

Daniel Bensaïd

Pensée stratégique et utopie

Fabien Ollier : *Quand on essaie de saisir l'utopie, celle-ci s'échappe dans tous les sens et se fragmente en morceaux très disparates. L'étymologie du mot ne renvoie pas à une univocité rassurante, bien au contraire (lieu où tout est bien ; non-lieu ?). Quant à l'histoire de son utilisation, elle nous laisse face à des champs sémantiques inextricables et en lutte autour de notions aussi floues qu'utopies négatives (qui, chez certains, renvoient au nazisme réellement existant, chez d'autres au communisme inexistant et bilderlos), utopie positive (qui serait « bonne » pour l'humanité alors que la négative serait mauvaise), utopie concrète (qui dans les dossiers de Roland Castro ne veut pas dire la même chose que dans la New Babylon de Constant), utopie irréelle ou surréelle (qui n'aurait pas vocation à se réaliser), utopies (qui, chez les marxistes orthodoxes désignaient les doux rêveurs ou les aventuriers), utopiens (qui dégageraient les possibles d'une époque), utopistes (qui formuleraient des impossibles), et nous venons en rajouter en parlant d'« utopies de marché » que nous opposons aux utopies de libération ! La première tâche concernant l'utopie serait donc de se situer par rapport à son ouvrage et ses ouvertures. Vous est-il possible de le faire, vous dont le parcours militant croise sans cesse le parcours de l'utopie communiste révolutionnaire ? Quelle serait la cartographie utopique qui a ou aurait orienté vos pratiques théoriques et vos pratiques de militant ?*

1/ Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes*, 1932.

Daniel Bensaïd : En réalité, je ne me situe pas du tout, personnellement, dans une problématique utopique. Je pense qu'il y a une opposition thématique et temporelle entre l'utopie chez Bloch, qui est sûrement la façon la plus intéressante et la plus noble d'en parler, et le messianisme de Benjamin, qui est une pensée beaucoup plus stratégique. Il y a beaucoup de malentendus en général dès qu'on emploie le terme de messianisme. Souvent, il est utilisé dans un sens péjoratif. Moi, au contraire, j'y vois une pensée du possible, donc une condition de possibilité d'une pensée stratégique. Dans le messianisme benjaminien, la catégorie temporelle autour de laquelle s'organise la perception des temporalités, c'est le présent. Le passé et le futur se jouent et se rejouent sans cesse dans les décisions du présent. Sur ce point, il y a un écho « décisionniste » chez Benjamin, y compris dans sa manière d'écrire. Ce n'est pas une écriture argumentative ou démonstrative : c'est une écriture de décision. On la retrouve d'ailleurs dans la forme des thèses, qu'il a pratiquée à plusieurs reprises et pas seulement dans les *Thèses sur le concept d'histoire*. Sur ce point, je suis plutôt dans la tradition classique de la critique des utopistes par Marx. Le communisme, chez lui, ce n'est pas une utopie, c'est le mouvement réel d'abolition de l'ordre établi – c'est la formule la plus adéquate. C'est un rapport de transformation du réel, plus que d'anticipation. Après, il y a des moments utopiques. Henri Lefebvre définissait l'utopie comme « le sens non pratique du possible ». Effectivement, il y a des temps forts de la pensée utopique, qui sont en général des moments d'affaiblissement des possibilités politiques ou des moments d'immaturation des possibilités pratiques. Là, l'anticipation utopique joue son rôle.

Puisque vous demandez une cartographie,

il y a des différences entre utopies. Il y a des utopies classiques qui sont des utopies liées à une certaine représentation de la sémantique des temps, où l'utopie est essentiellement un ailleurs : les îles, les antipodes, etc. Puis, aux alentours de la révolution française, il y a une temporalisation de l'utopie. Avec Sébastien Mercier, on commence à avoir des projections sur le futur. Ce qui implique que la relation du présent au futur soit modifiée : le futur devient pensable comme un horizon historique. Dans les moments pratiques, j'ai plutôt le sentiment qu'il y a un affaiblissement de l'utopie. Pas totalement. Elle peut connaître des métamorphoses. Ainsi, la Révolution russe est un moment politique où l'on voit surgir des utopies futuristes, notamment sur le plan littéraire.

