie et de l'histoire.

Pourtant, ce qu'on pourrait appeler la « critique de l'économie politique » de Polanyi ne s'arrête pas là. La moderne société capitaliste constitue elle aussi, pour lui, une modalité institutionnelle, historiquement spécifique, d'organiser l'économie, d'« intégrer », comme il dit, les actes économiques des individus dans un système. Il s'agit d'une modalité typiquement « économique », où l'échange « catallactique » – celui qui ne se déroule pas selon des rapports prédéterminés, mais avec le but du gain monétaire, dans un « marché créateur des prix » (*price-making market*) – fonctionne comme « forme d'intégration », c'est-à-dire d'organisation de l'économie. Les motivations et les comportements des individus tendent à se conformer à cette situation, de laquelle la théorie économique, à son tour, tire ses postulats et ses théorèmes.

C'est une prétention fallacieuse, pour Polanyi, qu'une telle théorie et la définition « formelle » de l'économie aient une validité générale : il arrive, en réalité, qu'une situation historique spécifique, la « société de marché », ne soit pas envisagée comme telle et soit donc indûment généralisée. Il faut au contraire disposer d'un « cadre de référence plus vaste auquel le marché lui-même pourrait se rapporter » [Polanyi 1957 (2008), p. 77]. On arrive ainsi à la définition « substantielle » de l'économie comme « procès institutionnalisé » d'interaction « entre l'homme et son environnement naturel et social » [*ibid.*, p. 53]. Cette définition peut prétendre avec raison d'être le concept – d'ordre logique supérieur – de l'ensemble, dont

les éléments sont les divers systèmes économiques. Non seulement, alors, l'économie de marché apparaît comme une des nombreuses formes sociales historiques d'organisation de l'économie, mais, comme on va voir, l'efficacité « économique », qui lui est propre, ne peut pas valoir seule comme efficacité sociale et éco-systémique.

La méthode « institutionnelle » de Polanyi – qui considère donc l'économie en tant que socialement organisée et les organisations sociales, celle capitaliste en premier lieu, en tant que telles, dans leur totalité et dans leur spécificité historique – se rapporte à une tendance, qui était répandue et évidente dans les sciences sociales entre les dernières décennies du XIX^e siècle et les premières du XX^e siècle, mais qui est restée depuis longtemps aux marges. Même les auteurs néo-institutionnalistes, et même ceux qui font référence à Polanyi, n'adoptent en général pas cette méthode.

La conception de l'échange comme « forme d'intégration » se rattache, en effet, au 1^{er} chapitre du *Capital* de Karl Marx, où est énoncé et mis en pratique dans la démonstration théorique le concept fondamental de la méthode institutionnelle : les économistes s'occupent des rapports quantitatifs, des prix relatifs des marchandises, mais ils ne considèrent pas la détermination de la valeur par le « travail abstrait » comme typique d'une « époque sociale » ; ils ne s'intéressent pas à la forme « généralisée » de la valeur comme forme sociale. Cette forme est la façon spécifique dans laquelle le travail de chaque individu reçoit une validation sociale, dans laquelle, comme dit Polanyi, le travail individuel est « intégré ». Corrélativement, du point de vue de la société, c'est dans cette forme que le travail est finalisé et reparti, les ressources sont employées et les besoins satisfaits.

Le « marché créateur des prix », d'autre part, rappelle la « situation de marché », dans laquelle, suivant Max Weber, la rationalité économique et, en particulier, le « calcul du capital » arrivent à se déployer pleinement. Ces concepts sont parmi les plus importants, pour Weber, en vue de la détermination de la spécificité du « capitalisme moderne » par rapport à tous les systèmes sociaux précédents : l'économie devient « rationnelle », dans le sens qu'elle fonctionne suivant des normes et des procédures qui lui sont propres et sont donc « économiques » dans un sens particulier, dans le sens qu'ils visent à « économiser ». De Weber à Niklas Luhmann, alors, il s'agit de la différenciation de l'économie ; Polanyi dit

à son tour que l'économie forme « une sphère distincte », en n'étant plus « *embedded* ». Cela signifie, pour Weber comme pour Polanyi, que les buts et les modalités de l'activité économique ne sont plus prescrits par la tradition, ne sont plus réglés – du moins, en tant que tels, en général et a priori – par les institutions de la famille, de la religion, de la politique. Au même moment, « la faim et le gain » deviennent généralement les motifs – purement et brutalement « économiques » – des actes économiques des individus [Weber 1971, partie 1, ch. 2, § 14]. On ne produit plus pour des buts socialement prédéterminés, mais pour obtenir un gain monétaire. Les sujets ne sont plus protégés par le manteau de leur culture et de leur communauté ; ils deviennent donc, écrit Marx, des « travailleurs nus ». Quand le « principe du gain et du profit » s'affirme comme « la dynamique qui organise la société », écrit Polanyi à son tour [1944 (1983), p. 221], l'institution du marché du travail présuppose la destruction des structures sociales préexistantes afin d'en « extraire l'élément travail » et « rendre efficace la menace de la mort par faim ». Ce qui arrive, nous prévient Polanyi, tout le long du développement du capitalisme et continue de nos jours.

C'est dans cette situation que l'argent, soit comme capital soit comme salaire, devient en général le moyen universel : insuffisant par sa propre nature, par définition, et ayant des usages alternatifs. D'une part, il devient possible (et socialement admis) d'employer de l'argent pour obtenir une quantité plus grande d'argent ; d'autre part, personne ne peut être sûr que ses besoins soient satisfaits par la société – besoins qui, d'ailleurs, n'étant plus culturellement prédéterminés, deviennent aussi illimités. Dans cette situation, la « rareté » prend une signification différente de la signification « substantielle » (éventuelle pénurie de ressources données, que la société et les individus cherchent à réduire ou compenser ; plus généralement, la condition de l'humanité après la béatitude édénique) : elle devient systémique, dans le sens qu'elle constitue un caractère institutionnel, fondamental et permanent, de ce type spécifique d'organisation sociale de l'économie.

Les théories néoclassiques ne déterminent pas cette réalité institutionnelle en tant que telle, dans son historicité ; elles ne la situent pas dans « un tableau de référence plus vaste », mais la reflètent comme dans un miroir. Cela est évident en particulier dans

le concept « formel » d'économie adopté par ces théories, où, écrit Polanyi [1957 (2008), p. 57], l'économie est envisagée comme « une série d'actions consistant à économiser, c'est-à-dire comme une série de choix déterminés par des situations de rareté ». « Tout le savoir des économistes modernes », observait Marx [1974, p. 9], consiste dans la représentation des « rapports bourgeois comme des lois » de l'économie en général ; « toutes les différences historiques » sont ainsi confondues et dissoutes. On peut dire quelque chose de semblable à propos de certaines reconstructions historiques du développement économique dans la « longue durée », dans lesquelles le changement institutionnel est considéré à côté ou même en fonction d'un comportement économique caractérisé par des normes et des motifs qui lui sont propres et ne changent pas. C'est par exemple le cas, respectivement, de Fernand Braudel [1979, p. 195-96] et de Douglass North [1977], qui, en effet, explicitent les différences opposant leur méthode à celle de Polanyi.

Économie et politique

En développant sa réflexion sur la définition de l'économie et sur la méthode de l'analyse comparative des systèmes économiques après la Seconde Guerre mondiale, Polanyi reprend des questions qui étaient débattues au commencement du siècle, à l'époque de la crise du capitalisme libéral. Le changement historique éloignait alors de plus en plus les institutions économiques et politiques des modèles théoriques ; pour sortir de l'impasse, on adopta deux stratégies opposées. La première, suivie par le courant principal de la science économique, a été d'accentuer le caractère abstrait et « formel » de l'analyse néoclassique. Comme le dira Joseph Schumpeter, « l'analyse économique » se distingua ainsi de « l'économie politique », en prenant au sérieux sa nature et son rôle de « boîte à outils », bonne pour quelque réalité institutionnelle que ce soit.

L'autre stratégie resta bientôt aux marges. Elle avait été suivie par Thorstein Veblen et les « institutionnalistes » américains, et, entre autres, par John Hobson (qui se définissait un économiste « hérétique »). On en trouve trace aussi dans la première partie d'*Économie et société* de Weber. Dans cette perspective, le changement institutionnel est considéré comme l'objet nécessaire et prioritaire de la théorie, qui est elle-même considérée comme un phénomène

historique : enracinée dans des problèmes sociaux et « instrument » pour les affronter. On arrive par ce chemin à dévoiler l'irréalité de la théorie néoclassique, et en particulier de la théorie de l'équilibre et de l'allocation optimale des ressources sur la base des conduites utilitaires de chaque individu. Le but de Veblen est de démontrer que, en effet, les intérêts du business sont de nature différente des intérêts de la production (de « l'industrie ») et plus en général de la société. Suivant Weber, la maximisation de l'utilité sociale n'est aucunement garantie : non seulement parce que le marché est déséquilibré par les rapports de pouvoir qui s'y forment inévitablement, mais, plus généralement, à cause du fait que l'économie de marché est fondée sur la « rentabilité », sur l'organisation « acquisitive » de l'activité économique. On peut même dire que le système économique devient irrationnel à cause de sa « rationalité » moderne, puisqu'il tend à devenir paradoxalement autoréférentiel : à moins qu'on ne pose préalablement le problème – politique – de son contrôle par la société, de la définition sociale de ses fins et modalités.

L'époque de la crise du capitalisme libéral, culminant avec la Grande guerre, est riche d'idées et de projets. On y trouve les diverses tendances du socialisme, y compris la proposition radicale par Otto Neurath d'une économie « naturelle », sans argent, dans laquelle les besoins et les ressources puissent être gérés en connaissance de cause, pour satisfaire les besoins des individus et de la société. Walther Rathenau aussi, d'ailleurs, vise à une « socialisation » de l'économie – organisée, bien entendu, par les capitalistes. Richard Tawney – qui, avec G. D. H. Cole, un autre important historien anglais, théoricien du Guild Socialism, influence beaucoup Polanyi – démontre que l'autonomie et la suprématie de l'économie par rapport aux autres aspects de la vie sociale s'étaient développées avec le capitalisme au cours d'un long processus historique : elles n'étaient aucunement « naturelles », comme l'on avait tendance à croire au XIX^e siècle [Tawney 1926].

La fonction culturelle et la fonction politique devraient, pour Tawney [1920], récupérer la position dominante, qui, dans la « société acquisitive », appartient à la fonction économique. Ce n'est pas nécessaire de souligner l'importance de ce thème pour Polanyi, qui adopte aussi l'expression « féodalisme industriel », tirée par Tawney d'un rapport gouvernemental américain, pour indiquer le pouvoir envahissant des grandes corporations non seulement dans le

marché, mais aussi dans la politique, dans la société, dans la vie des individus. On retrouve ce problème chez des continuateurs de l'institutionnalisme (rares et *sui generis* : par exemple, C. Wright Mills, Adolf Berle, J. K. Galbraith, F. Perroux). Bien que ce problème soit devenu de plus en plus important dans la réalité, le scandale, qu'il a suscité autrefois, semble à nos jours affaibli.

Au commencement des années 1920, dans la « rouge » Vienne, eu lieu un débat qui fut publié dans la revue que Weber avait animée. Les adversaires étaient Ludwig Mises, qui représentait l'orientation libériste de l'École autrichienne en économie, et Polanyi, qui était proche des « austromarxistes » et notamment d'Otto Bauer. Polanyi soutient, contre Mises, qu'une économie socialiste non « administrée » du centre non seulement serait réalisable, mais permettrait la plus grande diffusion et le meilleur usage des informations sur les besoins, sur les ressources, sur les coûts. L'économie capitaliste se montre inadéquate précisément à cet égard, en dépit des démonstrations théoriques des économistes. Elle n'a pas – écrit Polanyi [1922 (2008), p. 293], se rattachant ainsi aux auteurs « hérétiques » mentionnés plus haut – « d'organe de perception » pour comprendre « comment le bien général se voit favorisé ou détérioré par telle ou telle orientation de la production ou mode de la production ».

Aujourd'hui une affirmation comme cette dernière devrait être évidente, sur la base des développements soit du monde réel soit de la connaissance dans des champs divers, de la théorie des systèmes à l'écologie. Mais une « obsolète mentalité de marché » empêche de reconnaître la réalité ; et ce n'est qu'ironiquement que l'idéologie utilitariste actuelle pourrait être rattachée au principe fondamental de Jeremy Bentham : la recherche du « bonheur de la société », dont la promotion devrait être « la tâche du gouvernement » [Bentham 2001 (1780), p. 154].

Les hérétiques restent hérétiques, comme par exemple Karl William Kapp, un économiste qui, en particulier dans ses derniers travaux avant sa mort en 1976, a mis en question l'interaction du système économique avec le procès vital des individus, de la société, de l'environnement naturel. L'organisation actuelle de ce système révèle, selon Kapp [1950], une incapacité systématique à évaluer les coûts et les bénéfices sociaux, et par conséquent à employer les ressources de manière socialement optimale. Plusieurs ont remarqué une attitude commune, historique-institutionnelle, dans Kapp et

Polanyi. Entre les deux chercheurs il y eut, d'ailleurs, un échange épistolaire [voir Heidenreich 1994, Cangiani 2006, Berger 2008].

Polanyi était convaincu, après la Première Guerre mondiale, que le suffrage universel allait porter à la constitution de « gouvernements populaires » et donc au contrôle politique de l'économie. Ceci est un des facteurs de l'extension souhaitée de la démocratie de la sphère politique à toute la société et donc premièrement à l'économie. L'autre facteur, nécessaire pour « porter à maturité la démocratie », comme il dit, est que les individus puissent participer aux choix qui les concernent de façon de plus en plus consciente et responsable, soit directement dans leur milieu de travail et de vie, soit au niveau des décisions politiques plus générales. C'est dans cette participation que se réalise la liberté au sens « positif » [voir en particulier Polanyi 1927 (2005)]. Il faut souligner qu'il ne s'agit pas seulement de poursuivre la justice et l'égalité, mais aussi de rendre socialement efficace le système économique. On ne peut pas se passer de ce problème, après la chute de l'utopie utilitariste de la maximisation de l'utilité sociale comme résultat des comportements rationnels et égoïstes des individus. C'est le problème, que Weber avait posé mais laissé en suspens, des choix concernant la « rationalité matérielle » de l'économie ; un problème qui, dans le monde « désenchanté », dans une société qui n'est plus régie par la tradition, est essentiellement politique. Mais dans quelle direction, dans quelle politique doit être cherchée la solution ? La réponse de Polanyi, dans un article publié sur la revue des socialistes autrichiens [Polanyi 1925 (2008)], met en rapport direct le degré de « démocratie vivante » – à l'œuvre dans l'organisation de la société et des sous-systèmes, des institutions et des associations qui la composent – avec la quantité d'informations disponibles et, par conséquent, avec la capacité de résoudre les problèmes d'une façon efficace du point de vue de la société.

La Grande Transformation

Ce qui précède nous permet de mettre mieux en lumière la signification de l'ouvrage plus connu de Polanyi, *The Great Transformation*, publié en 1944. À l'occasion de la Seconde Guerre mondiale il y eut une reprise du débat « autrichien » d'un quart de siècle avant. D'un côté on trouve Mises avec Friedrich Hayek,

et, à sa manière, Schumpeter aussi, qui, en Amérique, a abandonné certaines apparentes attitudes socialistes d'autrefois. La liberté de marché semble à ceux-ci la seule garantie non seulement de l'efficacité économique, mais aussi de la liberté politique, contre le totalitarisme. Du côté opposé, avec Neurath et Karl Mannheim, il y a encore Polanyi. *The Great Transformation* doit être interprété en considérant aussi le contexte de ce débat.

Pour Polanyi, la crise de la « structure institutionnelle » du capitalisme libéral – caractérisée par « l'autorégulation du marché » et la séparation entre les deux sphères institutionnelles de l'économie et de la politique – était inévitable et est irréversible. Le projet libéral n'est donc plus « utopique », comme il l'était au commencement du développement du capitalisme : maintenant il est proprement irréel, il est dépourvu de sens, ou, du moins, d'un sens qui ne soit pas « idéologique » (selon la distinction de Mannheim) et instrumental. La « structure institutionnelle » de la société de marché ne pourra désormais qu'être corporative.

Entre 1924 et 1938, Polanyi écrivit 250 articles pour l'hebdomadaire viennois *Der Österreichische Volkswirt*. Ce travail lui donna l'occasion d'observer dès la deuxième moitié des années 1920 la restructuration corporative, dans ses caractères généraux et ses modalités diverses de réalisation. Dans deux manuscrits de la deuxième moitié des années 1930 [Polanyi 1936-1937 (2008) ; voir aussi Polanyi 1935 (2008)], il considère le caractère le plus général du corporatisme capitaliste qui renverse la perspective, propre au *Guild Socialism* et au socialisme « fonctionnel » de Bauer, d'une réalisation de la démocratie enracinée dans la participation responsable de chaque individu. Ce qui arrive est, au contraire, que des sujets collectifs, principalement économiques, deviennent les protagonistes de la politique à la place ou au-dessus des individus. On arrive ainsi à substituer (dans les régimes fascistes) ou à contourner (dans les régimes qui restent formellement démocratiques) les institutions de la démocratie représentative. Cette transformation institutionnelle présuppose, d'un côté, la concentration technique et financière du capital (évidente depuis longtemps, comme Polanyi rappelle déjà dans son article de 1925 déjà cité), et, d'un autre côté, l'interférence, elle aussi de vieille date, de la politique dans l'économie et *vice versa*.

Le fascisme est interprété par Polanyi comme une des modalités de la transformation, comme un des projets de société suscités par la crise de la société libérale. Le fascisme, écrit-il, se répand quand il se vérifie une « incompatibilité entre démocratie et capitalisme » [Polanyi 1935 (2008), p. 393]. Il représente néanmoins une façon de surmonter la crise économique et sociale, « l'impasse institutionnelle », et la « séparation » entre les deux sphères institutionnelles de l'économie et de la politique : c'est une solution, mais une solution perverse et régressive, puisque le fascisme renie les conquêtes modernes de la liberté et de la démocratie, les valeurs de la Révolution française, que le socialisme aurait au contraire pu défendre et développer.

Après cette allusion à l'attitude radicalement « anti-révisionniste » (comme on dirait de nos jours) de Polanyi, on ne peut ici que rappeler quelques-uns des autres motifs d'intérêt de son ouvrage. Dans de nombreux articles, et plus systématiquement dans le pamphlet *Europe To-day* [1937], il analyse la politique internationale entre les deux guerres. Dans ce champ aussi il y a, à son avis, une rupture historique. La transformation apparaît ici comme bouleversement des coalitions opposées : celles-ci étant déterminées d'abord, en Europe, par les séquelles de la guerre et des traités de paix, tandis que dans les années 1930 elles vont être déterminées, dans le monde entier, par la « guerre civile internationale », par la confrontation entre projets différents de société. L'interprétation de Polanyi correspond à ce propos à celle d'Eric Hobsbawm [1994] et contraste avec celle d'Ernst Nolte [1987].

Après 1945 la transformation continue, et la « guerre civile » aussi. On peut trouver dans l'œuvre de Polanyi – qui nous a appris à distinguer entre formes différentes de société et « structures institutionnelles » différentes au cours du développement de la société capitaliste – les instruments conceptuels pour analyser la structure du réformisme néocorporatif, entre la fin de la guerre et les années 1970, et la phase suivante de la « mondialisation » néolibérale. Celle-ci semble caractérisée par le renouvellement de la tendance à instituer un libre marché du travail, de la terre et de l'argent, lesquels, pour Polanyi, n'avaient jamais été, et ne devraient pas être, des marchandises : ils sont devenus des « marchandises fictives » avec la société de marché (ou capitaliste). Il faut naturellement, en prenant encore inspiration des idées de Polanyi, analyser la nouvelle

phase dans sa spécificité par rapport aux phases qui la précèdent, et, en particulier, la différence entre vieux et nouveau libéralisme. De plus, chaque phase se réalise de façon évolutive et prend des formes diverses dans l'espace ; il faut donc analyser les institutions politiques et sociales contingentes qui déterminent les caractères de chaque forme. Polanyi nous suggère enfin que même le déclenchement global de la « liberté » économique, en tant que nouvelle forme de « régulation » de la société capitaliste, est le résultat d'un projet politique. En particulier, le pouvoir gagné par les classes travailleuses dans la production, dans la politique et dans la société devait être contrecarré. Le nouveau libéralisme, d'ailleurs, a perdu son ancienne solidarité avec la démocratie et – Polanyi le souligne dans les dernières pages de *La Grande Transformation* – dégénère en un « plaidoyer pour la libre entreprise », qui n'est qu'une « fiction », la réalité étant celle « des trusts géants et du pouvoir princier des monopoles » [Polanyi 1944 (1983), p. 330]. En outre, la condition plus ou moins aiguë de crise, non seulement économique, dont le système néolibéral semble incapable de sortir, mine la démocratie (on parle, par exemple, de « post-démocratie » : voir [Crouch 2003] mais compromet aussi la paix, comme cela avait déjà été le cas dans les années 1920.

Les diverses phases d'un développement qui reste en tout cas capitaliste se déroulent, suivant Polanyi, dans le cadre d'un conflit entre tendances alternatives plus générales. Dans un article de janvier 1945, il souhaite que la Grande-Bretagne et l'Europe puissent prendre la route d'une « planification régionale », en opposition avec le néolibérisme, c'est-à-dire le « capitalisme universel » personnifié par les États-Unis d'Amérique, qui, à l'occasion de la guerre, ont décidé d'assumer consciemment et activement leur rôle hégémonique mondial [Polanyi 1945 (2008)]. D'une transformation à l'autre, la « structure institutionnelle » change, mais les caractéristiques (institutionnelles) les plus générales du « système de marché » restent. Par exemple, la « séparation » entre les deux « sphères institutionnelles » de l'économie et de la politique s'est révélée impossible : mais la structure économique reste dominante, et fondamentalement autonome et autoréférentielle. La crise du capitalisme libéral a donné lieu à une emprise « féodale » des concentrations de pouvoir économique sur la société entière, qui semble encore plus *embedded* dans son économie *disembedded*. Après *La Grande*

Transformation, Polanyi continue à se référer à la perspective générale des « deux tendances » : vers une société « adaptée de façon plus étroite au système économique », dirigée par des élites managériales principalement dans l'intérêt des grandes firmes, ou bien vers une société dans laquelle on devrait résoudre le problème de la production par une « action réfléchie et responsable », par « une intervention planifiée des producteurs et des consommateurs eux-mêmes » [Polanyi 1947 (2008), p. 518-19].

Il est d'autant plus facile de deviner quelle était, entre les deux tendances, celle que Polanyi préférerait, que de constater que non seulement elle ne s'est pas réalisée, mais qu'elle est affaiblie, presque disparue. L'autre domine la scène.

Bibliographie

- BENTHAM J., 2001 (1780), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in Id., *Selected Writings on Utilitarianism*, Wordsworth Editions, Ware (Hertfordshire).
- BERGER S., 2008, « Karl Polanyi's and Karl William Kapp's Substantive Economics : Important Insights from the Kapp-Polanyi Correspondence », *Review of Social Economy*, LVI, 3, p. 381-396.
- BRAUDEL F., 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. II, Les jeux de l'échange, Armand Colin, Paris.
- CANGIANI M., 2006, « Freedom to plan : on Kapp's institutional outlook », in W. Elsner, P. Frigato, P. Ramazzotti, eds., *Social Costs and Public Action in Modern Capitalism*, Routledge, Abington, Oxon & New York.
- CROUCH C., 2003, *Postdemocrazia*, Laterza, Bari.
- HEIDENREICH R., 1994, *Ökonomie und Institutionen. Eine Rekonstruktion des wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Werks von K. William Kapp*, Lang, Frankfurt a. M.
- HOBBSBAWM E., 1994, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century*, Pantheon, London.
- KAPP K. W., 1950, *The Social Costs of Private Enterprise*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- MARX K., 1974, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin.
- NOLTE E., 1987, *Der europäische Bürgerkrieg, 1917-1945 : Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Stuttgart.

- NORTH D. C., 1977, « Markets and Other Allocation Systems in History : The Challenge of Karl Polanyi », *The Journal of European Economic History*, VI, 3.
- POLANYI K., 1922 (2008), « Sozialistische Rechnungslegung », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 2, 1922 ; trad. franç. « La comptabilité socialiste », in Polanyi 2008, p. 283-315.
- 1925 (2008), « Neue Erwägungen zu unserer Theorie und Praxis », *Der Kampf* ; trad. franç. « Nouvelles considérations sur notre théorie et pratique », in Polanyi 2008, p. 327-335.
- 1927 (2005), « Über die Freiheit », in Polanyi 2005, p. 137-170.
- 1935 (2008), « The Essence of Fascism » ; trad. franç. « L'essence du fascisme », in Polanyi 2008, p. 369-395.
- 1936-1937 (2008), « Marx et le corporatisme », in Polanyi 2008, p. 437-445.
- 1937, *Europe To-Day*, wetuc, London.
- 1944 (1983), *The Great Transformation*, trad. franç. *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983.
- 1945 (2008), « Universal Capitalism or Regional Planning ? », trad. fr. « Capitalisme universel ou planification régionale ? », in Polanyi 2008, p. 485-493.
- 1947 (2008), « Our Obsolete Market Mentality » ; trad. franç. « La mentalité de marché est obsolète ! », in Polanyi 2008, p. 505-519.
- 1957 (2008), « The Economy as Instituted Process », in POLANYI K., ARENSBERG C. M., PEARSON H. W. (eds.), 1957 ; trad. franç. « L'économie en tant que procès institutionnalisé », in POLANYI 2008, p. 53-77.
- 2005, *Chronik der großen Transformation*, Band 3, sous la dir. de M. CANGIANI, C. THOMASBERGER et K. POLANYI-LEVITT, Metropolis-Verlag, Marburg.
- 2008, *Essais*, sous la dir. de M. CANGIANI et J. MAUCOURANT, Seuil, Paris.
- POLANYI K., ARENSBERG C. M., PEARSON H. W. (eds.), 1957, *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, The Free Press, New York & London.
- TAWNEY R., 1920, *The Acquisitive Society*, Hartcourt, Brace & Co., New York.
- 1926, *Religion and the Rise of Capitalism*, Hartcourt, Brace & Co., New York.
- WEBER M., 1971, *Économie et société*, tome I, Plon, Paris.

André Gorz, un marxiste existentialiste

L'histoire et le sujet de l'histoire¹

Françoise Gollain

Marxiste hétérodoxe, André Gorz le fut de par son étonnante fidélité au Marx humaniste et critique de l'économie politique, via une approche existentialiste de ses textes qui seule rend intelligible son effort constant pour « rompre avec l'économicisme qui a envahi toutes les dimensions de la pensée, de la représentation du réel² ». Disciple non seulement de Sartre mais également de Husserl et Merleau-Ponty, il a pensé la question de l'autonomie existentielle durant un demi-siècle de production intellectuelle, et fondé une écologie politique et socialiste sur la base d'une lecture anti-productiviste du *Capital* et des *Grundrisse* qui a motivé son refus de faire de l'illimitation des forces productives et du travail salarié le socle de l'émancipation humaine. Il fut, ce faisant, de ceux qui ont le plus grandement contribué à rendre puis à garder Marx vivant pour un très large public de lecteurs et militants progressistes.

Fait notable, l'œuvre originale de ce théoricien foncièrement indépendant de la *New Left* s'est développée entièrement en dehors de l'université. Il pratiqua un journalisme engagé et écrivit sous le pseudonyme de Michel Bosquet, tout d'abord à *Paris-Presse* en 1951, ensuite comme journaliste économique pour les hebdomadaires *L'Express* en 1955, puis *Le Nouvel Observateur* en 1964.

1. Cet article est publié par concession de l'Editoriale Jaca Book de Milan et de la Fondazione Luigi Micheletti de Brescia. L'article est un chapitre de *L'Altronovecento*, second volume de l'anthologie *Comunismo Eretico e Pensiero Critico* (Jaca Book-Fondazione Luigi Micheletti à paraître en italien). Il a été légèrement modifié.

2. Lettre d'André Gorz à l'auteure du 5-6 septembre 2005, p. 1.

Il poursuivit parallèlement son activité dans la fameuse revue sartrienne, *Les Temps modernes*, à partir de 1961 dont il fut membre du comité de direction entre 1969 et 1974, et fit partie du cercle des intimes de Jean-Paul Sartre, même s'il s'éloigna progressivement de celui-ci après 1974. Marginale et difficilement classable ne signifie pas pour autant hétéroclite : l'œuvre d'André Gorz, développée sur un demi-siècle en 16 ouvrages et en des centaines d'articles, tire sa cohérence profonde des positions philosophiques exposées dans ses deux premiers ouvrages *Fondements pour une morale*³ puis *Le Traître* [1958]. Les questions qui parcourent son œuvre sont celles de la liberté humaine, de l'aliénation, et du sens⁴.

Le Traître, une autobiographie et autoanalyse en forme d'essai philosophique, explore sa difficulté à exister ainsi que son expérience de la non-appartenance et de l'exil lié à une situation historique précise. Cette combinaison explique la difficulté du jeune homme à se sentir véritablement chez lui dans toute nation, communauté, ou culture, sa propension à interroger les normes de son temps ainsi que la ferveur avec laquelle il adopta définitivement la philosophie existentialiste et phénoménologique : celle de Jean-Paul Sartre selon laquelle en l'absence d'un sens préalable, chacun de nous est condamné à s'inventer en tant que sujet, à donner sens à son existence ; celle de Maurice Merleau-Ponty qui faisait valoir que les conditions concrètes de notre existence ne s'opposent pas à notre liberté, qu'elles en sont au contraire la substance même. Gorz puisera une compréhension de lui-même dans ces préceptes, mais également la conviction que les hommes, confrontés à la dénégation de leur liberté par des forces qui dépassent leur contrôle, sont capables d'autoémancipation et d'autodétermination ; d'où son intérêt précoce pour le marxisme.

Ces outils théoriques l'ont ainsi amené à critiquer radicalement le capitalisme et à briser des dogmes du marxisme stalinien orthodoxe au nom de ce qui doit être rendu possible en fonction des besoins et des exigences humaines. Il a, ce faisant, reformulé l'idéal du communisme sur la base d'un marxisme humaniste et existentialiste sur laquelle pourrait, espérait-il, se construire une gauche différente : anti-productiviste et écologique, mais également

3. Publié en 1977, bien que rédigé au sortir de la guerre.

4. Ceci pour des raisons toutes personnelles déjà exposées in Gollain [2008].

anti-déterministe. C'est en effet la critique du modèle productiviste et mécaniste constituant l'assise des économies de l'Ouest comme de l'Est qui permet de saisir l'originalité profonde de sa critique du travail pour laquelle il s'est fait connaître comme un théoricien majeur.

Le rapport entre les fins que se donne un individu autonome et les lois de l'histoire constitue dès le début le point focal de sa réflexion : dans *Fondements pour une morale*, Gorz soutient que le présupposé des marxistes selon lequel le prolétariat est porteur du sens de l'histoire n'a aucune validité si l'on ne démontre pas que les deux peuvent coïncider. *La Morale de l'histoire* [1959] reprend cette problématique pour constituer l'ébauche d'une théorie de l'aliénation, corollaire d'un projet d'émancipation formulé d'abord en termes abstraits, et qu'il exprimera plus concrètement au cours de ses ouvrages ultérieurs. Contre un marxisme tronqué, il y affiche explicitement le projet de fondation théorique du communisme sur autre chose que de prétendues nécessités économiques, à partir d'une lecture existentialiste des textes de Marx.

La philosophie de l'histoire de Marx était humaniste, soutient Gorz, dans la mesure où l'avènement du communisme dépendait selon lui *à la fois* de la logique des faits, c'est-à-dire les contradictions auxquelles le capitalisme succomberait inévitablement, et de l'exigence humaine. La révolution communiste est justement l'instant où les individus, jusque-là objets et produits de l'Histoire, se posent comme sujets et producteurs d'une histoire qu'ils feront consciemment. À l'opposé de ce qu'enseigne un matérialisme historique mécaniste, le communisme ne saurait résulter d'une nécessité inéluctable de l'Histoire ; il s'agit plutôt d'une « nécessité facultative » car cette nécessité doit « *être voulue expressément pour qu'elle se réalise*. Elle exige [des individus] la conscience explicite de leurs fins humaines et de leur autonomie » [Gorz, 1959, p. 166]. C'est pourquoi une réflexion sur la nécessité d'une transformation révolutionnaire ne doit pas négliger le moment et les conditions de la prise de conscience par les acteurs concernés. Son besoin doit être *ressenti*.

*Partir des besoins*⁵

L'insistance sur les besoins humains autonomes c'est-à-dire non fondés en nature et qui ne se réduisent donc pas au besoin d'exister physiologiquement a permis à Gorz, dès le tournant des années 1950, de souligner l'échec des sociétés dites « avancées » – qu'elles soient d'ailleurs capitalistes ou dites « socialistes » – à promouvoir l'accomplissement autonome des facultés intellectuelles, artistiques, affectives, créatrices des individus. C'est ainsi qu'il fut l'un des premiers à proposer une critique radicale du productivisme et du consumérisme et à esquisser la perspective d'une écologie véritablement politique bien avant que le terme ne soit employé.

Alors que d'autres auteurs, Sartre y compris, avaient transféré leurs aspirations révolutionnaires sur les peuples du Tiers-monde, le soulèvement de mai 1968 confirma pour Gorz sa prédiction de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* où il exposait aux mouvements syndicaux les différentes stratégies qui leur étaient offertes. Il y affirmait que la classe ouvrière des pays industrialisés de l'époque représentait toujours un facteur de transformation révolutionnaire dans la mesure où le processus de production capitaliste avait fait naître des exigences nouvelles radicales incompatibles avec la logique du système, au-delà des nécessités de la simple production et reproduction de la vie. Il s'agit, avance-t-il, d'opposer au capitalisme des besoins moins immédiats mais plus profonds qu'aucune consommation n'est capable de satisfaire et de critiquer l'accumulation et le modèle de consommation de la société capitaliste. Le véritable socialisme supposerait que la production soit subordonnée aux besoins tant pour ce qui est produit que pour la manière de le produire.

Il convient d'insister sur le fait que son élaboration d'une conception démocratique du socialisme est intimement liée à une critique permanente de la technocratie et de son corollaire, le processus de dépolitisation, dont on trouve les linéaments dans ces années 1960 et qui s'étoffera au cours des années 1970 : l'appareil

5. Titre de la première section de la préface au recueil *Réforme et révolution* [1969] qui comprenait son texte *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* publié pour la première fois en 1964 ainsi que la synthèse d'une série de conférences faites en avril 1966 également intitulée « réforme et révolution ».

technocratique est dû à la privation chez les individus des compétences nécessaires à l'exercice de l'autogestion, de la démocratie à tous les niveaux. Dans *Le Socialisme difficile* [1967], un recueil de conférences et textes écrits entre 1963 et 1966, il ne se contente pas de pointer l'impasse du syndicalisme traditionnel qui se borne à une contestation interne au système capitaliste pour la répartition des fruits de la croissance sous forme de revendication salariale ; il souligne que la dépossession du producteur et du citoyen de tout pouvoir réel est identique en système capitaliste et socialiste. Alors que les décisions de production et de consommation socialistes sont prises sur le modèle du capitalisme, une autonomie du parti par rapport à l'État serait souhaitable dans un système véritablement démocratique de manière à promouvoir les débats nécessaires à une démocratisation de ces décisions.

Les partis ne constituent d'ailleurs une source de démocratie réelle que s'ils sont en phase avec les communautés de base dans lesquelles sont débattus collectivement les besoins des individus concrets. Les tâches du parti révolutionnaire ne se limitent par conséquent pas au domaine strictement politique, précise-t-il dans l'essai *Réforme et révolution*. Il leur incombe de mener un travail permanent d'élaboration s'inspirant de recherches autonomes dans tous les domaines dans lesquels « se révèle la contradiction entre les possibilités de libération et d'épanouissement que renferment les forces productives et culturelles dont dispose la société, et son incapacité à en tirer parti et à les développer dans un sens libérateur » [1969, p. 241]. Apparaît ici la thématique, centrale dans son œuvre, du socialisme comme horizon de sens, d'un sens en suspend, qu'il nous appartient de construire, ainsi que son intérêt permanent pour les expérimentations sociales susceptibles d'amorcer le processus révolutionnaire de la transition au socialisme.

De fait, Gorz fut un artisan essentiel de l'émergence de thèmes nouveaux, inaccessibles à ceux qui auraient eu le regard braqué sur l'Est. Il était en phase avec les nouveaux mouvements sociaux nés dans les années 1960-1970 et questionnant les structures hiérarchiques – tel le féminisme – qui inauguraient de nouvelles modalités d'action politique et rompaient avec le militantisme traditionnel des syndicats et des partis en refusant la quête du pouvoir d'État et en prenant à bras-le-corps les enjeux culturels négligés par la gauche institutionnelle, y compris marxiste.

Son œuvre entière est également marquée par un souci de dialogue avec des courants syndicaux de gauche. Tandis que le Parti communiste français (PCF) restait asservi aux impératifs de Moscou, Gorz développa des liens étroits avec des marxistes italiens, du courant opéraïste notamment. Ainsi, il introduisit les lecteurs des *Temps Modernes* aux travaux de Bruno Trentin et Vittoria Foa (syndicalistes radicaux) ou de Rossana Rossanda (*Il Manifesto*) et lisait régulièrement les publications de *Potere operaio* (Antonio Negri) et *Lotta continua* (Adriano Sofri). À cette même époque en France, il était en contact avec les figures centrales du parti socialiste unifié (PSU), exerça une influence certaine sur les militants de l'UNEF et fut un catalyseur de revendications qualitatives du mouvement ouvrier, incarnées notamment par la CFDT au cours des années 1970. À partir du milieu des années 1980, prédominent ses échanges avec des militants et théoriciens allemands progressistes à l'Est et à l'Ouest (Rudolph Bahro, Rainer Land, Peter Glotz).

Pour le dépassement de la division capitaliste du travail

Avec *Critique de la division du travail* [1973], Gorz expose une stratégie politique anticapitaliste qui déborde déjà le terrain de l'usine. Le dessein d'un pouvoir ouvrier est non seulement d'unir revendication salariale, gestion du processus de production et autodétermination par les travailleurs des conditions et des rapports de travail, tel qu'il le posait dans *Stratégie ouvrière* mais également, comme il l'affirme désormais avec vigueur, des choix et des finalités de la production et de la consommation.

Ce recueil de textes s'ouvre sur une étude de l'Américain Stephen Marglin qui, à l'instar des auteurs d'*Il manifesto*, met en exergue l'unité des techniques de production et de domination. Historiquement, la division du travail résulte, non de nécessités objectives, mais des exigences de l'accumulation capitaliste et s'opère par le contrôle des producteurs. L'organisation hiérarchique du travail a par conséquent une fonction disciplinaire : dans le « despotisme de la fabrique » né avec le capitalisme industriel, l'impératif de rendement maximum est maquillé en nécessité objective incarnée par les lois apparemment neutres d'une machinerie complexe. Or, cette division du travail, par laquelle connaissance, intelligence et maîtrise sont confisquées à l'ouvrier par le capital pour être incor-

porées aux technologies et à l'organisation du travail, constitue la source de toutes les aliénations. Gorz reprend les termes de Marx selon lequel « les puissances intellectuelles du procès matériel de production » lui reviennent « comme une propriété étrangère, une puissance qui les domine » [*ibid.*, p. 9]⁶; d'où la nécessité d'une véritable appropriation collective des techniques et de l'organisation du travail comme « puissance commune de tous » par les producteurs associés et d'une collaboration volontaire entre eux.

Si Gorz s'inscrit incontestablement dans le courant autogestionnaire, puissant à l'époque, on doit noter que sa conception du « pouvoir ouvrier » – mot d'ordre en vogue alors – est d'emblée très large : « Si les ouvriers avaient leur mot à dire sur le but et le déroulement du processus de travail, assure-t-il, l'accumulation de capital cesserait d'être la finalité dominante de la production ; elle serait subordonnée à ou mise en balance avec d'autres buts tels que l'agrément et l'intérêt du travail, son utilité, la valeur d'usage des produits, l'accroissement du temps libre, etc. » [*ibid.*, p. 94]. « Nous pourrions vivre mieux en produisant moins, à condition de travailler, de consommer et de vivre autrement » [*ibid.*, p. 98]. Ceci contrasterait avec l'absence de sens du travail en système capitaliste et le fait que le travail nécessaire et travail superflu n'y sont pas distingués puisqu'il y a production de l'utile et du gaspillage.

À l'heure actuelle, le gigantisme, la gestion centralisée par une techno-bureaucratie, la rigidité des impératifs de fonctionnement et de rentabilité rendent des populations entières incapables de produire – et de consommer – selon leurs propres besoins et de définir ces besoins de façon autonome. Celles-ci sont réduites à des masses de consommateurs atomisés de biens et de services marchands que leur offrent les monopoles institutionnels. C'est pourquoi, à partir de ce point et pendant les dix années qui suivront, Gorz s'emploiera tout particulièrement à dégager les enjeux politiques et culturels des choix technologiques, des techniques de production notamment.

Marx et Illich

Dans l'essai de 1975, *Écologie et liberté*, qui constitue à lui seul un des textes fondateurs de la problématique écologique, Gorz

6. Gorz tire ces deux formules de Marx du *Capital*, livre I, chapitre XII.

pose que « l'inversion des outils est une condition fondamentale au changement de société » [1978, p. 27], adoptant ainsi le langage d'Ivan Illich dont les thèses ont profondément influencé sa réflexion et qu'il introduira d'ailleurs au public français en publiant certains de ses textes dans *Les Temps Modernes* et *Le Nouvel Observateur*. L'autogestion au niveau de petites unités économiques et sociales suppose des outils appropriables car la puissance des outils, observe-t-il, fait que désormais le gigantisme et l'hyperspécialisation ne sont pas nécessairement plus efficaces que des machines petites mais plus perfectionnées.

Le point essentiel à retenir parmi la diversité de thèmes abordés dans le recueil est que l'écologie politique y est conçue comme une dimension essentielle de la lutte anticapitaliste. Prenant part aux interrogations nouvelles de l'époque sur les limites naturelles à la croissance capitaliste, Gorz critique le rapport Meadows au Club de Rome de 1971 pour sa défense d'une croissance verte dans le cadre du capitalisme. Ceci fait de lui un des précurseurs du récent courant en faveur de la décroissance en France et en Italie qui a réactualisé des revendications radicales ayant émergé trente ans auparavant, telles que la remise en question des impératifs de l'accumulation et du gaspillage et la nécessité d'une décroissance productive par opposition à une croissance destructive.

Dans *Les Chemins du paradis*, sa critique anticapitaliste de la société industrielle n'épargne aucunement le modèle prétendument alternatif du « socialisme réel » : parler de civilisation industrielle n'équivaut pas à ignorer son caractère essentiellement capitaliste mais c'est souligner la prégnance de ce modèle dans les régimes capitalistes et socialistes. Les deux systèmes partageant le double objectif de l'accumulation et la concentration du capital, « le socialisme de l'avenir sera postindustriel et antiproductiviste ou ne sera pas. Sa définition est un [...] enjeu fondamental, à l'échelle mondiale » [1983, p. 23].

Le marxisme orthodoxe considérerait les forces productives, science et technique notamment, comme neutres : le socialisme pourrait s'édifier en les orientant telles quelles vers des buts démocratiques et sociaux. En réalité, dans leur configuration actuelle, celles qui sont mises en œuvre par le capitalisme portent l'empreinte des rapports de production et de la division du travail capitalistes et ne se prêtent qu'à une appropriation institutionnelle, avance Gorz.

La victoire de l'autogestion suppose non seulement la subversion des rapports de propriété mais également des techniques, moyens et rapports de production pour qu'individus, groupes, équipes, communautés décident ensemble de ce qu'ils veulent produire, comment, quand et où ; faute de quoi « la prise du pouvoir d'État par des socialistes ne changera fondamentalement ni les rapports de pouvoir ni le rapport des hommes entre eux et avec la nature. Le socialisme [n'étant] pas immunisé contre le technofacisme » [1978, p. 27], il risque d'y basculer d'autant plus facilement qu'il perfectionnera les pouvoirs d'État sans développer simultanément l'autonomie de la société civile. Durant cette période, Gorz se proposait donc d'opérer la convergence entre l'économie politique et l'écologie en conjuguant les apports de Marx et d'Illich. Il transcrit le concept illichien de « monopole radical » dans les termes marxistes d'« extension des rapports marchands à tous les domaines de la vie individuelle et sociale » renvoyant à la division capitaliste du travail et à la séparation des producteurs de leurs moyens de production et de leurs produits. Les thèmes liés de l'hétérorégulation et du dépérissement de la société civile, de la domination de l'État, de la destruction des capacités de production et de coopération autonome, de l'uniformisation culturelle domineront désormais ses écrits.

