

Isabelle Garo

Communisme et stratégie

Éditions Amsterdam
2019

Isabelle Garo enseigne la philosophie en classes préparatoires. Elle coordonne la Grande Édition de Marx et d'Engels en français (GEME, Éditions Sociales). Elle est notamment l'auteure de *L'Or des images. Art, monnaie, capital* (La Ville Brûle, 2013) et *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie* (Démopolis, 2011).

© Éditions Amsterdam, 2019

Couverture © Sylvain Lamy, Atelier 3CEil

Tous droits réservés

15, rue Henri-Régault
75014 Paris

www.editionsamsterdam.fr
facebook.com/editionsamsterdam
Twitter : @amsterdam_ed

ISBN : 978-2-35480-187-8
Diffusion-distribution :
Les Belles Lettres

Sommaire

Introduction	
L'alternative en miettes	8
1. Le communisme éruptif d'Alain Badiou	26
2. Laclau et le spectre du socialisme	70
3. Les théories du commun ou la transition permanente	110
4. Marx, communisme et émancipation	158
5. Marx, le communisme comme stratégie	208
6. Pour une stratégie des médiations	264
Conclusion	
Revisiter la révolution	328

Introduction
L'alternative
en miettes

Ton communisme selon le Livre, comment savoir
S'il ne va pas être annulé comme le bal de dimanche
Parce qu'avec la pluie l'orchestre s'est embourbé

Heiner Müller, *La Déplacée*.

Est-il encore temps – ou bien déjà l'heure – de revenir sur le communisme? On peut en douter. En ces temps sinistrés, comment ne pas reconnaître que la domination capitaliste du monde et sa crise ont pour corollaire la défaite sans précédent des forces de contestation sociale et surtout de tout projet politique alternatif, collectif et majoritaire? Pourtant, depuis quelques années, la question communiste tend à réapparaître, ici et là, dans des travaux théoriques et tout particulièrement philosophiques. Ce retour relatif est paradoxal, au regard de la profonde et durable disqualification du projet politique radical auquel ce terme renvoie : dès la fin des années 1970, le stalinisme fut présenté comme l'essence même d'un communisme par essence totalitaire et meurtrier¹. Plus de deux décennies plus tard, *Le Passé d'une illusion*, de François Furet et *Le Livre noir du communisme*, de Stéphane

1. Voir Michael Scott Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie anti-totalitaire en France (1968-1981)*, trad. fr. A. Merlot, Marseille, Agone, 2009.

Courtois, semblèrent clore définitivement l'époque des usages positifs du mot pour lui substituer sa pure et simple criminalisation, le débat ne portant désormais plus que sur le nombre de millions de morts lui étant imputable². L'usage revendiqué du terme ne disparut pas pour autant. Maintenu dans le cadre de partis et d'organisations persistant à s'en réclamer – en dépit de leur affaiblissement ou de leur marginalité –, il est également resté vivace du fait de travaux théoriques critiques. Situés aux marges de l'engagement classique, ces derniers se sont attachés à réexplorer et à redéfinir la fécondité du terme de façon originale et singulière.

Le retour de la question communiste

Le sens présent, incertain et instable, du mot de « communisme » hérite donc à la fois d'une histoire longue et d'une conjoncture récente : à partir de la fin des années 1980, la chute du Mur de Berlin et la disparition du bloc soviétique contribuèrent à libérer peu à peu ce terme de l'accusation de totalitarisme, tout en concourant à enterrer plus profondément que jamais l'idée d'une alternative viable au capitalisme. Si le mot est alors redevenu disponible pour un usage positif, minoritaire certes, mais réactivant jusqu'à un certain point l'espérance dont il avait su être jadis porteur, et face à des politiques néolibérales violentes et régressives, il demeure découplé de toute perspective politique concrète : dorénavant, il s'agit moins de préparer politiquement le passage au communisme, entendu comme dépassement ou abolition du capitalisme, que de l'évoquer sur un mode combinant volonté transformatrice et pratiques contestataires, radicalité critique et académisme. Assumant cette marginalité, l'usage contemporain du terme lorsqu'il est positif témoigne de l'aspiration persistante à reconstruire des alternatives, sinon concrètes du moins nommables, les préservant comme hypothèses tandis que manquent les conditions sociales et les forces politiques de leur réactivation. C'est ainsi qu'on peut comprendre le retour philosophique de la question communiste en France et l'écho

2. Voir François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée du communisme au XX^e siècle*, Paris, Laffont-Calmann Lévy, 1995 et Stéphane Courtois, *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris, Laffont, 1997.

qu'il rencontre, notamment à travers les livres d'Alain Badiou, Antonio Negri, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière ou du Comité invisible, à côté de ceux d'auteurs marxistes qui n'ont jamais cessé de se revendiquer du communisme et d'en réélaborer le sens mais dont le lectorat est plus restreint, comme Lucien Sève, André Tosel, Jacques Bidet et Daniel Bensaïd.

En dépit de leurs différences et de leurs divergences, il est frappant que la grande majorité des approches postmarxistes du communisme se déploient sur un terrain philosophique qu'elles s'emploient à redéfinir, et qu'elles se trouvent déconnectées de la question du socialisme, haut lieu traditionnel de la réflexion sur les moments et les transitions de la transformation politique et sociale – quand elles n'en récuse pas directement les termes. Comment comprendre cette nouvelle donne ? Modifie-t-elle fondamentalement la perspective postcapitaliste ? L'objectif de ce livre est d'analyser cette situation tout en s'y inscrivant. Plutôt que de proposer un panorama général du débat d'idées à gauche, strictement descriptif, il s'agit de s'arrêter sur quelques auteurs seulement, qui tous se réemparent des questions cardinales du socialisme et du communisme sous un angle original et prospectif, chacun mettant l'accent sur telle ou telle dimension de l'alternative : Alain Badiou (sur l'État et le parti), Ernesto Laclau (sur la conquête du pouvoir et la stratégie), Antonio Negri et les théoriciens des communs (sur le travail et la propriété). Partageant une même volonté d'intervention théorique et politique qui rencontre un fort écho jusqu'en dehors des mouvances militantes, ils s'efforcent de rénover cette tradition en en revisitant les fondamentaux.

Ces auteurs ont en partage un autre trait essentiel : c'est en se confrontant à Marx et au marxisme de façon critique qu'ils contribuent tous à la réactivation de la réflexion sur les alternatives au capitalisme contemporain. Ce faisant, ils participent de deux tendances marquantes : d'une part, ils illustrent l'éclatement des projets esquissés, incompatibles les uns avec les autres, se focalisant sur certaines des thématiques de la tradition socialiste, communiste ou anarchiste à l'exclusion des autres ; d'autre part, ils concrétisent un effort de repolitisation de la théorie, mais situé sur le terrain de la théorie elle-même. Une

telle repolitisation reste tributaire du déplacement philosophique de la politique, dans la filiation maintenue et réactualisée de la critique du marxisme développée lors des décennies 1960-1980³, dont ces auteurs sont tous des représentants : maintenant plus que d'autres la conviction de la nécessité d'une transformation sociale radicale, ils se singularisent par la revendication d'une puissance propre de la théorie à cet égard.

Dans le même temps, sur le terrain social et politique, l'urgence d'une alternative se heurte frontalement à l'incapacité à la construire collectivement et aux défaites en série du mouvement ouvrier, alors que le capitalisme, entré dans sa phase néolibérale autoritaire, n'additionne plus seulement ses méfaits mais multiplie les uns par les autres ses désastres : explosion des inégalités, exploitation renforcée, combinaison des dominations et des oppressions, heurt des impérialismes, financiarisation sans frein, militarisation généralisée, saccage de la nature, domination idéologique, etc. Cette séquence destructrice d'une ampleur sans précédent suscite colères et révoltes, luttes sociales et contestations multiples, sans que soit pour autant envisageable à court terme une transformation radicale du mode de production tout entier en dépit de son urgence croissante. Dans ces conditions, la résurgence de la contestation sur le terrain philosophique et plus largement théorique est à considérer comme un aveu de faiblesse, mais aussi comme un atout, l'un des moyens de contrer une idéologie néolibérale trop persuadée de sa toute-puissance, et l'indice d'une contestation en quête de voies politiques neuves, contribuant à sa manière à rouvrir l'espace d'une intervention à la fois critique et militante.

En vue de relancer la réflexion collective autour de la question de l'alternative au capitalisme, par-delà sa seule dimension critique, il faut donc commencer par prendre au sérieux l'ensemble de ces propositions et de ces interventions théoriques, en partant du paradoxe de cette politique à la fois visée et impossible que désigne le terme de « communisme », redevenu l'emblème des liens problématiques entre un projet d'émancipation et sa concrétisation. Mais plutôt que d'ajouter

3. Voir Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Paris, Démopolis, 2011.

au manteau d'arlequin des alternatives éparses une option supplémentaire ou bien de tenter la réconciliation d'hypothèses fondamentalement divergentes, le choix de ce livre est de les aborder sous l'angle de ce qui manque à la fois à la critique et à la contestation politiques contemporaines : une stratégie, au sens politique fort du terme, permettant la construction collective par les exploité.e.s et les dominé.e.s d'un projet d'une transformation globale, mobilisateur et radical. Au-delà des moyens de la conquête du pouvoir, le terme désigne l'invention de médiations débordant une telle conquête, visant à échapper à l'étatisation et au retournement des moyens en finalités. La stratégie concerne donc les formes d'une mobilisation collective à organiser dans la durée, mais elle désigne aussi bien une réflexion critique qui combine l'analyse historique à l'élaboration d'une conscience partagée, démocratique et en débat, cette dernière accompagnant l'intervention politique pour la contrôler et la réajuster à des finalités qui s'élaborent elles aussi à mesure.

