

Daniel Bensaïd

Mémoire d'habilitation

Une lente impatience

La politique, les résistances, l'événement

Sommaire

Présentation

I. Le trou dans la structure

II. Héritage sans mode d'emploi

III. « Marx & fils »

IV. Critique de la raison messianique

V. La vocation politique

Prospective : Avant le seuil

Présentation

La notice d'inscription à une soutenance d'habilitation spécifie que le dossier doit « fournir une synthèse de quelques dizaines de pages qui devrait faire apparaître nettement d'une part le parcours scientifique du candidat, sa méthodologie et la cohérence des différentes pièces du dossier, d'autre part les prolongements possibles de ses recherches ».

Ma vie, mon œuvre, en somme ? Toujours prématuré, cet exercice d'autobiographie intellectuelle postule la « cohérence » d'un parcours universitaire identifié définissant un programme de recherche suivi avec persévérance.

Ayant résolu tardivement de me soumettre à cette épreuve, je me suis demandé comment en jouer le jeu sans introduire *a posteriori* un ordre artificiel dans le désordre des curiosités, des passions, et des tâtonnements ? Quelle unité donner à un itinéraire, plein de fausses pistes et de rebroussements, qui doit tant aux

sollicitations et aux interpellations ? Comment enfin établir un lien dans cette suite d'essais et d'erreurs sans entrer dans les circonstances non seulement de la biographie intellectuelle, mais de la biographie tout court, puisque les « pièces du dossier universitaire » ne sont guère dissociables en ce cas du dossier militant, et puisque la méthodologie requise apparaît subordonnée à un engagement bien peu méthodique, soumis aux aléas des rencontres, des défis, et des bifurcations.

I. Le trou dans la structure

Mes années de classe préparatoire, 1964-1966, furent des années de définition politique et intellectuelle. Les prépas littéraires du lycée Pierre-de-Fermat à Toulouse n'avaient pas grand-chose à voir avec les grandes écuries à concours parisiennes. C'étaient des prépas à ambition limitée. Nous nous nourrissions des miettes du festin parisien. *Pour Marx* et *Lire le Capital* nous arrivèrent comme des événements considérables. Ces livres semblaient pouvoir combler un grand vide théorique en haussant le marxisme au rang d'une science qui imposerait le respect à nos pairs.

Nous étions fascinés par la majesté de cette science qui nous offrait « le continent histoire » et perplexes cependant à l'idée qu'une telle connaissance ne fût « pas plus historique que celle du sucre n'est sucrée ». L'effort pour ramener l'histoire sous la structure semblait rendre la révolution impensable, sinon improbable : « L'intelligence du passage d'un mode de production à un autre ne peut jamais apparaître comme un hiatus irrationnel entre deux périodes qui sont soumises au fonctionnement d'une structure. La transition ne peut être un moment, si bref soit-il de déstructuration. Elle est elle-même un mouvement soumis à une structure qu'il faut découvrir ^{1/}. »

Il y avait déjà, entre Althusser et nous, un contentieux politique. Notre querelle avec le parti n'était pas la même. Nous étions déjà résolument antistaliniens. Nous considérions que l'Union soviétique avait connu une contre-révolution bureaucratique et n'était plus réformable d'un point de vue communiste. Nous n'avions plus guère d'illusions sur un éventuel redressement ou une autoréforme du parti. Mais comment penser cette rupture ?

Althusser apparaissant de plus en plus comme la référence et l'inspirateur d'un maoïsme dogmatique naissant, nous devions chercher ailleurs les appuis et les munitions permettant de résister à ce puissant vent d'Est. À Toulouse, les cours de Gérard Granel exerçaient une indiscutable séduction. Pour le reste, notre hétérodoxie fit flèche de tout bois : les recherches de Félix Guattari et de ses disciples de l'hôpital de Laborde, des références sartriennes, les traductions, encore rares, de Marcuse, de Korsch, de Lukacs, ou celles, encore clandestines, de Wilhelm Reich. Nous cherchions chez Lucien Goldman des arguments contre les dérives d'un marxisme positiviste. À l'historiographie orthodoxe de la Révolution française, nous préférions celle de Daniel Guérin. Sans oublier Henri Lefebvre, dont la curiosité paraissait toutefois fort éclectique et d'une prolixité suspecte par rapport à l'ascèse scientifique et au laconisme théorique des maîtres de la rue d'Ulm. L'autre point d'appui, contrastant avec le penchant philosophique et esthétique dominant du « marxisme occidental », fut la culture économique et la connaissance d'un autre Marx, auxquels les articles et les livres d'Ernest Mandel nous donnaient accès.

Dans un hoquet d'une histoire, l'heure était donc à la rhétorique structurale. Au-delà de l'intérêt des recherches disciplinaires en lin-

^{1/} Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965.

guistique, en anthropologie ou en psychanalyse, sous couvert d'une « coupure épistémologique » radicale avec l'enfer des idéologies, ce discours remplissait plusieurs fonctions. Sa prétention à faire science conférait un statut éminent aux petits maîtres du savoir, en même temps qu'il leur promettait la respectabilité académique. Il permettait ainsi de concilier un projet subversif déclaré avec l'héritage positiviste dominant les sciences humaines dans l'université française.

Dans un essai de 1971, Henri Lefebvre devait caractériser « l'idéologie structuraliste » comme « une idéologie de pouvoir », et comme « la naissance d'une idéologie sous couvert de lutte contre l'idéologie ^{2/} ». Elle a permis au courant maoïste de concilier une révolte générationnelle anti-hiérarchique (identifiée à une Révolution culturelle chinoise idéalisée) avec un solide appétit de puissance. Les deux termes restaient cependant contradictoires sur le fond et le maoïsme français n'a pas résisté longtemps à cette contradiction.

Le formalisme de « l'idéologie structuraliste » avait également pour conséquence un refoulement des contenus. Althusser, écrivait Lefebvre, « fait le vide », « il prend les concepts *in abstracto*, dans la pureté et la rigueur, sans les confronter à un contenu ». Il en résultait un étonnant dogmatisme de la structure, « une notion étroite du réel » qui « élude ou élimine le possible » : « La conscience du possible, dans la pratique, n'est pas identique à la connaissance théorique des possibles, pas plus qu'aux possibilités de la conscience. Une conception du réel qui élude le possible ou le sépare du réel risque de structurer le réel selon des codes acceptés et entérinés sans critique. L'erreur

^{2/} Henri Lefebvre, *L'Idéologie structuraliste*, Paris, Anthropos, 1971

^{3/} *Ibid.*

methodologique fondamentale d'Althusser est de rester à l'intérieur de la forme et des questions formelles, en procédant à une formalisation sans avoir élucidé la forme et son rapport au contenu ». Cette élision des possibles rendait théoriquement possible une apologétique structurale de l'ordre établi, à commencer par la célébration de l'ordre bureaucratique au sein même du parti. Ce formalisme du vide ne laissait en effet guère de place au dérèglement et au conflit. La scientificité proclamée refoulait l'historicité. Érigée en programme, la « déshistoricisation » devenait une dépolitisation : « Avec l'historicité tombent et la recherche du sens, et la contradiction dialectique, et le tragique. On dédramatise ^{3/}. » L'ordre de la reproduction capitaliste et son double bureaucratique devenaient ainsi l'horizon indépassable de notre temps.

Au lieu de « parler de quelque chose », ce structuralisme (dont Althusser s'est farouchement défendu) se contentait donc de « discuter sur le discours » : « Dans tous les domaines, de tous les côtés, on tente un métalangage ». La pensée marxiste tendait ainsi vers son degré zéro, réduite à un marxisme « gelé, dépouillé de capacité critique, de style et de passion », à « un squelette qui pourrait préparer de nouveaux dogmatismes ». Poussant cette lucidité à ses extrêmes limites, Lefebvre allait jusqu'à reprocher perfidement à Althusser son manque de sensualité : Éros contre Thanatos. Il reste que l'inertie de la structure justifiait un curieux compromis entre la critique théorique et l'accommodement politique.

Débarquer à Saint-Cloud en septembre 1966, c'était plonger dans un tourbillon grisant et périlleux. Cloutard et non Ulmard, Nanterrois et non Sorbonnard, il y avait de quoi se sentir « petit chose » au cœur d'une mêlée politico-théorique aussi confuse que la bataille

de Waterloo pour Fabrice. Le vent d'Est de la « Grande révolution culturelle prolétarienne » soufflait en rafales. Il fallait la poigne du grand timonier pour tenir la barre et son grand soleil rouge irradiait le front des catéchumènes normaliens. Il ne manquait plus que le petit livre rouge de prières. Il arriva en masse à l'automne 1966. L'esprit de corps et de secte qui règne dans la retraite conventuelle des Écoles normales était propice à la nouvelle liturgie. De la rue d'Ulm soufflaient les esprits.

Pour ma part, les marques étaient prises et les choix étaient faits avant de subir l'épreuve de la capitale. L'engagement politique l'emportait sur les prudences théoriques. 1966-1968, ce furent les années Saint-Cloud et Nanterre. Je ne les ai pas vues passer, occupé à découvrir Paris, à nouer de nouvelles amitiés, à faire mon apprentissage. Je n'ai pas bien compris la chance que représentaient les cours de Desanti sur les idéalités mathématiques, de Philonenko sur la philosophie allemande, ou les conférences de Pontalis et de Nicolas Ruwet.

À la rentrée 1967, ma licence expédiée, je dus m'inscrire en maîtrise. Tout naturellement, je me suis adressé à Henri Lefebvre pour lui proposer un travail sur « La notion de crise révolutionnaire chez Lénine ». Un tel intitulé n'apparaissait pas à l'époque philosophiquement incorrect, du moins à Nanterre et avec Lefebvre. Il avait lui-même publié un livre sur la pensée de Lénine et Althusser venait de prononcer en Sorbonne sa conférence iconoclaste sur *Lénine et la philosophie*. Va donc pour Lénine et la crise. Muni des *Œuvres complètes* aux éditions de Moscou, je leur ai consacré pendant l'année 67-68 le temps que me laissait le militantisme sur le campus de Nanterre.

Je ne sais plus très bien de ce qui m'a conduit à choisir ce sujet. Je n'ai jamais relu de

puis trente-cinq ans le mémoire rédigé en août 1968 et soutenu en septembre chez Henri Lefebvre, rue Rambuteau. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il était en pleine actualité, dans le nœud entre théorie et pratique, dans le pressentiment de l'événement. À la relecture, il apparaît comme davantage qu'une coïncidence. Maladroitement, il définit une sorte de programme de recherche.

Les grands équilibres structuraux avaient quelque chose d'intimidant, d'angoissant presque. Comment en sortir ? Comment échapper à leur immobilité ? Où chercher la faille ou le trou d'échappement dans leur édifice pétrifié ? Comment trouver le passage, la porte étroite par où pourrait surgir un messie intempêtif ou un spectre souriant ? Comment articuler l'événement révolutionnaire et ses déterminations historiques ?

La « notion de crise » (je prenais soin de souligner la difficulté d'élever cette notion politique opératoire à une dignité conceptuelle) situait ce qui fait trou, rupture de continuité, dérèglement de l'ordre établi. Quant à Lénine, il donnait un nom propre à toute forme d'irruption du sujet : la classe mobilisée ou le parti comme forme enfin trouvée de la subjectivité révolutionnaire. Face à la structure impersonnelle, tout sur le sujet et la subjectivation ! Contre l'impassibilité savante des structures ventriloques, tout sur la parole jaillissante des groupes en fusion !

Dans mon mémoire de maîtrise, cette quête d'une subjectivité créatrice irréductible au pratico-inerte des structures faisait flèche de tout bois. J'avais glané en psychanalyse, en linguistique ou en épistémologie des analogies fort discutables. Mais l'époque était friande de ces

transpositions souvent arbitraires. Le rapport de l'événement à l'historicité était ainsi comparé à la dialectique du continu et du discontinu chez Bachelard, considérant l'onde et le corpuscule comme « des moments différents de la mathématisation de l'expérience » : la formation sociale réglait la probabilité de la crise révolutionnaire à la manière dont l'onde réglait « la probabilité de la présence des corpuscules ». Le remaniement de la topologie freudienne puisé dans *Au-delà du principe de plaisir*, où l'inconscient ne s'oppose pas au conscient, permettait cependant d'éviter la redoutable dialectique de l'en-soi et du pour-soi qui tend à opposer un parti conscient à une classe inconsciente.

Enfin et surtout, la linguistique étant la référence obligée du moment, j'exploitais un article de Greimas sur la difficulté d'accorder la dimension temporelle aux structures spécifiques de signification : la seule durée ne saurait servir de pont entre histoire et structure. Greimas reprenait à son compte une hypothèse de l'épistémologie contemporaine selon laquelle le temps agirait par répétition plutôt que par durée : la transformation résulterait alors de « l'action du rythme sur la structure ». L'action répétitive de la parole sur la langue, comme celle du sujet sur la structure, paraissait ainsi fournir une piste pour échapper au piège de l'immobilité et pour penser l'improbable diachronie.

L'articulation du continu et du discontinu, de la diachronie et de la synchronie renvoyait ainsi à « la médiation » problématique d'un sujet insaisissable, à moins de prêter au temps lui-même, par simple durée ou par répétition rythmique, le rôle d'une subjectivité sans sujet. D'où l'intérêt pour les travaux de Gustave Guillaume, déduisant la durée événementielle d'une durée universelle par l'intermédiaire

d'un temps opératif : le présent comme temps du sujet. Au croisement du passé et du futur, ce présent apparaît comme « l'image par laquelle, incessamment, une parcelle de futur se résout en parcelle de passé ^{4/} ». J'en conclusais, par une extrapolation audacieuse, que la crise révolutionnaire « est aussi, à sa façon, le présent où la double détermination de l'histoire se consume ».

Concernant la crise révolutionnaire proprement dite, le mémoire part des définitions de Lénine dans *La Faillite de la Deuxième Internationale* et de Trotski dans son *Histoire de la Révolution russe*. Le premier établit une interaction variable entre divers éléments de la situation : lorsque ceux d'en-haut ne peuvent plus gouverner comme avant ; lorsque ceux d'en-bas ne supportent plus d'être opprimés comme avant ; et lorsque cette double impossibilité se traduit par une soudaine effervescence des masses. Trotski reprend ces critères à son compte en insistant sur leur réciprocity : « La réciprocity conditionnelle de ces prémisses est évidente : plus le prolétariat agit résolument et avec assurance, et plus il a la possibilité d'entraîner les couches intermédiaires, plus la couche dominante est isolée, plus la démoralisation s'accroît chez elle ; et en revanche, la désagrégation des couches dirigeantes porte de l'eau au moulin de la classe révolutionnaire. »

L'ultime condition du dénouement de la crise, celle qui en combine les divers éléments en une conjoncture propice, c'est l'action même du sujet identifié au « parti révolutionnaire en tant qu'avant-garde unie et trempée de la classe ». Lénine fait explicitement de cette présence active le point de différenciation décisif entre une simple situation révolutionnaire et une crise révolutionnaire : « La révolution ne surgit pas de toute situation révolutionnaire,

^{4/} Gustave Guillaume, *Science et science du langage*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1964, p. 199.

mais seulement dans le cas où à tous les changements subjectifs énumérés vient s'ajouter un changement subjectif, à savoir la capacité pour la classe révolutionnaire de mener des actions de masse assez vigoureuses pour briser complètement l'ancien gouvernement qui ne tombera jamais, même à une époque de crise, si on ne le fait choir. » Cette capacité implique un procès de subjectivation où les dominés tirent leur force de l'affaiblissement de l'adversaire : « La clé de la crise ne réside plus dans l'un ou l'autre de ses éléments objectifs, mais se trouve au cœur même du sujet qui les synthétise en les intériorisant ^{5/}. » La crise n'est donc pensable que du point de vue de son sujet.

Encore faut-il déterminer de quoi elle est la crise. Sur ce point, je restais largement tributaire de la problématique mise en place par Nicos Poulantzas dans *Pouvoir politique et classes sociales* ^{6/}. Il combinait l'abstraction théorique des « modes de production » et la réalité concrète des « formations sociales » au sein desquelles ils s'articulent et se chevauchent. C'est à cette articulation que se situait le lieu de la crise en tant que moment spécifique de la politique : « On peut juxtaposer des modèles structuraux, mais on ne peut déduire l'un de l'autre et faire la théorie de leur enchaînement sans faire le détour par la politique » : « La crise révolutionnaire n'est donc pas la crise d'un mode de production mais celle d'une

5/ Mémoire de maîtrise, Nanterre, octobre 1968.

6/ Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1967.

7/ Mémoire de maîtrise, *op. cit.*

8/ G. Lukacs, *Histoire et Conscience de classe*, Paris, Minuit, 1967.

9/ Cette lecture unilatérale de Lukacs devrait être corrigée à la lecture de sa défense, alors inédite, d'*Histoire et Conscience de classe* en 1926 : *A Defense of History and Class Consciousness*, Londres, Verso, 2000.

formation sociale déterminée où les contradictions du mode de production s'actualisent à travers les forces sociales réelles qui y sont impliquées ^{7/}. »

Se dessinait ainsi un dispositif où faisaient système la catégorie du présent comme temps spécifique de l'action politique, et la notion de crise comme nœud de temporalités désaccordées où surgit la possibilité événementielle du changement. Cette lecture de Lénine était largement inspirée par celle de Lukacs. Insistant sur le fait que la crise économique, corrigeant les déséquilibres périodiques du cycle d'accumulation, remplit chez Marx une fonction régulatrice, il affirme en effet que « seule la conscience du prolétariat peut montrer comment sortir de la crise du capitalisme ; tant que cette conscience n'est pas là, la crise reste permanente, revient à son point de départ et répète la situation » : « La différence qualitative entre la « dernière crise » du capitalisme, sa crise décisive, et les crises antérieures ne réside donc pas dans une métamorphose de leur extension et de leur profondeur, bref de leur quantité en qualité. Ou plutôt cette métamorphose se manifeste en ceci que le prolétariat cesse d'être simple objet de la crise et que se déploie ouvertement l'antagonisme inhérent à la production capitaliste ^{8/}. » La crise de la formation sociale devient donc crise révolutionnaire lorsqu'une subjectivité se dresse face à l'objectivité du capital et de l'État.

Comme s'il fallait se prévaloir d'autres cautions théoriques, l'intervention décisive du sujet et du projet faisait à nouveau appel à la science moderne selon Bachelard, pour qui « la méditation de l'objet par le sujet prend toujours la forme d'un projet » ; ou à la critique sartrienne de la raison dialectique, définissant « le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité » : tendu « entre les conditions

objectives du milieu » et les « structures objectives du champ des possibles », il « représente en lui-même l'unité mouvante de l'objectivité et de la subjectivité ». Je n'hésitais même pas à mobiliser la fameuse formule freudienne du « *Wo est war, soll ich werden* » pour traduire le mouvement qui porte le prolétariat aliéné vers sa vérité et pour identifier le parti, non au ça de la conscience spontanée, ni au moi de la censure, mais à l'effort par lequel le prolétariat s'arrache à son immédiateté pour découvrir en tant que classe sa vérité historique latente.

Ce mouvement aboutissait à une étrange dialectique entre un sujet théorique, aussi abstrait qu'absent (le prolétariat tel qu'il s'inscrit logiquement dans la structure du mode de production), et le sujet pratique que constitue son avant-garde en tant qu'elle incarne « non le prolétariat en soi, dominé économiquement, politiquement, idéologiquement, mais le prolétariat « pour soi », conscient du processus de production et de reproduction dans son ensemble, et de sa propre place dans ce processus. » Même si ce « pour-soi » était affublé de prudents guillemets, la problématique, inspirée de Lukacs plus que de Marx ou même de Lénine, tendait, par un coup de force hégélien, à faire du parti l'équivalent de l'esprit absolu et l'incarnation parfaite du pour-soi, hors de portée des flux, des reflux, et des différenciations de la conscience de classe ^{9/}.

Il y avait bien là le fondement théorique d'un volontarisme politique exacerbé et d'une politique qu'il faut bien qualifier de gauchiste. La notion de crise révolutionnaire permettait en effet de réconcilier dans une épiphanie historique le sujet pratique avec son fantôme théorique. Les deux visages de ce sujet introuvable s'y trouvaient exceptionnellement conjoints : le sujet théorique dans la

mesure où, porteur d'un autre avenir, il sous-tend la possibilité d'un projet stratégique ; et le sujet pratique, dans la mesure où il élabore, assume et réalise cette stratégie. La notion de stratégie venait ainsi compléter le dispositif conceptuel de la crise, de la politique, du présent et du parti.

Curieusement, cette logique de la subjectivité révolutionnaire semble partiellement contredite par un passage qui s'explique, trente ans après, par le contexte polémique de Mai 68. Après l'élection en juin de la chambre introuvable gaulliste et le retour à un ordre normalisé, les militants enthousiastes et déçus étaient surtout préoccupés de savoir « comment continuer », comment faire pour que la crise ne soit pas aussitôt cicatrisée. L'ampleur même de la grève générale, la découverte enivrante de l'audace et de l'inventivité des masses soudain libérées du cercle de fer de l'aliénation, et, par contraste, la couardise routinière des appareils, la disproportion des rapports de forces, le décalage entre les possibilités exprimées dans la rue et l'inertie des représentations électorales, tout concourrait à une apologie d'une spontanéité populaire rédemptrice. Chez les plus sophistiqués, ou les plus cultivés, cette orientation privilégiant le mouvement par rapport à l'organisation, la spontanéité par rapport au programme, se réclamait de Rosa Luxemburg. On venait tout juste de rééditer *l'Histoire du bolchevisme* d'Arthur Rosenberg. En Italie, Rossana Rossanda traduisait cette espérance dans les vertus régénératrices du mouvement social par l'affirmation que « le centre de gravité » s'était « déplacé des forces politiques vers les forces sociales ». Lorsque la situation politique paraît bloquée, cette formule a forcément sa part

de vérité. Seule l'irruption de forces sociales nouvelles peut faire bouger les lignes et rénover le champ politique lui-même. On a connu une situation analogue en France depuis les mouvements de l'hiver 1995.

Mais Rosenberg proposait une théorie générale de la conscience et de l'organisation selon laquelle la théorie du parti est directement fonction de l'état sociologique et du développement historique du prolétariat. L'idée d'un parti distinct de la classe, qui trouve dans le Lénine de *Que Faire ?* son expression théorique radicale, serait ainsi le produit d'un stade de développement encore embryonnaire du prolétariat, où les groupes intellectuels et les sociétés conspiratives peuvent jouer un rôle pionnier. Au fur et à mesure que le développement du capital entraîne un développement corrélatif de la classe, de sa concentration, de son expérience, de son organisation, la classe en soi deviendrait spontanément classe pour soi : sujet théorique et sujet pratique de la révolution sociale tendraient alors à coïncider. Ce déterminisme sociohistorique s'opposait à la vision, certes balbutiante, du rôle de l'événement, de l'opportunité kairologique de la crise, du présent stratégique, du projet et du parti, au profit d'un processus organique.

En réaction légitime à la direction bureaucratique de l'appareil social-démocrate allemand, Rosa Luxemburg développe en effet une dialectique de la conscience, selon laquelle le prolétariat aliéné serait conduit par l'expérience historique à la réalisation de son concept. Chaque défaite, chaque erreur, chaque revers deviennent alors les moments nécessaires de ce procès. Il en résulte, contre la prétention du parti et de ses chefs à diriger, que « le seul sujet auquel incombe le rôle du dirigeant est le moi collectif de la classe qui réclame le droit de faire

elle-même les fautes ». Rosa Luxemburg affirme ainsi sa foi dans « un renforcement croissant de la conscience de classe » suivant une marche évolutive et conçoit la social-démocratie débureaucratisée comme le simple « mouvement propre de la classe ouvrière ». Elle reprend une idée de Martov, fort répandue dès le début du siècle dans le mouvement socialiste international, selon laquelle « le parti est l'interprète conscient d'un processus inconscient ». Alors que Lénine en conclut qu'il n'y a pas d'identification immédiate entre le parti et la classe (car en ce cas l'énigme de la révolution serait aussitôt résolue), Rosa définit l'organisation comme un produit spontané de la lutte, dans lequel la social-démocratie se contente d'introduire en pédagogue « simplement la conscience politique ».

Elle se prête ainsi à une interprétation mécanique du cheminement de l'inconscient au conscient. C'est ce luxemburgisme vulgaire des épigones que vise Lukacs lorsqu'il écrit, dans sa brochure sur *Lénine* imprégnée de l'impatience volontariste des années vingt : « Ce serait se bercer d'illusions que de s'imaginer que la conscience de la classe, vraie et susceptible de conduire à la prise du pouvoir, peut naître au sein du prolétariat, sans heurts ni régressions, comme si le prolétariat pouvait peu à peu se pénétrer idéologiquement de sa vocation révolutionnaire ¹⁰ ». Penseur de la crise en tant que moment d'une métamorphose subjective, Lukacs accorde peu d'attention au développement inégal et multiforme de la conscience, à ses flux et reflux. Penseur d'une politique de l'événement, il légitime en théorie le gauchisme politique illustré par l'action de mars 1921 en Allemagne. Dans le contexte de l'après 68, marqué par les images de l'action exemplaire, du foyer de guérilla qui met le feu à la plaine, ou du détonateur dans la poudrière

10/ G. Lukacs, *Lénine*, Paris, EDI, 1969.

sociale, ce gauchisme théorique n'était pas pour nous déplaire.

Il y avait pourtant de quoi avoir la puce à l'oreille : « En somme, par le développement historique, la classe en soi deviendrait classe pour soi et le sujet théorique, sujet pratique. » Cette thèse s'inscrit dans une dialectique hégélienne qui marche encore sur sa tête. Elle relève d'une lecture de Marx que Poulantzas qualifiait d'historico-génétique. Le rôle du parti s'en trouvait paradoxalement relativisé par l'auto-développement de la classe sociale en sujet directement politique.

Sous l'influence structuraliste, Poulantzas soulignait que si « la classe est bien un concept, il ne désigne pas une réalité qui puisse être située dans les structures ». Cette réserve pouvait paraître cohérente avec la distinction de Lénine entre le social et la politique, et avec son refus de la confusion « désorganisatrice » entre le parti et la classe.

Il fut en effet l'un des premiers à concevoir le champ politique comme un jeu spécifique de contradictions et d'antagonismes sociaux transfigurés, exprimés dans un langage propre, plein de ce que la psychanalyse désignerait comme des déplacements, des condensations et des lapsus révélateurs.

Suivant cette analogie, le parti jouerait un rôle d'analyste à l'écoute du social dont il interprète les symptômes. Cette relation du politique et du social, conçue sur le mode non du reflet mais de la transposition, n'a cessé depuis de m'intriguer ^{11/}.

La crise révolutionnaire apparaît ainsi

^{11/} Voir *Le Retour de la question sociale* (en collaboration avec Christophe Aguiton), Page 2, Lausanne, 1997 ; *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997, *Éloge de la résistance à l'air du temps*, Paris, Textuel, 1999.

^{12/} Lénine, *Œuvres*, Éditions de Moscou, tome XXXI, p. 99.

^{13/} Lénine, *Œuvres*, Éditions de Moscou, tome VII, p. 287.

comme l'opérateur d'une vérité événementielle qui s'écoute mais ne s'énonce pas. Dans le texte de Lacan sur la vérité, publié dans *Cahiers pour l'analyse* et repris dans les *Écrits* de 1967, l'objet de la science était défini comme son sujet « en exclusion interne à l'objet ». Si, selon la célèbre formule de Lénine, la théorie de Marx est « puissante parce qu'elle est vraie », encore fallait-il s'interroger avec Lacan sur le fait de savoir « pourquoi, d'en faire la théorie en accroîtrait la puissance ». Le rapport de la science au savoir était représenté topologiquement par le fameux nœud borroméen dont les deux faces s'interpénètrent : la théorie ne dit pas le vrai sur le vrai, mais la vérité parle à travers la théorie. La crise révolutionnaire opérerait alors sur cette bande, où la vérité est tressée dans le langage, comme un coup de ciseau : elle marquerait la rupture entre les bavardages de la science ordinaire et une « vérité un instant libérée de son mutisme ».

Pour la société, pour la classe, et pour le parti lui-même, la crise devient, à proprement parler, l'heure de vérité : « Ce qui importe en temps de crises, écrit Lénine, c'est qu'elles manifestent ce qui, jusque-là était latent, rejettent ce qui est secondaire, superficiel, secouent la poussière de la politique, mettent à nu les ressorts véritables de la lutte de classe telle qu'elle se déroule réellement ^{12/}. » De même, à l'épreuve de la guerre, « les partis grands et forts ont eu peur de voir leurs organisations dissoutes, leurs caisses saisies, leurs dirigeants arrêtés ».

Mon mémoire de maîtrise mettait ainsi en parallèle trois syllogismes inspirés du syllogisme hégélien d'existence où le singulier sert de médiation entre le particulier et l'universel. Ce qui donnait :

Formation sociale/Crise révolutionnaire/
Mode de production

Spontanéité asservie/Parti/organisation/
classe sociale

Idéologie/Vérité/théorie

La lecture verticale de ces syllogismes établit une correspondance entre l'idéologie, la formation sociale et la spontanéité asservie de la classe, d'une part ; la crise révolutionnaire, l'intervention subjective du parti et la manifestation événementielle d'une vérité, d'autre part ; le mode de production, la structure de classe et la théorie, enfin.