J'ai tenu à mettre en évidence la continuité thématique qui court de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* aux *Chemins du paradis* en passant par *Le Socialisme difficile*, *Critique de la division du travail* et *Écologie et politique* – et à me démarquer ainsi de la perspective habituelle des commentateurs de Gorz – de manière à relativiser le virage, certes important, dans l'œuvre gorzienne que représente *Adieux au Proletariat* [1980]. Sa préoccupation pour les conditions concrètes de la liberté lui confère en effet une cohérence fondamentale en dépit de l'honnêteté intellectuelle qui l'a amené à réévaluer ses positions passées, particulièrement en 1980.

L'impossible appropriation du travail

Critique de la division du travail s'inscrivait dans la ligne de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* puisqu'il demeurerait une incitation à la résistance ouvrière à l'aliénation dans le travail même si, comme nous l'avons établi, la revendication d'un contrôle ouvrier concernait déjà bien plus que les processus en jeu sur le lieu de

travail et même dans les systèmes d'éducation et de formation. *Adieux au prolétariat* puis *Les Chemins du paradis* constituent une rupture au sens où l'abolition du salariat est maintenant la visée ultime d'un post-socialisme.

Le postulat qui déterminera, à partir de 1980, toute la critique gorzienne du travail salarié est que son aliénation est inhérente non pas seulement aux rapports de production capitalistes, comme il l'avancait dans *Critique de la division du travail*, mais au fonctionnement d'une mégamachine complexe. Il écrit : « L'hétéronomie du travail ne résulte pas seulement de son organisation et de sa division capitalistes. Elle résulte plus fondamentalement de la division et de l'organisation de la production à l'échelle de grands espaces économiques, de sa mécanisation et de sa cybernation. [...] [Elle] est une conséquence inévitable de la socialisation du processus de production qui, elle-même, est rendue nécessaire par la masse et la diversité des savoirs incorporés dans les produits » [1983, p. 104]. À moins de revenir à des formes d'économie domestiques ou villageoises, qui impliquent d'autres formes d'aliénation et auquel Gorz n'est pas favorable, cette hétéro-détermination implique donc une part irréductible d'aliénation.

Cette thèse justifiera une attaque frontale par Gorz, non seulement du marxisme vulgaire à l'Ouest comme des socialismes de l'Est mais encore de certains textes de Marx lui-même dans la mesure où son utopie d'un retour à une personnalisation et un épanouissement de l'individu dans l'activité sociale de production est impossible puisque chaque travailleur ou collectif de travailleurs n'est qu'un élément fonctionnel du système. Même l'expérience des conseils ouvriers, que Gorz avait soutenue jusqu'alors, ne représente qu'un pouvoir nécessairement limité dans le cadre des rapports de production capitalistes et se réduit finalement à un pouvoir syndical.

Cette attaque, reprise dans *Métamorphoses du travail*, aboutit à une véritable déconstruction du culte quasi-mystique et déterministe du Prolétariat (et de sa mission) et de la Production, qui dressa contre lui les orthodoxies, syndicale comme marxiste : contrairement aux utopistes dont les visions de la société future découlaient d'exigences éthiques, Marx pose que « le communisme n'a pas besoin de préexister dans la conscience des prolétaires pour réaliser qu'il est "le mouvement du réel-lui-même" » [1988, p. 41]. Sa théorie

insistait sur la vocation historique des prolétaires sans examiner correctement les médiations politiques susceptibles d'aboutir à l'exercice du pouvoir émancipateur de la classe ouvrière. Cet idéalisme et ce scientisme sont responsables du dogmatisme et de la religiosité inhérents à la tradition marxiste et à la domination des régimes dits socialistes par le culte du Prolétariat, du Travail, de la Production et pour lesquels l'homme prolétarien n'avait rien à voir avec l'expérience sensible des travailleurs.

Le rapport présumé entre travailleurs individuels et le travailleur collectif demeure en effet problématique pour Gorz l'existentialiste pour qui le refoulement de la subjectivité au nom d'impératifs politiques a à voir avec le concept marxien de réappropriation : le prolétaire, de rien était supposé devenir tout, en acceptant sa dépossession totale il se nie comme individu pour se retrouver comme classe ; d'où le caractère répressif de la morale socialiste du travail qui partage avec l'éthique puritaine la même rationalisation intégrale de la conduite de la vie de manière à la rendre conforme aux exigences transpersonnelles de l'efficacité collective et de l'Histoire.

Par conséquent, « il n'est donc plus question pour le travailleur ni de se libérer *au sein* du travail ni de se rendre maître du travail ni de conquérir le pouvoir dans le cadre de ce travail. Il n'est plus question désormais que de se libérer *du* travail en refusant tout à la fois la nature, le contenu, la nécessité et les modalités. Mais refuser le travail, c'est aussi refuser la stratégie organisationnelle du mouvement ouvrier et ses formes d'organisation : il ne s'agit plus de conquérir du pouvoir comme travailleur mais de conquérir le pouvoir de ne plus fonctionner comme travailleur » [1980, p. 103]. Dans *Adieux...*, Gorz annonce alors la naissance d'« une non-classe de non-travailleurs » qui, à la différence de la classe ouvrière, est produite non pas par le capitalisme et marquée du sceau des rapports capitalistes de production mais naît de la crise du capitalisme et de la dissolution de ces rapports sous l'effet de techniques productives nouvelles, comme nous allons le voir. Cette classe se compose dans les années 1970 d'individus surqualifiés pour qui le travail constitue un temps mort utilitaire, auxquels s'ajouteront, dans les trois décennies suivantes, ceux qui sont rangés en France sous la catégorie hétérogène de « précaires » et vivent un rapport discontinu et parfois ténu ou critique au travail

salarié. Gorz ne cessera en effet d'appuyer sa revendication de réduction du temps de travail sur des observations sociologiques qui concluent à un affaiblissement de la valeur *travail*, de l'identification au travail salarié comme source d'épanouissement total dans les sociétés post-industrielles même si un *emploi* est par ailleurs recherché pour la sécurité et le statut social qu'il confère. Il considérerait cette aspiration à l'extension de la vie hors travail chez le prolétariat post-industriel comme une mutation culturelle essentielle.

Orienter les mutations en cours dans un sens libérateur

La prise en compte de l'impact de l'automation et de l'informatique en général, qu'André Gorz nommera plus tard « la révolution informationnelle », ou encore le passage à « un capitalisme immatériel », permet de comprendre l'étroite relation entre deux trames argumentaires qui structurent son œuvre et que j'ai synthétisées aux deux derniers paragraphes :

— Celle développée depuis les années 1960 : les choix techniques résultant de choix politiques, il convient d'adopter des technologies qui favorisent leur appropriation et leur décentralisation. Les nouvelles machines intelligentes offertes par la micro-électronique permettent justement une production localisée par des producteurs polyvalents.

— Celle qui émerge en 1980 : l'évolution technologique ne va pas dans le sens d'une appropriation possible de la production sociale par les producteurs mais d'une diminution rapide de la quantité de travail socialement nécessaire sous l'effet de gains de productivité énormes liés aux développements de l'informatique. Ceci signifie que, pour Gorz, la gestion de l'économie ne peut plus reposer sur le salariat. « Le principe socialiste d'« à chacun selon son travail » étant dépassé dans les faits et la socialisation du processus de production (dont le socialisme, chez Marx, devait être l'achèvement) étant déjà accomplie. C'est donc à un *au-delà du capitalisme et du socialisme* que l'automation renvoie » vers une « société libérée que Marx appelait « communiste », dans laquelle la production du nécessaire n'occupe plus qu'une portion très réduite du temps de chacun et dans laquelle le *travail* (salarié) cesse par

conséquent d'être l'activité principale⁷ ». C'est pourquoi, dans *Les chemins...*, il défend le versement d'un revenu social garanti à vie pour couvrir les besoins du *citoyen*, et non plus du *travailleur*, en échange d'une durée de travail à vie de 20 000 heures. Même si ses conceptions ont évolué avec le temps – vers un découplage total entre travail et revenu garanti notamment – son propos général est resté de dégager des orientations à partir desquelles une gauche porteuse d'avenir serait susceptible de renaître à partir du thème central de la libération du temps. Le slogan central, qui résume en quelques mots qui feront mouche ce qui sera jusqu'à la fin le sens profond de son combat intellectuel et politique, est désormais : travailler moins et consommer moins pour vivre mieux⁸.

Dans la perspective anti-déterministe qui est la sienne, Gorz conçoit l'abolition du travail comme un processus objectif découlant de la révolution technologique mais qu'il revient aux hommes d'orienter dans un sens libérateur. Les développements technologiques posent ainsi inévitablement la question du contenu et du sens du temps rendu disponible. « Il ne s'agit plus de savoir où nous allons ni d'épouser les lois immanentes du développement historique. Nous n'allons nulle part ; l'histoire n'a pas de sens. [...] Le règne de la liberté ne résultera jamais des processus matériels : il ne peut être instauré que par l'acte fondateur de la liberté » [1980, p. 112], qui implique le rejet de l'éthique du travail et de l'accumulation.

Ces deux trames centrales se sont enrichies dans ses dix dernières années d'une perspective critique et planétaire sur l'économie de la connaissance – la fameuse *knowledge economy* – à la faveur de la lecture des revues *Futur Antérieur*⁹, *Alice*¹⁰, puis *Multitudes*¹¹ qui l'ont amené à intégrer pleinement le bouleversement représenté

7. [1983, p. 72]. Notons qu'à la différence de nombreux autres écrits dans lesquels Gorz utilise le terme de socialisme pour désigner son alternative politique et civilisationnelle au capitalisme et au socialisme autoritaire, les textes où la référence à Marx est directe font clairement le distinguo entre socialisme et communisme.

8. A comparer au slogan auquel renvoie la note 13.

9. Parution 1990-1998, fondée par Jean-Marie Vincent, Denis Berger et Toni Negri.

10. Parution 1998-2000, trois numéros seulement.

11. Paraît depuis 2000 à l'initiative de Yann Moulier-Boutang. Ce qui n'empêche pas certaines différences significatives d'approche entre ce courant et André Gorz. Voir Gollain, à paraître.

par la dématérialisation et l'intellectualisation du travail. Gorz avançait que le capitalisme est sorti de la crise du modèle fordiste par différents biais, dont une très haute productivité du capital liée à la révolution informationnelle, et que se profile alors concrètement la possibilité pour les usagers-producteurs de mettre en œuvre leurs savoirs afin d'autoproduire des biens matériels et immatériels pour leur usage commun. Les nouvelles technologies informatiques accroissent en effet le potentiel productif et de coopération internationale des réseaux de coopératives et facilitent l'appropriation collective et la maîtrise locale des moyens de production. Il était convaincu qu'« il y a plus d'avenir pour l'humanité dans les coopératives d'autoproduction et les réseaux d'échanges des économies populaires – dites « informelles » par les économistes du Nord – que dans le salariat, surtout quand, comme c'est le cas en Inde et en Amérique du Sud, elles s'approprient les technologies avancées¹² ».

S'il reconnaissait volontiers la pertinence descriptive des travaux explorant la précarisation du monde du travail en France, y compris le maintien de formes d'organisation tayloriennes et la permanence d'une classe ouvrière, sa perspective se singularise par la mise en exergue du fait que la productivité accrue entraînée par des économies immenses de travail signifie un nombre global plus faible d'actifs *dont le travail valorise du capital*¹³. Il n'y a là aucun refus du fait empirique que le travail « matériel » demeure indispensable (et toujours dominant quantitativement dans les pays dits développés) mais hypothèse selon laquelle cette révolution le rend désormais *subalterne du point de vue des processus contemporains d'accumulation* : « Le capitalisme moderne, centré sur la valorisation de grandes masses de capital fixe matériel, est relayé de plus en plus rapidement par un capitalisme postmoderne centré sur la valorisation de capital dit immatériel, qualifié aussi de capital humain » [2003, p. 11].

12. Entretien avec Carlo Vercellone, Patrick Dieuaide, Pierre Peronnet in *Alice*, n° 1, automne 1998. Consultable en ligne : <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article379>. Nous renvoyons le lecteur intéressé à ses deux derniers ouvrages théoriques [Gorz, 1997 ; 2003].

13. Pour saisir cet argument, souvent mal compris, il convient de se référer à la distinction entre travail productif et travail improductif. Voir Gorz [2007, p. 52]

À l'échelle planétaire, l'augmentation des productions qui valorisent du capital faisant dépérir le travail de subsistance qui n'en valorise pas entraîne alors l'urbanisation forcée des populations rurales en bidonvilles¹⁴. Prenant à contre-pied d'autres analyses critiques du capitalisme mondialisé, y compris marxistes, Gorz pose qu'avec le post-fordisme nous sommes témoins, non pas d'une salarisation de masse typique de la période fordienne mais de l'enrichissement d'enclaves seulement avec absence de redistribution étatique et, surtout, du développement massif de surnuméraires sans aucun espoir d'intégration au marché mondial comme producteurs-consommateurs. C'est la raison pour laquelle, pour lui, penser des alternatives à la société salariale n'est aucunement un luxe d'intellectuel des sociétés d'opulence [1997, p. 47].

Son utopie communiste est par conséquent restée jusqu'au bout celle de la fin de la société salariale : « Le communisme, ça n'est ni le plein-emploi, ni le salaire pour tout le monde, c'est l'élimination du travail sous la forme historiquement spécifique qu'il a dans le capitalisme, c'est-à-dire du travail emploi, du travail marchandise » [2005-2006, p. 10]. C'est pourquoi il n'a cessé de stigmatiser l'obsession de la création d'emplois et l'orientation des gains de productivité vers plus de croissance, y compris par la marchandisation croissante d'activités sociales, comme par exemple le développement des services du type garde d'enfants, livraison de repas, promenade du chien, destinés au noyau « privilégié » des débordés de travail et fournis par de nouveaux serviteurs sous-payés.

Or, cette revendication d'un dépassement libérateur du salariat par laquelle il s'est distingué est inséparable d'une pensée fine du politique comme « structure bipolaire¹⁵ » qui mérite d'être mieux connue et sur laquelle je souhaiterais conclure, justifiant un retour en arrière chronologique.

14. Dont on retrouve la description graphique in Davis [2006, chap.8] : « Une humanité en trop ». Certains sociologues nomment ce phénomène « prolétarianisation passive » : la classe ouvrière informelle mondiale est celle qui croît le plus rapidement mais, fait radicalement nouveau, ses effectifs augmentent par fragmentation du travail et des revenus existants. Concrètement, une tâche qui pourrait revenir à une personne est partagée par 2, 3, ou 4.

15. Telle que conceptualisée par Dick Howard et qu'il avait lui-même d'abord ébauchée dans *Adieux au prolétariat* [1980], section III, chapitre 4 (« La sphère de la nécessité : l'État ») et postface.

*Une conception duale de l'espace social, fondement
d'un socialisme démocratique*

À soixante ans, en 1983, André Gorz prend sa retraite journalistique et se consacre entièrement à une écriture plus « universitaire » en faisant référence aux travaux de philosophes et sociologues allemands importants. Sa pensée est ainsi nourrie de *La Condition de l'homme moderne* d'Hannah Arendt [1958] ou de la critique de Max Weber sur la déshumanisation générale et la perte de sens et de liberté qui caractérisent la machine industrielle-bureaucratique de l'ordre économique moderne. Dans *Métamorphoses du travail*, le plus achevé de ses ouvrages, qui approfondit les thèses des deux précédents, il formule sa critique du capitalisme dans les termes d'une *critique de la raison économique*¹⁶ en raison d'une dette théorique importante à l'égard de l'École de Francfort ; en particulier son ami Herbert Marcuse, rencontré en 1966 et avec lequel il partageait l'idée que libération individuelle et collective se conditionnent mutuellement, et Jürgen Habermas dont la lecture dans les années 1980 l'amène à préciser son projet d'une société dualiste.

La distinction reprise d'Illich entre les deux sphères complémentaires mais irréductibles de l'hétéronomie et de l'autonomie est mise en correspondance avec le couple nécessité et liberté chez Marx et le couple système et monde vécu chez Habermas. Depuis *Écologie et Politique*, Gorz prône en effet comme seule conception réaliste l'organisation d'un « espace social discontinu » et d'une vie rythmée par le passage de l'une à l'autre sphère. Il souligne que la réduction du temps de travail doit être couplée à des possibilités d'activités autodéterminées. Il s'inscrit donc une fois encore dans la filiation de Marx qui faisait de la diminution du temps consacré à la production du nécessaire la condition de toute libération possible. Dans le livre III du *Capital* sur le règne de la nécessité (et de la rareté) ainsi que dans les *Grundrisse*, explique Gorz, Marx situe le « règne de la liberté » dans un au-delà de la rationalité économique. Le stade du communisme, tel que Marx l'envisageait, correspond justement au prélèvement sur la sphère sociale d'une sphère de souveraineté soustraite à la rationalité économique et aux nécessités extérieures.

16. C'est d'ailleurs le sous-titre de *Métamorphoses du travail* [1988].

Concrètement, Gorz prône désormais pour l'espace européen des politiques éco-sociales visant « la reconstitution d'un monde vécu, la décroissance de la production de marchandises et de services marchands [qui] devra être réalisée grâce à une autolimitation des besoins se comprenant elle-même comme une requête de l'autonomie, c'est-à-dire grâce à une réorientation démocratique du développement économique, avec réduction simultanée de la durée du travail et extension, favorisée par des équipements collectifs ou communautaires, des possibilités d'autoproduction coopératives ou associatives » [1991, p. 38-39]. Suivant l'économiste Karl Polanyi dans *Métamorphoses*, Gorz définit d'ailleurs l'essence du socialisme comme subordination des activités économiques à des fins et à des valeurs sociétales.

Il reprend ensuite longuement cette définition dans *Capitalisme, socialisme, écologie* où il développe la signification proprement politique de sa conception duale au moment de l'écroulement du bloc de l'Est. Constatant la mort du socialisme comme système et force politique organisée, il avance que la référence au socialisme comme mouvement et comme horizon historique devra être maintenue mais qu'il convient de le redéfinir, non en fonction d'autres modèles existants mais comme critique radicale de certaines formes de société et comme le projet pratique de réduire tout ce qui fait de la société un système, une mégamachine. « La question du dépassement du capitalisme vers une société dans laquelle les valeurs économiques d'efficacité, de rentabilité, de compétitivité cesseraient d'être dominantes, et qui *se servirait* de l'économie en vue de ses fins supérieures propres au lieu d'avoir à *la servir*, n'apparaît-elle pas plus actuelle que jamais après l'effondrement du soviétisme ? » demande-t-il [1991, p. 13].

Cependant, et cet argument est absolument essentiel, si les activités autonomes et les formes de sociabilité et d'échange auto-organisées doivent devenir prépondérantes par rapport à la vie de travail, la sphère de la liberté gagner sur celle de la nécessité, une part d'hétéronomie demeure nécessairement dans une société complexe, rappelle-t-il, dans la veine d'*Adieux au prolétariat*. Or *la reconnaissance de cette irréductibilité participe à la prévention de formes de totalitarisme*.

L'effondrement du système soviétique incarnait l'échec du remplacement du marché par le plan parce qu'il correspondait à la

tentative de rétablir une société prémoderne, totalement intégrée et unifiée, qui devait être édifiée, sous la forme de la dictature du prolétariat par l'industrialisation intégrale, tout en exigeant de l'individu qu'il se sente un avec l'« ouvrier productif collectif ». Par là, il s'agissait fondamentalement de retrouver la sécurité et l'intégration d'une société prémoderne, c'est-à-dire d'une société dans laquelle « l'unité du travail et de la vie, de la société et de la communauté, de l'individuel et du collectif, de la culture et de la politique, de l'économie et de la morale, serait rétablie ; dans laquelle les exigences fonctionnelles du système coïncideraient avec les buts de chacun et le sens de la vie de chacun avec celui de l'Histoire. Bref d'une société dans laquelle le pouvoir de l'État, le droit, l'économie, le politique et la culture n'auraient pas besoin d'instances ni d'institutions distinctes, car un ordre stable, juste et bon aurait été instauré une fois pour toutes » [*ibid.*, p. 24]. Dit autrement, le « socialisme » qui est mort et ne doit pas renaître est celui qui prétendait à une totale rationalisation scientifique : l'unité de la société communautaire dite « communiste » suppose que le fonctionnement du système social puisse être maîtrisé consciemment et volontairement ; une tentative de supprimer l'aliénation vouée à l'échec – et, nous le savons maintenant, dangereuse – dans le cas d'une économie moderne nécessairement complexe.

L'empire soviétique s'est écroulé. On ne parle plus de « parti révolutionnaire ». Gorz poursuit cependant son analyse d'une sortie civilisée du capitalisme en soutenant que la résolution du conflit entre « les puissances sociales autonomisées » dont parlait Marx et l'exigence pour les individus d'habiter un monde qu'ils puissent reconnaître comme leur n'est possible que par des médiations continuellement renouvelées, ce qui suppose des contre-pouvoirs fondés sur des mouvements sociaux puissants. « Il ne peut y avoir de socialisme sans démocratie et il ne peut y avoir de démocratie sans une société civile beaucoup plus étoffée, comprenant un ensemble d'activités publiques auto-organisées, reconnues et protégées par l'État » [*ibid.*, p. 46]. Une politique n'est véritablement socialiste que si elle favorise l'extension de cette sphère de sociabilité vécue faite de coopération volontaire et d'échanges non marchands et non monétaires : tel est le fruit d'une extraordinaire pertinence aux niveaux économique, social et politique d'une interrogation sur la liberté entamée jadis en termes philosophiques abstraits.

Bibliographie

- ARENDT H., 1958, *La condition de l'homme moderne*, trad. française, Calmann-Lévy, 1961.
- DAVIS M., 2006, *Le pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*, La Découverte, Paris.
- GORZ A., 1958, *Le traître*, Seuil, Paris.
- 1959, *La Morale de l'histoire*, Seuil, Paris.
 - 1967, *Le socialisme difficile*, Seuil, Paris.
 - 1969, *Réforme et révolution*, Seuil, Paris.
 - 1973, *Critique de la division du travail*, Seuil, Paris.
 - 1977, *Fondements pour une morale*, Seuil, Paris.
 - 1978, *Écologie et politique*, Seuil, Paris.
 - 1980, *Adieux au Prolétariat*, Galilée, Paris.
 - 1983, *Les chemins du paradis*, Galilée, Paris.
 - 1988, *Métamorphose du travail*, Galilée, Paris.
 - 1991, *Capitalisme, socialisme, Écologie*, Galilée, Paris.
 - 1997, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris.
 - 2003, *L'immatériel*, Galilée, Paris.
 - 2005-2006, « L'écologie politique, une éthique de la libération. Entretien avec André Gorz », *Ecorev*, n° 21, automne-hiver.
 - 2007, « Crise mondiale, décroissance et sortie du capitalisme », in *Entropia*, n° 2, printemps 2007
- GOLLAIN F., 2008, « André, mon maître », in *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 31, premier semestre 2008, La Découverte/MAUSS, p. 315-327.
- à paraître, « L'apport d'André Gorz au débat sur le capitalisme cognitif », *Modern and Contemporary France*.

Espace public et émancipation chez Castoriadis

Nicolas Poirier

La double critique de l'ontologie héritée et du marxisme menée par Castoriadis à partir des années 1960 aura conduit à celui-ci à tracer, au-delà des antinomies qu'il juge inséparables de la philosophie héritée et de la politique traditionnelle, les chemins inédits d'une pensée et d'une politique de l'autonomie, qui voisine avec ce qu'auront cherché à concevoir, selon des trajectoires différentes, Arendt, l'École de Francfort ou même Rubel et la tradition du conseillisme. L'originalité de l'apport de Castoriadis à la question de l'émancipation aura consisté à tracer une voie ténue entre l'exigence de l'autonomie, qui doit viser à rendre possible l'activité libre des individus et des groupes dont se compose la société, et celle de l'institution, sans laquelle l'action humaine s'avère privée de consistance et se perd dans le vide d'une liberté qui, n'ayant prise sur rien, s'avère incapable de transformer quoi que ce soit¹ : « L'épreuve de la liberté, écrit Castoriadis en 1991, devient intenable dans la mesure où l'on n'arrive à rien faire de cette liberté. Pourquoi voulons-nous la liberté ? Nous la voulons d'abord pour elle-même, certes ; mais aussi pour pouvoir *faire* des choses. Si l'on ne peut, si l'on ne veut rien faire de cette liberté, cette liberté se transforme en la pure figure du vide » [Castoriadis, 1991, p. 65]. La liberté de penser, de faire ou celle d'agir est inséparable de la question de son contenu, qui est aussi le problème de son effectivité et de ses conditions concrètes, et qui renvoie à l'institution explicite de la

1. C'est à cette aporie que se heurte notamment l'ontologie politique de Sartre.

société. Si le « moment » de l'institution est un moment nécessaire, et comme tel incontournable, le « moment » de l'autonomie en est inséparable – si toute société est instituée, et si, en ce sens il y a une précedence de l'institution sur le sujet, toute institution est fondamentalement *auto-institution* : c'est justement le propre de la démocratie que de faire l'épreuve explicite de cette *auto-institution*, l'institution des lois n'étant rien d'autre que la mise en forme du chaos primordial d'après une exigence d'autolimitation.

Désir ou institution ? : une fausse alternative

L'originalité des vues qui sont celles de Castoriadis concernant les rapports de l'institution et de la liberté, ou si l'on préfère, de la loi et de l'autonomie, est qu'elles tranchent dans le contexte intellectuel et politique contemporain. Ses positions quant au sens et au contenu de l'action politique, quant à ses visées et à sa nature, tranchent dans un paysage intellectuel marqué par l'opposition entre une entreprise « déconstructiviste » (déconstruire la République, le sujet, l'Universel, les grands récits...) et une tendance « restauratrice » (restaurer la République, le sujet, la pensée du droit, la philosophie politique...). Contre les tendances « post-modernistes » qui s'inscrivent dans la filiation de la généalogie foucaldienne, débusquant derrière l'effort de normativité inhérent à toute politique de l'émancipation un pouvoir disciplinaire caché, et d'autant plus pernicieux qu'il se pare des atours de la liberté et affirme son désir de surmonter l'aliénation instituée, Castoriadis affirme la nécessité de penser l'institution politique comme la dimension au sein de laquelle les luttes des individus pour leur autonomie prennent un sens, la « subjectivation » étant inséparable de l'insertion dans une collectivité, qu'on ne doit pas prendre pour un fardeau mais comme l'espace où une action politique devient possible : une foule qui ne chercherait pas à se constituer comme instance politique, et donc d'une certaine manière à s'institutionnaliser, mais se contenterait d'affirmer sa puissance d'agir comme « multitude » mue par le désir de liberté, ressemblerait plus à un agrégat informe qu'à une communauté politique véritable. Mais cette insistance sur l'institution ne doit nullement amener à confondre la politique de l'autonomie avec une quelconque forme de restauration qui, sous prétexte de lutte contre le « libéralisme libertaire », conduit à faire l'impasse

sur la question sociale et à ne valoriser l'exercice de la démocratie qu'à condition que celui-ci soit modéré et restreint à une sphère bien limitée, ne prenant pas en compte la dimension sociale et économique à proprement parler. Dénoncer à partir de Tocqueville l'égalitarisme nivelant, qui abolit toute différenciation et détruit le principe même de l'autorité, c'est aussi se montrer aveugle à la réalité sociale contemporaine, qui est certes travaillée par un imaginaire « égalitaire », mais est aussi marquée par d'innombrables inégalités, que ce soit en matière économique ou sociale qu'en ce qui concerne l'exercice effectif du pouvoir². Si les analyses de Marcel Gauchet, par exemple, invitent à repenser la nécessité de l'institution, une société ne pouvant se réduire à une contractualisation généralisée à tous les domaines, elles font par ailleurs complètement l'impasse sur le contenu de cette institution : de quelle institution s'agit-il au juste ? Quelles institutions concrètes l'action politique des citoyens doit-elle viser ? Autant de questions auxquelles se montrent incapables d'apporter une réponse positive les critiques de l'« individualisme », sauf à reconduire ce qui existait dans des temps plus anciens – le solidarisme de la Troisième République par exemple – puisqu'elles refusent de discuter du contenu politique concret des institutions. De sorte que l'on pourrait adresser à Gauchet la même critique que celle qu'adressait Castoriadis à Lacan, en lui reprochant de rendre impossible toute discussion sur le contenu concret de la Loi, sous prétexte que le sujet ne peut se structurer qu'en s'insérant dans un ordre symbolique, qui comme tel, n'est pas discutable.

Au fond, ce sur quoi les penseurs du désir et de la subjectivation comme les penseurs de la Loi et de l'institution s'avèrent incapables de s'interroger, c'est sur le contenu de ce qu'ils estiment être le centre de toute politique : il faut une loi et des institutions, certes,

2. Voir les remarques de Castoriadis sur la référence à Tocqueville dans la philosophie politique contemporaine, 1993, p. 97 : « Il serait [...] de très mauvais ton de demander aux tocquevilliens, ou prétendus tels, d'aujourd'hui : et qu'avez-vous donc à dire, en tant que tocquevilliens, sur les fortes différenciations sociales et politiques qui ne s'atténuent nullement, sur les nouvelles qui se créent, sur le caractère fortement oligarchique des prétendues "démocraties", sur l'érosion des présupposés aussi bien économiques qu'anthropologiques de la "marche vers l'égalisation des conditions", sur l'incapacité visible de l'imaginaire politique occidental de pénétrer de très vastes régions du monde non occidental ? Et sur l'apathie politique généralisée ? » Voir également Castoriadis [1990, p. 146-150].

mais quelles sont précisément les lois et les institutions que nous devons vouloir ? Car de même, pour paraphraser Gauchet, que tout n'est pas contractuel dans une société, tout n'est pas institutionnel dans l'institution, et c'est précisément dans cette mise en suspens de l'institutionnel, ou de l'institué pour parler comme Castoriadis, que réside la spécificité de la pensée et de l'activité politique, dont le but est de transformer l'*institué* à partir d'une visée posée par le pouvoir *instituant*. Inversement, si le désir est cette puissance première qui meut les hommes et les pousse à créer, en inventant ce qu'ils sont au travers de formes de subjectivation toujours nouvelles, il reste néanmoins à s'interroger sur le bien-fondé de ce désir et de cette création de soi : nous sommes des individus et nous avons à nous former en tant que sujets, mais qu'en est-il du contenu éthique et politique de cette subjectivation ? Le désir de domination serait-il à mettre sur le même plan éthique et politique que le désir d'égalité ? Là encore, faute de pouvoir viser un contenu substantiel, l'éthique et la politique « désirante » se condamnent à abolir toute distance critique entre l'institué et l'instituant, rabattant l'ordre du devoir-être sur l'ordre de l'être. La politique de la « multitude » constitue à ce titre l'effort le plus cohérent pour tirer d'une ontologie de la puissance vitale une politique normative, qui voit dans la lutte des subjectivités multitudinaïres, l'expression d'un pouvoir constituant dont la nature serait dérivable à partir d'un *conatus* originaire « biopolitique », comme si on pouvait passer de l'être-vivant à l'être-politique sans la médiation du « social-historique »³.

La politique comme mise en question du politique

L'effort de Castoriadis à rebours de ces deux tendances a donc consisté à défendre le projet d'une société démocratique, en montrant d'une part contre les « toquevilliens » que ce qui dans le discours contemporain passe pour démocratie n'est en fait que ce qu'il conviendrait de nommer « oligarchie libérale », en ce sens que si les sociétés occidentales contemporaines sont des sociétés relativement ouvertes où la contestation politique est effectivement possible, et où les individus et les groupes détiennent un certain

3. Voir Negri [1997]. Pour une critique de la politique des multitudes, voir Coutrot [2006, p. 47-56].

nombre de droits et de libertés qu'on aurait tort de qualifier de « formelles », car elles sont en fait réelles bien que très limitées⁴, elles ne sont pas à proprement parler démocratiques, puisqu'une minorité infime de la population exerce effectivement le pouvoir économique et politique ; en affirmant d'autre part la force subversive du projet démocratique, qu'on ne saurait réduire à une mystification conduisant à cacher les inégalités sociales réelles, comme le veut la vulgate marxisante – penser la possibilité de la démocratie, ce serait dans ces conditions accrédi-ter l'idée illusoire qu'au-delà des rapports de domination et d'exploitation existerait une réelle communauté politique ayant dépassé tous les clivages sociaux. Au fond, ce que cherche à faire Castoriadis, c'est redonner sens au projet d'émancipation, en voyant dans la démocratie, non pas un simple mode de gestion du conflit inhérent au social, mais la forme même de la politique, qui est inséparable du projet d'autonomie, dans la mesure où l'on doit définir d'après Castoriadis celle-ci non comme une forme parmi d'autres de régimes politiques, mais comme le *régime même de la politique*, c'est-à-dire l'« activité collective réfléchie et lucide visant l'institution globale de la société comme telle » [Castoriadis, 1987, p. 135]⁵. En ce sens, réhabiliter l'idée démocratique contre ceux qui dénoncent la perversion de l'idéal égalitaire sous la figure de l'égalitarisme, mais aussi contre leurs adversaires qui ne voient dans les principes démocratiques qu'une illusion visant à masquer aux dominés la réalité de leur oppression, c'est dans le même mouvement redonner toute sa valeur à la politique, qui n'est ni la forme sublimée des rapports de force, ni cette sphère des institutions qui doit rester à l'écart de toute activité critique, selon

4. Voir Castoriadis [1990, p. 156] : « Ces droits et ces libertés sont le résultat et l'héritage du mouvement émancipatoire qui a animé l'Occident depuis des siècles. C'est leur existence, mais aussi leur caractère essentiellement négatif et défensif, qui permettent de qualifier les régimes politiques occidentaux d'oligarchies libérales, et les sociétés qui les portent des sociétés relativement ouvertes. » Voir également Castoriadis [1995, p. 236] : «... Une partie majeure de la lutte pour la démocratie vise à instaurer des conditions réelles permettant à tous l'exercice effectif de ces droits. »

5. Jacques Rancière définit également la démocratie comme le régime même de la politique ; voir [1998, p. 170] : « La démocratie n'est pas un régime politique. Elle est en tant que rupture de la logique de l'*arkhè*, c'est-à-dire de l'anticipation du commandement dans sa disposition, le régime même de la politique comme forme de relation définissant un sujet spécifique. »

l'opposition superficielle de la république et de la démocratie⁶. Il faut de ce point de vue distinguer *le* politique, en tant que dimension du pouvoir institué qui existe dans toute société, et *la* politique, comme activité de mise en question de l'institution selon les visées de sa transformation. C'est cette confusion que Castoriadis pointe du doigt dans le discours contemporain, puisque ce que défendent les libéraux et attaquent les « post-marxistes » aussi bien, ce n'est pas la démocratie en tant qu'activité d'auto-institution explicite, mais précisément *le* politique en tant que forme instituée de *la* politique, plus exactement cette forme prise par *le* politique dans le cadre de la modernité, qu'on l'appelle « République » ou « État de droit » pour la défendre, ou « démocratie bourgeoise » pour en dénoncer l'impoture.

Réactiver les germes de la polis démocratique

Ce que tend à faire ressortir Castoriadis, c'est que s'il y a toujours eu dans l'histoire des hommes quelque chose que l'on doit désigner, faute de mieux, par le terme « politique », *la* politique, en tant que configuration spécifiant un certain régime *du* politique, n'a pas toujours existé. *Le* politique renvoie à tout ce qui concerne, dans une société, l'existence d'un pouvoir central capable de définir explicitement les règles de ce qui est autorisé et de ce qui est défendu, et d'imposer le respect de ces règles : ses principes fondamentaux, ses conditions d'accès, son mode de gestion et d'exercice, les sanctions prévues contre sa transgression, les formes de sa transmission et de sa perpétuation⁷. *La* politique, au contraire, est l'activité explicite et délibérée qui vise précisément la mise en question de ce pouvoir, en ne tranchant pas une fois

6. Miguel Abensour et Jacques Rancière tracent un chemin qui pour une part voisine avec celui de Castoriadis : voir notamment [Abensour, 2004, p. 5-19 ; Rancière, 1998, p. 57-62].

7. Voir Castoriadis [1987, p. 123-124] : « Il y a et il y aura [...] toujours *pouvoir explicite* dans une société, à moins qu'elle ne réussisse à transformer ses sujets en automates ayant complètement intériorisé l'ordre institué, et à construire une temporalité recouvrant d'avance tout à-venir ; tâches impossibles étant donné ce que nous savons de la psyché, de l'imaginaire instituant, du monde. C'est cette dimension de l'institution de la société ayant trait au *pouvoir explicite*, soit à l'existence d'*instances pouvant émettre des injonctions sanctionnables*, qu'il faut appeler la dimension *du* politique. » Voir également Castoriadis [1990a, p. 160].

pour toutes sur ce qui est juste absolument⁸. À ce titre, d'après Castoriadis, la grande majorité des sociétés existantes présentent pour caractéristique commune de rendre impossible toute activité politique qui viendrait mettre en cause leurs fondements. L'ordre politique d'une société traditionnelle, mais c'est vrai aussi pour les régimes totalitaires qui sont des produits de la modernité, interdit en effet toute critique publique des lois, quand il ne la rend pas de toute façon psychologiquement impossible, et ne permet donc pas qu'on porte atteinte à leur légitimité. Il y a selon Castoriadis une raison majeure à cette interdiction : la grande majorité des sociétés humaines se sont édifiées sur la base de l'occultation du fait de l'auto-institution, en imputant à une origine extra-sociale, le plus souvent divine, la création de leurs lois et de leurs institutions⁹. De là l'impossibilité socialement instituée d'interroger le fait même de l'institution, l'apparition d'une activité de réflexion critique sur la nature du pouvoir et sur le principe de sa légitimité étant dans ces conditions hautement improbable.

Si donc aucune société ne peut exister sans l'institution explicite d'un pouvoir capable de trancher en dernière instance, le droit pour les individus de procéder à la critique des institutions, afin de les transformer dans le cadre d'un projet élaboré, voire d'en créer de nouvelles, résulte d'une création historique, qui s'est produite au cours de l'antiquité grecque, dont la radicalité n'a aucun équivalent et dont la pérennité s'est avérée précaire : « La politique, telle qu'elle a été créée par les Grecs, a été la mise en question explicite de l'institution établie de la société – ce qui présupposait, et cela est clairement affirmé au ^ve siècle, qu'au moins de grandes parties

8. Voir Castoriadis [1990a, p. 162] : «... Par distinction avec [...] *le* politique, c'est-à-dire ce qui a trait dans toute société au pouvoir explicite, il faut dire que *la* politique – à ne pas confondre avec les intrigues de cour ou la bonne gestion du pouvoir institué qui existe partout – concerne l'institution explicite globale de la société, et les décisions concernant son avenir. » Voir également Castoriadis [1987, p. 126-129 ; 1995, p. 221-222].

9. Voir Castoriadis [1981, p. 315] : « Dans les sociétés hétéronomes, c'est-à-dire dans l'écrasante majorité des sociétés qui ont existé jusqu'ici – presque toutes –, on trouve institutionnellement établie et sanctionnée, la représentation d'une source de l'institution de la société qui se trouverait *hors* la société : chez les dieux, chez les Ancêtres, dans les lois de l'Histoire. On y trouve, autrement dit, la représentation imposée aux individus que l'institution de la société ne dépend pas d'eux, qu'ils ne peuvent pas poser eux-mêmes leur loi – car c'est cela que veut dire *autonomie* – mais que cette loi est déjà donnée par quelqu'un d'autre. »

de cette institution n'ont rien de "sacré", ni de "naturel", mais qu'elles relèvent du *nomos*. Le mouvement démocratique s'attaque à ce que j'ai appelé le pouvoir explicite et vise à le ré-instituer » [Castoriadis, 1987, p. 126-127]¹⁰. La radicalité de la création de la politique par les Grecs a consisté en ceci qu'un espace public a été institué, qu'il ne faut pas confondre avec l'administration de la cité à proprement parler et l'« exécution » des décisions prises, mais que l'on doit entendre comme ce domaine – l'*agora* – qui n'est ni l'espace privé de la maison familiale, ni le privilège d'une minorité ayant le droit de décider pour les autres et à leur place, mais un lieu ouvert à tous les citoyens permettant la libre confrontation d'opinions diverses, voire opposées, concernant le bien commun¹¹. La démocratie réalise ainsi l'exigence d'un pouvoir organisé selon des normes explicites, ayant fait l'objet d'un débat public contradictoire, et posant par lui-même de telles normes. C'est pourquoi il ne faut pas voir dans cet espace public le lieu banal de l'échange, mais le produit exemplaire de la création de la politique par les Grecs, l'institution centrale de la *polis* par laquelle le pouvoir politique devient quelque chose de participable, en vertu du principe de l'égale participation de tous les membres du corps politique à la détermination du Bien commun et de la loi¹². Or, si dans les oligarchies libérales, l'exercice de la contestation est rendu possible et si la place publique joue un rôle effectivement important, en tant que

10. Voir dans une perspective sensiblement différente ce que dit Rancière à ce sujet [1995, p. 37] : «... Il n'y a pas toujours de la politique. Il y en a même peu et rarement. Ce qu'on met communément au compte de l'histoire politique ou de la science du politique relève en effet le plus souvent d'autres machineries qui tiennent à l'exercice de la majesté, au vicariat de la divinité, au commandement des armées ou à la gestion des intérêts. Il n'y a de la politique que lorsque ces machineries sont interrompues par l'effet d'une présupposition qui leur est tout à fait étrangère et sans laquelle pourtant, en dernière instance, aucune d'elle ne pourrait fonctionner : la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, soit, en définitive, l'effectivité paradoxale de la pure contingence de tout ordre. »

11. Voir Arendt [1961, p. 59-87].

12. Voir Meier [1984, p. 30] : « Car c'est précisément cette capacité de décider librement d'un ordre entièrement nouveau qui est remarquable dans les concepts constitutionnels formés d'après le critère du pouvoir régnant. *Pour la première fois dans l'histoire du monde, des hommes acquéraient la possibilité de décider eux-mêmes dans quel type d'ordre ils voulaient vivre. À vrai dire, ils n'y parvinrent qu'en se métamorphosant eux-mêmes et en constituant une identité politique. Les concepts constitutionnels en *archia* et en *kratia* nous paraissent aujourd'hui aller de soi. En réalité, ils ont signifié une révolution dans l'histoire du monde.* »

lieu où la critique officielle du pouvoir peut se développer, il faut toutefois reconnaître que l'exercice lui-même du pouvoir reste le privilège d'une minorité, qui si elle n'est pas imperméable, loin de là, aux critiques qui peuvent s'élever contre les décisions qu'elle prend, ne joue en aucune manière le rôle d'une instance révocable à qui les populations délégueraient leur pouvoir. L'espace public reste de ce point de vue pour une large part au service d'intérêts privés, et si la confrontation et le débat y est autorisé, ce n'est que dans un cadre très limité puisqu'à aucun moment on ne peut y repérer l'activité d'un *démos* souverain qui légiférerait sur tout ce qui le concerne, de façon explicite et continue.

La relecture que fait à cet égard Castoriadis de la politique grecque converge sur bien des points avec les interprétations de cette génération d'historiens et d'anthropologues de la Grèce antique (P. Vidal-Naquet, J.-P. Vernant, M. I. Finley, C. Meier, N. Loraux) qui ont cherché à rompre avec l'image traditionnelle d'une Grèce harmonieuse foncièrement a-politique, en montrant que ce qui fait la Grèce c'est d'abord et avant tout *l'institution politique du conflit*, l'espace civique n'étant pas seulement le lieu des dépassements des antagonismes mais aussi celui de l'expression du conflit¹³.