C'est d'une stratégie située à un tel niveau d'exigence dont nous avons le plus urgent besoin désormais. Dans la situation présente de crise combinée du capitalisme et de l'alternative au capitalisme, cet angle stratégique s'ouvre pleinement dès lors qu'on procède à la confrontation des formulations contemporaines de l'hypothèse communiste à ce qui est et reste son creuset, la conception élaborée en son temps par Marx, en tant qu'elle est contemporaine d'une séquence révolutionnaire qui, entre 1848 et 1871, a défini la modernité politique en ses contradictions essentielles. D'où l'approche antichronologique retenue, qui consiste à relire Marx sous cet angle stratégique à partir des questions posées par les théoriciens d'aujourd'hui. Outre qu'elle permet de redécouvrir l'œuvre de l'auteur du *Capital* d'une manière qui lui restitue sa dimension d'intervention théorique et politique en situation, cette démarche ouvre la perspective d'une réactivation stratégique de la critique du capitalisme, à l'heure où cette critique retrouve son actualité mais peine à reconstruire sa radicalité non pas seulement critique mais politique. Ce choix explique le contournement des débats stratégiques forgés au sein de la II^e et de la III^e Internationale, seulement survolés dans l'introduction, en dépit de leur richesse : relire Marx à la lumière d'une autre postérité, plus récente, permet de mettre en lumière les traits d'une réflexion fortement travaillée

par le bouillonnement révolutionnaire de son temps, mais moins saisie par l'urgence qui sera celle des tâches de la direction révolutionnaire dans les circonstances tragiques du premier conflit mondial et de la guerre civile russe. De plus, le déclin du mouvement ouvrier et l'affaiblissement de ses organisations de masse survenus depuis lors recréent une parenté relative avec ce que furent ses débuts face à un capitalisme déchaîné et dérégulé, qui est à certains égards de nouveau le nôtre.

Car s'il est bien connu que Marx ne définit nulle part le communisme dans le détail de son fonctionnement, et s'il est souvent admis que son analyse du capitalisme, du fait de sa globalité, conserve voire retrouve aujourd'hui sa pertinence, il a rarement été souligné qu'il propose une approche en réalité essentiellement stratégique de la question communiste. Son étude savante des contradictions du capitalisme vise avant tout à se combiner aux luttes sociales et à irriguer le processus long d'une transformation sociale radicale. De sorte que les termes de « communisme » et de « communiste » désignent chez Marx, tout spécialement, cette recherche d'une voie révolutionnaire au cours d'une période (1840-1880) qui en porta la promesse et tenta de la construire. Concevant le communisme comme réappropriation sociale généralisée et maîtrise historique enfin conquise, son originalité fut de repenser les médiations politiques sous l'angle de cette réappropriation, et cette même réappropriation sous la condition de l'élaboration de ses médiations historiques. C'est précisément cette dialectique qu'il s'agit de revivifier.

À la lumière de cette réflexion, et sans chercher la moindre leçon universelle dans un domaine qui n'en comporte pas, il devient possible de restituer à la question communiste sa puissance critique et politique : ce n'est pas comme perspective ultime qu'elle est agissante, mais comme réinvention patiente et offensive des médiations et des transitions nécessaires à la sortie politique du capitalisme. C'est sur le terrain des formes et des moyens de cette réappropriation qu'il s'agit aujourd'hui de repenser l'alternative, quel que soit le nom qu'on lui donne, sans faire du terme de « communisme » un vocable aussi grandiloquent qu'impuisant. Face aux certitudes et aux impatiences, face au rejet de la logique électorale et à sa fétichisation, il s'agit de réfléchir et de travailler à l'invention médiatisée et médiatisante d'une contre-offensive vigoureuse,

résolument orientée vers la redéfinition démocratique des fonctions confisquées par l'État, la socialisation des richesses, l'abolition de toutes les dominations, le développement des capacités individuelles et collectives et la reconstruction d'un métabolisme durable avec la nature. Une telle démarche implique de repenser et de réarticuler les perspectives traditionnelles du socialisme et du communisme, loin de tout scénario par étapes, en refusant de fétichiser ces termes autant que de les abandonner, mais en inscrivant leur renouveau à la suite d'une histoire dont ils restent, pour le meilleur et pour le pire, indissociables.

En outre, cette relecture de Marx sous l'éclairage de préoccupations du *xxi^e* siècle qui ne furent pas les siennes, permet également d'ajouter aux questions classiques abordées par Laclau, Negri, Badiou des dimensions qu'ils ont eu tendance à délaissier, étant eux-mêmes les héritiers d'un marxisme bien plus fermé à ces réalités que ne le fut Marx lui-même, et dont la prise en compte est aujourd'hui la condition impérative d'une relance stratégique : les luttes contre le colonialisme, le racisme, le sexisme, mais aussi les préoccupations écologiques, sont aujourd'hui les lieux mêmes de l'unité à réinventer, ou bien son tombeau. Car la montée contemporaine de ces revendications – qui ne se combinent pas spontanément les unes avec les autres, ni avec les luttes de classe dont elles ne peuvent cependant jamais être dissociées – impose de construire théoriquement et politiquement leur convergence émancipatrice, de les articuler sans les subordonner les unes aux autres ou à une cause principale, tout en maintenant le caractère fondamental de la contradiction capital-travail : car le propre de la stratégie est précisément de savoir distinguer une causalité historique de la logique propre de l'intervention politique, en échappant aux déterminismes autant qu'aux faux universels.

Stratégie et politique

Mais qu'est-ce que la stratégie ? Le terme de « stratégie » est devenu l'un des mots fétiches du sport, du marketing et du management néolibéral⁴.

4. Lawrence Freedman signale que les occurrences de la « stratégie d'entreprise », rares avant 1960, se sont multipliées à partir des années 1970 au point de dépasser les

Être stratège, c'est aujourd'hui pratiquer l'art de la feinte et de la ruse sans interroger ni les règles établies ni le but visé, à l'image de la très néolibérale théorie des jeux qui prétend modéliser des comportements humains censés être immuables⁵. Face à cette conception purement instrumentale, l'« éclipse de la raison stratégique » analysée par Daniel Bensaïd perdure : elle concerne l'élaboration d'une alternative concrète au capitalisme qui inclue les moyens et les conditions de sa réalisation et qui sache s'y réajuster en permanence⁶. Car la stratégie au plein sens du terme est une réflexion théorico-pratique, toujours prise dans des circonstances concrètes, singulières, et qui s'efforce de définir les uns par les autres les buts et les médiations de l'action politique. Aux antipodes de la stratégie des dominants, celle des opprimés recouvre en réalité tout le champ de la politique qu'elle tend à remodeler, dès lors que cette dernière ne se résume pas aux succès électoraux, mais concerne la transformation radicale de l'ensemble des rapports sociaux.

D'origine grecque, le terme de « stratégie » désigne la conduite d'une armée (*stratos*) et plus généralement les moyens qui permettent d'obtenir la victoire sur l'adversaire, dans des circonstances historiques concrètes et par définition imprévisibles. Ces aléas dessinent l'espace propre de la décision, individuelle ou collective, apte à s'emparer de l'instant favorable pour faire basculer une situation historique : de Sun Tsu à Périclès, de Machiavel à Lénine, de Rosa Luxemburg à José Carlos Mariátegui et à Amílcar Cabral, les stratèges sont des théoriciens en même temps que des femmes ou des hommes d'action. Et cette réflexion stratégique doit s'affronter à la fois à la question de l'efficacité et à celle de la légitimité des moyens pour parvenir à la

références à la « stratégie militaire » à partir des années 2000 (*Strategy, a History*, Oxford University Press, p. xiii).

5. Née au milieu des années 1940 sur le terrain des mathématiques, la théorie des jeux étudie les interactions individuelles en incluant leur dimension coopérative. Elle porte sur des jeux de société, impliquant des gains et permettant l'observation par les joueurs de leurs choix respectifs. À partir des années 1980, les économistes néoclassiques qui la colonisent en expulsent la dimension coopérative pour étayer le modèle de concurrence parfaite et la thèse d'individus rationnels « maximisateurs » par essence. Voir Bernard Guerrien, *Dictionnaire d'analyse économique*, Paris, La Découverte, 2002, p. 515-518.

6. Daniel Bensaïd, *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 44.

construction concrète d'une alternative, par-delà la simple perspective de la victoire à remporter sur l'adversaire.