Cette construction sous-tendait une idée de la politique conçue, toujours selon une formule de Lénine, non comme arithmétique mais comme algèbre, comme une pratique et un langage irréductibles aux déterminations sociales immédiates : sa « nécessité » est « d'un autre ordre », « beaucoup plus complexe » que celui des revendications sociales liées au rapport d'exploitation. C'est, contrairement à ce qu'imaginent les marxistes vulgaires de la *Rabotchaïa Mysl*, un terrain où la politique « ne suit pas docilement l'économie » ; où, contrairement à ce qu'affirment ceux du *Rabotchéïé Diélo*, on ne saurait déduire directement des luttes économiques les objectifs politiques du parti. La division en classe, écrit encore Lénine à propos des luttes étudiantes, est certes « l'assise la plus profonde des groupements politiques ; certes, c'est elle qui détermine en fin de compte ces groupements, mais cette fin de compte, c'est la lutte politique seule qui l'établit ». C'est pourquoi « l'expression la plus vigoureuse, la plus complète et la mieux définie de la lutte des classes politique, c'est la lutte des partis ^{13/} ». Se trouve ainsi répétée à maintes reprises l'idée selon laquelle la politique n'est pas un reflet du social mais sa transposition dans une syntaxe et une grammaire propres du conflit.

La crise apparaît alors comme le moment

de mutation par excellence où la théorie devient art du conflit : « L'histoire en général, et plus particulièrement l'histoire des révolutions, est toujours plus riche de contenu, plus variée, plus multiforme, plus vivante, plus ingénieuse que ne le pensent les meilleurs partis, les avant-gardes les plus conscientes des classes les plus avancées. Et cela se conçoit puisque les meilleures avant-gardes expriment la conscience, la volonté, la passion de dizaines de milliers d'hommes, tandis que la révolution est un des moments d'exaltation et de tension particulières de toutes les facultés humaines – l'œuvre de la conscience, de la volonté, de la passion, de l'imagination de centaines de milliers d'hommes aiguillonnés par la plus âpre lutte des classes. » Lénine en tire la conclusion pratique d'une nécessaire disponibilité politique à l'impromptu de l'événement qui révèle la vérité des rapports sociaux : « Nous ne savons pas, nous ne pouvons pas savoir quelle étincelle pourra allumer l'incendie dans le sens d'un réveil particulier des masses. Aussi devons-nous mettre en action nos principes communistes pour préparer le terrain, *tous les terrains*, même les plus anciens, les plus amorphes et les plus stériles en apparence. Sinon, nous ne serons pas à la hauteur de notre tâche, nous serons exclusifs, nous ne prendrons pas toutes les armes. » Car « le communisme surgit de tous les points de la vie sociale, il éclôt partout... ; que l'on bouche avec soin une issue, la contagion en trouvera une autre, *parfois la plus imprévisible* ^{14/}. »

Cultiver tous les terrains et rester à l'affût des issues les plus imprévisibles ! Contre

14/ Lénine, *Œuvres*, Éditions de Moscou, tome XXXI, p. 91.

15/ Il a fait l'objet, dans une version adaptée et partielle, cosignée avec Samy Nair, d'un article de la revue *Partisans*, octobre 1968.

16/ Daniel Bensaid, *Résistances, Essai de taupologie générale*, Fayard, 2001.

l'esprit étroit d'un ouvriérisme borné et contre la fausse humilité d'un populisme voué à « servir le peuple », c'était parole d'or. Nous nous le tenions pour dit et, à la mesure de nos moyens, nous nous efforcions de suivre cette recommandation.

Rédigé dans le feu de l'événement, ce mémoire de maîtrise fournit la matière d'interventions directement polémiques dans les débats passionnés de l'automne 1968 et de l'année 1969, pendant lesquels les différents courants de la gauche extraparlamentaire s'efforçaient de définir leur fidélité à l'événement ^{15/}. J'ai eu la surprise de constater que, plus de trente ans plus tard, la discussion sur les philosophies de la résistance et de l'événement, dans le contexte de la restauration libérale, me ramenait aux mêmes interrogations sur la notion de crise stratégique. Elle fait l'objet de *Résistances. Essai de taupologie générale* ^{16/}.

Les questions posées dans les années soixante sur les rapports entre histoire et structure, historicité et événement, équilibre et crise, objet et projet, classe et parti, social et politique, ne m'ont plus lâché.

À partir de 1989, ayant accumulé une expérience pratique en Europe et en Amérique latine, je me suis mis au travail, sous le double effet des changements politiques dans le monde et de circonstances personnelles. J'ai produit en une dizaine d'années une douzaine de livres dans un désordre apparent de sujets et de propos. À y regarder de plus près, sans que ces travaux aient répondu le moins du monde à un plan, leur désordre relatif finit par révéler une cohérence latente. Elle s'ordonne autour de trois fils entrecroisés.

Le premier pourrait s'intituler « La recherche d'un Marx sans « ismes » » (formule em-

pruntée à Francisco Fernandez Buey). Devant la faillite du communisme irréal ou du socialisme réellement inexistant, il devenait nécessaire de dresser l'inventaire d'un héritage sans propriétaires ni mode d'emploi, non pour revenir à Marx, mais pour passer ou repasser par Marx, convaincu, selon la formule de Jacques Derrida, que l'avenir se ferait avec ou contre Marx, mais certainement « pas sans Marx ». Tout au long des années quatre-vingt, qui sont ses années d'éclipse et de disgrâce, j'ai maintenu, contre vents et marées, un cours sur Marx à l'université de Paris VIII, devant un auditoire clairsemé mais passionné et chaleureux où se côtoyaient Coréens, Iraniens, Maghrébins, Péruviens, Grecs, Turcs, Kurdes, Chypriotes, Sénégalais, Maliens, Brésiliens, jusqu'à une douzaine de nationalités selon les années : une petite internationale en diaspora. Ensemble, nous avons lu *Le Capital* (un livre par an) et les *Grundrisse*, discuté, accumulé notes et brouillons. C'est de là que viennent les matériaux de la trilogie « Marx sans « ismes » » ou « Marx hors des murs » : *Marx l'intempestif* (Paris, Fayard, 1995), *La Discordance des temps* (Paris, Éditions de la Passion 1995), *Le Sourire du spectre* (Paris, Michalon, 2000).

Le second fil conducteur est celui de « la raison messianique » (ou stratégique). En suivant la question des rapports entre histoire et structure, événement et historicité, temporalité et politique, il s'enroule autour de la figure de Walter Benjamin et de la galaxie dont il constitue le centre de gravité : Blanqui, Péguy, Sorel. Cette recherche s'ordonne (*a posteriori*) autour du livre *Walter Benjamin, sentinelle messianique* (Paris, Plon, 1990) et comprend les deux essais *Moi, la révolution. Remembrances d'une bicentenaire indigne* (Paris, Gallimard, 1989) et *Jeanne de Guerre lasse* (Paris, Gallimard, 1991), mais aussi la troisième par-

tie de la *Discordance des temps* (des essais consacrés à Benjamin, Péguy, Blanqui, Bloch). Cette piste de l'événement, des crises et de la rythmologie historique trouve un prolongement et une synthèse (provisoire) dans *Résistances. Essai de taupologie générale* (Paris, Fayard, 2001). La question des rapports entre temporalité historique et politique est également présente dans de nombreux passages de *Marx l'intempestif*, de la *Discordance des temps*, du *Pari mélancolique* (Paris, Fayard, 1997), ou de *Qui est le Juge ? Pour en finir avec le tribunal de l'histoire* (Fayard, 1999).

Enfin, le troisième fil conducteur, tressé aux deux autres, est celui de la politique et de l'engagement dans leur rapport au présent stratégique. Il traverse notamment les questions des rapports entre mouvement social et politique (*Le Retour de la question sociale*, en collaboration avec Christophe Aguiton, Éditions Page 2, Lausanne 1997 ; *Éloge de la résistance à l'air du temps*, Textuel, 1999) ; de l'espace-temps de la politique démocratique (*Le Pari mélancolique*, *Qui est le Juge ?*, *Éloge de la résistance à l'air du temps*) ; du jugement politique (*Qui est le juge ?*), de l'action en forme de pari (*Le Pari mélancolique*) ; de la guerre et du droit (*Contes et légendes de la guerre éthique*, Textuel, 1999) ; de la critique de la postmodernité (*Les Irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Textuel, Paris, 2001). Ces orientations recoupent à plusieurs reprises les thèmes récurrents de l'oppression des femmes (*La Discordance des temps*, *Le Sourire du spectre*), de l'écologie (*Marx l'intempestif*, *Le Sourire du spectre*), de la nation et de l'Europe (*La Discordance des temps*, *Le*

Pari mélancolique), de la guerre et de ses métamorphoses (*Moi, la révolution ; Jeanne de guerre lasse ; Walter Benjamin ; Le Pari mélancolique ; Contes et légendes*).

Je me suis attelé à ce mémoire d'habilitation avec (auto) ironie et perplexité, doutant que l'on puisse suivre sur plus trente ans le fil conducteur qui permettrait de dégager la « cohérence » requise par l'exercice. Je suis plutôt parti de l'idée qu'une curiosité polymorphe m'avait dispersé au gré des rencontres et des vents. J'ai donc eu la surprise de constater que, sans prétendre avoir été toujours le même et n'avoir point changé, j'avais plus de suite dans les idées que je ne l'imaginai. Certaines interrogations récurrentes m'ont ramené, par mille détours, aux mêmes points de bifurcations.

II. Héritage sans mode d'emploi

Après l'activisme fébrile des années soixante-dix, il était devenu clair, au seuil des sinistres années quatre-vingt, que « ce serait long », comme disait le prophète Jérémie, bien plus long qu'espéré. Le temps était venu de s'armer d'une « lente impatience » et de commencer par lire Marx. Non de seconde main, à travers Althusser, Korsch, Mandel ou Rosdolsky, mais Marx dans le texte, « écrivant noir sur blanc quelque chose de rouge »^{17/}. Non pour retourner à Marx mais pour mieux en repartir, pour lui rester fidèle en apprenant à lui résister, pour s'équiper avant l'embarquement vers de nouvelles aventures. Non pour opposer un vrai Marx originel à ses caricatures et à ses contrefaçons mais pour secouer le sommeil de plomb des orthodoxies régnantes.

Une œuvre foisonnante vit de sa diversité, de ses contrastes, de ses contradictions même, et de la pluralité des interprétations auquel elle se prête. Cette pluralité des marxismes

est inhérente à l'indécidabilité relative d'un texte qui lie étroitement le décryptage des hiéroglyphes sociaux à un projet de subversion de l'ordre existant. Relevant la multiplicité des paroles de Marx – la parole critique directe, la parole politique « toujours excessive puisque l'excès est sa seule mesure », et la parole indirecte du discours scientifique –, Maurice Blanchot note que « le disparate maintient ensemble ces discours » étroitement tressés, mais que « Marx ne vit pas commodément avec cette pluralité de langages qui toujours se heurtent en lui^{18/} ». Il est significatif que cette aptitude à déceler et à réactiver des possibilités méconnues du texte de Marx fut souvent le fait, non de docteurs patentés es marxisme, mais d'outsiders à la lecture oblique.

Avec un groupe d'étudiants, j'ai donc consacré les années quatre-vingt à la genèse du *Capital*. Non point à la recherche d'un Marx perdu mais à la découverte d'un Marx possible, enfoui sous la croûte des mythologies officielles. À investir son héritage sans mode d'emploi, à circuler dans ses multiples survies, à revisiter les interprétations dont il a fait l'objet, certaines légitimes, d'autres fertilement bâtardes, d'autres encore carrément à contresens.

Cette incubation aboutit, en 1995, au *Marx l'intempestif* et à *La Discordance des temps*. Il s'agit d'une remise en jeu théorique au présent, à l'épreuve de la confrontation avec Popper sur la question de la connaissance ; avec Schumpeter, Kondratieff, Mandel et l'école de la régulation sur celle des cycles et les crises ; avec Rawls sur la théorie de la justice ; avec l'individualisme méthodologique et la théorie des jeux sur la question des classes sociales ; avec André Gorz, Claude Meillassoux, Christine Delphy sur les rapports sociaux et les modes de production ; avec Max Weber ou

^{17/} Gérard Granel, *Préface à Husserl, La Crise des sciences européennes*, Paris, Tel, Gallimard, 1989.

^{18/} Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.

John Dewey sur la logique de l'enquête et la « détresse de la raison historique » ; avec Hannah Arendt sur le problème du jugement politique et historique ; avec André Gorz, Alain Lipietz ou Martinez-Allier sur l'écologie politique ; avec Pierre Bourdieu et le constructivisme sociologique ; avec Lucien Sève sur la « critique de la raison bioéthique » ; avec Hans Jonas sur les équivoques du « principe responsabilité ».

L'actuel encore actif du *Manifeste communiste* et du *Capital* exige de mettre en effet l'héritage à l'épreuve d'un monde qui s'émiette à mesure qu'il se mondialise : de la mondialisation impériale et des « identités ambiguës » (nationales, religieuses, ethniques), du lien entre exploitation et domination, de la notion de personne et d'humanité face à l'expérimentation biotechnologique, de la relation à la nature et à l'écosystème dans une perspective d'écologie critique, de la démocratie participative à l'heure de la révolution communicationnelle.

Dès la fin du XIX^e siècle la diffusion internationale des œuvres de Marx a coïncidé avec la première « crise du marxisme ». C'est l'époque où Sorel écrivit son essai sur « la décomposition du marxisme ». La réception de la théorie de Marx fut ainsi d'emblée l'enjeu de diverses stratégies de lecture : « L'histoire de la pensée marxiste semble constamment reproduire une décomposition antinomique

19/ Gyorgi Markus, *Langage et production*, Paris, Gonthier, 1982, p. 80.

20/ Il est significatif que le procès idéologique intenté au V^e congrès de l'Internationale communiste par Déborine et Rudas contre Lukacs repose sur une accusation de subjectivisme. Lukacs y a répondu par un texte de 1926 intitulé *Chostivismus und Dialektik* resté longtemps inédit et publié en 1996 à Budapest. Il est paru depuis en anglais aux éditions Verso (2000).

21/ Sur la réception de Darwin, aussi problématique que celle de Marx, voir les travaux de Patrick Tort ou de Stephen J. Gould.

22/ Karl Korsch, *L'Anti-Kautski*, Paris, Champ Libre, 1973.

du rapport dialectique originel du subjectif et de l'intersubjectif chez Marx : décomposition, a) en théories d'un « processus sans sujet » (c'est le mérite d'Althusser d'avoir exprimé cette interprétation du marxisme sous une forme purement théorique, mais il nous semble évident que dans sa tendance fondamentale sa conception s'inscrit dans la continuité de ce marxisme scientiste dont les racines remontent à la II^e Internationale) ; b) en théories du « sujet collectif » (Lukacs, Gramsci, Goldmann, etc.). Il est assez clair que ces deux tendances opposées de la pensée marxiste sont généralement rattachées à des interprétations antithétiques du paradigme de la production lui-même : la première tendance le réduit à la notion de travail en tant que processus technologique entre l'homme et la nature, tandis que la seconde lui fait subir une généralisation philosophique excessive par le concept de praxis en tant qu'activité d'auto-création humaine illimitée. Et, s'il est permis de discuter la conformité de ces deux tendances aux intentions théoriques originales de Marx, il faut admettre que leur résurrection historique constante apparaît comme un signe de tension interne à la propre théorie de Marx ^{19/}. »

La controverse n'a rien d'académique. Dans les tumultes de l'histoire réelle, certains ont toujours tendance à rallier le côté du manche, d'autres restent fidèles au côté qui reçoit les coups. Très tôt la diffusion du « marxisme » à partir des lectures de Karl Kautsky ou de Enrico Ferri privilégia une lecture influencée par un évolutionnisme vulgaire. Dès 1880, le premier livre de Kautsky, *L'Influence de la croissance démographique sur le progrès social*, témoigne de cette inflexion. Un demi-siècle plus tard, sa *Conception matérialiste de l'histoire* confirme un goût prononcé pour les lois déterministes de l'histoire dont le sage

respect s'oppose au volontarisme et au subjectivisme excentriques du bolchevisme ^{20/}.

Kautsky fut fondamentalement un « adepte de la nouvelle philosophie populaire darwiniste » qui eut son heure de gloire à la fin du XIX^e siècle ^{21/}. De la signification complexe dont Marx et Engels avaient doté le concept de développement, il ne retient que « le développement comme devenir historique objectif dans la nature et dans la société ^{22/} ».

En France, la réception du « marxisme » fut aussitôt victime de l'idéologie positiviste dominante dans les institutions politiques et universitaires de la III^e République. Le résultat de ces noces théoriques improbables, ce fut ce « marxisme introuvable » à la française qui fait piètre figure comparé à la créativité allemande, russe, italienne ou autrichienne. La pensée critique de l'histoire inspirée de Blanqui (grand pourfendeur d'Auguste Comte) s'est trouvée du même coup rejetée aux marges du mouvement ouvrier naissant et prise en charge par des outsiders, étrangers à l'héritage de Marx (comme Péguy ou Tarde) ou entretenant avec lui un rapport problématique, comme Sorel. Occupant une position originale, Jaurès lui-même adhérait à l'idée de « l'unicité totale du sens de l'histoire et de la marche du progrès dans toutes les sphères de la vie humaine ». Ce marxisme positiviste à la française désamorçait la bombe de la critique au profit d'une généalogie de la raison progressiste, allant du tableau de Condorcet à la sociologie socialisante de Durkheim en passant par Saint-Simon, Comte, Littré, Guesde. Le socialisme y apparaît ainsi comme l'accomplissement nécessaire des promesses de 1789.

À quel point ce « marxisme » comtisé relève d'un malentendu, il suffit de connaître la piètre opinion de Marx sur le père du positivisme pour le mesurer : « J'étudie ces jours-ci acces-

soirement Comte, puisque les Anglais et les Français font un tel battage autour de ce type. Ce qu'ils trouvent séduisant, c'est son côté encyclopédique, la synthèse. Mais c'est lamentable comparé à Hegel (bien que Comte, mathématicien et physicien de profession, lui soit supérieur dans le détail, Hegel étant même dans ce domaine infiniment plus grand dans l'ensemble). Et dire que cette merde de positivisme est parue en 1832 ^{23/}! » Plus explicitement encore, Marx estimait au sein de la I^{re} Internationale que « les principes du comtisme sont en contradiction directe avec ceux de nos statuts », et il mettait définitivement les points sur les i : « Comme homme de parti je prends une position tout à fait hostile à l'égard du comtisme et comme homme de science j'ai de lui une bien piètre opinion ^{24/}. »

La foi en un progrès abstrait, continu et universel, n'a pas grand-chose à voir avec les intermittences et les ambivalences du progrès historique, selon Marx.

Un livre comme celui publié en 1907 par Paul Lafargue, *Le Déterminisme économique : la méthode historique de Karl Marx*, est représentative de cet accommodement positiviste de Marx ^{25/}. Il contribue au malentendu durable qui, du socialisme guesdiste au matérialisme vulgaire du Parti communiste stalinisé, caractérise la misère du « marxisme français », obstinément réfractaire à la dialectique et à la « science allemande ».

La foi positiviste et « les illusions du progrès » s'expliquent en partie par le contexte socio-économique dans lequel s'est constituée l'orthodoxie social-démocrate entre la fin du

XIX^e siècle et la Première guerre mondiale. Cette phase d'expansion impérialiste fut marquée par l'essor de l'énergie électrique, par le développement des industries sidérurgiques, navales, automobiles, et par le rôle des productions d'armement. C'est aussi la période de gestation et de formation des syndicats et des partis ouvriers parlementaires de masse en Allemagne, en Angleterre, en France, en Belgique, en Italie. C'est enfin l'époque des grandes controverses où se forge la culture commune du mouvement socialiste international, dont se sont nourris un siècle durant tous les courants de pensée sociaux-démocrates, communistes, libertaires, syndicalistes révolutionnaires, conseillistes.

Les grands débats constitutifs de ce champ théorique portent :

Sur les formes contemporaines de l'accumulation du capital et les caractéristiques de l'impérialisme moderne : *Le Capital financier* d'Hilferding en 1907, *L'Accumulation du Capital* de Rosa Luxembourg, *L'Impérialisme stade suprême du capitalisme* de Lénine, *L'Accumulation du Capital* d'Otto Bauer, les contributions de Parvus et Trotski sur le développement inégal et combiné, celles de Kautsky, Boukharine ou Piatakov sur l'ultra-impérialisme, ou encore les thèses de Van Kol sur la mission civilisatrice du colonialisme. Le corollaire de ces débats fut une discussion animée sur la question nationale comme question démocratique, illustrée notamment par les contributions de Bauer, Rosa Luxembourg, Lénine, Pannekoek, Strasser, Medem.

Sur la question stratégique des « chemins du pouvoir » : le livre de Bernstein sur les *Principes du socialisme, Réforme et révolution* de Rosa Luxembourg, *Les Chemins du pouvoir* de Kautsky, *l'État et la Révolution* de Lénine, les *Réflexions sur la violence* de Sorel.

Sur les questions d'organisation et les rapports entre partis politiques et mouvement syndical : *Que Faire?* de Lénine, *Grève de masse, partis, syndicats* de Rosa Luxembourg, *1905* de Trotski, *Les Partis politiques* de Roberto Michels, *Les Partis* d'Ostrogorsky, *Matériaux pour une théorie du prolétariat* de Sorel, les bourses du travail de Pelloutier, *Le Socialisme en danger* de Domela Nieuwenhuis.

Sur la crise de la physique, le matérialisme, et la religion du progrès, la tendance dominante est nettement scientiste et historiciste (Kautsky, Plekhanov, Guesde); mais des voix discordantes s'élèvent comme celles de Labriola et de l'école napolitaine en Italie, celle, originale, de Gustav Landauer en Allemagne, celles de Lénine et de Trotski en Russie.

On remarque à cette seule énumération la pauvre contribution du mouvement ouvrier français majoritaire aux controverses à travers lesquelles se constitue la conscience théorique du mouvement socialiste moderne.

Au sein de la II^e Internationale d'abord, de la III^e ensuite, l'orthodoxie de parti et d'État ne s'est cependant pas cristallisée sans résistances et luttes acharnées. En France, la consolidation de l'ordre républicain post-révolutionnaire, la rivalité culturelle entre l'influence de l'Église et un rationalisme maçonnique, le poids de l'institution scolaire et universitaire, furent particulièrement propices à une réception sous hégémonie positiviste. Après trois siècles de piétinement consécutifs à la contre-réforme, le culte d'un progrès continu à sens unique était plus difficilement concevable en Italie. Dans une conférence de 1887 sur *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Labriola s'inquiétait des conséquences possibles de ce désenchantement historique. S'il n'y a ni unité de l'histoire ni mouvement continu vers un mieux, il ne reste que

23/ K. Marx, *Correspondance*, Paris, Éditions sociales, tome XX, p. 290.

24/ K. Marx, *Correspondance*, Paris, Éditions sociales, tome X, lettres du 19 mars 1870 et du 12 juin 1871.

25/ Paul Lafargue, *op. cit.*, réédition Paris, L'Harmattan, 1999.

« de multiples foyers de civilisation qu'aucun artifice ne pourrait réduire » : « On ne peut donc ramener à une identité effective de causes ou de formes la variété des sources de la civilisation. Les mêmes civilisations que semblent relier des liens précis ont par ailleurs leur évolution propre, en raison aussi bien de leurs traditions respectives que d'échanges de valeurs. Ceci nous contraint à reconnaître que des facteurs préexistants les influencent. La contemplation de tant de séries d'événements indépendants les uns des autres, de tant de facteurs irréductibles les uns aux autres, de tant de hasards imprévisibles, nous contraint à considérer comme illusoire et invraisemblable la conception d'une unité véritable qui serait le point de référence, le sujet permanent et le sens profond de toutes les impulsions et de toutes les actions de l'origine à nos jours. »

Critique de la raison historique, la « philosophie de la praxis » hérite de cette problématisation constitutive du marxisme italien. Labriola et Gramsci ont ainsi cherché chez Machiavel et Vico les racines d'une interprétation originale ^{26/}.

Nation à l'existence menacée au confluent de plusieurs cultures, la Pologne a également été propice à une réception non positiviste de Marx. Rejetant le schéma d'une histoire universelle

^{26/} Voir Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Giard et Brière, 1902 ; Benedetto Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, Slatkine, 1981 ; Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard ; Georges Labica et Jacques Texier, *Labriola d'un siècle à l'autre*, Paris, Klincksieck, 1988 ; Jean-Pierre Pottier, *Lectures italiennes de Marx*, Lyon, PUL, 1986 ; André Tosel, « Sur le marxisme italien », in *Praxis*, « Vers une refondation en philosophie marxiste », Éditions sociales, 1984.

^{27/} Voir Lezsek Kolakowski, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987.

^{28/} Voir Giacomo Marramao, *Le politico e le trasformazione*, Bari 1979.

applicable mécaniquement à toutes les sociétés, Ludwig Kriewicki (1859-1941) critiquait les tentatives de darwinisme social et s'opposait à une conception anthropologique ethnicisante de la nation. De même, fermement opposé au positivisme, à l'évolutionnisme vulgaire et au culte du progrès, Stalinislas Brzozowski (1878-1911) considérait le marxisme fin de siècle, à l'exception des contributions de Labriola et de Sorel, comme une manière extraordinairement efficace de détourner le mouvement ouvrier des questions essentielles soulevées par la théorie critique de Marx. L'unité processuelle du monde social et de sa connaissance signifiait à ses yeux la ruine de toute vision déterministe de l'histoire et interdisait l'énoncé de prédictions historiques calquées sur les lois de la nature : la compréhension du monde était indissociable de la pratique visant à le changer ^{27/}. Il ne fait guère de doute que le marxisme original de Rosa Luxembourg ou de Roman Rosdolski doit beaucoup à cet héritage politique et intellectuel.

L'onde longue récessive de l'entre-deux-guerres, avec sa succession de crises et de défaites catastrophiques, de la révolution allemande avortée au désastreux pacte germano-soviétique en passant par la victoire du fascisme en Italie, par l'avènement du nazisme, par l'écrasement de la deuxième révolution chinoise et les massacres de Canton, par la défaite du Schutzbund viennois en 1934, par la guerre civile espagnole et, bien sûr, par la contre-révolution bureaucratique stalinienne, a profondément modifié les interrogations et les débats au sein du mouvement ouvrier international. Les grandes questions qui l'ont alors traversé touchaient :

À la compréhension de l'économie mondiale, de l'accumulation du capital et de ses crises. Ce fut notamment l'objet d'œuvres majeures comme celles de Hilferding, de Kondratieff,

d'Henryk Grossmann, d'Otto Bauer, de Trotski, de Schumpeter, ou de contributions orthodoxes comme celles de Varga. C'est aussi dans ce contexte qu'interviennent les premiers efforts de compréhension d'une forme inédite et totalitaire de domination, le fascisme (Gramsci dans les *Cahiers de prison*, Trotski dans les *Écrits sur l'Allemagne*, Daniel Guérin dans *Fascisme et grand capital*).

Sur les oppositions stratégiques entre un projet réformiste et étatiste (illustré par la tradition autrichienne de Hilferding et Karl Renner), par les thèses planistes d'Henri de Man, et l'assimilation stratégique des « leçons d'Octobre » (Trotski, Neuberg, Bordiga), la question des revendications transitoires (Trotski, Tahlheimer et le débat du VI^e congrès sur le Programme de l'Internationale communiste), la question de l'unité, du front unique et de l'hégémonie (Trotski, Gramsci, Dimitrov) ^{28/}.

Sur la question de la révolution coloniale et de l'impérialisme, à partir notamment de l'expérience chinoise et indochinoise (Mao, Ho Chi Minh, Roy, Sneevliet, Tan Malaka). C'est donc une période d'universalisation de la réception de Marx, propice à des métissages féconds comme ceux réalisés au Pérou par José Carlos Mariategui, à Cuba par Antonio Mella, ou ultérieurement au Mexique par José Revueltas. Du point de vue stratégique, la discussion sur la question nationale et coloniale s'est traduite par l'opposition entre les thèses stalinienne de « la révolution par étapes » et « du socialisme dans un seul pays », et celles de l'Opposition de gauche sur la révolution permanente.

Sur la réaction bureaucratique en Union soviétique et la caractérisation de la société inédite qui s'y constitue. Ce débat décisif fut marqué par les thèses du « thermidor bureau-

cratique» et de «la révolution trahie» (Trotski), de la professionnalisation bureaucratique du pouvoir (Racovski), de l'accumulation socialiste primitive (Préobrajenski, Boukharine), de la critique conseilliste de l'État (Otto Rühle, Anton Pannekoek), de la bureaucratisation des sociétés hiérarchiques (Karl Wittfogel sur «le despotisme oriental»), des diverses théories du capitalisme d'État et du collectivisme bureaucratique : Rizzi, Souvarine, Schachtman, Burnham, C.R.L. James.