F.O. : *Quand on pense à Eugène Zamiatine et son *Nous autres* écrit juste après la révolution russe, on ne peut passer à côté de la notion de contre-utopie...*

D.B. : Je ne sais pas si ce phénomène a existé de manière marquante avant, mais il me semble plutôt typique du XX^e siècle. *Le Meilleur des mondes*^{1/}, jusqu'au 1985 de György Dalos ou le 1984 d'Orwell : ce genre de dystopie est antitotalitaire ; ce sont des utopies négatives face à des régimes que je ne mets pas dans le même sac, mais que l'on peut, par commodité, qualifier de totalitaires, que ce soient des régimes fascistes ou le totalitarisme bureaucratique. Là, il y a une utopie qui remplit une fonction critique sans parvenir à s'articuler à des pratiques politiques. D'où la méfiance de Marx, malgré tout son respect pour eux – les fameuses pages sur les utopistes dans le *Manifeste communiste*, qui est un coup de chapeau à l'anticipation et même à l'expérimentation sociale, pas seulement l'utopie rêvée mais l'utopie pratique de type Owen, etc. – vis-à-vis des

utopistes qu'il souhaitait dépasser. Il y a aussi une autre catégorie, celle du « mythe », chez Sorel. Comme Blanqui, il est résolument anti-utopiste, mais il pensait que l'imaginaire révolutionnaire avait besoin de mythes mobilisateurs. Quel est le statut du mythe par rapport à l'utopie ? L'usage du mythe sorélien pourrait être utile, parce qu'il prend en compte la part de l'imaginaire dans l'action sans en être dupe : en sachant qu'il s'agit d'une construction mythologique.

F.O. : *Vous ne qualifieriez pas le communisme d'utopie négative, cette sorte de force désirante qui pousserait à ne pas se contenter d'une fin de l'histoire ? Est-ce que le communisme n'est pas cette utopie négative qui nous pousse à la révolution permanente ?*

D.B. : On peut le soutenir, mais on est alors dans l'extrapolation. On est en tout cas dans le transfert d'un vocabulaire. Chez Marx et chez Trotski, l'idée de révolution permanente a une fonction stratégique relativement précise. Chez Marx, il s'agit de l'épuisement du potentiel libérateur de la révolution démocratique, telle que la Révolution française. Il le dit par rapport à l'Allemagne, mais on peut en tirer des conclusions élargies. Et chez Trotski, il y a une systématisation spatiale (la révolution n'est pas dans un seul pays) qui prend acte en réalité de la première mondialisation, que l'on pourrait qualifier de mondialisation victorienne ; et temporelle, sur l'articulation entre révolution politique, révolution sociale, révolution culturelle. On peut, par convention, appeler cela utopie : à partir du moment où il y a ce travail du négatif qui se poursuit bien au-delà du moment révolutionnaire. Il suffit de se mettre au clair, si tant est qu'on puisse y parvenir, sur les termes. On pourrait alors appeler ça une utopie. Mais je me méfie un

peu. Comme Sorel : la projection abstraite d'une cité parfaite s'est souvent révélée le plus court chemin pour débiter ces utopies au marché noir des menues réformes, et passer d'une extrême ambition abstraite à des expérimentations, respectables au demeurant, mais qui sont des adaptations d'un maximum rêvé au minimum possibiliste. Ce balancement existe : on peut le repérer dans les utopies autogestionnaires qui se réduisent à une vague cogestion parce que les rapports de forces ne permettent pas mieux. Le revenu universel : c'est une idée intéressante – le fait que tout le monde soit intermittent du travail, la fin de l'idée de l'emploi à vie, d'où un revenu déconnecté des tables de travail effectif, etc. – mais dans des rapports de forces réellement existants, cela se réduit à la négociation d'un revenu minimaliste, en deçà des garanties sociales actuelles.

On a donc un balancement permanent entre une ambition qui a le mérite de frayer des voies et de défricher des possibilités émergentes, de ne pas sacrifier le sens du possible au sens du réel, et la tentation de gérer cette ambition généreuse au plus près des possibilités immédiates. Ce que je reproche à la pensée utopique, c'est le fait d'être une pensée a-stratégique.

Là aussi, le terme demanderait à être précisé. Les stratégies révolutionnaires du XIX^e siècle étaient des stratégies de moyenne portée : stratégies de pouvoir et de prise de pouvoir dans une configuration politique qui est celle où l'on peut situer les lieux de pouvoir. Comme les stratégies insurrectionnelles par exemple : c'est la capitale qui est la tête politique d'un ensemble qui est un État, un territoire, une nation, etc. Aujourd'hui, cette fonction est beaucoup moins claire. Et puis on peut avoir des stratégies à plus long terme. La stra-

tégie de la révolution mondiale, ce n'est pas la prise du pouvoir à Petrograd ou à Barcelone en 1937. C'est une dynamique à long terme. Il y a donc des échelles stratégiques, mais dans les grands systèmes utopiques, leur traduction en stratégies politiques reste le maillon faible.