Du côté des opprimés, les ripostes collectives n'ont pas manqué au cours de l'histoire, ce à l'échelle mondiale. La réflexion stratégique s'y confond pour longtemps avec un art militaire du pauvre, inventif et divers, qui riposte à l'injustice par la colère, l'émeute, la révolution, les projets égalitaires, les espérances millénaristes et les utopies magnifiques, face à la férocité de la répression et d'une guerre de classe sans merci. De Spartacus aux jacqueries paysannes, en passant par les grands soulèvements populaires qui rythmèrent l'histoire de la Chine, l'établissement d'un rapport de force armé est la première préoccupation, vitale, qui risque, visant à conquérir le pouvoir, d'être en retour conquise par sa logique fondamentalement inchangée. Peu à peu, une stratégie politique autonome s'invente, la Révolution française marquant à cet égard une césure : transformation radicale des rapports sociaux, appuyée sur une mobilisation populaire large, elle fait face à un État puissant en cours de centralisation, tout en étant l'héritière de la pensée rationaliste des Lumières et de ses controverses sur la volonté populaire et l'égalité, l'esclavage, le statut des femmes. Ces caractéristiques élargissent l'ampleur des perspectives et enrichissent les vues concernant les moyens et les formes de la mobilisation des différentes couches sociales impliquées dans ce processus révolutionnaire, même si la tendance y persiste d'une dissociation entre la réflexion sur les modalités d'action, enfermée dans l'empirisme, et sur les finalités ultimes, épousant une logique institutionnelle ou entrevoyant une refonte sociale et politique plus radicale. L'épopée napoléonienne va tendre à refermer pour un temps l'horizon révolutionnaire sur la guerre de conquête, sans éteindre pour autant la flamme égalitaire et séditeuse dont la conjuration de Babeuf sera, pour des décennies, la butte-témoin et le modèle. Hésitant entre mobilisation élargie et conspiration, elle fixe pour longtemps les coordonnées et les difficultés d'une stratégie politique des opprimés.

De cette époque datent les contradictions qui vont traverser durablement la réflexion révolutionnaire moderne, entre prise du pouvoir et transformation de la politique, conditions de l'insurrection et formes

durables de l'organisation, gestion habile des circonstances et finalités de la révolution, hiérarchie reconduite et démocratie réinventée. Très logiquement, la question stratégique devient le haut lieu de la confrontation de l'alternative revendiquée au monde tel qu'il est, mais aussi le lieu de réfraction des logiques de ce monde-ci dans les structures et les consciences de ceux qui veulent l'abattre. Les réflexions des socialistes et des communistes du XIX^e siècle, Cabet, Dézamy, Saint-Simon, Proudhon, Bakounine, Hess, Marx, Lassalle, pour ne citer qu'eux, exploreront ces questions en lien avec les révolutions qui scandent le siècle, avant que ne se construisent les premières organisations de masse du mouvement ouvrier.

À partir du moment où émergent ces organisations, et en particulier la puissante social-démocratie allemande, le terme de « stratégie » va changer de sens et désigner en priorité la conquête du pouvoir d'État : tout le problème est alors de parvenir à relier cette perspective immédiate à un horizon de transformation sociale plus lointain, incompatible avec l'utilisation des institutions telles qu'elles sont. De façon très schématique, on peut dire que la I^{re} Internationale sera le foyer de cette perspective de conquête électorale de l'État, au risque de l'intégration à l'État d'un mouvement ouvrier devenu contre-société et corps intermédiaire, plutôt que médiation active entre la mobilisation ouvrière et la révolution sociale. En dépit de leurs divergences, Eduard Bernstein et Karl Kautsky en viennent tous deux à envisager l'accès au pouvoir sans révolution populaire, l'essor numérique de la classe ouvrière industrielle nourrissant la foi en une victoire électorale inéluctable.

Tenant de la thèse d'une « accumulation passive de forces », Kautsky sera pourtant le seul à réfléchir aux conditions concrètes d'une victoire jamais gagnée d'avance et qu'il aborde en termes de stratégie militaire. C'est cette réflexion stratégique qui va dans un premier temps marquer Lénine, avant qu'il ne redéfinisse le rôle du parti comme acteur majeur d'un rapport de force social et politique. Une fois déclenchée la Révolution d'Octobre, une conception élargie de la stratégie se trouve mise à l'ordre du jour qui renoue l'art de l'insurrection populaire, repense l'intervention militante, nourrit le débat sur le rôle du parti et celui des soviets, mais également des syndicats, sur leur structuration

respective, pose la question des alliances politiques et sociales, mais aussi celle du contrôle ouvrier, aborde la question des aspirations nationales, des luttes anticoloniales, de la libération des femmes, de l'enseignement et de la culture.

Dans la situation d'encerclement militaire, de chaos économique et social de la Russie, le débat se referme rapidement : la militarisation de la vie sociale dans un contexte de guerre mondiale et de guerre civile, la bureaucratisation rapidement montante et les dissensions au sein de la direction politique relèguent au second plan la dynamique démocratique.

La III^e Internationale, une fois stalinisée et mise au service d'un parti-État bureaucratisé, va imposer partout ses choix et persécuter ses opposants. L'ironie de l'histoire fait que la notion marxienne de « dictature du prolétariat » détournée de son sens, ainsi que la lecture fautive de la *Critique du programme de Gotha* en termes de phases figées, socialiste puis communiste, vont servir à justifier cette étatisation. Parallèlement à cette évolution, les tenants des conceptions stratégiques initiées par Trotski tentent de construire une autre voie, tandis depuis les geôles fascistes, Gramsci maintient l'exigence de renouvellement de la réflexion stratégique, dans le cadre d'un rapport de force devenu défavorable : chacun à leur manière, ils s'efforcent de comprendre le blocage de l'élan révolutionnaire et la montée des fascismes.

Par la suite, les révolutions chinoise et cubaine, l'autogestion yougoslave, vont ouvrir de nouveaux horizons, leurs échecs ou leurs impasses n'effaçant pourtant pas l'ampleur de ce nouvel élan : la relance de la réflexion stratégique des années 1960 sera le fait des révolutions du tiers-monde et des mouvements anti-impérialistes, de la vague contestataire internationale de 1968, des luttes des noirs américains, des femmes, des homosexuel.le.s. Les réflexions de Charles Bettelheim, Samir Amin, Nicos Poulantzas, Mehdi Ben Barka ou Angela Davis témoignent de ce regain de réflexion politique. Les promoteurs de l'eurocommunisme se lancent à la recherche d'une nouvelle voie anticapitaliste, la thématique de l'autogestion semble en mesure de rénover la social-démocratie et peut-être de la subvertir, tandis que la solidarité

internationale persiste dans un contexte où les acquis sociaux, tout relatifs, semblent néanmoins solides. Malgré cela, la perspective révolutionnaire recule inexorablement, emportant avec elle une pensée stratégique qui ne vit qu'au point de contact de la théorie et des luttes en tant qu'elles sont toutes deux porteuses d'alternatives au capitalisme. La virulente campagne idéologique des années 1970 achève de discréditer et de diaboliser toute perspective révolutionnaire, parvenant peu à peu à placer un signe d'équivalence entre les termes de « communisme », de « stalinisme » et de « nazisme », et réduisant la définition du socialisme à la seule labellisation des partis sociaux-démocrates et de leurs projets, d'abord redistributifs, puis ne proposant plus que l'accompagnement dit « social » des politiques néolibérales, sur un mode de plus en plus rhétorique.

Moment exceptionnel sur le plan stratégique, le xx^e siècle fut donc aussi et finalement celui de la défaite, du repli, de l'écrasement de la République espagnole, des partisans grecs, des massacres de Sétif et de Madagascar, des sales guerres coloniales, du coup d'État au Chili et de l'échec de la révolution portugaise. La fin de l'espoir né en 1917 et son retournement tragique vont caractériser les décennies qui suivent la fin de la Seconde Guerre mondiale. Les inventions thématiques et lexicales propres à la réflexion stratégique révolutionnaire de cette période – grève générale insurrectionnelle, double pouvoir, hégémonie, front unique, guerre populaire prolongée, guérilla urbaine, etc. – n'empêcheront pas le reflux de la révolution et finiront par y perdre leur sens. Avec la fin de la séquence ouverte en 1917, que reste-t-il aujourd'hui de cette réflexion sur les transitions, de la prise du Palais d'Hiver au débat sur l'autogestion, de la question du parti d'avant-garde à la définition de « nouveaux critères de gestion » ? Ce sont non seulement les mots qui ont vieilli, mais les perspectives qui ont été disqualifiées, au point de rendre imprononçables les termes de « socialisme » et de « communisme », voire de « capitalisme » et plus encore d'« impérialisme », tandis que la démocratie censée avoir triomphé partout dans le monde ne désigne plus que la longue défaite du mouvement ouvrier et le règne du marché.

Relancer le débat stratégique

À partir des années 1980, la séquence néolibérale du capitalisme va parvenir à imposer des politiques de régression sociale brutales. Si cette stratégie de reconquête a été élaborée dès l'entre-deux-guerres, la crise du début des années 1970 sert d'occasion et de justification pour engager le démantèlement d'un compromis fordiste concédé par défaut : la financiarisation du capitalisme va permettre aux classes dominantes de rétablir le taux de profit, combinant pression sur les salaires, destruction des conquêtes sociales redistributives et mise en concurrence des travailleurs à l'échelle mondiale. Dans cette situation, la perspective d'une alternative concrète au capitalisme tend à s'effondrer, cela alors même que les contradictions du capitalisme s'avivent et que son instabilité globale s'accroît, ne laissant entrevoir que de nouvelles crises financières, des convulsions sociales et des interventions guerrières sans fin, des dégâts sociaux et environnementaux aggravés rapprochant toujours davantage l'humanité de la barbarie à mesure que s'éloigne la perspective du socialisme et du communisme.

Aujourd'hui, la crise du mouvement ouvrier semble à son comble : tandis que de petites organisations maintiennent la grille stratégique des années 1920 sans être en mesure de la rendre agissante, les partis de la gauche institutionnelle tentent de trouver un nouveau souffle tout en restant prisonniers d'une logique électorale de court terme, qui réduit de plus en plus la stratégie à des alliances sans contenu et à des ruptures d'alliance sans perspective, contribuant à détacher de larges secteurs de l'électorat populaire de ce type de politique, sur fond de remontée de l'extrême droite, dont les thèses sont désormais relayées par la majorité des autres forces politiques et par un racisme montant, institutionnel. À l'image du terme de « stratégie » désormais passé sur le terrain de l'adversaire, la notion de « médiation » ne désigne plus qu'un arbitrage juridique supposé neutre, tandis que celui de « transition », qualifié d'« écologique », agite la promesse d'un « capitalisme vert », après avoir servi à décrire la restauration brutale et largement mafieuse du capitalisme dans les ex-pays socialistes.