L'espace public comme lieu du conflit

Il ne faut donc pas se méprendre sur le sens de cette notion d'« espace public », centrale dans la pensée politique de Castoriadis, et y voir le simple lieu de la sagesse politique, où viendraient s'éteindre les foyers de conflit, et qui jouerait en quelque sorte le rôle de médiateur ou de modérateur entre des conceptions antagonistes du bien commun. Si cette idée d'un espace public, qui serait le domaine d'une activité d'auto-institution explicite, garde une force corrosive, c'est qu'elle se déploie là encore à rebours de deux tendances dominantes dans le contexte politique contemporain : d'un côté, en effet, le libéralisme politique tend à voir dans l'espace public, non tant la dimension où une société s'institue en permanence, en se

13. Voir sur ce point Loraux [1997, p. 45] : « Plaider pour une repolitisation de la cité des anthropologues, c'est prendre au sérieux et l'apport anthropologique et la part conflictuelle du politique, et ne pas se contenter d'étudier le conflit [...] comme "présupposé de son dépassement" dans l'ordre civique ».

donnant le droit de transformer les lois dont elle est l'auteur, que le lieu naturel d'une société civile qui chercherait à aménager un espace pour l'expression de ses intérêts à distance d'une sphère politique et d'un pouvoir dont il faudrait se protéger en instaurant des contre-pouvoirs¹⁴. Cette vision négative de la politique déboucherait sur ce processus de privatisation que Castoriadis avait repéré dans les années 1960, et qui porterait à son paroxysme les tendances les plus lourdes du libéralisme à voir dans la sphère privée et la poursuite des seuls intérêts personnels la dimension constitutive de toute société, que le pouvoir politique aurait explicitement pour charge de protéger, en limitant son intervention au fait de garantir à chacun la jouissance de ses droits individuels. Or le discours critique, qui se sera développé contre le mouvement de « révolution » néolibérale apparu au cours des années 1980, et qui effectivement dénonce lui aussi ce processus de privatisation de la politique, ne parviendrait pas non plus à donner un sens positif à la notion d'espace public, à l'exemple de la sociologie critique de Bourdieu, qui reproduirait *in fine* la même conception négative de la politique que se forment les libéraux. Car Bourdieu ne se contente pas d'affirmer que les fonctionnaires de l'universel ont un intérêt au désintéressement¹⁵, la notion de service public ayant une origine historique dont la sociologie peut retracer la généalogie ; il tend à rendre impossible toute pensée d'un espace public, qui ne serait ni le lieu de confrontation des intérêts privés qui scindent la société civile, ni l'*agora* des savants aptes au débat parce que doués de l'expertise sans laquelle toute pensée n'est qu'une vaine opinion, résultant d'une confusion entre la croyance spontanée que l'agent social se forme du champ dans lequel il se situe et sa situation réelle que seul le regard sociologique permet d'objectiver. Tout se passe au fond comme si, dans le cadre de la sociologie critique, n'existait entre l'expertise savante et l'opinion naïve du profane aucun espace véritable qui serait le lien d'un *agir-en-commun*, qu'on ne doit d'ailleurs pas confondre avec l'agir communicationnel fondé sur un partage consensuel, mais plutôt au sens où Arendt envisage l'action politique comme cette dimension dans laquelle des hommes qui se reconnaissent comme des égaux agissent de concert, la pluralité

14. Voir Castoriadis [1981, p. 319-321 ; 1995, p. 236-237].

15. Voir Bourdieu [1985, p. 43-46 ; 1988, p. 147-167 ; 1997, p. 176-184].

sans laquelle il n'y a pas de monde commun allant de pair avec l'exigence incontournable de l'isonomie¹⁶. De ce point de vue, il y a comme une curieuse convergence entre les tenants de l'expertise sociologique et une conception technocratique de la politique qui, comme l'a bien montré Habermas, s'abrite derrière une rationalité de façade pour assurer le triomphe de la rationalité instrumentale au détriment d'un agir démocratique véritable¹⁷ : dans les deux cas, l'existence d'un espace public comme lieu d'expression des conflits et formation d'une opinion éclairée qui n'est pas celle de l'expert est rendue impossible. Que par ailleurs, la réalité sociale contemporaine contredise ce projet d'une politique de l'égalité ne signifie pas que toute idée d'égalité soit un mythe, entretenant les dominés dans la croyance illusoire que le principe de l'unité et de l'égalité républicaine viendrait faire taire les clivages, et rassemblerait les citoyens dans une communauté politique où la loi serait la même pour tous. L'un des objectifs de la politique, au sens où Castoriadis entend ce terme, est précisément l'institution d'une égalité effective en termes de décision et d'exercice du pouvoir, et la reconnaissance qu'aucune naturalité, de quelque forme qu'elle soit, ne peut venir justifier une inégalité d'ordre politique, ce qui ne doit nullement être confondu, ré pét ons-le, avec les nécessaires différences constitutives de toute communauté humaine qui est inséparable de la pluralité¹⁸. C'est là d'ailleurs également le mérite d'Oskar Negt que d'avoir radicalisé la critique que pouvait faire Habermas dans les années 1960 d'une emprise de la technost ructure capitaliste sur le monde vécu, en proposant de repolitiser l'idée d'espace public qu'Habermas cherchait à défendre dans les termes mêmes qui étaient ceux du libéralisme traditionnel, et qui laissaient de côté des pans entiers de l'expérience politique démocratique : la notion d'espace public plébéien ou prolétarien, et plus généralement

16. Voir Arendt [1995, p. 77] : «... L'*isonomia* ne signifie ni que nous sommes tous égaux devant la loi, ni que la loi est la même pour tous, mais simplement que tous ont les mêmes titres à l'activité politique, cette activité consistant de préférence dans la *polis* en une discussion. »

17. Voir Habermas [1973, p. 97-132].

18. D'après Castoriadis, les attitudes intellectuelles les plus subversives dans la Grèce ancienne sont le fait de penseurs, Démocrite et les Sophistes, qui mettent l'accent sur le *nomos* contre la *physis*, insistant sur le caractère conventionnel de toute institution : voir Castoriadis [1975, p. 355-356].

d'espace public oppositionnel, semble à même de rendre compte de la créativité démocratique et de l'effervescence contestataire qui débordent le cadre officiel dans lequel le libéralisme politique cherche à canaliser le conflit¹⁹.

*La politique comme mouvement d'auto-institution
permanente*

Le danger des conceptions qui sont celles de la sociologie, même lorsqu'elles se prétendent critiques, est qu'en rabattant l'ordre du devoir-être sur celui du fait, elles tendent à voir dans le principe d'une société autonome égalitaire, qui aurait dépassé le fait de la domination, une illusion propre à toute conception philosophique, donc idéaliste, de la société. Ce qui est après tout fort logique, car on ne voit pas trop comment des dominés ayant intériorisé le principe de la légitimité de leur domination pourraient chercher à s'émanciper des chaînes de leur aliénation, sauf à suivre les leçons des experts en sciences sociales – la distinction bourdieusienne de la science et de l'opinion ne faisant que reproduire l'opposition platonicienne de l'*épistémè* et de la *doxa*, et le privilège ancestral de la philosophie sur la *praxis* politique²⁰. Le monde social, parce qu'il n'est pas un pur *chaos*, est certes régi par des lois, et ces lois ne sont pas celles de l'être-vivant, c'est d'ailleurs contre le réductionnisme cognitiviste et vitaliste que les prétentions de la sociologie, comme discours en charge du « social-historique », sont partiellement justifiées. Mais si le monde social n'est pas un chaos, et s'il est dans des strates importantes « ensidisable », il n'est pas non plus déterminé de part en part, aucune connaissance sociologique ne pouvant l'épuiser dans l'ensemble de ses relations. D'ailleurs, comme le fait remarquer Castoriadis, si une connaissance certaine

19. Voir Negt [2007, p. 222-223] : «... Les êtres humains contemporains présentent toujours des caractères qui renvoient aux qualités prolétariennes de l'existence : des besoins entravés ou déformés, des souhaits ou des formations imaginaires qui évoquent une autre société. Pour passer de cet état à un espace public vivant, il convient d'élargir le concept d'expérience aux conflits et déchirures qui traversent toute la société. Si cette dernière ne rend pas publique sa propre crise, elle risque de se déliter. La critique publique est un élément crucial du développement démocratique des sociétés modernes. »

20. Voir Bensaïd [2002, p. 159].

de la société, et en général de tout ce qui concerne le monde humain était possible, la politique prendrait alors fin, la démocratie comme auto-institution explicite présupposant à la fois que les hommes peuvent se former un savoir sur ce qu'ils cherchent à instituer, et qu'il n'existe en la matière aucune expertise que posséderaient une caste de privilégiés – les philosophes, les sociologues, les économistes²¹. S'il s'agit de définir l'émancipation sous une forme statique, comme un stade bien déterminé succédant à une phase d'aliénation, où le sujet et la collectivité auraient enfin atteint un état de plénitude et d'achèvement, il est clair qu'il ne s'agit là que d'une représentation illusoire empreinte de la pire des mystifications. Or, il s'agit au contraire de concevoir l'émancipation comme un processus dynamique et interminable, de là l'importance accordée par Castoriadis à la psychanalyse, où le sujet comme la collectivité doivent toujours reprendre dans des conditions chaque fois nouvelles le mouvement de réflexivité par lequel ils travaillent à leur auto-altération et se transforment continuellement, en devenant une autre personne et une autre société, en se constituant comme un nouveau sujet et comme une nouvelle collectivité – et cela, dans un processus sans fin. C'est dans cette perspective que Castoriadis cherchait à définir, au cours des années 1960, à la suite de sa critique du marxisme, *la* politique comme une activité de reprise permanente par la société de son auto-institution et de ses institutions, activité rendue possible par le déploiement d'un agir autonome : « La politique n'est pas lutte pour le pouvoir à l'intérieur d'institutions données ; ni simplement lutte pour la transformation des institutions dites politiques, ou de certaines institutions, ou même de toutes les institutions. La politique est désormais lutte pour la transformation du *rapport* de la société à ses institutions ; pour l'instauration d'un état de choses dans lequel l'homme social peut et veut regarder les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives, donc peut et veut les transformer chaque fois qu'il en a le besoin et le désir » [Castoriadis, 1972, p. 51].

21. Voir Castoriadis [1982, p. 285].

Le lien indissociable de l'égalité et de la liberté

L'un des apports les plus importants de Castoriadis à la pensée de l'émancipation est donc d'avoir contribué à repenser la politique au-delà des alternatives réductrices de la communauté et de l'individu, de la loi et du désir, de l'institution et de l'autonomie, qui se cristallisent dans l'opposition de la république et du libéralisme, en inscrivant cette politique de l'émancipation dans un processus dynamique qui n'est jamais achevé mais toujours à reprendre. À rebours des options libérales, qui séparent fallacieusement la question de la liberté de celle de l'égalité, mettant ainsi en valeur la pluralité au détriment de l'égalité, Castoriadis refusera toute coupure entre ces deux dimensions – c'est là encore un trait qui le rapproche d'Arendt pour qui liberté et égalité au sens le plus politique du terme s'impliquent réciproquement²². L'*autonomie* des individus, que l'on peut définir comme la faculté de se donner ses propres lois en y obéissant, et dans le même mouvement comme la capacité de réflexivité, ou de remise en question, est inséparable du problème de l'*égalité* : en effet, la faculté d'instituer des lois ne peut être considérée en un sens purement individuel, dans la mesure où ce qu'il s'agit d'instaurer ce sont des lois communes, à partir desquelles l'action du sujet peut prendre toute sa consistance : il n'y a donc pas de *liberté effective* sans *égalité effective*, puisque le contenu fondamental de la liberté – devenir autonome – présuppose l'égal participation de tous au pouvoir²³. Il n'est pas possible d'être libre, si une minorité décide pour les autres, si la grande majorité ne peut prendre part aux décisions qui vont pourtant concerner leur vie – ceci est d'ailleurs valable même pour l'intimité de la sphère privée, car la reconnaissance de la valeur de la singularité individuelle se fonde sur la reconnaissance par l'institution d'une valeur substantielle : l'individu²⁴. Tout l'effort de Castoriadis, aussi bien à *Socialisme ou barbarie* que dans la conception qu'il aura pu se faire du processus analytique, témoigne de cette double reconnaissance – le fait d'une part qu'une liberté qui n'est pas adossée au principe de l'égalité est une liberté passive et défensive, présupposant le fait indépassable

22. Voir Arendt [1995, p. 74-78].

23. Voir Castoriadis [1981, p. 319].

24. Voir Castoriadis [1995, p. 237].

de l'hétéronomie politique et cherchant seulement à limiter ce mal nécessaire qu'est le pouvoir ; le fait d'autre part qu'une égalité qui n'aurait pas pour corrélat la liberté est une réalité contradictoire, à moins de concevoir l'égalité de tous dans la servitude comme principe d'un régime politique désirable.

Cette pensée de l'émancipation, qui reconnaît qu'il n'y a aucune antinomie entre la liberté et l'égalité, au contraire de la pensée libérale, mais que ces deux exigences s'impliquent mutuellement, ne renvoie pas à une philosophie politique, qui aurait pour charge de dire ce qu'est le juste et à laquelle la *praxis* politique devrait être subordonnée. À la manière d'Arendt, qui voit dans la posture platonicienne du philosophe-Roi un geste anti-politique, la liberté n'étant plus que le privilège d'une caste de philosophes et cessant d'être considérée comme la dimension constitutive de la cité²⁵, Castoriadis refusera d'indexer la *praxis* politique sur une théorie du juste et de l'injuste dont le philosophe serait le garant. Dans cette perspective, et c'est en cela que l'historicité est inséparable de toute activité politique, le mouvement d'auto-institution doit se comprendre comme un processus de reprise et de transformation de ce qui est, donc comme le pouvoir de ré-interroger et de ré-instituer à nouveau ce qui a déjà été institué. La politique est mise en question *du* politique, et ceci selon un double mouvement – comme désoccultation du pouvoir instituant et comme refus de la subordination du pouvoir instituant au pouvoir institué²⁶. Il faut donc comprendre l'autonomie à la fois comme un mouvement d'institution et comme un mouvement de retour sur ce qui a été institué, donc comme la remise en question toujours possible du fait de l'institué, l'explicitation réflexive du pouvoir instituant formant la condition d'un tel projet. C'est là sans nul doute ce que cherche à signifier Castoriadis lorsqu'il affirme que l'histoire et la politique sont à comprendre comme *union* et *tension* de l'imaginaire institué et de l'imaginaire instituant. « Nous visons un état, écrit Castoriadis,

25. Voir Arendt [1995, p. 94-95] : « Platon, le père de la philosophie politique en Occident, a essayé à plusieurs reprises de s'opposer à la *polis* et à sa conception de la liberté. Il s'y est efforcé grâce à une théorie politique dans laquelle les critères du politique ne sont pas créés à partir de celui-ci mais à partir de la philosophie, à travers l'élaboration détaillée d'une constitution dont les lois correspondent aux idées exclusivement accessibles aux philosophes... ».

26. Voir Castoriadis [1987, p. 139].

dans lequel la question de la validité de la loi se maintiendra en permanence ouverte ; non pas que chacun puisse faire n'importe quoi, mais que la collectivité puisse toujours transformer ses règles, sachant qu'elles ne procèdent ni de la volonté de Dieu, ni de la nature des choses, ni de la Raison de l'histoire, mais d'elle-même et que si son champ de vision est toujours nécessairement limité, elle n'est pas obligatoirement enchaînée à une position, qu'elle peut se retourner et regarder ce qui, jusqu'alors, était derrière son dos » [Castoriadis, 1972, p. 52].

Bibliographie

- ABENSOUR Miguel, 2004, « De la démocratie insurgente », préface à la seconde édition de *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Le Félin, Paris.
- ARENDT Hannah, [1961] 2000, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Calmann-Lévy, rééd. Presses Pocket, « Agora », Paris.
- [1995] 2001, *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par U. Ludz, trad. S. Courtine-Denamy, Seuil, rééd. « Points Essais », Paris.
- BENSAÏD Daniel, 2002, « Pierre Bourdieu, l'intellectuel et le politique », *Contretemps*, n° 4, Textuel, Paris.
- BOURDIEU Pierre, [1985] 1987, « "Fieldwork in philosophy" », *Choses dites*, Minuit, « Le sens commun », Paris.
- [1988] 1996, « Un acte désintéressé est-il possible ? », dans *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994, rééd. « Points Essais », Paris.
- [1997] 2003, *Méditations pascaliennes*, Seuil, rééd. « Points Essais », Paris.
- CASTORIADIS Cornelius, [1972] 1990, *La Société bureaucratique*, introduction, rééd. Christian Bourgois, Paris.
- [1975] 1998, « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, « Esprit », 1978, rééd. « Points Essais », Paris.
- [1981] 1986, « Nature et valeur de l'égalité », dans *Domaines de l'homme*, Seuil, « Empreintes », Paris.
- 1982, « La polis grecque et la création de la démocratie », dans *Domaines de l'homme*.
- [1987] 1990 « Pouvoir, politique, autonomie », dans *Le monde morcelé*, Seuil, « La couleur des idées », Paris.

- [1990] 1999, « Quelle démocratie ? », dans *Figures du pensable*, Seuil, « La couleur des idées », Paris.
- [1990a] 1996, « Imaginaire politique grec et moderne », dans *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, « La couleur des idées », Paris.
- 1991, « Le délabrement de l'occident », dans *La montée de l'insignifiance*.
- 1993, « La montée de l'insignifiance », dans *La montée de l'insignifiance*.
- 1995, « La démocratie comme procédure et comme régime », dans *La montée de l'insignifiance*.
- COUTROT Thomas, 2006, « "Multitude" et démocratie : le grand saut périlleux », dans *Quelle démocratie voulons-nous ? Pièces pour un débat*, dir. A. Caillé, La Découverte, « Sur le vif », Paris.
- HABERMAS Jürgen, [1973] 1990, « Scientification de la politique et opinion publique », *La technique et la science comme idéologie*, trad. J. R. Ladmiral, Gallimard, rééd. « Tel », Paris.
- LORAUX Nicole, [1997] 2005, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, « Critique de la politique », « Petite bibliothèque Payot », Paris.
- MEIER Christian, 1984, *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, trad. P. Blanchard, PUF, « Essais et conférences/Collège de France », Paris.
- NEGRI Toni, 1997, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. E. Balibar et A. Matheron, PUF, « Pratiques théoriques », Paris.
- NEGT Oskar, 2007, *l'espace public oppositionnel*, trad. A. Neumann, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », Paris.
- RANCIERE Jacques, 1995, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, « La philosophie en effet », Paris.
- 1998, *Aux bords du politique*, La Fabrique, Paris.

Marx et l'imaginaire

Jean-Louis Prat

« Marx est un grand économiste, même lorsqu'il se trompe, tandis que François Perroux n'est qu'un bavard, même lorsqu'il ne se trompe pas ». Ce mot de Castoriadis doit être, évidemment, replacé dans son lieu, c'est-à-dire en un temps où les *Œuvres* de Marx paraissaient dans la « Pléiade », sous la caution bourgeoise du professeur Perroux. Mais le vrai paradoxe, c'est que Marx peut bien être « un grand économiste » – puisqu'il maîtrise le savoir de ceux qui, à son époque, étudiaient l'économie – mais qu'il *n'appartient pas à leur corporation*. Ce n'est pas « un économiste », même s'il lui arrive de prétendre à ce titre, quand il s'agit de le refuser à Proudhon [Marx, 1965, p. 7]. Ainsi s'en prend-t-il, dans ce premier livre, aux économistes, « les représentants scientifiques de la classe bourgeoise » [*ibid.*, p. 92], dont les méthodes lui paraissent aussi suspectes que celles des philosophes et des théologiens, corporations auxquelles il n'est pas davantage affilié.

« Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. En disant que les rapports actuels — les rapports de la production bourgeoise — sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes

des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus. »

Remarquons en passant que, s'il arrive à Marx de se citer lui-même, c'est qu'il veut établir l'origine et la constance d'une position de principe, qui n'est pas, à ses yeux, une « erreur de jeunesse »... C'est d'ailleurs la même thèse qu'explicite assez longuement un texte inachevé, qui n'a été publié qu'en 1903 mais qui a pu, depuis lors, apporter des lumières sur l'objet du *Capital*. C'est ce texte, bien sûr, qu'évoque Castoriadis quand il nous rappelle que Marx considérait l'individu comme un *produit social*, « voulant dire par là non pas que l'existence de l'individu présuppose celle de la société, ou que la société détermine ce que l'individu sera, mais que la *catégorie* d'individu comme personne librement détachable de sa famille, de sa tribu ou de sa cité n'a rien de naturel et n'apparaît qu'à une certaine étape de l'histoire » [Castoriadis, 1975, p. 36]. Il nous rappelle, en même temps, que la catégorie de « société » n'est pas plus naturelle, et qu'aucune société concrète n'est apparue hors de l'histoire. Il est donc aussi vain de se représenter la société future, *au terme de l'histoire*, que de reconstituer le « contrat primitif », qui aurait, *avant l'histoire*, fondé la société sur des bases naturelles et universelles.

Le social-historique

Marx récuse, en effet, la séparation établie entre une histoire qui reste « événementielle » et l'analyse *intemporelle* des formations sociales, telle que l'ont pratiquée la philosophie des Lumières et l'économie politique classique. Economistes et philosophes restent « théologiens » dans la mesure où ils présentent les rapports sociaux actuels comme « des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps ». Bien qu'ils n'ignorent pas le passé féodal d'une société où les lois du marché n'ont pas toujours régi la circulation des richesses, ils traitent ce passé comme une longue et fâcheuse parenthèse entre ce qu'ils croient être un « état de nature » et les « rapports actuels » où les lois naturelles sont enfin rétablies... Ces « rapports actuels » leur paraissent, en effet, fondés sur la Raison – faculté naturelle et universelle de l'Homme – qui a dû, dès l'origine, apprendre aux hommes l'utilité du travail, et des règles marchandes grâces

auxquelles les produits peuvent être échangés, dans des conditions qui ne peuvent léser personne, puisqu'elles traduisent un rapport contractuel, entre des sujets libres, qui négocient entre eux sur un pied d'égalité. Quant à la longue parenthèse que représente, en fait, l'histoire empirique, elle est comparable à cette *histoire profane* où les théologiens croient voir se dérouler les conséquences funestes du péché accompli par nos premiers parents. Mais pour l'économiste, comme pour le chrétien, la rédemption est toujours offerte aux pécheurs : même aux siècles obscurs du monde féodal, quand tous les produits n'étaient pas des marchandises, ces règles rationnelles jouaient toujours un rôle dans l'espace réduit où subsistait encore un esprit rationnel, celui des villes franches où se constituait la première bourgeoisie.

Une lecture naïve du *Capital* – par exemple celle que transmet l'*Abrégé* de Cafiero [1878] – pourrait nous faire croire que Marx établit lui aussi des lois universelles, et tout d'abord celle qui définit la « substance » de la valeur marchande à partir du temps de travail. C'est d'ailleurs la lecture qui s'est imposée dans la Vulgate marxiste, et qui a pu s'appuyer sur de nombreux textes, antérieurs au *Capital*, comme la *Préface* de 1859, ou postérieurs à lui, dans les commentaires d'Engels. Mais la lecture que Marx autorise lui-même, c'est celle d'un professeur russe d'économie, qu'il se plaît à citer dans la *Postface* du *Capital* : celui-ci, comme Marx, se refuse à penser que « les lois générales de la vie économique sont unes, toujours les mêmes, qu'elles s'appliquent au présent ou au passé. C'est précisément ce que Marx conteste ; pour lui ces lois abstraites n'existent pas [...] Les vieux économistes se trompaient sur la nature des lois économiques, lorsqu'ils les comparaient aux lois de la physique et de la chimie. Une analyse plus approfondie des phénomènes a montré que les organismes sociaux se distinguent autant les uns des autres que les organismes animaux et végétaux » [Marx, 1965, p. 557]. Est-ce à partir de là que Merleau-Ponty concluait « que le marxisme est tout entier construit sur l'idée qu'il n'y a pas de destin, que les "lois" de la sociologie ne sont valables que dans le cadre d'un certain état historique de la société », et allait même jusqu'à dire « qu'il suppose, en conséquence, une vue [...] de l'homme comme créateur de son sort » [1948, p. 82] ?

Même si « le marxisme » n'est pas « construit » sur cette idée, il est certain que Marx voulait saisir ensemble la réalité du social

et son devenir historique, au lieu de dissocier des structures qui seraient perçues comme stables, et des événements qui viendraient les affecter. L'objet que vise Marx n'est pas « la société », « l'économie », « l'histoire », mais ce que Castoriadis a nommé d'un nom composé, le *social-historique* « presque toujours disloqué entre une société, référée à autre chose qu'elle-même et généralement à une norme, fin ou *télos* fondés ailleurs ; et une histoire qui survient à cette société comme perturbation relative à cette norme, ou comme développement, organique ou dialectique, vers cette norme, fin ou *télos* » [1975, p. 251]. Le mot n'appartient pas au vocabulaire de Marx, mais c'est l'objet qu'il vise, et qu'il nous faut viser si nous voulons comprendre ce qu'il veut établir dans son premier chapitre – celui dont Althusser [1969] déconseille la lecture aux novices qui découvrent le *Capital*. Nous ne confondons pas Marx et Castoriadis, mais il n'est pas fortuit que leurs chemins se croisent, d'autant plus, on le sait, qu'aucun d'eux n'est « marxiste »... L'un et l'autre, en tout cas, récusent l'utopie comme image d'une société parfaite : l'auteur du *Capital* se réfère, il est vrai, à l'*Utopie* de More, parce qu'elle éclaire la réalité de la société anglaise, et non parce qu'elle lui oppose un modèle de société idéale, qui n'est aucunement un projet politique, selon More lui-même, ni l'anticipation d'un avenir possible. Marx et Castoriadis récusent également l'idée que l'avenir puisse être programmé à partir d'une norme qui représenterait l'objectif à atteindre. Cette idée n'est pensable que si on dissocie le social et l'historique, mais elle fait de l'histoire une simple illusion, car elle aurait pris fin avant de commencer : « La fin de l'histoire ennuie les commentateurs de Hegel, parce qu'il leur semble saugrenu de la situer en 1830 : intelligence insuffisante des nécessités de la pensée du philosophe, pour laquelle cette fin avait déjà eu lieu avant que l'histoire ne commence » [1975, p. 259-260].

L'analyse de la valeur ne sert pas à fixer le juste prix des marchandises, ni la juste rétribution qui reviendrait au travailleur, si elle répondait à la valeur du produit. Elle ne sert pas à calculer la « plus-value » (*Mehrwert*, terme qu'il vaudrait mieux, avec J.-P. Lefebvre, traduire « survaleur », comme on traduit « surtravail » son corrélatif *Mehrarbeit*). L'analyse de Marx joue le rôle qui est le sien dans une « critique de l'économie politique » où il s'agit de comprendre comment des *phénomènes* peuvent dissimuler leur signification à des savants qui cherchent à saisir leur *essence*. C'est

Proudhon, et non Marx, qui croit que Ricardo a découvert les lois sur lesquelles est censée reposer la science économique. Marx s'en prend, au contraire, à la transparence illusoire que les économistes prétendent attribuer aux échanges régis par un équilibre entre l'offre et la demande. La valeur d'un produit semble se définir, de façon objective, par des qualités intrinsèques qui échappent à l'arbitraire des volontés humaines, et Marx rappelle, en note, que la même illusion s'observe également dans l'ordre politique : « Cet homme, par exemple, n'est roi que parce que d'autres hommes se considèrent comme ses sujets et agissent en conséquence. Ils croient au contraire être sujets parce qu'il est roi » [1965, p. 588].

L'imaginaire capitaliste

L'illusion se dissipe quand elle est replacée dans un cadre historique où la circulation des richesses ne s'est jamais réduite aux formes définies par les lois du marché : « Les catégories de l'économie bourgeoise sont des formes de l'intellect qui ont une vérité objective, en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels, mais ces rapports n'appartiennent qu'à cette époque historique déterminée, où la production marchande est le mode de production social. Si donc nous envisageons d'autres formes de production, nous verrons disparaître aussitôt tout ce mysticisme qui obscurcit les produits du travail dans la période actuelle » [*ibid.*, p. 610].

Pour commencer, « puisque l'économie politique aime les Robinsonnades », Marx accorde une place à cette préhistoire fictive, où l'exemple du naufragé permet de présenter « tous les rapports entre Robinson et les choses qui forment la richesse qu'il s'est créée lui-même » comme des rapports tout à fait « simples et transparents » où seraient, nous dit-il avec quelque ironie, contenues dès l'abord « toutes les déterminations essentielles de la valeur » [p. 610-611]. Robinson peut, sans doute, attacher plus de « prix » aux biens qui lui ont « coûté » plus de temps et d'efforts, mais l'emploi de ces termes reste une allégorie, puisque ces biens ne sont l'objet d'aucun échange. Marx précise, plus loin, que « Certaines conditions historiques doivent être remplies pour que le produit du travail puisse se transformer en marchandise. Aussi longtemps par exemple qu'il n'est destiné qu'à satisfaire immédiatement les besoins de son producteur, il ne devient pas marchandise » [p. 718].

Mais l'histoire réelle est bien plus instructive :

« Transportons-nous maintenant de l'île lumineuse de Robinson dans le sombre moyen âge européen. Au lieu de l'homme indépendant, nous trouvons ici tout le monde dépendant, serfs et 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. Les travaux divers et leurs produits n'ont en conséquence pas besoin de prendre une figure fantastique distincte de leur réalité. Ils se présentent comme services, prestations et livraisons en nature. La forme naturelle du travail, sa particularité — et non sa généralité, son caractère abstrait, comme dans la production marchande — en est aussi la forme sociale. La corvée est tout aussi bien mesurée par le temps que le travail qui produit des marchandises ; mais chaque corvéable sait fort bien, sans recourir à un Adam Smith, que c'est une quantité déterminée de sa force de travail personnelle qu'il dépense au service de son maître. La dîme à fournir au prêtre est plus claire que la bénédiction du prêtre. De quelque manière donc qu'on juge les masques que portent les hommes dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail » [p. 611-612].

Il faudrait tout citer, mais cet extrait suffit pour caractériser la démarche marxienne : la confrontation du système féodal, où l'exploitation du travail est certes mystifiée par la hiérarchie des « trois ordres », étudiés dans les travaux de Georges Duby, et d'une société où cette hiérarchie n'est plus qu'un souvenir, est précisément ce qui fait que « les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs » sont perçus de façon transparente, et n'ont aucun besoin de « se déguiser » en rapports entre choses, dont la circulation ne saurait affecter le statut des personnes. Quel que soit le produit transféré par l'échange, la transaction s'opère entre des sujets libres, qui peuvent disposer librement de leurs biens : l'extension sans limites d'une économie de marché suppose l'existence d'une société dont tous les membres sont libres et égaux en droits. Telle est, bien entendu, la présupposition du travail salarié : « la force de travail ne peut se présenter sur le marché comme marchandise, que si elle est offerte ou vendue par son

propre possesseur. Celui-ci doit par conséquent pouvoir en disposer, c'est-à-dire être libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa propre personne. Le possesseur d'argent et lui se rencontrent sur le marché et entrent en rapport l'un avec l'autre comme échangistes au même titre. Ils ne diffèrent qu'en ceci : l'un achète et l'autre vend, et par cela même, tous deux sont des personnes juridiquement égales » [p. 715-716].

Cela veut dire, aussi, que les travailleurs libres qui peuvent et doivent vendre leur force de travail sont hors d'état de vendre quelque autre marchandise : « La seconde condition essentielle pour que l'homme aux écus trouve à acheter la force de travail, c'est que le possesseur de cette dernière, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail s'est réalisé, soit forcé d'offrir et de mettre en vente, comme une marchandise, sa force de travail elle-même, laquelle ne réside que dans son organisme » [p. 716].

Cette situation résulte évidemment d'une histoire singulière, que les Robinsonnades servent à occulter, et que dénie toujours la pensée libérale : « Dans tous les cas il y a une chose bien claire : la nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises et de l'autre des possesseurs de leurs propres forces de travail purement et simplement. Un tel rapport n'a aucun fondement naturel, et ce n'est pas non plus un rapport social commun à toutes les périodes de l'histoire. Il est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand nombre de révolutions économiques, issu de la destruction de toute une série de vieilles formes de production sociale » [p. 717-718].

Faut-il le souligner, ce que dit Marx, ici, n'est pas puisé aux sources où il s'est abreuvé de science économique. Il prend appui sur l'expérience sociale qu'E.P. Thompson retrace dans *La formation de la classe ouvrière anglaise*, où apparaît, par exemple, un tisserand de Manchester qui explique fort bien « que le travail est toujours vendu par les pauvres, et toujours acheté par les riches, et que le travail ne peut d'aucune façon être emmagasiné, mais doit à chaque instant être vendu ou perdu ». Cela réduit l'échange à un rapport de force, dont le résultat n'est pas un prix équitable, ce qui l'autorise à conclure que « jamais travail et capital ne pourront être avec justice soumis aux mêmes lois » [cité in Castoriadis, 1974, p. 118].

À partir du moment où elle devient marchandise, la force de travail peut être évaluée comme est évaluée toute autre marchandise, à partir du montant des frais de production. Elle sera donc payée par un juste salaire, juste ce qui est requis pour sa reproduction. Elle n'est donc pas « volée » par le capitaliste, la morale et le droit n'auront rien à redire – mais elle est *exploitée*, puisqu'elle sert à produire des valeurs supérieures au prix de son achat.

Les droits de l'homme

Marx s'expose, on s'y attend, à de rudes critiques. Pour condamner l'exploitation, contrairement à la plupart des socialistes, il ne fait pas appel au droit, ni à la morale, ni aux textes solennels qui accordent aux « droits de l'homme » la fonction de principes fondateurs de tout droit. Principes qui, à ses yeux, servent à justifier la société bourgeoise, et nullement à combattre l'exploitation.

« Aucun des prétendus droits de l'homme – écrivait-il déjà dans sa prime jeunesse – ne s'étend au-delà de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, savoir un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son caprice privé, l'individu séparé de la communauté. Bien loin que l'homme ait été considéré, dans ces droits-là, comme un être générique, c'est au contraire la vie générique elle-même, la société, qui apparaît comme un cadre extérieur aux individus, une entrave à leur indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste » [Marx, 1982, p. 368].

Parmi d'autres critiques, Claude Lefort [1981] lui objecte que la liberté d'expression, telle que la proclame la *Déclaration* de 1789, n'est pas réductible aux droits du propriétaire : il invoque l'article 11, « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi » et poursuit en ses termes : « Faut-il que Marx soit obsédé par son schéma de la révolution bourgeoise pour ne pas voir que la liberté d'opinion est une liberté de rapports, comme il est dit en l'occurrence, une liberté de communication ? »

L'objection est spécieuse, aux deux sens de ce mot : elle a belle apparence, mais cela tient au fait que, dans le monde actuel, dès qu'on est sorti de l'enfer totalitaire, on s'accorde à penser que les droits essentiels sont garantis à tous ceux qui vivent dans nos sociétés libérales.

Mais cette liberté, tant qu'elle n'est définie que comme un « droit de l'homme », alors qu'il conviendrait d'en faire un « droit du peuple », garde le caractère d'un droit individuel, comme le droit de propriété, où ce qui m'appartient n'appartient pas aux autres, et où ma liberté doit s'arrêter là où la leur va commencer. La liberté de penser, et de communiquer ses opinions à tous, est un droit collectif, aussi précieux pour le groupe auquel on s'adresse, que pour l'individu qui exprime sa pensée. C'est alors qu'on peut dire, avec Castoriadis : « ma liberté commence là où commence la liberté de l'autre » [1975, p. 137]. Comme l'indique, en grec, le mot *iségoria*, cette liberté suppose l'égalité, elle implique et contient l'essentiel des « valeurs démocratiques ». Elle implique, en effet, que chaque citoyen peut s'exprimer sans crainte, et qu'il n'a pas à redouter les sanctions, ou les représailles, que voudraient lui infliger le pouvoir politique, les partis, les églises, les lobbies et les coteries, sans parler des patrons pour lesquels il travaille, ou de ceux qui pourraient lui offrir un emploi, mais se garderont bien de prendre à leur service un sujet mal-pensant. Tout ce qui est essentiel, dans la démocratie, tient à l'*iségoria*, « parce que tout ce qu'il y a d'instructif, de salutaire et de purifiant dans la liberté politique tient à cela et perd de son efficacité quand la 'liberté' devient un privilège » [Luxembourg, 1918]. Ce texte de Rosa, parfaitement marxiste, définit l'essentiel : il faut respecter la liberté de pensée, liberté qui est *toujours* « la liberté de celui qui pense autrement ». Il faut la respecter, même si sa pensée n'a rien de respectable, même si c'est la pensée d'un fanatique haineux : il faut la respecter parce que tout est perdu, dans une société où l'on ne peut penser que ce qui est permis par le pouvoir en place. Le reste est accessoire : la séparation des pouvoirs, les modes de scrutin, ou le tirage au sort, les procédures suivies dans le vote des lois, ne sont pas négligeables, mais ne sont que des règles qui servent à garantir, de façon pragmatique, ce qu'on a pu nommer *l'empire du moindre mal* [Michéa, 2007].

Libéralisme et démocratie sont deux choses distinctes, même dans les cas où elles peuvent coïncider : la liberté de conscience et la liberté d'expression ne signifient pas tout à fait la même chose si elles sont pensées comme droits de l'individu, qui exprime ses croyances parce qu'elles sont à lui, et si elles sont reconnues comme droits collectifs, dont le respect importe à tous les citoyens. Il ne s'agit pas d'une liberté « formelle », et le sens positif que nous accordons aux « valeurs démocratiques » est inséparable du bouillonnement créateur dont les Grecs, avant nous, ont pu faire l'expérience, et qui peut disparaître, en dépit des meilleures garanties juridiques, quand la société s'installe dans le conformisme.

Et s'il faut revenir aux textes fondateurs, il faut bien remarquer que la *Déclaration* de 1789, dans son dernier article, l'article 17, sanctifie la propriété, et la répartition qui en est déjà faite :

« La propriété est un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous condition d'une juste et préalable indemnité ».

Dans cette seule phrase, un même mot désigne deux choses bien distinctes :

– un droit universel, la capacité juridique reconnue à tout homme d'acquérir, de jouir et de disposer des biens qu'il s'approprie (même s'il ne possède que sa force de travail) ;

– et l'exercice actuel d'un droit de propriété sur des biens hérités, les biens de quelques-uns, qui incluaient encore, en 1789, l'exercice des droits féodaux, dont l'abolition restait soumise au rachat, que n'avaient pas oublié, malgré leur enthousiasme, les généreux acteurs de la nuit du 4 août...

Épilogue : Castoriadis et Marx

L'imaginaire social, dans la pensée de Marx, n'implique certes pas tout ce que Castoriadis trouve dans ce magma. Imaginaire, chez Marx, est presque toujours synonyme d'illusoire, et s'applique donc à une réalité moins réelle que l'objet du savoir théorique. Pourtant, ce n'est jamais une vaine apparence : dans l'échange des biens, dans la vie politique, et même dans les rites que célèbre une Église, la conduite des hommes atteste leur croyance à la réalité d'objets imaginaires qui échapperaient au regard d'un visi-

teur étranger. Une hostie consacrée, c'est bien le corps du Christ, pour le croyant qui a reçu l'eucharistie ; même un bout de papier, billet de banque, chèque ou bulletin de vote, est accepté par tous comme le signe des valeurs qu'il représente. L'illusion politique, si puissamment décrite au début du *18 Brumaire*, fait d'un bourgeois français l'émule de Caton, de Gracchus, de César, et le rôle effectif des leaders jacobins se traduit dans une création historique, alors même qu'ils croient faire revivre la république romaine. L'idée de création est présente chez Marx, bien qu'elle soit étouffée par le schéma d'une évolution historique, qui doit mener à la victoire du socialisme. Mais elle laisse des traces, qu'il nous faut reconnaître, dans des textes où l'histoire n'est pas représentée comme la mise en oeuvre d'un scénario prévu jusqu'au moindre détail.

« Pour nous, le communisme n'est pas un *état de choses* qu'il convient d'établir, un *idéal* auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses » [Marx, 1982, p. 1067]. Cette phrase célèbre nous apprend-elle vraiment ce qu'est le communisme ? Ce qu'elle dit clairement, c'est qu'il ne s'agit pas d'une norme imposée au nom d'un idéal qui définirait un état de perfection, lequel, évidemment, serait définitif, et marquerait donc l'achèvement de l'histoire – thèse qui, on le voit, n'est nullement marxienne...

Références bibliographiques

- ALTHUSSER L., 1959, « Introduction au *Capital* », GF, Paris (repris dans la collection Champs Flammarion, 1993).
- CAFIERO C., 1878, *Abrégé du Capital de Karl Marx*, réédité par « Le chien rouge », Marseille, 2008.
- CASTORIADIS C., *L'expérience du mouvement ouvrier*, t. I, UGE, Paris.
- 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.
- LEFORT C., 1981, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris.
- LUXEMBOURG R., 1918, *La révolution russe*, éditions de l'Aube, Paris, 2007.
- MARX K., 1965, *Œuvres 1. Économie I*, édition de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- 1982, *Œuvres 3. Philosophie*, éditions de La Pléiade, Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY M., 1948, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris.
- MICHÉA J.-C., 2007, *L'empire du moindre mal*, Climats, Castelneau-le-Lez.

II.

Libre revue

Sauvons l'Université : stoppons la recherche de subventions

Rémi de Villeneuve

C'est souvent au moment où certaines choses disparaissent que l'on commence à en parler. Il peut même arriver, comme c'est le cas aujourd'hui à propos des « libertés » et de la « responsabilité » des universités, que le fait d'en parler nous permette de mieux en supporter la disparition – à croire que l'insistance avec laquelle nous nous référons à certains mots nous console de la disparition de ce qu'ils désignent. Car c'est bien de cela dont il s'agit ici : la « loi sur les libertés et la responsabilité des universités » signe en réalité leur propre arrêt de mort, au profit de ce qui est à l'opposé une pure « adaptation » et une simple « obéissance » aux « lois du marché ». Comme si on pouvait tout naturellement juger du progrès de quelque chose à partir du seul critère de sa rentabilité économique, ou encore, en l'occurrence, mesurer le progrès du savoir scientifique en fonction du seul développement de l'« économie du savoir » ? Comme si, autrement dit, après avoir subordonné l'exigence « politique » du bien commun à la satisfaction « économique » de l'intérêt individuel, on pouvait tout aussi bien, désormais, mesurer la connaissance « rationnelle » en termes de coûts et de bénéfices. Comme si, ainsi, l'« économie du savoir » pouvait être autre chose qu'un certain élargissement et un certain renforcement de l'« économie politique », et, enfin et surtout, l'« autonomie » des universités dont il est ici question, autre chose que celle de l'économie elle-même : autre chose que la définition même du capitalisme.

Bien sûr nous pouvons nous tromper – auquel cas le renforcement de la performance et de la compétitivité marchande de notre chère nation n'auraient rien à voir avec son actuelle dissolution dans « les eaux glacées du calcul égoïste » globalisé. Mais imaginons un instant que nous ne nous trompons pas totalement, alors la question se pose de savoir dans quelle mesure ce développement de l'« économie du savoir », accompagné par la disparition des « libertés et de la responsabilité des universités », n'est pas également le résultat du comportement des universitaires eux-mêmes, et non pas seulement le fruit de ceux et celles qui, là-haut, s'amuse sur notre dos ?

Imaginons, en effet, que les nouveaux « enseignants-chercheurs » – depuis qu'ils ont pris la place des vieux « savants » ringards qui ont trop longtemps cru pouvoir se limiter à former des étudiants à la science à laquelle ils avaient eux-mêmes été formés – soient en fait les premiers responsables de la réduction du savoir à la seule logique de l'« innovation technologique » et de la « rentabilité économique ». Ou bien imaginons, plus simplement, que sans le développement de la « recherche » telle que nous la connaissons aujourd'hui, jamais la « LRU » n'aurait pu voir le jour – ce qui, cela dit, nous aurait privés d'une bonne occasion de faire la grève.

- « Mais de quelle “recherche” parlez-vous ? » Nous demanderait-on immédiatement.
- « Eh bien ! de cette “recherche” dont parlent justement tous les “chercheurs” lorsqu'ils parlent de leurs “activités de recherche” : à savoir cette “recherche subventionnée” qui se développe dans des “groupes de recherche” et dont se nourrit toute véritable “carrière de chercheur”.
- « D'accord, mais de quelles subventions parlez-vous ? » Ajouterait-on alors. Car il y a tout de même une sacrée différence entre les subventions privées et les subventions publiques.
- Cette différence existe sûrement... mais pour encore combien de temps ? Très peu, nous semble-t-il, et d'autant moins que nous continuerons à fermer les yeux sur la « tendance actuelle » qui pousse précisément le secteur public à se confondre avec le secteur privé au sein d'une seule et même logique « technocratique ». Une logique – qu'on pourrait également qualifier de « globalitaire » afin de signifier son caractère

tout aussi « globalisé » que « totalitaire » – remplaçant la *vieille exploitation salariale des travailleurs par la nouvelle opérationnalisation subventionnaire des chercheurs*, ainsi que l'augmentation drastique du « chômage » qui l'accompagne, par le manque d'une « formation continue » chez tous ceux et celles qui ne sont pas encore devenus des « auto-entrepreneurs », les managers de leur propre vie.

Tel est donc l'essentiel de notre propos : *la manière la plus efficace de lutter contre la « LRU », sans même attendre que le gouvernement daigne l'abroger, serait de mettre un terme à toutes ces activités « gestionnaires » liées à la « recherche subventionnée ».*

Une mise à terme qui, de notre point de vue, serait alors forcément, du même coup, à la fois celle de l'« autonomie » croissante dont dispose *la reproduction technoscientifique du capitalisme globalitaire*, et celle de la destruction exponentielle de la vie (humaine et naturelle) sur terre dont le capitalisme en question est précisément « responsable ». Car, n'ayons pas peur d'insister : nombreux sont, aux côtés de ceux et celles qui les subventionnent, les enseignants-« chercheurs » qui sont actuellement « responsables » de la destruction des cultures humaines (et de leur histoire) et, par ce biais, de ce que ces dernières nous avaient précisément appris à respecter en tant que nous lui appartenons (à savoir la nature). Et cela pour deux raisons principales : d'une part parce que leur « recherche » n'est la plupart du temps qu'une sorte d'obéissance aveugle aux ordres pragmatiques de la « rentabilité économique » et de l'« innovation technologique » qui partout exploitent les forces humaines et les ressources naturelles. Et, d'autre part, dans la mesure où, à force de « chercher » de cette manière (c'est-à-dire à force de remplir des dossiers de subvention et d'assumer les charges technocratiques que cela entraîne dans la plupart des cas), ils finissent par ne plus avoir, ni le temps, ni l'envie d'enseigner ; en sacrifiant ainsi la nécessité de « penser ce que nous faisons » (comme dirait Arendt) qu'exige inévitablement la transmission de tout savoir-faire quel qu'il soit. Une nécessité de « penser ce que nous faisons », ou encore un effort de réflexivité à l'égard de notre agir, qui pourrait justement contribuer à remettre en cause, au nom de cette « responsabilité » qu'aucune loi ne pourra jamais garantir, cette « autonomie » croissante que nous accordons aveuglément aux

critères de la rentabilité économique et de l'innovation technologique qui partout détruisent, répétons-le, sous la forme désormais globalitaire du capitalisme technoscientifique, la vie sur terre.