Sur le plan culturel et philosophique, la réaction bureaucratique s'est aussi soldée par l'institutionnalisation d'un marxisme dogmatique d'État, par la cristallisation d'une orthodoxie résolument hostile aux apports de la psychanalyse ou au surréalisme en littérature, tous deux formellement condamnés en 1934 au congrès de Karkhov ²⁹. En Union soviétique, des pistes prometteuses pour un élargissement de l'investigation théorique ont été durablement effacées ou abandonnées, en psychologie concrète (le premier Politzer), en linguistique et en critique littéraire (Vygotski, Bakhtine), en écologie sociale (Vernadski, Kascharov, Stanchisky). Les expériences artistiques d'avant-garde sont réprimées au profit du réalisme socialiste. Cette réaction a entraîné plus généralement une fracture irréversible entre ce qu'Ernst Bloch qualifiera de «courants chauds» et de «courants froids» du marxisme.

Le second se confond avec un discours de propagande insipide dont l'ineffable brochure de Staline *Matérialisme historique et matérialisme dialectique* a fixé les canons. Le premier, fort hétérogène, embrasse les variantes de dissidence qui ont contribué à la survie d'un

marxisme critique : du Lukacs d'*Histoire et conscience de classe* à Gramsci, en passant par les francs-tireurs comme Karl Korsch, José Carlos Mariategui, Ernst Bloch. Le plus singulier d'entre eux, Walter Benjamin, a achevé son itinéraire tragique par le suicide sur la frontière close des Pyrénées. Il symbolise les impasses et les déchirements du siècle devant la catastrophe imminente sans les moyens de la conjurer.

Certaines trajectoires individuelles comme celles de Lukacs ou de Politzer sont l'illustration même de ces contradictions. En France, le parcours de Politzer accompagne ce thermidor intellectuel. La curiosité théorique polymorphe d'Henri Lefebvre n'a donné sa pleine mesure qu'après sa rupture avec le stalinisme et sa mise à l'écart du parti. La vie théorique fut ainsi reléguée aux marges non seulement du parti communiste mais du mouvement ouvrier lui-même, où elle a cependant produit de grandes figures comme Pierre Naville ou David Rousset. L'existence éphémère, au début des années trente, de la revue *Critique sociale*, où l'on trouve les signatures de Boris Souvarine, de Georges Bataille, de Simone Weil, de Paul Bénichou, de Raymond Queneau, de Jacques Lacan, témoigne de cette marginalisation et de ce gâchis.

La scolastique du Diamat stalinien s'est propagée d'autant plus facilement dans le mouvement ouvrier qu'elle a pu, dans une large mesure, emboîter le pas à l'orthodoxie, déjà majoritaire dans la II^e Internationale, d'un marxisme sans Marx, dont une partie importante de l'œuvre est restée ignorée jusque dans les années cinquante et soixante. Les *Manuscrits de 1857-58* ne furent édités qu'en 1939 en Russie (et en 1967 en France, où le travail de Roman Rosdolski sur *La Genèse du Capital* reste aujourd'hui encore pratiquement

inconnu, sans parler de celui d'Enrique Dus-sel).

L'orthodoxie stalinienne a établi pour plusieurs générations le dogme des deux sciences : le «matérialisme historique», science de l'histoire, et le «matérialisme dialectique», méthodologie générale et méta-science. Dès le *Manuel de sociologie populaire* de Boukharine, impitoyablement anéanti par Gramsci du fond de sa prison, cette hypostase de la méthode s'est imposée avant de triompher dans les catéchismes du «mouvement ouvrier international». Sans remporter la moindre victoire théorique probante, ce nouveau marxisme de chaire, glacial et bureaucratisé, a triomphé à la faveur de la contre-révolution thermidorienne, par la puissance de la raison d'État, au détriment des courants chauds de la subversion.

Fondée sur une représentation du temps «homogène et vide» (dont Benjamin fait, dans ses *Thèses sur le concept d'histoire*, la critique testamentaire), sa philosophie normative de l'histoire sous-tend les politiques catastrophiquement complémentaires des sociaux-démocrates et des staliniens face à la montée du nazisme. Pour les premiers, il ne pouvait s'agir que d'un écart temporaire sur la route balisée du progrès et d'une histoire rationnelle à sens unique. Pour les seconds, il s'agissait de l'ultime péripétie, l'épreuve du pire dialectiquement nécessaire à l'éclosion du meilleur, avant le triomphe universel et définitif du socialisme. Par une ruse cruelle de la raison, cette piètre philosophie du réconfort et du Jugement dernier sécularisé a contaminé jusqu'aux oppositions (trotskistes, libertaires, conseillistes) au stalinisme, tentées de réduire la terreur stalinienne à une «déviations» ou à une «dégénérescence», monstrueuse mais passagère par rapport au cours normal de l'histoire, au lieu d'y voir une catastrophe à part entière après la-

²⁹ Voir Georges Labica, *Le Marxisme-léninisme*, Paris, Bruno Huisman, 1984 ; André Thirion, *Révolutionnaires sans révolution*, Paris, Actes Sud, col. Révolution, 1998.

quelle rien ne serait jamais plus comme avant.

Lorsque minuit sonna dans le siècle, nombre de rebelles intraitables s'obstinèrent, du fond de leurs désespérances à miser sur le sens improbable d'une Histoire qui finirait bien par reprendre ses droits et par rendre justice aux fidèles. La temporalité historique fut alors saisie « comme continuité et succession, mouvement et cumulation, c'est-à-dire comme une temporalité séquentielle où la problématique de l'échec est ramenée à une double origine : l'erreur stratégique-politique et le retard de la conscience de classe sur la maturation des conditions objectives. Il n'y a par conséquent plus de place pour une temporalité du renouvellement et de la rupture, impliquant de nouveaux rapports entre passé, présent et futur. Les promesses inaccomplies du passé joignent leurs effets aux possibilités à accomplir du futur pour dépouiller le présent de son unidimensionnalité et de sa conscience repliée sur elle-même. Sur cette voie, l'histoire ne peut devenir, malgré les références révolutionnaires, réalité simultanée et discontinue, mise en communication de réalités spatio-temporelles discrètes, hétérogènes les unes par rapport aux autres mais susceptibles de créer par leurs collisions de nouveaux champs pratiques. Elle n'apprend pas à devenir autre, à se faire historicité différente, elle reste ce qu'elle est dans des affrontements et des catastrophes récurrents ^{30/} »

Dès 1923, Karl Korsch avait bien mis en évidence le changement de cap initié par la II^e Internationale : « Tandis que pour la conception matérialiste de l'histoire correctement comprise – c'est-à-dire dialectique dans sa démarche théorique et révolutionnaire quant

à ses objectifs pratiques – des sciences particulières autonomes, cloisonnées et juxtaposées eussent été tout aussi inconcevables qu'une recherche théorique pure, sans présupposés scientifiques et coupée de la pratique révolutionnaire, les marxistes ultérieurs ont développé une conception du socialisme scientifique qui l'identifiait de plus en plus à une somme de connaissances purement scientifiques sans aucun rapport immédiat à la pratique politique ou à celle, plus générale, de la lutte des classes ^{31/}. » Il dénonçait la double conséquence perverse de cette évolution : le divorce entre une théorie érigée en science positive, d'une part, et une philosophie désincarnée, rejetée vers les ténèbres idéologiques, de l'autre. L'une et l'autre se trouvaient ainsi amputées de leur puissance critique et pratique. Cette mutilation introduisait une rupture durable entre une science raidie en dogme et une piètre philosophie apologétique de parti. La cristallisation positiviste bureaucratique d'une science instrumentale du social et la reconstitution d'une philosophie spéculative de l'histoire au détriment de la théorie critique de Marx sont bien, en effet, les deux avatars complémentaires d'une même réaction intellectuelle.

Le retournement à la hausse de l'onde longue récessive de l'entre-deux-guerres ne fut pas le résultat mécanique de la crise boursière de 1929, de la formation d'une armée de réserve industrielle, de la pression sur les salaires et de la restauration des profits. Il présupposait un nouveau partage violent du monde par les guerres et les révolutions, ainsi que l'émergence d'un nouveau leadership impérialiste dans le monde, où la puissance ascendante des États-Unis prenait le relais de la puissance britannique déclinante. De 1945 à la récession de 1973-1974, qui marque

un nouveau retournement à la baisse de l'onde longue, l'expansion dite des « trente glorieuses » permit l'avènement de l'État social keynésien, une mutation massive du salariat avec la généralisation de la production en série et de la consommation de masse, la mise en place de systèmes de protection sociale, d'indexation salariale et de conventions collectives, ainsi que l'institutionnalisation du syndicalisme d'entreprise.

Cette grande transformation a bouleversé les pratiques et les préoccupations du mouvement social, tout comme l'expansion impétueuse du troisième quart du XIX^e siècle avait modelé le mouvement ouvrier moderne. Sous le choc de la guerre, d'Auschwitz, d'Hiroshima, de la révélation à grande échelle des « crimes de Staline », les années cinquante ont connu un regain d'inquiétude éthique quant à la signification de l'histoire, illustrée par les querelles de l'humanisme et de l'existentialisme entre Sartre, Merleau-Ponty, Lukacs, Lefebvre, Goldmann, l'école dite de Francfort, ou par les aventures collectives de revues comme *Les Temps modernes*, *Socialisme ou barbarie*, *Arguments* en France.

L'expansion capitaliste retrouvée de l'après-guerre alimentait d'autre part une réflexion sur le « néocapitalisme » qui trouvait un écho stratégique dans les débats périphériques au « mouvement communiste » hégémonique : sur le « réformisme révolutionnaire » (Lucien Goldmann, André Gorz) ou sur les « réformes de structure anticapitalistes » (Ernest Mandel, Bruno Trentin, Serge Mallet, André Gorz). Parallèlement, les espérances quant au développement d'un tiers-monde décolonisé se heurtaient déjà à la perplexité critique d'un tiers-mondisme radical (Frantz Fanon, Samir Amin, Arghiri Emmanuel, Pierre Jalée, Jean-Paul Sartre), méfiant envers l'égoïsme de la « nou-

^{30/} Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*, Paris, Puf, 1987, p. 126.

^{31/} Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Minuit, 1964.

velle aristocratie ouvrière » du premier monde et envers les formes naissantes d'un néocolonialisme perpétuant les rapports de domination et de dépendance. L'image maoïste de l'encerclement des villes par les campagnes fournit à ces aspirations disparates une référence adossée à l'autorité d'une nouvelle patrie du socialisme apparemment moins embourgeoisée.

Les interrogations les plus profondes portaient sur les ressorts de ce dynamisme néocapitaliste, contrastant fortement avec la décomposition et les crises de l'entre-deux-guerres (Mandel, Sweezy, Baran), sur les transformations des rapports de classe (Mallet, Gorz, Giddens, Olin Wright) ou sur le rôle de l'État dans cette nouvelle phase d'accumulation (Poulantzas, Altvater, Jean-Marie Vincent).

Résultat des grandes défaites sociales des années trente, le divorce durable entre théorie et pratique nourrissait aussi bien des tendances technocratiques et scientistes (que reflète l'engouement structuraliste) qu'un radicalisme abstrait (« Tout, et tout de suite ! »), traduisant dans une utopie volontariste les rêves d'abondance nés d'une expansion sans précédent, que d'aucuns croyaient illimitée.

Le réveil social du début des années soixante (en Belgique puis en Italie et en France) permit d'entrevoir une réconciliation possible entre théorie et pratique. Ce dégel s'exprimait notamment par un nouveau éditorial battant en brèche le monopole idéologique du marxisme officiel. On redécouvrait une littérature marxiste variée mise à l'index par l'orthodoxie stalinienne. On se réappropriait une mémoire collective confisquée. Le catalogue des éditions Maspero en France, de Feltrinelli en Italie, des revues comme la *New Left Review* en Grande-Bretagne, la *Monthly Review* aux États-Unis, *Les Temps modernes* en France, ont contribué à ce renouveau. Il en

est résulté une culture critique pluraliste renaissante, ainsi qu'une reprise des interrogations stratégiques laissées en suspens depuis les années trente.

Perry Anderson soulignait alors l'épuisement d'une tradition philosophique et esthétique du « marxisme occidental » tenue à l'écart non seulement de la politique pratique mais aussi des recherches contemporaines en histoire, en sociologie, en économie. Ce « marxisme » singulier s'était caractérisé par un penchant paradoxal pour la philosophie, l'esthétique et l'éthique, et par une inculture économique criante. La disparition de Della Volpe, d'Horkheimer, puis – au cours des années quatre-vingt – d'Adorno, de Lukacs, Bloch, Marcuse, Althusser, Lefebvre, symbolisait la fin d'une époque. La fin de cette génération annonçait une décennie de mise en quarantaine de la pensée critique et un déplacement des termes du débat au sein de la gauche.

La récession mondiale synchronisée de 1973-1974 avait initié un nouveau retournement de l'onde longue à la baisse dont la récession allemande de 1967 et la crise du dollar en 1971 ont été les signes avant-coureurs. À partir de 1974 en Angleterre, du coup d'arrêt de novembre 1975 à la révolution portugaise, du « compromis historique » de 1976 en Italie, de la transition monarchique négociée en Espagne, de la désunion de la gauche en France en 1977, l'élan social initié par 1968 en Europe s'épuisait. Un reflux analogue se produisit parallèlement aux États-Unis et au Japon après les grands affrontements autour de la construction de l'aéroport de Narita. Bien que sans défaite majeure comparable à celles des années trente, cette défaite silencieuse (marquée par celles des mineurs britanniques, des sidérurgistes en France, de la construction navale ou de l'industrie automobile) ouvrait

une crise de perspective concernant aussi bien le but (le « modèle de société »), après les désillusions de la révolution culturelle chinoise et l'écrasement du printemps de Prague, que les moyens et le sujet stratégique du changement (avec l'affaiblissement de la radicalité ouvrière dans les métropoles impérialistes et le traumatisme de la déchirure cambodgienne).

Alors que la révolution cubaine et la chute de Saigon en 1975 inspiraient encore la radicalisation de la jeunesse des années soixantedix, les guerres sino-vietnamienne et sino-cambodgienne, l'archipel du Goulag et l'intervention bureaucratique en Afghanistan finirent de ruiner les légendes dorées du socialisme étatique réellement existant.

Si l'horizon d'attente s'est obscurci alors durablement en Europe, aux États-Unis et au Japon, l'espérance révolutionnaire connaissait un sursis en Amérique latine et en Europe de l'Est. Les coups d'État militaires au Brésil en 1965-1969, en Bolivie en 1971, au Chili et en Uruguay en 1973, en Argentine à nouveau en 1975, semblaient clore le cycle des luttes initié sur ce continent par la révolution cubaine. Pourtant, la victoire sandiniste au Nicaragua en 1979 et ses perspectives d'extension à l'Amérique centrale paraissaient susceptibles de relancer le mouvement, alors que les États-Unis, encore sous l'effet du syndrome vietnamien, avaient fort à faire en Iran après le renversement du shah. Parallèlement, l'émergence de Solidarnosc en Pologne annonçait, malgré le coup d'État de Jaruzelski, le crépuscule des dictatures bureaucratiques en Europe orientale. Leur faillite était consommée une décennie plus tard avec la chute du mur de Berlin et la dislocation de l'empire bureaucratique soviétique vermoulu. La vieille taupe semblait s'être retirée d'Europe occidentale pour mieux creuser ses nouveaux cratères en Amérique

latine, dans le Golfe persique, dans les anciennes colonies portugaises et à l'Est de l'Europe.

L'offensive néolibérale menée sous l'impulsion de Thatcher et de Reagan commença à faire sentir ses effets dès le début des années 1980. En 1981, André Gorz publiait ses *Adieux au prolétariat*. Une vive discussion sur l'analyse des classes sociales s'engageait alors dans les pays anglo-saxons, tant du point de vue des mutations structurelles (Anthony Giddens, John Roemer, Éric Ohn Wrignt, Geoffrey de Sainte-Croix, Ellen Meiksins Wood) que des « identités ambiguës » et des « nouveaux sujets sociaux » (Immanuel Wallerstein, Étienne Balibar, André Gunder Frank). Le reflux des luttes ouvrières dessinait un nouveau paysage idéologique. La « question sociale » passait au second plan, alors qu'on assistait à un retour en force de la philosophie politique classique comme des questions éthiques et juridiques. Le paradigme de la justice, avec Rawls, ou celui de la communication, avec Habermas, prenaient le pas sur celui de la production.

Dans les recherches se réclamant encore de l'héritage marxiste, le recul du marxisme critique eut pour contrepartie, dans les années quatre-vingt, une influence éphémère du « marxisme analytique » anglo-saxon (Gerald Cohen, Jon Elster, John Roemer), tentant une synthèse entre la théorie de Marx, l'individualisme méthodologique et la théorie des jeux. Faute de traductions importantes (à l'except-

32/ Jon Elster, *Karl Marx, essai d'interprétation analytique*, Puf, 1989 et *Actuel Marx*, Puf, 1990.

33/ Ernest Mandel, *Le Troisième Age du capitalisme*, Paris, Éditions de la Passion, 1999; *Long Waves of capitaliste Development*, Cambridge University Press, 1980.

34/ Robert Boyer, *L'École de la régulation*, Paris, La Découverte, 1987.

35/ Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983.

36/ Tony Smith, *The Logik of Marx's Capital*, Albany, 1990; *Dialectical Social Theory and its Critics*, New York, 1993.

tion du livre de Jon Elster sur Marx et d'un numéro de la revue *Actuel Marx* 32/), cette influence est restée limitée en France, et a même reflué après les grèves de l'hiver 1995.

En revanche, la contre-réforme libérale a suscité un intérêt nouveau pour les questions économiques longtemps dédaignées par le marxisme français. Le caractère inédit de la phase récessive de l'onde longue, avec l'enchaînement de la reprise américaine de 1982, du krach de 1987, de l'embellie de la fin des années quatre-vingt, de la nouvelle récession européenne et de la montée spectaculaire du chômage au milieu des années quatre-vingt-dix, a suscité, dans un premier temps, l'espoir d'une « sortie douce de la crise » et d'un passage tranquille d'une régulation fordiste à une régulation « toyotiste » ou « fujitsuiste ». Initié dans l'entre-deux-guerres par les travaux de Kondratieff, de Schumpeter, d'Henryk Grossmann, ce débat sur les rythmes économiques et les « ondes longues » était resté pratiquement oublié pendant les « trente glorieuses », excepté dans des travaux comme ceux d'Ernest Mandel 33/. Il a rebondi avec les livres de Pierre Dockès et Bernard Rosier, ou avec les controverses autour de l'école française de la régulation. Dès 1987 cependant, l'étirement sans dénouement de la crise du mode d'accumulation mettait en échec les nouveaux « compromis positifs » préconisés, en matière de flexibilité notamment, par les régulationnistes. Robert Boyer constatait alors l'impasse théorique et l'éclatement de ce courant 34/.

Dans une suite à son livre *Sur le marxisme occidental*, Perry Anderson considérait en 1983 encore la France, l'Allemagne et l'Italie comme les pays refuges du marxisme après les grandes défaites de l'entre-deux-guerres, en Russie, en Allemagne, en Autriche, en Espagne, et la distorsion du lien entre théorie et

pratique qui en est résulté 35/. Cette retraite aurait signifié un rebroussement du chemin parcouru par Marx : un retour vers la philosophie et la morale traditionnelles, au détriment de la critique économique et sociale. Le nouveau déplacement du centre de gravité théorique vers les pays anglo-saxons, à la fin des années soixante-dix, annonçait selon lui une normalisation prometteuse. Alors que les « trois sources » du marxisme évoquées par Lénine (la philosophie allemande, la politique radicale française et l'économie anglaise) n'avaient cessé, un demi-siècle durant, de jouer à cache-cache sans parvenir à la synthèse annoncée, le foyer de production intellectuelle rejoignait enfin le cœur de l'accumulation capitaliste mondiale.

Dans les productions du marxisme analytique et de l'individualisme méthodologique, l'influence du pragmatisme et de la théorie des jeux l'emportait cependant sur la « critique de l'économie politique ». Contrairement aux espérances d'Anderson, les défaites sociales infligées par Reagan et Thatcher, dont celle des mineurs britanniques en 1984-1985 fut le symbole éclatant, se sont traduites par un repli philosophique et esthétique de la recherche marxiste anglo-saxonne. Ces débats demeurèrent d'une évidente fécondité en comparaison avec le désert français ou italien des années quatre-vingt, qu'il s'agisse des controverses sur la postmodernité (Marshall Bermann, Perry Anderson, Fredric Jameson, David Harvey, Alex Callinicos, Terry Eagleton), des lectures critiques d'Althusser ou de Derrida, de l'interrogation sur la culture (Ellen Meiskins Wood, Williams, Fredric Jameson), sur la science (Roy Bashkar), sur la dialectique (Tony Smith 36/).

Inversement, en France, le marxisme philosophique déclinait au profit d'un renouveau

de la sociologie et de l'économie critiques. Au creux de la vague, une nouvelle génération se formait en lien étroit avec les résistances moléculaires du mouvement social. Elle est illustrée notamment par Michel Husson (*Misères du Capital*, études sur les politiques de l'emploi, critique du néomalthusianisme libéral) de Thomas Coutrot, sur l'organisation du travail et l'entreprise néolibérale ; de François Chesnais et Claude Serfaty sur la mondialisation et les politiques d'armement ; de Gérard Duménil et Claude Lévy sur la nouvelle économie américaine, ou encore d'Isaac Johsua sur les rythmes économiques et la régulation ^{37/}.

Sur le plan international, l'épreuve de la mondialisation stimule les travaux de Robert Brenner aux États-Unis, Makoto Itoh au Japon, Immanuel Wallerstein, Samir Amin, ou encore Francisco Louça sur les ondes longues et les rythmes économiques et Brian Berry sur les ondes longues et les comportements politiques ^{38/}.

Dès les années quatre-vingt-dix, la publication de *la Misère du Monde* (sous la direction l'équipe Bourdieu), l'apparition d'un mouvement des chômeurs (dont la première marche date de 1994), puis les grandes grèves de l'hiver 1995 ont marqué un retour en force de la

37/ Voir notamment, de Michel Husson : *Misère du Capital*, Paris, Syros 1996, *Les Politiques de l'emploi*, Lausanne, Page 2, 1999, *Sommes-nous trop ?*, Paris, Textuel, 2000 ; de Thomas Coutrot, *L'Entreprise néolibérale*, Paris, La Découverte, 1998 ; de François Chesnais, *La Mondialisation du capital*, Paris, Syros, 1996 ; de Claude Serfaty, *Le Déséquilibre de la terreur*, Paris, Textuel, 2001 ; de Duménil et Lévy, *Crises et sorties de crise*, Paris, Actuel Marx, 2000 ; d'Isaac Johsua, *La Crise de 1929*, Paris, Actuel Marx, 1999.

38/ Francisco Louça, *Turbulences in Economies. An Evolutionary Appraisal of Cycles and Complexity in Historical-Process*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 1997 ; Brian Berry, *Long Waves in Economic Development and Political Behaviour*, Baltimore, 1991.

«question sociale» et annoncé un renouveau de la recherche sociologique illustré par les livres de Boltanski et Chiapello sur *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, ou de Stéphane Beaux et Michel Pialoux avec leur *Retour sur la condition ouvrière*.

Sur le plan philosophique, une nouvelle radicalité s'est exprimée dans les philosophies de la résistance et de l'événement : Badiou, Balibar, Rancière, Françoise Proust. Le divorce entre événement et historicité, entre théorie et pratique, aboutit cependant à la tentation d'une posture de résistance esthétisante, tandis que Tony Negri essaie de définir une politique du « pouvoir constituant » dans les conditions nouvelles de la mondialisation et de la domination impériale.

Les Spectres de Marx ont donné en France le signal de résurrection d'un Marx trop vite enterré. Elle fut confirmée par le succès des Congrès Marx internationaux de 1995 et 1999, à l'initiative de Jacques Bidet et de la revue *Actuel Marx*. Comme si la chute du mur avait libéré Marx de ses « ismes » et relancé le travail de réception critique ^{39/}.

Parallèlement, le « marxisme anglo-saxon » a suivi un autre cours.

Aux États-Unis était fondée dès 1968 une « association interdisciplinaire » pour l'appli-

39/ Paraissent ainsi en quelques années, Jacques Bidet, *Théorie de la Modernité*, Paris, Puf, 1992 et *Théorie générale*, Paris, Puf, 2000 ; Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, Puf, 1999 ; André Tosel, *Études sur Marx et Engels. Pour un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1995 ; Henri Maler, *Convoiter l'impossible*, Paris, Albin Michel, 1995 ; Antoine Artous, *Marx, l'État et la Politique*, Paris, Sylepses, 1999 ; Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*, Paris, Klincksieck, 1992 ; Stavros Tombazos, *Les Temps du Capital*, Paris, Cahiers des saisons, 1995.

40/ P. Doeringer et M. Piore, *Segmented Work, Divided Workers*, Cambridge 1982.

cation de l'économie politique radicale aux problèmes sociaux : l'Union pour une économie politique radicale (URPE). Elle se dotait d'une revue, *Review for Radical Political Economies*. Son programme de recherche partait de trois considérations fondamentales : a) les processus économiques sont aussi politiques dans la mesure où ils dépendent dans une large mesure « d'arrangements institutionnels » ; b) ces arrangements, qui reproduisent l'autorité du groupe dominant, ne sont pas les plus efficaces possibles ; c) les structures économiques existantes sont le résultat de développements historiques spécifiques ne répondant pas *a priori* à des critères d'efficacité optimale.

Ce programme de recherche, inspiré de l'ouvrage fondateur de P. Doeringer et M. Piore, *Internal Labor Markets and Manpower Analysis* (Lexington, 1970) et de la recherche marxiste hétérodoxe de H. Braverman, *Travail et capitalisme monopoliste* (1974), fut appliqué par Richard Edwards, David Gordon, et Michael Reich aux phénomènes de discrimination sociale devant l'emploi et de contrôle hiérarchique de la force de travail. Il aboutit à la représentation d'un marché du travail divisé en « sous-marchés » segmentés ^{40/}. Les auteurs expliquent les ondes longues de l'économie par l'usure ou le déclin d'un ensemble d'institutions destinées à canaliser le conflit de classe dans l'entreprise et sur le marché. Si le rapport capital-travail reste central à leurs yeux, ce dispositif institutionnel inclut aussi bien la division internationale du travail que le système monétaire et financier ou les rapports de domination impériale dans le monde. Ils forgent ainsi un concept de « structure sociale d'accumulation » dont l'influence sur la notion de « mode d'accumulation » utilisée en France par l'école de la régulation est patente.

Comme les régulationnistes français, ces radicaux américains ont sous-estimé les effets de la contre-réforme libérale reaganienne, mettant d'abord l'accent, dans les années quatre-vingt, sur son inefficacité. Seules quelques voix discordantes diagnostiquaient à l'époque l'émergence d'une nouvelle structure sociale d'accumulation autour d'un nouveau compromis capital-travail. Ce compromis était fondé sur la domination plutôt que sur la négociation contractuelle, « l'accord capital-citoyens » tant vanté par le discours populiste anti-étatique. Frappés de plein fouet par l'hégémonie idéologique libérale de ces années, certains radicaux se sont alors ralliés au « socialisme de marché », sous couvert d'une utopie sociale marchande prônant, au nom d'un « égalitarisme propriétaire », la déconcentration complète des moyens de production et le libre jeu des marchés. Ils entendaient démontrer ainsi la supériorité d'un nouveau « capitalisme salarial » (fondé sur l'actionariat salarié et les fonds de pension) sur le « capitalisme patrimonial » traditionnel ^{41/}. « La grande muraille qui séparait les radicaux des libéraux est tombée avec le Mur de Berlin », constatait sobrement Thomas Coutrot.

Dans l'entre-deux-guerres, le « marxisme anglo-saxon » était resté relativement stérile. La lecture de Marx par Sidney Hook tentait une synthèse entre le marxisme hégélien de Korsch ou de Lukacs et l'apport du pragmatisme de Dewey. Les dissidents, influencés par le trotskisme, produisaient certaines œuvres historiques de valeur, comme celle de C.R.L. James sur *Les Jacobins noirs*, ou de Harold

Isaacs sur *La Deuxième Révolution chinoise*. C'est après la seconde guerre mondiale que le prestige acquis par l'Union soviétique dans la lutte contre le nazisme allait rejaillir sur le petit parti communiste britannique et attirer à lui une génération brillante d'historiens comme E. P. Thompson, Éric Hobsbawm, Georges Rude, ou Christopher Hill.

À la notable exception d'Hobsbawm, la plupart se sont éloignés du stalinisme lors du soulèvement hongrois de 1956 et de l'intervention soviétique à Budapest. Il en est résulté un marxisme critique indépendant qui s'exprime aussi bien dans les travaux historiques d'Isaac Deutscher que dans la critique esthétique d'un John Berger, ou, plus tard, dans le cinéma de Ken Loach. Outre-atlantique, les intellectuels comme Paul Baran, Paul Sweezy ou Harry Magdoff, regroupés autour de la *Monthly Review* fondée en 1949, alimentaient une critique tiers-mondiste de l'impérialisme moderne.