Pourtant, l'histoire n'est pas terminée. Le grand récit de la victoire de la démocratie s'écaïlle, la promesse de bien-être généralisé des libéraux d'antan cède la place à la menace du pire agitée par les néolibéraux, dans un monde gangrené par l'exploitation et les oppressions, la concurrence généralisée, les guerres et la dévastation de l'environnement. Sur cette terre aride, des alternatives sans racine foisonnent puis s'étiolent, s'efforçant d'échapper aux échecs passés en contournant la question de l'État ou en dénonçant la « forme-parti », redécouvrant, – parfois sans le savoir, parfois en rêvant de s'y ressourcer – les inspirations du premier mouvement ouvrier du XIX^e siècle. Les aspirations persistantes à la transformation radicale portent le poids de la défaite, souvent amputée de la connaissance de son histoire et de ses victoires. Il est logique que ce soit en se déplaçant sur le terrain de la recherche d'initiatives inédites et d'idées neuves que ces aspirations tentent de se reconstituer en projet cohérent : la volonté de transformation du monde tente d'y retrouver ses dimensions collectives et solidaires, alors que des théoriciens, des militants, des forces politiques se penchent sur la viabilité de nouveaux modèles sociaux, fondés sur la gratuité, le partage et la réorientation soutenable de la croissance.

Cette effervescence prouve que les pratiques et les prêches néolibéraux ne sont pas en mesure de déraciner un esprit de révolte alimenté en profondeur par le sentiment d'injustice et les oppressions réelles. Mais il s'agit de concrétiser ce réveil par-delà ces hypothèses nombreuses et incompatibles, qui laissent en suspens la question des acteurs de la transformation, d'en repolitiser le projet collectivement et démocratiquement construit en lien direct avec les mobilisations sociales et politiques. Car si la philosophie peut être une forme de conservation et de propagation de la critique politique, en période de reflux des perspectives révolutionnaires, elle est aussi une des formes de la scission étudiée par Marx, qui sépare une activité collective de ses formes figées et spécialisées, arrachées à la dynamique sociale : pour lui, l'État et la philosophie partagent précisément cette caractéristique aliénante, source et légitimation d'une dépossession, d'une séparation stérilisante, à quoi s'oppose la réappropriation collective et individuelle des puissances séparées, la démocratisation radicale de l'État et

l'élaboration théorique de l'alternative. Il s'agit d'explorer dans ce livre la façon dont ces deux réappropriations non seulement convergent, mais sont en réalité la condition l'une de l'autre, le seul moyen de réactiver une dialectique bloquée et de repenser, en même temps que la question communiste, la possibilité d'une politique révolutionnaire de notre temps.

Le premier chapitre de cette étude est consacré à Alain Badiou, philosophe engagé en un sens inédit. Son œuvre invite à s'arrêter sur la question de la migration philosophique de la question communiste, en même temps qu'elle pose, tout particulièrement, le problème de l'État, de son assaut ou de son contournement, ainsi que celui du parti ou de l'organisation. Ces interrogations, plus que jamais centrales, portent sur les formes et les idées de la politique, mais aussi sur les conditions concrètes de la transformation radicale. Concernant ce dernier point, Ernesto Laclau dont les thèses sont discutées dans le deuxième chapitre, est l'un des théoriciens contemporains majeurs de la stratégie, qui répudie pour sa part toute hypothèse communiste, mais se focalise sur la construction et la reconstruction d'une hégémonie alternative à l'ordre social dominant. Son approche, à la fois plus pragmatique et expressément rhétorique, permet d'aborder sous un autre angle la question du pouvoir politique et social, ainsi que le rôle hégémonique des idées : c'est le caractère extérieur de l'intervention politique qu'il s'attache à élaborer, valorisant la stratégie comme construction d'une offre politique capable de fédérer des demandes sociales disparates. Le troisième chapitre examine la théorie des communs et en particulier la version qu'en proposent Antonio Negri et Michael Hardt. C'est la question tout aussi cardinale de la propriété qui est ici abordée, cette fois sous l'angle de l'immanence de l'alternative aux dynamiques du capitalisme contemporain. Ces trois auteurs explorent donc les axes majeurs et classiques de la critique du capitalisme tout en les dissociant les uns des autres, au point de bâtir des alternatives profondément incompatibles. Pourtant, en dépit de leurs divergences, ces auteurs ont en commun de relancer la discussion polémique avec Marx et le marxisme, invitant ainsi à relire Marx à la lumière de leurs propres questionnements : cette relecture est l'objet du quatrième et du cinquième

chapitre, qui examinent sa thématique du communisme comme lieu d'une réflexion de nature fondamentalement stratégique, en lien étroit avec l'histoire du moment et l'implication militante de Marx. Au terme de ces analyses et à partir d'elles, le sixième et dernier chapitre explore les conditions de la reconstruction contemporaine d'une alternative au capitalisme, sous cet angle stratégique plutôt que programmatique.

I.

*Le communisme
éruptif
d'Alain Badiou*

Alain Badiou est l'un des principaux acteurs du retour de la notion de communisme, associée chez lui à une critique continuée du marxisme et à un rejet virulent des formes politiques existantes, partis et syndicats, institutions, États. Ce faisant, il revisite de façon originale ces questions, situées au cœur de l'alternative au capitalisme : le clivage entre « socialisme » et « communisme » s'est joué dès l'origine sur le rapport à l'État, qu'il s'agisse de sa conquête, des perspectives de sa transformation ou de son abolition. C'est aussi sur la question de l'État qu'ont échoué toutes les révolutions du xx^e siècle, faute d'avoir tenté de ou réussi à en briser la logique de classe et croyant à tort pouvoir l'utiliser autrement. En raison de l'histoire des organisations socialistes et communistes, mais aussi à cause de la diversité des doctrines et des théories, le spectre ouvert par cette question se déploie entre les pôles de l'étatisme résolu et de l'anti-étatisme radical, cette dernière option posant la question de savoir si une autre forme politique, et laquelle, doit se substituer à l'État.

Il faut ajouter que les forces de gauche, politiques, syndicales ou associatives, se confrontent nécessairement à l'État et à ses institutions de trois manières à la fois contradictoires et combinées : d'une part en utilisant ou en contestant le pouvoir étatique tel qu'il est ; d'autre part en défendant certaines de ses composantes – les services publics – et

son rôle social ; enfin en s'insérant à des degrés divers dans l'appareil d'État, par l'intermédiaire de la forme-parti ainsi que des représentants politiques et syndicaux qui interviennent dans ses instances. En dépit de sa complexité et de l'importance de ses enjeux, cette question reste peu abordée par les théoriciens contemporains du communisme. Elle fut cependant au cœur des réflexions des marxistes – à commencer par Marx lui-même – et centrale dans les débats menés dans le cadre des Internationales.

Aujourd'hui, il semble évident que la reprise théorico-politique de ces questions anciennes, redevenues friches, est une des conditions de leur réactivation politique et militante, dans une situation de crise de la représentation et, plus profondément, de dé-démocratisation accélérée. Faute d'une telle reprise et d'un réajustement aux circonstances, un grand écart s'installe entre des options figées : les uns préconisent le bris de l'État et la révolution en permanence, rejetant toute centralisation, voire toute forme d'organisation, tandis que les autres se vouent aux fonctionnements institutionnels existants. On peut juger que ce divorce et l'impuissance symétrique de ces deux options est précisément une des causes du rejet de la forme-parti en général, qui gomme la diversité des expériences que recouvre cette notion en fonction des époques, des projets soutenus, des traditions et des structurations propres à chacune d'elles.

Ce rejet global, lorsqu'il est associé à la défense du communisme, est souvent énoncé au profit de logiques mouvementistes et spontanéistes, qui, faute d'engendrer des formes démocratiques alternatives, retombent bien vite dans les défauts opposés de la délégation de pouvoir et de la « verticalité » qu'elles ont voulu conjurer, permettant aux plus habiles orateurs et aux communicants patentés d'imposer leur point de vue. Il n'en demeure pas moins que les phénomènes hiérarchiques et bureaucratiques existent et qu'ils n'ont jamais épargné le mouvement ouvrier. C'est pourquoi il importe de discuter comme telles les diverses options stratégiques en présence et de reposer la question de l'État, en tant que question non pas séparée, mais dialectiquement impliquée dans toutes celles qui sont traitées dans les autres chapitres de ce livre. C'est cette articulation qu'il importe d'analyser,

contre la tendance à isoler exagérément la question institutionnelle, quelle que soit l'analyse qu'on en propose. De ce point de vue, plusieurs interventions théoriques récentes mériteraient d'être discutées, dans la mesure où elles prolongent ou renouvellent le débat sur ces sujets en les mettant en relation avec les questions contemporaines du socialisme et/ou du communisme. À côté de l'approche d'Alain Badiou, et si l'on s'en tient à la France, il faut mentionner notamment celles de Jacques Bidet, de Lucien Sève, de Jacques Rancière, du Comité invisible, de Daniel Bensaïd, d'Emmanuel Terray, d'Éric Hazan, de Michael Löwy ou d'André Tosel, par exemple.