F.O. : *C'est sans doute parce que si la stratégie va vers le réel, l'utopie, elle, ne se dirige pas vers lui, mais plutôt contre lui ? C'est ce « contre » qui stimule le désir d'un absolument autre, mais qui ne se substitue pas à la pensée stratégique. L'utopie ne doit-elle pas compléter la pensée stratégique pour éviter qu'elle s'essouffle, qu'elle se sclérose, qu'elle ronronne ?*

D.B. : On peut le concevoir. Ce serait un compromis acceptable. Le problème, c'est que les grandes visions utopiques se traduisent par des politiques pratiques. Le saint-simonisme a donné des réformateurs du crédit, des constructeurs de chemins de fer, des perceurs de canal, etc. Il y a des choses intéressantes chez Proudhon, mais finalement le crédit populaire et l'apologie du social pour le social, c'est aussi une politique fondée sur « l'illusion du social ». Ce qui serait intéressant, c'est de voir comment les formes d'utopie travaillent dans les pensées stratégiques. Il y a toujours cette dimension de projection, d'imaginaire, d'insatisfaction permanente. À moins de croire à un bouclage ou une fin de l'histoire !

La relation entre visée utopique et rapports de forces n'est pas neutre. On a l'impression aujourd'hui que le mouvement a changé de camp : l'immobilisme serait passé du côté du mouvement ouvrier, tandis que la dynamique du mouvement est du côté libéral – si on veut parler en termes de classe, du côté bourgeois. Il y a une espèce de pensée faible, réformatrice au rabais du côté des forces majoritaires de la

gauche (si ce terme a encore un sens); en revanche, il y a une appropriation de lambeaux d'utopies dans les pensées libérales. Utopie technologique : tout va se résoudre avec Internet. Utopie marchande : la prospérité et la paix par la main invisible du marché...

F.O. : *Il me semble que l'on vit un moment où il y a d'un côté les « utopies de libération » qui ne demandent qu'à être réactivées pour pouvoir travailler la praxis et donner la force désirable d'alternatives qui ne soient pas au rabais, et puis de l'autre côté des « utopies de marché », c'est-à-dire la façon dont le marché se rêve et réemploie, réinjecte dans son circuit des utopies subversives. Il réinjecte de la sémantique soixante-huitarde pour avoir un meilleur pouvoir d'achat, et mieux remplir son caddie chez Leclerc par exemple.*

D.B. : Pas seulement ! Si l'on prend le cas des retraites, l'idée de la division du temps de vie entre temps d'études, vie dite active, et puis retraite (qui voudrait dire vie passive), cette tripartition est arbitraire et bien souvent aliénante, avec toutes les pathologies de la retraite (pour certains). Mais du coup, l'idée de moduler les temps d'activité, l'idée des temps choisis, tout cela est recyclé dans un système et dans une conjoncture de rapports de forces donnés : pourquoi s'arrêter à soixante ans ? ! Et du coup, les garanties de protection deviennent des obstacles et l'utopie sert de réservoir argumentaire à des aménagements libéraux et marchands. Cette ambivalence de l'utopie, on la retrouve partout. Les utopies critiques en matière d'écologie par exemple. L'apocalyptique écologiste peut aussi amener des histoires du genre croissance zéro, décroissance, etc.

F.O. : *Vous parlez du mouvement pour la décroissance ?*

D.B. : Il y a eu plusieurs étapes. La première apparition de cette idée, c'est la « croissance zéro » avec le rapport Meadows, avec le rapport Mansholt au niveau européen en 1970-1971. Mansholt était déjà dans une logique politique et institutionnelle qui préparait les virages vers l'austérité. C'était une rhétorique culpabilisante que la gauche a acceptée et reprise à son compte dans les compromis sociaux des années soixante-dix : « On ne peut pas se développer comme cela, on laisse les pays pauvres en arrière, il faut un meilleur partage, etc. » On voyait bien là l'usage qui pouvait être fait d'une alerte écologique par ailleurs sérieuse. Aujourd'hui, on peut avoir une apocalyptique écologiste qui retourne à des mythologies naturalistes. Ce qu'on a vu avec l'écoféminisme, où le mythe de la mère nature et des équilibres naturels a mené à l'apologie de la fonction maternelle...

Ces phénomènes de retournement de l'utopie sont récurrents. Cela a une conséquence tout à fait pratique. Vous évoquez les SEL : pourquoi pas ? Ma position n'est pas de rejet, pas plus que sur les coopératives, sur la verrière ouvrière d'Albi, etc. Mais chaque fois, il faut savoir dans quelle dynamique cela s'inscrit. Des coopératives dans un système marchand, c'est de la concurrence collective au lieu de concurrence individuelle, mais c'est toujours de la concurrence ! À la limite, on rentre dans la logique d'auto-exploitation. Les expérimentations que l'on peut qualifier d'utopiques à certains égards, sont tributaires d'un rapport de forces et peuvent représenter un point d'appui, un ingrédient mémoriel si on arrive à les inscrire dans un projet politique qui leur donne un sens différent. Dans ce cas, ce n'est plus messianisme contre utopie, mais ce que vous avez dit : comment des éléments utopiques peuvent s'articuler à une pensée stratégique, sans

quoi toute utopie est récupérable, démontable, et on peut en faire ce que l'on veut.