Ce marxisme anglo-saxon est cependant resté relativement marginal, hanté par un complexe d'infériorité devant les grandes figures du « marxisme occidental ». Perry Anderson y a vu la conséquence d'un développement « anormal » du capitalisme britannique dominé par une aristocratie modernisée qui aurait bloqué le développement idéologique propre des classes dominées (bourgeoisie et prolétariat). Les années soixante ont cependant été marquées par les influences contraires de Marcuse et d'un althussérisme d'importation. Alors que dans ses *Considerations on Western Marxism* Perry Anderson prenait en 1976 le parti d'Althusser, E.P. Thompson réagissait vivement à cette réception acritique dans *The Poverty of Theory* (1978). Alors qu'Anderson accueillait très favorablement le livre de Gerald Cohen considéré comme un livre de

référence du marxisme analytique (*Karl Marx's Theory of History*, 1978), il continuait à subir l'influence contraire d'Isaac Deutscher et d'Ernest Mandel, dont le maître ouvrage sur *Le Troisième Âge du capitalisme* parut en 1977.

Dès la fin des années soixante-dix cependant, l'althussérisme britannique se sabordait. Devant la réaction libérale et sous l'influence des recherches féministes, l'heure était désormais à un postmodernisme tempéré d'un côté, illustré en 1985 par le livre de Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy*, de l'autre aux tentatives néo ou post-structuralistes du marxisme analytique ^{42/}. L'hétérogénéité de cette école (connue comme Groupe de Septembre en raison de la date de ses réunions annuelles) et sa mission impossible, consistant à marier la carpe et le lapin au nom de l'individualisme méthodologique, expliquent la dislocation rapide de ce courant.

Sous l'impact de la crise sociale, Roemer et Cohen se sont en effet rapprochés de l'égalitarisme libéral ^{43/}. Pour Cohen, le plus urgent devint désormais de définir, loin de la logique du conflit, les préconditions d'une société égalitaire. Il s'éloignait ainsi des références marxistes pour revenir à une variante formaliste de socialisme utopique. Certains intellectuels résolument antistaliniens furent eux-mêmes affectés par la chute du mur de Berlin au point d'en paraître assommés. « Marxism is over » déclarait ainsi Ronald Aronson : « La dissolution de l'Union soviétique ferme les yeux du projet marxiste. »

Ces adieux à Marx et à la lutte des classes ne relèvent pas principalement de défaillances théoriques, mais avant tout, comme le suggère Alex Callinicos, de la détérioration intérieure des rapports de forces sociaux sous l'effet de

^{41/} Voir Bowles et Gintis, *Recasting Egalitarianism*, Verso, Londres, 1998.

^{42/} *Making Sense of Marx*, de Jon Elster, parut en 1985.

^{43/} John Roemer, *Theory of Distributive Justice*, Cambridge, 1995.

la contre-réforme libérale. Callinicos reconnaît cependant qu'il y a une question sur laquelle la théorie de Marx est mise au défi : celle des théories du développement historique qui réduisent, comme la problématique des champs selon Bourdieu, l'exploitation à une forme de domination parmi d'autres ^{44/}. Paradoxalement, c'est Richard Rorty qui se permet aujourd'hui de critiquer la « gauche culturelle » au nom de l'actualité de la lutte des classes ^{45/}.

Dans les pays anglo-saxons le renouveau du marxisme est donc plutôt venu de l'apparition d'un « marxisme politique ». Cette appellation fut initialement attachée à un corpus de recherches sur la transition du féodalisme au capitalisme (illustré notamment par les travaux de Robert Brenner et d'Ellen Meiskins Wood). Le terme fut repris dans un sens péjoratif par l'historien français Guy Bois pour reprocher à Brenner « une vision volontariste de l'histoire », qui conférerait à la lutte des classes une autonomie excessive par rapport aux lois de développement historique. La querelle n'est évidemment pas strictement théorique. Elle entre en résonance avec les débats qui, depuis la grande polémique des années vingt entre révolution permanente et révolution par étapes, ont opposé un marxisme positiviste et

objectiviste à un marxisme dialectique souvent taxé de gauchisme. Ellen Meiskins Wood précise en effet que le « marxisme politique » corrige les faiblesses d'un prétendu « marxisme orthodoxe » en « prenant au sérieux la dimension sociale du mode de production ». Il se veut en cela l'héritier du livre pionnier de E.P. Thompson sur *La Formation de la classe ouvrière anglaise* ^{46/}.

Contrairement au déterminisme mécaniste régissant, selon la fameuse préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, les rapports entre infrastructure et superstructure, le changement des rapports sociaux importe autant ou plus que le développement technique des forces productives. Le marxisme politique combine ainsi l'apport de la sociologie historique de Thompson et celui de Robert Brenner sur les formes de transition pour jeter les bases d'une conception non téléologique de l'histoire. Chez Ellen Meiskins Wood, cette approche est explicitement liée à une critique du déterminisme post-althusserien appliqué aux structures sociales, alors que « le monde empirique réel reste contingent et irréductiblement particulier ». Elle puise chez Thompson sa référence méthodologique et rejette catégoriquement la dissociation entre économie et politique : dans la logique du *Capital*, l'État et le droit sont toujours pré-supposés par la « critique de l'économie politique », ainsi que le montrent les chapitres sur l'accumulation initiale ou sur la journée de huit heures.

Ellen Meiskins Wood reproche au contraire à Max Weber une identification apologétique entre le développement du capitalisme et le procès de rationalisation instrumentale. La dynamique des Lumières incluait, selon elle, la possibilité d'une modernité non capitaliste. Dans une perspective analogue, Robert Bren-

ner considère à propos de la Révolution française que la notion de révolution bourgeoise devrait être abandonnée. Comme Isaac Johsua, il juge défectueuse une explication de la transition du féodalisme au capitalisme axée sur l'essor du commerce urbain, et met l'accent sur l'évolution préalable des sociétés rurales. On peut ainsi parler de capitalisme « lorsque tous les producteurs sont séparés de leurs moyens de subsistance, à commencer par la terre, et où les exploités ne peuvent se maintenir qu'en s'appropriant le surtravail par des moyens de coercition essentiellement extra-économiques ».

Il n'y a donc pas, insiste Meiskins Wood, identité automatique entre bourgeoisie et capitalisme. C'est pourquoi une voie d'accès non capitaliste à la modernité est concevable. Ces considérations prolongent bien évidemment les controverses stratégiques de l'entre-deux-guerres sur la révolution par étapes et la révolution permanente. Les enjeux en sont explicitement actuels pour Brenner, éditeur militant de la revue *Against the Current*. Il entend réhabiliter, contre le tiers-mondisme inspiré, dans la gauche américaine, de Gunter Frank, de Paul Sweezy, d'Immanuel Wallerstein ou de James Petras, le potentiel révolutionnaire de la lutte des classes au cœur même des centres impérialistes ^{47/}.

L'un des apports les plus riches des débats anglo-saxons de la dernière décennie restera probablement celui sur la postmodernité, faiblement répercuté en France faute d'une politique conséquente de traduction et d'édition. À la différence des discours philosophiques de la postmodernité comme ceux de Lyotard en France, des travaux comme ceux de David Harvey ou Fredric Jameson ne se définissent pas en rupture avec une tradition marxiste critique. La référence insistante de Jameson

^{44/} Ernst Gellner, *Plough, Sword and Book*, Oxford 1989; A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londres 1985; Michael Mann, *The Sources of social Power*, Cambridge 1986-1989; W. C. Runciman, *A Treatise on Social Theory*, Cambridge 1989.

^{45/} Rorty, « Back to Class Politics », in *Philosophy and Social Hope*, Londres 1999.

^{46/} Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil/Gallimard, 1988.

^{47/} Robert Brenner, *Bourgeois Revolution and the Transition to Capitalism*, Cambridge, 1989; *Merchants and Revolution*, Cambridge, 1993. Ellen Meiskins Wood, *The Pristine Culture of Capitalism*, Verso, Londres 1991; *Democracy against Capitalism*, Cambridge 1998, *Rational Choice Marxism*, Macmillan, Londres 1995; Ellen Meiskins Wood et Alan Wood, *A Trumpet of Sedition*, Pluto, Londres, 1997.

au *Late Capitalism* d'Ernest Mandel témoigne vigoureusement d'un souci inverse : il s'efforce de lier « la logique culturelle du capitalisme tardif » à une périodisation des modes d'accumulation du capital. Cette discussion fait l'objet aux États-Unis et en Grande-Bretagne de nombreuses publications concernant notamment les rapports de genre. Elle constitue sans aucun doute un défi pour la tradition marxiste, qui peut être relevé de diverses manières : soit en campant sur un classicisme néo-orthodoxe qui ne verrait dans les thèmes postmodernes qu'un pâle reflet de l'air du temps libéral, soit en accueillant les interpellations, dont ce débat est porteur, sans en faire une machine de guerre non seulement contre la critique marxiste mais contre l'héritage des Lumières.

C'est dans cet esprit que je me suis engagé dans une recherche dont *Les Irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps* tracent une ébauche de programme.

III. Marx & Fils

La maison *Marx & Sons* est une (petite) entreprise de déconstruction et de travaux publics. Une entreprise méthodique et persévérante, qui ne lâche pas le fil de la critique : critique de la philosophie de l'État, critique de la philosophie du droit, critique de l'économie politique. Critique de part en part, travail patient du négatif qui ne débouche sur aucune positivité en forme de traité, de cours ou de manuel.

Gérard Granel dit de la publication du *Capital* qu'elle constitue « un coup de tonnerre inaudible » pour ses contemporains. Sa teneur subversive, estime Blanchot dans « Les trois paroles de Marx », tient à « un mode de pensée théorique qui bouleverse l'idée de science ». Ni la science ni la pensée ne sortent en effet indemnes de cette épreuve, où la parole scientifique est indissolublement liée à la parole

politique et à son « exigence toujours présente » de « révolution en permanence ».

Dans sa correspondance, le jeune Marx se fixait pour but de « railler en critique » et non « d'excommunier en saint ». Ce programme de déniaisement, de démythification et de renversement des idoles a été tenu dans une large mesure. La critique est moins une nouvelle doctrine qu'une rupture théorique et pratique avec les philosophies spéculatives. Elle se refuse également à figer l'intelligibilité du réel dans les hypostases de la science. Critique de l'économie politique, elle constitue une sorte de science négative, irréductible aux énoncés dogmatiques. Car elle n'aura jamais le dernier mot : il s'agit, au mieux, de conduire la pensée au seuil de la lutte où elle prendra son envol stratégique. Empêcheuse de penser en rond, la critique fait ainsi lien entre le moment nécessaire des sciences positives et l'effort de totalisation de la « science allemande ».

Le cœur de la critique, c'est le *Capital*. Comment pense Marx ? Comme le capital qui est son objet spécifique : il pénètre son esprit pour en déchiffrer et en détruire la logique diabolique. Le texte inachevé et toujours recommencé, les quatorze plans successifs du projet, est à l'image même de cette critique sans cesse remise sur le métier. Jusqu'à l'édition partielle de *La Genèse du Capital* de Roman Rosdolsky, on a peu prêté attention en France à l'architecture du *Capital* et à sa construction d'ensemble. Depuis, les travaux d'Enrique Dussel sur les brouillons et les manuscrits ont considérablement enrichi cette connaissance. Paradoxalement, l'invitation d'Althusser à *Lire le Capital* a plutôt fait écran à ce travail indispensable : beaucoup crurent que *Lire le Capital* pouvait dispenser de lire *Le Capital*. Une fois encore, le Nouveau Testament éclipsait le Deutéronome et le Cantique des cantiques.

Au commencement était la marchandise. Spinoza commence par Dieu, Marx par cette « forme élémentaire de la richesse ». Ce commencement ne va pas de soi. La question des commencements est la question difficile par excellence. Il faut éviter les pièges de l'origine comme ceux de la chronologie. La marchandise est donc le point de départ logique d'une enquête sur les mystères de l'accumulation, de la valeur qui se valorise, de l'argent qui fait de l'argent, en un mot de l'immaculée conception du capital. Il faut fendre la coque de cette chose mystique et duplice qu'est la marchandise pour en faire surgir, comme d'un chapeau magique, un monde étrange de couples dialectiques (valeur d'usage et valeur d'échange, travail concret et travail abstrait, capital constant et capital variable, capital fixe et capital circulant), et pour dégager la commune mesure de cet univers disparate d'objets à première vue incommensurables : « le quelque chose de commun qui se montre dans la valeur d'échange » et qui n'est autre que « du travail humain matérialisé ».

La marchandise n'est pas une chose mais « un rapport social déterminé qui revêt en elle la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles ». De la mêlée confuse des marchandises, qui se bousculent sur la place du marché, émerge celle en laquelle elles peuvent toutes se mirer et se reconnaître, leur équivalent général, le niveleur radical qui efface les distinctions et métamorphose une Verdun en Guermantes : l'argent. La fantasmagorie marchande est alors à son comble.

Pour comprendre par quel stupéfiant prodige la richesse, non contente de circuler, augmente, « il faut quitter la sphère bruyante où tout se passe à la surface et aux regards de tous », suivre les protagonistes d'un marché de dupe, celui qui possède l'argent et celui qui

possède la force de travail, dans «le laboratoire secret de la production au seuil duquel est écrite l'interdiction d'entrée sauf pour affaires». L'homme aux écus marche devant. Le simple possesseur de la force de travail le suit, tête basse, timide et hésitant, «comme quelqu'un qui a porté sa propre peau au marché et ne peut plus s'attendre qu'à une chose : à être tanné.»

Ces catacombes inquiétantes, où s'opèrent l'alchimie de la plus-value et la transsubstantiation du travail en capital, sont bien le lieu d'un crime originel, où l'on passe de vie à trépas, de la peau vivante à la peau morte et tannée. Descendu dans les sous-sols du marché, le travailleur n'est plus en effet que «du temps de travail personnifié» ou «une carcasse de temps». Suivant le guide, dans cet escalier des souffrances corporelles et morales, nous découvrons le martyrologe circonstancié du travail humain, «la dégénérescence physique», les maladies du travail et les marchandises frelatées, toutes les formes de mutilation physique et mentale provoquées par le travail forcé. Mais l'humanité niée se rebelle. La «normalité» du rapport social est déterminée par la lutte et «l'établissement d'une journée de travail normale est le résultat d'une lutte de plusieurs siècles entre le capitaliste et le travailleur».

Le livre II du *Capital* introduit les nouvelles déterminations spécifiques au procès de circulation, telles que «capital fixe et capital circulant», «temps de rotation», «production élargie». Il ne s'agit plus seulement d'élucider l'origine de la plus-value mais la façon dont elle se réalise. Car la continuité du procès de production dépend de la discontinuité (ou de

la désynchronisation) des cycles de rotation du capital commercial, du capital industriel et du capital monétaire. Le livre II est donc celui où se dévoile le jeu des apparitions et disparitions de ces formes, de leurs métamorphoses, «jusqu'à ce que la marchandise soit finalement consommée».

À la temporalité linéaire du temps de production se superpose ainsi la temporalité circulaire de l'échange. Le couple capital fixe/capital circulant se superpose au couple capital constant/capital variable de la production. Le livre II met ainsi en évidence l'importance décisive du facteur temps. La détermination du rapport entre capital fixe et capital circulant repose exclusivement sur la quantité de temps socialement nécessaire pour que chacune des deux parts retourne à sa forme originelle.

La question de la production de plus-value qui se réalise dans la circulation sous la forme aliénée du profit faisait l'objet du livre I. En tant que forme transfigurée, ce profit est au centre du livre III. Le livre I perce le secret de la plus-value. Le Livre II démonte la logique de ses métamorphoses. Le Livre III expose sa métempsychose en profit : «Dans le livre III nous arriverons à la transformation de la sur-valeur en ses différentes formes et en ses composantes distinctes les unes des autres». Car «la vie du capital» déborde le procès de production immédiat. Dans le monde réel, il ne peut être séparé des procès de circulation et de reproduction. C'est donc du livre III que relèvent «les formes concrètes auxquelles donne naissance le mouvement du capital considéré comme un tout». L'esthétique du concept va ainsi «droit au malaise interne de tout ce qui existe ^{48/} ».

Le *Capital* se présente donc comme une organisation conceptuelle et contradictoire du

temps social. Économie de temps, «voilà à quoi se résout en dernière instance toute l'économie politique». Marx fait ici figure de pionnier : «Il lui fallut d'abord forger toutes les catégories conceptuelles relatives au facteur temps : cycle, rotation, temps de rotation, cycle de rotation. C'est à bon droit qu'il reproche à la théorie classique d'avoir négligé l'étude du facteur temps ^{49/}. » Il reprend pour cela à son compte la détermination réciproque du temps et du mouvement. La valeur se mesure au temps, ou plus précisément au temps de travail requis pour produire la puissance de travail. Déterminé comme temps de travail nécessaire dans des conditions historiques précises, il ne saurait être à lui-même, immédiatement, sa propre mesure. La mesure doit être elle-même mesurée. Le temps et le mouvement du capital se déterminent mutuellement. Le temps apparaît simultanément comme mesure et substance de la valeur, mais une substance qui ne cesse de se modifier en fonction des conditions historiques de la production sociale. Elle apparaît aussi prodigieusement «mystique» que sa mesure, dont le mesurant varie avec le mesuré, comme un instrument de mesure qui varierait selon l'objet de la mesure !

La «double existence» de la marchandise porte en elle le risque permanent de la scission. Le «germe des crises» est présent dans l'argent comme forme d'existence devenue autonome de la valeur. En vertu de la scission originelle entre les deux actes indépendants l'un de l'autre d'achat et de vente, qui ont acquis des formes d'existence «spatialement et temporellement indifférentes l'une à l'autre», la discorde s'installe entre production et circulation, plus-value extraite et profit réalisé : «Leur identité immédiate cesse.» La crise est la manifestation de ce malaise identitaire. Elle traduit l'unité brisée des «moments promus à

^{48/} Lettre de Marx à Engels du 31 juillet 1865.

^{49/} Henryk Grossman, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, Paris, Champ Libre, 1975.

l'autonomie les uns par rapport aux autres ». Cette unité ne peut être rétablie que par la force et la violence.

La théorie critique de Marx n'est pas une philosophie spéculative de l'histoire. Déconstruction déclarée de l'Histoire universelle, elle jette les bases d'une histoire profane, sans promesse de salut, où nulle réparation finale de l'injustice n'est assurée. Cette histoire prend la forme d'un devenir incertain, conjointement déterminé par la lutte et la nécessité. Il ne s'agit donc plus de fonder une nouvelle philosophie de l'histoire mais d'en explorer « une nouvelle écriture » dont les notes introductives aux *Manuscrits de 1857-1858* épellent l'alphabet. *Le Capital* met ainsi en œuvre une nouvelle représentation de l'histoire et une organisation conceptuelle du temps comme rapport social, dont cycles et rotations, rythmes et crises, moments et contretemps stratégiques fournissent la conceptualisation. L'ancienne philosophie de l'histoire s'éteint ainsi dans la critique du fétichisme marchand et dans la subversion politique de l'ordre établi.

« L'histoire ne fait rien », proclamait Engels dès la *Sainte Famille*. Elle n'est que « la succession des générations qui viennent l'une après l'autre ». C'est par des artifices spéculatifs qu'on prétend « nous faire croire que l'histoire à venir est le but de l'histoire passée ^{50/} ». Rêver l'avenir n'est donc pas « notre affaire » : « Ce que nous avons à réaliser dans le présent », c'est « la critique radicale de tout l'ordre existant ^{51/} ». Le passage de l'histoire sacrée à l'histoire profane signifie un renoncement définitif aux plans de cité parfaite ou de meilleur des mondes, au profit d'une logique de l'émancipation enracinée dans le conflit réel.

50/ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 65-66

51/ Lettre de Marx à Arnold Ruge, septembre 1843.

La philosophie de l'histoire d'Hegel a bien été « la dernière et la plus pure expression de toute cette façon qu'ont les Allemands d'écrire l'histoire », dans laquelle il ne s'agit pas d'intérêts réels mais d'idées pures, « une conception vraiment religieuse », où chaque époque apparaît comme simple annonciatrice « de la véritable époque historique », comme une simple préparation destinée à faire resplendir la gloire insurpassable du présent érigé en fin des temps : « Il est conforme à ce but de ne pas évoquer les événements réellement historiques, ni même les intrusions réellement historiques de la politique dans l'histoire et d'offrir en compensation un récit qui ne repose pas sur une étude sérieuse mais sur des montages historiques et des cancanes littéraires ». Ainsi, chez Stirner comme chez Proudhon, il n'y a plus d'histoire mais tout au plus « l'histoire dans l'idée », c'est-à-dire « l'histoire qui se réfléchit dans le mouvement dialectique de la raison pure ».

Dix ans plus tard, l'introduction aux *Grundrisse* retient, sous forme de pense-bête lapidaire, les notes « à ne pas oublier ». 1) La guerre « antérieurement à la paix », comme matrice de nouveaux rapports sociaux et laboratoire d'innovations techniques. 2) Le rapport critique entre « l'histoire réelle » et « l'histoire idéale » des civilisations « telle qu'on l'a écrite jusqu'ici ». 3) La prise en compte des rapports internationaux et du développement spatial inégal de l'accumulation du capital. 4) L'opposition de ce matérialisme historique original au matérialisme naturaliste. 5) La dialectique des concepts de forces productives et rapport de production, dialectique dont les limites sont à déterminer et qui ne supprime pas les différences réelles. 6) « Le rapport inégal entre le développement de la production matérielle et celui par exemple de la produc-

tion artistique », qui conduit à récuser « le concept de progrès sous sa forme habituelle » en enregistrant le « développement inégal » entre rapports de production et rapports juridiques ; 7) Le constat que « l'histoire universelle n'a pas toujours existé » : elle est un résultat dans lequel le hasard a sa part en dépit d'un développement apparemment nécessaire ; 8) Le point de départ de cette nouvelle écriture de l'histoire reste la « détermination naturelle », subjectivement et objectivement.

Les tentatives d'écriture objective de l'histoire, prisonnières d'une histoire idéale, ont été incapables de produire l'intelligibilité de l'histoire réelle. La nouvelle écriture introduit les concepts stratégiques de contretemps et non-contemporanéité. Bien loin de réaliser une correspondance mécanique harmonieuse entre infra et superstructures, les rapports politiques et sociaux de l'époque moderne sont régis par « le contretemps » : « *Zeitwidrig* » ! L'articulation de temporalités hétérogènes conduit ainsi au concept de développement inégal et combiné, contre. Le progrès devient l'ennemi de lui-même.

Cette discordance des temps oppose le temps rythmé des alternances et des intermittences à l'écoulement linéaire d'un progrès à sens unique. Elle rend pensable le temps brisé de la politique et de la stratégie. Chaque individu participe en effet d'une pluralité temporelle. La durée n'agit plus à la manière d'une cause mais à la manière d'une chance. Le hasard n'est plus un pur accident parasite de la causalité mais le corrélat immédiat du développement nécessaire, l'autre de cette nécessité, la liberté de sa contrainte : « Il serait certes fort commode de faire l'histoire universelle, si l'on n'engageait la lutte qu'à condition d'avoir des chances infailliblement favorables.

Cette histoire serait par ailleurs fort mystique si les « hasards » n'y jouaient aucun rôle.

Naturellement, ces hasards entrent dans le cadre de la marche de l'évolution et sont compensés à leur tour par d'autres hasards. Mais l'accélération ou le ralentissement dépendent beaucoup de « hasards » de ce genre – et parmi eux figure aussi cet autre « hasard » : le caractère des gens qui se trouvent d'abord à la tête du mouvement ^{52/}. »

C'est pourquoi le « retard » économique et politique allemand détermine son avance philosophique : « Nous, Allemands, avons vécu notre post-histoire en pensée dans la philo. Nous sommes des contemporains philosophiques du présent sans être ses contemporains historiques ^{53/}. » Des contemporains non contemporains de leur propre histoire. Des mécontemporains, en somme.

C'est pourquoi, à vouloir expliquer l'histoire par l'histoire, on tourne en rond. Pour briser ce cercle vicieux et mettre la totalité circulaire en perce, on ne peut partir de l'histoire comme principe explicatif. On doit au contraire poser la question de l'histoire comme ce qu'il faut expliquer. « L'appréhension correcte du présent » fournit alors « la clef pour la compréhension du passé » : « Par ailleurs, cet examen selon une perspective juste mène aussi à des points où s'esquissent l'abolition de la configuration actuelle des rapports de production et donc la naissance d'un mouvement qui préfigure l'avenir », sans garantie ni certitude d'une fin prévisible. Dans une lettre de 1877 à ses correspondants russes, Marx critique

^{52/} Lettre de Marx à Kugelmann, 17 avril 1871

^{53/} Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit*.

^{54/} Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in *Écrits politiques*, I, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1998.

^{55/} A. Gramsci, *Cahiers de prison*, volume VI, Paris, Gallimard, 1978, p. 17.

^{56/} Karl Marx, « Adresse à la Ligue des communistes », in *Écrits politiques*, op. cit.

ainsi la transformation de son « esquisse historique » de la genèse du capitalisme en Europe occidentale en « une théorie historico-philosophique de la marche générale imposée à tous les peuples ». Il récuse « le passe-partout d'une théorie historico-philosophique générale dont la suprême vertu consiste à être supra-historique », et rejette catégoriquement tout schéma général d'évolution historique plaqué sur l'imprédictibilité déterminée du mouvement réel.

Marx n'est pourtant pas tout à fait débarassé d'une approche génétique concevant le passage au socialisme par analogie avec la transition du féodalisme au capitalisme. L'humanité ne se proposerait alors que les tâches qu'elle puisse résoudre. Si l'histoire humaine n'est pas prédestinée, elle demeure donc hantée par une distinction entre « la normalité » du développement et sa pathologie ou sa difformité. La postérité de Marx paiera un assez lourd tribut aux ambiguïtés de ce vocabulaire approximatif, où les « monstruosité » et autres « dégénérescences » obscurcissent la compréhension de l'inédit historique.

Marx saisit pourtant bien l'asymétrie entre le développement des rapports marchands et la dynamique des révolutions sociales. Comment concilier alors la maturité du processus et l'aléatoire de l'acte, la lenteur du premier et la vitesse du second ? De la guerre des paysans à la Commune de Paris, en passant par la Révolution française et les journées de juin 1848, ce dilemme structurel du trop tôt/trop tard, du « déjà plus et pas encore », traverse l'histoire des révolutions. C'est pourquoi, à la différence des révolutions bourgeoises qui « se précipitent rapidement de succès en succès », les révolutions prolétariennes « se critiquent elles-mêmes constamment, interrompent à chaque instant leur propre cours,

reviennent sur ce qui semble déjà accompli pour recommencer à nouveau, jusqu'à ce que soit enfin créée la situation qui rende impossible tout retour en arrière ^{54/}. »

Contrairement aux récits lisses de l'Histoire universelle, où advient ce qui devait advenir selon les nécessités du concept, chaque présent est gros désormais d'une pluralité de possibles. Gramsci perçoit ainsi chaque moment du devenir historique comme « une lutte entre le rationnel et l'irrationnel » : « Car si dans l'histoire le général triomphe toujours, le particulier lutte aussi pour s'imposer dans la mesure où il détermine un certain développement du général et non un autre. Seule la lutte avec son résultat, et même pas avec son résultat immédiat, mais celui qui s'exprime dans une victoire permanente, dira ce qui est rationnel et irrationnel ^{55/}. »

« Lorsque le Capital interrompt le cours et déchire le tissu de tout le mouvement historique, c'est comme un coup de tonnerre inaudible, un silence, une marge », écrivait Gérard Granel dans sa préface à *La Crise des sciences européennes*. Nous n'avons pas fini d'apprendre à écouter ce silence. Il en ressort une critique radicale des notions de correspondance, de maturité, de déterminisme historique. La crise du capitalisme rend sa subversion possible sans rendre du même coup possible la construction d'une société socialiste. Conditionnellement compossibles, destruction et construction ne sont pas immédiatement accordées. Le développement inégal et combiné actualise leur possibilité, mais le dépassement de l'état des choses existant suppose un bouleversement spatial et temporel continu, l'intervention ininterrompue d'un sujet constituant, la « révolution en permanence ». C'est la conclusion que Marx a tiré des révolutions avortées de 1848 ^{56/}.

Les révolutions sont le signe de ce que l'humanité peut historiquement résoudre, d'une puissance en formation dont peut-être le dernier mot n'est jamais dit. Dans ce travail pour l'incertain, la seule règle c'est de prendre le parti de l'opprimé, une axiomatique de l'action qui n'est subordonnée à aucun calcul d'opportunité temporelle. Car les révolutions n'entrent pas dans les pâles modèles supra-temporels d'une méta-histoire. Elles naissent à ras du sol, dans les misères du présent. Leur événement échappe donc à l'ordonnement arbitraire d'une Histoire universelle.

Le présent est la catégorie temporelle centrale de cette histoire ouverte, le temps de la politique qui prime désormais l'histoire, « un présent qui n'est point passage mais se tient immobile sur le seuil du temps ^{57/} ». C'est le temps prophétique par excellence. Il défie la fatalité, « car il n'y a pas de temps pour la venue du Messie dont on puisse faire dépendre ses actions en disant de lui : il est proche ou il est loin ^{58/} ». La catastrophe peut être imminente mais il y a encore moyen de la conjurer. Elle est certaine si..., à condition que... Ce qui signifie qu'elle n'est pas fatale.