Ainsi, à l'encontre de cette destruction généralisée de la vie sur terre, le combat est à la fois politique et écologique. Et c'est en ce sens que la réduction de sa radicalité à une non remise des notes d'examen et à une grève de l'enseignement, apparaît non seulement insuffisante, mais également déplacée. Puisqu'au fond il est clair, s'il est même besoin de le préciser, que ce n'est pas la fonction de l'« enseignement » qu'il s'agit d'interrompre momentanément, mais la « recherche – de subventions – » qu'il s'agit de remettre en cause définitivement. Et ceci pour redonner à l'enseignement sa place centrale à l'université : celle-là même qui, depuis le départ, a justement pu justifier une certaine « autonomie » de l'université lui permettant de mettre en commun de manière « responsable » les différents développements de la connaissance rationnelle, lesquels puisent dans leur propre visée « universelle » les conditions mêmes de tout véritable « esprit critique » – bien loin du relativisme et du cynisme « professionnels » que suppose la « recherche technoscientifique » actuelle immédiatement soumise aux exigences concurrentielles de performance et de compétitivité marchandes. Une visée « universelle » – dont serait porteur cet « esprit critique » que nous nous attachons ici à préserver dans la mesure du possible – qui, à partir du moment où elle peut être étymologiquement rapprochée de l'« univer-sité », devrait nous amener à comprendre – à la suite de Michel Freitag – que *Le naufrage de l'université* n'est donc pas seulement fonction de ceux qui, de l'extérieur, n'ont cessé jusqu'à présent de vouloir la faire disparaître, mais également et surtout fonction de ceux qui, de l'intérieur, la vendent au plus offrant. C'est-à-dire également et surtout fonction de tous ceux et celles qui sont effectivement incapables de soutenir – de manière responsable – le poids d'une telle visée « universelle » qu'il est évidemment plus facile d'accuser de tous les torts lorsqu'en retour cela permet de faire carrière sans exclure la possibilité de faire grève, une fois de temps en temps, afin de se persuader que ce n'est pas soi-même que l'on est en réalité en train d'offrir au plus offrant.

Du pouvoir politique et du pouvoir du don : la dialogie fractale de l'Église catholique

Olivier Bobineau

On n'entend pas proposer ici une énième réflexion sur l'Église catholique, sur le dysfonctionnement de ses structures, sur ses membres de moins en moins nombreux ou sur la crise des vocations dans la modernité politique libérale et individualiste. Pas plus qu'on ne s'attardera sur la désinstitutionnalisation grandissante ou sur l'absence de culture religieuse des jeunes générations¹. Notre propos est tout autre. Il s'origine dans l'interrogation d'un ancien responsable politique athée, animateur d'une organisation d'extrême gauche, qui se demandait « comment se fait-il que l'Église catholique soit la dernière véritable Internationale opérationnelle et toujours en vie ? ». En d'autres termes : *comment expliquer le fait que l'institution « Église catholique » ait à ce jour connu le plus long et universel exercice du pouvoir à l'échelle de l'histoire humaine ?* Au grand regret de notre interlocuteur et même si cela forçait dans le même temps toute son admiration, elle est en effet l'institution² qui, au regard de nos connaissances, a la plus longue durée d'existence alors même qu'elle est présente sur tous les continents, dans tous les pays.

1. Je tiens à remercier en particulier Alain Caillé et François Gauthier dont les remarques, les objections, les conseils de lecture et mises en perspectives ont été très précieuses tout au long de la rédaction et élaboration de cet article.

2. Au sens où l'entend Marcel Gauchet : « Appareil d'autorité ayant vocation à embrasser la collectivité dans son ensemble afin de l'ordonner et de la normer » [Gauchet, 2007, p. 327].

À cette question nous proposons en réponse la thèse suivante : l'Église catholique est l'Internationale par excellence qui a toujours du pouvoir à l'échelle planétaire parce qu'elle est *ontologiquement programmée pour*. Elle est programmée pour digérer l'ennemi, faire face aux épreuves ; elle peut à la fois réguler, intégrer, socialiser, s'adapter, détruire, créer, inspirer, développer, dominer, étouffer et diffuser à la fois son message et son modèle. Elle est en ce sens un modèle de bureaucratie du salut et du sens politique pour toute organisation humaine, y compris trotskiste³.

Décodons le « programme du pouvoir catholique » et sa programmation dans l'histoire. Deux temps principaux vont émailler notre démonstration. Le premier va se concentrer sur la théorisation de la dualité de pouvoir (pouvoir politique et pouvoir du don) à partir de la structure religieuse multiséculaire et fondamentale qu'est la paroisse catholique avant de proposer, dans un second temps, une démarche et une perspective rénovée du pouvoir dans l'Église catholique.

Théorisation des deux pouvoirs

Deux pouvoirs : le pouvoir politique et le pouvoir du don

La paroisse, parce qu'elle est une organisation qui a plus de dix-neuf siècles d'existence⁴, est une structure sociale qui permet

3. Nous présentons ici des hypothèses forgées à l'occasion d'une enquête menée dans le cadre d'une thèse de doctorat. Le matériel de cette enquête a été collecté en particulier dans deux diocèses de 1997 à 2003, l'un situé en Bavière (diocèse d'Augsbourg), l'autre dans l'Ouest de la France (diocèse de Laval). Des monographies paroissiales ont été réalisées : 31 entretiens exploratoires et 121 entretiens semi-directifs ont été réalisés en plus d'observations participantes ainsi que des « filatures » durant plusieurs jours auprès de prêtres. En outre, une enquête quantitative de pratique dominicale a été réalisée à huit jours d'intervalle dans les paroisses en 2002 : 686 pratiquants ont ainsi été interrogés dont 389 mayennais et 297 bavarois. Depuis 2003, nous continuons nos recherches sur la paroisse et l'Église catholique, notamment dans un diocèse de banlieue, celui d'Evry-Corbeil-Essonne : voir [Bobineau, 2003, 2005, 2006, 2007].

4. La paroisse date des premiers temps de la chrétienté : elle est la structure primordiale de l'Église catholique. L'étymologie du mot et l'évolution de son usage en sont révélatrices : le terme vient du grec, *paroika* qui vient de *para* « à côté » et de *oikein* « habiter », *oikos* « maison, habitat ». Cela donne « séjour dans un pays étranger ».

de comprendre en profondeur et de l'intérieur le fonctionnement de l'Église catholique. Sans faire un historique de la paroisse⁵, il est possible d'en préciser le fonctionnement et les logiques actuelles [Bobineau, 2005]. Nos recherches font apparaître deux pouvoirs, deux dynamiques.

Le premier pouvoir se dépliant au fil des activités paroissiales menées sur les terrains français et allemands est politique, au sens de « gouvernement de la communauté ». Il a trois caractéristiques majeures.

1) La paroisse catholique s'administre selon *une armature politique différenciée*. Le « conseil pastoral », garanti par le droit canon, décide des orientations générales de la paroisse. En définissant les priorités pastorales négociées entre le prêtre et les laïcs, lesquels sont des membres dans la plupart des cas élus à la majorité⁶, le conseil peut être considéré comme le « parlement » de la paroisse puisque les laïcs y élaborent avec leur curé les règles du jeu qui valent dans la communauté. De plus, le conseil des affaires économiques, défini canoniquement, tient les comptes de la paroisse et met à la disposition des baptisés les moyens financiers pour l'administration des diverses activités religieuses et sociales. Là encore, le prêtre travaille en collaboration avec des laïcs dont les compétences financières sont mises à contribution. Enfin, le prêtre s'entoure d'une équipe de proches collaborateurs dans la mesure où il peut « gouverner avec la collaboration d'autres prêtres ou de diacres, et avec l'aide apportée par des laïcs », pour reprendre le canon 519. Cette « équipe pastorale » constitue l'organe exécutif,

Avec sa traduction en latin chrétien, *parochia* va recouvrir, selon les textes, diocèse, paroisse ou église [Rey, 2000]. À la fin du premier siècle existe la « communauté qui séjourne » à Rome, à Corinthe. Au deuxième siècle, *paroika* devient synonyme de « communauté chrétienne ». La paroisse est à la fois un temps pour demeurer, un lieu pour vivre et une communauté vivante. Au IV^e siècle, elle est le lieu de culte décentralisé dans lequel sont célébrés les sacrements, mais sans attache territoriale ni population précisément définies [Mercator, 1997, p. 16-17].

5. Que nous présenterons dans un autre article.

6. Le mode de désignation des membres du conseil pastoral varie : cela peut être une élection, une consultation par le prêtre des mouvements catholiques existant dans la paroisse, une cooptation effectuée par le curé (quand il n'y a pas assez de votants et/ou de candidats), voire une combinaison de ces différents modes. En Bavière, l'élection du conseil pastoral prend la forme d'une élection politique démocratique : protocole et calendrier à respecter, campagne avec profession de foi, tracts et affiches, cartes d'électeurs, isolements...

le « gouvernement », mettant en application les décisions prises par le conseil pastoral et celui des affaires économiques.

2) La paroisse engendre divers dispositifs associant des acteurs (individuels et collectifs) qui coopèrent selon *un mode de gestion multipolaire*. En plus des préparations et célébrations sacramentelles et de l'animation liturgique relevant des missions privilégiées de la paroisse, des associations, des groupements, des mouvements, des services voient le jour à l'initiative de la paroisse, qui les soutient financièrement, logistiquement ou en fait la publicité. L'ensemble constitue un tissu associatif en relation juridique ou affinitaire avec la paroisse ; c'est ce que l'on peut appeler les « satellites de la paroisse » relevant de l'initiative des paroissiens [Bobineau, 2003].

3) La paroisse, en tant que regroupement de personnes et d'associations multiformes, se fonde sur *une interaction et une interdépendance entre des acteurs*, où dominent des rapports d'influences, des tensions et (in)compréhensions mutuelles et dans lesquels le curé n'est plus le seul médiateur et décideur ou détenteur légitime du pouvoir. C'est la fin du monopole de décision du curé dans la mesure où nos interlocuteurs de part et d'autre du Rhin s'investissent en tant que « coresponsables » en Église, développent des formes de synergies et souhaitent « co-façonner » leur environnement paroissial en discutant, en dialoguant, en proposant. Le gouvernement majoral du prêtre laisse place à la « gouvernance paroissiale⁷ ». Une « révolution copernicienne », pour reprendre l'expression de l'évêque de Poitiers, Albert Rouet, s'opère dans la mesure où, « *ce n'est plus autour du prêtre que tourne la communauté, c'est lui qui tourne autour d'elle* » [Roche, 1999, p. 6].

Un second pouvoir émerge également au fil de nos enquêtes de terrain, il ne s'agit pas tant du pouvoir politique, du gouvernement de la paroisse que du pouvoir du don. À la suite de Mauss [1994, 1995, 1997], on peut dire que le don *a* non seulement un pouvoir au sens où il exerce une influence, une action, est opérationnel et transforme les relations entre les personnes. Mais il *est* aussi

7. Nous la définissons comme suit : *un mode horizontal de gestion du croire multipolaire reposant sur une armature politique différenciée (conseil pastoral, conseil des affaires économiques, équipe pastorale) et des acteurs mis en réseau localement (satellites de la paroisse), agissant selon une conscience et un usage réflexif des phénomènes pour influencer ou contrôler le cours de l'interaction* [Bobineau, 2005, p. 271].

et surtout un pouvoir dans le cadre de nos recherches en tant que source créatrice de légitimation des actions et des représentations, « roc » ultime de l'action, de la pensée, de la posture des personnes morales et physiques étudiées (paroisses, fidèles...).

Concrètement, les paroissiens mettent en valeur, pour reprendre Camille Tarot, « trois systèmes du don » : le don vertical, le don horizontal et le don longitudinal [Tarot, 1998].

1) Le don vertical est « un système de la circulation entre le monde-autre (ou l'autre-monde) et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au *Sapiens*, aux recherches de transcendance pure » [Tarot, 1998, p. 146]. La circulation du don vertical est à double sens, entre le monde ici-bas et l'autre monde. Les paroissiens reçoivent des dons de leur Dieu, ils le reconnaissent par et dans leur foi, ils font également des offrandes, des prières. Ils vivent leur foi en se nourrissant et se ressourçant selon les dons de Dieu, à commencer par le don du Fils à l'humanité par Dieu le Père.

2) Le don horizontal est « entre pairs, frères, coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité » [Tarot, 1998, p. 146]. Ainsi, pour de nombreux paroissiens, la foi engage et envoie en « mission auprès de l'humanité » pour reprendre l'expression de cette femme de 53 ans. Si la foi est considérée comme un don, elle est « un don spécifique qui appelle en quelque sorte aux dons » nous rappelle un prêtre : elle pousse à l'action solidaire en direction de différents personnes et/ou publics, quels que soient leur âge, leur situation sociale ou économique, leur origine culturelle, nationale... Ce don horizontal passe par le don de soi et tout don fait au prochain ; concrètement, c'est du temps donné, des engagements pris, de l'argent donné, de la présence assurée... Pour reprendre les termes de Weber, « une éthique de l'intériorité » incarnée par la foi laisse place à une « éthique de la réciprocité » qui s'intensifie pour aller jusqu'à l'« amour fraternel », la « fraternité universaliste » [Weber, 1996, p. 419-420]. En reprenant le vocabulaire d'Alain Caillé, « un don moral » véhiculé par la religion chrétienne engendre « un don-partage » [Caillé, 2000, p. 127].

3) Le don longitudinal correspond au « principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts » [Tarot, 1998, p. 146]. Dans la communauté paroissiale, cette circulation du don longitu-

dinal s'exprime, d'une part, sous la forme d'une reconnaissance de l'héritage spirituel des générations antérieures : des messes sont dites pour les personnes décédées, des commémorations d'événements importants sont organisés... « Faire mémoire » est au centre de nombreuses activités proposées par la paroisse, à commencer par l'eucharistie dont l'une des formules centrales est « Faites ceci en mémoire de moi. ». Don du passé, la foi se transmet d'autre part aux générations futures selon un devenir incertain : la transmission de la foi, au cœur des préoccupations, fait l'objet d'activités et de services mis en forme et en sens par les acteurs paroissiaux (éveil à la foi, catéchisme, animations-débats, camps de jeunes...).

Par conséquent, les relations se déclinent selon un « mode du don » [Zemon-Davis, 2003] et constituent une communauté de dons⁸ entre des personnes : les paroissiens participent à une communauté dans laquelle, pour reprendre l'expression de Claude Lefort, « on ne donne pas pour recevoir ; on donne pour que l'autre donne » [Lefort, 2000, p. 42]. Ce mode du don est orienté par un idéal, l'idéal de l'amour, c'est-à-dire *l'agapè*. *L'agapè* n'attend pas de retour et ignore le calcul ; elle est insouciante, gratuite [Boltanski, 1990, p. 173-179]. Précisément, le Dieu-amour est pour les paroissiens, *l'agapè* par excellence, modèle parfait à imiter. Cet idéal de l'amour fait signe vers une autre notion mobilisée régulièrement par les paroissiens : la grâce⁹. En usant de formules succinctes

8. Soulignons à cet égard qu'étymologiquement, le terme communauté vient de « commun » qui est « un mot latin composé de *cum* "avec" et de *munis* "qui accomplit sa charge", apparenté à *munus* "charge" et "présent" [Rey, 2000, p. 817]. Selon le linguiste Émile Benveniste, « *communis* signifie littéralement "qui prend part aux *munia* ou *munera*" ; chaque membre du groupe est astreint à rendre dans la mesure même où il reçoit. Charges et privilèges sont les deux faces de la même chose, et cette alternance constitue la communauté. Un "échange" qui est constitué de "dons" acceptés et rendus est tout autre chose qu'un commerce d'utilité. Il doit être généreux pour qu'on le juge profitable. Quand on donne, il faut donner ce qu'on a de plus précieux. C'est ce qu'enseignent certains termes apparentés étymologiquement à *munus* » [Benveniste, 2000, p. 322]. Par ailleurs, le terme *munus* a « un parallèle gotique : *ga-mains* "gemein" » [Benveniste, 1969a, p. 96] que l'on retrouve dans « *Gemeinde* », terme que préfèrent employer les paroissiens allemands pour signifier leur communauté paroissiale plutôt que d'user du terme classique, « Pfarrei ».

9. Venant du grec *kharis* (apparenté à *khara* : joie) et devenant en latin *gratia*, elle traduit, de l'Ancien Testament, le terme hébreu *hén*, qui est l'idée de « se pencher favorablement vers quelqu'un », et le terme *hèsèd*, qui désigne selon les cas « la fidélité dans l'amitié ou l'amour », « la fraternité d'homme à homme » [Baciocchi, 1957, p. 135 ; Léon-Dufour, 1975, p. 278].

(« Le Seigneur me fait grâce », « chaque jour, je rends grâce », « le Seigneur m'a fait une grâce dans cette histoire-là », « la grâce de Dieu, je la vois partout dans ma vie », « la première grâce, c'est Jésus ! », « Pour moi, la Vierge Marie est pleine de grâce »), les fidèles signifient la grâce comme don inconditionnel et incommensurable en en témoignant avec émotion et enthousiasme, mais aussi la « Joie » qu'elle leur procure. Ce don par essence gratuit les bouleverse jusqu'à parfois changer leur choix, leur pensée, leur vie. Ainsi, la grâce, notion théorisée et privilégiée par Paul, renvoie, d'une part, au don divin d'amour qui contient tous les autres, à la source suprême du don et, d'autre part, à l'effet du don chez celui qui reçoit, l'effet de cette faveur par laquelle Dieu se donne à l'homme¹⁰.

Si l'on prolonge le raisonnement avec Camille Tarot considérant que le christianisme est « *une extension* (universalisme), une *radicalisation* (du don au pardon), une *intérieurisation* (conversion, amour) du système du don », autrement dit « une économie de la grâce » [Tarot, 1993, p. 95], la paroisse peut être alors comprise comme une actualisation socialisée et institutionnalisée de cette « utopie chrétienne de la grâce » [Tarot, 1993, p. 95]. Dans cette optique, la paroisse est un cadre, parmi d'autres, visant au développement et à la diffusion de la grâce au travers de ses membres et au travers d'activités qui reposent sur un « donner - se donner », renvoyant à « un au-delà du don » [Godbout, 2000, p. 300]. Et c'est à l'aune de cette capacité de donner et de se donner¹¹ que se mesure la valeur des individus et celle de la communauté paroissiale. En ce sens, la reconnaissance sociale au sein de la paroisse repose, en s'inspirant de la grille de lecture d'Alain Caillé élaborée à partir des travaux de Marcel Mauss et d'Axel Honneth [2000], sur le fait que « se voient estimés et/ou aimés ceux qui accèdent au (ou participent du) registre du don, de la donation et de l'action chez qui la part de liberté-générativité et du pour autrui l'emporte sur celle

10. Voir : Rahner [1995, p. 205] ; Léon-Dufour [1964, p. 420].

11. Donner *et* se donner, ou plus précisément donner en se donnant peut nous servir à définir ce qu'*est* le charisme, non défini en ce sens par Weber, qui s'attache avant toute chose à en proposer les dimensions/caractéristiques, les conditions de réalisation et les effets sociaux. Cette réflexion est issue de discussions avec François Gauthier.

de l'obligation et du pour soi » [Caillé, 2007, p. 203]. En somme, la paroisse s'envisage comme « une reconnaissance *actualisée et instituée* (au travers d'une administration "terrestre" de dons) de la Reconnaissance *originelle instituant*e (le divin se révélant à l'humanité sous forme de dons) » [Bobineau, 2005, p. 364-365].

Mais quel est l'enjeu de cette reconnaissance de Reconnaissance ? Il repose sur un paradoxe : tenter de justifier l'injustifiable. En effet, les paroissiens souhaitent faire vivre la grâce, l'incommensurable, l'absolu, l'infini dans un présent social situé au cœur d'un territoire, dans un monde qui est relatif, fini et limité. De ce point de vue, *une mise en musique et une mise en mesure de la démesure* est à l'œuvre chez le fidèle. Une justification de l'injustifiable et de l'incompréhensible alimente et dynamise en quelque sorte la communauté paroissiale. Ces acteurs croient en la grâce et essaient, au travers de relations interpersonnelles centrées sur le don, au travers d'activités et d'orientations paroissiales, d'incarner leurs croyances, de vivre leur foi avec les autres. Au fond, pour les acteurs rencontrés, le gouvernement (pouvoir politique) de la paroisse vise à être chevillé à l'*agapè-grâce* (pouvoir du don).

Ces deux pouvoirs ainsi mis en valeur font signe vers une seule et même question, au cœur de la science politique, et qui travaille l'Église catholique et la civilisation occidentale tout au long de leur histoire : *qui donne le pouvoir de donner le pouvoir ?* Au nom de quoi, de qui exercer le pouvoir ? À cet égard, les latins proposent une distinction intéressante dans notre cas, qui nous met sur la voie de la dialogique de l'Église catholique dont il faudra préciser les termes.

Auctoritas versus Potestas

Étymologiquement, *auctoritas* comme le rappelle Benveniste, provient d'une racine indo-européenne *aug* qui désigne « la force », son équivalent en sanskrit *ojas* indique « la force des dieux » : « Cela indique déjà un pouvoir d'une nature et d'une efficacité particulières, un attribut que détiennent les dieux » [Benveniste, 1969, p. 149]. En latin, *augeo* renvoie classiquement à « augmenter ». Mais « augmenter » entendu non comme équivalent d'« accroître, rendre plus grand *quelque chose qui existe déjà* », mais comme « l'acte de produire hors de son propre sein ; acte créateur qui fait

surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux ou des grandes forces naturelles, non des hommes » [c'est l'auteur qui souligne : Benveniste, 1969, p. 149]. On qualifie donc d'« *auctor* » ce qui « promeut, qui prend une initiative, qui est le premier à produire quelque activité, celui qui fonde, celui qui garantit, et finalement l'auteur », on retrouve cela également dans l'acte augural conçu comme pratique consistant à s'informer d'une décision déjà prise par les dieux, comme promotion accordée par les dieux à une entreprise et manifestée par un présage [Benveniste, 1969, 150].

Depuis le jour où Octave a été déclaré *Augustus* (Auguste) par le Sénat, le 16 janvier 27 av. J.-C., il est le détenteur de l'autorité suprême, du prestige efficace, de l'*auctoritas*, et des pouvoirs légaux qui en découlent, c'est-à-dire les *potestates* lesquels, sous la République, étaient répartis entre diverses instances : pouvoirs civils, militaires, judiciaires et religieux [Colas, 1994, p. 105]. Dans le prolongement, quelques années plus tard, il se fait attribuer le souverain pontificat (le titre de *Pontifex Maximus*) le 6 mars 12 av. J.-C. [Sachot, 2007, p. 278].

L'*auctoritas* ne dépend donc d'aucune instance : elle émane de la personne de l'Auguste, de son charisme personnel. L'historien Maurice Sachot pointe le fait qu'en sa personne réside la *maiestas* du peuple romain (« supériorité », qui donne notre mot majesté). Elle n'est pas fondée sur la puissance légale de contraindre mais sur le prestige de la personne, sa valeur intrinsèque, son talent. Elle est l'art d'obtenir l'obéissance sans recours à la menace ou à la contrainte. L'Auguste jouit personnellement d'une *felicitas* (fortune) divine particulière : il a quelque chose de plus, un don, procuré par les dieux que n'ont pas les autres individus ou les autres instances : il devient un être divinisé [Sachot, 2007, p. 279].

Comme le souligne le théologien Jean-Yves Baziou, l'*auctoritas* comprend finalement trois dimensions intimement liées : l'antériorité exemplaire ou divine ; l'influence prestigieuse et créatrice d'un seul sur un groupe ; le pouvoir de commander [Baziou, 2005, p. 44-50].

Aux côtés de l'*auctoritas*, la *potestas* est, quant à elle, le pouvoir fondé sur la fonction, le grade ou le statut. C'est le pouvoir légal, reconnu et accordé par les instances supérieures de la société (militaires, judiciaires, scolaires...). La *potestas* est le pouvoir de

prendre des décisions, de commander, d'exiger l'obéissance dans un domaine donné en recourant à la force, la contrainte physique le cas échéant.

Notons que ces deux formes d'autorité – *potestas* et *auctoritas* – ne s'impliquent pas nécessairement. Il est possible d'avoir de l'influence, d'avoir de l'autorité, mais sans avoir l'autorité, c'est-à-dire sans avoir un statut ou une fonction reconnue légalement ou par une institution. À l'inverse, il est possible d'être investi, d'avoir l'autorité légale en étant dépourvu de toute forme d'*auctoritas*.

En ce sens, il nous semble possible de proposer une lecture qui prolonge l'*auctoritas* et la *potestas* au sein de l'Église catholique : le pouvoir du don d'un côté, le pouvoir politique et réglementaire de l'autre.

La dialogie de l'Église catholique

La grille de lecture *auctoritas* vs *potestas* croise en effet nos travaux de recherche qui identifient deux dynamiques opposées lesquelles, au fil de l'histoire et encore aujourd'hui, s'affrontent au sein de la communauté paroissiale catholique. Ces deux logiques profondes déterminent à la fois les orientations et activités religieuses, les rapports entre le curé et les laïcs, les raideurs et distorsions entre le croyant et sa hiérarchie. Une réelle tension s'opère ainsi entre d'un côté, ce que nous appelons la dynamique institutionnelle ou le vivre de l'institution (dispositifs et activités de l'appareil ecclésial) et de l'autre, la dynamique de l'*agapè* ou le vivre de la grâce (amour gratuit fondateur du christianisme) [Bobineau, 2005]¹².

12. On retrouve une approche similaire en 2006, chez Jacques Lagroye, qui repère et développe deux régimes de vérité actuels dans l'institution catholique : la « configuration institutionnelle » ou « régime des certitudes » et « le régime des témoignages ». Ces deux régimes entrent en contradiction et provoquent la crise actuelle de l'Église. Pour l'auteur, la crise n'est pas le simple « contre-coup » de processus sociaux qui touchent la société et d'autres institutions comme l'armée, l'école, l'entreprise, le syndicat : l'intensité de la crise catholique s'explique aussi par l'euphémisation de cette tension entre les deux régimes au sein de l'Église. C'est pourquoi, il conviendrait d'en prendre pleinement conscience et de « tenir un discours critique sur les vérités qui justifient les pratiques, autrement dit d'échapper à l'intolérance qui guette tous les nostalgiques – et pas seulement chrétiens – de certitudes » [Lagroye, 2006, p. 261-263]. Cela étant, il nous semble que la crise

En premier lieu, la dynamique institutionnelle. Comme le souligne Jean-Marie Donégani, « la tâche de l'Église n'est pas d'abord de favoriser les voies d'expression de la liberté individuelle mais de transmettre un dépôt de foi et de définir les bornes d'une identité institutionnelle » [1993, p. 468]. En ce sens, l'institution dont l'acteur central est la hiérarchie a pour finalité la conservation des structures, de son organisation. Cette organisation méthodique repose sur un enjeu essentiel : la transmission intergénérationnelle et objectivée d'un message spirituel. Dès lors, la dynamique institutionnelle développe un mode de justification reposant sur des discours et règles impersonnelles ou générales qui prennent la forme de « croyances dogmatiques » lesquelles, pour Tocqueville, sont des « opinions que les hommes reçoivent de confiance et sans les discuter » [1981, p. 18].

Ayant une source de légitimité, pour reprendre Weber, à la fois traditionnelle et légale-rationnelle, la dynamique institutionnelle engage un mode de relation avec le monde qui se fonde sur le rapport de force avec une inégalité entretenue entre le supérieur/inférieur. Ce rapport A sur B est développé comme modèle de relation avec l'environnement, et ce, de manière stratégique à travers l'histoire. Intramondaine, déterminée dans le temps et l'espace, elle rassemble et agrège des acteurs selon une logique contractuelle.

Cette logique contractuelle, comme le signifie le Code civil, est une « convention par laquelle une ou plusieurs personnes s'obligent, envers une ou plusieurs autres, à donner, à faire ou ne pas faire quelque chose ». La logique contractuelle, sociale et juridique vise à mettre en œuvre des dispositifs de coopération. La relation sociale, le rassemblement relèvent ici de *l'ordre de la volonté* : chaque partie co-contractante fournit une prestation parce qu'elle veut en recevoir une en retour. Il y a discussion, négociation au préalable. La modalité des échanges est le *contrat* (moral, verbal ou écrit) qui fait l'objet d'une mise en accord de plusieurs volontés en vue de la réalisation par la coopération des objectifs fixés. En outre, le rapport de l'institution à la réalité relève du calcul stratégique et de la *mesure*.

d'aujourd'hui n'est pas plus importante, « intense » que les précédentes, précisément parce que la ligne de fracture entre ces deux régimes est *originelle et constitutive* de l'institution catholique : elle a toujours existé, c'est son originalité/spécificité fondatrice comme nous allons le voir.

Cette dynamique institutionnelle a pour figure, nous semble-t-il, celle de l'apôtre Pierre, celui qui représente « l'institution inébranlable¹³ », celui qui, avec impétuosité dirige, structure la première communauté à Jérusalem.

En second lieu, ce que nous appelons la dynamique de l'*agapè* est terme à terme l'opposé strict de la configuration institutionnelle dans l'Église catholique. En effet, la dynamique de l'*agapè* a pour finalité le changement des « cœurs ». Celle-ci a un enjeu fondamental : le témoignage dans le temps présent de l'amour qui prend pour image l'amour divin. Dès lors, cette logique, dont l'acteur central est la personne, développe un mode de justification qui passe par des actes interpersonnels et non des discours ou des règles.

Puisant sa source de légitimité dans le charisme des personnes, elle a un mode de relation avec le monde qui se fonde non pas sur le rapport A sur B, mais sur la relation d'égal à égal, voire le renversement du rapport, qui fait que le supérieur devient l'inférieur. On peut penser au lavement des pieds des apôtres par Jésus (Jean 13, 1-15). Il y a renversement de perspective qui crée la surprise, l'incompréhension : en faisant ce geste réalisé habituellement par un esclave, Jésus veut montrer à ses disciples qu'il est venu pour servir et non pour être servi. Extramondaine, se réclamant de l'infini et de l'indéterminé dans le temps et dans l'espace, la dynamique de l'*agapè* rassemble et agrège selon la logique de l'Alliance.

Rappelons que la thématique de l'Alliance est omniprésente dans la Bible. Cette logique de liaison et de rassemblement des personnes se fonde sur le principe « quoique tu me fasses, je serai présent, je te serai fidèle ». On retrouve cette conception de l'Alliance qui ne peut être rompue malgré les infidélités du peuple à l'égard de son dieu dans le *Lévitique* (26, 40-45) : malgré le « sacrilège », le « rejet des coutumes » par les fils d'Israël, « leur aversion » des lois, « je ne les rejeterai pas ni prendrai en aversion au point de les exterminer et de rompre mon alliance avec eux, car c'est moi le Seigneur, leur Dieu¹⁴ ». L'idée est présente dans le Nouveau Testament : « Si nous lui sommes infidèles / lui demeure fidèle /

13. Dheilly [1964, p. 939].

14. Voir également : *Psaume* (106, 43-45) : « Bien des fois il [le Seigneur] les a délivrés / mais ils s'obstinaient dans leur révolte / et s'enfonçaient dans leur faute / Il regarda leur détresse / quand il entendit leurs cris / Il se souvint de son alliance avec eux / et dans sa grande fidélité il se ravisa. ».

car il ne peut se renier lui-même » (*Deuxième Épître à Timothée*, 2, 13)¹⁵. Dans cette logique, il s'agit de poser la relation de fidélité comme relevant de *l'ordre du donné*. D'une certaine façon, avant même qu'il y ait relation sociale, celle-ci est justifiée et fondée sans préalable, sans discussion ou négociation : c'est le lien de parenté et de filiation qui se trouve au cœur de la logique de l'Alliance. La modalité des échanges dans ce type de rassemblement est en particulier le *don*. Dans cette optique, l'objectif idéal du rassemblement selon la logique de l'Alliance est l'*agapè*, c'est-à-dire l'amour au sens de l'accomplissement de la relation pardon-don-abandon. Ce triptyque, structure dynamique et fondamentale de l'*agapè*, se retrouve d'ailleurs dans le déroulement chronologique de toute messe : *Kyrie* (le fidèle demande pardon), liturgie de la parole (la parole de Dieu se donne au fil de lectures) et eucharistie (commémoration du don total du sang et du corps du Christ). Dans cette perspective, le rapport à la réalité relève de l'incompréhensible, de l'insaisissable, de la *démésure*.

Cette dynamique de l'*agapè* a pour figure celle de l'apôtre Jean. C'est « le disciple que Jésus aimait », celui dont les épîtres insistent sur le thème du Dieu amour et à qui Jésus sur la croix confie sa mère (Jean 19, 26-27).

Il est possible de récapituler ces deux dynamiques de la façon suivante selon deux pôles :

<i>Figure et pôle</i>	PIERRE L'institution (organisation/ conservation/transmission)	PAUL ↔	JEAN L' <i>agapè</i> (pardon/don/abandon)
<i>Finalité</i>	La transmission intergénérationnelle d'un message.		L'incarnation dans le présent de l'amour
<i>Enjeu</i>	La conservation des structures.		Le changement des cœurs.
<i>Forme</i>	Un discours et des règlements impersonnels.		La relation interpersonnelle.
<i>Légitimité</i>	La tradition, la règle, la loi.		Le charisme, à l'image de Jésus.
<i>Relation au monde</i>	Un rapport entre supérieurs et inférieurs. A > B		L'égalité ou « mieux » : le supérieur devient l'inférieur. B > A
<i>Logique de rassemblement</i>	Le contrat, la volonté.		L'Alliance.
<i>Clés de lecture</i>	Pouvoir politique, la mesure.		Pouvoir du don, la démesure.

15. Voir également : *Épître aux Romains* (3, 3) : « Quoi donc ? Si certains furent infidèles, leur infidélité va-t-elle annuler la fidélité de Dieu ? ».

Radicalement opposés, ces deux pôles¹⁶ en tension constituent une *dialogie* et non une dialectique. En effet, la dialectique renvoie au dépassement, à l'accomplissement dans l'*Aufhebung* selon Hegel : la synthèse existe, une troisième voie se profile dans le dépassement des deux autres. *A contrario*, dans la dialogie, il n'y a pas de synthèse, on est plus ou moins proche de l'un des deux pôles, on se situe toujours à une certaine distance de l'un ou l'autre pôle. Tel un curseur, le fidèle paroissial se situe et se déplace au fil de sa pratique, de ses activités au sein de la paroisse entre ces deux pôles contradictoires. En l'occurrence, nous pensons que la dialogie entre ces deux pôles, le pôle de l'institution et celui de l'*agape*¹⁷, éclaire l'histoire de l'Église en proposant une grille de lecture articulant les deux pouvoirs repérés au niveau paroissial, celui politique et celui du don.

À cet égard, entre les deux figures, Pierre et Jean, on trouve celle de Paul qui illustre parfaitement la dialogie. Il est *à la fois* le redoutable organisateur et fondateur de communautés sur le pourtour méditerranéen motivé par le grand mot de l'époque, « l'*agôn*, le combat pour les meilleures places¹⁸ », souvent absorbé par des tâches administratives *et* l'inventeur de la grâce comme « le contraire de la loi, pour autant qu'elle est ce qui vient *sans être dû*¹⁹ », le diffuseur de « l'union paradoxale de la souffrance la plus

16. Le terme de *pôle* est avancé pour d'une part, éviter tout essentialisme et d'autre part, signifier l'interaction et l'interdépendance entre les deux dynamiques que nous venons de théoriser.

17. À ce titre, Marcel Gauchet parle de « médiation personnelle, médiation institutionnelle », en ce sens, « ce qui sourd comme sens de l'interdisposition historiquement advenue et datée du dieu-homme entre Dieu et les hommes, l'Église, dans son ordre, le répète en l'installant dans le présent vivant de sa permanence à travers les siècles » [Gauchet, 1985, p. 107]. De ce point de vue, l'Église « porte en elle, à sa façon, ce qui la conteste ; elle est bâtie tout entière, en un sens, sur ce qui lui est opposé » [Gauchet, 1985, p. 107, voir aussi : 2007, p. 211]. Cette perspective rejoint la nôtre mais en diffère au moins à deux égards : l'approche du désenchantement du monde s'intéresse au mouvement historico-politique et aux traditions philosophiques en jeu, la nôtre est avant tout sociologique ; pour Gauchet, le point d'origine capital pour comprendre l'Église est l'Incarnation et sa théologisation dogmatique durant les premiers siècles ; de notre côté, il s'agit de mettre en lumière l'importance des structures, des acteurs, des contradictions en jeu présents au premier siècle, juste après la mort de Jésus : on retrouve ainsi cette dualité dès les premiers textes chrétiens qui nous sont parvenus : les écrits de Paul (à partir de 51), les Actes des Apôtres (vers 80), ...

18. Marguerat [1999, p. 17].

19. Badiou [1999, p 81].

extrême et de la joie la plus profonde » en concevant la grâce comme « le don sans réserve et sans calcul », à l'image de l'infini amour divin²⁰. C'est à lui, comme le met en évidence Cornélius Castoriadis, que l'on doit un affect original, la foi, ce « sentiment à peu près indescriptible » que l'on peut concevoir comme un « rapport à un être infiniment supérieur qu'on aime », affect inventé qui a pour « créateur : Paul²¹ ».

Cette « double face », ou encore « cette question de la sainteté » et « celle du militant²² » de Paul allie pouvoir politique et pouvoir du don, dynamique de l'institution et dynamique de l'*agapè*-grâce. En quelque sorte, au fil de sa vie, il se déplace entre les deux pôles, selon les circonstances et les événements, il est plus ou moins l'autre [Léon-Dufour, 1964 ; Breton 1988]. Cela explique pourquoi, sans doute, il est l'un des principaux personnages clé du christianisme et que l'institution catholique y fait de nombreuses fois référence, y compris tous les jours dominicaux, lors de la lecture des épîtres.

Fractalisation de la dialogie

Le terme « fractal » est le dérivé savant du latin *fractus*, « brisé ». L'objet fractal est un objet mathématique servant à décrire des objets de la nature dont les formes découpées laissent apparaître à des échelles d'observation de plus en plus fines des motifs similaires (éponge, flocon de neige...). On doit ce néologisme et cette notion au mathématicien, ancien élève de Polytechnique, Benoît Mandelbrot qui publie en 1975 son ouvrage majeur : *Les objets fractals*.

Quatre illustrations par l'histoire de l'Église

Notre hypothèse est que la dialogie institution-*agapè* (I-A) se retrouve, en reprenant le vocabulaire du polytechnicien, à « des échelles arbitrairement petites ou grandes » au sein de l'Église :

20. Breton [1988, p. 120].

21. Castoriadis [1990, p. 125].

22. Badiou [1999, p. 38].

celle-ci est « autosimilaire, c'est-à-dire que le tout est semblable à une de ses parties ». Autrement dit, la dialogie I-A peut être fractalisée à l'ensemble des structures, des organismes, des niveaux hiérarchiques, des mouvements et activités ou productions de l'Église catholique : elle est précisément *originelle* et *constitutive* de cette institution. En reprenant Foucault, il y a deux « politiques générales de la vérité », deux régimes de vérité qui structurent l'Église, coexistent et s'affrontent depuis les premiers temps de celle-ci jusqu'à aujourd'hui. Quatre exemples, marquant l'histoire de l'Église, peuvent illustrer notre hypothèse.

Prenons tout d'abord les premières communautés chrétiennes, dans lesquelles une rationalisation des conduites, une organisation réglementée selon deux directions se fait jour à Jérusalem. Même si nous disposons de peu d'informations et de textes retraçant les premiers pas de l'Église, ce qui attire l'attention des observateurs et des historiens est la rapidité avec laquelle s'organisent en communautés les premiers fidèles de Jésus²³. Concrètement, ils organisent à la fois une communauté matérielle avec des services, des serviteurs ou « diacres » et la pratique spirituelle. L'enjeu est non seulement de faire des nouveaux fidèles avec une organisation efficace (partage des biens et des propriétés, transmission d'un message) mais aussi de témoigner de sa foi par des actes interpersonnels de charité²⁴. Deux activités religieuses, deux modalités d'expression de la communauté, deux types de services sont distingués : « celui de la parole » et « celui des tables²⁵ ». D'un côté, il y a la mise en œuvre, la prise en charge et l'organisation de l'enseignement avec transmission de la « Bonne Nouvelle » et de l'autre, il y a la communion fraternelle avec les agapes, c'est-à-dire le partage du repas, la fraction du pain.

Deuxième exemple : la règle de Saint Benoît (vers 480-587), document fondateur du monachisme occidental. Cette règle du moine italien du Mont Cassin devient l'épine dorsale de l'organisation monastique alors même, qu'à l'origine, elle se conçoit avant tout comme destinée à « l'usage des débutants ». Regardons de plus près ce qui y est consigné. Achevée vers 540, elle se compose de 73 courts

23. Dheilly [1964].

24. Fusco [1995].

25. Perrot [2000, p. 158].

chapitres et d'un prologue qui visent à imiter le Christ. Puisqu'il s'agit « d'ouvrir les yeux à la lumière de Dieu », « d'être son ouvrier » et pour cela de « se laisser conduire par l'Évangile » ainsi que « d'obéir aux commandements », Saint Benoît « organise une école pour apprendre à servir le Seigneur » où « nous n'imposerons rien de dur, rien de pénible » (prologue). Donnant les grandes lignes de la vie monacale, elle va droit à l'essentiel d'une vie spirituelle à mener dans une atmosphère de famille, dont le père est un Abbé (Abba : père en hébreu). Les moines ne possèdent rien en propre (« tout sera commun à tous, comme c'est écrit dans la Bible (Actes 4, 32). Personne ne dira : 'Cet objet est à moi', et on n'osera pas le prendre pour soi. » : chapitre 33), isolés du monde par une clôture (chapitres I, 4, 66, 67), ils conservent avec lui un lien essentiel : l'hospitalité. En ce sens, « tous les hôtes qui arrivent seront reçus comme le Christ » : « dès qu'on annonce l'arrivée d'un hôte, le supérieur et les frères vont à sa rencontre avec tout l'honneur que l'amour inspire » (chapitre 53). Les frères partagent leurs journées selon un horaire équilibré entre la louange de l'amour de Dieu au chœur (chapitres VIII à XX), le travail intellectuel et le travail manuel. En effet, comme « la paresse est l'ennemie de l'âme. Aussi, à certains moments, les frères doivent être occupés à travailler de leurs mains. À d'autres moments, ils doivent être occupés à la lecture de la Parole de Dieu » (chapitre 48). Ces chapitres sont traversés par la dialogie I-A avec une tension permanente entre la figure hiérarchique de l'institution, l'Abbé, celui qui doit faire appliquer la règle et sanctionner si elle n'est pas respectée et « la foi, l'amour, la tendresse » qui rapprochent du Christ. Un chapitre est à cet égard significatif : le chapitre IV intitulé « Quels outils utiliser pour faire le bien ? ». Les premiers mots sont clairs : « Avant tout, aimer le Seigneur Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces » (Marc 12, 30), puis, le prochain comme soi-même. (Marc 12, 31 ; Luc 10, 27) ». « Ne pas cesser d'aimer », ou ce qui revient au même « détester ta volonté égoïste », est le slogan de tout moine qui a pour « atelier » avec ses autres coreligionnaires, « la clôture du monastère où nous restons pour toujours avec la même communauté ». Cependant, et c'est le seul contrepoint à cette focalisation sur l'*agapè* dans ce chapitre, un principe gouverne la communauté : l'obéissance. Il faut « obéir en tout aux ordres de l'abbé, même si celui-ci se conduit autrement, espérons que non ! » (chapitre IV). L'enjeu est de première importance :

« conduire les frères » en tant que « berger », et pour le cela, l'Abbé « est à la fois doux et exigeant. Il est sévère comme un maître ou affectueux comme un père. » (chapitre II intitulé « les qualités que l'Abbé doit avoir »). Tension ici encore entre l'*auctoritas* de l'*agapè* et la *potestas* de l'Abbé.