F.O. : *Il y a dans votre livre Une lente impatience quelques passages très intéressants au sujet de la dispersion du sens de Mai 68. La transformation d'une utopie subversive en utopie de marché y est esquissée et mérite, ce me semble, que l'on y revienne un peu plus en détail. Quels sont, selon vous, les ressorts théoriques et idéologiques qui sont à la source de cette « destinerrance (Derrida) » de Mai 68 de la critique sociale anticapitaliste à l'ego-hédonisme postmoderne et néolibéral ? Quels sont les enjeux politiques de cette herméneutique spectaculaire de Mai 68 ?*

D.B. : Il y a un phénomène flagrant : en 1968 des possibilités paraissaient articulables, il y avait convergence de formes de protestations (critiques sociales, critiques artistes et culturelles pour reprendre les catégories de Boltanski et Chiapello), imbrication possible – mais pas simple, parce qu'en même temps la critique sociale était gérée par les forces dominantes syndicales et politiques du PCF (on voit dans les films les mines déconfites des étudiants sous les murs de Citroën) – de manifestations critiques de la société de consommation, *Les Choses* de Perec, le situationnisme, le spectacle, Debord, etc. Tout cela semblait pouvoir converger et se rejoindre. Le phénomène de déconnection et de disjonction s'est produit dans les années soixante-dix, sous l'effet d'un rapport de forces. Je ne sais pas à quelle date situer la disjonction dans le vocabulaire, mais la rhétorique du « sociétal » distinct du « social » est significative.

À partir des années soixante-dix – sous les premiers chocs de la contre-réforme libérale, des programmes d'austérité : le compromis en Italie en 1976 qui a marqué un tournant, le

compromis de restauration monarchique en Espagne, l'échec de la gauche en 1970 en France et tout de suite après l'arrivée de Thatcher en Angleterre – le mouvement ouvrier a été rejeté à la défensive. Après avoir vécu trente ans sur des conquêtes graduelles mais réelles au bénéfice de la croissance longue de l'après-guerre, il s'est retrouvé dans une situation de remontée du chômage qui posait des problèmes différents. Le mouvement ouvrier, de manière majoritaire, a accompagné et géré les reculs, plutôt qu'essayé d'organiser la riposte – sur le plan symbolique, les réactions sur la question de l'immigration furent très claires : il n'aurait pas fallu céder d'un pouce dès le début, après on est pris dans l'engrenage sécuritaire. La situation était peut-être particulière en France, parce que la société était bloquée par le gaullisme, et même avec les réformes de Giscard (sur le ministère du Droit des femmes, etc.). La montée au pouvoir des socialistes a laissé émerger une espèce de promotion Mitterrand (comme il y a eu la « promotion Lénine » en 1924 en URSS). Dans une situation où l'on remettait en cause l'État social ou l'État providence, elle a trouvé le « social » comme exutoire et grain à moudre. Et cela correspondait très bien aux aspirations de cette couche moyenne, de cette nouvelle petite bourgeoisie qui est la clientèle électorale du réformisme social-démocrate, avec promotion idéologique et publicitaire d'un consumérisme individuel, d'un hédonisme marchand : « prendre son pied », « s'éclater » – formules presque névrotiques d'auto-explosion corporelle.

Tout cela noue un nœud entre des facteurs politiques, des facteurs sociologiques et abou-

2/ Dominique Méda, *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, Flammarion, 2010. Jérémy Rifkin, *La Fin du travail*, La Découverte, 1997.

tit à la dissociation critique sociale/critique artiste que décrivent Boltanski et Chiapello dans leur livre comme s'il s'agissait d'une tendance historique lourde. Ils en font une tendance sociologique qui prend très peu en compte les séquences politiques spécifiques. Le facteur politique n'est pas absent, mais ils le greffent sur des tendances sociologiques lourdes et irréversibles. Je ne le crois pas du tout. On doit pouvoir réarticuler luttes contre l'exploitation et luttes contre l'aliénation. Mais cela dépend des forces en mouvement, évidemment. Sans mythifier les forums sociaux de type Porto Alegre, ces deux critiques s'y retrouvent. Peut-être ne sont-elles pas très bien articulées, mais il y a un espace commun sous l'enseigne de la critique de la marchandisation et de ses effets aussi bien sur la marchandise force de travail, que sur la consommation, la prédation du bien commun, etc.