La « nécessité historique » énonce ce qui devrait être mais ne sera pas nécessairement. Car la nécessité selon Hegel est également contingence, et la « nécessité absolue » n'est autre que l'unité de la nécessité et de la contingence. Dès sa thèse doctorale sur Démocrite et Épicure, Marx s'approprie cette dialectique : « Le hasard est une réalité qui n'a d'autre valeur que la possibilité ; or la possibilité abstraite est précisément l'antipode de la possibilité réelle [...]. La possibilité réelle est l'expli-

cation de la nécessité relative. » Elle s'inscrit donc dans le jeu du nécessaire et du contingent, dans le mouvement de la nécessité formelle à la nécessité absolue, via la nécessité relative. En tant que possibilité déterminée, elle porte en elle une imperfection dont il résulte que « la possibilité est en même temps une contradiction ou une impossibilité ».

Pour Marx, « penseur du possible », la nécessité fixe l'horizon de la lutte dont la contingence contredite les décrets du destin. C'est pourquoi la dialectique de « la négation de la négation » qui conclut le livre I du *Capital* requiert les précisions d'Engels : « En caractérisant le processus comme négation de la négation, Marx ne pense pas en démontrer par là la nécessité historique. » La négation de la négation n'est plus alors ni le *deus ex machina* ni la sage-femme accoucheuse de l'histoire. On ne saurait tirer en son nom des traites sur l'avenir. Elle opère dans un champ de possibilité où la loi générale ne s'applique qu'à travers le jeu des singularités, des conjonctures et des situations. Si la négation de la négation « consiste en ce passe-temps enfantin de poser et de biffer alternativement *a*, ou de dire alternativement d'une rose qu'elle est une rose et qu'elle n'est pas une rose, il n'en ressort rien que la niaiserie de celui qui s'adonne à ces ennuyeux exercices ^{59/}. » À bons entendeurs du formalisme dialectique, salut.

Marx n'est donc pas un philosophe de l'histoire mais un pionnier, avec Nietzsche, Blanqui, Sorel, Péguy, Gramsci, Benjamin, de la critique de la raison historique. Les figures singulières de l'événement s'inscrivent et s'effacent sur le sable mouvant du possible. Elles se tempèrent ainsi au présent dans la conjonction de la nécessité et de la contingence de la lutte. Marx radicalise ainsi la laïcisation d'une immanence temporelle qui n'est plus la

forme déchue de l'éternité divine. Et si *Le Capital* peut être lu (par Lukacs notamment) comme une « ontologie de l'être social », c'est seulement comme une ontologie négative. Là où Heidegger ontologise et sacralise, Marx sécularise et désontologise : traiter politiquement l'histoire, c'est la penser du point de vue de ses bifurcations et de ses points critiques. C'est pourquoi la « présence d'esprit » est la qualité politique par excellence de cet art du présent.

En proie au fétichisme d'une histoire ventriloque, le Roubachof de Koestler, comme le Boukharine de Merleau-Ponty, n'a pas vraiment « réfléchi à l'idée d'une histoire dialectique ». Car si l'histoire n'a ni fin ni conclusion, « qui aura raison en fin de compte » ? Pour Trotski au contraire, souligne Merleau-Ponty, la « raison historique n'est pas une divinité qui guide l'histoire du dehors ». Il n'y a qu'un sens de l'histoire « ébauché dans les convulsions de l'histoire spontanée », et ce sens n'est pas sûr. Dans son foisonnement et son buissonnement, l'événement ouvre, de loin en loin, des éclaircies. La révolution apparaît alors comme « le point sublime » où la collision peut se résoudre en connivence (du singulier et de l'universel, du sujet et de l'objet, du passé et de l'avenir, des faits et des valeurs).

Ce point sublime est de l'ordre de l'instant et de l'interruption messianique. Telle est bien l'énigme de la « révolution permanente » qui fascine Merleau-Ponty : « Négation continuée immanente au mécanisme de l'histoire », elle est l'image même du travail souterrain du négatif qui jamais ne cesse, car on ne saurait concevoir « un flux institué ». De Marx à Trotski, la « révolution en permanence » marque donc la suture de l'événement et de l'historicité, de la rupture et de la continuité, de l'instant et de la durée. Merleau-Ponty se demande cepen-

^{57/} Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1989.

^{58/} Maïmonide, *Épîtres*.

^{59/} F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 12.

dant si elle ne représenterait pas une dernière ruse de la raison historique, un ultime avatar d'une philosophie spéculative de l'histoire, l'indice par conséquent d'une laïcisation manquée. La notion génétique de « transcroissance » et l'idée d'une révolution « dont chaque étape est contenue en germe dans la précédente » donne un certain crédit à ce soupçon ⁶⁰.

Pour se délivrer des séquelles de cette « histoire idéale », il faut donc travailler, à la jointure de l'événement et de l'histoire, le chapitre des bifurcations ; savoir saisir le jour, dit la Heauviette de Péguy, qui n'est plus comme toujours, « car il y a toujours un jour dans la vie qui n'est pas la même chose que toujours » ; « il y a un jour qui n'est pas la même chose que la veille » ; « il y a un jour qui n'est pas la même chose ». Même lorsqu'on fait tous les jours la même chose que la veille, un jour ça n'est plus la même chose. C'est là le mystère de l'histoire et de l'événement. Non que l'événement se détache de l'histoire comme un miracle, mais que sa différence naisse de la répétition même, et que le même jour soit soudain différent.

Pas plus qu'il n'est un philosophe de l'histoire, Marx n'est un sociologue des classes sociales. Sa critique de l'économie politique se présente comme une critique de la raison sociologique pour autant que la sociologie s'identifie à la tradition positiviste établie de Comte à Durkheim. On ne trouve pas chez lui de définitions formelles et de catégories classificatoires. Déconcertés par ce manque évident chez celui pour qui l'histoire de l'humanité se définit comme l'histoire de la lutte des classes, nombre d'auteurs y ont vu le résultat une confusion coupable entre économie et sociologie ou entre science et philosophie. C'est

⁶⁰ Trotsky, *La Révolution permanente*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1964.

le cas notamment de Joseph Schumpeter, de Raymond Aron ou de Ralf Dahrendorf.

Or, c'est bien parce que Marx ne procède pas par définition mais, de façon hégélienne, par déterminations, que la question des classes vient en dernier dans le livre III du *Capital*, qui s'interrompt brutalement sur un véritable *suspens* théorique. « Ici s'interrompt le manuscrit », note laconiquement Engels au pied de la dernière page.

Pas de sociologie des classes donc, pas de rangement ni de classement « socioprofessionnels », mais une théorie dynamique qui se déploie à travers le *Capital* et les écrits politiques. Faire des classes des réalités supérieures à celles des individus qui les composent, ce serait retomber dans l'illusion fétichiste qui transforme la société, l'histoire, ou les classes, en autant de sujets mythiques. Marx reproche précisément à Proudhon de traiter la société comme une personne, de céder à « la fiction de la société personne ». Il raille ceux qui « avec un mot font une chose ». Il rejette aussi bien, chez les philosophes, « la préexistence de la classe » aux individus qui la composent, que l'individualisme méthodologique qui hypostasie l'individu et l'abstrait du rapport social qui le détermine.

Chercher chez Marx une sociologie conforme aux critères de la discipline académique relève donc d'un contresens. Personne n'est moins sociologue et moins statisticien que lui : sa critique de l'économie politique serait plutôt une sociologie négative ou une anti-sociologie. La critique féroce par Gramsci du *Manuel populaire de sociologie marxiste* de Boukharine lui est tout à fait fidèle : fondé sur un « évolutionnisme vulgaire », le *Manuel* représente en effet une tentative d'appréhension du social « dans la dépendance du positivisme évolutionniste », alors qu'il faudrait au

contraire « trouver la forme littéraire la mieux appropriée pour que l'exposé soit non sociologique ».

Soit donc le *Capital* comme exposé « non sociologique » de la lutte des classes. Comme dans une mise au point photographique, les classes s'y révèlent dans et par le mouvement même du capital. Leur première détermination apparaît au livre I, dans le chapitre sur la journée de travail et sur la lutte pour sa limitation « qui oppose le capitaliste global, c'est-à-dire la classe des capitalistes, et le travail global ou la classe ouvrière ». Dans la mesure où elle présuppose l'exposé du rapport d'exploitation, la théorie de la valeur travail et de la plus-value exprime une relation de classe antagonique. Il reste cependant encore bien des médiations à parcourir pour aller du simple producteur, organe du capital, à la classe déterminée comme « classe politique ».

Le livre I se contente donc d'une détermination abstraite des classes d'un double point de vue :

1. pour introduire la spécificité des classes modernes, fondée sur la liberté formelle de la force de travail, par rapport aux sociétés hiérarchiques de castes et de corporations ;
2. pour introduire le rapport d'exploitation qui détermine le temps de travail socialement nécessaire à l'extraction de la plus-value.

Le livre II aborde les rapports de classes selon l'unité de la production et de la circulation. Ici, les classes apparaissent sous l'angle du rapport salarial entre achat et vente de la force de travail. Il s'agit d'un rapport monétaire où achat et vente supposent dans l'acheteur un capitaliste et dans le vendeur un salarié. Ce rapport résulte du fait que les conditions requises par l'actualisation de la force travail sont séparées, en tant que propriété d'autrui, du possesseur de la force de travail. Le procès de circulation du

livre II se présente ainsi comme une succession d'actes d'achat et de vente où l'antagonisme n'apparaît plus sous l'angle du partage du temps de travail, mais sous celui de la négociation conflictuelle du prix de la force de travail existant comme marchandise. Contrairement à ce que prétend une réduction économiste et ouvriériste du rapport de classe au rapport nu entre producteur et patron, la morphologie des classes se dessine donc autant au livre II qu'au livre I. L'accumulation du capital présuppose en effet « l'existence de la classe des travailleurs salariés à l'échelle de la société entière ». Et par conséquent la lutte des classes.

Chaque livre du *Capital* apporte ainsi sa détermination spécifique. Au livre I, celle du rapport d'exploitation. Au livre II, celle du travail productif ou indirectement productif. Mais ni l'une ni l'autre ne sont suffisantes : les classes ne se réduisent ni à la seule extraction de plus-value ni au caractère productif ou non du travail. C'est donc logiquement qu'elles n'apparaissent sous forme systématique qu'au livre III sur le procès de reproduction d'ensemble. Alors, et alors seulement, les classes peuvent être déterminées concrètement d'un point de vue d'ensemble autrement que comme une somme d'individus remplissant des fonctions sociales analogues, car « le taux de profit moyen dépend du degré d'exploitation du travail total par le capital total ». C'est ainsi que, par-delà la concurrence qui les oppose, les capitalistes « constituent néanmoins une véritable franc-maçonnerie vis-à-vis de l'ensemble de la classe travailleuse ».

La question vient donc au terme d'un patient cheminement de l'abstrait au concret : « Qu'est-ce donc qui constitue une classe ? » Si c'était le revenu (profit, rente ou salaire), classe et revenu se détermineraient mutuellement,

dans une tautologie parfaite. Qu'est-ce donc qu'une classe ? « À première vue », mais à première vue seulement, « l'identité des revenus et des sources de revenu ». À seconde vue « cependant », il apparaît évident que ce premier point de vue conduirait à un émiettement sans fin de statuts d'une sociologie classificatoire. L'inventaire des formes de revenus et de leurs différences quantitatives n'en finirait pas : les classes deviendraient solubles dans les catégories socioprofessionnelles de la statistique positive : « Cette distinction s'appliquerait même à l'infinie variété d'intérêts et de situations que provoque la division du travail social, à l'intérieur de la classe ouvrière, de la classe capitaliste et des propriétaires fonciers, ces derniers par exemple étant divisés en viticulteurs, propriétaires de champs, de forêts, de mines, de pêcheries, etc. » Ici s'interrompt donc le manuscrit de Marx. Sur un formidable suspens théorique.

Il en ressort cependant que, contrairement à la sociologie positive, qui entend traiter les « faits sociaux » comme des choses, Marx les aborde toujours comme des rapports. Il ne définit pas un objet statique mais suit la logique intrinsèque de ses « multiples déterminations ». Au terme du livre III, les classes pourraient ainsi recevoir encore les déterminations nouvelles qu'impliquerait l'analyse de la famille, de l'éducation, de l'État, du marché mondial. Il faudrait alors recouper le développement inachevé du *Capital* à partir du chemin inverse, allant de la lutte politique des classes aux rapports de production. Le livre, initialement prévu et finalement abandonné sur l'État, constituerait ainsi le point de fuite d'une théorie des classes introuvable, dont la maladie et la mort qui interrompirent la plume du Maure ne sauraient constituer le seul empêchement.

L'affrontement des partis politiques manifeste en effet la réalité de la lutte des classes en même temps qu'il la dissimule. Plus précisément, il la manifeste sous une forme mystifiée. Car, sur les différentes formes de propriété et d'existence sociale, s'élève toute « une superstructure d'illusions, d'impressions, de façons de penser ». Il faut donc distinguer « encore davantage, dans les luttes historiques, entre la phraséologie et les prétentions des partis et leur constitution et leurs intérêts véritables, entre ce qu'ils s'imaginent être et ce qu'ils sont en réalité. » La théorie révolutionnaire présente ainsi quelque parenté avec la psychanalyse : la représentation politique n'est pas la manifestation adéquate d'une nature sociale et la lutte des classes le miroitement de surface d'une essence. Articulée comme un langage, elle opère par déplacements et condensation des contradictions. Elle a ses rêves, ses cauchemars, et ses lapsus.

Dans ce champ spécifique du politique, les rapports de production s'articulent à l'État. Ce lien est précisément celui par lequel se différencient les fractions de classe, s'élaborent les représentations et se trament les alliances. Ce procès de différenciation des « classes fondamentales » est subtilement analysé dans les textes politiques comme *La Lutte des classes en France*, *Le Dix-huit Brumaire*, les écrits sur la révolution espagnole ou sur la guerre de Sécession (sans oublier les contributions d'Engels sur *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, *La Guerre des paysans*, *Révolution et contre-révolution en Allemagne*). Le rapport entre conflit social et lutte politique y apparaît médié par les relations de dépendance et de domination entre nations à l'échelle internationale. C'est aussi pourquoi la caractérisation directement sociale des partis et des États constitue un exercice périlleux. Il est

pourtant arrivé à Marx de céder, dans ses écrits de jeunesse, à la redoutable dialectique de l'en-soi et du pour-soi, d'affirmer que le destin du prolétariat est déterminé par son être, et d'annoncer ce que, « conformément à cet être, il sera contraint de faire historiquement ^{61/} ».

Dans le *Capital* se trouve clairement exposée l'idée contraire d'une boucle infernale de la réification de la marchandise à laquelle est aussi soumise la marchandise force de travail. L'économie comme force inhérente au capital place alors l'ouvrier à l'égard des conditions de son propre travail dans une situation « d'indifférence totale, d'extériorisation et d'aliénation ». Les moyens de production lui apparaissent comme des « moyens d'exploitation » qu'il tend à considérer avec hostilité. Il se comporte envers le caractère social du travail comme envers « une puissance étrangère ». Le capital se dresse devant lui comme « un pouvoir social aliéné, devenu autonome, une chose qui s'oppose à la société ».

S'accomplit ainsi « la forme fétiche pure du capital ». Il est le seul sujet dont les producteurs sont les membres et les organes : « Les produits matérialisés et les conditions d'activité de la force de travail vivante en face de cette force de travail sont personnifiés dans le capital. » La loi de la valeur s'impose aux individus comme une loi naturelle et suscite « une véritable religion de la vie quotidienne ».

Par quel prodige, dans ces conditions, le prolétariat aliéné, subjugué, mutilé mentalement et physiquement, exposé à la dévastation de la concurrence par le marché du travail, pourrait-il s'arracher aux sortilèges de ce monde enchanté ? C'est précisément parce que les rapports sociaux ne sont pas des choses que les

classes n'existent que dans la dialectique de leur lutte d'où surgissent la résistance et la conscience. C'est aussi pourquoi la lutte n'est pas un jeu. L'opprimé y est condamné à résister sous peine d'être écrasé. Cette obligation de lutter et l'impossibilité de se retirer de la partie interdisent toute représentation du conflit dans les termes de la théorie des jeux : sans commencement ni fin, le conflit est un corps à corps impitoyable dont les règles varient avec la force. En toute rigueur, la logique du capital et l'individualisme méthodologique sont donc incompatibles, car travail abstrait et valeur sont d'emblée des formes sociales du travail.

Tantôt Marx est accusé de déterminisme économique, tantôt on lui reproche au contraire de déroger aux exigences scientifiques de prédictibilité et de réfutabilité. Ces critiques ont toutes deux leur part de vérité, mais elles passent à côté de l'essentiel.

Marx est sans aucun doute habité par une volonté de faire science conforme à l'idéal scientifique inspiré de la physique classique qui domine le XIX^e siècle. Fasciné par les progrès vertigineux de la physique, de la chimie, de la thermodynamique, de la biologie, il les prend pour modèles de sa critique de l'économie politique : la forme marchandise est comparée à une forme cellulaire de l'économie et les lois naturelles de la production sont censées se manifester avec une nécessité de fer. Charmé par les sirènes de la « science anglaise », Marx est cependant retenu par celles de la « science allemande » où se mêlent les voix de Leibniz, de Goethe, d'Hegel. En équilibre sur la pointe acérée de la critique, sa pensée tend à une « mécanique organique » ou à une « science des bords et des remplissements ».

Dans la science allemande se joue en effet la rencontre entre la représentation archaïque

d'une science (ou connaissance) encore intriquée à la philosophie et l'avènement d'une science à naître de la crise des sciences européennes.

Science déconcertante, en effet, que la « science » de Marx. Dans une quête de la logique organique, où l'ordre du concept se défait dans l'ordre charnel du combat, elle mêle constamment synchronie et diachronie, l'universel de la structure et la singularité de l'histoire. Le style métaphorique et esthétique du *Capital* a parfois suscité des sarcasmes. Il s'agirait d'un faux-fuyant littéraire témoignant d'une imposture intellectuelle. Il révélerait une nostalgie spéculative incurable. Marx se débat en effet avec ses fantômes, avec les incertitudes de la langue ou avec la camisole de force de la syntaxe à la française (« En allemand, Marx n'aurait jamais écrit comme ça ! », s'exaspère Engels à propos de la traduction française du *Capital*).

Sa créativité métaphorique exprime le besoin d'une connaissance simultanément analytique et synthétique, scientifique et critique, théorique et pratique. Elle remplit, selon Karl Korsch, une fonction heuristique qui caractérise des phases de transition théorique. Il ne s'agit donc pas d'opposer au Marx scientifique des détracteurs pressés un Marx pionnier des révolutions scientifiques à venir. Attiré par les succès de la science positive, il n'en pense pas moins sous la contrainte d'un objet spécifique, vivant : le capital, dont la logique intime requiert une autre idée de causalité, d'autres lois, une autre temporalité, bref un autre mode de scientificité, dont la « science allemande » exprime le manque.

Qu'est-ce qu'une nécessité historique, singulière et événementielle ? Une « libre nécessité », répond Spinoza. « Une nécessité inclinante », répond Leibniz. Une loi tendancielle ?

61/ C'est notamment le cas dans *Misère de la philosophie* (1847)

Car la nécessité historique a la contingence chevillée au corps. Marx s'inspire de ces « nécessités » pour découvrir dans la logique économique des « lois tendancielle », qui ne butent pas sur un obstacle extérieur mais sont minées par « les contradictions internes de la loi » portant en elle sa négation : « La découverte du principe de logique formelle de la loi de tendance n'implique-t-elle pas une nouvelle immanence ? » demande Gramsci ^{62/}. La tendance n'est pas, en effet, une loi empêchée, mais « le mode selon lequel le contenu d'un but qui n'est pas encore se fait valoir ^{63/}. » C'est peut-être encore Gramsci qui saisit toute la portée de ces causalités nouvelles : « Les forces qui contrecarrent la loi tendancielle et qui se résument dans la production d'une plus-value relative toujours plus importante ont des limites fixées techniquement, par exemple par l'extension de la résistance élastique de la matière et socialement par le taux de chômage supportable par une société. La contradiction économique devient politique et se résout politiquement dans un renversement de la praxis ^{64/}. » Ceux qui prétendent déduire de la baisse tendancielle une théorie de l'effondrement du capitalisme se méprennent donc sur ce que signifie la tendance.

Si Marx ne pouvait prévoir les bouleversements scientifiques intervenus depuis un siècle dans les sciences naturelles ou exactes, son combat contre les « arguties théologiques » de la marchandise le porte au-delà de l'horizon scientifique de son siècle. C'est pourquoi, face

aux controverses contemporaines, sa pensée apparaît la moins vieillie de son temps.

Manuel Sacristan s'est étonné de la découverte tardive d'une modernité scientifique de Marx qui contredit les pesantes tentatives du Diamat pour le réduire à l'idéal scientifique dominant. Il aurait en effet suffi de prêter attention à son lexique particulier pour éviter les accusations pressées de scientisme positiviste. Enrique Dussel constate également que si nous jugions Marx « d'après la signification que l'on donne à la science normale dans son acception actuelle – popperienne notamment – nous ne pourrions rien comprendre à son exercice de la rationalité scientifique ». Dans ses lettres, Marx suggère le type inédit de « science » à laquelle il aspire : « L'économie en tant que science *au sens allemand du terme* reste à faire... Dans une œuvre comme la mienne, les multiples connexions constituent un triomphe de la *science allemande (deutsche Wissenschaft)*. » Contre les prétentions de la « science absolue » comme du mépris hégélien envers « le truc qui s'apprend », il entend ne pas renoncer à la totalité sous prétexte d'éliminer les parties, mais de défricher la voie d'une connaissance scientifique des singularités et des remplissements.

Cet autre savoir, revendiqué face à la mathématisation instrumentale d'une modernité désenchantée, a ses antécédents dans la connaissance spinozienne du troisième type ou dans la « Grande Logique » de Hegel, première source de science à ses yeux ^{65/}. Corrigeant Spinoza par Hegel, et réciproquement, Marx fait du travail la relation pratique à la nature par laquelle « l'homme se contemple lui-même dans un monde de sa création ». Il considère ainsi la partition entre sciences de la nature et sciences de l'homme (ou de l'esprit) comme un moment de division provisoire,

voué au dépassement en une seule science de la nature humanisée et de l'humanité naturalisée, où jugements de fait et de valeur deviendraient indissociables. La critique de l'écologie politique pourrait alors prendre le relais de la critique de l'économie politique.

La piste spinoziste mène à Leibniz opposant à la rigoureuse mécanique cartésienne la contingence irréductible de ce qui arrive : l'aléatoire n'est pas une illusion imputable à la finitude de notre savoir et rien n'échappe à l'effectivité des possibles. La *Monadologie* invoque une logique allant de l'universel au particulier, du possible au réel, une « mathématique des concepts » approchant, sans jamais les atteindre, « les vérités contingentes » inaccessibles à la seule mathématique du nombre. Dans une histoire rythmée par la singularité du « temps effectif » apparaît un mode de vérité assignée à un temps et un lieu déterminés. Elle porte sur les événements : alors que la science de simple intelligence s'applique aux vérités possibles et nécessaires, et la science de vision aux vérités contingentes et actuelles, la science moyenne vise les vérités possibles et contingentes. La distinction entre nécessités absolues et hypothétiques permet ainsi de déjouer les équivoques liées à la notion indéterminée de nécessité.

L'idée hégélienne d'une philosophie de la nature et d'une connaissance de la vie s'oppose enfin au démembrement et à la cohabitation indifférente des savoirs. Contre la division disciplinaire du travail scientifique, elle cherche à ressaisir le mouvement de totalisation de la connaissance. La *Phénoménologie de l'esprit* prétend présenter « ce devenir de la science en général ou du savoir » dont les vérités mathématiques ne sauraient détenir le dernier mot. Les sciences positives tirent fierté d'une science fautive, tant par la pauvreté de

^{62/} A. Gramsci, Cahiers de prison, volume X, Paris, Gallimard, 1980, p. 53.

^{63/} Ernst Bloch, Experimentum Mundi, Paris, Payot, 1981, p. 138.

^{64/} A. Gramsci, op. cit., p. 112

^{65/} Pour Yirmiyahu Yovel, Le Capital s'inscrit clairement dans le « sillage spinoziste » (Spinoza et autres hérétiques, Paris, Seuil, 1991).

son but que par la «défectuosité de sa matière» Elles n'atteignent pas «la chose même», car «l'effectivement réel n'est pas quelque chose de spatial comme il est considéré dans la mathématique». D'où la nécessité d'un savoir philosophique visant «la détermination en tant qu'elle est essentielle».

De même que l'essence est pour Hegel la vérité de l'être, la valeur est la vérité du capital, son «passé intemporel» par-delà ses métamorphoses. De même que l'essence se phénoménalise dans l'existence, la valeur se phénoménalise dans le capital, déterminant en tant que relation son propre contenu mesurable. Cet apparaître n'est pas un costume de parade ou un travestissement, mais bien l'apparaître de son être. *Le Capital* parcourt ainsi les étapes de la science hégélienne, de la simple mécanique extractive de la valeur (livre I) à ses métamorphoses «chimiques» (livre II), pour atteindre la complexité organique du vivant (livre III) ^{66/}. Si le réel, selon Hegel, est vivant, le capital selon Marx l'est aussi. Le vivant est en effet l'individuel, l'irréductible singularité. Dans *Le Capital* comme dans la «Logique», c'est au niveau de la reproduction d'ensemble seulement que «la vie devient concrète et vraiment vivante, et c'est dans la

reproduction que réside sa vérité et c'est en elle que la vie trouve sentiment et force de résistance ^{67/} ».

Science du troisième type, dit Spinoza. Science du contingent, ajoute Leibniz. Science spéculative, poursuit Hegel. «Science allemande», résume Marx. Notre siècle n'a cessé de se confronter au défi de désinsulariser et de péninsulariser le concept de science. L'idée d'une science philosophique, qui ne désarme pas face au sacre des sciences positives, c'est aussi le coup de tonnerre inaudible de la logique hégélienne, auquel fait écho celui du *Capital*. Comment rester sourd à «cette autre pensée du savoir» qui, tout en rendant hommage aux sciences positives, «en bouleverse et en déborde l'idée»: «La science ni la pensée ne sortent en effet intactes de l'œuvre de Marx et cela au sens le plus fort pour autant que la science s'y désigne comme transformation radicale d'elle-même, théorie d'une mutation toujours en jeu dans la pratique, ainsi que, dans cette pratique, mutation toujours théorique ^{68/} » Cette «troisième» parole scientifique de Marx est distincte mais non séparée de la deuxième parole politique, «brève et directe», qui appelle à une «décision de rupture» et à la recommandation de la révolution en permanence comme «exigence toujours présente» ^{69/}.

La rationalité scientifique circule chez Marx entre les pôles de la science anglaise, ou positive, et de la science allemande, ou spéculative, articulés sous la condition de la Critique. Dès les œuvres de jeunesse, il s'est proposé de ne point «excommunier en saint» mais de «railler en critique». Savoir ironique et négatif, cette inlassable critique fait lien entre les moments détotalisés de la science positive et l'ambition totalisante de la science allemande. Récusant les antinomies stériles du tout et de la partie,

du sujet et de l'objet, de l'absolu et du relatif, du singulier et de l'universel, de la théorie et de la pratique, cette Critique est vouée à démystifier la religiosité diabolique de la modernité, la réification des rapports sociaux et le fétichisme triomphant de la marchandise.

Dans la mesure où ce fétichisme n'est pas une simple illusion, une fausse conscience que les lumières du savoir authentique suffiraient à dissiper, mais l'effet réel d'un rapport social objectivé, l'aliénation peut être combattue mais non point supprimée sans supprimer ses conditions réelles. C'est pourquoi la critique n'est jamais quitte envers l'idéologie, jamais libérée de ses pièges par la coupure épistémologique. Elle ne peut faire mieux que de poser les conditions du désabusement réel. Son combat sans cesse recommencé contre «les broussailles envahissantes de la folie et du mythe» dont parle Benjamin conduit seulement à des éclaircies événementielles. La suite se joue dans la lutte. Où les armes de la critique ne peuvent plus se passer de la critique des armes, et où la pensée devient stratégique.

Indiciaire, suivant la plus-value à la trace, le savoir critique du *Capital* suit une logique de l'enquête. Il constitue donc une science narrative plus que normative, une traversée des apparences, sans laquelle il faudrait «pouvoir fournir la science avant la science». La détermination de la valeur par le temps de travail social livre en effet «un secret caché sous le mouvement apparent des prix des marchandises». Cette connaissance ne peut s'offrir la commodité de définitions originelles. Elle doit passer par un patient travail de détermination antinomique avec la logique statique et classificatoire de la définition: «Il ne s'agit pas ici de définitions sous lesquelles on classerait les choses, de fonctions déterminées qui s'expriment par des catégories détermi-

^{66/} Cette approche est confirmée par une lettre d'Engels: «Pour le faible entendement des chercheurs scientifiques, la *Grande Logique* n'est utilisable que par endroits, bien que, pour ce qui est de l'aspect proprement dialectique, elle aille beaucoup plus au fond des choses» (21 septembre 1974). Dans une autre lettre (du 30 mai 73), il développe la progression du «mouvement mécanique», «forme du mouvement la plus simple», à la «physique proprement dite» en tant que «science des formes du mouvement», et à la chimie qui «constitue la transition vers la science de l'organisme». Quant à l'organique proprement dit, il «ne se hasarde pas pour l'instant à quelque dialectique que ce soit».