Troisième illustration : à la fin du XII^e et au XIII^e siècles, l'Église catholique d'Occident, en réponse notamment aux courants anticléricaux et hérétiques la critiquant²⁶, met en oeuvre un dispositif qui donne une place centrale aux paroisses et à leurs desservants, dont elle fixe à cette époque les fonctions et attributs : c'est « la naissance du curé²⁷ ». « Une offensive pastorale », pour reprendre la formulation d'Étienne Delaruelle ou d'André Vauchez, historiens de la période, est ainsi lancée par l'Église en vue d'administrer les sacrements, d'instruire les esprits et de veiller sur les fidèles, voire de les surveiller. En conséquence, le desservant de la paroisse, ou *proprius sacerdos*, « propre prêtre » (expression présente dès la législation du IX^e siècle), devient au XIII^e siècle celui chargé de la *cura animarum*, c'est-à-dire de la charge des âmes sur un territoire placé sous l'autorité de l'évêque. En devenant « le curé », il représente le pouvoir disciplinaire et réglementaire en charge de ses « ouailles²⁸ ». Mais, dans le même temps, une « floraison mystique », « une aspiration à développer une vie intérieure » se développe chez les ordres mendiants, dominicains et franciscains ainsi que dans les « cercles laïcs » et milieux féminins²⁹. L'enjeu est de présenter et

26. Tout au long du XII^e siècle, l'Église est la proie de courants contestataires dans lesquels l'anticléricisme se mêle à l'hérésie. D'une part, des prédicateurs itinérants s'élèvent pour stigmatiser l'enrichissement des clercs et des ordres religieux : ils condamnent les patrimoines fonciers et les revenus lucratifs qui en découlent tant pour l'Église séculière que régulière. Le décalage paraît trop criant entre le message évangélique d'appel au dépouillement et le mode de vie affiché par les représentants de l'institution. D'autre part, des fidèles souhaitent connaître par eux-mêmes les Écritures, mais comme ils ignorent le latin, certains se font traduire des livres de la Bible. L'un des plus célèbres est le marchand lyonnais, Pierre Vaudès. Vers 1173, il abandonne tous ses biens pour se consacrer à une vie de pauvreté, refusant la hiérarchie ecclésiastique. Lui et ses disciples, « les pauvres de Lyon » ou « Vaudois » sont excommuniés par le concile de Vérone en 1184.

27. Vincent [2002, p. 73-99].

28. *Ibid.*, p. 78.

29. Des femmes telles Marie d'Oignies († 1213), Béatrice de Nazareth († 1268), Marguerite de Cortone († 1297), Claire de Montefalco (1308) ou Angèle de Foligno († 1309).

proposer un visage non clérical, non institutionnel des « mystères de la foi » à l'heure où la hiérarchie s'organise et développe un type de fonctionnement et de contrôle social longitudinal.

Enfin, plus récemment, la première encyclique du pape Benoît XVI donnée à Rome le 25 décembre 2005, *Dieu est amour*, reflète la tension entre la dynamique institutionnelle et celle de l'*agapè*. À vrai dire, ce document adressé aux évêques, prêtres et fidèles laïcs illustre de manière idéal-typique notre hypothèse. Il suffit de partir des deux intitulés des deux parties composant l'encyclique, 1) « l'unité de l'amour dans la création et dans l'histoire du salut », 2) « l'exercice de l'amour de la part de l'église en tant que communauté d'amour ». D'un côté, l'évêque de Rome met en avant l'*agapè* et la conception chrétienne de l'amour dont il faut témoigner (toute la première partie du texte) ; de l'autre, il considère que même si « l'amour du prochain, enraciné dans l'amour de dieu, est avant tout une tâche pour chaque fidèle », il est aussi « une tâche pour la communauté ecclésiale entière, et cela à tous les niveaux : de la communauté locale à l'église particulière jusqu'à l'Église universelle dans son ensemble³⁰ ». En somme, il s'agit de vivre personnellement l'amour mais aussi de servir la charité, d'opérer un « dévouement personnel plein d'amour » mais également d'« exercer la charité en tant qu'activité organisée », de lier « charité chrétienne et ecclésiale », d'avoir « l'attention du cœur » et « la compétence professionnelle³¹ ».

Cette « attention du cœur », ce « dévouement personnel plein d'amour », repose sur le sentiment de foi personnelle ou *agapè*. En reprenant Castoriadis, ce sentiment de foi, qui « serait absolument incompréhensible pour Aristote », va cependant avec le christianisme progressivement s'instituer socialement dans l'Occident. Il évolue, se construit et se manifeste diversement pour devenir progressivement « une signification imaginaire sociale » vécue individuellement³². Extériorisé selon le temps, la société et les individus, ce sentiment de foi, cet *agapè* constitue le socle de l'imaginaire de l'institution « Église catholique ».

30. Benoît XVI, *Dieu est amour*, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, Paris, 2006, § 20, p. 46.

31. *Ibid.*, § 24 à § 31, p. 49-64.

32. Castoriadis [1990, p. 125-126].

*La dialogie comme ontologie originelle et paroxystique
de l'Église*

Arrivés au terme de cet article, il nous semble que l'opposition radicale entre le pôle institutionnel (I) et le pôle de l'*agapè* (A) fait *être* l'Église catholique. Son histoire peut se lire comme résultant de la production d'activités et de pratiques sociales qui sont à plus ou moins grande distance de l'un et l'autre de ces deux pôles.

L'Église héberge dès ses origines cette dialogie : on la trouve dans les textes des tous premiers temps du christianisme. Ainsi, dans l'épître aux Thessaloniciens écrite par Paul en 51, plus ancien texte du Nouveau Testament et premier document chrétien qui nous soit parvenu, lit-on que la communauté des chrétiens fait « croître et abonder l'amour » (3, 12), qu'elle vit de « l'amour fraternel » (4, 9) mais aussi qu'il faut « avoir des égards pour ceux qui parmi vous se donnent la peine pour vous diriger dans le Seigneur et pour vous reprendre ; ayez pour eux la plus haute estime » (5, 13). Dans les Actes des apôtres écrit vers 80, Pierre et Jean et Paul sont des acteurs de premier plan : leurs postures, leurs écrits et leurs actes parcourent la tension I-A. En son fondement donc, il y a la dialogie I-A qui peut se concevoir comme un motif « fractalisable » à tous les niveaux, à toutes les échelles : le premier élément du motif constitue l'organisation et la diffusion du message (l'institution), le second, le message (l'*agapè*). Le segment élémentaire, le signe se compose d'un contenant (I) et d'un contenu (A). Dès ses premiers tumultes, l'histoire de l'Église est l'histoire de multiples compromis réalisés entre un *signifiant* (dimensions matérielle et institutionnelle) et un *signifié* (témoignage de l'*agapè* divin).

Dans cette perspective, l'Église se structure *autour et par* cette dialogie, elle s'établit et s'instaure selon une *radicalité polaire* où l'équilibre est impossible, la tension I-A est permanente. C'est là pour nous l'élément déterminant qui explique la continuité historique et son extension géographique planétaire : par rapport à d'autres institutions qui n'ont jamais eu son ampleur géographique et sa permanence dans l'histoire, qui ont également une organisation, une discipline ayant pour but de diffuser un message, de défendre un idéal (armée, école, famille, hôpital, parti, syndicat...), l'Église catholique se distingue par une opposition entre deux pôles, un *signifiant* et un *signifié*, qui est extrême, radicale, totale, et c'est

cela même qui constitue son *ontologie propre* en y atteignant son *paroxysme* depuis sa fondation jusqu'à aujourd'hui. Autrement dit, avec la dialogie institution-*agapè*, mesure-démasure, forme-substance, institué-instituant, l'Église catholique embrasse le spectre de tous les possibles humains, comprend la palette de l'agir humain, contient l'ensemble des activités sociales, économiques et politiques des hommes.

Selon qu'elle déplace le curseur entre les deux pôles, l'Église peut justifier son adaptation à la circonstance ou sa résistance au monde, elle peut initier une régulation stricte des comportements, un contrôle moral des âmes ou proposer la foi comme émancipation et opérer un bouleversement des valeurs, elle peut sanctionner des écarts dogmatiques, déclarer l'hérésie, l'excommunication ou encourager la remise en cause spirituelle, exhorter ses fidèles au dépassement par l'esprit, développer la stigmatisation et l'élimination des opposants ou leur pardonner, se faire le chantre d'un conservatisme social ou promouvoir des idées nouvelles, soutenir les autorités en place ou les contester.

Le pluralisme naît de cet éventail des possibles. *A contrario*, s'il existe une polarisation autour de I ou de À, cela condamne irrémédiablement l'Église catholique. En ce sens, s'il y a fusion avec la dynamique institutionnelle, l'Église n'est plus incarnée, n'a plus de « carburant », ni de souffle ni d'inspiration : le message s'effiloche, ce qui contredit la finalité de l'institution. S'il y a fusion avec la dynamique de l'*agapè*, l'Église vit à court terme, elle se trouve toutefois condamnée à moyen terme à ne plus se développer au fil des générations : à trop vivre l'incarnation présente, elle perd en transmission intergénérationnelle. Le raisonnement est logique : si la transmission est mise de côté, passe au second plan, les futures générations n'ont plus accès à l'*agapè*, elles ne peuvent plus l'incarner, ce qui contredit la finalité de l'*agapè*. En outre, l'histoire des religions montre que le témoignage d'un charisme religieux auprès des futures générations est impossible sans structure de transmission. C'est du moins ce que l'on peut mettre en avant à la suite de Max Weber. Le sociologue allemand se pose en effet la question de savoir comment faire perdurer au quotidien ce qui a été extraquotidien : comment assurer le caractère « durable » du charisme prophétique à la mort du Prophète ? Weber parle à

ce sujet de la question de la « quotidianisation » du charisme³³. Il observe ainsi que les communautés religieuses, à la mort de leur fondateur, mettent en place un processus de « rationalisation », de « légalisation » transmettant le charisme originel. Dans le cas de l'Église catholique, on opère un transfert de charisme, de l'*agapè*-grâce par le biais d'une institution, d'une « direction administrative charismatique » qui édicte des règlements ayant pour but de réaliser « une objectivation sacramentelle » : c'est le cas d'un « clergé », de la délégation institutionnelle mise en œuvre par l'Église [Weber, 1995, p. 327, p. 332 ; 1996, p. 372].

Au total, la dialogie fractale I-A en perpétuelle tension est d'une certaine façon le ressort du succès historique et géographique de l'institution « Église catholique ». Elle lui permet de s'adapter mais aussi de se conserver, de se transformer tout en se reproduisant comme mue par le pouvoir du don en recherche d'articulation avec un gouvernement. Un affect, un sentiment, générateur de valeurs, de comportements et d'imaginaire, un émoi produisant des émotions, une conviction intime à prétention universelle, divino-humaine, métasociale, s'articule à une organisation hiérarchique et stratégique, qui recourt à une palette d'instruments politiques variés selon les circonstances en usant de la légitimation traditionnelle et/ou légale rationnelle. La démesure est mise en mesure, l'infini rencontre le fini, l'éternel s'immisce dans la circonstance. De ce point de vue, l'Église catholique est en proie à de multiples tensions internes et externes dès ses premiers pas, *ad intra* et *ad extra* parce que précisément, elle *est* ontologiquement une tension et se fonde, se construit selon la dialogie I-A.

Cela expliquerait d'ailleurs le difficile rapport des catholiques et de leur hiérarchie au conflit. Le conflit est en effet rejeté, il fait l'objet de toute sorte d'évitement, il est même redouté, nous semble-t-il, pour au moins deux principales raisons. D'une part, structurellement intégré et fondateur de la dialogie, le conflit, s'il était valorisé et continuellement mis en avant, fragiliserait voire briserait la mise en tension de la dialogie au profit de l'un des deux pôles et

33. Il est préférable de traduire « *Veralltäglichen* » par « quotidianisation » plutôt que par « routinisation », terme importé des traductions américaines. Le terme en allemand n'a en effet aucune connotation dépréciative, il renvoie simplement à la vie quotidienne, où se déploie l'activité ordinaire des hommes [Weber, 1996, p. 123].

romprait ainsi la tension créatrice historiquement. Le conflit, d'autre part, fonctionnellement productif et constructif de la diversité ou, pour reprendre Schumpeter, ingrédient essentiel du « processus de destruction-crédation » permettant l'innovation, peut contrecarrer à force d'être recherché la finalité tant de l'*agapè* (le salut, la paix en Dieu) que de l'institution (la stabilité et l'unité). En revanche, à force d'être rejeté et évacué, le conflit, vidé de son existence, disparaît comme mise en tension des deux pôles. Si le curseur se concentre alors sur le pôle de l'*agapè*, c'est la fin d'une transmission d'un message au fil des générations (disparition du pôle I), si le curseur se concentre sur le pôle institutionnel, c'est l'émergence d'une institution totalitaire unifiant le croire, uniformisant les procédures et comportements avec l'impossibilité d'incarner l'*agapè* volcanique et créatrice (disparition du pôle A)³⁴.

Bibliographie

- BACIOCCHI J. DE, 1957, « La grâce », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* (G. JACQUEMET dir.), vol. 18, Letouzey et Ané, p. 135-172, Paris.
- BADIOU A., [1997] 1999, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris.
- BAZIOU J.- Y., 2005, *Les fondements de l'autorité*, Éditions de l'Atelier, Paris.
- BENVENISTE E., 1969a, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Économie, parenté, société*, Éditions de Minuit, Paris.
- 1969b, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion*, Éditions de Minuit, Paris.
- [1966] 2000, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Gallimard, Paris.
- BOBINEAU O., 2003, « Religion catholique et paroisse : une comparaison franco-allemande », *Les mutations contemporaines du religieux*, (J.-R. ARMOGATHE et J.-P. WILLAIME dir.), Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, vol. 119, p. 75-82, Brépols, Turnhout.
- 2005, *Dieu change en Paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, PUR Ce livre a obtenu le Prix franco-allemand parlementaire en 2007.

34. Voici le premier article exposant notre thèse sur le « programme du pouvoir » de l'Église catholique avec pour codage, ou « base binaire » I-A. Elle doit être discutée et mise en perspective, y compris en scrutant les pratiques démocratiques au sein de l'Église catholique qui peuvent nous aider à affiner et approfondir la dialogie fractale de l'Église catholique.

- 2006, « Sociabilité et socialisation paroissiales : une comparaison franco-allemande », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 133, janvier-mars, p. 93-104.
 - 2007, « De la vérité duale à la dialogique de l'Église catholique. À partir du livre de Jacques Lagroye : *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité* », *Raisons politiques*, n° 25, p. 179-188.
- BOLTANSKI L., 1990, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.
- BRETON S., 1988, *Saint Paul*, PUF, Paris.
- CAILLÉ A., 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- 2007, « Reconnaissance et sociologie », dans *La Quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total* (A. CAILLÉ dir.), p. 185-208, La Découverte, Paris.
- CASTORIADIS C., 1990, « La crise du processus identificatoire », dans *Connexions*, n° 1.
- COLAS D., [1994] 2002, *Sociologie politique*, PUF, Paris.
- DHEILLY J., 1964, *Dictionnaire biblique*, Desclée, Tournai, Belgique.
- DONÉGANI J. -M., 1993, *La liberté de choisir, pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques, Paris.
- EICHER P., 1988, (dir.), *Dictionnaire de théologie*, Cerf, Paris.
- FUSCO V., 1995, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines*, Cerf, Paris.
- GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris.
- [2004] 2007, *Un monde désenchanté ?* Pocket, Paris.
- GIDDENS A., [1984] 1987, *La constitution de la société*, PUF, Paris.
- GODBOUT J. T., [1992] 2000, *L'esprit du don*, en collaboration et avec une postface d'Alain Caillé, La Découverte, Paris.
- HÉNAFF M., 2002, *Le prix de la vérité, le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris.
- HONNETH, A., 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris.
- LAGROYE J., 2006, *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Belin, Paris.
- LÉON-DUFOUR X., 1964, (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*.
- 1975, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris.
- LEFORT C., [1978] 2000, « L'échange et la lutte des hommes », (première publication en 1951 dans *Les Temps modernes*, 64), dans *Les formes de l'histoire, essais d'anthropologie politique*, p. 21-45, Gallimard, Paris.

- MARGUERAT D., 1999, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Éditions du Moulin, Poliez-le-Grand, Suisse.
- MAUSS M., [1969] 1994, *Œuvres, cohésion sociale et divisions de la sociologie*, t. III, présentation de Victor Karady, Éditions de Minuit, Paris.
- [1974] 1995, *Œuvres, représentations collectives et diversité des civilisations*, t. II, présentation de Victor Karady, Éditions de Minuit, Paris.
- [1950] 1997, *Sociologie et anthropologie*, introduction Claude Lévi-Strauss, PUF, Paris.
- MERCATOR P., 1997, *La fin des paroisses ? Recomposition des communautés, aménagement des espaces*, (sous le pseudonyme de Paul Mercator sont regroupés des géographes des universités du Mans, d'Angers et de Caen), Desclée de Brouwer, Paris.
- PERROT C., 2000, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris.
- PIETTE A., 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, Paris.
- RAHNER H., [1956] 1961, (sous la direction de) *La paroisse, de la théologie à la pratique*, Cerf, Paris.
- REY A., 2000 [1992], *Le Robert, dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris.
- ROCHE J.-P., 1999, *Prêtres et laïcs, un couple à dépasser*, Éditions de l'Atelier, Paris (préface d'Albert Rouet).
- SACHOT, M., 2007, *Quand le christianisme a changé le monde. I : la subversion chrétienne du monde antique*, Odile Jacob, Paris.
- TAROT C., 1998, « Gift and grace : A family to be recomposed ? », dans *Gifts and Interests*, p. 133-155, Peeters, Louvain.
- TAROT, C., 1993, « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », dans *Ce que donner veut dire, don et intérêt*, Revue du MAUSS semestrielle, n° 1, p. 90-114.
- TOCQUEVILLE A. DE., [1840] 1981, *De la démocratie en Amérique*, t. II, Garnier-Flammarion, Paris.
- VINCENT C., 2002, « La naissance du curé », dans *Histoire des curés*, (sous la direction de Nicole Lemaitre), p. 73-99, Fayard, Paris.
- WEBER M., [1922] 1995, *Économie et société, les catégories de la sociologie*, t. I, Pocket, Paris.
- 1996, *Sociologie des religions*, traduction de Jean-Pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron, Gallimard, Paris.
- ZEMON DAVIS N., 2003, *Essai sur le don dans la France du xvi^e siècle*, Seuil, Paris.

L'écrivain sacrifié. Vie et mort de l'émission littéraire

Patrick Tudoret

« Écrire est le plus sûr moyen de parler sans
être interrompu... »

Jules RENARD.

La communication, idéologie *soft*, mais à visée totalisante, arriverait – dit-on – à son échéance, entraînant avec elle les débris épars d'une surmodernité à bout de souffle. L'idéal de la communication et de son centre vital qu'est la télévision est – on le sait bien – une hyper-réalité, un réel transparent et spectacularisé, réalité seconde que l'on donne pour plus vraie encore que la vraie. C'est bien cette transparence, maître-mot de la société spectaculaire que la télévision tente de mettre en scène, celle d'un monde sans secret, d'un homme sans intériorité, sans profondeur de champ, que l'on détache de son corps biologique pour n'en faire qu'un pur être de communication. Transparence impossible à quoi prétend l'illusion représentationnelle et dans laquelle disparaît la réalité de l'écrivain au profit de sa seule apparence fugitive.

Mon propos est de dresser une généalogie de l'émission littéraire – cette exception culturelle « à la française », rarement imitée ailleurs en dehors de la Belgique et de l'Italie – et d'analyser l'impact qu'elle a pu avoir sur l'image et le statut de l'écrivain,

1. Nous reprenons ici l'essentiel de la conclusion du livre de Patrick Tudoret, *L'écrivain sacrifié, vie et mort de l'émission littéraire*, INA/ Le Bord de l'Eau, 2009.

mutations dont elle fut à la fois le symptôme et l'agent. Au moment où, dans les années 1950 et 60, la critique universitaire nimbée de structuralisme entérinait la mort sacrificielle de l'auteur au profit du texte et du récepteur, une Paléo-Télévision pionnière, puis une Néo-Télévision institutionnelle, consacrèrent sa résurrection pour lui assurer une assomption sans précédent. Instance contestable d'une nouvelle légitimation, la télévision s'empare ainsi de l'image de l'auteur qu'elle ne fait que tuer une seconde fois via le sacrifice du texte (seul lieu de résidence de son « Moi profond ») et une allégeance au règne du divertissement, de l'assentiment et du plébiscite commercial. « Art du plein jour obligatoire », la télévision et l'émission littéraire ne peuvent offrir que ce qu'elles sont : un outil promotionnel du livre à la puissance inégalee, en aucun cas un lieu de célébration de la littérature.

Comment, donc, des années 1950 à aujourd'hui – à travers les trois ères de la télévision –, a prospéré, puis décliné le concept d'émission littéraire maintenant dépassé, déclassé par le primat du divertissement. Sur quels terreaux favorables, et selon quelle généalogie, cette mise en image de l'écrivain s'est-elle développée ? Comment une caste dominante – celle des journalistes devenus animateurs – a-t-elle pu asseoir son magistère sur la médiation télévisuelle et conditionner la production littéraire ? En quoi son arraisonnement par la télévision a-t-il pu influencer sur le statut de l'écrivain et la création littéraire elle-même ? Autant d'interrogations majeures auxquelles je tente de répondre.

« Les rapports de force ont tout à fait changé entre journalistes et intellectuels, notait déjà Gilles Deleuze dans les années 1970. Tout a commencé avec la télé et les numéros de dressage que les interviewers ont fait subir aux intellectuels consentants. Le journal n'a plus besoin du livre. Je ne dis pas que ce retournement, cette domestication de l'intellectuel, cette journalisation, soit une catastrophe. C'est comme ça : au moment même où l'écriture et la pensée tendaient à abandonner la fonction-auteur, au moment où les créations ne passaient plus par la fonction-auteur, celle-ci se trouvait reprise par la radio et la télé, et par le journalisme. Les journalistes devenaient les nouveaux auteurs, et les écrivains qui souhaitaient encore être des auteurs devaient passer par les journalistes, ou devenir leurs propres journalistes. »

L'univers du livre et la littérature ont, donc, subi en l'espace d'une cinquantaine d'années une mutation sans précédent. On lit aujourd'hui de moins en moins et il paraît paradoxalement de plus en

plus de livres, mais surtout, à l'écriture, l'écrivain a dû – aujourd'hui – ajouter l'art singulier de la représentation. De fait, les médias en général, la télévision en particulier, ont bel et bien un effet multiplicateur déterminant sur les ventes. Toutefois, en démocratisant le livre par le biais de l'émission littéraire, la télévision l'a aussi désacralisé, promu au même titre que n'importe quel autre produit, le soumettant au règne autocratique de l'économie marchande et du spectacle, qui en est le pseudo-sacré. Elle a, en outre, brouillé savamment les pistes, arraisonné l'image de l'auteur et soumis son texte à la plus équivoque des situations avant de le sacrifier. Ainsi, cette anecdote édifiante rapportée par Henri Marcellin, ancien directeur des éditions Denoël : « Un auteur au salon du livre rencontre une dame enthousiaste qui lui dit son admiration, son bonheur de faire sa connaissance et d'ajouter : "je regarde la télé, comme ça, je n'ai plus besoin d'acheter vos livres..." ».

Au-delà des aspects fortement positifs de la promotion du livre, la télévision – par sa logique du nombre – a malheureusement favorisé la soumission démagogique aux exigences du plébiscite commercial qui n'aime que l'éphémère. C'est ainsi que la nouveauté, valeur marketing bien connue, a édicté ses oukases. Nous sommes entrés dans l'ère absurde, et farouchement relativiste, du tout se vaut, tout se montre, tout se vend, où même un lecteur attentif ne sait plus où se niche encore la littérature. De fait, les émissions littéraires et *a fortiori* les programmes de divertissement qui ont souvent pris leur place, sont-elles contraintes, par leur nature même soumise à l'audience, de servir les valeurs établies, le conformisme ambiant et surtout les valeurs de marché. C'est alors le règne annoncé de l'assentiment, le règne de ceux – comme le dirait Lautréamont – qui préfèrent le caramel au poivre et à l'arsenic. Le constat est clair : un écrivain n'a, sur le fond, pas besoin de la télévision pour être un écrivain. Pourtant, elle seule pourra le légitimer auprès d'un large public en assurant une certaine pérennité à son œuvre. Les autres impétrants : auteurs sans œuvre, histrions ou imposteurs, pures créatures du Frankenstein surmoderne, ne peuvent, eux, pas s'en passer. Elle est la matière même de leur « art ». Elle est, souvent même, la fabrique où ils naissent, où ils prospèrent, où ils sont usinés à façon...

La télévision, si l'on n'y prend garde, joue le rôle central d'un catalyseur du simulacre, de la falsification globale. Comme l'écrit lucidement Mario Vargas Llosa : « Dans le royaume du narcis-

sisme enjoué, les livres sont devenus des objets dont on peut tout à fait se passer – ce qui ne signifie pas leur disparition. Il se peut qu'ils prolifèrent, mais vidés de la substance qu'ils avaient coutume de contenir, vivant une expérience précaire et rapide en tant que "nouveauautés", indistincts et interchangeable dans le vaste océan où les mérites d'un travail sont déterminés par la publicité ou par les talents d'histrions de leurs auteurs. Car la démocratie et l'économie de marché ont provoqué également un renversement de valeurs. Maintenant, il n'y a plus d'opinion publique, seulement le public, ce sont les écrivains vedettes – ceux qui savent comment utiliser les médias – qui donnent le prestige nécessaire aux livres, et non pas l'inverse comme par le passé. Moyens par lesquels nous sommes parvenus à la sombre dégradation anticipée si admirablement par Tocqueville : l'ère de l'écrivain qui *préfère le succès à la gloire* ».

Mais une analyse sérieuse de l'émission littéraire et de son destin ne peut, évidemment, se faire sans une analyse du substrat qui l'aura vu naître, prospérer, puis lentement s'étioier. J'entends les modèles de télévision qui se sont succédé depuis un demi-siècle et auront, peu à peu, formaté l'image de l'écrivain. Ainsi, la télévision aura-t-elle connu trois ères auxquelles s'attachent des modèles de représentation spécifiques et dont l'impact sur le statut de l'auteur est à chaque fois différent :

— Avec la Paléo-Télévision, c'est aux temps héroïques d'une institution intellectualiste, pédagogique et volontiers utopiste que l'on remonte. Sa puissance naissante s'enracine dans la réalité qu'elle prétend décrire et c'est ainsi qu'elle tire sa légitimité du monde extérieur, d'une « vérité vraie », « non médiée » ou en tout cas le moins possible. L'émission littéraire, qu'elle porte sur les fonts baptismaux, n'est donc légitime que dans la mesure où, dans un rapport de vassalité, elle met un genou à terre et honore le « grantécrivain », en allant d'abord sur ses terres, puis en l'attirant sur les siennes dans un lent processus de désacralisation. Ses traits dominants :

- C'est la première ère de la télévision ;
- Un mode d'émission littéraire « paléo » principalement illustré par *Lectures pour tous*. Figures emblématiques : Pierre Desgraupes, Pierre Dumayet, Max-Pol Fouchet ;

- L'auteur – sacrifié par la critique contemporaine – y connaît une véritable résurrection, son œuvre y est encore célébrée ;
- C'est grâce à l'auteur et à son œuvre que l'émission littéraire acquiert sa propre légitimité.

— Avec l'ère suivante, celle de la Néo-Télévision, ce principe de légitimation est tout simplement renversé. C'est elle, télévision – par le truchement d'une émission littéraire à son apogée (*Apostrophes*) – qui s'arroge le pouvoir absolu de légitimation. Hors de cet adoubement cathodique, point de salut pour un écrivain quel qu'il soit. L'heure de son assomption a sonné, qui signe à la fois son apothéose et sa fin. La fin de sa parole libre, comme la fin de son œuvre sacrifiée sur l'autel à la mode de l'image surface ou de l'image fragment. Ses traits dominants :

- C'est la seconde ère de la télévision ;
- Un mode d'émission littéraire « néo » principalement illustré par *Apostrophes*. Figure emblématique : Bernard Pivot ;
- L'auteur y vit une « assomption » sans précédent. Son image est mise au pinacle, mais lui-même est sacrifié. L'œuvre, elle, passe au second plan et s'efface peu à peu ;
- Le rapport de force est inversé : l'émission littéraire devient pour l'auteur une instance de légitimation majeure.

— Avec la Sur-Télévision (télé-divertissement), enfin, c'est un nouveau continent que nous abordons, celui d'une surmodernité fortement nihiliste où, dans une atomisation radicale des valeurs et des réseaux, dans ses propres excès, la télévision finit par se perdre elle-même. L'écrivain n'est même plus susceptible d'une légitimation par une émission littéraire désormais dépassée. Le grand concert narcissique et télééaliste – dont l'écrivain au sens fort est quasiment exclu – fabrique, produit, usine, formate des auteurs, concept vague qui vaut aussi bien pour une « star » du spectacle qui fait écrire ses mémoires, un braqueur de banque reconverti dans le show-business, ou un biographe à scandale. Ses traits dominants :

- Une transition en cours entre le second et le troisième âge de la télévision ;

- L'émission littéraire est en voie d'extinction avancée. Elle se voit remplacée dans la promotion du livre par des émissions de divertissement. Figures emblématiques : Thierry Ardisson, Laurent Ruquier...
- L'écrivain est supplanté par l'auteur. Il connaît une véritable dissolution dans « l'équivalent généralisé », sacrifice ultime. L'œuvre n'existe plus, la littérature se marginalise ;
- Visée prométhéenne : la Sur-Télévision procréée, usine, formate elle-même ses propres créatures.

Un constat majeur est que les liaisons entre littérature et télévision sont des liaisons promotionnelles nécessaires, mais des liaisons dangereuses... S'il y eut mariage entre elles, ce ne fut jamais qu'un mariage de raison, raison économique, raison marchande. La publicité télévisuelle est longtemps restée interdite aux livres, en France, sur les grandes chaînes généralistes. Aujourd'hui qu'elle est autorisée, rien ne semble avoir changé, tant ce mode d'investissement est étranger aux maisons d'édition, quand il n'est pas, financièrement, hors de leur portée. Reste donc la promotion qui – bien que théoriquement honnie par la déontologie journalistique – est bien la raison d'être, aujourd'hui, des émissions littéraires comme de toute émission culturelle ou de pur divertissement. Aussi, ne confondons plus promotion du livre et valorisation de la littérature ou même de l'écrivain. Bernard Pivot, lui-même, savait ne pas faire l'amalgame. Chaque partie sait les avantages qu'elle peut tirer de l'autre, mais aussi les dangers qu'elle fait courir à l'autre. Si l'industrie du livre a indéniablement gagné à sa promotion télévisuelle, la création littéraire en a, elle, insidieusement pâti. Nous en sommes, aujourd'hui, réduits à ce jeu spéculaire où le livre est promu au même titre que l'image d'un écrivain dont la parole, intime, non spectaculaire – c'est-à-dire sa part essentielle, celle du texte – est réduite à néant. « À la télévision, soulignait ainsi Olivier Bourgois dans son rapport au ministre de la culture, ce n'est pas la littérature qui est présentée, et moins encore le texte. Ce qu'on y montre, c'est le livre, fort peu télégénique à l'évidence, mais surtout c'est l'auteur, non dans son acte d'écrivain, pas même dans son discours de penseur, mais avant tout mis en scène pour un numéro d'acteur qui fera vendre (peut-être) le produit de sa création ».

Si la littérature, dans son registre le plus sacré, prétend à une transsubstantiation quasi eucharistique de la chair en verbe, alors il ne fait aucun doute que la télévision – armée des meilleures intentions ou non – a voulu, à l'inverse, transmuier le verbe en chair... Délire prométhéen aux conséquences multiples. Utopie plombée d'avance.

« Notre société veut des images d'écrivains, pas des écrivains », reconnaît Philippe Sollers, produit cathodique au moins autant qu'écrivain. Peu importe alors, en effet, que prospère cette espèce paradoxale – et quasi-monstrueuse – des auteurs sans œuvre... Ils sont légion aujourd'hui. C'est, au fond, l'histoire d'une lente déchéance, celle d'un écrivain peu à peu désacralisé, « délocalisé », puis sacrifié, porté à une assomption sans précédent, pour être, enfin, voué à une marginalité résiliente (pour le meilleur), à l'abîme des poubelles médiatiques (pour le pire). C'est bien cette « destruction de l'aura », cette « standardisation de l'unique », que Walter Benjamin évoquait déjà dans les années 1930.

À la fin des années 1970, conscient des dangers à venir, Gilles Deleuze se proposait déjà d'agir :

« Je voudrais proposer une charte des intellectuels, dans leur situation actuelle par rapport aux médias, compte tenu des nouveaux rapports de force : refuser, faire valoir des exigences, devenir producteurs, au lieu d'être des auteurs qui n'ont plus que l'insolence des domestiques ou les éclats d'un clown de service ».

Des mots sans équivoque qui disaient bien le rapport déjà institué. Mort en 1997, Robert Pinget, grand écrivain doublé d'un grand discret, avait sur ces thèmes un credo très fort : « Il me paraît toujours très étrange que l'on demande à un écrivain de dire comment il vit, de raconter sa vie. En ce qui me concerne, en tout cas, je n'ai absolument rien à dire de ma vie, sinon qu'elle a passé tout entière, transformée, dans mes livres. Souvenez-vous que Michaux écrivait dans un de ses premiers ouvrages : "Je crache sur ma vie, je m'en désolidarise". Parole remarquable. Je ne crache pas sur la mienne, mais elle a si peu d'intérêt que je n'y attache aucune importance [...]. Non que je me désintéresse de mon destin, bien au contraire, mais on touche là à la vie intérieure qui est mon bien propre et inaliénable [...]. Je n'en parlerai donc pas. Mais encore une fois, cela a passé tel quel dans mes livres [...]. Si j'ai choisi de

vivre dans mes livres, c'est que j'ai de bonnes raisons, celles de tout artiste, qui ne respire que dans ce qu'il fait ».

Mon propos n'est évidemment pas ici d'instruire le procès d'une approche beuvienne, imagière, populaire, de la littérature, dont la télévision ne peut, par nature, se départir et de lui préférer une approche proustienne – plus élitiste et inappropriée à ce média de masse –, mais d'en dire les limites, les dérives et les dangers aujourd'hui avérés. Il n'est pas question, non plus, d'exhumer la querelle byzantine sur l'iconoclasme. Je ne me fais pas le défenseur d'un quelconque gnosticisme postulant le principe d'une révélation élitiste, mais il est un fait que pour toucher le plus grand nombre, la création littéraire s'est vue contrainte – loi toquevillienne de l'aplatissement démocratique – de quitter les cimes de son Olympe pour gagner les vastes plaines de la diffusion de masse, l'immense continent paléo, néo, puis sur-télévisuel. Répondre à l'invite de la télévision est, depuis longtemps, une sorte de devoir de promotion contracté par un auteur dont les livres se destinent bel et bien à la vente. Rares, aujourd'hui, sont les éditeurs qui acceptent qu'un auteur dédaigne le Barnum cathodique et joue encore les pères du désert...

Si on la dépouille des habits trop larges dont on a souvent voulu l'affubler – ceux d'une figure métonymique qui solde la partie pour le tout, une simple image pour l'auteur dans son entier – c'est dans son large pouvoir promotionnel que l'émission littéraire aura trouvé sa vertu principale. Une autre de ses vertus est de ne parler que du livre. La faiblesse – pour ne pas dire l'indigence – des émissions de divertissement qui semblent s'être emparées de lui, nous la fait déjà regretter...

La grande mutation contemporaine, symptomatique du passage de témoin entre Néo et Sur-Télévision, semble bien être celle de la fin de l'émission littéraire et de son remplacement par le divertissement-roi. Sa renaissance est-elle envisageable, aujourd'hui ? Pas sous les mêmes espèces pseudo-démocratiques, en tout cas. Les chaînes hertziennes ont-elles d'ailleurs vocation à défendre la littérature ? Dégagée en partie de la tyrannie publicitaire et donc de l'audience à tout prix, la télévision de service public saura-t-elle jouer ce rôle ? Les émissions littéraires nouvellement

créées ont-elles un avenir ? On aimerait le croire, car la surprise fut heureuse à la rentrée 2008 (même si elles n'ont fait, somme toute, qu'en remplacer d'autres qui étaient supprimées), mais les grandes mutations en cours semblent inéluctables. Avec l'avènement de cette Sur-Télévision éclatée où les chaînes se démultiplient à l'infini, on peut concevoir qu'un grand basculement soit à l'oeuvre. La fameuse télévision du futur est en train de naître. C'est celle des *Joost*, *YouTube*, *BitTorrent*, *Democracy Player* ou *PeerTV*, qui promet l'interactivité absolue, la sélection individuelle des programmes ou le choix des modes et des horaires de diffusion. Cette télévision ne produit-elle pas, elle-même, par son atomisation croissante, les modalités techniques et culturelles de sa propre fin, du moins dans son sens institutionnel ? La grande inconnue de demain ? Internet, bien sûr. Le livre et les auteurs seront-ils promus par la toile autant et plus que par la télévision ? Qu'en sera-t-il du prophétique « cyber-écrivain » ? Quoi qu'il en soit, il ne fait pas de doute que, par ses titanesques capacités de diffusion, le Web est déjà – en particulier auprès des plus jeunes générations –, un rival tentaculaire...

Notre surmodernité est celle des *Fleurs de Tarbes* dont les attendus, déclinés par Jean Paulhan, semblent ne pas avoir vieilli. La Sur-Télévision (Télé-divertissement), arène folle et éprise de sa propre image, n'est-elle pas ce jardin paradoxal où « il est défendu d'entrer avec des fleurs à la main » ? De fait, une fleur et une seule semble désormais y avoir droit de cité : le narcisse, un narcisse pathétique et trivial, l'auteur cathodisé, pulvérisé, qui, tandis qu'il est déjà mort, cherche encore les fragments d'une image perdue dans les eaux noires du Léthé.

Mais, foin des rationalités marchandes et du jeu spéculaire où se perd une époque bavarde. Si elle hait tant le silence, c'est avant tout parce qu'il est un des masques de l'abîme. Le retour à l'*être*, dont ce nouveau siècle semble avoir décrété la quête affolée, peut-il se passer du mystère, de l'invisible, de l'insu, de la « part nocturne » du monde si insupportables au voyeur surmoderne, si consubstantiels à l'art et à la littérature en particulier ? « L'humanité a besoin d'ombre pour échapper à la folie ! L'omnivision, le branchement de tout avec tout est sous-tendu par un désir de maîtrise totalisateur, qui vise la disparition du manque, donc du désir. On veut tout mettre en pleine lumière... », répète Pierre Legendre.

« Est-ce un si grand malheur de ne connaître les auteurs que par leurs livres et par des images immobiles ? », se demandait déjà Mauriac au milieu des années 1960, conscient du déferlement à venir de l'image télévisuelle. Question faussement candide à laquelle semble répondre Maurice Blanchot : « Il y eut un temps où l'écrivain, comme l'artiste, avait rapport à la gloire. [...] À la gloire succède la renommée. [...] À la renommée succède la réputation, comme à la vérité l'opinion. » Un constat final à quoi répondent, en écho, les deux seules lignes biographiques auxquelles cet écrivain ait jamais consenti : « Maurice Blanchot, romancier et critique, est né en 1907. Sa vie est entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre ».

L'équivoque du symbolique¹

Vincent Descombes

Tous ceux qui ont pratiqué les textes de l'anthropologie française d'après la guerre se souviendront d'avoir rencontré le mot « *symbolique* », tantôt en position d'adjectif (« l'ordre symbolique », « la fonction symbolique »), tantôt de substantif (« le symbolique », tel que Lacan le distingue de l'imaginaire et du réel). Il n'est pas besoin d'une longue analyse statistique du corpus pour s'apercevoir que le « symbolique » est une pièce maîtresse indispensable à la machinerie de ce discours savant sur l'homme. On s'attendrait, dans ces conditions, à ce que ce concept ait fait l'objet d'un important travail d'élucidation. Or j'imagine n'être pas le seul à n'avoir jamais trouvé, dans les textes canoniques sur la question du symbolique, une définition satisfaisante de ce mot. Aurais-je mal lu mes classiques ? La question n'est pas là, car une lecture même insuffisante montre bientôt qu'il y a non pas une, mais deux définitions du symbolique. Or, le point difficile n'est pas que symbolique ait plusieurs sens, car ces significations ne sont pas sans rapport et il est possible, comme on va le voir, de les ordonner. Le point difficile est que le discours structuraliste, qui ne cesse d'invoquer ce symbolique, fait appel à lui comme à un terme univoque – « Le Symbolique » –, sans se soucier de sa polysémie qui est pourtant un fait reconnu. Ce discours ne parvient donc pas à libérer les possibilités *ultra-structuralistes* dont il est porteur. On peut bien

1. Cet article a été publié une première fois, sous ce même titre, dans *Cahiers Confrontations*, éditions Aubier, n° 3, 1980, p. 77-95.

appeler, en effet, ultra-structuralistes les conséquences extrêmes des prémisses structuralistes en tant qu'elles nous entraînent décidément dans un certain *au-delà* de l'anthropologie structurale.

Le symbole

La duplicité du symbolique n'est pas irréductible. C'est ce qu'a bien montré Edmond Ortigues dans sa thèse *Discours et symbole*. Dans certains contextes, le symbole est un signe radicalement arbitraire : tels sont les symboles chimiques, algébriques et tous les cas de notations ou de conventions d'écriture. Dans d'autres contextes, le symbole est un signe plus motivé que les autres : tel est le symbolisme au sens rhétorique, qui recouvre tous les cas d'expression indirecte. Cette seconde acception, si elle est seule retenue, donne lieu à une philosophie romantique : pour dire les choses qui se dérobent à l'expression directe et prosaïque, il faut faire appel à des symboles qui ont le pouvoir d'évoquer l'indicible par une analogie qu'on lui trouve dans le dicible. Aux yeux du structuralisme, c'est la première acception qui est la plus propre à nous faire comprendre ce qu'est un symbolisme. Dans le symbolisme purement conventionnel, on retrouve en effet la fonction sociale qu'indique l'étymologie du mot « symbole » : marque de reconnaissance qui a été convenue, à l'occasion d'un contrat quelconque, entre plusieurs associés.

Le symbolique permet la reconnaissance, il faut le définir comme une *convention signifiante*, dans les deux sens où il est possible d'entendre cette expression de Lacan : convention qui est à l'origine de certains signes et signifiants de cette convention. En retour, la définition mathématique du symbole permet d'arracher les symboles rhétoriques ou religieux à l'interprétation romantique. Ces grands symboles qu'on retrouve inévitablement dans les traditions religieuses, les récits fabuleux et les littératures du monde entier, ne sont pas des « archétypes », c'est-à-dire des *images* qui auraient le pouvoir de nous transporter au-delà du langage. Ils sont les signifiants qui initient ceux qui les échangent à la communauté humaine. De même, comme l'écrit Ortigues, la langue française n'est pas seulement un système de signes qui me permettent de parler des choses, c'est aussi un système symbolique qui fait de

moi « un être-parlant-français, un membre de la communauté linguistique, devant être reconnu comme tel quoi que je dise¹ ». La convention, l'alliance entre les hommes, le contrat sont ainsi les derniers mots d'une interrogation sur le symbolisme en général. En ce point se rejoignent les deux sens du symbole. Ortigues formule ainsi cette conclusion :

« Le symbole n'existe efficacement que là où il introduit quelque chose de plus que la vie, quelque chose comme un serment, un pacte, une loi sacrée qui fait paraître la mort, la finitude et la conscience de la faute, non pas comme accidentelles, mais comme essentielles à la dignité ou à la singularité élective d'une destinée humaine. Alors que les symboles méthodologiques, comme l'algorithme, sont l'*effet* d'une convention préalable, les symboles traditionnels sont la *source* productrice des possibilités de toute convention, de toute liaison formatrice des sociétés proprement humaines dans la mesure où la fonction même de la parole oblige à intégrer la référence au mort (l'ancêtre, le dieu, l'absent) dans le pacte qui noue la relation entre les vivants². »

Notons pour y revenir plus loin deux affirmations énigmatiques dans ce texte : pourquoi le serment ou le pacte révèlent-ils une essentielle « conscience de la faute » ? Pourquoi le pacte supposé par toute parole implique-t-il une « référence au mort » ?

La théorie du symbolique – identité du symbolique et du social chez Lévi-Strauss, autonomie de l'ordre symbolique chez Lacan – est une doctrine du contrat social. C'est ici que les difficultés commencent.

Qu'il faille définir le symbole en référence à la convention résulte du privilège reconnu au symbole pris dans le sens d'une écriture conventionnelle facilitant le calcul. Par exemple, l'usage est en algèbre de réserver les symboles littéraux à la représentation des quantités, les premières lettres de l'alphabet désignant les quantités connues et les dernières les inconnues. Cette règle universellement respectée est née de la « convention signifiante » passée par Descartes avec son lecteur dans sa *Géométrie*. À l'origine de ces symboles a, b, c, d'une part et x, y, z, d'autre part, il y a le « je nomme x » de René Descartes. La convention donne effectivement naissance à la loi : règle d'écriture pour l'auteur qui promet de ne jamais symboliser une opération par une lettre, ni le connu par x

1. *Le discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 65-66.