F.O. : *Dans Une lente impatience vous abordez le problème de la construction d'une « gauche de combat » et des rapports entre travail et capital. N'est-ce pas un paradoxe que de vouloir une gauche de combat tout en laissant croire que travail et capital ne sont pas liés (vous dites que le travail peut se passer du capital) ? Pour le dire autrement, une gauche de combat ne devrait-elle pas plutôt faire une critique radicale du travail ? Si l'on veut critiquer la marchandisation de l'humain, ne sommes-nous pas poussés à critiquer le procès de valorisation qui est lié au travail ?*

D.B. : C'est bien le point de départ des *Manuscrits de 1844*. Mais c'est aussi marqué par des conjonctures intellectuelles. D'abord, il peut y avoir un malentendu terminologique. Si l'on identifie travail à travail salarié, évidemment que la critique est nécessaire. Mais alors sans doute faudrait-il employer un autre terme. Je

connais, bien sûr, l'étymologie, le *tripalium*, le supplice, la torture, etc. C'est une symbolique qui n'est pas neutre. Alors peut-être faut-il parler d'activité sociale. Nous ne sommes pas prêts d'en finir avec l'intervention dans l'échange, ou ce que l'on appelait le métabolisme avec la nature, avec le « travail » comme convertisseur d'énergie, l'activité humaine comme transformation permanente d'énergie ! Ce que je redoutais au moment des livres de Jérémy Rifkin et de Dominique Méda ^{2/}, c'est qu'il y ait tout d'un coup une utopie de « la fin du travail » qui serve d'alibi alors que cette « fin du travail » prend la forme concrète de la précarité généralisée ou du chômage structurel. Je redoutais une rhétorique utopique, au mauvais sens du terme, sur la fin du travail qui serve de couverture à des phénomènes d'exclusion massive dans la situation actuelle. Par ailleurs, il doit y avoir une critique du travail comme travail salarié, contraint et forcé. Les thèses de Friot sur le salaire socialité vont dans ce sens. Le corollaire de la critique du travail chez Marx, c'est, à l'horizon l'abolition du salariat.

F.O. : *Et de l'argent !*

D.B. : Et l'abolition du rapport monétaire à terme. À terme ! L'affaire est apparue à propos de l'État. Cela peut paraître un problème d'ordre terminologique, mais, sur l'État il y avait la polémique avec Bakounine, Marx a cherché des formules qui temporalisent ou processualisent la question de l'abolition. Certains parlaient de l'abolition comme d'un acte ou d'un décret alors que Marx parlait de dépérissement ou d'extinction. On peut se débarrasser de l'État, mais c'est un processus historique dont il faut réunir des conditions, et elles ne naissent pas du jour au lendemain. La révolution est alors l'unité, l'articulation d'un

acte politique et d'un processus social, culturel, qui ne se fait pas en un jour. La même problématique pourrait s'appliquer au salariat. Une socialisation accrue de ce que l'on n'appellerait plus travail, d'une activité avec une garantie de revenu déconnectée du travail, nous place dans la perspective d'un processus de dépassement et de dépérissement du travail en tant qu'envers nécessaire du capital et de la forme salariée qui fait que le travail est une marchandise. Cela ne me paraît pas utopique.

Mais ce qui est utopique, c'est de l'immédialiser, parce que dans les rapports concrets existants cela contribue à légitimer les formes de précarité et d'exclusion. On retombe sur des problèmes stratégiques. Théoriser à la mode de Negri « l'exode » et le nomadisme volontaire ! Moi j'en reste à cette formule : on n'a jamais vu d'évasion en masse de la condition ouvrière. Il y a des évasions involontaires par exclusion et des évasions volontaires par trajectoire personnelle. Mais le problème c'est de briser le rapport de d'exploitation et de domination qui l'impose.

F.O. : *Oui, mais ce qui est regrettable c'est l'absence de discours charpenté et conséquent qui critiquerait le travail. Marcuse serait très utile par exemple pour essayer de critiquer la sur-répression par un travail qui ne satisfait même pas les besoins fondamentaux des trois quarts de l'humanité.*

D.B. : Le problème c'est que nous, on en vient. C'étaient des thématiques très présentes chez Mandel par exemple. Quand je dis on en vient, on n'en n'est pas revenu ! Mais il y a une méfiance critique aujourd'hui. Mandel critiquait la technologie et la consommation inutile, il faisait intervenir ce à quoi j'ai renoncé – c'est mon côté anti-utopie –, le joker de l'abondance,

le fait que les problèmes se régleraient à terme par le recours à l'abondance. Or, faire intervenir l'abondance comme solution ultime au problème n'est possible qu'à condition d'ignorer les effets de limite et de seuil, qui sont précisément introduits par l'écologie critique ou politique.