^{67/} Hegel, *Logique*, tome II, Paris, Aubier, p. 478.

^{68/} Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 64.

^{69/} Maurice Blanchot, «Les trois paroles de Marx», in *L'Ami-tié*, Paris, Gallimard, 1971.

nées ^{70/}. » Les concepts ne sont donc pas en captivité dans une définition statique mais développés selon le procès historique et logique de leur formation.

IV. Critique de la raison messianique

Au début des années quatre-vingt, en des temps d'obscurcissement du futur, s'aventurer à la rencontre des spectres de Marx supposait un point de vue critique. Naviguant sur les eaux troubles d'un présent opaque, nous nous sentions entraînés vers le fond par les fantômes du siècle. Non par des spectres légers et souriants, revenants ou à venir, mais par des fantômes aigris, chargés de déceptions et de ressentiments. Nous avions voulu croire fermée la parenthèse de leur grand théâtre de la cruauté, effacées les traces de leurs crimes, venue enfin l'heure des justes. Nous nous réveillions soudain en proie aux cauchemars d'une mémoire hantée. Malmenée par l'épreuve des désastres, l'époque s'acharnait à jeter du lest. Plus de passé, plus de lendemain. Plus d'attentes, plus de rêves vers l'avant. Vivre vite, dans le déracinement de l'instant furtif. Ce n'était plus minuit dans le siècle, mais une terrible fin d'après-midi, qui s'attachait voluptueusement dans un rougeoiement de mise à mort ^{71/}.

Mise à mort de Marx, mise à mort du communisme.

Fin annoncée de l'histoire. Fin de partie.

En ces temps de Contre-Réforme et de Restauration, comme pour Blanqui l'enfermé

^{70/} Karl Marx, *Le Capital*, livre II, Paris, Éditions sociales, 209.

^{71/} Voir *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, p. 215.

^{72/} Paris, Puf, 1988.

^{73/} La Brèche, 1990.

^{74/} La Découverte, 1994.

^{75/} Cerf 1997.

^{76/} Puf 1989.

^{77/} Kimé 1996.

après l'écrasement de la Commune, seul « le chapitre des bifurcations » semblait encore ouvert à l'espérance. À condition que la dernière sentinelle épuisée réveille toutes les autres et que le Messie intempestif de Benjamin arrache Marx à ses cauchemars stalinien.

De la passion linguistique dans laquelle ont baigné mes années de formation en classe préparatoire, j'avais gardé un intérêt pour les problèmes du langage et pour les « noms secrets » (dont celui de communisme célébré par Heine). Cette curiosité m'a conduit, vers la fin des années soixante-dix, à la cabale et à la mystique juive (chez Gershom Scholem notamment) et à remplir et noircir des cahiers de notes sans destination particulière. Ces lectures parallèles à celles des classiques du marxisme me poussaient vers un continent culturel, celui du judaïsme et de son histoire tumultueuse, sans lequel l'irruption des pensées hérétiques de Marx ou de Freud au cœur du rationalisme occidental reste mal compréhensible.

Cette exploration permettait aussi d'établir des rapprochements et de nouer des dialogues entre Marx et Proust, le *Capital* et la *Recherche* (avec sa critique radicale du fétichisme marchand) ; à fouiner du côté de Landauer, de Mauthner, de Kraus, de Rozenzweig, de Bloch, de Tucholsky, de Kracauer ; à s'interroger sur le rôle des révolutionnaires juifs dans l'opposition de gauche au stalinisme. Les travaux de Michael Löwy (particulièrement *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale* ^{72/}), d'Enzo Traverso (*Les marxistes et la question juive* ^{73/} ; *Siegfried Kracauer* ^{74/} ; *L'Histoire déchirée* ^{75/}), ou d'Arno Münster (*Ernst Bloch, messianisme et utopie* ^{76/} ; *Walter Benjamin et l'histoire. Itinéraire philosophique d'un marxisme mélancolique* ^{77/}), tous ces chemins ramenaient à l'œuvre et au destin fascinants de Walter Benjamin.

François Maspero avait publié en 1969 un recueil de ses essais sur Bertolt Brecht. Les deux recueils, *Poésie et Révolution* et *Mythe et Violence* étaient parus en 1971 dans la collection de Maurice Nadeau, chez Denoël. Il fallut attendre 1978 pour la traduction de *Sens Unique* (Denoël), 1979 pour les deux tomes en français de la *Correspondance* (Aubier), les années quatre-vingt et suivantes pour les traductions françaises du *Journal de Moscou* (L'Arche, 1983), de *l'Origine du drame baroque allemand* (Flammarion, 1985), du monumental *Paris, capitale du XIX^e siècle* (Cerf, 1989), des *Écrits autobiographiques* (Bourgeois, 1990), des *Écrits français* (Gallimard, 1991). En 1986 paraissait le livre collectif sur *Walter Benjamin et Paris* (Cerf).

Cette piste benjaminienne fournissait les clefs d'une lecture renouvelée de Blanqui, de Péguy, de Sorel, de Proust, des surréalistes. La filiation entre la *Clio* de Péguy et les *Thèses sur le concept d'histoire* est claire. Dès une lettre à Scholem du 15 septembre 1919, Benjamin se reconnaît avec le langage de Péguy « une incroyable parenté » : « Rien d'écrit ne m'a jamais atteint par tant de proximité ». Cette proximité est saisie comme le partage d'une « fantastique mélancolie dominée ». Dans une autre lettre, du 23 juillet 1920, Benjamin souhaite pouvoir lire l'intégralité de ce que Péguy a écrit, « de manière à pouvoir exprimer dans un article mon adhésion qui admire et qui approuve ».

Le Péguy de la période socialiste et militante récuse d'avance l'alibi historique de tous les postéromanes tranquilles. Attachée à la faible force messianique dont chacun est investi, l'irréductible responsabilité humaine n'est pas soluble dans les nappes huileuses d'une histoire à sens unique. On ne peut se défausser, se dérober à l'impérieuse citation du présent au nom

de généralités et de légalités historiques abstraites. On ne peut compter sur les réparations d'un improbable jugement dernier pour échapper au devoir redoutable de décider failliblement, au risque de se perdre. Car « c'est l'effet d'une singulière inintelligence que de s'imaginer que la révolution sociale serait une conclusion, une fermeture de l'humanité dans la béatitude des quiétudes mortes. C'est l'effet d'une ambition naïve et mauvaise, idiote et sournoise, que de vouloir clore l'humanité par la révolution sociale. Faire un cloître de l'humanité serait l'effet de la plus redoutable survivance religieuse. Loin que le socialisme soit définitif, il est préliminaire, préalable, nécessaire, indispensable, mais insuffisant. Il est avant le seuil. Il n'est pas la fin de l'humanité. Il n'en est pas même le commencement ^{78/}. » La véritable épreuve de l'incroyance et de la raison profane, leur résistance à la tentation de remplacer la vieille religion céleste par une nouvelle religion historique, est dans cette volonté de rester « avant le seuil », dans une transition permanente, dans un inconfortable passage sans repos ni certitude finale, dans l'inquiétude vigilante du présent.

Autour de Péguy et de ses *Cahiers*, se dessine la constellation libertaire où brillent les étoiles de Sorel, de Bernard Lazare, d'André Suarès. José Carlos Mariatégui, le grand révolutionnaire péruvien, a séjourné en Italie au moment de la formation du Parti communiste. Il y a découvert l'influence de Sorel sur Labriola. Il apparaissait lui-même, à la lumière de ces lectures, comme une résurgence lointaine de ces pensées souterraines. Certaines affinités surprenantes entre l'hétéro-

doxie de Benjamin et celle de Gramsci devenaient de même éclatantes.

À travers Blanqui et ses bifurcations stratégiques, une autre conception des rapports entre histoire et événement, règle et exception, répétition infernale du même et irruption messianique du possible, prenait forme. La coïncidence, à quelques mois près, de la rédaction, dans la prison du Fort du Taureau, de *L'Éternité par les astres* et de celle de la *Deuxième intempestive* de Nietzsche attirait l'attention sur les étranges correspondances, jusque dans leurs formulations, entre ces deux critiques parallèles de la raison historique. Contre un matérialisme mécaniquement déterministe, la critique blanquiste du positivisme, actualisait le clinamen des atomistes grecs et le *kairos* des sophistes. Elle remontait les réseaux méconnus de ce que le dernier Althusser appelle « le matérialisme souterrain de la rencontre ».

La lecture d'Ernst Bloch sur *Thomas Müntzer* et d'Engels sur *La Guerre des paysans* avait éveillé chez moi un vif intérêt pour les hérésies et les dissidences à contretemps (« non contemporaines ») des débuts du capitalisme. Celle de Scholem, le goût des irruptions de ferveur messianique dans le sillage de Sabbataï Tsevi, de Nathan de Gaza ou de Jacob Frank. Celle de Gramsci, l'intérêt pour le mouvement dolcinien et ses résurgences. Celle de Kolakowski, une curiosité envers la résistance des « chrétiens sans église » à l'institutionnalisation de la Réforme et leur influence probable sur la formation de Spinoza.

Le hasard des voyages enrichit cette empathie envers les dissidences et les hérésies de nouvelles sources. En Espagne se développait toute une littérature sur la cabale, sur le judaïsme marrane, et sur leurs influences intellectuelles, avec notamment le grand-livre

de Gabriel Albiac, *La sinagoga vacia* (Madrid, 1987, traduction française, *La Synagogue vide*, Paris, Puf, 1994). En Amérique latine, la révolte millénariste de Canudos, illustrée par Euclides da Cunha, inspirait le roman de Vargas Llosa *La Guerre de la fin du monde*, Les récits de Graciano Ramos, ou l'essai de Rui Facó sur les hérésies religieuses et le millénarisme social, *Cangaceiros et fanaticos*, m'ouvraient à l'univers mystique des rébellions agraires. Au Mexique, Sergio Rodriguez me donnait des lectures sur les « utopies indiennes », sur la résistance à la modernité de la Christiade ou sur la personnalité de Sor Juana de la Cruz célébrée par Octavio Paz.

Apparemment fort disparates, mes livres de 1989, 1990 et 1991, sur la Révolution française, sur Jeanne d'Arc et sur Walter Benjamin sont au carrefour de ces chemins de traverse. Ils constituent le matériau préparatoire du *Marx l'intempestif* de 1995 et de *La Discordance des temps*, dont la dernière partie, « Histoire, fins et suites », est d'ailleurs constituée d'essais sur Péguy, Blanqui, Bloch et Benjamin. Tirée d'un article publié en 1926 à Lima, une citation de José Carlos Mariatégui figure en exergue du livre sur Jeanne d'Arc. Elle résume le souci de combiner la critique rationaliste de la modernité avec le cheminement souterrain des résistances populaires : « Le passé meurt et renaît en chaque génération. En ces temps secoués par les puissants courants de l'irrationnel et de l'inconscient, il est logique que l'esprit humain se sente plus proche de Jeanne d'Arc, mieux à même de la comprendre et de l'apprécier : Jeanne est revenue vers nous portée par la houle de notre propre tempête ^{79/}. »

Il s'agissait de rechercher des catégories permettant de répondre à une nouvelle crise des temps historiques. Sans la résistance de la

^{78/} Charles Péguy, *De la Raison*, Paris, Gallimard, Pléiade, I, p. 841.

^{79/} Lima, 6 février, 1926.

première heure au stalinisme triomphant, l'obscurité de l'histoire aurait été totale et rigoureusement désespérante. Pour échapper à cette détresse, il fallait arracher aux décombres du siècle les matériaux conceptuels et pratiques des reconstructions futures, faute de quoi l'intelligibilité du devenir risquait d'être brisée pour longtemps ^{80/}. Dans cette perspective, Benjamin joue, avec Gramsci, le rôle d'un irremplaçable passeur, au cœur d'une galaxie mélancolique dans laquelle les étoiles jumelles de Baudelaire et de Blanqui, de Péguy et de Sorel, de Kracauer et de Tucholski, exercent leurs attractions réciproques. Cette constellation d'outsiders et de francs-tireurs ne fonde pas une doctrine cohérente. Mais elle fournit les points d'appui et de résistance, à la recherche d'une temporalité historique irréductible au temps « homogène et vide » du progrès mécanique.

Le concept benjaminien d'histoire inverse en effet le sens de l'attente. Nous n'attendons pas le Messie, nous sommes attendus. Car, insiste l'historien antistalinien Mikhaïl Guefter, « nous sommes les commissionnaires des morts ». « La mémoire est toujours de la guerre », proclame Benjamin. « À l'histoire comme à la guerre », répond Guefter en écho. La nouvelle temporalité historique se constitue là, dans cette tension dialectique entre l'histoire et la remémoration, dans le dialogue de Clio et de l'âme païenne, entre la prétention judiciaire de l'histoire et l'incertitude démocratique de la mémoire, entre les dérives journalistiques de l'histoire et les tentations romanesques de la mémoire, entre les regards de pierre vides de l'histoire monumentale et les yeux de braise de la mémoire amoureuse,

entre la manie collectionneuse de l'histoire antiquaire et les remembrances sélectives de la mémoire oublieuse, dans les chassés croisés entre une histoire critique et une mémoire politique qui refusent les réconciliations apaisantes et les affaires mal classées.

Les portes d'une histoire ouverte battent sur des lendemains en friche. Le simple écoulement d'une durée à sens unique ne peut tenir lieu de lien nécessaire entre ce qui précède et ce qui suit, sur le fil d'une chronologie sans ruptures ni déchirures. L'ordre de succession n'est plus un ordre suffisant de rationalité et d'intelligibilité.

« Le déroulement dans le temps devient simultanément, écrit Guefter. Les époques ne sont pas dans un rapport de succession, mais côte à côte, et les vivants administrent en toute liberté les morts. Peut-être s'agit-il d'une généralisation abusive de notre propre syndrome [russe] incompréhensible pour toute personne étrangère : qui de la christianisation de la Russie ou de la Révolution d'Octobre précède l'autre ? Qui de Staline, Jean IV, Gorbatchev ou Alexandre II est venu le premier ? » Le désordre des temps est tel « qu'avancer aujourd'hui, c'est aussi repartir en arrière ».

Reculer pour mieux sauter, en somme. Remettre en jeu le passé pour donner une nouvelle chance aux vaincus d'hier et de toujours.

Cette critique de la raison historique éclaire l'attirance de Péguy pour Michelet, lequel n'était historien qu'à moitié « quand il travaillait », mais qui savait se libérer de l'histoire et de l'inscription pour s'enfoncer dans la mémoire et le vieillissement, lorsqu'il devenait « l'enthousiasme en bras de chemise ». Pour Furet, au contraire, « la révolution est devenue une histoire, puisqu'elle est finie ». Enfin terminée, achevée, archivée. Affaire classée. Chose jugée, sur laquelle il n'y a plus lieu de

revenir. Tellement anti-Michelet, Furet, tellement son opposé et son contraire qu'il ne pouvait plus le comprendre. Il lui reprochait de communier et de commémorer la révolution. (Ba) lourde méprise. Pire : un contresens, un dialogue de sourds. Michelet ne commémore pas, il remémore. Il ne visite pas le passé comme un musée. Il ne longe pas le mur de ses souvenirs et de ses trophées. Il va à sa rencontre en tremblant comme à un rendez-vous d'amour. Il s'y jette à corps perdu. Il ne se contente pas de penser l'événement, il pense *dans* l'événement.

Les vaincus ont une mémoire. Bien souvent ils n'ont même plus que cela. C'est leur seule chance d'échapper au cortège triomphal des vainqueurs, de se soustraire à leur butin, et de faire mentir, ne fût-ce qu'une fois, une seule et décisive fois, ce jour qui n'est plus comme tous les jours ; de narguer le destin des défaites toujours recommencées. Ils savent trop bien en effet, rappelle Benjamin, que si l'ennemi gagne encore ils sont condamnés à la répétition éternelle des supplices. Leur mémoire et leur fidélité aux ancêtres asservis peuvent seules inverser les signes et sauver la tradition menacée par le conformisme des victoires aux hanches lourdes. Tant que cette mémoire se consume sans s'éteindre, le dernier mot n'est jamais dit, car la mémoire réclame justice et promet des résurrections. Le fin du fin, la véritable invention, la création créatrice, ne consiste pas alors à faire du nouveau avec du neuf – ce qui est à la portée du premier venu – mais à faire du nouveau authentique avec de l'ancien sauvé ^{81/}.

La rationalisation instrumentale initiée par Thermidor s'est acharnée à désamorcer les bombes à retardement du temps messianique, à réduire le temps à la géométrie rassurante d'un espace vide, à dissoudre dans les lois de

^{80/} Voir *La Discordance des temps*, p. 261.

^{81/} Voir *Moi, la Révolution*, p. 232 et 278.

l'enchaînement mécanique les surprises risquées de l'événement. De même qu'elle prétendit déchristianiser et rationaliser l'espace en le ramenant à sa froide mesure, elle voulut neutraliser le temps rendu « mesurable par les calculs les plus exacts et les plus symétriques ». Au moment de la proclamation de la République, le conventionnel Romme exigeait de « nouvelles mesures de la durée » afin d'éliminer la diversité et l'incohérence qui « entravent sans cesse l'industrie et le commerce ». Déjà, un décret du 22 septembre 1792 répudiait l'heure et la minute, avec leurs douzaines incommodes, au profit de cadrans décimaux. Dans cette frénésie de mesure et d'abstraction se profilait sournoisement la réduction du travail à la simple « carcasse de temps », impitoyable support temporel d'une infinie perfectibilité.

Benjamin s'émerveilla de découvrir que les insurgés de 1830 avaient tiré sur les horloges publiques, comme si, Josués des temps modernes, ils avaient voulu arrêter la marche dévorante de ce temps mécanique. Savait-il que la scène, dans un de ces bégaiements dont l'histoire a le secret, s'est répétée sous la Commune. « Comme Cipriani gagnait l'avenue Victoria avec Dussali et Sapia, il eut l'idée d'arrêter l'horloge de l'Hôtel de Ville et tira sur le cadre qui se brisa. Il était quatre heures et cinq minutes. À cet instant même fut tué Sapia d'une balle dans la poitrine ^{82/}. »

Notre « faible force messianique » s'efforce ainsi de briser la lourde chaîne du temps, de se libérer des boulets du passé et des verdicts du futur, de saisir par les cheveux la chance furtive de l'instant présent. Cette liberté est exac-

tement, pour Franz Rosenzweig, celle de l'amour qui « ne connaît que le présent, ne vit que du présent, n'aspire qu'au présent ». À un présent toujours aussi neuf et toujours recommencé. Car l'amour, comme la révolution, n'est pas un attribut mais un événement, « un pur présent sans mélange », jamais plus grand qu'au moment de son éveil, une révélation qui est « le présent par excellence », qui ne retourne vers le passé que pour mieux déchiffrer les présages de l'éternité et en accélérer la venue : dans la rencontre amoureuse, comme dans l'insurrection révolutionnaire, « l'aujourd'hui devient l'instant qui s'envole à la vitesse d'une flèche ».

Aussi longtemps que la flèche fend l'air, « l'instant ne pourra se pétrifier ». Et l'initial révolutionnaire ne pourra se bureaucratiser ^{83/}.

L'attente de l'événement messianique tient tête à la fatalité d'une histoire bureaucratisée. La fin du XX^e siècle restera comme un temps d'événementialités froides et de noces de cendres. La mort proclamée du communisme n'est pourtant que la deuxième mort d'un cadavre (bureaucratique) depuis longtemps déjà décomposé. Mais quel est ce cadavre ? Et quel vide laisse-t-il, s'il y a lieu de « se demander maintenant ce que nous pouvons encore avoir à faire avec le vide ou avec l'ombre que laisse derrière lui le mot de communisme ^{84/} » ? C'est toute l'ambiguïté de cette double mort, de cette mort deux fois consommée, de cette mort à double détente : le parasite bureaucratique ne disparaît qu'après avoir rongé jusqu'à l'os le corps qu'il a détruit. Aussi loin qu'on se retourne, on ne peut plus désormais se souvenir d'un « bon vieux temps » révolu à regretter et sur lequel soupirer.

Nous nous étions pourtant crus solidement adossés à une indestructible montagne magique, à un Sinaï sanctifié par la foudre divine. Comme si ce qui avait été fait était définitif.

Comme si ce ne serait plus jamais à refaire. Comme si, quels que soient les détours, il n'y aurait plus à revenir sur ces actes fondateurs. C'était sous-estimer encore « la puissance d'effacement et de dévastation » du système dont le stalinisme fut la forme perfectionnée. Une forme puissante au point de mettre en péril non seulement l'événement d'Octobre, mais de menacer celui attaché au nom propre de Marx et de rendre à nouveau inaudible son assourdissant tonnerre. Sartre pouvait proclamer le communisme horizon indépassable de notre temps et affirmer que notre époque ne se laisse pas penser autrement que comme « l'époque d'une question communiste ». Le capital était devenu, dans les années quatre-vingt, l'horizon indépassable de tous les temps. L'histoire s'achevait dans la désolation éternelle des marchés.

Il était impossible de faire comme si de rien n'était, comme s'il s'agissait d'une simple éclipse de la raison messianique, et comme si tout allait bientôt redevenir comme avant. Rien ne pourrait se faire désormais sans l'opiniâtre travail de deuil « d'une pensée qui fit comme aucun autre événement, à la fois de la philosophie et de la politique ^{85/}. » La débâcle n'avait rien de surprenant. Nous avions pronostiqué depuis longtemps l'asphyxie d'une économie de commandement bureaucratique. Nous avons pourtant sous-estimé les conséquences durables de cette contre-révolution. Nous voulions croire que les choses reprendraient leur cours interrompu, que sonnerait l'heure d'un grand renouveau socialiste, et que l'histoire rendrait justice aux derniers de ses justes.

Nous avons oublié que « l'histoire ne fait rien ». Quelque chose était irrémédiablement brisé. La dialectique de la défaite ouvrait un nouvel éventail de possibles. Il n'était plus

^{82/} Louise Michel, *La Commune*, Paris, Stock, 1898, p. 123.

^{83/} Voir Walter Benjamin, *sentinelle messianique*, p. 137.

^{84/} Jean-Christophe Bailly, *La Comparution*, Bourgois, 1992.

^{85/} Jean-Luc Nancy, *ibid.*

question de fermer la parenthèse et de revenir à la case départ. Nous avons aussi oublié ce qu'est une Restauration : bien plus qu'une annulation ou un rétablissement. Quand les usurpateurs thermidoriens sont à leur tour renversés, « ce n'est pas la révolution qu'ils ont trahie qui vient les juger dans son droit. Au contraire, les hommes effrayés par la tension de l'avenir cherchent alors à restaurer avec ardeur l'ordre ancien qui les tenait en lice. Mais pas plus que la Restauration qui a suivi la Révolution française n'a pu effacer de la mémoire l'hypothèse du citoyen et de l'assemblément du peuple, la restauration présente ne saura évincer, quel qu'en soit son désir, l'hypothèse du partage que le communisme réel a trahie ^{86/}. »

Aux prises avec une autre Restauration, Hegel se consolait à l'idée que la réaction puisse à peine se hisser « aux cordons des chaussures du colosse et les enduire d'un peu de cire ou de fange, mais qu'elle est hors d'état de les délier et encore moins de lui ôter ses chaussures ailées. » Notre fin de siècle obscure et balafnée ne pouvait même plus se permettre ces subterfuges théologiques.

Sur quel communisme pouvaient déboucher cet affaissement et cet effondrement ? Sur quel après, s'il n'y a plus d'après mais seulement un présent, sur la pointe duquel passé et avenir se maintiennent en équilibre précaire ? L'horizon ne s'est pas déchiré sur un monde nouveau. Les lendemains n'ont pas entonné le chant de victoire annoncé. Nous avons été reconduits au bercail du vieux monde, resté désespérément le

même, pire peut-être, par-delà le triste spectacle de ses métamorphoses sans changement et de ses modes sans nouveauté.

Fin de l'histoire ou fin de ses grandes illusions ?

Le simple passément destructeur ou la simple usure du temps ne sauraient anéantir la force prophétique de l'événement qui ne s'oublie plus, que d'autres événements à venir remettront en mémoire des peuples, car « seul un commencement est capable d'écouter d'autres commencements ^{87/}. » Tel est bien, sans doute, le secret du profond silence qui suivit l'effondrement du socialisme réellement inexistant : il ne s'agissait pas d'un événement fondateur, d'un magnifique lever de soleil, mais d'un désastreux crépuscule où ne point aucune nouveauté, qui ne délivre aucune promesse et ne révèle aucune « nouvelle manière de commencer ».

Nous voici donc rendus au moment où semble refermée la porte entrouverte du possible : « La révolution est le nom de l'événement qui n'est pas venu, auquel c'est tout le nom d'événement qui tenait. Ou qui est venu, ce qui est pire, sous la forme de son démenti absolu. S'il n'y a pas d'événement à sauver, c'est que le seul qu'on aurait voulu pouvoir sauver a fait cette métamorphose affreuse ^{88/}. »

Nous voici aussi parvenus à cet instant précieux de l'étonnement, qui est un savoir brisé et la condition de tous les recommencements. C'est l'heure des désillusions et des désabusements. L'heure du réveil proustien, propice à la relecture de Marx.

Archétype de l'événement, la révolution défie la pensée de concevoir sa singularité et sa fugacité. Comment les conceptualiser ? Du point de vue « désintéressé » des spectateurs, seuls à même d'en saisir l'universalité, répond Hannah Arendt après Kant. Du point de vue

des acteurs, seuls à même d'en éprouver la subjectivité, répond Alain Badiou. L'approche sociologique – ou économique, ou historique – de l'événement se révèle toujours trop courte, car « la sociologie n'est pas une science, et même si elle en était une, la révolution n'en resterait pas moins fermée à tout traitement scientifique ^{89/} ». Du moins à tout traitement scientifique positif : elle ne se laisse pas traiter comme une chose. Elle « ne veut rien être d'autre et même ne peut rien être d'autre qu'une manière de nous mettre en route ».

Heureux événement ! Bonne nouvelle messianique ! Non celle de l'arrivée en quelque terre promise, ni de quelque happy end de l'Histoire, mais d'un commencement, d'un départ joyeux dans la fraîcheur ensoleillée d'un petit matin. Une porte à nouveau entrouverte sur le possible.

Le dernier Althusser évoque le « miracle du clinamen ». Après avoir été tenté de broyer l'événement dans l'engrenage de la machinerie structurale, il y a là la tentation inverse de le déraciner de toute historicité. Son surgissement de rien a alors quelque chose de religieusement miraculeux. La révolution devient révélation ^{90/}. Cette révolte contre les appareils de la raison historique, cette « table vide » sur laquelle roulent les dés de la contingence absolue, cette « page blanche » sur laquelle le président Mao prétendait redessiner à sa guise une humanité nouvelle, « l'idéalisme de la liberté », signifient alors une rechute à laquelle Althusser cherchait précisément à échapper.

L'événement est une entaille dans les veines obscures du temps. Il répond à la promesse d'une rencontre incertaine. Il prend par surprise un présent toujours en manque, jamais rassasié, condamné à une irrémédiable défaillance, entre un passé à jamais inachevé et un futur toujours improbable.

^{86/} Jean-Christophe Bailly, *ibid.*

^{87/} Françoise Proust, *Kant ou le ton de l'histoire*, p. 290.

^{88/} Michel Surya, *La Quinzaine littéraire* n° 790, août 2000.

^{89/} Gustav Landauer, *La Révolution*, Paris, Champ Libre, 1974.

^{90/} Voir les chapitres sur Althusser et le matérialisme de la rencontre, Badiou et le miracle de l'événement, in *Essai de taupologie générale*.

Il est donc un messager. Mais porteur de quelle nouvelle, bonne ou mauvaise ? Sans l'impatience messianique et sans la volonté acharnée de « faire venir le Messie avant son temps », l'avenir ne serait plus l'avenir, mais simplement un « passé étiré » qui n'en finit pas ; quelque chose, disait Rosenzweig, qui « se traîne interminablement sur la longue route stratégique du temps ». Pour la raison messianique au contraire, le « pas encore » de la rédemption répond au « déjà plus » de la création épuisée.

Car, dans la boucle du temps, la Rédemption est aussi ancienne que la Création.

Contre un passé neutralisé, qui absout et perpétue l'injustice, Benjamin partage la révolte de Rosenzweig. Dans les temps messianiques, à la différence des temps modernes et de leur homogénéité vide, « un si recouvre un autre si, un peut-être se cache sous un autre peut-être ». Ce « pêle-mêle orgiastique du possible » invite au déchiffrement des prophéties. À l'épreuve du futur, le prophète n'est ni sorcier ni magicien. Il suit les pistes du présent dans les embranchements de l'avenir. La réalité du futur ne cesse en effet de se dérober. Le futur accompli est déjà passé. Sans cesse il se nie et se contredit. C'est pourquoi il ne peut être éprouvé que dans l'attente ⁹¹/.