2. *Ibid.*

ou y, et règle de lecture pour le public qui promet de comprendre de cette façon les formules qui lui sont proposées.

On notera que les symboles qui sont des effets de la convention ne sont pas des signes de reconnaissance. Ils n'ont pas pour fonction de faire recevoir celui qui les utilise comme un affilié ou un associé, mais de dénoter les quantités et les opérations. Les symboles issus de la convention n'étant pas les symboles de cette convention, ne sont donc pas expressément des symboles, au sens étymologique que le structuraliste aime à mentionner. Le vrai symbole est en réalité le *mot de passe*. Voici comment le définissait Lacan, dans un propos où il comparait le langage à un champ que polariseraient le mot et la parole :

« Et pour nous acheminer du pôle du *mot* à celui de la *parole*, je définirai le premier comme le point de concours du matériel le plus vide de sens dans le signifiant avec l'effet le plus réel du symbolique, place que tient le mot de passe, sous la double face du non-sens où la coutume le réduit, et de la trêve qu'il apporte à l'inimitié de l'homme pour son semblable. Point-zéro, sans doute, de l'ordre des choses, puisque aucune chose n'y apparaît encore, mais qui déjà contient tout ce que l'homme peut attendre de sa vertu, puisque celui qui a le mot évite la mort³. »

Texte où s'énonce la doctrine la plus pure du symbolique : est symbolique ce qui sauve un homme de la mort violente. Le symbolique n'est jamais autant lui-même que là où le signifiant dont est forgé un mot de passe ne signifie rien encore (la chose n'apparaît donc pas), mais a la vertu de changer celui qui le prononce en « ami » ou « allié ». Le symbole produit donc la *société* de celui qui le réclame et de celui qui le donne.

Oui, mais le mot de passe est un mot convenu entre les membres de la confrérie pour cet usage. La société qui repose sur le mot de passe est la *conjuración* ou la *secte*. Un secret mortel réunit les affiliés : si vous n'avez pas le mot, vous n'avez pas le droit d'entrer ; si vous entrez et qu'on vous surprenne, vous risquez la mort, de même que l'initié qui révélerait le secret au profane. Nous trouvons ici les premières traces d'une référence à la mort dans le pacte social : le serment du conjuré, dans sa forme pure, est de ne pas trahir les desseins secrets de sa confrérie sous peine de mort.

3. « Actes du Congrès de Rome » dans *La Psychanalyse*, PUF t. I, 1956, p. 245 (ce texte n'est pas repris dans les *Écrits*).

Il reste que les mots de passe, bien qu'ils soient des symboles sociaux, productifs d'un lien social, ne sont pas encore les symboles qu'Ortigue appelle « traditionnels ». La conjuration n'existe que dans une communauté plus large. Ou, si l'on préfère, la société secrète, si vaste soit-elle, est nécessairement un petit groupe – « les nôtres », comme disent les « possédés » de Dostoïevski – au sein de la société qui, elle, ne peut plus être secrète. La *volonté* est à l'origine de la secte et de ses rites secrets. C'est justement parce que chacun des membres s'est librement soumis à la règle terrible du groupe qu'il ne peut se soustraire aux exigences de ses camarades sans trahir. Le contrat social, autrement dit le serment collectif qui change ses énonciateurs en membres d'une même société, produit la secte intolérante et non ce que nous appelons une société. La différence est évidemment que les symboles traditionnels ne sont pas, comme les mots de passe, produits par une convention préalable. Les cérémonies du rituel, les paroles sacrées du mythe fondateur n'ont pas été décidées, au cours d'une réunion plénière, par les premiers membres du groupe. Le structuralisme propose ici un renversement paradoxal : quand les symboles ne sont pas les effets de la convention, ils en sont la source. S'ils ne viennent pas après le lien social, c'est qu'ils viennent avant et le produisent. Tout se passe comme si un congrès de mathématiciens, loin de décider souverainement de ses symboles, était convoqué par eux.

L'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* que publie Lévi-Strauss en 1950 peut passer, à bien des égards, pour le manifeste du structuralisme français⁴. C'est dans ce texte qu'on lit cette déclaration décisive :

« [...] Mauss croit possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société » [p. XXII].

Toute l'*Introduction* est une variation sur ce dogme fondamental de la future école structuraliste, dogme qui affirme l'autonomie du symbolique, sa préséance sur la vie sociale dont il est la condition, et sur les sujets humains auprès desquels il a force de loi. Autonome

4. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, par Claude Lévi-Strauss, PUF 1950. (Toutes les références entre parenthèses renvoient désormais à cet ouvrage ; le texte de Lévi-Strauss est paginé en chiffres romains, et celui de Mauss en chiffres arabes.)

par rapport à l'expérience individuelle, le langage introduit bien la dimension d'un *au-delà de la vie* : d'où la référence à l'ancêtre mort dont parlait Ortigues, car la mort seule peut figurer, pour un vivant, la non-vie.

C'est donc ce texte qui nous donnera la position de l'anthropologie structurale sur le symbolique. Lévi-Strauss, dans ces pages, propose une interprétation en même temps qu'une réforme de la théorie de la magie exposée par Mauss en 1903. Mauss centrait son explication sur la notion de « mana », et Lévi-Strauss lui reproche justement de faire du « mana » l'expression de sentiments obscurs à l'égard de ce qui est éprouvé comme « force mystérieuse » et « puissance secrète ». Il faudrait y voir, selon Lévi-Strauss, non une notion antinomique défiant l'analyse, mais un « symbole à l'état pur » [p. L]. Si le symbole est donné à l'état pur dans le « mana », nous devons nous tourner vers lui pour répondre à notre question.

Qu'est-ce que le *mana* ? Il s'agit du pouvoir magique. Mauss indique qu'à cette notion polynésienne correspondraient assez bien, dans les textes des alchimistes grecs, la *phusis* et la *dunamis*. Nous traduisons ce dernier mot par *puissance*, ce qui nous met sans doute au cœur du sujet.

L'anthropologie évolutionniste attribuait des notions comme celle de « mana » à la mentalité arriérée des peuplades sauvages. Lévi-Strauss souligne que le recours à des notions du même genre peut être observé dans les métropoles industrielles à travers nombre d'expressions usuelles. Ce qui les rend comparables est le trait suivant : *toute la puissance de dénotation tient à l'indétermination de la connotation*. Lévi-Strauss donne en exemples, en français, les mots « machin » et « truc » : un « machin » est une chose innommable, et un « truc » est un tour d'adresse incommunicable, ce qui n'est pas très éloigné du « pouvoir magique ». Or ces signifiants, bien qu'ils n'aient aucun sens fixe assignable, sont tenus dans la communauté pour des expressions bien formées. Il faut donc bien que, dans certains cas, *ne rien dire* soit la seule façon de *dire*. Tel serait justement « le symbole à l'état pur » : un jeu de mots, un calembour. La fonction du « mana » chez les Polynésiens, ou de notions comparables qu'on trouve chez les autres peuples, est d'intervenir à la façon du symbole algébrique x ou y qui désigne le terme inconnu d'une équation, à seule fin de « combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou plus exactement, de signaler le

fait que, dans telle circonstance, telle occasion ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre le signifiant et le signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure » [p. XLIV].

La magie – mais aussi le mythe, la religion, l'art et la poésie [p. XLIX] – s'expliquerait donc par le rapport de l'homme au langage. Puisqu'une langue est un système dans lequel la valeur des termes est différentielle, « le langage n'a pu naître que tout d'un coup » [p. XLVII]. Ferdinand de Saussure comparait la langue à une feuille de papier : « La pensée est le *recto* et le son le *verso* ; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso⁵ ». Aussi le signifiant et le signifié sont-ils intégralement donnés dès la première apparition d'une opposition signifiante. Il en résulte que le premier homme – s'il est permis d'introduire ici un personnage aussi démodé –, à l'instant même où il a voulu prononcer la première phrase (en produisant la première opposition de deux phonèmes), s'est trouvé dans une situation embarrassante. Disposant du signifiant, il pouvait *tout dire* : car la définition d'une « langue naturelle » est qu'on peut y dire tout ce qu'on dit dans les autres langues. Mais n'ayant aucune expérience proprement humaine des choses, il n'avait *rien à dire*. D'où l'écart entre le signifiant et le signifié : celui-ci est bien donné au premier homme, mais reste inconnu. Or cette situation, mythique sans doute, se reproduit chaque fois qu'un locuteur affronte un état de choses qui lui est étranger et lui apparaît inouï, inimaginable, indicible. Cet homme brûle de raconter ce qui lui arrive et ne trouve pourtant rien à dire. Il se tire d'affaire grâce au « signifiant flottant » – ce qui veut dire non fixé encore à un signifié déterminé – qui lui permet de parler « pour ne rien dire ». Sa parole est pourtant loin d'être insignifiante puisqu'elle signale l'inconnu comme tel, soit l'inégalité du « signifié repéré » sur le « signifiant disponible » [p. XLIX]. En fin de compte, le « symbole à l'état pur » est le signifiant « flottant ». Il y a du signifiant qui « flotte » parce que notre connaissance est finie. Le jour où nous saurions tout, l'inadéquation du signifié connu au signifiant donné serait résorbée ; ce jour-là, la pensée purement symbolique disparaîtrait et nous deviendrions, grâce à notre science, les égaux de l'« entendement divin » [*ibid.*].

5. *Cours de linguistique générale*, Payot, 3^e éd., p. 157.

Ces pages justement célèbres ont fait l'objet de maints commentaires. Et pourtant, à ma connaissance, jamais n'a été soulignée l'étrangeté des prémisses de cette analyse du « mana ». On peut dire que toute l'importance de cette *Introduction* est de substituer le *symbolique* au *sacré* de l'École française de sociologie. Durkheim et Mauss identifiaient le social au sacré, Lévi-Strauss identifie le social au langage, c'est-à-dire à un système symbolique. De même qu'une langue règle la communication linguistique, l'échange des messages, de même les différentes institutions d'une société sont les règles du commerce social. De même que la langue doit précéder les expériences qu'elle permettra d'énoncer, de même les lois de la vie sociale doivent précéder les événements – naissances, mariages, morts, etc. – qu'elles ordonnent. D'où la présence inévitable d'un signifiant flottant, d'un symbolisme dans toute collectivité humaine.

Lévi-Strauss propose donc une réforme rationaliste de la doctrine de l'École. Le sacré, chez lui, ne renvoie plus du tout à une expérience – l'épreuve que fait l'homme de la puissance supérieure qui menace de le détruire –, *mais à un effet de langage*, à la présence dans notre discours de symboles *x*, *y* ou *z* qui trahissent l'inégalité de ce que nous *pouvons dire* de l'univers parce que nous le savons à ce que nous *pourrions en dire* si nous le savions. Ces *x* et ces *y* sont les marques de nos insuffisances présentes, ce sont aussi les signaux avant-coureurs de nos futures découvertes. Le sacré se réduit en fin de compte à n'être que l'indication de la distance qui nous sépare de l'omniscience.

Il est instructif de voir ce que Lévi-Strauss reproche à Durkheim et Mauss : d'avoir tenu sur le sacré un discours qui était lui-même sacré. Il écrit par exemple que la notion maussienne de « mana », si elle était confrontée aux recherches qui se sont faites depuis 1903, « en sortirait *profanée* » [p. XLII : c'est lui qui souligne]. L'accusation ne peut pas être plus nette : Mauss a donné une notion *mana* du *mana*. Le tort de Mauss serait de « chercher l'origine de la notion de *mana* dans un autre ordre de réalités que les relations qu'elle aide à construire : ordre de sentiments, volitions et croyances, qui sont, du point de vue de l'explication sociologique, soit des épiphénomènes, soit des mystères, en tout cas des objets extrinsèques au champ d'investigation » [p. XLV].

On ne saurait mieux dire que Mauss trouve dans le « mana » l'occasion d'une échappée hors de ce qu'une stricte sociologie positive définit comme son « champ d'investigation ». Hors de ce champ, il n'y a pour elle qu'« épiphénomènes » – des manifestations incontestables, des faits observables, mais insignifiants, simples rides à la surface de l'eau – ou « mystères », c'est-à-dire secret impénétrable, absence de phénomène, obscurité définitive. La faute de Mauss, si l'on en croit Lévi-Strauss, serait ainsi de trouver dans le fait des pratiques magiques l'indication de ce qu'il y a *autre chose* que la raison positiviste. Bien entendu, l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* n'est pas le concurrent du *Grand Albert*, c'est un livre de science et non d'alchimie. Pourtant la conception que se fait Mauss de la science ne lui *interdit* pas d'avance d'envisager l'objet qu'il s'est proposé dans ce qu'il peut offrir de mystérieux et de déroutant. Chez Lévi-Strauss, en revanche, une loi interdit à la science de rencontrer dans son champ d'investigation autre chose que ce qu'elle doit y rencontrer en vertu de ses principes et de sa méthode, à savoir du calculable. Car c'est manifestement une *obligation*, et non l'expérience, qui fonde Lévi-Strauss à ignorer « les mystères » s'il lui arrive de se heurter à eux. Pourquoi, se demande-t-il, Mauss n'a-t-il pas écrit le *Novum Organum* des sciences sociales qui aurait rendu possible leur « mathématisation progressive » [p. XXXVI-XXXVII] ? « Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène ? » [p. XXXVIII]. Mauss s'est laissé enseigner la raison de la magie et du don par les sauvages au lieu de les *démystifier*. Il convient de citer la surprenante déclaration de Lévi-Strauss :

« En fin de compte, le *mana* ne serait que « l'expression de sentiments sociaux qui se sont formés tantôt fatalement, et universellement, tantôt fortuitement à l'égard de certaines choses, choisies pour la plupart d'une façon arbitraire... » (citation de Mauss). Mais les notions de sentiment, de fatalité, de fortuite et d'arbitraire ne sont pas des notions scientifiques. Elles n'éclairent pas les phénomènes qu'on s'est proposé d'expliquer, elles y participent. On voit que dans un cas au moins, la notion de *mana* présente les caractères de puissance secrète, de force mystérieuse, que Durkheim et Mauss lui ont attribués : tel est le rôle qu'elle joue dans leur propre système. Là vraiment, le *mana* est *mana* » [p. XLV].

Étrange critique, vraiment ! L'explication de Mauss n'est pas scientifique parce qu'elle donne à une idée, celle de « mana », la vertu mystérieuse de rendre possible le raisonnement magique et du même coup la croyance en la magie. Ainsi, à sa façon, *L'Esquisse* serait bien un livre de sorcellerie. « Là vraiment, le *mana* est *mana*. » Donc le *mana* n'est pas *mana* dans la pensée indigène, ce qui veut dire que la notion indigène n'a pas « les caractères de puissance secrète, de force mystérieuse que Durkheim et Mauss lui ont attribués ». Or c'est la pensée indigène qui est magique. Donc la théorie de Mauss n'est plus magique (au sens de la vraie magie) : il faut donc bien qu'elle soit de nouveau scientifique.

La contradiction où tombe ici Lévi-Strauss provient de ce qu'il accuse l'observateur Mauss de s'être laissé *contaminer* par l'objet de son observation, à savoir le sorcier. Cette accusation, comme tous les procès de sorcellerie, suppose une croyance en la magie. L'esprit de la science, selon Lévi-Strauss, est qu'il ne doit pas y avoir de mystères, au moins dans le champ d'investigation. Mais l'irrationnel que Lévi-Strauss refuse de prendre en considération dans ce champ, voici qu'il le trouve dans les explications de Mauss. Ce dernier, pour s'être laissé *mystifier* par les indigènes, prétend expliquer les données observables par des *mystères*. Ainsi, la magie et le mystère ne sont plus dans l'objet de la science (l'indigène), mais dans la science elle-même. Il n'y a de *mana* nulle part, sinon chez Durkheim et Mauss ! Mais comment l'observateur aurait-il succombé à la contagion du sacré si ce dernier n'était pas, effectivement, dangereux et épidémique ? Si l'explication de Mauss est irrationnelle en ce qu'elle se borne à refléter la théorie indigène au lieu de la raisonner, il faut bien que cette théorie indigène, elle aussi, soit déraisonnable. Tout se passe comme si la seule magie *observable* était celle de la théorie de Mauss. Or cette trace d'irrationalité aurait dû être invisible en vertu de son exclusion *a priori* hors du champ d'investigation.

Remarquable principe de *science* que cette volonté d'ignorer. Extraordinaire méthode d'*observation* que cette décision de principe de ne pas voir ce qui ferait allusion à un autre ordre de réalités que celles qui appartiennent au « champ » préalablement défini, autrement dit découpé et déterminé *avant* toute observation. Comment ne verrions-nous pas, à notre tour, dans cette précieuse leçon de méthode que donne Lévi-Strauss, la puissante volonté de

ne pas savoir qui soutient la science positive ? On se figure que le positiviste est un homme qui ne croit qu'au *fait* et à l'*observable*. Il n'en est rien : le positivisme est plutôt la métaphysique qui *pose* à l'avance ce qui sera tenu pour un fait ou une observation, et qui par là même *exclut* les faits incongrus qui ne satisfont pas cette prédétermination.

C'est pourquoi Lévi-Strauss est fidèle aux exigences de la science, sinon à celles de l'observation, lorsqu'il tire la conséquence : il n'y a pas de science du sacré, ni de la magie ou de la poésie. Comment y aurait-il une *science* du sacré, alors que c'est justement l'absence de la science qui fait qu'il y a « sacré », c'est-à-dire flottement dans le signifiant ? La science ne peut parler du sacré que pour le profaner, elle ne peut traiter de la poésie qu'en termes prosaïques. Si le *mana* n'est le *mana* que dans le système de Durkheim et Mauss, c'est qu'il n'est, aussi bien dans le discours de la science que dans la réalité indigène (distinguée de l'idée que les indigènes peuvent s'en faire) qu'une sorte de symbole algébrique.

La contradiction de la science anthropologique telle que la conçoit Lévi-Strauss reproduit la contradiction générale de l'*Aufklärung* mise en lumière par Hegel. L'*Aufklärer* pose que tout ce qui est réel est rationnel. Donc l'irrationnel n'existe pas, les miracles que raconte le prêtre et les prodiges dont se vante le magicien sont des mensonges. Oui, mais la religion et la magie sont réelles ou ne sont rien. Si elles sont réelles, elles sont aussi rationnelles, et l'homme des Lumières n'a plus rien à démystifier. La science sait d'avance que seul le rationnel peut être réel. Elle n'est donc pas tenue de prendre au sérieux les apparences discordantes qu'elle pourrait rencontrer, à l'occasion, sur le chemin de sa recherche. La *science de l'irrationnel* qu'est l'anthropologie ne peut donc jamais aborder son objet : ou bien l'irrationnel se présente sans fards, s'avoue *mana* mystérieux, sacré *fascinans-tremendum*, et alors tout se passe comme s'il ne s'était pas présenté puisque ce genre de donnée ne doit pas entrer dans le champ de la recherche ; ou bien il a réussi à passer la frontière, la fameuse « coupure épistémologique », mais il a dû admettre en franchissant la douane qu'il n'avait d'irrationnel que l'apparence, que sa véritable identité était *raison*.

Il y a évidemment le plus grand intérêt à se reporter aux textes de Mauss soumis à censure par Lévi-Strauss afin d'y repérer ce que

ce dernier a dû se résoudre à ignorer pour maintenir la pureté de son positivisme. Or il n'est pas difficile de voir ce que Lévi-Strauss s'interdit d'envisager. Les pratiques magiques ne visent pas à mettre un terme par des jeux de mots à un désarroi intellectuel. Le paysan qui s'adresse au sorcier ou l'alchimiste qui travaille au Grand Œuvre ne sont pas des poètes surréalistes préoccupés par des problèmes d'expression ou de disposition du signifiant. Ils veulent déchaîner à leur profit des puissances afin de dominer leurs adversaires. L'un estime qu'on a jeté un sort sur ses vaches et veut les protéger, l'autre désire remédier à telle défaillance malencontreuse de ses capacités amoureuses, le troisième demande une amulette contre les dangers de la route. Rien dans le texte de Lévi-Strauss ne laisse soupçonner le moindre rapport entre le « symbole à l'état pur » que serait le mot *mana* et un quelconque *désir de puissance*. Mauss écrivait au contraire : la magie est le « domaine du désir⁶ ». C'est tout un pan de l'*Esquisse* qui est ainsi occulté par le préjugé rationaliste.

De la même façon Lévi-Strauss reproche à Mauss d'être parti, dans son *Essai sur le don*, des trois obligations (il faut donner des cadeaux, il faut les accepter quand on vous en donne, il faut les rendre) pour reconstruire la forme archaïque de l'échange. Il fallait, dit-il, faire le trajet inverse, partir de l'échange complet et aboutir à la forme consciente sous laquelle il se présente dans la tête des indigènes, c'est-à-dire aux trois obligations. Peut-être, mais on observera que ce trajet structuraliste fait une victime. Si on part de l'obligation globale d'échanger (qui ne serait elle-même que la traduction sociale du concept de relation qui fait tout le contenu de la « pensée symbolique », celle-ci ne cessant de mettre en relation les réalités les plus disparates), on ne rencontrera nulle part la *rivalité* du donateur et du donataire, autrement dit l'élément agonistique qui est si frappant dans le *potlatch*.

Dans un cas comme dans l'autre, c'est la recherche d'une supériorité qui est effacée par l'anthropologie structurale. La magie est toujours, d'une façon ou d'une autre, un pacte avec le diable qui donne à un individu des pouvoirs surhumains. Réciproquement, l'individu *à part* du groupe est perçu comme inférieur ou supérieur : et même s'il est socialement peu considéré (berger ignare, bourreau selon Joseph de Maistre), le caractère exceptionnel de sa condition

6. Mauss, *op. cit.*, p. 120.

lui acquiert, dans l'opinion, une supériorité qui fait de lui, virtuellement, un sorcier. D'autre part, l'enjeu du *potlatch* ou de l'usage sacrificiel des richesses est le prestige ou l'honneur, « notions » dont Lévi-Strauss dirait sans doute qu'elles sont extérieures au « champ d'investigation ».

En un sens, la description que donne Mauss des incantations magiques prépare et justifie les analyses de Lévi-Strauss en termes de « signifiant flottant ». Pourtant, elle s'en sépare par une importante distinction. Mauss observe ce trait général : les incantations se font toujours dans une langue spéciale, qui passe pour être la langue sacrée ou langue des puissances divines ou démoniaques.

« La magie a parlé sanscrit dans l'Inde des *pracrits*, égyptien et hébreu dans le monde grec, grec dans le monde latin et latin chez nous. Partout elle recherche l'archaïsme, les termes étranges, incompréhensibles. Dès sa naissance, comme on le voit en Australie où nous y assistons peut-être, on la trouve marmonnant son *abracadabra* » [p. 50-51].

La langue des démons et des magiciens est toujours l'*autre* langue, celle qu'on ne comprend pas. Le livre de magie est écrit dans une langue inconnue, ses pages n'offrent au profane que des caractères incompréhensibles. Et puisque la formule magique n'est telle que si elle est obscure, il s'ensuit que tout énoncé hermétique tend vers le rituel magique. Mauss a décrit l'évolution des rites incantatoires vers leur forme pure :

« Les prières se réduisent aisément à la simple mention d'un nom divin ou démoniaque, ou d'un mot religieux presque vide, comme le *trisagion* ou le *qodesch*, etc. Les charmes mythiques finissent par se borner à la simple énonciation d'un nom propre ou d'un nom commun. Les noms eux-mêmes se décomposent ; on les remplace par des lettres : le *trisagion* par sa lettre initiale, les noms de plantes par les voyelles correspondantes ; on en arrive ainsi aux énigmes que sont les *Ephésia grammata* ou aux fausses formules algébriques, auxquelles ont abouti les résumés d'opérations alchimiques » [p. 49].

Réciproquement, l'homme qui sait le grec ou l'hébreu va courir le risque, en telle circonstance, de passer pour un sorcier aux yeux d'une foule ignorante. C'est lui qu'on ira trouver en cas de besoin, et c'est aussi lui qu'on ira brûler lorsque se produiront les malheurs attestant l'efficacité de ses maléfices. Comme l'écrit Mauss, c'est l'opinion publique qui crée le magicien et lui procure ses pouvoirs dès lors indéniables. On nous cite même, observe-t-il,

des magiciens malgré eux. Tel est précisément le *Médecin malgré lui* de Molière.

Sganarelle. – [...] Entendez-vous le latin ? Géronte. – Non.

Sganarelle, *se levant brusquement*. – Vous n'entendez point le latin ?

Géronte. – Non.

Sganarelle, avec enthousiasme. – Cabricias, arci thuram, catalamus, singulariter, nominativo, haec musa, la muse, bonus, bona, bonum. Deus sanctus, est-ne oratio latinas ? Etiam, oui. Quare ? Pourquoi ? Quia substantivo, et adjectivum, concordat in generi, numerum, et casus.

Géronte. – Ah ! Que n'ai-je étudié !

Dans son *Esquisse*, Mauss nous livre la recette de ce qui bout dans le chaudron de la sorcière. Les diverses opérations magiques sont toujours la mise en acte de formules rituelles dont nous suivons ici la préparation : par exemple, le nom de la chose ou de la personne qu'il s'agit d'atteindre subit un traitement qui le change en *fausse* formule algébrique.

Mais pour celui qui croit à la magie, bien sûr, la formule n'est pas fausse. Ainsi, la différence entre le symbolisme magique et le symbolisme algébrique *disparaît* si on croit dans l'efficacité du symbole, et elle *apparaît* si cette croyance est dissipée. D'où il suit que c'est Lévi-Strauss, et non Mauss, qui croit à la magie ! Car c'est lui qui assimile le *mana*, qualifié de « symbole à l'état pur », à une sorte de symbole algébrique [p. XLIV].

Il y a deux positions possibles en présence de l'énoncé ésotérique. Ou bien on est initié au savoir dont cet énoncé est porteur, ou bien on partage l'ignorance commune. L'ignorant est ainsi toujours en danger de voir dans la formule qu'il ne comprend pas une formule efficace, il est tenté de prêter une puissance à celui qui lui semble en détenir la clé. Quant à celui qui sait, que sait-il ? Inévitablement, ceci : qu'il y a encore d'autres formules qui lui sont impénétrables, d'autres secrets, d'autres degrés de la hiérarchie. Un livre écrit dans une langue inconnue offre un excellent exemple de la situation que décrit Lévi-Strauss : le signifiant est donné, le signifié l'est aussi, mais il reste inconnu. Tout livre savant fera le même effet sur le profane.

Soit la formule suivante :

$$\int \int \int \int \int \frac{\beta \beta' da db dc da' db' dc'}{\sqrt{(a - a')^2 + (b - b')^2 + (c - c')^2}}$$

Elle n'a pour nous, bien entendu, aucun mystère, mais indique seulement la suite des opérations à accomplir pour calculer, par exemple, la valeur de l'attraction qui s'exerce entre deux points quelconques de la terre et du soleil (avec β et β' désignant les densités des deux masses, supposées parfaitement sphériques, du soleil et de la terre, et a, b, c, a', b', c' donnant respectivement les coordonnées de l'un et l'autre point). Et ces opérations d'intégration ou d'extraction de racine ne sont nullement magiques, bien qu'elles puissent avoir quelque chose de prestigieux aux yeux de quelqu'un qui ne les connaîtrait que de loin. Et pour le profane complet, une formule de ce genre aura peut-être le même scintillement de beauté qu'un vers de Mallarmé. C'est que, précisément, la poétique du vers *symboliste* obéit à la recette de la formule magique donnée par Mauss : substituer à la désignation prosaïque et utilitaire de la chose son évocation allusive, de façon à faire surgir les mystères. La poésie symboliste est le résultat d'un renversement de situation : il ne s'agit plus de prêter un sens magique au texte indéchiffrable venu d'une autre tradition ou de quelque société secrète, mais bien d'écrire ce texte inhumain, de produire le simulacre des « éternels parchemins » et des « grimoires » immémoriaux. Le poète est le premier à revendiquer cette volonté de parodie :

« Je dis qu'existe entre les vieux procédés et le sortilège, que restera la poésie, une parité secrète ; je l'énonce ici et peut-être personnellement me suis-je complu à le marquer, par des essais, dans une mesure qui a outrepassé l'aptitude à en jouir consentie par nos contemporains. Evoquer, dans une ombre exprès, l'objet tu, par des mots allusifs, jamais directs, se réduisant au silence égal, comporte tentative proche de créer [...] Le vers, trait incantatoire ! et, on ne dénierait pas au cercle que perpétuellement ferme, ouvre la rime une similitude avec les ronds, parmi l'herbe, de la fée ou du magicien » [Mallarmé, *Variations sur un sujet*, « Magie »].

La parodie est aussi efficace que le rituel authentique, si l'on en croit l'anecdote de l'admirateur félicitant Mallarmé d'avoir, dans un de ses poèmes, concentré les secrets les plus essentiels du cosmos, et qui se serait attiré cette réponse du Maître : « Pas du tout ! Ce que j'ai décrit là, c'est le buffet de la salle à manger ».

Pour Lévi-Strauss, le livre de magie est un texte qui parle de ce qui, dans l'univers, sera un jour quadrillé et exploré par la science. S'il ne mentionne aucune différence de principe entre le symbolisme magique et le symbolisme algébrique, il faut bien que ce soit parce

que, à ses yeux, la science accomplit l'aspiration de la magie à la puissance. Si c'était le cas, Lévi-Strauss ne ferait que partager l'espoir qui oriente la science moderne telle qu'elle prend conscience d'elle-même chez Descartes. Jean Beaufret, ayant rappelé l'épithaphe écrite pour Descartes par son ami Chanut, à savoir :

Et in otiiis hibernis Naturae mysteria componens cum legibus
Matheseos

Utriusque arcana eadem clavi reserari posse Ausus est sperare (« Et dans les loisirs de l'hiver rapprochant les mystères de la Nature et les lois de la Mathématique, il osa espérer ouvrir avec la même clé les arcanes de l'une et de l'autre »).

conclut très justement que la science moderne, au moment où elle voit le jour, se pose en *rivale* de la magie :

« C'est donc bien en climat de magie, c'est-à-dire de désir de puissance, que se produit en Occident l'avènement de la science comme projet mathématique de la nature. Même la science de Descartes ne cesse de rôder autour de la magie dont elle dénonce l'imposture, mais non pas l'ambition, dans la mesure où son but est de faire de l'"homme purement homme" le "maître et possesseur de la nature"⁷ »

Il n'est pas de rivalité sans concurrence en un même point, sans une identité de vue préalable à l'opposition. Il est très remarquable que l'indistinction du symbole algébrique et du symbole magique produise aussitôt dans le texte de Lévi-Strauss un effet : la régression de l'attitude considérée comme scientifique à l'attitude tenue pour religieuse. On assiste en effet dans ces pages à l'inversion suivante :

1) La langue, écrit-il, n'a pu naître que tout d'un coup. Raffinant peut-être sur la comparaison de la langue avec une feuille de papier, Lévi-Strauss assimile le progrès de la connaissance à une rectification du découpage de cette feuille. Il risque cette fable de la condition humaine :

« Tout s'est passé comme si l'humanité avait acquis d'un seul coup un immense domaine et son plan détaillé avec la notion de leur relation réciproque, mais avait passé des millénaires à apprendre quels symboles déterminés du plan représentaient les différents aspects du domaine » [p. XLVIII].

7. *Dialogue avec Heidegger*, Éd. de Minuit, 1974, III, p. 37.

Dans cette image, le plan figure le langage – le signifiant – tandis que le domaine figure l'univers, le signifié : l'homme a acquis, on ne sait trop comment ni de qui, à la fois le domaine et le plan, avec la « notion » que le plan était une carte et que c'était la carte du domaine, mais il lui reste à explorer, son plan à la main, les vastes étendues de sa propriété. On retrouve ici jusque dans le détail le propos cartésien : la nature est le *dominium* dont l'homme est le possesseur, son titre de propriété ne s'appelle plus « bon sens », « idées innées », mais plutôt « langage », « symbolique » ; ce titre n'en reste pas moins la puissance d'identifier les différents aspects du domaine, ou, si l'on préfère, la capacité d'écrire des équations mathématiques.

2) Or nous lisons aussi, dans le même passage :

« Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que tout d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. [...] Autrement dit, au moment où l'Univers, d'un seul coup, est devenu *significatif*, il n'en a pas été pour autant mieux *connu* [...]. L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait [...]. »

Tout à l'heure les symboles étaient inscrits sur le plan, et l'homme avait acquis, avec le plan, la « notion » d'une valeur symbolique des indications qu'il portait. Le plan *signifiait* le domaine. Voici que c'est maintenant l'univers qui est dit « significatif », ce sont les choses qui se mettent à « signifier » tout d'un coup, avant même qu'on soit capable de dire ce qu'elles signifient. L'univers n'est donc plus le signifié du discours, il est l'authentique *signifiant* dont le discours humain s'efforce de porter le *signifié*. Le signifiant flottant dans le discours des hommes correspond aux parties inconnues du monde : l'ombre de *terra incognita* sur la carte n'est que l'image d'un signifiant obscur dans le domaine. Ainsi, le monde est un langage qui nous est adressé, c'est une forêt de symboles ; pour interpréter ce langage, chaque culture fait appel à des systèmes d'interprétation, ici la magie et la religion, là la science mathématique. Il y a donc toujours plusieurs cartes du domaine, et l'humanité se reporte à la vieille carte pour s'y retrouver dans les zones non reconnues sur la nouvelle (négligeant le fait que les deux cartes, non seulement ne sont pas à la même échelle, mais ne suivent pas les mêmes règles de projection).

Bref, la nature est un livre écrit en caractères mathématiques. Celui qui ne sait pas la géométrie y voit un « grimoire » où il lit quelque chose comme *abracadabra*. Le progrès scientifique nous fait passer d'un magicien qui ne comprend pas ses propres formules symboliques à un magicien supérieur qui, lui, les domine.

La loi

L'équivoque du symbolique – de la référence à une signification supposée unique du symbole – permet le tour de passe-passe grâce auquel l'homme de science dissimule le *désir de puissance* investi dans le savoir et la *rivalité* qui en résulte entre les systèmes d'interprétation qui se font concurrence auprès du petit peuple ignorant.

Ce conflit n'est nulle part plus évident qu'aux frontières de la « science antique » et de la « science moderne », c'est-à-dire dans la psychanalyse. C'est Freud lui-même qui construit cette antithèse des deux sciences : les Anciens croyaient à une science des rêves et des conjonctions astrologiques, les modernes n'y croient plus ; la psychanalyse est précisément le retour de l'ancien dans le nouveau, elle est la réapparition d'un savoir portant sur les signes du destin, les présages, les oracles, les fatalités, etc. Pour la science moderne, le monde n'est pas un langage qui nous dirait le sens de notre destinée, c'est une « écriture mathématique », donc justement un symbolisme qui ne nous dit rien puisque, comme le notait Russell, on n'y sait pas de quoi on parle. Pour la psychanalyse, « ça parle », mais ce qui parle est l'inconscient et non plus le monde : retournement, comme le dit Freud, de la « métaphysique » en « métapsychologie ». Les mythes qui disent faux s'ils sont censés parler du monde, disent vrai quand on les entend comme l'expression des fantasmes où se représentent les désirs inconnus des hommes.

Lorsque la psychanalyse reprend ce terme de « symbolique » dont l'unité apparente dissimule le conflit du *savoir superstitieux* et du *savoir raisonnable*, elle atteint le comble de l'ambiguïté. Tantôt elle sera du côté moderne de la frontière, c'est-à-dire qu'elle s'empressera de raisonner la superstition, de démystifier le récit charmant, de démasquer partout l'illusion. Tantôt elle sera du côté antique et elle travaillera à mystifier la science, à inventer des rites et des prodiges. Cette ambiguïté est parfaitement sensible dans les

développements que Lacan consacre au thème de la Loi. Dans les formulations lacaniennes, la fiction d'un symbolique univoque se renforce. Lévi-Strauss parlait encore des « systèmes symboliques », au pluriel, il s'entourait de mille précautions au moment d'avancer le concept d'un « ordre des ordres⁸ ». Chez Lacan, il n'est plus question que « du symbolique » et de « la Loi », avec la majuscule révérentielle.

Mauss attribuait l'efficacité des opérations magiques à l'*opinion publique*. Oui, le *mana* et le *sacré* sont des phénomènes rhétoriques, mais à condition d'entendre par là des effets du *consensus*, de l'opinion générale plutôt que de simples figures de style ou de curieux « effets de langage ». Malheureusement, l'opinion a mauvaise presse dans les cercles savants : on n'en parle que pour en déplorer les émotions et la vulgarité, on y voit une sorte de dépotoir où s'accumuleraient les déchets de l'évolution entropique des idées, et nullement la force qui soudent les opérations spéculatives des penseurs les plus admirés.

D'après Mauss, la magie n'est pas une pratique individuelle qu'il faudrait expliquer par la crédulité, l'erreur ou la simulation. C'est un phénomène collectif : « Derrière Moïse qui tâte le rocher, il y a tout Israël et, si Moïse doute, Israël ne doute pas » [p. 124]. Ce qui nous plonge aussitôt au cœur du grand Autre lacanien. Lacan commente en effet d'une interprétation de l'*Exode* la célèbre sentence de Kant : *Le ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi* (encore une épitaphe de philosophe !). On notera que ce sont là les choses qui suscitent le *respect* et que le respect, selon Kant, est le sentiment qu'éprouve l'homme devant *das Heilige*, autrement dit le Saint ou le Sacré. Nous sommes bien ici au cœur du religieux, y compris dans « les limites de la simple raison ».

Le ciel étoilé, explique Lacan, a cessé d'inspirer l'effroi sacré depuis qu'il n'est plus qu'une « représentation » possible d'un système d'équations que nous savons résoudre. Reste la Loi morale. Il est bien connu que le « tu dois » kantien procède du Deutéronome biblique, en opposition à toute la sagesse païenne. Freud lui-même, dans l'avant-propos de *Totem et tabou*, dit son intention d'expliquer par ses origines l'« impératif catégorique » de Kant [G. W., IX, p. 4]. Sur quoi Lacan renchérit : la « voix de la conscience » dont

8. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 347-349 et p. 363-366.

parle le moraliste est exactement ce que nous, psychanalystes, qualifions de *Surmoi*, c'est-à-dire que c'est la *grosse voix*.

« [...] Le Surmoi en son intime impératif est la “voix de la conscience” en effet, c'est-à-dire une voix d'abord, et bien vocale, et sans plus d'autorité que d'être la grosse voix : la voix dont un texte au moins de la Bible nous dit qu'elle se fit entendre au peuple parqué autour du Sinaï, non sans que cet artifice y suggère qu'en son énonciation elle lui renvoyait sa propre rumeur, les Tables de la Loi n'en restant pas moins nécessaires à connaître son énoncé. Or sur ces tables, rien n'est écrit pour qui sait lire hormis les lois de la Parole elle-même⁹. »

Les Tables de la Loi seraient donc nées d'un phénomène acoustique, d'une particularité géographique. Moïse, arrivé au sommet du Sinaï, perçoit lui aussi cette « rumeur » dont le peuple juif, une fois au moins, a reçu l'écho. Dans ce bruit, Moïse reconnaît la volonté de son Dieu Yahvé. On remarquera au passage que Moïse lui-même n'avait pu obtenir de Yahvé qu'il lui révèle son identité (« je suis qui je suis ») : grâce au docteur Lacan, nous savons désormais que Yahvé n'est autre que le peuple hébreu. Moïse, une fois revenu parmi les siens, donne au peuple juif *l'énoncé des lois de renonciation*, les « lois de la Parole elle-même ». Tout l'épisode s'explique donc par la réflexion de la *vox populi* sur les flancs du Mont Sinaï, qui revient en écho à son émetteur « sous une forme inversée », comme aime à dire Lacan, c'est-à-dire changée en Grosse Voix ou *vox Dei*, le « je désire » devenant un « tu dois ». Dans cette opération, Moïse, tel un analyste, ne fait qu'entendre le signifiant de l'analysant (du sujet de renonciation) et mettre ce dernier en position de le déchiffrer à son tour.

Cette exégèse lacanienne est proprement ahurissante. En effet, le texte de *l'Exode* nous apprend ceci : le bruit que fait le peuple juif au pied du Mont Sinaï au sommet duquel se trouve Moïse qui grave le décalogue sur la pierre, ce bruit n'est autre que l'éclat sonore de la célébration du Veau d'or. Lacan suggère donc que toutes les religions, à travers les énoncés différents qu'elles soutiennent, disent la même chose, à savoir les lois de renonciation, la soumission de l'homme aux « lois de la Parole elle-même ». Les lois que reçoit Moïse de Yahvé en haut du Sinaï sont identiques aux lois que suivent les Hébreux retournés à l'idolâtrie en son absence, lois qui leur

9. *Écrits*, Seuil, 1966, p. 684.

commandent d'adorer le Veau d'or. On s'explique mal, dans ces conditions, la réaction bien peu « structuraliste » ou « analytique » de Moïse. Car *l'Exode* nous dit que Moïse s'installe à la porte du camp et ameuté ses partisans.

« Tous les fils de Lévi se groupèrent autour de lui. Il leur dit : “Ainsi parle Yahvé, le Dieu d'Israël : Ceignez chacun votre épée ! Circulez dans le camp, d'une porte à l'autre, et tuez qui son frère, qui son ami et qui son proche !” Les fils de Lévi exécutèrent la consigne de Moïse et, ce jour-là, environ trois mille hommes (ou bien 23 000 ?) perdirent la vie. Moïse dit : “Vous vous êtes aujourd'hui conféré l'investiture comme prêtres de Yahvé, qui au prix de son fils, qui au prix de son frère, de sorte qu'il vous donne aujourd'hui la bénédiction”. » (*Exode*, 32, 26-29.)

Jamais le concept de symbolique n'expliquera cette ignoble boucherie. Et il est malheureusement trop évident que les fils de Lévi ne doivent pas leur *consécration* aux « lois de la Parole » dont ils se feraient les porte-parole, mais à un bain de sang. Chacun d'eux devient un saint homme, « qui au prix de son fils, qui au prix de son frère ». Rien dans la paisible notion de « convention signifiante », ou dans le « principe de réciprocité » qui oblige l'être humain à tenir de l'autre ce qui lui revient en propre, ne permet de prévoir les tueries auxquelles vont se livrer les hommes, toujours « au nom de la loi sacrée » et pour la « sainte cause », drapeaux symboliques en tête et chantant *Gott mit uns*. Le symbolique devait être le *mot* qui sauve l'homme de la mort, qui met fin à l'inimitié de l'homme pour son semblable qui se déchaînait dans le rapport imaginaire ou « en miroir » : mais le *mot* peut être aussi bien le mot d'ordre qui mobilise ou le cri de ralliement des *nôtres* contre les *autres*.

Pourtant, Lacan, à la différence de Lévi-Strauss, n'est pas aveugle à ces effets catastrophiques de la Loi. Le même Surmoi dont il faisait ici la voix proférant les lois de renonciation est le plus souvent décrit par lui en termes beaucoup plus sinistres : la « figure obscène et féroce que l'analyse appelle le Surmoi », écrit-il, doit être comprise « comme la béance ouverte dans l'imaginaire par tout rejet (*Verwerfung*) des commandements de la parole¹⁰ ». Le Surmoi n'est plus du côté des lois de la parole, mais du côté du crime contre ces lois. Il faudrait donc comprendre que c'est la Loi en tant qu'elle fonctionne bien, qu'elle est correctement transmise aux

10. *Op. cit.*, p. 360.

hommes qui produit le social, c'est-à-dire l'amitié entre l'homme et son semblable ; mais que, dans le même temps, cette même Loi en tant qu'elle n'est pas comprise détruit le lien social et engage l'homme dans une guerre sainte contre les méchants.