Chez Mandel, les contraintes de seuil existaient assez peu. Il était encore dans l'optimisme, même s'il se gardait d'un optimisme technologique. La question est de savoir comment réarticuler cette critique en prenant en compte la thématique écologiste et la question des seuils, sans verser dans l'idée de la frugalité, du degré zéro, etc. Mandel insistait sur un phénomène qu'il faudrait aussi réétudier : selon lui (mais ce n'était pas l'époque actuelle de la consommation somptuaire), l'évolution des besoins n'allait pas dans le sens d'une illimitation dans le maximum ; il pouvait y avoir au contraire une fonctionnalité des besoins qui n'était pas dans la logique du « toujours plus ». Je crois qu'on a les deux tendances contradictoirement liées, celle d'établir une hiérarchie visible dans le vêtement, dans la consommation des loisirs, etc., et celle d'une simplification aussi.

Aujourd'hui, au niveau alimentaire, les grands repas gargantuesques sont plutôt considérés déraisonnables du point de vue de l'hygiène, de la santé, etc. Mais le principal obstacle aujourd'hui, pour subvenir aux besoins alimentaires ou au besoin en eau, est social plus que technologique. Si l'on prend tous les symptômes de crise de civilisation – au-delà des cycles économiques – les phénomènes d'exclusion massive et durable, on voit que la répartition selon le critère de la valeur au sens de valeur marchande devient de plus en plus irrationnelle. Le maintien d'un système de profit marche à l'exclusion ; la régulation mar-

chande du rapport écologique à la nature ne peut pas passer par l'instantanéité du marché et par les fluctuations boursières. Maintenant s'ajoute le problème des biotechnologies, qui est un problème majeur.

Le fait qu'on puisse intervenir directement et introduire des modifications dans la reproduction de l'espèce (ce qui a commencé dans une moindre mesure avec les moyens contraceptifs) avec les thérapies géniques est un immense problème. Le rapport de ces possibilités techniques avec les logiques marchandes a quelque chose de terrifiant. Je ne parle pas des techniques en soi, je ne suis pas dans le refrain du « c'était mieux avant », à la Francis Cabrel, etc. Mais la vraie limite, qui devient un facteur immédiat de pathologies sociales majeures, c'est que le système ne peut plus fonctionner selon les lois de la valeur sans provoquer des régressions, des inégalités, de violences terrifiantes. Il le peut, mais avec un coût social énorme !

F.O. : *Si on anthropomorphise un peu le marché et qu'on lui donne un minimum d'inconscient, il semble que son utopie soit de rendre l'humanité superflue. Dans sa tautologie, il arrivera qu'il ne reconnaisse plus la valeur des humains.*

D.B. : Ce n'est pas tant le problème d'une humanité qui n'existerait plus mais de comment elle subsisterait. L'utopie de marché, d'un capital sans salariat, ce n'est pas du tout ce qui se passe. La force de travail disponible sur le marché mondial a doublé en vingt ans avec l'entrée de la Chine, des pays de l'Est et de l'Inde. On a donc une entrée massive de forces de travail salariées ou salariables. Le paradoxe tragique, c'est que l'on prétend que « l'Empire » s'homogénéise dans un grand marché mondial, tandis que plusieurs milliers de morts s'accu-

mulent à la frontière mexicaine. On est à l'époque des murs et des murs électroniques ! On a à la fois une massification et une mondialisation du salariat et le maintien de sa segmentation sur les marchés du travail. L'idée d'un capital sans force humaine de travail est l'utopie réactionnaire limite, c'est l'utopie libérale. À moins de démontrer que le robot peut engendrer le robot, etc., et d'invalider la théorie de la valeur comme source de l'accumulation capitaliste, du fait que la force de travail humaine possède cette capacité extraordinaire de donner plus que ce qui est nécessaire à sa reproduction. Si on pouvait démontrer que le matériel peut produire du matériel en expansion, il faudrait alors revoir bien des choses.

F.O. : *Là, il faut aller piocher dans la science-fiction.*

D.B. : La science-fiction est bien l'une des formes de l'utopie littéraire.

Philippe Caumières : *Je voudrais revenir sur le titre Une lente impatience. René Char dit : « Une intolérance démente nous ceinture. Son cheval de Troie est le mot : bonheur. Et je crois cela mortel. Je parle, homme sans faute originelle, sur une terre présente. Je n'ai pas mille ans devant moi. Je ne m'exprime pas pour les hommes du lointain qui seront – comment n'en pas douter ? – aussi malheureux que nous. » (René Char, Impressions anciennes, La Pléiade, Paris, 1983) Est-ce en ce sens qu'il faut entendre l'expression (l'oxymore) composant le titre de votre livre Une lente impatience ? Exigence d'une société autre ici et maintenant et perception que les choses dans le futur seront très difficiles ?*

D.B. : À vrai dire, c'est une question que je ne me pose pas. Là-dessus, je suis blanquiste jusqu'au bout des ongles : regarder loin fati-

gue. Je n'ai pas d'interrogations ontologiques. On est là, on a des problèmes à résoudre, on ne les résoudra pas tous. On vit dans une époque où ce que l'on appelle la barbarie a pris plusieurs longueurs d'avance, essayons de résoudre cela. Que sera une humanité demain ? Est-ce qu'il y aura une insatisfaction chronique ? Est-ce qu'il y aura d'autres manières d'être malheureux ? Peut-être. Très probablement même. Mais enfin, c'est une interrogation sans réponse. Je reste terre à terre, si tant est que cela soit terre à terre que de se demander quoi faire dans les deux siècles qui viennent pour éviter une catastrophe ! On est devant la possibilité de vraies catastrophes sociales, écologiques ou militaires à échéance d'un siècle ! Et le siècle se joue en partie maintenant.