Selon cette temporalité spécifique, le messianisme apparaît comme une anti-utopie. Ernst Bloch et Walter Benjamin ont tous deux conjugué les promesses de libération avec la rédemption annoncée du passé opprimé. Tous deux ont partagé une même défiance envers les vainqueurs et une même dette envers les vaincus. Tout passé qui mérite d'être relaté, dit Bloch à propos de Thomas Münzer, est là « pour nous assigner une tâche ». « Nous

sommes attendus », répond Benjamin : les forces du combat émancipateur « s'alimentent non point à l'idéal des petits enfants libérés mais à l'image des ancêtres asservis ».

Pourtant l'Utopie s'efface chez Benjamin au profit de l'apparition incertaine du Messie. Il serait facile d'en conclure que ce Messie n'est jamais qu'une Utopie inversée, une Utopie négative, pour temps de crise et de désespérance.

Chez Bloch l'utopie est le point d'inscription d'une morale dans l'horizon pratique d'une politique, « un pressentiment constitutif » ou « un savoir du but », l'anticipation dialectique d'une possibilité effective. En elle palpite ce qui « pousse et rêve dans l'obscur du vécu », ce vers quoi « nous tendons dans le plus intérieur de nous-mêmes » et « vers quoi nous nous élançons à neuf ». Entre cet *Esprit de l'Utopie* et *Le Principe espérance*, se sont écoulées trente années terribles, de meurtrissures et de désillusions. Dans cette épreuve, l'utopie critique est devenue le contraire d'une confiance béate dans les promesses du futur : une attente active et un apprentissage difficile de l'espérance. Une attention de tout instant, « préoccupée du monde », au « pré-apparaître » et au « non-encore ». Une tension méticuleusement entretenue entre le sens du réel et celui du possible. « Une pensée orientée vers la transformation du monde », qui fait mouvement vers la ligne de front, car « le seul lieu où l'optimisme militant puisse se dérouler est celui qu'ouvre la catégorie de Front. »

La Révolution française a détruit l'utopie théologique de la réalisation terrestre du royaume de Dieu au profit de l'accomplissement pratique du droit naturel. L'ère du capital et le règne glacé du calcul égoïste ont ranimé, au contraire, le souffle utopique de l'expérimentation sociale. Rompant avec un

« empirisme exagérément collé aux choses » comme avec l'utopisme qui les survole, Marx donne à ce que l'utopie eut de meilleur « un sol sur lequel se poser ». Éliminant « l'échauffement de la première fois du rêve vers l'avant comme le prosaïsme et son remugle moisi », il inaugure « l'unité de l'espérance et de la connaissance du processus réel ». Alors seulement l'illusion du destin peut être enfin dissipée. L'utopie remaniée du *Principe espérance* devient ainsi ligne de résistance à l'ordre bureaucratique stalinien et riposte à « la sous-alimentation de l'imagination socialiste ».

Chez Benjamin, en revanche, la catégorie de l'Utopie s'efface pour livrer passage à la venue intempestive du Messie. Blanqui et Sorel avaient exprimé leur rejet de l'utopie, le premier lui opposant l'impératif de la conspiration au présent, le second le mythe dont se nourrit la volonté libératrice. Pour Benjamin, le futur utopique n'éclaire plus le passé de sa lumière rétrospective. Le présent de l'action, l'insaisissable à-présent, devient la catégorie temporelle stratégique, l'instant décisif où tout se joue et rejoue en permanence. Car chaque présent est chargé d'une mission rédemptrice. Alors que Bloch explore le potentiel émancipateur du rêve éveillé, Benjamin cherche à réveiller le monde de ses cauchemars fétichistes et à le libérer des sortilèges de la marchandise. Son messianisme sécularisé inverse ainsi le sens des attentes. Il n'a plus rien de la confiance en un salut réparateur. Il relève de la vigilance d'une sentinelle sur le qui-vive, à l'affût du danger qui peut surgir à tout instant.

Les notions d'attente, de réveil, d'événement, de remémoration, d'à-présent, de bifurcation articulent alors, une nouvelle représentation de l'histoire, celle de la raison messianique. Raison stratégique, elle est capable de nouer des

91/ Voir Walter Benjamin, *sentinelle messianique*, p. 140

déterminations au dénouement imprévisible, de conjuguer le nécessaire et le possible, l'historicité et l'événement, le singulier et l'universel, ainsi que de saisir au vol l'opportunité d'une conjoncture.

Renouant avec la tradition prophétique, elle n'est plus religieuse mais résolument profane, politique de part en part. C'est un art des rapports de forces et du contretemps ^{92/}.

L'époque messianique est donc celle de la lutte politique. Il n'y a pas d'utopie prophétique. La prophétie n'est pas une utopie. Elle harcèle le présent au nom de la tradition menacée de conformisme. Elle ne prédit pas un avenir en forme de destin, elle alerte au conditionnel sur la probabilité de la catastrophe qui châtie l'infidélité. Le prophète est un empêchement de somnoler en paix, un fauteur de réveil et de trouble, car il n'est pas « un seul instant qui n'ait avec lui sa chance révolutionnaire », fût-elle minime, infime, et peut-être même dérisoire ^{93/}.

L'attente messianique est donc un guet, une garde. La persévérance d'une désespérance qui ne désarme pas. Une expérience actuelle du futur annoncé qui tarde et ne vient pas. L'émoi d'un premier rendez-vous et d'une découverte. L'exact contraire de l'ennui, qui est un sentiment du vide temporel, de l'inutilité des répétitions, du morne écoulement des travaux et des jours. « L'attention de l'attente » gouverne l'aptitude au projet, ses attentes, ses prévisions et ses programmes. Tout futur est incertain et opaque, mais cette incertitude est constitutive d'une liberté dont l'accomplissement a besoin de conditionnels et de « par-

ticipes futurs » : comme l'amour, la révolution répond à l'attrait du futur inaccompli.

Les temps messianiques sont des temps désajustés, où un ordre se brise sans qu'un autre n'ait encore pris forme. Ils sont propices aux rumeurs, aux prodiges et aux jaillissements. Propices aussi aux charlatans, aux prestidigitateurs et aux marchands d'illusions ; propices, enfin, aux apparitions messianiques et aux présences spectrales.

C'est là tout le mystère profane de Jeanne d'Arc : une passante, une passeuse, amazone à cheval entre deux époques, entre deux croyances, entre deux arts de la guerre. C'est le secret de sa force et de sa faiblesse inextricablement mêlées, de sa faible force rétive aux injonctions de l'autorité et à la fatalité des choses. De même, les révolutionnaires de l'An II sont-ils des passeurs entre deux régimes et entre deux ordres, incapables de se poser dans l'un ou dans l'autre, condamnés à la précarité de l'entre-deux, toujours à contretemps, toujours désajustés. C'est aussi le secret de la mélancolie laconique de Saint-Just. Ils n'ont pas encore achevé leur révolution que pousse déjà sur leurs talons « le germe d'une révolution inconnue » : « Les républicains classiques, constate Michelet, avaient derrière eux un spectre qui marchait vite et qui les eut gagnés de vitesse : le républicanisme romantique aux cent têtes, aux mille écoles, que nous appelons aujourd'hui socialisme ^{94/}. »

La révolution est bien affaire de spectres et de messies, de ceux qui reviennent et de ceux qui viendront (peut-être). « Tout commence par l'apparition du spectre », rappelle Jacques Derrida. Tout ? Le *Manifeste communiste*. Par le spectre qui hante l'Europe et qui finira par hanter le monde, à la fois cauchemar inquiétant et promesse de délivrance. Nos temps de désordre sont prêts à nouveau pour

ces apparitions spectrales. Mais l'ambivalence du spectre est telle qu'on ne sait jamais très bien « s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur ». Ou des deux. Le communisme s'annonce ainsi à la fois comme délivrance d'un passé captif et comme irréductible nouveauté, comme restauration et comme révolution.

Lorsque l'ordre des choses, les affaires courantes, le *business as usual*, reprennent le dessus, lorsque la révolution embourgeoisée s'installe dans les meubles de la république, lorsque la flamme de l'événement devient cendre bureaucratique, les héros et les messies tombent de fatigue. Ils éprouvent à leur tour la lassitude de Moïse épuisé au seuil de Chanaan. Celle de Jeanne, toute plate à terre, sous les murs et les portes closes de Compiègne. Celle d'Uriel da Costa léguant à la communauté des rabbins le fardeau de son suicide blasphématoire. Celle de Saint-Just en sa dernière nuit muette de Thermidor. Celle de Guérara captif défiant le coup de grâce. Elles sont stoïquement mélancoliques, ces lassitudes solitaires, lorsque se referme la porte du possible, ou la frontière des Pyrénées sur laquelle Benjamin vient mourir à bout de forces intellectuelles et physiques.

Pas plus que le coup de foudre amoureux, ou que l'insurrection victorieuse, l'apparition messianique n'est faite pour durer. Avant Orléans, Jeanne savait et disait qu'elle tiendrait un an, « guère plus ». Elle était pressée. Elle brûlait de la dévorante impatience des hérétiques. Car « l'hérésie aussi est une forme d'impatience ^{95/} ».

À première vue, *Moi la Révolution. Remembrances d'une bicentenaire indigne, Jeanne de Guerre lasse, Walter Benjamin, sentinelle messianique* et certains essais de la *Discordance des temps* apparaissent comme une prise de distance, voire une petite infidélité envers

^{92/} Voir *La Discordance des temps*, p. 207 et suivantes.

^{93/} Walter Benjamin, *Le Livre des passages*, p. 28.

^{94/} Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, II, p. 474.

^{95/} Georges Steiner, *Épreuves*, Paris, Gallimard,

l'héritage de Marx, ou comme une tentation mystique à laquelle bien d'autres ont succombé pour cause d'éclipse messianique. Il s'agit en réalité – les dates en témoignent – d'un cheminement parallèle et d'un détour (ou d'un raccourci) pour revenir, par le chemin des hérésies, à la question de Marx et du communisme. Autrement dit à la recherche d'une rationalité messianique ou prophétique, d'une pensée de l'événement et du déséquilibre, d'une temporalité proprement politique et d'une critique immanente à la logique du capital. Il s'agit de s'installer dans la tension entre le réel et le possible, entre la « science allemande » et la « science anglaise », entre les déterminations de l'histoire et la contingence de l'événement. Il s'agit en somme de nouer entre elles les trois paroles de Marx. Et de retrouver pour cela le ton de sa parole.

C'est ce qui a guidé un choix – partiellement inconscient – d'écriture. N'étant pas historien, je n'ai pas prétendu écrire une histoire scientifique de la révolution française, une de plus, une de trop. J'ai seulement voulu éprouver l'actualité encore active de l'esprit de la révolution, exprimer le désaveu de sa commémoration officielle, monumentale et marchande. D'où la subjectivation du récit historique, le choix de la prosopopée et du monologue à la première personne de « la bicentenaire indigne ». Je n'ai pas eu davantage la prétention d'écrire une biographie érudite de Jeanne, une de plus, une de trop, mais seulement de me mettre à l'écoute de sa voix – ou de ses voix (heureuse ambivalence du génitif!) – et de dialoguer avec son spectre ou avec ses spectres. *Jeanne de guerre lasse* ne cherche pas la vérité vraie de Jeanne. Ce n'est pas non plus une traversée de son mythe mais une

promenade étonnée à travers ses représentations contraires, ses images changeantes, les espérances et les désillusions dont elles furent tour à tour investies. C'est le prétexte à un exercice de philosophie historique sur la relation du présent au passé et sur la dialectique des temps historiques.

La *Sentinelle messianique* épouse la recommandation benjaminienne d'une écriture fragmentaire et aphoristique, procédant par montage et composition, aux antipodes de l'exposé systématique et didactique. Dans *Marx l'in-tempestif*, ce choix ne disparaît pas au profit d'une thèse de facture classique. Il subsiste comme un contrepoint caché entre les lignes, comme un texte invisible qui court sous le texte visible et en commande les seconds degrés.

Ce double registre souligne un problème sans prétendre le résoudre. Kant pense l'événement du point de vue des spectateurs, du public qui manifeste, « sans la moindre intention de s'y associer effectivement », un intérêt universel « non égoïste » où se révèle une disposition morale du genre humain dans sa totalité ⁹⁶. Pour Alain Badiou au contraire l'événement tire son sens de la subjectivité qui se constitue dans la fidélité à son acte fondateur et dans sa capacité à le continuer. Ainsi la Révolution française ne serait pensable que du point de vue de Robespierre ou de Saint-Just, qui en sont les acteurs ; et non du point de vue de Furet et des historiens, qui en sont les spectateurs et les observateurs. La Révolution russe devrait de même être pensée du point de vue de Lénine et de Trotski, de leur subjectivité stratégique, et non du point de vue des archives dont Stéphane Courtois ou Hélène Carrère d'Encausse s'approprient « l'objectivité ».

J'estime – et ce n'est en rien par esprit de compromis – que la pensée de l'événement

doit travailler dans la contradiction entre la subjectivité de l'action et l'examen critique de son résultat, dans le dialogue entre histoire et mémoire, dans la controverse inconcluse entre acteurs et spectateurs. Marc Ferro m'a dit un jour qu'il y avait entre nous un malentendu : il aborde l'histoire sous un angle historique et non sous un angle stratégique. L'historien enregistre en effet les faits advenus comme s'il ne pouvait en avoir été autrement. Pour Ferro, l'élan révolutionnaire était donc épuisé en Russie dès l'automne 1918. L'enchaînement devenait alors inéluctable, la spirale de l'échec inévitable.

Greffière du fait accompli, l'histoire historique risque alors d'exonérer les thermidoriens de leurs responsabilités. L'histoire stratégique ou messianique cherche au contraire, dans chaque conjoncture, à déchiffrer le faisceau des possibles, à formuler les termes d'un choix, à peser les conditions d'une décision, sans jamais se résigner à ce que ce qui s'est produit fût le seul résultat possible d'une loi implacable de l'histoire, et le seul dénouement possible d'une situation déterminée.

Inversement, tout n'est pas possible dans une conjoncture donnée : ses conditions, ses circonstances, ses multiples déterminations déterminent un champ de possibilités, fixent les marges de l'action, font que la politique n'est pas affaire de pure morale ou de pure volonté. Le regard du spectateur doit alors mesurer l'écart machiavélien entre l'intention des acteurs et le résultat qui toujours s'en écarte.

J'ai donc essayé – non par goût du compromis et du juste milieu – de penser l'événement dans son rapport à l'historicité, en relisant Marx à la lumière de Benjamin et de Gramsci. J'ai essayé d'en saisir la « possibilité effective », et non la possibilité abstraite, là où la volonté des acteurs rencontre le jugement des specta-

96/ Kant, *Le Conflit des facultés*.

teurs : à l'intersection critique entre l'intention de l'action et son résultat incertain.

V. La vocation politique

Dans les dernières lignes de son essai sur la politique comme vocation, Max Weber écrit que « la politique consiste en un effort tenace et énergique pour tarauder des planches de bois dur ». Cette vocation appartient à celui qui ne s'effondre pas et reste capable de dire « quand même », lorsque le monde lui paraît trop stupide ou trop mesquin pour s'efforcer de le changer ^{97/}.

Dans quelle politique, au juste, nous étions-nous engagés dans les années soixante ? Nous avons appris à proclamer, avec une pointe de défi et de mépris envers nos condisciples besogneusement scolaires, que « tout est politique » ? Certes. Mais dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point. Cette mesure et ce point sont importants si l'on ne veut pas que le tout de la politique, dévorant ses restes, ne devienne totalitaire.

Chez les Grecs, la notion de politique est liée au « temps des alarmes ». Son surgissement va de pair avec une expérience de l'historicité. Quand Eschyle écrit les *Euménides*, Thucydide est enfant. La naissance d'une temporalité politique spécifique ouvre la possibilité d'une temporalité historique. Politisation et temporalisation vont de pair. Il y a bien une source commune où s'origine une pensée de l'histoire, de la politique et de la science, où naît une parole argumentée et démonstrative. La contingence de l'action et une nouvelle problématique de la décision impliquent une société multiple. Si elle devenait « trop une »,

^{97/} Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris UGE, 1963.

^{98/} Aristote, *Politiques*.

^{99/} Voir Daniel Bensaid, *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.

elle retournerait à l'état de famille ou d'individu. La politique doit donc tendre à l'unité, « mais pas complètement ^{98/} ».

Depuis ce point de départ, politique, histoire, science et philosophie ont parcouru une longue aventure commune. Elles ont connu une incessante transformation de leurs rapports réciproques, dessinant un lent mouvement de sécularisation jusqu'à l'avènement de la politique profane moderne. On ne parle plus désormais de la même politique, ni de la même histoire. Sans sacrifier au jeu truqué des définitions, la politique moderne peut se concevoir comme l'art de déplacer les lignes et d'actualiser des possibles. Françoise Proust y voit un art de la conjoncture et du contre-temps. Un art des rapports de forces aussi.

La politique, dit-on, est en crise, frappée d'impuissance et menacée de disparition ? Quelle est donc cette politique qui est crise ? Hannah Arendt exprimait déjà, dans *La Condition de l'homme moderne*, la crainte que la politique disparaisse complètement du monde. L'étatisation totalitaire de la société, l'absorption du droit, de l'art, de la morale dans la totalité abstraite est l'une des formes de cette menace. Le laminage de l'espace publique entre les meules de l'économie et le rabot de l'éthique en est une autre, celle d'un totalitarisme doux où la politique devient soluble dans le despotisme marchand. Avec la privatisation généralisée du monde, elle perd sa substance et ses enjeux. Avec ses diverses facettes : despotisme de l'opinion, anémie de la controverse, divorce du social et du politique, décomposition du parlementarisme et des partis, indifférence électorale, sa crise annoncée apparaît en réalité comme une crise de la démocratie consensuelle et de sa diversité sans différence.

Mais la politique est aussi une organisation

déterminée des espaces et des temps sociaux, telle que puisse s'y exercer une souveraineté. Dans les *Politiques*, Aristote met en évidence un calcul des distances et un découpage du territoire faisant que le peuple puisse s'assembler pour délibérer ; il souligne également une organisation des rythmes concrétisée par la durée des mandats électifs. L'espace-temps de la politique, qui fut celui de la cité antique, des empires, de la ville médiévale, de l'État-nation, est remis en cause par la mondialisation marchande et impériale. D'un côté cette mondialisation des échanges et de l'information mêle les espaces, uniformise les lieux, aplanit les reliefs ; la rhétorique de la proximité traduit cette perte angoissée du lieu où s'exerce la délibération collective. D'un autre côté le temps spécifique des mandats électifs, de la discussion et de la décision politique est court-circuité et mis sous pression par le temps court de l'urgence, de l'information en temps réel, des décisions réflexes de la Bourse ou des procédures de commandement militaire ; il est aussi débordé par le temps long des rythmes écologiques ou démographiques ^{99/}.

Cette crise de la politique et de ses conditions spatio-temporelles témoigne du désajustement et de la mal-mesure du monde. Les temps et les espaces sont désaccordés. Ceux de l'économie, du droit, de l'écologie, de la culture ne jointent plus. La commune mesure, qui organisait tant bien que mal l'échange entre les êtres humains et leur milieu naturel, est dérégulée. Fin de la politique ? Il s'agit plus vraisemblablement de l'épuisement d'une figure de la politique, de l'achèvement d'une époque et d'une forme de souveraineté historiquement déterminées.

La politique « n'est précisément nullement nécessaire », estime Hannah Arendt. Elle aurait existé rarement, et en peu d'endroits.

Sa tradition, commencée avec Platon et Aristote, se serait achevée avec Marx qui, croyant annoncer la fin de la philosophie, aurait, par une ironique ruse de la raison dialectique, prononcé en réalité celle de la politique.

Marx déclare bien, non par méprise mais en toute conscience, la fin d'une certaine idée de la politique, celle de la politique comme sphère séparée sous emprise de l'État. Il invente une politique de l'opprimé et de l'événement (guerres et révolutions) réintriquée dans le social. Il proclame que l'État est appelé à dépérir en se socialisant, la politique revenant alors à ses conditions « non-politiques » qui se révèlent éminemment politiques. Il n'y a pas sur ce point, entre Marx et Arendt, méprise ou malentendu, mais un différend irréductible. Elle prétend mettre la politique à l'abri de la contamination du social dont l'irruption en politique serait l'ultime ressort de la logique totalitaire. Il entend au contraire que le seul avenir démocratique pensable passe par le dépérissement de l'État et la socialisation de la politique. Au risque d'écraser au passage les médiations de la société civile, de rabattre le droit sur la force, d'ignorer la dimension institutionnelle et les paradoxes de la représentation.

Tout l'effort de Marx vise en effet à libérer la politique de l'État auquel la philosophie hégélienne du droit l'avait annexée. Ses textes de jeunesse ont ainsi pour but d'émanciper la question politique de la question religieuse et de la spéculation philosophique en lui conférant « sa consistance propre ^{100/} ». La perspective d'extinction de l'État politique et du droit semble cependant remettre en cause cette autonomie à peine établie. Le moment machia-

vélien paraît alors s'effacer devant la passion du social. Mais ce changement de terrain résulte de la découverte de « la révolution radicale » ou « de l'émancipation universellement humaine », irréductible à la révolution purement politique accomplie par la révolution française. Il ne s'agit pas pour autant, souligne Miguel Abensour, de renoncer à la politique, mais de la dépandre de la fascination de l'État, de la désétatiser et de la déprofessionnaliser, pour ouvrir sa cité interdite à ceux qui en sont exclus.

Marx rompt ainsi avec le fétichisme du pouvoir et avec une statolâtrie d'autant plus virulente en Allemagne que la révolution populaire s'y trouve bloquée. Il pense la politique sous la forme d'un mouvement populaire inédit qui est l'autre nom de la souveraineté. Il s'élève vigoureusement contre « l'exagération présomptueuse du facteur politique » qui fait de l'État bureaucratique l'universel incarné : « L'État ne vaut pas pour le tout. » Il ouvre en revanche la perspective d'une société transparente et pacifiée où s'éteindrait le conflit de classe, rêvant d'un « peuple total » inquiétant par lequel l'être social du prolétariat s'accomplirait dans son existence politique. Si cette problématique passe au second plan après les révolutions de 1848, elle ne disparaît pas pour autant.

Le thème équivoque du dépérissement de l'État demeure cependant plus complexe que ne le prétendent de nombreux commentateurs. Marx part en effet de ce qu'ont compris « les Français modernes », à savoir que, « dans la vraie démocratie, l'État politique disparaît ». L'État désigne ici « l'État séparé », l'État fétichisé de la philosophie hégélienne du droit. Condition de la vraie démocratie, sa disparition ne signifie pas celle de la politique comme telle mais la fin de sa subordination à l'État qui se présente abusivement pour le tout.

Croire que le politique puisse disparaître avec l'État relèverait, selon Abensour, de la même illusion que la croyance en une disparition du salariat dans une société où règne encore la pénurie. C'est pourquoi il parle de « disparition grossière », à la manière dont Marx raille la périlleuse utopie d'un « communisme grossier ».

Plus qu'il ne trahit une passion unilatérale du social, l'effort de Marx porte donc, à partir de 1843, sur la recherche d'une politique de l'opprimé qui constituerait, entre la société civile et l'État, des corps politiques non étatiques. C'est pourquoi il pense essentiellement la politique sous la condition de l'événement : guerres et révolutions. Lieu d'alchimies et de métamorphoses, de déplacements et de condensations, d'apparitions et de transfigurations, où le monde repose soudain en équilibre instable sur la pointe du possible, la politique est alors bien autre chose que le simple reflet des déterminations économiques et sociales.

En la pensant d'abord comme résistance et comme événement, mouvement par lequel s'abolit l'ordre existant des choses, Marx évite cependant d'avoir à penser son inscription institutionnelle dans les conditions spatiales et temporelles concrètes, ou du moins parvient-il mal à articuler les formes sociales de l'émancipation et ses formes politiques. Réduite à l'unité de lieu et de date (« de ce jour et de ce lieu », comme le dit Goethe sur le champ de bataille de Valmy), la « forme enfin trouvée » de la Commune permet ainsi d'éluder le redoutable problème de la représentation supposé résolu par la formule expéditive de la démocratie directe.

Hannah Arendt a cru trouver dans l'apologie de la nécessité historique la raison d'un effacement de la politique dans l'histoire et de l'éclipse du concept de liberté. Pour elle, l'hypothèse finale d'une humanité sans État,

^{100/} Voir Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État*, Paris, Puf, 1996.

« ce qui veut dire chez Marx débarrassée de la politique », n'est pas utopique mais tout simplement effrayante, tant le dépérissement du politique fait précisément partie des tendances totalitaires de l'époque moderne.

Cette lecture arendtienne soulève un double problème. D'une part, elle postule que la pensée de Marx est celle d'une implacable nécessité historique, supposition incompatible avec la critique des philosophies spéculatives de l'histoire et du fétichisme de la puissance historique développées dès *La Sainte Famille* et *L'Idéologie allemande*. Elle fait ensuite comme si le dépérissement de l'État signifiait pour Marx la fin de toute politique ; or, les notions d'État et de politique, comme celles de classes sociales ou de travail productif, ont chez lui un double sens : l'un « strict », relatif aux rapports de production déterminés, et l'autre « large », anthropologique. La disparition d'une forme historique de la politique au sens strict (en tant que sphère séparée) ne signifie donc pas la disparition de toute politique mais sa métamorphose et sa socialisation contre sa réduction à la forme exclusive de l'État. Ainsi la Commune de Paris est-elle pensée comme « la reprise du pouvoir d'État par la société, dont il devient la force vivante au lieu d'être la force qui la domine et la subjugué ». Elle est même caractérisée comme « la forme politique de l'émancipation sociale ». C'est donc bien l'État bureaucratique, l'État parasite, cet « avorton surnaturel de la société », dont le Second Empire constitue le prototype, qui est spécifiquement visé.

Il faut donc rapporter les apories réelles de la pensée politique de Marx aux conditions historiques précises de l'époque et non en faire

une théorie a-historique, un schéma métahistorique, de la politique : « Le dépassement de l'État n'a de sens chez les communistes que comme conséquence nécessaire de la suppression des classes avec lesquelles disparaît aussi le besoin du pouvoir organisé, pour une classe, de rabaisser les autres classes. Dans les pays bourgeois, le dépassement de l'État signifie la réduction du pouvoir d'État à l'échelle de celui qui existe en Amérique du Nord [...]. Dans les pays féodaux, l'abolition de l'État signifie l'abolition du féodalisme et la création de l'État bourgeois ordinaire ¹⁰¹/ » Polémiquant contre l'hypostase fétichiste d'une forme historique particulière de l'État, Marx rattache ainsi initialement sa suppression communiste à l'établissement du suffrage universel qui signifierait la dissolution simultanée de la société civile et de l'État politique abstrait. Cette perspective, assez vague pour donner prise à des interprétations contradictoires, s'oppose assez clairement à l'étatisme bureaucratique de Lassalle, comme à l'anti-étatisme abstrait de Bakounine.

Pour préserver la politique des disparitions qui la menacent, il est aujourd'hui nécessaire de la repenser comme le lieu et le moment où se noue une pluralité d'espaces et de temps. Les sphères disjointes de l'économie, de l'information, de l'écologie, du droit, ou de langage, ne s'accordent pas spontanément et ne se réduisent pas à l'espace unifiant du politique. Leurs temporalités spécifiques ne sont pas davantage réductibles au temps homogène unique de la mesure horlogère. Il faut donc renoncer à l'idée d'un espace politique homogène et vide, comme à celle d'un temps linéaire unique, pour penser les espaces et les temps de ceci et de cela : les lieux et les moments. La réorganisation plurielle des cadres spatio-temporels commande en effet la capa-

cité à construire des perspectives spatiales (territoriales et locales) et temporelles (de mémoire et d'attente), sans lesquelles la démocratie se dépolitise et dégénère en gestion d'un présent quotidien sans passé ni lendemains. L'anémie de la politique trouve en effet son expression dans la dévaluation systématique de la notion de projet : sous prétexte que les programmes auraient mutilé le réel et défiguré l'histoire, une sage prudence recommanderait de s'en tenir désormais à une gestion prosaïque de l'ordre existant en « laissant en jachère la question du projet ».

Ces considérations sur la façon de penser la politique sont mises à l'épreuve de façon récurrente tout au long des années quatre-vingt-dix à travers les interrogations sur le rapport entre question politique et question sociale (in *Retour sur la Question sociale, Éloge de la résistance à l'air du temps, Le Sourire du Spectre, Les Irréductibles*) ; sur la guerre et ses métamorphoses (in *Walter Benjamin sentinelle messianique, Jeanne de Guerre lasse, Moi la Révolution, Le Pari mélancolique, Contes et légendes de la guerre éthique*), sur la mondialisation et la question des souverainetés populaires (in *Moi la Révolution, Jeanne de guerre lasse, Le Pari mélancolique, Le sourire du Spectre, Les Irréductibles*) ; sur la construction européenne et la représentation de l'étranger (in *Moi la Révolution, Le Pari mélancolique, Leur gauche et la nôtre*) ; sur les rapports de la morale et du droit à la politique (in *Walter Benjamin, Le Pari mélancolique, Qui est le Juge ?, Contes et légendes...*), sur l'événement révolutionnaire (*Moi la révolution, Le Pari mélancolique, l'Essai de taupologie générale*).