Jean-Louis Tristani, dans une section de son *Stade du respir* qu'il intitule justement « La structure et le Sinaï », proteste contre cette confusion d'un énoncé religieux particulier, par exemple le décalogue, avec une loi universelle de la parole. Il se fait ici un glissement indéfendable du religieux au philosophique. La thèse de Lacan revient à dire que des *énoncés de la loi* peuvent énoncer la *loi de leur énonciation* : « [cette thèse] donne à des énoncés comme la prohibition de l'inceste, les règles matrimoniales, les systèmes d'échange de biens et de messages, le statut de conditions logiques de possibilité, tout comme dans l'épopée hébraïque, la *Tora* se voit promue au rang de condition de possibilité du peuple "élu"¹¹. »

Or l'énoncé religieux, par définition, est une loi positive qu'il est toujours possible d'enfreindre. Sinon il n'y aurait jamais de guerre de religions. La loi positive implique la possibilité du crime. Bien entendu, le crime lui-même peut être interprété comme un acte que le criminel accomplit pour satisfaire à une autre loi, par exemple aux exigences du Surmoi « féroce et obscène ». On retrouve alors la thèse la plus décisive de l'École française de sociologie sur le *sacré* : la transgression de la loi sacrée n'est jamais une liberté que l'on prendrait avec la règle commune, la transgression n'est pas le fait de libertins insolents ou d'audacieux libres penseurs ; mais elle est transgression *rituelle*, acte *religieux*, crime *obligatoire*. C'est finalement la loi sacrée elle-même qui exige sa propre transgression lorsque vient le jour de la fête ou le temps de la guerre. Dans ces circonstances définies par le code religieux, le « tu ne tueras pas » se change en « ceignez chacun votre épée ! tuez qui son frère, qui son ami et qui son proche ! ». L'essence du sacrifice est la mise à mort de la plus sainte des victimes en même temps que la transgression de la plus sainte des lois. Et c'est justement cette ambivalence de la loi, cette double valeur du sacré que le concept de symbolique efface au profit d'une exigence purement logique. Car la loi de renonciation n'est pas une loi positive : il est possible de parler

11. *Le stade du respir*, Éd. de Minuit, 1978, p. 144.

contre les « lois de la Parole », celui qui le fera devra toutefois leur obéir pour émettre sa vaine déclamation.

Nous reconnaissons ce qui parle ici dans l'interprétation que donne Lacan du rôle de Moïse : c'est le *concept politique* du religieux. Sans doute le moment est-il venu de comprendre enfin la nécessité de préférer à ce concept politique du religieux un *concept religieux du politique* au sens où René Girard dit que « la société humaine ne commence pas avec la peur de l'« esclave » devant son « maître », mais avec le religieux, comme l'a vu Durkheim¹² ». Ce qui rend possible la vie en commun n'est pas d'abord la « convention signifiante » par lequel le vainqueur de la dialectique du Maître et de l'Esclave laisse la vie sauve au vaincu qui, de son côté, consent à ne pas se laisser mourir. La condition de la vie sociale est religieuse : ce prisonnier de guerre que le vainqueur entraîne derrière lui dans son camp pourrait bien être destiné d'abord à quelque sacrifice rituel. Lacan aurait donc tort d'écrire :

« Il faut bien en fin de compte que le vaincu ne périsse pas pour qu'il fasse un esclave. Autrement dit, le pacte est partout préalable à la violence avant de la perpétuer, et ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire [...]»¹³.

En reprenant ici la doctrine du contrat social, Lacan est au fond victime du mot « symbolique » qui lui fait interpréter les symboles sacrés comme des algorithmes, comme le jeu d'association et de substitution de quelques lettres. Entre le « symbolique » et la conception contractuelle de la société, le rapport n'est pas du tout fortuit. Aristote, dans sa *Politique*, repousse l'assimilation de la cité à une simple association. Il y a plus, dans la *polis*, qu'une alliance, qu'une *summachia*. Sinon, écrit-il : « Les Étrusques et les Carthaginois, et tous les peuples entre lesquels il y a des *sumbola* mutuels seraient comme les citoyens d'une même cité » [III, 1280 a 36-38].

Des *sumbola*, autrement dit des traités ou des contrats. Aristote écarte à l'avance l'hypothèse du structuralisme français : on aurait beau, dit-il, réunir les territoires de deux cités, par exemple Mégare et Corinthe, et les rapprocher si bien que les murailles de l'une toucheraient les murailles de l'autre, – et les habitants de cet unique

12. *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 426.

13. *Écrits*, p. 810.

territoire pourraient bien passer entre eux des alliances matrimoniales et des contrats commerciaux, diviser entre eux le travail et se donner un code de tous ces échanges –, on n'aurait toujours pas obtenu *une cité*. Le *sumbolon* produit une association en vue du « vivre » alors que la *polis* est en vue du « vivre comme il faut » (*eu zèn*), c'est-à-dire de la liberté de vivre selon ses propres lois. Le symbolique peut donner naissance à une zone de libre-échange, à une association de boutiquiers, il est incapable d'engendrer ce que les Grecs appelaient « cité » et que nous nommons « peuple » ou « État », *le mot « société » devenant désormais impossible puisqu'il impose justement de réduire la communauté humaine à une association contractuelle*.

Lacan retombe dans l'ornière où s'était embourbé le *Contrat social* de Rousseau. Le grand Autre lacanien présente le même défaut que la Volonté Générale de Rousseau : tout repose sur lui, mais lui ne repose sur rien, en ce sens qu'il ne se trouve nulle part. Rousseau écrit : « De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours [...]. Voici d'où naît la nécessité d'un législateur » [*Contrat social*, II, chap. vi]. En d'autres termes, il fallait un Moïse aux Hébreux pour qu'ils entendent leur propre voix. Mais qui est ce Législateur ? L'énonciateur de la *vox populi* appartient-il à ce *populus* ? Ou bien est-il *Deus* ? Car le Législateur est trop beau pour être vrai. Ainsi que l'observe Rousseau, il doit connaître toutes les passions humaines, afin de les soumettre aux lois, mais il doit n'en éprouver aucune, afin de ne pas énoncer sa propre passion sous le nom de loi et de ne pas faire de son désir la loi de la cité (ce qui était la définition antique du *tyran*). « Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes » [II, ch. vii].

La conception politique du religieux assimile la parole sacrée du mythe et les rites qu'elle fonde à une ruse politique par laquelle se résout la contradiction du Législateur. Pour l'homme des Lumières, la religion est une pièce dans un dispositif qui en comporte trois : le peuple ignorant, le despote qui règne sur lui et entre les deux les prêtres qui mystifient le premier au profit du second. Notre concept de l'« intellectuel » et de sa « mission » ne fait que renverser ce schéma : le savant, au lieu de travailler pour le pouvoir en racontant des histoires aux populations crédules, doit mettre ses lumières au service du peuple. Il n'est pas inutile, peut-être, de

souligner l'immense appétit de pouvoir qui s'exprime aussi dans ce populisme, dans cette compassion de l'homme éclairé pour « le peuple toujours malheureux », comme on disait sous la Révolution française¹⁴. Mais il y a plus remarquable : Rousseau, cet adversaire prétendu de Voltaire, ne dit pas autre chose que l'*Aufklärung*. La seule différence est qu'il justifie l'imposture religieuse par la raison d'État. Car le Législateur qui veut donner de bonnes lois à l'État ne peut pas se faire entendre du peuple souverain. Si ce peuple était capable de comprendre la raison d'être des différents articles du Code qui lui est proposé, un Législateur ne serait plus nécessaire. Aussi le Législateur doit-il attribuer aux dieux l'énoncé de la loi qu'il vient d'inscrire sur sa table de pierre. Le sujet de renonciation est le grand Autre. Ce qui évidemment est faux puisque *personne* n'est le grand Autre.

« Voilà ce qui força de tous temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse [...]. »

Le Législateur prendra donc soin de se livrer à différentes mômeries afin d'impressionner la foule. Il faudra qu'il montre, sous une forme visible et palpable, le *message de l'Autre*. Rousseau énumère un certain nombre de recettes puisées chez les meilleurs auteurs : brandir les tables de pierre, dresser un oiseau à parler dans l'oreille qui sera censé transmettre les derniers commandements divins, payer un compère qui fera l'oracle, etc. Bref, comme l'écrit Lacan, « c'est en imposteur que se présente [...] le législateur¹⁵ ». Phrase à double entente, et qui montre bien comment le mystificateur va tomber dans son propre piège. Lacan veut dire, bien sûr, qu'est menteur quiconque se pose en auteur de la loi. Tel est, par exemple, le père du futur psychotique¹⁶. C'est en effet le symbole qui fait l'homme et non l'inverse. Par conséquent le Législateur va dire vrai au moment où il croira dire faux, il cessera de mentir quand il se prétendra porte-parole du grand Autre, messenger des dieux auprès des hommes. Le Législateur cesse d'être un imposteur pour Lacan au moment où il le devient pour Rousseau. Et réciproquement.

14. On lira sur ce point l'excellent chapitre II de l'*Essai sur la révolution* (*On Revolution*, 1963) de Hannah Arendt.

15. *Écrits*, p. 813.

16. *Op. cit.*, p. 579.

Il faut bien, dans cette affaire, que quelqu'un soit mystifié. Est-ce le peuple ou est-ce le législateur ? Le législateur est-il ou non l'envoyé du ciel ? Lui-même devrait le savoir, puisque, tel le sorcier imposteur dont nous parlent Mauss et Lévi-Strauss, il a préparé lui-même ses prestidigitations. Pourtant il n'en sait rien. Car Rousseau s'empresse de distinguer le vrai législateur du charlatan. Les tours de jongleur ne sont pas tout, ces acrobaties sont à la portée de tout un chacun.

« Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande âme du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. »

On ne saurait être plus clair : si ça marche, le Législateur était vraiment inspiré par les dieux, et ces derniers sont donc, en dernier ressort, les vrais législateurs.

Il est très vrai de dire que le symbole est l'origine de l'homme. Mais quelle est l'origine du symbolique ? En échangeant le *sacré*, notion assurément inquiétante, contre le *symbolique*, concept apparemment purifié de tout mystère, la sociologie française a cru progresser dans l'intelligence de son objet. Mais elle demande à ce symbolique des services qu'il est incapable de lui rendre. Il faudrait qu'il soit à la fois du côté de l'algèbre, c'est-à-dire de la manipulation des symboles, et du côté de l'« efficacité symbolique », comme dit Lévi-Strauss, c'est-à-dire du côté des sacrements¹⁷. Les sacrifices et les sacrements ont pour effet la production du corps social, d'où surgissent les algébristes : on en vient à rêver d'une autoproductioin, d'une algèbre qui permettrait de manipuler le corps social¹⁸. Aussi la théorie du symbolique est-elle toujours assise entre deux chaises, mi-algèbre algébrique et mi-algèbre religieuse.

Il est donc indispensable de renoncer à ce prestigieux « symbolique » pour pouvoir envisager à nouveau, par-delà le structuralisme, la réalité énigmatique du sacré.

17. On sait que le Concile de Trente a défini l'efficacité des sacrements comme une *efficacia ex opere operato* et non pas seulement *ex opere operantis*.

18. François Roustang relève et critique ce mirage dans *Un destin si funeste*, Éd. de Minuit, 1976, p. 40.

2008 : Note sur « L'équivoque du symbolique »

Cet article a été écrit il y a plus de vingt-cinq ans, en un temps où il pouvait sembler très important à quelques philosophes – dont j'étais – de savoir ce que nous devons penser en fin de compte de la notion d'« ordre symbolique » telle qu'elle avait été utilisée par Claude Lévi-Strauss et ensuite par Jacques Lacan, dans des sens d'ailleurs différents. La première difficulté que nous rencontrions à l'époque – moi comme beaucoup d'autres lecteurs assidus de ces auteurs – était tout simplement de savoir si nous avions réussi à comprendre ce qu'il fallait entendre par là. D'un côté, la notion paraissait fondamentale, puisqu'elle était appelée à donner la clé de l'opposition entre la nature et la culture ou celle du complexe d'Œdipe. Mais, d'un autre côté, les explications disponibles étaient souvent impénétrables.

Il va de soi que je n'écrirais plus l'article de la même façon si je devais aujourd'hui me confronter à nouveau à cet écheveau de questions où se mêlent les fils du langage, de la « fonction symbolique » et du sacré.

Sur certains points, assurément, ma position est restée la même. Par exemple, je maintiens qu'il est impossible d'extraire une doctrine sémantique cohérente de l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, un texte fascinant et que nous lisions comme une sorte de manifeste de l'anthropologie structurale. À l'époque, intimidés, nous avions tendance à penser que les obscurités du texte n'étaient que l'ombre portée de nos propres insuffisances. Aujourd'hui encore, autant que je puisse en juger, ce texte de Lévi-Strauss est plus souvent cité ou invoqué que véritablement utilisé, tant il est difficile d'en extraire une doctrine définie. Par ailleurs, cette *Introduction* brasse une masse impressionnante d'idées et ne se réduit nullement à la théorie du « signifiant flottant ». En ce qui me concerne, j'ai eu depuis plusieurs fois l'occasion d'en discuter à nouveau certaines thèses¹⁹, c'est dire l'importance que je continue à lui reconnaître.

19. J'ai à nouveau discuté divers articles de la doctrine du signifiant dans un chapitre de *Grammaire d'objets en tous genres* (Minuit, 1983) ainsi que dans *La Denrée mentale* (Minuit, 1995). Par ailleurs, dans *Les Institutions du sens* (Minuit, 1996), j'ai contesté que Lévi-Strauss ait fait dans cette *Introduction* une critique décisive des idées de Mauss sur l'échange par don.

Sur d'autres points, je vois les choses de façon bien différente.

Dans mon article de 1980, je ne parvenais pas à une conclusion définie. Je me contentais au fond de prendre acte d'une concurrence entre deux manières de délimiter le domaine religieux : ou bien à l'aide de la polarité du sacré et du profane, comme chez Durkheim, ou bien à l'aide d'une théorie sémiotique du signe. Ma discussion ne parvenait pas à départager les deux thèses rivales : « origine sociale du symbolique », « origine symbolique du social ». Tout ce que je pouvais dire est que la doctrine du symbolique n'avait pas réussi à l'emporter sur la doctrine qui mettait l'accent sur l'ambivalence du sacré.

Aujourd'hui, je ne poserais plus du tout la question générale du religieux dans ces termes. J'ai en effet dû modifier mes vues principalement sur trois points grâce à différents auteurs.

D'abord, Evans-Pritchard me paraît avoir montré que nous ne pouvions pas nous satisfaire de la sociologie durkheimienne du religieux. Il fait remarquer en effet que cette sociologie est en contravention avec les principes les plus fondamentaux de la science sociale telle que Durkheim lui-même en avait fixé la théorie et la méthodologie²⁰. Durkheim propose une genèse psychologique des catégories religieuses. Ce qui veut dire qu'il fait ce qu'il a lui-même condamné : il se tourne vers la *psychologie des émotions* pour rendre compte de faits *sociaux*. Or il a lui-même montré que ce genre d'explication revenait à réduire le social à l'individuel. En ce sens, il y a certainement quelque chose à retenir de la critique par Lévi-Strauss de l'idée même d'une morphogenèse sociale du symbolique.

En second lieu, j'ai retenu la leçon de Louis Dumont sur l'idée même d'une histoire universelle des religions considérée comme une histoire du religieux²¹. Une telle idée suppose que nous puissions définir une bonne fois une catégorie *du religieux comme tel*. C'est bien ce que se proposent de faire les phénoménologues qui cherchent à dégager un type d'expérience dans lequel le religieux

20. E. E. Evans-Pritchard, *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Payot, 1971.

21. Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 379 ; « Politics and Society in the Individualistic Universe », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*, Londres, 1971, p. 31-41.

se donne comme tel (par exemple, l'expérience d'un sentiment révérenciel dans lequel la catégorie du sacré serait donnée intuitivement à la conscience). Un sociologue ne peut pas procéder ainsi. Pour lui, le religieux renvoie à la manière dont la société globale se conçoit comme partie du monde. Ce qu'éprouve un individu – son *vécu* – ne peut être saisi par lui et ses interlocuteurs comme religieux que si son expérience est donnée dans le contexte approprié, un contexte qui permet de distinguer, pour parler comme Hegel, les *jours ouvrables* du *dimanche de la vie*. Mais si nous devons rapporter le religieux à la société globale, il apparaît nécessaire de différencier cette catégorie selon qu'elle fournit au groupe le moyen de concevoir son intégration dans un ordre universel (religion traditionnelle du groupe) ou bien qu'elle renonce à cette fonction d'exprimer l'identité collective d'un groupe ainsi qu'à tout paganisme pour n'exprimer rien d'autre que l'intériorité inviolable de la personne humaine (sociétés modernes, soumises au principe de laïcité).

En troisième lieu, j'ai appris en lisant Edmond Ortigues que la notion de sacré ne suffisait même pas à définir la religion romaine à laquelle pourtant le mot est emprunté. Notre religion, explique Cicéron, consiste certes dans les *sacra*, mais aussi dans les *auspicia*²². Non seulement dans les rites coutumiers venus des ancêtres, mais dans les signes divinatoires.

Pour toutes ces raisons, la confrontation des vues sociologiques et des vues psycholinguistiques (dans une version « structurale ») sur le religieux me semble en 2007 une affaire beaucoup plus complexe encore que je ne l'imaginais en 1980.

22. Voir Edmond Ortigues, *Religions du livre, religions de la coutume*, Le Sycomore (texte téléchargeable sur le site <http://classiques.uqac.ca/contemporains>).



- **Terestchenko Michel**, *Du bon usage de la torture, ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*, La Découverte, 2009, 14,25 €.

« Imaginez un instant qu'un homme suspecté d'avoir posé une bombe dans une école de Londres refuse de parler. Quelle est l'action responsable, le respect de la dignité humaine ou l'emploi de méthodes coercitives permettant de sauver des centaines de vies ? »

Cette hypothèse dite de la « bombe à retardement », et ses implications morales et politiques, est au cœur du dernier livre du philosophe français Michel Terestchenko, *Du bon usage de la torture, ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*. (La Découverte, 2008). Car en effet, comment se faire, dans cette situation extrême, le défenseur de la prohibition de la torture ? L'homme politique responsable peut-il se priver des moyens de la torture quand tant de vies humaines sont en jeu ? À quoi bon se draper du voile immaculé de la Déclaration universelle des droits de l'homme (Nations unies, 1948) ou de la Convention européenne des droits de l'homme (1950), alors qu'il s'agit de se résoudre à se « salir les mains » pour le bien du plus grand nombre. Car ce serait là finalement le paradoxe tragique de la démocratie, obligée de suspendre provisoirement l'un de ses principes fondateurs – le respect de la dignité humaine – afin de mieux se défendre contre des ennemis qui, eux, ne respectent aucun de ses principes moraux. Lorsqu'en septembre 2006, le Congrès des États-Unis vote le Military Commission Act par lequel il légalise l'utilisation de la torture, il tire simplement les conclusions juridiques de ce qui, pour la CIA, n'a plus rien d'une hypothèse : des terroristes détenus en Irak, à Guantanamo ou en Afghanistan détiennent des informations vitales devant être extorquées sous peine de nouvelles catastrophes.

Quand les libéraux votent la torture

Le débat autour de la levée de la prohibition de la torture dans les situations exceptionnelles – type « bombe à retardement » – n'a pas été, aux Etats-Unis, le seul fait de militaires ou de dirigeants de la CIA. Elle a vu au contraire les démocrates libéraux les plus progressistes apporter des justifications théoriques à l'utilisation de la torture. M. Terestchenko analyse en particulier les positions divergentes du philosophe M. Walzer et du juriste A. Dershowitz. Si l'un et l'autre estiment que la situation exceptionnelle du paradigme de la « bombe à retardement » autorise le recours à la torture, c'est dans des modalités bien différentes.

Héritier du combat pour les libertés civiles, A. Dershowitz estime néanmoins que la torture est un mal à la fois inévitable et nécessaire dans certaines circonstances d'exception. Mais comment rendre cette pratique acceptable au sein d'une société éprise des idéaux du libéralisme politique ? En l'encadrant par la loi et le juge répond-il.

Chez Dershowitz, la torture est légitime car, dans cette situation exceptionnelle, elle promeut le bien du plus grand nombre en sauvant de nombreuses vies. Une morale dite utilitariste qui annule les dilemmes moraux liés à l'action politique, puisque ici, tout ce qui est utile est moral. La transgression morale perd donc sa nature de transgression. La torture n'est plus le mal absolu, elle est la réponse « efficace » à un problème. Le tortionnaire n'est plus le bourreau honni, mais le bras armé héroïque de cette efficacité. Le juge n'est plus le garant de la loi mais celui qui, par un calcul rationnel des coûts et des bénéfices sensé balayer ses scrupules moraux, autorise que la loi soit détournée. Le mal est un bien.

L'intellectuel de gauche Michael Walzer préfère, lui, confier le « sale boulot » à un homme seul, prêt à assumer le fardeau moral et pénal de ses actes, actes ainsi maintenus dans leur illégalité et leur malignité. Walzer accepte la nécessité du mal mais refuse de l'innocenter sous prétexte que ce qu'il poursuit est un bien. Ainsi, la décision de recourir à la torture ne porterait pas atteinte à l'Etat de droit, qui ne doit jamais cesser de la condamner, à la différence de la solution de A. Dershowitz demandant à la loi et au juge d'autoriser une pratique interdite. Mais alors, qui doit être responsable de la décision ? Le tortionnaire ou celui qui lui a donné

l'ordre ? Et quel est cet homme prêt à se sacrifier, assumant seul, à la manière du Jack Bauer de 24 heures chrono, le poids moral et les conséquences pénales de cet acte ?

Une hypothèse fallacieuse ?

Si ces justifications « libérales » de la torture apportent des réponses « pratiques » à l'autorisation de la torture, elles ne tranchent pas le débat moral : entre celui qui accepterait que soit pratiquée la torture pour sauver des vies innocentes, et l'autre qui refuserait absolument de déroger au principe fondamental du respect de la dignité humaine, impossible de dire lequel est le plus moral. Et quand la morale sert de justification à des actes cruels, mieux vaut adopter un point de vue empirique. Il ne s'agit plus alors de savoir si le recours à la torture est immoral, illégal ou inefficace, mais s'il est réaliste.

Or, de ce point de vue, l'hypothèse de la « bombe à retardement » est tout simplement irréaliste : elle exige des conditions préalables si nombreuses qu'elles ne peuvent jamais être réunies. Dans les faits, même la CIA a été incapable d'apporter la preuve d'un seul cas de torture ayant permis d'éviter un attentat terroriste imminent. Cette hypothèse est au mieux une supercherie intellectuelle, au pire un redoutable outil de propagande. En réalité, il ne s'agit pas de répondre à une situation exceptionnelle mais de normaliser la torture.

Dès lors, l'irresponsabilité n'est pas du côté des partisans de la prohibition de la torture même en situation d'exception, mais du côté de ceux qui utilisent un exemple hypothétique comme s'il s'agissait d'un cas réel sans considérer sa plausibilité dans le monde réel. L'essai de Terestchenko est précieux car il nous invite à nous dépendre d'hypothèses dont la charge émotionnelle et le caractère « évident » leur confère un pouvoir paralysant permettant d'autoriser des pratiques moralement injustifiables. En l'occurrence, ce jeu de l'esprit, cette fable perverse, « réduit en miettes l'autorité du principe moral qui interdit d'abandonner, de faire souffrir ou de tuer autrui ».

Bertrand Diauzanne

- **NUSSBAUM Martha**, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, 2007, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Le dernier ouvrage de M. Nussbaum se présente d'abord comme une profonde et amicale discussion avec John Rawls (auquel le livre est dédié). Pour aller à l'essentiel, la thèse principale de Martha Nussbaum est que la conception procédurale de la justice telle que Rawls la présente dans ses deux ouvrages majeurs, *A Theory of Justice* et *Political Liberalism*, est incapable de prendre en compte les « intérêts » de catégories d'individus dont l'existence n'est à l'avantage de personne. La justice, telle que l'entend Rawls, repose sur la définition de la société comme un système de coopération équitable qui doit être à l'avantage de tous (et non du plus grand nombre – de là sa critique des conséquences sacrificielles de l'utilitarisme). Les acteurs du contrat social qui sont appelés à définir les principes de base de la justice, en ignorant leur position dans la société (ce que Rawls appelle « le voile d'ignorance ») sont des individus rationnels, indifférents aux intérêts d'autrui, qui se placent en quelque sorte dans la situation prudentielle du pire, et qui formulent dans cette hypothèse quels principes distributifs seraient à l'avantage des plus défavorisés. Mais ces contraintes (théoriques) ne s'adressent qu'à des individus qui sont dotés du plein exercice de leur raison, qui sont appelés à participer activement à la vie collective et qui appartiennent déjà à une même communauté, en sorte que sont exclus aussi bien les handicapés, en particulier les handicapés mentaux, les animaux que les non nationaux.

Quoique Nussbaum considère que la construction de Rawls constitue une des plus remarquables élaborations, au sein de la tradition philosophique moderne, d'une théorie sociale et politique de la justice, il convient, selon elle, de réviser le point de départ du système. A l'idée que la justice doit formuler les principes de base qui seraient acceptables pour les membres actifs une société démocratique libérale (fondée sur le primat du principe d'égalité), elle oppose une doctrine plus universelle des *capacités*. Le principe fondamental, c'est que toute société pour être juste et décente doit être mesure de garantir non pas les droits, mais la possibilité pour tout individu, quel que soit sa condition, son sexe,

sa nationalité, d'accomplir une vie humaine qui soit une vie *digne*. Sur le fondement de ce principe kantien de dignité, elle formule dix capacités humaines essentielles à l'accomplissement de soi et qui se rapportent : à la vie (1), à la santé physique (2), à l'intégrité corporelle (3), à la capacité d'user de ses sens, de son imagination et de son intelligence (4), d'exprimer ses émotions (5), d'agir conformément aux choix individuels de la raison pratique (6), aux relations personnelles et sociales d'affiliation (7), au respect des autres espèces (les animaux, les plantes et la nature dans son ensemble) (8), au jeu (9), enfin au contrôle de son environnement politique et matériel (10)

Il faudra revenir plus longuement sur certains aspects plus spécifiques de sa conception de la justice, mais on voit d'ores et déjà à quel point la pensée de Nussbaum est profondément nourrie par un profond et authentique humanisme ; pour être plus précis, en quelle manière elle actualise pour en tirer toutes les implications sociales et politiques, la conception aristotélicienne de la « bonne vie » (ce qu'Aristote ne faisait pas). De fait, c'est par là qu'elle est entrée en philosophie, Martha Nussbaum étant une spécialiste unanimement reconnue de la philosophie grecque. Mais, on le comprend, elle est devenue bien plus que cela : un auteur majeur de la philosophie politique contemporaine. Et qui écrit, ce qui est plus rare encore, dans une langue simple, limpide, tout simplement magnifique.

Michel Terestchenko

- **PULCINI Elena**, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, 2009, Bollati Boringhieri, Turin, 297 p., 25 €.

On peut écouter sur le site de La Revue du MAUS permanente (www.journaldumauss.net) la belle communication d'Elena Pulcini à la rencontre Mauss vivant/The living Mauss de Cerisy-la-salle en juin 2009, qui présente de manière synthétique et convaincante ses réflexions sur l'état du monde. Les lecteurs italianophones trouveront dans ce livre une analyse plus détaillée qui montre comment notre époque produit une hypertrophie simultanée du moi et du nous, une absence de sensibilité jointe à pathos exacerbé. Une philosophie sociale à hauteur d'époque doit partir non pas

d'une théorie des choix rationnels mais de la prise en compte des passions qui permet seule de comprendre la montée générale des peurs. À la peur du monde il nous faut substituer la peur pour le monde, fondée sur la conscience de notre fragilité et de notre responsabilité dans le soin du monde, au-delà de tout moralisme ou de tout altruisme abstraits.

Alain Caillé

- **LE BRETON David**, *La saveur du monde. Anthropologie des sens*, 2006, Métailié, 452 p., 20 €.

Il n'est pas trop tard pour signaler l'importance de ce livre paru en 2006. Avant de songer, comme Lévi-Strauss il y a longtemps déjà à une possible physique des qualités sensibles, il serait déjà essentiel d'en produire une anthropologie. C'est ce que réussit admirablement D. Le Breton dans un livre qui peut se lire comme une sorte de généralisation du propos de Mary Douglas dans son justement célèbre *De la souillure*. Nous connaissons pas mal de choses sur les systèmes de pensée des différents peuples ou cultures, leurs systèmes *du* sens. Mais bien peu en somme sur leurs systèmes de sensation, leurs systèmes *des* sens. Or comme l'écrit D. Le Breton : « Avant la pensée il y a les sens. Dire avec Descartes *Je pense donc je suis*, c'est omettre l'immersion sensorielle de l'homme au sein du monde. *Je sens donc je suis*, est une autre manière de poser que la condition humaine n'est pas toute spirituelle, mais d'abord corporelle » (p. 13). Comment s'articulent le sens et les sens ? Réponse de l'auteur : « Le monde est fait de l'étoffe de nos sens (de nos songes aurait dit Shakespeare, A.C.) mais il se donne à travers les significations qui en modulent les perceptions » ?

- **HÉNAFF Marcel**, *Claude Lévi-Strauss, le passeur du sens*, 2008, Perrin, coll. Tempus, 233 p., 8 €.

Lecture à compléter par celle de Marcel Hénaff, incontestablement le meilleur connaisseur actuel de l'œuvre de C. Lévi-Strauss, un connaisseur en profondeur et en sympathie. Contre les lectures

qui voient en Lévi-Strauss un assécheur ou déssécheur du sens, M. Hénaff rappelle que le structuralisme n'est pas un formalisme mais un opérateur de traduction. Le débat central porte sur la notion de symbolisme (sur laquelle M. Hénaff avait publié une excellente mise au point dans *La Revue du Mauss*). Quel rapport entre les systèmes symboliques analysés dans *La pensée sauvage* ou dans *Les Mythologiques* et l'efficacité symbolique si brillamment décrite dans l'*Anthropologie structurale* ? C'est là où l'on rejoint la question soulevée par D. Le Breton du mode d'articulation entre corps et symboles, entre logique des sens et logique du sens. Et, à lire ces deux livres on se dit que la réponse passera par une nouvelle alliance entre tradition phénoménologique et tradition structuraliste.

- **Du Roy Olivier**, *La règle d'or. Le retour d'une maxime oubliée*, 2009, Éditions du Cerf, 178 p., 18 €.

Peu ou mal connue en France, célébrisissime dans les pays anglosaxons, la maxime apparaît sous ce nom en Angleterre au début du XVII^e siècle : « Do as you would be done by ». Mais déjà l'évangile selon Mathieu (VII, 12) disait : « Tout ce que vous voudriez que les hommes vous fassent, faites-le vous-même pour eux ». Ce livre retrace avec une érudition bien utile et jamais pesante toutes les formulations historiques de la même idée, en montrant comment chacune apporte une nuance propre et comment la maxime peut donc s'interpréter de manières bien différentes. Mais elle n'est pas propre à la seule tradition chrétienne. On la retrouve tout autant dans le bouddhisme, l'hindouisme, l'Égypte, la Bible, l'islam etc. N'est-elle pas, en définitive, l'expression récurrente de ce « roc de la morale éternelle » que Mauss découvrait dans la triple obligation de donner, recevoir et rendre, *i.e.* dans l'obligation de réciprocité, et donc de réflexivité et de réversibilité ? Le seul reproche qu'on puisse adresser à cet ouvrage précieux est de ne pas suivre cette piste alors pourtant qu'en des pages finales bien venues il tente une interprétation des fondements de la règle d'or au croisement de l'éthologie (notamment de Frans de Waal), de la phénoménologie et des théories de l'empathie et du care. Reste à intégrer l'anthropologie.

- **NYGREN Anders**, *Éros et Agapè*, 2009, Cerf, 3 tomes, 24, 20 et 24 €. **LUCIANI-ZIDANE Lucrèce**, *L'acédie. Le vice de forme du christianisme, de Saint Paul à Lacan*, 2009, 324 p., 34 €.

On ne peut que saluer les éditions du Cerf d'avoir pris l'initiative de rééditer cette somme qui constitue certainement la tentative la plus systématique et la plus magistrale de cerner l'essence du christianisme¹. Selon l'auteur, théologien, évêque luthérien, premier président de la Fédération luthérienne mondiale (1947, 1952) elle réside dans une conception particulière de l'amour, l'agapè, en tout point opposée à la conception grecque, l'éros. La seconde, aussi sublime puisse-t-elle être lorsque, comme chez Platon, elle entend s'élever jusqu'à la contemplation des idées pures, reste toujours entachée de son enracinement dans le rapport à soi, l'égoïsme ou l'égotisme. L'agapè, au contraire, se déploie immédiatement dans le registre de l'amour *de* Dieu (au double sens du génitif *de*), se proposant d'aimer les autres, sur son modèle, indépendamment de leurs qualités, même ignobles et repoussants, voire contre eux. Bref dans l'inconditionnalité radicale. Après avoir établi dans le premier tome l'opposition tranchée et irréductible entre ces deux modalités de l'amour, Nygren étudie la manière dont le christianisme historique aura tenté de concilier les inconciliables, notamment sous les traits de la *caritas*. Seul Luther aurait perçu et assumé l'absolue radicalité de l'agapè. Les lecteurs du MAUSS auront reconnu dans ce débat la matrice de tous les débats actuels en science sociale, et de l'opposition entre individualisme et holisme, ou science économique et sociologie. Le livre est absolument indispensable pour comprendre la spécificité de l'occident chrétien.

La préfacière et initiatrice de cette réédition, Lucrèce Luciani-Zidane propose par ailleurs, plus qu'une simple histoire, une généalogie de l'*acédie*, un des sept péchés capitaux, le plus grave peut-être selon une certaine tradition théologique. Mieux connu sous le terme de paresse, qui n'est qu'une forme très appauvrie et abâtardie, de ce qui a été aussi l'incurie, le renoncement à prendre soin de Dieu et/ou du monde, (la fatigue du *care* pourrait-on dire

1. Ignorant tout de ce projet de réédition nous avons reproduit quelques pages de ce livre, préfacées par Michel Terestchenko, dans le n°33 du MAUSS consacré à l'amour des autres et au *care*.

aujourd'hui, les *burn-out* du caritatif), lié à « une tristesse découragée parfois coléreuse, un lâche dégoût pour l'action, une haine du monde ». Le spleen ou la moderne dépression en représentent les ultimes avatars, après la mélancolie hier. Pour l'auteur, l'acédie est la contrepartie obligée le vice de forme du christianisme qui a entendu remplacer Éros par Agapè. Passionnant en dépit d'une surabondance de lacanismes.

- **DISSELKAMP Annette**, 2008, *La sociologie et l'oubli du monde. Retours sur les fondements d'une discipline*, Éditions de l'université de Bruxelles, 190 p.,

Peu nombreux sont les sociologues qui s'intéressent encore à la perspective d'une sociologie générale et relisent les classiques sous cet angle. A. Disselkamp est de ceux-là. Elle tente de montrer ici comment ils sont restés trop prisonniers de trop de dualismes (individu/société, corps/esprit, égoïsme/altruisme). D'un intérêt plus particulier pour les Maussiens est l'étude dans le premier chapitre de la notion d'égoïsme chez Comte, Durkheim et Mauss (à compléter par un récent article de Philippe Steiner sur le même thème, « Altruisme, égoïsme et individualisme dans l'École durkheimienne », *La Revue française de sociologie*) qui montre comment Comte oscille entre deux conceptions de l'égoïsme, s'enferme dans une impasse en appelant « éogïsme » « la tendance à l'autoconservation décrite par Rousseau sous le nom d'« amour de soi » (p. 51), ce qui en consacrant la division des sphères physique et sociale avalise in fine la conception économiste de la vie en société pourtant honnie. De même Durkheim, tout anti-dualiste qu'il soit en principe « confirme plutôt l'idée que la société se construit contre un individu sui generis, égoïste et intéressé qui doit s'éteindre. Soit. La critique de Mauss, qui ignore Les techniques du corps et donc son analyse de l'intrication du physique et du symbolique, des sens et du sens, est bien trop expéditive pour emporter la conviction.

- **Goody Jack**, *L'islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*, 2006, La Découverte/Poche, 180 p., 7,50 €.

Le spectre qui hante l'Europe et l'Occident n'est plus le communisme mais l'islamisme. Si l'on veut conjurer les risques d'une lutte à mort il devient de plus en plus urgent de dépasser les représentations croisées des mondes chrétien et musulman comme des tout-autres, hermétiquement clos et impénétrables. C'est ce à quoi s'emploie ici Jack Goody dans le sillage de son *L'Orient en Occident* (Seuil, 1999). Difficile de faire plus synthétique, mieux informé et plus agréable à lire que cette reconstitution de treize siècles d'échange entre les deux univers. Le récapitulatif (p. 67) de tout ce que l'Islam a apporté à l'Occident (d'après M.K. Nakosteen et J. S. Szyliowicz) est impressionnant.

- **MOREAU DE BELLAING Louis**, 2009, *Des sociologues dans la soute* (1963-1998), L'Harmattan, 165 p., 16 €.

Où notre ami L. Moreau retrace sa carrière de sociologue, chercheur puis professeur (de « première classe » à son départ à la retraite). Qu'a été la sociologie durant toutes ces années-là pour les « sociologues dans la soute », *i. e.* qui n'ont pas accédé la visibilité des Bourdieu, Touraine ou autres Boudon ? L'ordinaire de la sociologie pour quelqu'un qui est resté attaché à ses idéaux généralistes et théoriques (à cheval entre anthropologie et psychanalyse) alors que peu à peu c'est une sociologie plus empirique et technocratique qui s'imposait. Un sociologue se penche sur son passé en se revendiquant de ce qu'il nomme « une sociologie de la connaissance subjective ». Un récit attachant et sensible.

- **REDLIKER Marcus** et **LINEBAUGH Peter**, *L'hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, 2008, Éditions Amsterdam, 520 p., 27 €.

L'hydre aux mille têtes – dénoncé comme tel, sous cette appellation par les multiples penseurs et autorités, du XVII^e et XVIII^e siècles,

qui se représentaient pour leur part sous les traits d'Hercule – c'est le prolétariat atlantique, anonyme, international ou apatride, polyglotte, formé de tous les exclus du système, paysans expropriés par les *enclosures*, vagabonds enrôlés de force à bord de navires voués au naufrage, pirates, nègres marrons etc. Pour les auteurs de cette histoire haute en couleurs, incroyablement documentée c'est dans ce milieu en quête d'une terre d'abondance, sans maîtres et sans travail – et la trouvant parfois – dans cette multitude polymorphe, stigmatisée par Shakespeare sous les traits de Caliban, qu'il faut chercher l'origine et les premières expériences de nombre des mouvements révolutionnaires plus connus. Cette « histoire vue d'en bas », du point de vue des anonymes et des oubliés, est foisonnante. Peut-être trop. On s'y perd. Mais elle est fascinante.

- **GONON Anne et GALAN Christian** (sous la direction de), *Le monde comme horizon. État des sciences humaines et sociales au Japon*, 2008, Éditions Philippe Picquier, Arles, 390 p., 19 €.

Comme le remarquent à juste titre les coordonnateurs de cet ouvrage, si on connaît un peu en France la littérature ou le cinéma japonais, on ignore en revanche à peu près tout de ce qui s'y produit en philosophie, en anthropologie, en histoire ou en sociologie. L'ouvrage vient donc combler une lacune béante. On est bien là dans un autre monde. La philosophie s'y présente plus comme anthropologie philosophique ou histoire des idées que comme philosophie au sens occidental actuel du terme. Et il est peu probable qu'un des grands noms de l'anthropologie française commence un article intitulé « Pour inciter à l'anthropologie culturelle » en déclarant : « Laissez-moi recommander l'anthropologie culturelle pour deux raisons : d'abord elle rend heureux, ensuite elle rend le monde meilleur ». (Funabiki Takeo, p. 251). Les éditeurs de l'ouvrage ont eu, en effet, la bonne idée, pour chacune des quatre disciplines présentées, de traduire un article d'un se des principaux représentants au Japon. On regrettera cependant que trop de poids soit accordé à l'histoire institutionnelle plutôt qu'à l'histoire des idées proprement dites. Elle est loin d'être absente, mais on a quand même un peu de mal voir et comprendre ce qui se pense là-bas. On notera la très forte influence de Karl Polanyi en anthropologie économique (p. 229).

- **Goux Jean-Joseph**, *Renversements*, 2009, Des femmes/Antoinette Fouque, 262 p., 15 €.

On connaît au MAUSS (qui l'a publié) l'importance des travaux de J.-J. Goux pour montrer et faire comprendre comment notre modernité, à partir de Walras, a basculé dans ce qu'on pourrait appeler un utilitarisme subjectiviste (cf. sa *Frivolité de la valeur*). C'est donc avec plaisir qu'on retrouve ici des articles publiés par lui depuis une quarantaine d'années et qu'on peut ainsi suivre son itinéraire de pensée. En commençant par ses « Numismatiques » qui posaient la thèse d'une équivalence de l'Or, du Père, du Phallus, du Monarque et du Langage (vus comme autant d'équivalents généraux), jusqu'à des textes récents qui, en sympathie avec A. Fouque affirment la coïncidence nécessaire de la crise postmoderne de l'Histoire – pensée comme Histoire orientée – et de l'apparition d'un mouvement pour la libération des femmes (p. 259). Cette Histoire, l'Histoire pensée comme progrès, était pensée en fait, montre-t-il comme histoire de la maturation de l'homme viril, phallique. Avec la déphallisation c'est une autre histoire qui s'amorce.

- **HARRIBEY Jean-Marie** *Raconte-moi la crise*, 2009, Le Bord de l'eau, 190 p., 14 €.

Où il est démontré qu'on peut être coprésident d'ATTAC, économiste marxiste, et à la fois sérieux et plaisant. La présentation des thèses d'ATAC sous la forme de pastiches de Lafontaine, Corneille, Molière, Cervantès, Hugo etc. est amusante et bien menée.

- **Le Débat** n° 156, septembre-octobre 2009, 192 p., 17 €.

Un excellent numéro, doublement intéressant pour les lecteurs du MAUSS. Tout d'abord parce qu'ils y trouveront un complément bien venu au n° 33 consacré à la crise de l'Université, avec un article très synthétique d'A. Compagnon sur le système universitaire américain, si mal connu en fait, un texte de M. Gauchet qui en dégagant

remarquablement la spécificité du système universitaire français permet de comprendre pourquoi le placage d'un de réformes inspirées du modèle américain, par ailleurs fort mal compris, ne peut conduire qu'à l'échec total, et, enfin, des propositions de réforme par l'économiste J. Mistral qui méritent discussion attentive. Par ailleurs, la première partie du numéro se compose d'un article du linguiste italien Raffaele Simone (et de sa discussion) qui a le mérite de défendre une thèse radicale, celle de la mort historique de la Gauche. Les arguments ne sont pas toujours convaincants. Mais il y a là une question qu'on ne saurait esquiver plus longtemps.

- **CAILLÉ Alain** et **SUE Roger** (sous la dir. de), *De gauche ?*, Fayard, 430 p., 22,90 €

On trouvera pour mener la discussion sur le point de savoir si la Gauche a un avenir un ample matériau dans cet ouvrage – j'aurais l'oublier-, qui réunit vingt-trois auteurs (S. Audier ; G. Azam, Ph. Chaniel, P. Combemale, Ph. Corcuff, Th. Coutrot, G. Duval, F. Ld, J. Gadrey, G. Groux, G. Grunberg, J. Lacroix, Ch. Laval, J-L. Laville, C. Lelièvre, D. Méda, Y. Moulier-Boutang, B. Perret, D. Schnapper, J. Testart, I. Théry, C. Wihtol de Wenden, J-P. Worms) sur une trentaine de notions, comme « nation », État, Marché, Associationnisme, Progrès etc. en se demandant comment la Gauche ou les gauches les ont pensées à l'origine, comment ses perceptions ont évolué, où elle en est aujourd'hui et où elle pourrait ou devrait aller.

- **Krisis** n° 31, *Droite/Gauche ?*, et 32, *Gauche/droite ?* 23 € chacun.

Sur le même thème on pourra consulter ces deux numéros de la revue dirigée par A. de Benoist, en lisant plus particulièrement dans le second un texte intéressant de Phillipe Van Parijs (qui résume bien son *Real Freedom for all*) qui soutient que la gauche n'a nul besoin d'être socialiste, et, dans le premier, outre un entretien avec Jean Leca, un texte très informé de Max Crapez, « De quand date droite/gauche en France ? ». On lira aussi dans le n° 32 un long

entretien avec Alexandre Douguine (très influent sur Poutine) « Qu'est-ce que l'eurasime ? », très révélateur des aspirations de la Russie. Intéressant, inquiétant, dépayasant.

• ***L'économie politique* n° 43, La crise alimentaire qui vient**

Toujours au rayon des revues, il convient de signaler et de saluer dans ce numéro de *L'économie politique* un article bien venu de Denis Clerc sur le RSA. Qui en dresse très honnêtement et lucidement le bilan. Le débat est particulièrement intéressant pour les lecteurs du MAUSS puisque au plan strictement technique le RSA est très proche de ce que nous avons défendu depuis 1987 sous le nom de revenu de citoyenneté en proposant que le RMI soit (rendu) inconditionnel, *i.e.* non supprimable, et structurellement cumulable avec d'autres sources de revenu. Pour autant, bien des critiques sont opposables à l'actuel RSA. Il n'en reste pas moins qu'il marque en principe une nette amélioration par rapport au RMI. Et D. Clerc, qui s'y était d'abord montré plutôt hostile, en convient en réfutant nombre des critiques courantes qui, en définitive, se ramènent presque toujours à une forme ou une autre de l'idée que les bénéficiaires du RSA seraient quand même mieux avec un emploi stable à plein temps. Certes ! Mais qu'est-ce qu'on fait à défaut ?

• **STEINER Philippe et VATIN François** (sous la dir. de), *Traité de sociologie économique*, 2009, PUF, 800 p., 25 €.