P.C. : *Que penses-tu de l'abandon de la notion d'aliénation aujourd'hui ? Je pense aux gens de Multitudes, à Alain Brossat qui dit qu'il n'y croit plus, etc. ?*

D.B. : C'est un vaste champ. À brûle-pourpoint, sur une question qui me semble très compliquée, je dirai qu'il faut d'abord savoir comment, les uns et les autres, nous utilisons la notion d'aliénation. Pour moi, il faut dépasser la problématique anthropologique de « l'homme générique ». Marx procède ainsi dans *La Critique de la philosophie du droit de Hegel* où les accents sont feuerbachiens. Dans *Le Capital* et les *Grundrisse*, la thématique de l'aliénation et le mot même subsistent, mais ils sont réorganisés autour du thème du fétichisme de la marchandise et de la réification. Aujourd'hui, dans un monde à ce point dominé par la logique marchande, les phénomènes du fétichisme sont partout : fétichisme monétaire, etc. On est aliéné devant les idoles de la modernité : l'État, l'Argent, la Science, l'Histoire, l'Art y compris.

Maintenant, il y a d'autres combinaisons : on peut concevoir l'aliénation non pas comme l'aliénation d'une essence humaine mais comme une subordination ou un assujettissement aux formes fétiches contemporaines du monde marchand. Mais alors pourquoi le dévoilement et la transparence ne s'imposent pas ? C'est la limite de la démarche de Chomsky par exemple. Comme il n'a pas de notion de l'idéologie ou du fétichisme, il reste dans le registre du complot et de la manipulation par les médias. C'est très important, de dénoncer cette manipulation, mais c'est un peu court, parce que le système reproduit ces formes d'aliénation. Il y a là l'illusion d'une clarification logique des rapports sociaux, à partir du moment où ne resteraient face à face, dans la nudité du conflit, que la multitude et l'Empire, selon la terminologie de Negri.

P.C. : *Foucault critique très fortement la position de Marcuse. Il dit qu'il faut abandonner la thématique de la domination. Avec Foucault, il n'y a pas de sortie possible du système.*

D.B. : Oui, je comprends. Et bien là on revient à la figure du pari. Rapports de pouvoir, capillarité des pouvoirs, reproduction des formes de domination, tout cela nous mène dans un système assez clos.

Kevin Anderson vient d'écrire un livre sur Foucault et la révolution iranienne où l'on voit comment le refoulement de la pensée stratégique – si l'on est dans la reproduction de la domination on est dans le jeu des résistances, mais il n'y a pas d'au-delà à ces résistances, il n'y a pas d'issues possibles – s'accompagne de la découverte éblouie d'une nouvelle spiritualité politique révélée par la révolution iranienne. Avec, pour le coup, un fétichisme de la masse symptomatique d'une impasse. Il y aurait une sorte de bouclage du rapport de

domination par l'aliénation si l'on renonçait à la possibilité de percées stratégiques, articulées sur le concept de crise.

Dans tous les classiques du marxisme, les crises sont la possibilité d'une métamorphose, de moments de rupture dans la logique de l'aliénation ; chaque moment de crise politique ouvre l'éventail des possibilités parce qu'il y a mise en échec, au moins temporaire, du cercle vicieux de la reproduction.

On revient alors à la pensée stratégique et au problème de savoir comment articuler la possibilité de l'événement, au sens plein, avec le travail moléculaire qui le rend possible.

Ce qui se joue dans la crise dépend de beaucoup de choses. Je n'imagine pas qu'il puisse y avoir des révolutions du XXI^e siècle qui soient la simple répétition d'Octobre 1917 ou de la Commune de Hambourg ; en revanche, la problématique politique qui consiste à conjurer l'hypothèse de la crise comme hypothèse stratégique avec un travail moléculaire, dans la durée est pour moi la vraie révolution théorique léniniste par rapport à Marx dont la pensée stratégique restait embryonnaire.