Il semblait logique de consacrer le premier chapitre de ce livre à l'œuvre d'Alain Badiou, parce qu'il présente avec force une des options les plus séduisantes aujourd'hui, celle de l'anti-étatisme résolu, désormais associée à l'idée d'une politique sans parti, inséparable de la redéfinition qu'il propose du rôle de la philosophie et de la question communiste. Il écrit :

disons pour faire court que j'appellerai politique d'émancipation toute politique qui s'efforce de faire venir une vérité du collectif au plus large du terme dans une modalité qui ne soit pas une modalité étatique. C'est la définition la plus abstraite et la plus générale¹.

Auteur d'une œuvre philosophique exigeante et systématique, et qu'on peut juger monumentale, il l'est l'un des penseurs français contemporains les plus lus et commentés, mais aussi l'un de ceux qui revendiquent un engagement constant, jamais renié. À ce titre, il fait pleinement partie des théoriciens qui ont su maintenir la dimension militante d'une élaboration théorique qui ne se coupe pas de l'actualité et ne se départit jamais de la volonté d'y intervenir.

L'hypothèse d'une politique

L'analyse qui suit s'organise autour d'une même question : Alain Badiou est-il le penseur d'une politique rénovée et d'un communisme réactualisé, ouvrant de nouveau la perspective d'une sortie du capitalisme, dans

1. Alain Badiou, *Entretiens 1*, Paris, Nous, 2011, p. 230.

le contexte de crise généralisée qui est le nôtre ? Répondre à cette question implique de revenir sur le sens même du terme de « politique » dans l'œuvre d'Alain Badiou. Plusieurs commentateurs ont souligné la contradiction existant entre l'orientation métaphysique de son œuvre et sa volonté de rénovation de l'intervention politique. Daniel Bensaïd écrit :

Détaché de ses conditions historiques, pur diamant de vérité, l'événement selon Badiou [...] tient du miracle. La politique sans politique qu'il commande vire à la théologie négative et à l'esthétique de la politique².

Cette remarque pointe à juste titre le refus de toute confrontation à l'État et aux institutions existantes et le rejet de la forme-parti. Mais elle vise aussi son rapport singulier à l'histoire réelle, dont il ne retient que certaines séquences, les « singularités fortes » ou « événements » qui en ponctuent le cours, opposées à la passion historique et mémorielle contemporaine. Peut-on considérer que ces choix relèvent de la transposition métaphysique, voire théologique, de la politique ?

Il faut commencer par prendre acte de la réponse de Badiou lui-même :

sous le nom d'événement, ma philosophie est aussi une laïcisation, une rationalisation, de la notion religieuse de miracle. En ce sens, oui, je crois aux miracles³.

Il va de soi que tous les mots d'un pareil énoncé acquièrent un sens neuf et qu'ils sont inséparables d'une redéfinition radicale de la foi comme catégorie politique ou métapolitique : à l'occasion de sa lecture de saint Paul, Badiou la conçoit comme ce qui prescrit « une possibilité nouvelle, encore ineffective pour tous⁴ ». C'est en vertu d'une même torsion sémantique que le terme de « politique » change lui aussi de sens : Badiou radicalise et durcit la distinction marxienne entre la politique au sens institutionnel et sa subversion révolutionnaire, radicalisation qui ébranle en retour la signification ordinaire du mot. Il écrit :

2. Daniel Bensaïd, « Badiou ou le miracle de l'événement », 2001, danielbensaid.org/Badiou-ou-le-miracle-de-l-evenement

3. Alain Badiou, *Images du temps présent*, Paris, Fayard, 2014, p. 123.

4. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Puf, 2015, p. 108.

toute politique communiste a pour fin sa propre disparition dans la modalité de la fin de la forme séparée de l'État en général, même s'il s'agit d'un État qui se déclare démocratique⁵.

Dans le même temps, le communisme, devenu « concept philosophique, donc éternel, de la subjectivité rebelle⁶ », n'inclut plus les voies de sa réalisation, car « ce ne sont pas les rapports de force qui comptent, mais les processus pratiques de la pensée⁷ ». Désertant la question classique des transitions et des modalités de la transformation historique, autant que les contradictions économiques et sociales, Badiou opte résolument pour le contournement des formes politiques existantes.

La thèse soutenue dans ce chapitre est que, loin d'être un abandon de la question politique au profit d'un repli philosophique, un tel rejet des médiations résolument anti-représentatif et anti-programmatique est aussi avant tout une option politique déterminée, ainsi qu'une redéfinition de l'action militante, toutes deux inscrites dans la filiation du maoïsme français des années soixante autant que dans le sillage de la philosophie française critique de cette époque et de la décennie suivante, comme en témoigne l'énoncé suivant :

La figure militante de la politique exige, dans son concept même, la présence sans médiation (en particulier sans médiation parlementaire ou syndicale) dans les grands sites, usines, cités, etc., de l'événement ouvrier et populaire⁸.

Dans le même temps, cette proposition consiste en une combinaison singulière des dimensions de l'intervention politique et de l'élaboration théorique, qui revisite et transfigure ce passé militant. Il se trouve que cette conception, associée à une élaboration mathématico-logico-philosophique de haute volée, à une relecture inventive de la poésie et de la littérature, mais aussi à un positionnement moral relativement

5. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 81.

6. Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'État*, Paris, L'Aube, 1998, p. 14.

7. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 104.

8. *Ibid.*, p. 83.

conservateur, consono aujourd'hui avec des tendances libertaires résurgentes, cet alliage composite et inattendu expliquant la fascination produite par cette œuvre inclassable.

Une trajectoire intellectuelle et politique

Alain Badiou appartient à la génération des intellectuels français actifs pendant les années 1970, même si, né en 1937, il est plus jeune que la plupart d'entre eux – sa notoriété sera d'ailleurs bien plus tardive. Fils d'une mère normalienne et agrégée de lettres, son père Raymond Badiou est le maire SFIO de Toulouse. Lui aussi normalien, agrégé de mathématiques, il fut un grand résistant. Le jeune Alain Badiou adhère au PSU dont son père fut l'un des fondateurs, par hostilité au ralliement de la SFIO à de Gaulle à l'occasion de la Guerre d'Algérie. Alain Badiou insiste sur l'importance qu'eut pour lui – comme pour beaucoup d'autres membres de sa génération – cette guerre lors des premières étapes de son parcours politique et intellectuel⁹. Élève de l'École Normale Supérieure, il est reçu en 1960 à l'agrégation de philosophie. Badiou fait alors partie des jeunes philosophes qui se regroupent autour de Louis Althusser. Après 1968, il devient l'un des enseignants phares de la jeune université de Vincennes et commence à élaborer une œuvre originale et ambitieuse, philosophique et littéraire. En dépit de sa relative marginalité, ses soutiens académiques sont nombreux, dont François Wahl, Georges Canguilhem, Michel Foucault et Michel Serres. En vertu de ce solide ancrage institutionnel, Alain Badiou obtient – certes tardivement – nombre de consécration prestigieuses : en 1994, il devient codirecteur avec Barbara Cassin de la collection « L'ordre philosophique » des Éditions du Seuil, fondée en 1964 par Paul Ricœur et François Wahl, puis il est nommé professeur à l'ENS en 1999.

Parallèlement à cette trajectoire intellectuelle, son activité militante est intense. Au moment où Louis Althusser tente de relier renouvellement du marxisme et critique interne du Parti communiste, certains de ses étudiants – dont Alain Badiou – fondent en 1969

9. Voir Alberto Toscano, « Le nom d'Algérie. La philosophie française et le sujet de la décolonisation », *Contretemps*, n° 32, p. 60-71.

l'Union des communistes de France marxiste-léniniste (UCF-ML), d'obédience maoïste, qui vient s'ajouter à deux autres organisations maoïstes françaises, la Gauche Proletarienne et le PCMLF. En 1985, il fonde l'Organisation politique avec Sylvain Lazarus et Natacha Michel, qui reconduit cette orientation maoïste. Le manifeste de ce groupe affirme notamment que « toute idée juste, au moment où elle apparaît, est portée par un tout petit nombre de gens », et précise que « les militants de l'Organisation politique ne se présentent à aucune élection et ne votent pas, parce que c'est une façon claire de montrer qu'ils sont absolument en dehors de la distribution des places de pouvoir dans l'État¹⁰ ». Prenant acte de l'échec des pays dits socialistes, cette petite organisation va se consacrer en particulier au soutien aux immigrés en situation irrégulière, en restant à distance de tous les partis. Finalement, le groupe s'auto-dissout en 2007.

À partir des années 2000, la série des opuscules intitulés *Circonstances* va lui valoir un lectorat élargi et une certaine notoriété médiatique. Dans ces essais brefs et mordants, plus accessibles que ses grandes œuvres, mais en cohérence avec elles, il aborde aussi bien la politique de Nicolas Sarkozy que le retour de l'« hypothèse communiste », l'évolution des mœurs ou encore les questions politiques internationales. À l'heure où l'histoire révolutionnaire du passé est devenue un repoussoir, Alain Badiou continue pour sa part à se réclamer de certains de ses épisodes, la révolution culturelle chinoise restant selon lui l'« expérience la plus prometteuse » du xx^e siècle, même s'il prend acte de son échec¹¹. Depuis lors, Alain Badiou est, avec Jacques Rancière, l'un des derniers philosophes français nés dans l'entre-deux-guerres parvenant à s'adresser à la fois à un public spécialisé et à un auditoire bien plus large, en quête de radicalité théorique et politique.