La sociologie économique est depuis une quinzaine d'années en pleine expansion en France et dans le monde, à la suite des travaux notamment de Mark Granovetter ou Viviana Zelizer. Plusieurs ouvrages ont déjà tenté d'en présenter un bilan synthétique, mais aucun n'a comme celui-ci réuni en un même volume tous les représentants des différents courants de la sociologie économique française (A. Bidet, J. Blanc, R. Boyer, A. Caillé, M. Callon, È. Chiapello, S. Dubuisson-Quellier, F. Eymard-Duvernay, P. Flichy, P. Gilbert, O. Godechot, L. Karpik, J-L. Laville,

E. Lazega, F. Lebaron, F. Muniesa, A. Orléan, F. Weber, P-P. Zalio). Une véritable somme.

- **CAILLÉ Alain** et **LAZZERI Christian** (sous la dir. de), *La reconnaissance aujourd'hui*, 2009, CNRS Éditions, 501 p., 30 €. **GARRAU Marie** et **LE GOFF Alice** (sous la dir. de), *La Reconnaissance : perspectives critiques*, Presses de Paris-Ouest Nanterre La Défense, 290 p., 15 €.

La discussion sur le thème de la reconnaissance est maintenant partout. La reconnaissance aujourd'hui réunit les communications présentées à un colloque organisé par le SOPHIAPOL (Laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques de Paris X-Nanterre) en 2005 et qui peut être considéré comme une sorte d'acte de naissance de la discussion en France. Avec des textes de J. Bidet, M. Blanchard, A. Caillé, Ph. Chanial, S. Dufoix, E. Ferarèse, F. Flahault, N. Heinich, M. Hénaff, A. Honneth, S. Laugier, Ch. Lazzeri, Ch. Nadeau, P. Pharo, A. Pizzorno, E. Pulcini, E. Renault et O. Voirol. Le recueil coordonné par M. Garrau et A. Le Goff témoigne de l'état du débat trois ans après.

- **JACQUES Geneviève**, *Les droits de l'homme et l'impunité des crimes éconiques*, 2009, Cerf, 179 p., 17 €.

Ce livre étonne, très favorablement. Il se fait l'écho des réflexions menées par le Conseil œcuménique des Églises ou dans son sillage. On s'attend à pas mal d'eau tiède. C'est tout le contraire. L'idée qui est développée avec une très grande force et beaucoup de clarté est qu'il faut se servir de la référence universelle aux droits de l'homme pour lutter contre les dérives meurtrières de l'économie. Et l'auteur(e) n'y va pas avec le dos de la cuiller (il est vrai qu'elle a aussi été secrétaire générale de la CIMADE). Le quatrième de couverture résume ainsi le propos : « Les injustices intolérables engendrées par le fonctionnement du système économique dominant représentent des violations caractérisées des droits de l'homme et elles sont clairement le résultat de décisions humaines. Les responsables existent : ils doivent être recherchés, nommés, jugés

et condamnés, s'ils sont reconnus coupables ». Suivent de belles réflexions sur l'éthique de la responsabilité. Le propos est souvent étonnamment proche de celui du MAUSS (en plutôt plus radical...), à commencer par une convergence sur l'idée de revenu maximum et minimum : « Tout comme l'on se réfère à un « seuil de pauvreté », il devrait exister une limite au-delà de laquelle la richesse devient cupidité, et ne peut plus être acceptée éthiquement ni socialement. Le terme de « seuil de cupidité » est en train d'émerger au sien de nombreuses organisations, chrétiennes ou non, qui travaillent pour la justice sociale ». Et il faut se demander si la « constitution économique » à laquelle aspire notre ami Paul Jorion ne trouverait pas là un bon soubassement.

- **ALTER Norbert**, *Donner et prendre. La coopération en entreprise*, 2009, La Découverte/MAUSS, 231 p., 20 € :

« Il n'y a pas de coordination sans coopération, ou très limitée, et n'y a pas de coopération sans sentiment, explique Norbert Alter, les règles, pour être efficaces, supposent que les salariés les investissent de leur être, de leurs engagements affectifs et moraux réciproques, de leur conception et de leur expérience du rapport aux autres. » La théorie du don/contre don permet d'en rendre compte, notamment en restituant la dimension affective des échanges sociaux, où entrent la fierté, la sympathie, la gratitude, etc. On sait que cette théorie suppose trois actions indissociables : donner, recevoir et rendre, qui ensemble créent des liens, qui eux-mêmes permettent la circulation des biens. L'auteur montre sur des exemples et en donnant largement la parole aux salariés qu'il a rencontrés que cette grille, élaborée à l'origine pour expliquer le fonctionnement de sociétés primitives, permet également d'analyser les relations de travail du monde contemporain. Donner est un acte volontaire qui n'est ni obligatoire, ni dicté par la coutume, et qui a une finalité non directement économique. Il suppose un sacrifice (employé ici au sens commun) ou encore une dépense. Le don s'accompagne d'une dramatisation ou d'un soulignement du geste de la part du donateur, auquel répond normalement une manifestation de sympathie de la part du donataire, car le don touche et produit une émotion, explique l'auteur. Enfin, « la gratitude engage le donataire pour une

durée illimitée, sans que soient précisés la nature des prestations à fournir en contrepartie du don reçu et le délai dans lequel elles doivent l'être [...].

L'entreprise tire un grand parti de ces comportements, qui viennent notamment pallier les insuffisances de l'organisation, tout en refusant le plus souvent d'en être redevable aux salariés. Pour cela, elle évite soigneusement de les reconnaître comme des dons et a fortiori de les célébrer (y compris en décourageant les fêtes de toutes sortes que les salariés organisaient fréquemment, il n'y a encore pas si longtemps), allant parfois jusqu'à leur dénier complètement ce statut, même si elle n'imagine pas s'en passer. Alter explique que le management se divise entre un management par l'amont, fondé sur des principes de standardisation et de rationalisation et des critères d'efficacité étroits, et un management par l'aval, qui tolère « des arrangements, l'existence de réseaux et même la transgression des procédures dans la mesure où ces actions permettent de bien travailler et d'être plus efficace qu'en respectant à la lettre les règles de l'organisation ». Confrontés à ce qu'ils perçoivent comme de l'ingratitude, les salariés comptent ou raisonnent, de plus en plus, leur engagement (en prenant plus de distance par rapport à des formes d'adhésion qui étaient autrefois peu ou pas du tout questionnées). Selon leur situation et leur personnalité, ils continuent à donner ou veillent, au contraire, à l'équilibre de leurs échanges. Et ils ciblent l'ensemble de leurs collègues et la collectivité en général ou limitent, à l'opposé, leurs échanges à un petit nombre d'individus, explique Alter, qui distingue ainsi quatre attitudes-types : le don affinitaire, la tentation de l'égoïsme, le don altruiste et la logique nostalgique. Ce qui n'est pas sans poser un problème : les entreprises se privent ainsi, de plus en plus, du bénéfice de tous ces dons, qu'elles mésestiment, en poursuivant, circonstance aggravante, une chimère de mobilisation efficace des salariés, à laquelle elles restent attachées par principe plus que par raison, explique l'auteur. Il va falloir un peu de temps pour assimiler cela, y réfléchir, et essayer d'en tirer les conséquences. Le lecteur pressé pourra lire seulement la conclusion, qui résume magnifiquement l'ensemble du livre.

Jean Bastien²

2. Résumé de la recension de Jean Bastien sur le site Nonfiction.fr

Résumés et *abstracts*

- Geneviève Azam, *Hannah Arendt et Karl Polanyi. Le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse.*

Dans les années 1930, Hannah Arendt et Karl Polanyi ont partagé l'expérience du déracinement, de la désolation et celle de l'effondrement de la civilisation du xix^e siècle. À partir de l'analyse de la société de marché pour K. Polanyi et de la condition de l'homme moderne pour H. Arendt, ils montrent comment l'économisme et la construction d'une société économique au xix^e siècle, sont à l'origine de l'avènement de la société de masse qui porte des tendances totalitaires. Leur regard croisé donne des clés de compréhension des menaces qui pèsent sur nos « sombres temps ».

- *Hannah Arendt and Karl Polanyi. Economic Liberalism, the Collapse of Politics and Mass Society.*

In the 1930s, H. Arendt and K. Polanyi shared the experience of rootlessness and the collapse of nineteenth century civilisation. Through the analysis of the market society (K. Polanyi) and the condition of modern man (H. Arendt), they analyse how economicism and the advent of an economic society in the nineteenth century have engendered mass societies which carry totalitarian tendencies. This double perspective gives some keys to understand the threats of our « dark times ».

- Gérald Berthoud, *Avec Marx, malgré tout.*

En considérant mon parcours intellectuel, je tente de répondre à la question de savoir pourquoi et comment j'ai été, pour quelques années, marxien et non pas marxiste. Mais je m'efforce aussi de montrer pourquoi je n'ai jamais rejeté la figure majeure de Marx. Avec ce dernier et surtout avec Polanyi et Mauss, je pense m'être engagé, avec d'autres, dans une approche fructueuse pour éclairer les « côtés obscurs de la vie sociale ».

- *With Marx, in spite of all.*

By considering my intellectual path, I attempt to know why and how I have been, for some years, marxian and not marxist. But I also try to point out why I have never rejected the major figure of Marx. With this one and above all with Polanyi and Mauss, I think I have been involved, with others, in a fruitful approach to throw light on the « obscure aspects of social life ».

- *Olivier Bobineau, Du pouvoir politique et du pouvoir du don : la dialogie fractale de l'Église catholique*

Cet article a pour point de départ une simple question : comment expliquer le fait que l'Église catholique en tant qu'institution ait le plus long et le plus vaste exercice du pouvoir à l'échelle de l'histoire de l'humanité ? Notre thèse est la suivante : l'Église catholique dès son origine, dans ses textes de référence, se déplie au fil des siècles selon une dialogie entre deux pôles strictement opposés entre lesquels le curseur de son histoire va se déplacer. Le premier pôle est le message, le contenu : l'agapè. Il a pour figure l'apôtre Jean et se caractérise singulièrement par une dynamique du « changement des cœurs » qui a pour visée le don démesuré articulé à la gratuité. Le second pôle est le contenant, le véhicule du message : l'institution. Il a pour figure l'apôtre Pierre et se caractérise par une dynamique de « conservation des structures » qui a pour visée la transmission intergénérationnelle du message. Ces deux pôles en tension permettent à l'institution catholique de passer les âges et les épreuves tout en se développant, de s'adapter tout en se conservant.

- *Political power and the power of the gift. The dialogical case of the Catholic Church.*

This article originates from a simple question : How can you explain that the Catholic Church, taken as an institution, has enjoyed the longest and the broadest exercise of power in the history of humanity? We present the hypothesis that the Catholic Church has, since its origin, including in its foundation religious texts, developed itself over the course of centuries on the basis of a dialogue between two opposite poles within the bounds of which the institution has evolved throughout history. The first pole is the message, the content : agapè. This pole, represented by the apostle John, is characterised by a "change of the heart" dynamic, the purpose of which is unrestricted and gratuitous gift of oneself. The second pole is the container, the vehicle of the message : the institution. This pole is represented by the apostle Peter and characterised by a "conservation of structures" dynamic, the purpose of which is the transmission of the message from generation to generation. The tension between these two poles has enabled the Catholic institution to survive and prosper through many ages and ordeals, never ceasing to develop and adapt whilst preserving itself.

- *Vincent Descombes, L'équivoque du symbolisme.*

“Symbolisme”, tel est le maître mot du structuralisme, de Lévi-Strauss à Lacan etc. Mais a-t-il une signification ? On lira ici la réédition élargie de cet article publié pour la première fois il y a trente ans.

- *The equivocality of symbolism.*

Symbolism appears to be the master word of structuralism, from Lévi-Strauss to Lacan etc. But what does it mean ? This article was first published thirty years ago. Here is an enlarged version of it.

- *Alain Caillé et Sylvain Dzimira, De Marx à Mauss (sans passer par Maurras ni de Maistre).*

Où l'on essaye de montrer comment, assez curieusement de prime abord, Mauss peut être considéré comme le plus important héritier de Marx, comment il prolonge certains de ses thèmes principaux (anti-contractualisme, épistémologie du concret et de la totalité, pensée de la praxis etc.) et comment, symétriquement, les analyses de Mauss permettent de repenser et d'enrichir la théorie de l'exploitation, de la lutte des classes ou de l'aliénation.

- *From Marx to Mauss (skipping Maurras and de Maistre)*

Where it is endeavoured to show how, strangely enough at first sight, Mauss can be held to be the most important heir to Marx, how he extends some of Marx' main themes (anti-contractualism, epistemology of concreteness and totality, the idea of praxis etc.), and how, the other way round, Mauss' analysis permits to rethink and enlarge the theory of exploitation, class struggle and alienation.

- *Michel Cangiani, Polanyi : une voix du siècle passé ?*

Situer Karl Polanyi dans son temps et par rapport aux grandes théories sociales du passé, y compris celle de Marx, nous permet de mieux comprendre les problèmes du temps présent. C'est de ce point de vue que l'article cherche à mettre brièvement en relief quelques aspects de la contribution de Polanyi à la connaissance historique, à la critique de la science économique et à la théorie politique.

- *Polanyi, A voice from the Past.*

To consider Karl Polanyi's thought in relation to his time and to great social theories of the past, Marx's theory to begin with, can improve our understanding of problems of current times. This is the starting point of this

article's attempt to synthetically focus some aspects of Polanyi's contribution to historical knowledge and political theory, and of his critique of economics.

- *François Flahault, **Marx, spiritualiste sans le savoir.***

Cet article questionne l'anthropologie, pour une part implicite, sur laquelle s'appuie Marx. En renversant l'idéalisme, non seulement Marx rejette le rôle que Hegel attribuait à la conscience, mais encore il néglige le fait que le sentiment d'exister est considérablement plus développé chez les humains que chez les autres animaux. De sorte que, pour Marx, expliquer les relations entre les hommes n'est rien de plus qu'expliquer leurs bases matérielles. Comme si, pour les humains, soutenir leur sentiment d'exister ne constituait pas un enjeu essentiel de la vie sociale.

- *Marx, spiritualist without knowing it.*

This paper questions the anthropology, partly implicit, on which Marx relies. By putting idealism upside down, Marx not only rejects the role that Hegel assigned to consciousness, but also he ignores the fact that the sense of existing is considerably more developed in humankind than it is in other animals. Hence, explaining relations between human beings is nothing more, for Marx, than explaining its material bases. As if, for human beings, supporting their sense of existing was not at stake in social life.

- *Fabrice Flipo, **Quand l'objection de croissance révèle certains des impensés de la gauche.***

Cet article tente de montrer que l'opposition déclarée de l'économiste marxiste Jean-Marie Harribey à la décroissance tient principalement à une lecture partielle et partielle des textes des objecteurs de croissance. Cette partialité n'agit pas au hasard et décrit plusieurs récurrences : la naturalisation de l'économie comme art du comportement « économe » (gain de temps, de productivité) et un déni du poids ontologique du symbolique dans l'organisation des sociétés humaines au profit d'un discours qui se concentre sur les moyens et non sur les fins.

- *Where it is shown how objecting growth betrays what is not thought by the Left.*

This article claims that the Marxist economist Jean-Marie Harribey's opposition to degrowth is mainly due to a partial understanding of its positions. This partiality isn't erratic, it is implicitly built on three claims : the naturalisa-

tion of economy understood as the art of the minimum effort (time sparing, productivity increasing) and a denial of the ontologic weight of symbols in human societies organisations which paves the way to a discourse on means rather than on ends.

- *Eugène Fournière, Au-delà du marxisme ? le socialisme et l'association.*

Si nous faisons le deuil de la théorie de la valeur de Marx, si nous considérons la lutte des classes comme une forme de luttes parmi d'autres, la collectivisation comme un simple moyen et non une fin en soi, le socialisme serait-il mort pour autant ? Pas le moins du monde. Il découvrirait au contraire que la question essentielle qu'il doit résoudre est celle de l'augmentation de valeur de l'individu, de l'articulation entre coopération et solidarité, entre solidarité et lutte. Et il se souviendrait de ce qu'il avait oublié : son propre idéal de démocratie, l'auto-gouvernement des individus associés.

- *Beyond Marxism ? Socialism and association.*

Marxian theory of value may be wrong, class struggle only a part of a larger struggle for justice, collectivization a means and not an end in itself. So what ? Socialism will survive and discover that its main task is to resolve the problem of the growth of individual value, to think altogether cooperation and conflict, solidarity and struggle. Then socialism will remember what it had forgotten : its own ideal of democracy, associative self-government.

- *Bruno Frère, Une nouvelle voie pour le matérialisme politique. Remarques sur l'anthropologie négative de Marx et l'anthropologie positive de Proudhon.*

Cet article voudrait montrer qu'il existe dans la tradition socialiste, juste à côté de Marx une posture tout autant matérialiste, que l'on gagnerait à combiner à la puissante critique qu'il fait du capitalisme. Cette posture était celle de Proudhon. Proudhon a ceci d'intéressant qu'il parvient à voir dans l'homme « travaillant » autre chose qu'un animal forcené, désobjectivé par le capitalisme et n'existant plus qu'à titre d'outil de production. Si anthropologie il y a chez Proudhon, elle peut être qualifiée d'« anthropologie positive ». Elle se distingue alors de celle de Marx. A force de privilégier dans son oeuvre presque exclusivement le concept d'aliénation, le risque est grand de laisser ainsi transparaître dans son oeuvre un anthropologie exclusivement négative.

- *A new way for political materialism. Proudhon's positive anthropology as opposed to Marx' negative one.*

This article aims to show that in the socialist tradition, alongside Marx, there is a position as materialist that it would be valuable to combine with his powerful critique of capitalism. This perspective is that of Proudhon. His work is interesting in that it enables us to see in the “working” man something else than a stubborn animal, de-subjectivized by capitalism and existing only as a means of production. This is why, if indeed this is anthropology, it may be called positive anthropology. By continuously and almost exclusively favoring the notion of alienation, Marx runs the risk of allowing a purely negative anthropology to emerge in his work.

- *Françoise Gollain, André Gorz, un marxiste existentialiste.*

Cet article retrace succinctement les grandes étapes de la pensée du philosophe français autodidacte, André Gorz. Il montre qu'il a grandement contribué à établir la pertinence de l'héritage marxien par l'adoption d'une lecture hétérodoxe, via l'existentialisme et la phénoménologie, des textes du Capital et des Grundrisse, qui rompait avec le stalinisme et certaines des dimensions les plus problématiques de l'œuvre de Marx lui-même ; notamment leur déterminisme et leur culte de la production, du travail et du prolétariat. Ce faisant, il a fourni des bases théoriques à un socialisme véritablement démocratique ainsi qu'à l'écologie politique en France.

- *André Gorz, an existentialist marxist.*

This article provides a brief overview of the main stages in the development of the thought of independent French philosopher, André Gorz. It establishes that, thanks to an existentialist and phenomenological approach, he has made a major contribution to securing the contemporary relevance of the Marxian legacy by offering a heterodox reading of Das Capital and the Grundrisse, which broke from Stalinism and certain aspects of Marx's thesis itself ; in particular, their determinism and their cult of Production, Labour and the Proletariat. In so doing, he has laid the theoretical foundations of both a truly Democratic Socialism and of current Green thought in France.

- *Jean-Marie Harribey, L'objection de croissance manquerait-elle de conscience ?*

Cet article engage une discussion avec celui de Fabrice Flipo. Sur la base d'un choix écologiste, il montre que la théorie de la décroissance laisse dans l'ombre quelques questions importantes pour imaginer une sortie du capitalisme et du productivisme. Comment assurer des transitions ? Quel périmètre

donner aux productions qu'il faut diminuer et à celles qu'il faudra augmenter, notamment les services non marchands tels que l'éducation et la santé ? Le développement soutenable officiellement défendu par les gouvernements et par la gauche traditionnelle ne répond pas à la crise de ce début du siècle, mais l'objection de croissance comporte elle aussi des failles parce qu'elle refuse de distinguer croissance et développement.

• *Degrowth without conscience ?*

This paper debates with Fabrice Flipo. Taking up an ecologist posture, we show that the theory of degrowth forgets some important questions to imagine to go out of the capitalism and the productivism. How to ensure transitions ? In the future, what are the productions which must degrowth, and what are the productions which must growth, especially nonmarket services, like education and health ? The official sustainable development of all governments and of the traditional left is not able to resolve présent crisis, but the theory of degrowth contains weaknesses, because she refuses to distinguish growth and development.

• *Anselm Jappe, Le « côté obscur » de la valeur et le don.*

Le paradigme du don a été élaboré en se démarquant du marxisme. Mais dans les deux dernières décennies a également été formulée une lecture de l'œuvre de Marx, basée sur la critique de la valeur et du fétichisme de la marchandise, qui présente des parallèles avec la théorie du don, surtout dans la critique de l'économicisme et dans l'analyse du côté « non-marchand » de la vie individuelle et collective.

• *The "dark side" of value and the gift.*

The gift paradigm has been developed along separate lines from Marxism. But, all the same, over the last two decades an interpretation of the writings of Marx has been formulated, based on the criticism of value and of commodity fetishism, an interpretation bearing features in common with the gift theory, especially in its criticism of economicism and in its analysis of the "non-market" aspects of individual and community life.

• *Paul Jorion, Ils avaient un monde à y gagner.*

Prisonnier d'un schéma hégélien simplificateur, Marx a confondu dans la bourgeoisie, les « rentiers » ou « capitalistes », et les « entrepreneurs », deux classes aux intérêts en réalité antagonistes. Quand leurs intérêts s'alignèrent finalement à partir de 1975 grâce à l'invention des stock options, leur avidité conjointe précipita l'effondrement du capitalisme. Pendant ce temps, les

« prolétaires » s'étaient eux satisfaits de quelques signes extérieurs d'appartenance à la bourgeoisie.

- *Theirs was a world to win.*

Abused by a Hegelian dichotomy, Marx fused as a single class, the “bourgeoisie”, “renters” or capitalists properly so called and “entrepreneurs” two classes whose interests were in truth antagonistic. With the invention of stock options in 1975, the interests of capitalists and entrepreneurs effectively merged. Their common greed initiated the downfall of capitalism. “Proletarians” had been content in the meantime with gaining some appearance of belonging to the bourgeoisie.

- *Michel Kail et Richard Sobel. Crise, économie et politique : le détour par un Marx antinaturaliste.*

La conjoncture actuelle est caractérisée par la domination de la logique de technicisation/naturalisation des questions sociopolitiques. Elle appelle en urgence une contre-offensive critique qui, selon nous, doit se ranger sous la bannière de l'antinaturalisme. L'article examine dans quelle mesure et sous quelles conditions un détour par (et non un retour à) Marx peut être partie prenante de cette contre-offensive.

- *Crisis, economics and politics : a roundabout way with an antinaturalist Marx.*

The current situation is characterized by the domination of the logic of technicisation/naturalization of the sociopolitical questions. She calls as a matter of urgency a critical counter-offensive which, according to us, has to line up under the banner of the antinaturalism. The article examines in what extent and under which conditions a deviation by (and not a return to) Marx can be actively involved of this counter-offensive.

- *Serge Latouche, La décroissance comme projet politique de gauche.*

Que la décroissance soit un projet politique de gauche constitue à la fois une évidence et un paradoxe. Une évidence, parce qu'elle se fonde sur une critique radicale de la société consommation, du libéralisme, et renoue avec l'inspiration originelle du socialisme. Un paradoxe, parce qu'attaquer le productivisme, prôner une société de sobriété, considérer la crise comme une opportunité, paraissent des provocations susceptibles de « désespérer Billancourt ». Pourtant, il n'y a pas d'avenir à gauche en dehors d'un projet ecosocialiste.

- *The degrowth project (« la décroissance ») comes from le Left.*

That's at the same time obvious and paradoxical. Obvious, because that project lies on a radical critic of the affluent society, of economic liberalism and original inspiration of first socialism. Paradoxical, because it criticizes productivism, preaches a sober society and considers the crisis as an opportunity. All things that seem provocations likely to desperate the labor class. Anyway, there is no future for the Left except with an ecosocialist project.

- *Serge Latouche, Oublier Marx.*

... retrace l'histoire d'une rupture avec le marxisme qui a été longue et radicale afin de dégager une pensée autonome adaptée aux temps présents. Une première étape culturaliste a été le rejet du productivisme comme matrice culturelle universelle (en gros l'occidentalisation du monde) avec le culte des forces productives et de l'accumulation du capital, dès lors qu'elle ne serait plus capitaliste. Une deuxième étape, plus écologique se traduit par la critique de la modernité prométhéenne du marxisme.

- *« Forgetting Marx »*

is the story of a breaking off with marxism. That separation which has taken a long time and has been radical was necessary to build an autonomous way of thinking. The first step can be called « culturalist » and was the reject of productivism as an universal matrix (more or less the westernization of the word) with the cult of productive forces and of capital accumulation (if not capitalist). The second step was more ecologic. The point was to criticize the promethean modernity of marxism.

- *Christian Laval, Le progressisme de Marx et la politique athée. Quatre rapports possibles à Marx.*

Il est plusieurs rapports possibles au marxisme : la liquidation, la répétition, l'ignorance feinte, la critique. Celle-ci doit porter d'abord sur la croyance progressiste de Marx selon lequel le capitalisme porte en lui le communisme. Se délivrer de cette croyance est la condition d'une nouvelle politique athée.

- *Marx' progressism and atheist politics. Four possible relationships to marxism.*

Indeed different relations can be entertained towards marxism : elimination, mere repetition, alleged ignorance, criticism. As a matter of fact this latter stance must deal with Marx's progressist belief that capitalism bears communism in its womb. In a nutshell, to get rid of this belief is the condition for the emergence of new atheist politics.

- *Christian Lazzeri, Pourquoi se révolte-t-on ? Identité, intérêt, action.*

Des disciplines aussi variées que l'économie, la philosophie, la sociologie et les sciences politiques s'attachent aujourd'hui à l'étude des rapports entre identité et intérêt. Pour aller à l'essentiel, l'un des enjeux du rapprochement de ces deux notions réside dans la confrontation de deux modèles explicatifs de l'action. Schématiquement, le premier, que l'on doit plutôt chercher du côté des théories du choix rationnel finalisées par la satisfaction de l'intérêt de l'agent, considère (ou conduit à admettre) que l'identité des individus peut être comprise de manière purement instrumentale, comme un moyen d'obtenir des ressources matérielles ou des biens positionnels, ou bien qu'elle se réduit à la satisfaction d'un intérêt symbolique, lors même qu'elle est comprise de façon expressive.

Le second modèle, qui se veut tout aussi englobant que le premier, soutient, d'abord, que la possibilité d'une utilisation instrumentale de l'identité présuppose qu'on en soit déjà doté et qu'il est d'ailleurs difficilement concevable de vouloir en acquérir une à seule fin de l'utiliser de façon instrumentale. Il explique, ensuite, que les intérêts d'un agent, qu'il s'agisse d'un « intérêt à... » ou d'un « intérêt pour... » ne se comprennent en réalité qu'en fonction des propriétés qui le définissent. Bref, ses intérêts dépendent finalement de ce qu'il est, ce qui aurait plutôt tendance à renverser l'ordre de la subsumption : non pas de l'identité sous l'intérêt, mais de l'intérêt sous l'identité. Cet article évalue ces deux modèles à partir de la question de la défection dans la mobilisation des conflits de reconnaissance.

- *The reasons of revolting. Identity, self-interest and action.*

Disciplines as diverse as economics, philosophy, sociology and political science are currently engaged in studying the relationship between identity and interest. To go to the main point, one of the challenges of bringing these two concepts lies in the confrontation of two models explaining the action. Schematically, the first one, we must instead look to theories of rational choice finalized by the satisfaction of the interests of the agents, considers (or induce to admit) that the identity of individuals can be understood in a purely instrumental way, as a means for obtaining material resources or positional goods, or even be reduced to the satisfaction of a symbolic interest in even when it is understood in an expressively way.

The second model, which wants to be as including as the first, argues, first, that the possibility of an instrumental use of identity presupposes that one is already equipped with and that it is indeed difficult to imagine to acquire an identity to the sole purpose of using it in an instrumental way. He explained then that the interests of an agent, whether they are "interests for..." or "interests to..." are actually understood in connection with the properties that defines the agent. In short, his interests depends ultimately on what he is,

which would tend to reverse the order of subsumption : not the identity under the interest, but the interest under the identity. This article confronts these two models starting from the question of the defection in the mobilization for conflicts of recognition.

- *Benoît Malon, Les intérêts de classe et les forces morales.*

Dans ce court chapitre de son Précis de socialisme (1892), Malon résume, avec et contre Marx, les principes généraux de son socialisme moral. S'il reconnaît à Marx le mérite d'avoir mis l'accent sur les intérêts de classe, il lui reproche de n'avoir pas saisi toute l'importance des forces morales voire sentimentales. Car le socialisme ne saurait être seulement une « affaire de ventre ». Et l'on aurait tort d'oublier que toutes les grandes révolutions ont été, non des révolutions purement économiques, mais des révolutions religieuses.

- *Class interests and moral forces.*

In this short chapter of his Précis de socialisme (1892), Malon summarizes with and against Marx the mainlines of his moral socialism. Marx was obviously right to put the emphasis on class interests and class struggle but he was wrong to neglect moral and sentimental forces. Socialism is not only « une affaire de ventre » and we must not forget that all great revolutions have been religious ones.

- *Maxime Ouellet, Crise économique globale ou crise des fondements symboliques du capitalisme ? Une critique marxienne de l'imaginaire de la modernité capitaliste*

À travers un dialogue avec certains auteurs qui s'inscrivent dans le mouvement du Mauss, une relecture de Marx est proposée dans cet article afin de montrer que sa méthode permet une critique du mode de symbolisation du capitalisme qui réinterroge de manière radicale les fondements symboliques de l'économie politique. Il s'agit ici de voir en quoi Marx peut se rapprocher des auteurs qui s'inscrivent dans la mouvance maussienne.

- *A marxian criticism of modern capitalist imaginary.*

Through a dialogue with some writers who are part of the Maussian movement, a rereading of Marx is suggested in this paper to demonstrate that his method provides a critique of the mode of symbolization of capitalism which radically re-examines the symbolic foundations of political economy. The purpose of this paper is thus to see how Marx can be close to writers who are part of the Maussian movement.

• *Nicolas Poirier, Espace public et émancipation chez Castoriadis.*

La notion d'espace public fait l'objet d'un large soupçon dans le cadre de la pensée de gauche radicale : l'idée qu'une société puisse instaurer avec elle-même un lien de réflexivité critique qui rende possible sa transformation entretiendrait le mythe de la démocratie formelle masquant la réalité des rapports de domination. Or, à rebours de cette platitude, notre article s'efforce de repenser, en référence à la pensée de Castoriadis et à sa relecture de la polis athénienne, un projet d'émancipation qui voit dans l'espace public, non le lieu illusoire où viendraient s'éteindre les foyers de conflit, mais la dimension de la créativité démocratique et de l'effervescence contestataire.

• *Public Space and Emancipation in Castoriadis's Works.*

Large suspicion lies over the notion of public space within the scope of the radical left-wing thought : the idea that a society may set up a link of reflexivity with itself and make its transformation possible would feed the myth of formal democracy and conceal the reality of power struggle. Yet, in contrast with this dull analysis, our article endeavours to rethink a project of emancipation in reference to Castoriadis and his rereading of the Athenian polis. This project of emancipation doesn't see in the public space the illusory place where sources of conflict would die out, but the dimension of democratic creativity and contentious agitation.

Jean-Louis Prat, Marx et l'imaginaire.

Les lois économiques, telles que les conçoit Marx, ont un caractère objectif, du moment qu'elles expriment une nécessité indépendante de la volonté humaine. Cette nécessité n'a pourtant pas le caractère intemporel d'une loi naturelle, qui s'appliquerait en tout temps et en tout lieu. Pour qu'elle régie l'échange des marchandises, il faut que les richesses prélevées dans la nature, ou créées par le travail, soient devenues des marchandises, instituées comme marchandises, de même qu'un homme est institué comme roi, et « n'est roi que parce que d'autres hommes se considèrent comme ses sujets et agissent en conséquence ». Ce n'est pas la nature qui a fait de lui un roi, c'est l'imaginaire social, qui inculque à ses sujets la croyance qu'ils sont sujets « parce qu'il est roi ». De même la marchandise, et la valeur d'échange, et les conditions juridiques qui autorisent l'échange...

• *Marx and the imaginary*

On the imaginary dimension of commodity and exchange value.

- *Carlo Roselli, Le dépassement du marxisme.*

Le marxisme n'est pas mort. Prétendre le dépasser ne signifie pas qu'il faudrait s'en débarrasser. Le socialisme doit aujourd'hui corriger son matérialisme, son déterminisme et son économisme. Ce qu'il s'agit de dépasser, c'est avant tout le « démon utilitariste » qu'il n'a pas su chasser. D'où l'urgence à renouveler ses éléments moraux et idéaux. Car la question essentielle n'est-elle pas celle-ci : transformation des choses ou transformation des consciences ?

- *Overcoming Marxism.*

Marxism is here to stay. Overcoming it does not mean getting rid of it. But socialism must today correct its crude materialism, determinism and economicism. We must go beyond its utilitarianism and renew its moral and ideal elements. Because the main question is : transformation of things or transformation of conscience ?

- *Jan Spurk, Le noyau dur de la théorie sociale de Marx : du fétichisme et de ses conséquences.*

Cet article développe une argumentation centrale de l'œuvre de Marx : le fétichisme de la marchandise et ses conséquences. Sur la base du développement de cette argumentation, l'article montre la complémentarité de cette argumentation et de la théorie du don, du donner-recevoir-rendre, car les deux théories sont fondées sur l'anti-utilitarisme, bien que l'anti-utilitarisme soit argumenté très différemment dans les deux cas.

- *Marxian theory's hardcore : about fetishism and its consequences.*

This article develops a central argument of Marx' writings : the fetishism and its consequences. Starting from the reconstruction of this argument, which is central to Marx' theory as well as for the understanding of today's society, this paper points out the complementarity of Marx' argumentation with the theory of the gift, in other words : giving-receiving-giving back, which are both based on anti-utilitarianism, although advocated in very different terms in both cases.

- *Patrick Tudoret, L'écrivain sacrifié. Vie et mort de l'émission littéraire.*

Au moment où, dans les années 1950 et 1960, une critique universitaire nimbée de structuralisme entérine la mort sacrificielle de l'auteur au profit du texte et de sa réception, la Paléo-Télévision consacre sa résurrection avant

son « assomption cathodique » promue par la Néo-Télévision. Instance d'une nouvelle légitimation, l'émission littéraire assied ainsi son magistère et modifie en profondeur le statut de l'écrivain dont elle procède à la liquidation via le sacrifice du texte et une allégeance naturelle au règne du plébiscite commercial, avant de disparaître inéluctablement avec la Sur-Télévision.

- *Life and death of the author. About TV literary programs.*

In the 50s and 60s, structuralism-inspired academic critics confirm the death of the author to the benefit of the text and its receptors. At the same time, "Paleo-Television" sanctifies his resurrection before his "catholic assumption" which is promoted by "Neo-Television". Literature TV programmes, as new legitimizing institutions, establish their authority and deeply alter the writer's status by gradually eliminating him. The text itself is ignored as commercial imperatives rule. With the current era of "Sur-Television", literature TV programmes disappear for good.

- *Rémi de Villeneuve, Sauvons l'Université : stoppons la recherche de subventions.*

Que les professeurs sont et doivent être des professeurs avant d'être des « chercheurs ».

- *Let us save University by putting an end to the research ...of subventions.*

Professors are and must be teachers rather than research workers.

RÉUNIONS ET DÉBATS DE *LA REVUE DU MAUSS*

Comme chaque année, *La Revue du MAUSS* organise des séances de rencontre et de débat autour des numéros de la revue, passés, présents ou futurs, et des livres publiés dans la « Bibliothèque du MAUSS ».

- **Samedi 28 novembre 2009 :** Encore sur la querelle de l'universalisme et du relativisme. À partir du livre de Philippe d'Iribarne, *Penser la diversité du monde*. Avec l'auteur, Alain Caillé, Olivier Favereau et Serge Latouche.
- **Samedi 27 février 2010 :** Discussion à partir du n° 34 de *La Revue du MAUSS*, « *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ?* ». Avec A. Caillé, François Flahault, Christian Laval, Paul Jorion, Serge Latouche.
- **Samedi 5 juin 2010 :**
Libres débats maussiens autour de « La gratuité ».

CES SÉANCES SE TIENDRONT À L'UNIVERSITÉ PARIS I
PANTHÉON-SORBONNE, 12, PLACE DU PANTHÉON, 75005 PARIS
SALLE 419 POUR LA RÉUNION DU 28/11,
AUTREMENT SALLE 216 (OU 214) DE 10 HEURES À 13 HEURES.

Les auteurs de ce numéro

- GENEVIÈVE AZAM est maître de conférences en sciences économiques à l'université Toulouse II, Laboratoire dynamiques rurales.
- GÉRALD BERTHOUD anthropologue culturel et social, est professeur honoraire de l'université de Lausanne (Suisse).
- OLIVIER BOBINEAU membre du GSRL (Groupe sociétés, religions et laïcités), est maître de conférences à la faculté de sciences sociales et économiques de l'Institut catholique de Paris et à Sciences-Po Paris.
- ALAIN CAILLÉ est professeur de sociologie à l'université Paris-Ouest La Défense et codirecteur du Sophiapol (Laboratoire de sociologie et philosophie politiques).
- VINCENT DESCOMBES philosophe, est directeur d'études à l'EHESS (École des hautes études en sciences sociales).
- MICHELE CANGIANI est professeur associé en sociologie économique au Dipartimento di Studi Storici de l'université Ca' Foscari de Venise.
- SYLVAIN DZIMIRA Docteur en sociologie est professeur de SES au lycée St Michel de Picpus, Paris.
- FRANÇOIS FLAHAULT philosophe, est directeur de recherches émérite au CNRS. Il anime le séminaire « Anthropologie générale et philosophie » à l'EHESS.
- EUGÈNE FOURNIÈRE (1857-1914), ouvrier-bijoutier, journaliste, député de l'Aisne, conseiller municipal SFIO d'Arcueil-Cachan, directeur de *La Revue socialiste*, fut un philosophe et un sociologue socialiste autodidacte.
- FRANÇOIS FOURQUET est professeur de sciences économiques à l'université Paris VIII (Saint-Denis).
- BRUNO FRÈRE chargé de recherches du FNRS à l'Université de Liège, est également chercheur associé au groupe de sociologie politique et morale (EHESS-CNRS) et du CRIDA.
- FRANÇOISE GOLLAIN écrivain indépendant est retraitée de l'université de Nottingham, R.U.
- JEAN-MARIE HARRIBEY co-président d'ATTAC est maître de conférences en sciences économiques à l'université Bordeaux-IV.
- ANSELM JAPPE philosophe, enseigne l'esthétique à l'Accademia di Belle Arti di Frosinone (Italie).
- PAUL JORION anthropologue-sociologue, est sans affiliation.
- MICHEL KAIL est professeur agrégé de philosophie (lycée Sophie Germain, Paris) et co-directeur de la revue *L'Homme et la Société*.

- SERGE LATOUCHE objecteur de croissance, philosophe et économiste, est professeur émérite de l'université Paris-XI.
- CHRISTIAN LAZZERI professeur de philosophie à l'université Paris Ouest-La Défense, est co-directeur du SOPHIAPOL (Laboratoire de sociologie, philosophie et anthropologie politiques).
- BENOÎT MALON (1841-1893), ouvrier teinturier, membre de l'Internationale, communal, fondateur de *La Revue socialiste*, fut un passeur, vulgarisateur et théoricien d'un socialisme intégral.
- MAXIME OUELLET est chercheur postdoctoral auprès de la chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie (MCD), Université du Québec à Montréal. (UQAM).
- NICOLAS POIRIER docteur en science politique, enseigne la philosophie au lycée Montesquieu d'Herblay (Val-d'Oise).
- JEAN-LOUIS PRAT professeur agrégé de philosophie, à la retraite, enseignait au lycée Arago de Perpignan.
- CARLO ROSSELLI (1899-1937), sociologue, économiste et socialiste italien, leader de la Colonne italienne lors de la guerre d'Espagne, militant anti-fasciste et exécuté en France par l'organisation d'extrême droite « la Cagoule », fut l'un des théoriciens majeurs du « socialisme libéral ».
- RICHARD SOBEL est maître de conférences en économie (CLERSE/Lille 1) et directeur-adjoint de la *Revue française de socio-économie* (La Découverte et Cairn).
- JAN SPURK est professeur de sociologie à l'université Paris V-Sorbonne.
- PATRICK TUDORET écrivain, consultant en information et communication, est docteur en science politique et chercheur associé au Sophiapol.
- RÉMI DE VILLENEUVE est ATER à l'institut de sociologie et d'anthropologie de Lille 1, et membre du CLERSE.

FORMULAIRE D'ABONNEMENT

à retourner **accompagné de votre règlement à l'ordre de MAUSS**

à *La Revue du MAUSS*, 3, avenue du Maine — 75015 Paris

Tél. : 01 42 84 17 03 / 15 50 — Fax : 01 42 84 24 17

courriel : Mauss1981gestion@aol.com

Nom et prénom (ou cachet de l'institution)

Adresse
.....
.....

Adresse e-mail

Téléphone

S'abonne pour 2 livraisons annuelles (à partir du numéro.....)

Au tarif suivant (TTC et frais d'expédition compris)

(entourer le tarif retenu)

	France	Europe, Afrique	Amérique, Asie, Océanie
Particuliers 1 an	50 €	54 €	65 €
Particuliers 2 ans	90 €	98 €	112 €
Institutions 1 an	59 €	63 €	71 €
Institutions 2 ans	100 €	108 €	127 €

L'abonnement annuel comprend :

– l'accès à la revue numérique intégrale pour chaque numéro ;

– l'expédition de la version papier à l'adresse indiquée ci-dessus ;

– ***pour les abonnés individuels uniquement***, un accès aux trois dernières années de parution de la revue à travers le portail de revues de sciences humaines CAIRN (www.cairn.info).

Fait à le
(signature)

*Retrouvez les sommaires détaillés des précédents numéros
et la présentation des autres ouvrages publiés par le M.A.U.S.S. sur*

www.revuedumauss.com

(voir aussi, pour un bouquet de revues de SHS, www.cairn.info)

vous pouvez désormais échanger, discuter avec les animateurs
du MAUSS et découvrir de nombreuses ressources en ligne sur
le site de La Revue du MAUSS permanente :

www.journaldumauss.net

Composition :

L'Ingénierie éditoriale



2, allée de la Planquette • 76840 Hénouville

Achevé d'imprimer sur les
presses de l'imprimerie
France-Quercy à Mercuès
en octobre 2009. Dépôt
légal octobre 2009.

Imprimé en France

Que faire, que penser de Marx aujourd'hui ?

Que peut-on et doit-on conserver de Marx ? Se poser cette question, c'est se demander ce qu'il nous est (encore) permis d'espérer. Si Marx a eu l'importance historique que l'on sait, c'est parce qu'il est celui qui a su lier l'aspiration au savoir absolu à l'émancipation universelle. Mais au prix de contradictions et d'impasses qu'il nous importe de surmonter. Marx, penseur par excellence de la contradiction, a été lui-même le penseur le plus contradictoire qui soit. On peut en effet tout aussi légitimement le percevoir comme le plus empreint d'économisme ou le plus anti-économiste, le plus utilitariste ou le plus anti-utilitariste, le plus humaniste ou le plus antihumaniste, le plus libertaire et le plus autoritaire. Et surtout, à la fois le plus nihiliste et le plus optimiste.

Ce qu'il nous reste à déterminer, c'est le bon équilibre entre ces termes opposés. Et ce n'est pas chez les héritiers proclamés de Marx qu'on le trouvera, mais chez ceux qui s'en sont inspirés, pour le prolonger en le critiquant : Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, André Gorz, Karl Polanyi et d'autres. Et, surtout, Marcel Mauss, de tous, curieusement, le plus proche de l'inspiration marxienne et qui apporte les réponses les plus profondes aux questions centrales soulevées par Marx.

Avec des textes de

G. Azam
G. Berthoud
O. Bobineau
A. Caillé
M. Cangiani
Ph. Chanial
S. Dzimir
F. Flahault
F. Fourquet
F. Gollain
A. Jappe
P. Jorion
S. Latouche
Ch. Laval
Ch. Lazzeri
M. Kail
B. Malon
N. Poirier
R. Sobel
J. Spurr
P. Tudoret.

En @, des textes de

V. Descombes, F. Flipo
E. Fournière, B. Frère,
J.-M. Harribey, M. Ouellet,
J.-L. Prat, C. Rosselli.

ISBN 978-2-7071-5875-8



9 782707 158758

23 €



La Découverte • MAUSS

www.editionsladecouverte.fr
9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

REVUE DU MAUSS N° 34

SEMESTRIELLE • SECOND SEMESTRE 2009

ISSN 1247-4819



Couverture : J.S