Ce qu'introduit Lénine avec la problématique du parti, qui reste pour moi fondamentale, c'est l'articulation des mouvements de conscience à une hypothèse stratégique – une hypothèse, pas un mode d'emploi – qui permet à son tour de lier le moment événementiel avec une inscription dans la durée. Le parti, au sens stratégique, c'est l'opérateur ou la médiation entre ces deux temporalités, de l'événement et de l'histoire, de la nécessité et de la contingence. Cela n'existait pas avant Lénine et l'on peut vraiment parler à son propos de révolution dans la Révolution. Si l'on exclut toutes ces catégories d'une pensée stratégique, on est forcément dans le cercle de fer de la reproduction.

Le premier mouvement post-68, c'est une extension du domaine de la politique, avec une innovation conceptuelle féconde et utile. Puis, on s'est enfermé dans les logiques de la domination, avec des éclaircies de spiritualité pour le meilleur et, dans le cas de Foucault, pour le pire.

F.O. : *Il est bien difficile de passer à côté des notions adorniennes sur le sujet : la société totalement administrée, sa rigidité cadavérique, etc. Mais quand on voit ce que fait le parti, ce médiateur entre l'utopie et la stratégie, qui se transforme en grande bureaucratie qui extermine et fait des procès à tout va, il y a de quoi être très pessimiste sur son rôle futur. De là à supprimer la problématique de l'aliénation et de la répression, il y a certainement un pas à ne pas franchir.*

D.B. : Des facteurs de doute et de pessimisme sont bien présents. Chez Marx lui-même, l'énigme n'est pas résolue. Il fait une description dans *Le Capital* des formes de mutilations physiques et mentales du travail et se demande en même temps comment ce travailleur mutilé peut être le porteur et l'accoucheur d'une société nouvelle. Là, il y a un saut mortel propice aux logiques bureaucratiques des sociétés modernes qui ne sont pas spécifiques de la forme « parti ». C'est une tendance lourde des sociétés modernes. Il y a, ce me semble, des moments de bifurcations et de possibilités, des moments où les choses ne sont pas jouées. Et paradoxalement, sans Lénine, 1917 n'était pas évident : cela tient à un cheveu.

C'est un paradoxe important : les masses font l'histoire, mais à un moment donné, dans l'événement, c'est l'effet papillon avant l'heure : sans les thèses d'avril et le retour d'exil de Lénine, il n'est pas évident que le Parti bolchevique ait pris le tournant de l'été 1917.

Marx disait d'ailleurs que si Blanqui n'avait pas été en prison, il aurait probablement préconisé de s'emparer de la Banque de France et de marcher sur Versailles. La réponse de Marx à l'énigme de l'émancipation relevait d'un pari plus sociologique que politique : la concentration et la croissance du prolétariat vont amener à un point de rupture. Il y a eu croissance, concentration et luttes majeures, et la logique de la reproduction et de l'aliénation l'a quand même emporté ! On ne peut plus avoir le même optimisme aujourd'hui quant à une force irrésistible de l'émancipation. Mais cela rend très important de penser le rapport du réel au possible et les points de rupture dans le système.

Ce qui me turlupine ici, c'est que toutes les hypothèses stratégiques du XX^e siècle ont fonctionné comme une opposition subalterne, à l'intérieur du paradigme politique de la modernité qui a émergé du XVII^e au début du XIX^e siècle : l'État, la citoyenneté – oui, mais la citoyenneté sociale – le territoire – oui, mais les zones rouges en Chine – la souveraineté – oui, mais la souveraineté populaire... Toutes les catégories sont reprises et retournées au sein du même paradigme. Or ce paradigme est en train de se défaire. Les termes des confrontations des années soixante-dix étaient balisés : on discutait du Chili, des Fronts populaires, du Portugal, des insurrections passées, etc. Aujourd'hui, on sent les limites ces références.

F.O. : *Pour reprendre la distinction de Lefebvre entre utopiste et utopien, vous seriez donc plutôt un utopien, celui qui dégage les possibles d'une époque ?*

D.B. : Oui. On peut le dire comme ça. La boucle serait bouclée par rapport à votre questionnement du début ! Des fragments utopiens...

F.O. : *Ils sont importants parce que si l'imaginaire des luttes c'est le pouvoir d'achat, et si c'est l'abolition du travail aliéné, voilà deux choses bien différentes ! Or aujourd'hui, les descentes dans la rue sont motivées par la défense du pouvoir d'achat, non ?*

D.B. : Rancière, dans *La Haine de la démocratie*, dit des choses simples très intéressantes. Il dit que la revendication salariale a pour sens de faire sortir du rapport privé le problème du statut du travail. Pour Rancière, il s'agit d'élargir l'espace public au sens positif

du terme. Ce n'est pas forcément conscient dans la tête de celui qui va manifester. Mais la tâche est de pousser la logique qui consiste à contester le statut marchand de la force de travail, donc le rapport salarial lui-même.
Mortibus n° 1, printemps 2006