En vertu de cet itinéraire singulier, et en dépit des divergences et des polémiques qui opposèrent Alain Badiou et certains de ses

10. Ce manifeste n'est pas publié, mais on peut en trouver une version mise en ligne : archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fhumaniterouge.alloforum.com%2Forganisation-politique-tz605-1.html

11. Alain Badiou, *Quel communisme ?*, Paris, Bayard, 2015, p. 8.

contemporains (notamment Gilles Deleuze et Félix Guattari¹²) pour des raisons à la fois politiques et théoriques (en particulier autour des questions du sujet, de la dialectique, de la vérité, ainsi que du rapport à Platon, à Hegel et à Sartre), on peut considérer qu'il partage avec eux le projet d'une redéfinition des rapports entre philosophie et politique, à distance de la philosophie académique d'antan autant que de l'engagement traditionnel. Sur ce flanc de la vie intellectuelle française, politique et philosophie s'interpénètrent et dialoguent, leur confrontation se développant sur un terrain où la théorie contribue à forger à la fois un certain type d'engagement et de rejet du militantisme classique. Les questions du contrôle, du pouvoir, de l'assujettissement et des appareils idéologiques sont l'occasion d'une élaboration théorique poussée, au voisinage de certaines luttes que cette philosophie s'emploie à la fois à recueillir, à réélaborer et surtout à déplacer. En ce sens, on peut considérer qu'une certaine philosophie française des années 1970 n'est pas simplement le substitut d'une pratique absente, ce qui est tout spécialement le cas d'Alain Badiou. Ses œuvres conservent le souffle contestataire et créatif de cette période, métamorphosé en puissance d'invention conceptuelle, au cours d'une séquence de crise profonde de la gauche considérée dans son ensemble.

De ce point de vue, Badiou appartient bien à la lignée de philosophes français de sa génération, en dépit de leurs différences et de leurs divergences. On peut considérer que leur spécificité partagée consiste à politiser la philosophie au moment même où ils épurent philosophiquement les questions politiques bien plus qu'ils n'entreprennent leur conceptualisation. Cette opération est inséparable d'un rapport critique à Marx et au marxisme, et cela pour deux raisons au moins. La première est que la tradition marxiste – liée en France au mouvement ouvrier, dont la présence intellectuelle, culturelle et politique reste forte – peine alors à prendre en charge des questions sociales et politiques déjà anciennes, mais qui s'imposent désormais

12. Voir « Contre Deleuze et Guattari », in *La Situation actuelle sur le front de la philosophie*, 1977, lesmaterialistes.com/files/images/img13/ucfml9.pdf. Alain Badiou se rapprochera par la suite de Gilles Deleuze et lui consacrera un livre, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997.

au premier plan : féminisme, anticolonialisme, luttes homosexuelles, condition des jeunes. La seconde est que cette situation met en crise, dans le marxisme, à la fois sa puissance d'analyse, vieillissante, mais surtout le lien affirmé entre théorie et pratique, qui à son tour se sclérose : le Parti communiste, en dépit de l'envergure de nombre de ses intellectuels, sera le haut-lieu de ce divorce entre les choix stratégiques et la recherche théorique, sans que les organisations d'extrême gauche ne parviennent de leur côté à frayer des voies nouvelles. C'est finalement du côté de certains des philosophes les plus brillants d'alors (Foucault, Deleuze, mais aussi Althusser) que l'espoir d'un renouveau politique se réfugie, alimentant une politisation alternative et paradoxale, qui accompagne le déclin du mouvement ouvrier.

Cette tradition philosophique s'épanouit dans un contexte complexe, qui combine des traits contradictoires : puissance maintenue du Parti communiste au moment où le discrédit montant des pays dits « socialistes » l'atteint de plein fouet ; présence bien réelle du marxisme (mais sans commune mesure avec l'hégémonie qu'on lui prête souvent), alors que sa violente remise en cause débute ; renouveau de la gauche non communiste et du Parti socialiste, dont l'hostilité au communisme n'est en rien diminuée par l'élaboration du Programme commun de gouvernement ; remise en selle des vieilles élites collaborationnistes et « modernisation » technocratique-libérale du capitalisme français ; mobilisations sociales fortes et dépolitisation de longue durée ; guerres de libération et néocolonialisme ; large rejet de toutes les dominations et maintien global des inégalités de classe, de race et de genre. Ce paysage en plein bouleversement, alors que la séquence « fordiste » semble promettre une stabilité durable et une égalité sociale croissante, contribue à discréditer toute perspective révolutionnaire, pour lui substituer la thèse d'un capitalisme durablement pacifié et doublé, à ses marges, d'une contestation sociale redynamisée. Il est logique que de nouvelles perspectives théoriques s'offrent alors à l'exploration, tandis que toutes les théorisations antérieures semblent périmées ou en voie de l'être.

Les philosophes critiques les plus originaux et les plus reconnus du moment, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Alain Badiou, Jacques Rancière notamment, se situent hors des partis traditionnels et aux

marges intérieures de l'université. Ils bénéficient d'une consécration médiatique et académique, au moment où la première commence à se substituer à la seconde, ce processus reléguant dans l'ombre des marxistes inventifs, militants critiques, jugés moins attractifs¹³. Le renouveau conceptuel que ces auteurs les plus en vue initient, s'il n'est jamais coupé des questionnements politiques et sociaux, rompt radicalement avec les trajectoires plus classiquement engagées. C'est précisément ce même souci de rapport au réel, décalé mais revendiqué, qui fait le succès présent de livres plus récents, et tout spécialement ceux d'Alain Badiou. S'ajustant à la situation politique présente sans jamais être simplement descriptifs, ayant pris acte des défaites du mouvement ouvrier et de la décomposition de la gauche française sans renoncer à la contestation de l'ordre établi, ces travaux redonnent vie à des aspirations et des colères plus que jamais en quête de perspectives.

Faute de projet alternatif, ou à sa place, les livres de Badiou condensent avec grand talent ce moment politique et ses contradictions. En somme, tout se passe comme si une certaine philosophie française, élaborée en période de reflux, s'était faite le conservatoire d'aspirations et de protestations qui, se réveillant et se renouvelant aujourd'hui, s'y reconnaissent de nouveau, et de nouveau s'y cherchent. Dans le cas d'Alain Badiou, sa singularité tient à son engagement dans un certain maoïsme français, qui demeure la matrice de son travail théorique. Une politisation et même une surpolitisation rhétorique de la théorie se protège ainsi dans un écrin mathématique et logique éblouissant, qui en préserve et en décale les principes stratégiques initiaux. C'est pourquoi il faut y insister : la politique philosophique de Badiou reste bien une politique, même si elle l'édulcore et l'euphémise. Reste donc à préciser en quoi elle consiste.

Théorie et politique du maoïsme français

Les tout premiers livres d'Alain Badiou éclairent son œuvre ultérieure : *Théorie de la contradiction* et *De l'idéologie* – coécrit avec François

13. On peut citer Louis Althusser, en dépit de l'écho que reçoit son travail, Henri Lefebvre, mais aussi Georges Labica, Michel Verret, André Tosel, Lucien Sève. La grande figure devenue repoussoir est celle de Jean-Paul Sartre.

Balmes – sont publiés par Maspero en 1976. Le premier texte donne une place centrale à deux affirmations de Mao : « on a raison de se révolter contre les réactionnaires », l'une des maximes de la Révolution culturelle, et « un se divise en deux », formule prononcée en 1957 par Mao à l'occasion de la Conférence internationale des partis communistes, organisée à Moscou. Ces deux livres affirment une certaine unité de la politique et de la théorie qui singularise d'emblée et fortement la pensée de Badiou, en raison de la place d'honneur qu'il accorde à la dialectique, au moment même où elle se trouve dénoncée de façon virulente par les philosophes non marxistes du moment, Gilles Deleuze et Michel Foucault notamment. Cette fidélité à la dialectique persiste dans l'œuvre de Badiou jusqu'à aujourd'hui, au prix de sa formalisation et de son déplacement sur le terrain d'une « métaphysique prospective¹⁴ », qui lui permet de réaffirmer le projet d'une « dialectique matérialiste¹⁵ », clin d'œil au « matérialisme dialectique » : l'inversion de la formulation, introduite par Engels, ainsi que la reprise des mots de Marx, indique à la fois le primat d'une dialectique rebâtie et la rectification d'une catégorie centrale du marxisme de la II^e et III^e Internationale, également utilisée par Mao Zedong.

Le maoïsme est au cœur de ce dispositif de formalisation mathématique et ontologique. D'abord parce que les thèses des deux premiers volumes de *L'Être et l'Événement* peuvent être lues comme la transposition métaphysique d'assertions politiques : ainsi l'affirmation que « un se divise en deux », en vertu de son extrême généralité, peut-elle transiter du registre de la tactique à celui d'une ontologie déjà implicite. L'explicitation de cette dernière conduit Badiou à affirmer que « décider, c'est toujours filtrer de l'infini par du Deux », autrement dit ramener l'« évaluation infinie des nuances à la simplicité d'un choix¹⁶ », reliant la description savante d'un monde jamais clos sur lui-même aux décisions subjectives qu'il permet et requiert. Ensuite, parce que cette reprise théorique de la politique s'autorise d'une affirmation de Mao

14. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement, II. Logique des mondes*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 15.

15. *Ibid.*, p. 11.