Lorsque Walter Benjamin proclame que « la politique prime désormais l'histoire », le présent événementiel l'emporte, comme catégorie temporelle stratégique, sur le futur du juge-

101/ «Neue Rheinsche Zeitung», 1850, *Œuvres politiques I*, Paris, Gallimard, Pléiade 1994, p. 1079.

ment historique. La politique se libère ainsi du verdict final, du tribunal de l'histoire et de son jugement dernier.

De Socrate à Jésus, de Jeanne d'Arc à Uriel da Costa, de Louis XVI à Boukharine, la structure du procès, pour crime théologique ou pour crime historique, m'a toujours occupé. Exorbitant pouvoir de juger. « Qui est le juge ? » demandait Lénine. Et quelle est la légitimité du jugement ^{102/} ?

« Elle ira dans l'Enfer
où clament les Damnés

Dans les hurlements fous
des Embrasés vivants,

Dans les folles clameurs
des Damnés affolés,

Dans tous les hurlements
de tous les tourmentés... »

Devant ses juges Jeanne en vint peut-être à se demander si elle n'était pas devenue hérétique pour de bon. À douter de sa cause et de son orgueil. Avoir raison toute seule contre l'Église et ses docteurs, contre l'histoire et son tribunal ? D'où le moment d'humaine faiblesse et d'humaine défaillance. Pour Jeanne, ce fléchissement n'aura duré que quelques heures. Le temps d'un aveu d'hérésie, pire que la damnation et les flammes, qui défait et détruit de l'intérieur.

« Quand un membre de l'Église est malade, toute l'Église est malade. » Il faut le couper, le retrancher. Pour ses juges, Jeanne est un membre contagieux, tout juste bon à rôtir. Son procès est bien un procès en hérésie, en double hérésie, religieuse et politique. Elle fait une

^{102/} Voir Daniel Bensaïd, *Qui est le Juge ? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999

^{103/} Voir Daniel Bensaïd, *Jeanne de guerre lasse*, Paris, Gallimard, 1991.

^{104/} Voir Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1990.

hérétique magnifique, inflexible, irréductible, for ce bref moment de peur qui rend son insoumission si humaine. Elle a su prendre ses voix au sérieux. Dès Domrémy elle a bien pesé « le choix de partance », sachant que, partie, il n'y aurait pas de retour, point de rebroussement ^{103/}.

Uriel da Costa est une autre figure d'hérétique, moderne déjà, écartelé entre la singularité prophétique du peuple élu et l'universalité désenchantée de la raison. Avant de tremper sa plume pour écrire son testament, sa chronique d'une vie exemplaire et édifiante, avant de charger l'élégant pistolet et de l'armer, avant de presser la détente dans l'assourdissante détonation qui suspendit peut-être le pinceau de Rembrandt, il avait dû subir, lui aussi, l'épreuve solitaire, le sort du membre retranché du corps. Ce Juif fendu, dédoublé, avait cru pouvoir renaître en Hollande à la normalité. Il avait même, par lassitude sans doute, par extrême fatigue de brosse ainsi l'époque à rebrousse-poil, fait une fois amende honorable. Mais on ne revient pas facilement en arrière après avoir touché à l'universalité de la raison. À Amsterdam, le temps était venu pour la douloureuse mémoire marrane de solder les comptes de ses déchirements ^{104/}.

À la fin, Uriel ne croyait plus à rien. Il a rédigé son témoignage, puis il s'est tué. Son suicide blasphématoire a la forme d'un ultime défi. Comme Van Gogh est un « suicidé de la société », il fut un suicidé de la religion, après quinze ans de résistance et de conflits. Il fut accusé de nier l'immortalité de l'âme, l'Enfer et le Purgatoire, pour considérer le bien et le mal comme une affaire d'ici-bas, une affaire profane. Malgré la résipiscence de 1633, sa nuque ne plia pas. Il tint bon, sept ans encore, avant de céder une seconde fois, en 1640, après avoir « souffert l'indicible ». Attaché au pilier de

la synagogue, il subit alors l'humiliation des 39 coups de fouets comme autant de marches d'un calvaire. Comme Jeanne, Uriel fut seul face à ses juges : « Pour détruire ma réputation, mes ennemis ont l'habitude de dire : celui-là n'est pas juif, ni chrétien, ni musulman ? »

Alors qui, ou quoi ? Un mutant ? Un juif non Juif ?

« Au nom de la loi, oubliez-moi, laissez-moi me confondre dans la multitude des hommes, sinon je m'y autoriserai moi-même. » « À cause de la religion », il a souffert dans sa vie « des choses inconcevables ». Les « gens » l'ont maudit, harcelé, « le traitant d'hérétique et de traître ». Comme lui, Spinoza fut stigmatisé par le herem de 1656 : « Maudit soit-il de jour et maudit soit-il de nuit » de sorte que « personne ne puisse lui parler oralement ni par écrit. » Il fut condamné à l'exil intérieur, à l'exode de soi-même. Mais il en fit une force, la charge explosive de cette fureur tranquille, minant avec la même application qu'il mettait à polir ses lentilles les nouvelles barbaries.

Peut-on avoir raison seul ?

Contre les prêtres et les docteurs ?

Contre l'aréopage des rabbins ? Contre le Parti ?

Contre Dieu et contre l'Histoire ?

Les juges d'Uriel s'indignaient à cette idée : « Que peux-tu seul face à tant ? » Comme Jeanne, il admet sa part d'humaine faiblesse mais ne se rend pas. Vaincu peut-être mais pas défait, vaincu mais pas humilié : « Je confesse que votre multitude m'a confondu, mais plus j'entends vos pensées et sermons, plus la colère brûle mes entrailles... Je ne dirai qu'une chose : les forces me manquent. » C'est toujours l'ultime lassitude. Celle de Moïse au seuil de Chanaan, de Jeanne au bûcher, de Saint-Just au pied de l'échafaud

thermidorien, de Walter Benjamin piégé sur la frontière close des Pyrénées, de Joffé, de Maïakovski, de Tucholsky. Tous furent anéantis par cette solitude où Spinoza a puisé sa force.

Pour résister aux Juges, aux jugements de Dieu ou de l'Histoire, il faut oser récuser la voix de la Providence ou celle de la raison historique. Sinon l'erreur devient crime, le désaccord trahison et le suspect « objectivement » coupable. Merleau-Ponty note que le Roubachoff de Koestler n'a pas vraiment réfléchi à l'idée d'une histoire dialectique. Si l'histoire n'a ni sens unique ni fin garantie, « qui aura raison en fin de compte ? » Il n'y a plus de divinité, plus de transcendance pour tirer les ficelles, mais seulement un sens qui émerge dans les convulsions de l'événement. La révolution apparaît alors comme un « point sublime » où faits et valeurs, sujet et objet, partie et tout, « au lieu de demeurer en collision, devraient entrer en connivence. »

Ce point critique est de l'ordre de la conjoncture, du moment présent, du maintenant éphémère. Comment faire durer cet instant parfait ? Comment sauver l'instant précieux de l'habitude, l'événement de la routine, l'illumination amoureuse de l'usure et du désamour ? C'est l'énigme même de l'amour comme de la révolution en permanence.

Qui t'a fait juge ? Du procès de Jeanne à celui de Boukharine, c'est toujours la même question de la culpabilité objective et de sa terrible logique, devant la raison d'État ou la raison d'Église. Objectivement, Artur London est coupable, même s'il n'est pas conscient de ses mauvaises fréquentations. Au Tribunal de Dieu ou de l'Histoire, théologique ou politique, la dissidence est forcément une hérésie ou une trahison objective. En appeler de l'Église visible à l'Église invisible, de la loi écrite à la Loi

non écrite, du parti à la classe, de l'État à l'humanité, c'est toujours aggraver son cas. C'est toujours ajouter au délit d'insoumission un impardonnable péché d'orgueil.

Dans le cachot de Roubachoff, le « je » se transforme en pure fiction grammaticale. Cette subjectivité niée se rebiffe pourtant dans l'interrogatoire du procès, car admettre une faute « objective », c'est encore une manière d'affirmer qu'elle peut subjectivement ne pas l'être. Dissocier la pureté subjective de l'intention de son résultat objectif reviendrait, Boukharine le sait parfaitement, à récuser le jugement de l'histoire. Sa joute mortelle avec le procureur Vichynski témoigne d'une pathétique lucidité. Il déclare lui-même « un singulier dédoublement de conscience », une « paralysie de la volonté », un « ralentissement des réflexes », « une double psychologie », une « foi incomplète ». Une schizophrénie historique en somme : « Parfois je m'enthousiasmais moi-même en glorifiant l'édification socialiste, mais dès le lendemain je me déjugeais par des actions pratiques de caractère criminel. » Il va même jusqu'à confesser une « conscience criminelle malheureuse » qui différerait de la conscience ordinaire.

On retrouve ce même dédoublement chez Racovski, qui concède à ses juges avoir voulu restaurer le capitalisme, mais « pas ouvertement » : pas consciemment donc, pas subjectivement, pas comme en conscience, « comme un but avoué, net », mais « dans la subconscience » ; objectivement, en somme.

« Si tu meurs, au nom de quoi mourras-tu ? » se demanda publiquement Boukharine : « C'est alors qu'apparaît avec netteté un gouffre absolument noir. Il n'est rien au nom de quoi il faille mourir si je voulais mourir sans avouer mes torts. » Au nom de quoi ? Quel est le sens d'une vie à l'aune de sa fin ? Cette redoutable

question hante le tribunal, à Moscou comme à Prague ou à La Havane. Avoir raison contre ses juges, c'est s'avouer à soi-même qu'on a peut-être eu tout faux. Que tout est à revoir et à refaire. Le *double bind* parfait : si je suis dans mon bon droit, j'ai contribué à édifier un système monstrueux, et si je suis coupable, je mérite mon sort. Autant que l'épuisement, les pressions et les menaces, cet inextricable dilemme commande la terrible logique de l'aveu. « Principe moyenâgeux », conclut Boukharine, l'aveu sanctionne une défaite intérieure. Car, au regard de la raison historique, la défaite vaut crime. *Vae Victis*.

Contrairement au jugement dernier sécularisé de l'histoire, la politique trace pas à pas les embranchements et les bifurcations où se décident l'actualité et la perte des possibles.

En matière de jugement politique ou historique, qui est le juge ? Et au nom de quoi ? De la Providence divine, du sens de l'Histoire, de la vérité scientifique ? Au nom du peuple français ou du prolétariat mondial ?

D'Hannah Arendt à Dick Howard, certains auteurs confrontés au « crime contre l'humanité », se sont efforcés de penser le jugement à partir du jugement réfléchissant kantien. Il est défini dans la troisième critique comme « le pouvoir de subsumer le particulier sous l'universel », à la différence de la raison, qui est le pouvoir de déterminer le particulier par l'universel, et de l'entendement, qui est le pouvoir de connaître l'universel. Dans *Critique de la faculté de juger*, Kant introduit cependant une distinction importante entre jugement déterminant et jugement réfléchissant, également appelé « pouvoir appréciatif de juger », qui permet de « spécifier le concept universel en amenant le divers sous lui ».

Cette « faculté réfléchissante » s'exerce de deux manières, selon un usage esthétique et

selon un usage téléologique. Exemple type du jugement esthétique, le jugement de goût est toujours singulier. Mais « en comparant l'objet sous l'angle de la satisfaction avec le jugement d'autrui », l'entendement peut parvenir à prononcer un jugement universel. Il ne s'agit plus alors d'un jugement de goût mais d'un jugement logique qui permet de discuter des goûts et des couleurs. Le goût comme faculté de juger d'un objet ou une représentation « indépendamment de tout intérêt », modèle donc du jugement désintéressé, comme celui des spectateurs dont l'émotion désintéressée, « l'intérêt universel non égoïste » devant la Révolution française, révèle l'aptitude morale universelle de l'humanité.

La tension entre la singularité et l'universalité du jugement de goût semble ainsi prise dans une insurmontable contradiction. La médiation permettant d'échapper à ce cercle vicieux est celle du sens commun, qui ne se confond pas avec le simple bon sens mais exprime l'idée d'une faculté de juger qui, lorsqu'elle pense, « tient compte du mode de représentation de tous les autres humains afin d'étayer son jugement pour ainsi dire de la raison humaine dans son entier. » Pour Hannah Arendt, jugement et opinion vont ainsi de pair. Grâce au jugement qui « fournit à l'opinion sa dignité propre en lui accordant, face au poids de la vérité, une dimension de respectabilité », opinion et vérité, sophistes et philosophes, peuvent se réconcilier. Le jugement n'est plus alors la prise de possession d'une vérité mais l'expression d'un rapport social.

En quoi le jugement judiciaire ou le jugement historique peuvent-ils se revendiquer du schéma kantien ? Le jugement du citoyen constitue une expérience subjective « qui prétend néanmoins à une validité supposée universelle ». Il fait appel à un autre qu'il veut

convaincre. Le jugement de goût implique de même qu'on ait appris à se mettre à la place de l'autre et à penser publiquement avec lui. Cet apprentissage constitue, selon Howard, « la condition de possibilité de la politique ». Dans le jugement judiciaire, le sens commun retourne, en quelque sorte, le jugement réfléchissant du cas singulier en jugement déterminant. Il en fait le cas particulier d'une norme générale en l'amenant sous l'universalité de la loi.

Le problème du jugement historique et du jugement politique est autrement épineux. Il est impossible de leur appliquer une loi des lois, dans la mesure où leur enjeu consiste précisément à déterminer et à énoncer la loi. Alors que le tribunal affirme que nul ne saurait ignorer la loi pénale, nul ne saurait invoquer la loi de l'histoire et la supposer connue. Le jugement historico-politique est donc radicalement réfléchissant. La difficulté devient d'autant plus inextricable que l'on se réfère exclusivement au mode esthétique du jugement réfléchissant. Alors que le beau y est défini comme ce qui plaît universellement sans concept, peut-on décréter « juste » ce qui passe universellement pour tel sans concept ? Il n'est pas de sens commun auquel adosser le jugement politique. Il s'exerce toujours dans l'incertitude de la lutte et du conflit.

Mieux vaut donc chercher du côté, injustement délaissé, du jugement téléologique. Alors que la faculté de juger esthétique se caractérise comme la faculté particulière d'apprécier les choses universellement sans concept, la faculté de juger téléologique n'est pas une faculté particulière mais la faculté réfléchissante en général. Elle obéit selon Kant à une liaison des choses par les causes finales et non par une simple causalité mécanique : « Ici, les choses peuvent être possibles sans être effectives, et

on ne peut conclure de la possibilité à l'effectivité. » Le jugement réfléchissant téléologique procède donc de l'événement, de la décision, de la production d'une subjectivité historique. La finalité apparaît « comme une légalité du contingent en tant que tel » et peut parfaitement se révéler « une finalité sans fin ». Cette notion de « finalité sans fin » permet de concevoir l'horizon régulateur du jugement historique à la manière dont la liberté sert de « principe régulateur universel ». Car la seule espèce au monde dont la causalité soit téléologique est, dit Kant, l'espèce humaine, dont la présence a « la plus haute fin en soi-même ».

La téléologie selon Kant n'appartient à aucune doctrine. Elle relève exclusivement de la critique d'une faculté particulière de la connaissance, la faculté de juger. Plutôt que du jugement de goût, le jugement historique participe de cette téléologie. Ni constat factuel ni verdict normatif, il est indexé sur la finalité sans fin du développement et sur l'anticipation rationnelle du procès d'humanisation.

C'est ce que nous appelons un jugement stratégique. Ou politique, dès lors que nous restons fidèles à la maxime benjaminienne selon laquelle la politique prime désormais l'histoire et le jugement politique le jugement historique.

Hannah Arendt constate à propos du procès Eichmann que l'époque est troublée par cette faculté de jugement de l'être humain ou par ceux qui osent juger. Le crime contre l'humanité introduit en effet une périlleuse ambiguïté entre le droit et la morale, la singularité de l'affaire ou du cas visé par la procédure et l'exemplarité universelle du procès. Devant des tribunaux où les témoignages tendent à devenir d'étranges témoignages de moralité historique, juge-t-on Eichmann ou l'antisémitisme, Papon ou Vichy ?

Dans la conclusion du livre sur le procès de Jérusalem, Arendt, interpellant directement l'accusé, affirme qu'en politique obéissance et soutien ne font qu'un. Parce qu'Eichmann a refusé de partager la planète avec le peuple juif, personne ne pourrait accepter de la partager avec lui : « C'est pour cette raison et pour cette raison seule que vous devez être pendu. » Comme le régicide des conventionnels, cette sentence sans jugement est fondatrice d'une nouvelle ligne de partage entre l'humain et l'inhumain. Il s'agit d'une décision politique et non d'une chicane procédurière. La responsabilité politique existe mais elle ne saurait être jugée en termes moraux, ni pesée par un tribunal.

Quelle est alors l'instance de ce jugement ?

Si la politique prime l'histoire et si l'histoire ne connaît plus de jugement dernier, au nom de quoi et comment « oser juger » ? Alain Badiou voit dans ce courage de juger une paresse et une redoutable confusion entre politique et opinion. Pour Arendt, l'audace du jugement est d'autant plus nécessaire au contraire que nous vivons dans un monde sans dessus dessous, « où il est impossible de s'orienter selon les règles qui régissaient autrefois le sens commun ». Nous aurions perdu l'aune et les règles de la mesure et serions donc condamnés à juger sans les fondements traditionnels de la morale. Le jugement politique prend d'autant plus d'importance et de gravité, un jugement humain faillible, toujours au péril de l'erreur politique et non plus seulement judiciaire. Dans cette compréhension perdue, l'action politique a pour essence « d'engendrer un nouveau commencement ».

Chez Arendt comme chez Kant, le sens de

l'événement est donné par « la manière de penser des spectateurs » qui manifestent un intérêt universel désintéressé. Au cœur de l'engagement, l'acteur serait aussi aveugle que Fabrice del Dongo ou Pierre Bezoukov sur le champ de bataille. Seul le spectateur saurait de quoi il retourne et serait en état de juger : la révolution est admirable comme spectacle public, mais ses acteurs en sont odieux. Kant voudrait donc le régime républicain sans la révolution qui le fonde, la fin sans les moyens.

Que faut-il, demande Alain Badiou, entendre par politique pour en venir à un tel écart ? Sa réponse est à l'exact opposé de celle d'Arendt : « Bien entendu, le point d'où une politique peut être pensée, celui qui permet d'en saisir la vérité, est celui des acteurs et non des spectateurs. C'est à partir de Saint-Just et de Robespierre que vous entrerez dans cette vérité singulière que délivre la Révolution française, que vous en constituez un savoir, et non à partir de Kant ou de François Furet. » La vérité n'est pas de l'ordre de l'opinion mais de l'événement et de sa subjectivisation.

Ainsi la Révolution russe ne saurait être pensée à partir de Stéphane Courtois ou d'Hélène Carrère d'Encausse, mais à partir de Lénine et de Trotski. C'était du reste la conviction de ce dernier : « Seul l'acteur peut être profond comme spectateur ^{105/}. » Il ajoutait cependant une précision capitale : le doublement du sujet en acteur et spectateur. Ni l'acteur seul ni le spectateur seul ne pourraient accéder à la vérité de l'événement. Elle se ferait jour dans la tension irréductible entre ces deux regards, dans le dialogue entre ces deux rôles aussi nécessaires, aussi complémentaires et opposés l'un que l'autre. Le jugement opère donc dans cette réciprocité où l'acteur joue pour un public imaginaire présent et à venir, et où le spectateur ne cesse

d'interpréter l'acteur et d'en rejouer les dilemmes. Ils ont besoin l'un de l'autre. Faute de quoi, l'acteur gesticulerait devant un parterre vide, et le spectateur resterait bouche bée devant une scène déserte.

« Nul ne peut se dessaisir de sa faculté de juger », dit Spinoza. Dur et redoutable devoir que celui de cette impitoyable faculté. Il fit dire à Péguy qu'il préférerait condamner que juger.

Condamnation sans jugement ?

Comment juger sans douter du jugement ? Il n'est pas facile de tenir bon sur l'immanence et de ne pas reculer devant la fragilité de l'humaine condition sans le secours des grandes transcendances déchues, sans le réconfort de l'Histoire ou de l'Humanité majuscules. Invoquer ces gros mots, c'est pourtant sacrifier encore aux fétiches modernes. Mais l'histoire réelle, celle qui se fait dans l'incertitude de la lutte, n'est pas l'Histoire, et l'humanité qui se construit dans le tumulte des conflits n'est pas l'Humanité.

Il faut tenir bon, malgré tout. Ne pas céder sur les principes et affronter l'épreuve d'une histoire où le fait à accomplir contredit la fatalité du fait accompli. Ne pas céder sur l'immanence de « l'action qui s'invente » sans les réconforts téléologiques de l'origine et de la fin. Ne pas lâcher sur la fragilité d'un jugement contraint de produire en permanence ses propres critères.

Tout s'engendre par la lutte, et l'issue des batailles « se mêle habituellement à notre appréciation des fondements du droit ^{106/} ». Il faut faire avec cette relativité et avec cette précarité du jugement, avec les incertitudes d'une finalité sans Fin et d'une légalité sans Loi, avec l'humilité de la faculté de juger, avec ses défaillances et ses injustices. On ne saurait s'en dessaisir car le savoir historique n'est, hé-

^{105/} Trotski, *Journal d'exil*, Paris, Gallimard.

^{106/} Kant, *Théorie et Pratique*, Paris, GF, 1997.

las ou heureusement, jamais catégorique. C'est pourquoi les grands procès conduits en son nom demeurent, comme le constate fort bien Merleau-Ponty, « des actes politiques ».

L'instruction pas plus que l'histoire n'a de fin. L'affaire n'est jamais classée. L'appel est à jamais ouvert, dit Blanqui en proie au vertige de l'éternel recommencement des défaites. Pourtant, si le partage entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste reste indécis, il n'est jamais nul. Il peut se réduire à presque rien mais ce presque est un peu plus que rien. Il suffit à faire la différence. Si pâle et tremblante, à peine déchiffrable parfois, cette ligne de partage des eaux suffit à faire qu'il y ait des justices, non point absolues et péremptoires mais des moments et des actes de justice, des justices en devenir et des devenir-juste. Il suffit à établir une distance, si minime soit-elle, « une ligne de démarcation assez précise et ineffaçable » envers l'indifférence sceptique et le relativisme indifférent, prêt à tout, comme envers la certitude dogmatique d'un jugement absolu.

Il suffit de savoir qu'il y a toujours eu des Justes, peu nombreux souvent, une poignée parfois, qui ne faisaient ni le Dieu ni le Juge, pour marquer le cap, pour rappeler à l'ordre non du vrai mais du juste ; non de la vérité mais de la justesse, qui est une justice ajustée. Non d'une justice de la réparation ou de la compensation mais d'une justice de l'action, au-delà des incertitudes du jugement.

En politique comme en histoire, il n'est pas facile de suivre cette ligne incertaine, à peine lisible souvent. Il est difficile de s'y tenir, si difficile qu'aucun jugement ne saurait y suffire : ni le jugement judiciaire, qui est le plus clair mais aussi le plus pauvre, ni le jugement historique, qui est le plus riche mais le plus incertain, ni le jugement politique même, qui

est le plus honnête sans doute, mais aussi le plus inquiétant. Car celui qui juge en politique sait qu'il sera jugé à son tour et ne peut ignorer la réciprocité du jugement.

Il faut donc que les modes du jugement s'y mettent tous, qu'ils s'y mettent à trois au moins, pour s'épauler les uns les autres, tant bien que mal, quitte à se contredire parfois : le juridique, l'historique, le politique. Leurs controverses et leurs contradictions sont le seul recours, la seule correction, la seule garantie relative contre leurs erreurs et leurs injustices respectives, contre les errements inévitables d'un jugement unilatéral.

La faculté de juger, dont on ne peut se dessaisir et dont il faut oser user, n'est donc ni ceci ni cela, ni froidement judiciaire, ni orgueilleusement historique, ni passionnément politique. Elle s'exerce dans les intervalles, dans les interstices, dans les rapports spéculaires de l'un à l'autre, dans le mouvement tourbillonnant constitutif de ce qu'on appelait jadis les mœurs, et qu'il convient de « travailler » sans relâche.

Le jugement n'est l'affaire d'aucune compétence professionnelle. C'est un art profane, qui intervient entre les tentations récurrentes d'une Histoire sacrée et les renoncements résignés d'une histoire en miettes, entre les garanties illusoire de la grande Histoire et le menu plaisir de se raconter de petites histoires.

« Une vérité, c'est toujours quelqu'un qui juge », écrit Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique*. Mais qui jugera, ajoute-t-il aussitôt, « de la vraie situation et de la vraie histoire ? »

Qui est le juge ? Qui est coupable ?

Et surtout, qui est innocent ?

La charge de répondre à ces questions est trop lourde pour quelque juge que ce soit. Ni le juge, ni l'historien, ni le citoyen ne sauraient prétendre la porter seuls. C'est le jugement

qui juge, à travers « le procès sans sujet ni fin » de leur dispute, l'étrange procès sans Juge suprême ni Jugement dernier.

Prospective Avant le seuil

Commencé il y a bientôt trente-cinq ans par une interrogation politique (comment échapper au présent infernalement éternisé par la fatalité structurale ?), ce parcours subjectif y ramène après les longs détours d'un apprentissage pratique autant qu'intellectuel : quelles sont désormais les conditions de possibilité de la politique menacée par l'atrophie de l'espace public et par le despotisme de la globalisation marchande ?

La définition officielle de l'exercice d'habilitation réclame non seulement le bilan d'un tel parcours mais encore de « faire apparaître les prolongements possibles de ces recherches ». Me voici donc parvenu à un nouvel embranchement, où plusieurs pistes se présentent dans la continuité des chemins à peine défrichés :

► Un nouveau chantier du cycle sur Marx qui porterait sur sa politique (bel et bien réelle en dépit des reproches qui lui sont souvent adressés sur ce point), à partir notamment des matériaux encore trop peu exploités de la correspondance et des articles de presse : sur les institutions, la démocratie et le dépérissement de l'État ; sur la nation, le territoire et la guerre ; sur les rapports entre social et politique dans la formation du mouvement ouvrier.

► Un retour critique, dans le prolongement des études benjaminienes, sur les notions de totalitarisme et de droits de l'homme, à travers une confrontation entre Benjamin, Heidegger, Karl Schmitt et Lukacs, en actualisant notamment les questions de la technique et de la guerre.

Sans exclure ces possibilités tentantes, et

suivant la pente qui m'a toujours porté à privilégier un défi d'actualité et une urgence intime, probablement commencerai-je par travailler sur le bouleversement de la «sémantique des temps historiques» (R. Koselleck) héritée de la Révolution française; plus précisément sur la métamorphose des temps (le désajustement des rythmes de décision) et des espaces (le chevauchement des champs) dans lesquels nous sommes accoutumés à nous mouvoir et à inscrire une action politique en forme de projet. À l'épreuve de la globalisation marchande, tout un lexique familial qui associait raison et révolution, progrès et programme, semble défaillant.

D'aucuns cherchent dans cette défaillance les signes précurseurs d'un paradigme émergent, celui d'une postmodernité (notion fort controversée) conçue (trop) simplement comme une sorte de modernité inversée ou bien comme une nouvelle séquence dans l'ordre chronologique de succession entre un

avant et un après. Je prendrai au contraire comme point de départ l'hypothèse selon laquelle les catégories de modernité et de postmodernité (dont la périodisation s'appuie souvent sur les productions esthétiques), rapportées à ce que Fredric Jameson appelle «la logique culturelle du capitalisme tardif», sont deux pôles contradictoires d'un mouvement pendulaire du capital, entre territorialisation productive et déterritorialisation financière (selon la thèse de Giovanni Arrighi inspirée de Braudel et de Pirenne) ¹⁰⁷/.

Il s'agirait alors de dégager la part de nouveauté effective dans l'agencement mondialisé de la pluralité des temps et des espaces sociaux qui déterminent les conditions présentes de l'action politique. Non pour éteindre les Lumières avant de refermer la porte du futur mais pour mieux saisir l'effet déjà présent du nouveau non encore advenu sur l'ancien et l'actualité toujours active de l'ancien dans le nouveau annoncé. Car les lumières, si

tamisées et tremblantes soient-elles, ne se confondent pas avec l'extinction des feux avant de tirer la porte sur les espérances défuntées, qui équivaldrait à un pathétique suicide collectif de la pensée.

21 janvier 2001

Soutenance d'habilitation à diriger des recherches de M. Daniel Bensaïd
Université Paris-VIII

Institut de philosophie

Le jury était composé de :

- René Schérer, professeur émérite de l'université de Paris-VIII, directeur de travail ;
- Jacques Derrida, directeur de recherches à l'Ehess ;
- Georges Labica, professeur émérite de l'université de Paris-X Nanterre ;
- Michael Löwy, directeur de recherches au CNRS ;
- André Tosel, professeur à l'université de Nice.

¹⁰⁷/ Voir Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1998, dont la thèse contredit en partie la problématique esquissée par Michael Hardt et Toni Negri dans *Empire*, Paris, Exils, 2000. Dans cette perspective j'aurai largement recours à la controverse anglo-saxonne, encore mal connue en France faute de traduction.