16. *Ibid.*, p. 459.

lui-même, quant au « rôle principal, décisif » de la théorie dans certains cas. Cette thèse, qui fait écho au concept althussérien de « pratique théorique », consonoie ici bien sûr moins avec la stratégie propre du dirigeant chinois qu'avec le réajustement de ce marxisme à la vie intellectuelle française. Il faut souligner qu'avant d'être militante, cette vie intellectuelle est académique et institutionnelle, même si Badiou appelle à la disparition de l'État et à la révolte contre les « réactionnaires du PCF » et les « canailles de la CGT¹⁷ ». Une façon de surmonter cette contradiction est ici encore d'invoquer la dialectique de Mao, dont la distinction entre contradiction principale et contradictions subordonnées peut épouser toutes les réorientations de la ligne politique chinoise. En France, elle est un énoncé clé du moment, car elle permet à front renversé de valoriser l'intervention intellectuelle en tant qu'action politique à part entière, n'exigeant aucune autre forme d'implication. Badiou n'est d'ailleurs pas le seul à surpolitiser un travail philosophique, selon un geste à envisager comme l'ombre portée d'une tendance à la dépolitisation profonde, qui commence dans les années 1960 et tranche sur la période précédente, encore marquée par l'héritage de la résistance et des luttes ouvrières de grande ampleur – Mai 68 ne faisant qu'interrompre provisoirement cette tendance de longue durée.

Ainsi, le maoïsme français, en sa marginalité même et du fait de sa dimension essentiellement intellectuelle, devient-il au milieu des années 1970 la matrice de la production philosophique d'Alain Badiou, ancrage d'autant plus structurant théoriquement qu'il cesse à mesure de correspondre à quelque orientation stratégique concrète que ce soit. Cette politique sublimée oriente et remplit comme subrepticement le formalisme de la philosophie badiouienne. Elle autorise et suggère les illustrations historiques si saisissantes que proposent les textes les plus abstraits et mathématisés. Revenant sur la séquence qu'il baptise les « années rouges » (1966-1976), Badiou souligne que la référence à Mao de cette époque est d'emblée située sur le terrain théorique et liée à l'écho reçu dans les années 1960 en France par le texte *De la contradiction*, rédigé par Mao en 1937 :

17. Alain Badiou et François Balmes, *De l'idéologie*, Paris, Maspero, 1976, p. 83.

Je dirais qu'au fond j'ai trouvé dans le maoïsme quelque chose où il n'y avait plus d'antinomie entre ce que la mathématique peut véhiculer de transparence formelle et structurale d'un côté, et de l'autre, le protocole de constitution du sujet¹⁸.

Il faut pourtant noter qu'à côté de cette permanence fondamentale concernant les questions les plus immédiatement politiques que sont le parti et l'État notamment, les transformations de la pensée de Badiou depuis ses premières publications sont considérables : elles sont la preuve que l'implication politique et l'analyse attentive d'une conjoncture changeante sont au centre de sa production philosophique, y compris de ses thèses les plus apparemment éloignées de ces préoccupations. Ainsi, *De l'idéologie* affirmait, en pleine période de structuration du maoïsme français et de rayonnement du maoïsme chinois, l'importance du parti, en même temps que celui de la théorie : « le cycle de la connaissance révolutionnaire, qui va des masses aux masses, comporte en son centre la médiation du parti¹⁹. » Se trouvait alors associé à cette affirmation le recours à la notion d'idéologie et à celle de représentation, par la suite vouées non pas seulement à la disparition mais à la répudiation :

c'est parce qu'existe une pratique irreprésentable dans l'idéologie dominante (la révolte révolutionnaire de classe) que celle-ci est intelligible comme représentation²⁰.

Comment comprendre le rejet ultérieur des notions d'idéologie, de représentation, de médiation et de parti, ces trois derniers termes faisant l'objet d'une dénonciation virulente ? On peut faire l'hypothèse que la cause en est à chercher du côté rapide déclin du maoïsme français, qui voit alors s'effondrer l'espoir d'élargir sa base sociale, tout en laissant intacte une dénonciation des structures rivales et de l'État qui n'est pas propre à cette tradition. Car si ces notions honnies relèvent dès lors d'une voie stratégique désormais barrée, cet échec politique, transposé sur le plan théorique, se trouve converti en une impulsion

18. Entretien entre Bruno Bosteels et Alain Badiou, *Faibles*, n° 2, 2006, p. 70.

19. Alain Badiou et François Balmes, *De l'idéologie*, op. cit., p. 120.

20. *Ibid.*, p. 42.

qui invite à redéfinir et à réinventer certains des éléments de l'analyse antérieure et à les remettre en cohérence avec la thèse d'« invariants communistes » qui date elle aussi de 1976. Badiou maintiendra également l'affirmation que le marxisme n'est pas avant tout une philosophie de classe, mais une philosophie de parti, l'idée de parti perdant par la suite sous sa plume ses connotations tout d'abord positives. En un sens, s'il est vrai que « l'organisation prolétarienne est le corps de la nouvelle logique²¹ », alors la nouvelle logique est l'équivalent théorique de l'organisation prolétarienne, à l'époque de son reflux. Il semble donc que les premiers livres de Badiou fournissent, en vertu même de cet échec politique, l'élan et l'agenda d'une reconstruction philosophique de grande ampleur, qui en modifient, mais surtout en transposent peu à peu les éléments sur le terrain philosophique : l'œuvre qui s'édifie opère ainsi la construction ontologique réussie de cette politique manquée, même si l'Organisation politique tentera, dix ans après ces premières réflexions, de leur redonner leur actualité militante concrète.

C'est pourquoi on peut considérer que la force de l'œuvre de Badiou résulte de ce principe d'engendrement de ses propres thèses, principe situé au point de rencontre d'une ambition théorique et d'une volonté d'intervention politique. Son originalité consiste cependant moins dans le déplacement de la politique sur le terrain philosophique, qui caractérise nombre de trajectoires contemporaines de la sienne, que dans le maintien permanent et central de préoccupations authentiquement politiques, qui continuent d'habiter ses livres les plus arides. Il faut ajouter que cette dynamique si singulière de la production intellectuelle de Badiou est redevenue opaque pour le lecteur contemporain, redoublant la fascination qu'on peut éprouver à lire une œuvre parfois précieuse et hermétique mais qui maintient une capacité sidérante à parler avec force de l'histoire et du présent, ainsi qu'une perspective révolutionnaire pourtant partout déconsidérée. Cette démarche a des précédents : Marx avait analysé chez Hegel – l'une des grandes références philosophiques de Badiou – le tour de force spéculatif qui consistait à déduire le fruit réel de l'Idée de Fruit, précisément parce

21. *Ibid.*, p. 107.

que l'Idée avait auparavant et subrepticement été abstraite du réel²²... Le traitement des questions de l'État et du parti, du communisme et de la représentation que propose Badiou témoigne de cette logique d'invention interne à l'œuvre elle-même, en même temps qu'il lui permet de traiter des questions et des enjeux politiques contemporains de façon particulièrement aiguë.

Le communisme contre l'État

Le rapport à l'État est l'un des axes majeurs de clivage entre les divers projets de transformation sociale, débattu au sein de la tradition marxiste dès ses débuts. Cette question continue de présenter une dimension théorique et stratégique de premier plan : il s'agit de rendre compte de l'État capitaliste, de ses transformations et de ses contradictions, mais aussi de préciser le projet stratégique de sa conquête, de sa transformation radicale ou de sa destruction, en lien avec la refonte de l'ensemble des formes et des visées de l'organisation sociale. Dans la théorie critique contemporaine, on assiste à la montée des options libertaires, d'autant plus volontiers remises au goût du jour qu'elles correspondent au déclin des perspectives politiques globales et à la reprise de la vieille accusation d'étatisme lancée par Bakounine contre Marx²³. Cette approche contourne ainsi à moindres frais la discussion de fond sur les fonctions et la transformation de l'État néolibéral et sur la perspective de son remplacement par une réorganisation et une planification démocratiques de la vie économique et sociale. La thèse de son pur et simple contournement prévaut, proposant de *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, pour reprendre le titre du livre à succès de John Holloway²⁴.

22. Friedrich Engels et Karl Marx, *La Sainte Famille*, trad. fr. E. Cagniot, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 74.

23. Michail Bakounine, *Étatisme et Anarchie*, Antony, Tops-Trinquier, 2013. Pour une analyse de l'affrontement entre Bakounine et Marx au sein de la 1^{re} Internationale, voir Mathieu Léonard, *L'Émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*, Paris, La Fabrique, 2011.

24. John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, trad. fr. S. Bosserelle, Paris, Syllepse/Lux, 2008.

Pourtant, trois points principaux rendent urgente la réouverture de cette discussion. D'une part, cet héritage se trouve simplifié et appauvri, Marx et le marxisme restant crédités d'un étatismisme sommaire qui contribue à sa méconnaissance et au tarissement de leur influence. D'autre part, les discussions ultérieures sur le sujet, nourries par les expériences historiques du xx^e siècle, sont généralement oubliées ou déconsidérées en dépit de leur richesse. Enfin, l'État est aujourd'hui la cible des théorisations et des politiques néolibérales, qui dénoncent en priorité l'État social. Elles contraignent le mouvement ouvrier à défendre des acquis anciens tout en ayant le plus grand mal à redéfinir de façon offensive et novatrice les missions des institutions politiques et sociales. L'état dégradé du rapport de force social et idéologique bloque le renouvellement de leur analyse en même temps que le projet de leur transformation radicale.

À la fois héritier de cette situation et original, le traitement de la question de l'État proposé par Badiou condense ses conceptions de la politique et du communisme, ainsi que son rapport à Marx et au marxisme. Dès *De l'idéologie*, il rangeait au nombre des « invariants communistes » la contradiction entre « les masses et l'État », qui attestait alors que ces invariants n'ont « pas de caractère de classe défini²⁵ ». Mais rapidement, le refus de l'État se présente dans l'œuvre de Badiou comme alternative à la lutte contre l'État. Face au recul des perspectives révolutionnaires, le contournement systématique de l'État devient le mot d'ordre clé d'une politique post-maoïste, qui se redéfinit principalement par cet effort même d'évitement, formalisé comme opération de soustraction :

la politique est ce qui tente des opérations de soustraction, fussent-elles locales, à l'emprise de l'État ou qui tente d'établir dans l'espace de l'action collective une distance soutenue et obtenue à la surpuissance de l'État²⁶.

25. Alain Badiou et François Balmes, *De l'idéologie*, op. cit., p. 67.

26. Alain Badiou, *Entretiens 1*, op. cit., p. 230.

Badiou se rapproche ici de théorisations de ses contemporains, notamment celle de Foucault contestant la centralité de l'État et s'attachant à penser la diffraction et la diffusion sociale du pouvoir, celle de Deleuze et Guattari définissant l'État comme « machine » transhistorique, tâchant de bloquer et de canaliser les flux qui sans cesse le débordent. Pourtant, sur ce point comme sur d'autres, Badiou construit sa singularité théorique autour de ses propres options politiques maintenues : sa critique de l'État prend pour matrice la campagne lancée en 1966 par Mao contre les « bureaucrates » communistes. Selon Badiou en effet, la Révolution culturelle a visé à maintenir et à relancer le mouvement populaire conçu comme dynamique durable, comme mode d'existence immédiatement politique du corps social, éloigné de toute médiation ou de toute représentation, par essence mortifères²⁷. Cette analyse le rapproche du Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, qui définit pour sa part le « pratico-inerte » comme mode de dégénérescence de l'intervention politique populaire, dès lors que la mobilisation collective cède la place à une structuration qui la bloque puis la retourne contre son élan premier²⁸.

La critique de l'État par Badiou s'en tient au rejet de toutes les structures ossifiées de domination, reprenant une dénonciation déjà ancienne de la bureaucratie comme tendance incoercible, immanente à toute organisation. Mais il faut souligner qu'il ne rejoint à aucun moment la tradition anti-autoritaire alors montante en France, qui développe cette même critique et qui apparente nazisme, stalinisme et communisme au moyen de la notion de totalitarisme, cette puissante arme de guerre idéologique. Badiou tient à préciser qu'« il faut

27. Selon Alain Badiou, c'est donc un mouvement fondamentalement antibureaucratique qu'a initié Mao, en dépit du fait que cette campagne épargne précisément le plus haut responsable du Parti communiste et de l'État chinois, le seul qui soit en mesure de la lancer et l'arrêter quand il le décide. Cette seconde thèse est défendue notamment par Lucien Bianco (*Les Origines de la révolution chinoise 1915-1949*, Paris, Gallimard, 2007, p. 373).

28. La critique de la bureaucratization est bien entendu plus ancienne. Elle a notamment été élaborée par l'Opposition de gauche au stalinisme, mais aussi par Roberto Michels, pionnier de l'analyse des tendances oligarchiques des partis politiques modernes.

bien reconnaître que les États socialistes, qui prônaient le communisme mondial, ne sont pas la même chose que des gens qui prônaient la supériorité de la race allemande sur toutes les autres²⁹ ». Le relatif déclin de l'antitotalitarisme aujourd'hui, à la fois pour cause de disparition du camp socialiste et en raison du discrédit profond qui frappe désormais les institutions étatiques néolibérales, explique que des positions politiques comme celles d'Alain Badiou, pourtant construites dans un autre contexte historique et ultraminoritaires en leur temps, puissent désormais entrer en résonance avec les préoccupations de lecteurs qui cherchent de nouveaux outils d'analyse susceptibles de nourrir des perspectives politiques originales. Selon Badiou, cette actualité tient cependant plutôt à l'acuité de ses analyses antérieures :

nous sommes contemporains du problème que 68 a mis au jour, à savoir que la figure classique de la politique d'émancipation était inopérante. Nous militants des années soixante et soixante-dix, nous n'avons pas eu besoin de l'effondrement de l'URSS pour le savoir³⁰.

En somme, les détours de l'histoire de ces dernières décennies auraient fini par valider les analyses produites à cette époque par l'Organisation politique, qui portent notamment sur l'échec de la Révolution culturelle et plus généralement sur la relation entre mouvement de masse, parti et État³¹.

Dans cette optique, la dérive étatisante parachève donc l'échec des politiques d'émancipation, étouffées par la logique parlementaire et bureaucratique des socialismes, à l'inverse d'un communisme redéfini

29. Alain Badiou, *Quel communisme ?*, op. cit., p. 89.

30. Alain Badiou, *Circonstances 5. L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009, p. 53.

31. L'article 12 du manifeste de l'Organisation politique affirme : « une politique qui se fait à partir des gens, à partir de l'idée que les gens pensent, est organisée (la politique est toujours collective et organisée). C'est pourquoi il y a l'Organisation politique. Mais ce n'est pas un parti. Nous ne cherchons en effet aucune place de pouvoir, ni une place dans l'opposition qui attend de remplacer le pouvoir en place. Nous ne nous présentons jamais à aucune élection. Nous travaillons dans des situations réelles, comme les foyers ouvriers, ou les usines, ou certaines situations internationales, ou certains débats d'opinion ». Voir archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fhumaniterouge.alloforum.com%2Forganisation-politique-t2605-r.html

par contraste comme événement sans cesse résurgent, comme révolution à la fois permanente et intermittente, Badiou se faisant le penseur de l'infinie résilience du communisme insurrectionnel. Les États socialistes sont les premiers visés par cette approche, tandis que l'analyse de l'État capitaliste et de ses transformations reste délaissée.

On parlait des États « socialistes ». Cette figure rappelle que le communisme, c'est d'abord un mouvement. C'est peut-être Mao qui l'a dit le plus clairement : « sans mouvement communiste, pas de communisme ». Donc le communisme ne peut être un pouvoir à proprement parler, il faut qu'il soit un mouvement³².

Mais l'apologie de l'élan durable se convertit vite en dénonciation systématique de toutes les structures du mouvement ouvrier, partidaires ou syndicales, définies comme représentatives au sens étroitement délégataire, dénonciation accompagnée d'une apologie des expériences locales, en décalage avec l'analyse globale dont elle découle. Ce refus de l'État se présente surtout comme son contournement théorique, faisant l'impasse sur l'analyse de sa réalité contemporaine exacte autant que sur les conditions de l'intervention concrète dans le champ politique tel qu'il est : le texte de déclaration des principes de l'Organisation politique affirme que cette dernière « n'est pas une organisation oppositionnelle, elle n'est pas à la gauche de la gauche, ni à l'extrême gauche. Il est à notre avis impossible de s'opposer à cette politique de l'intérieur de cette politique³³ ». Le militantisme local et l'élaboration ontologique restent les deux seules voies praticables de la dissidence absolue.

Au cours de cette analyse, Badiou rencontre bien entendu la thématique du « bris de l'État », placée par Marx au cœur du projet communiste. C'est la critique de cette thèse qu'il développe, en reprenant sans le dire la lecture proposée par Raymond Aron, lecture dont on trouve également la trace évidente, mais jamais avouée chez nombre

32. Alain Badiou, *Quel communisme ?*, *op. cit.*, p. 60.

33. « Qu'est-ce que l'Organisation politique ? », voir humaniterouge.alloforum.com/organisation-politique-t2605-1.html

de lecteurs critiques de gauche de Marx appartenant à cette génération³⁴. À la suite d'Aron, Badiou affirme lui aussi le caractère composite de l'œuvre marxienne : selon lui, la partie qui concerne les catégories de l'économie « ne relève pas de la politique³⁵ », de sorte qu'analyse et révolution restent disjointes³⁶. Le thème du bris de l'État se trouve alors séparé du reste de l'analyse marxienne, en particulier de deux de ses pans essentiels. D'une part, la question de la formation de l'État capitaliste en tant qu'instance spécialisée et fonctionnelle est écartée, sa séparation d'avec la société civile ne correspondant plus comme chez Marx au moyen de spécialiser et de confisquer la fonction politique, tout en régulant *a minima* le chaos des intérêts privés et les luttes de classe, et cela dans l'intérêt même de la classe dominante comme le soulignera Nicos Poulantzas, mais se trouvant réduite à une autonomisation aberrante. D'autre part, et par voie de conséquence, c'est la question du maintien et de la redéfinition radicale d'une instance publique centrale de décision, pensée comme instance non étatique mais démocratique de coordination, qui disparaît. Il est logique que l'épisode de la Commune de Paris soit au centre de ce débat, dans la mesure où il incarne pour Marx le projet d'une telle organisation alternative, tandis qu'il constitue pour Badiou l'événement contre-étatique et anti-représentatif par excellence. Selon lui en effet, l'analyse marxienne de la Commune prouve que, faute d'avoir su et osé être cohérent

34. Raymond Aron écrit : « La vision objectiviste qui invoque les lois de l'histoire comporte la difficulté essentielle de déclarer inévitable un événement non daté et non précisé ; l'interprétation dialectique ne retrouve quant à elle ni la nécessité de la révolution, ni le caractère non antagoniste de la société postcapitaliste, ni le caractère total de l'interprétation historique » (Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 180). À la suite de quoi, il attribue ces deux options à une école kantienne et à une école hégélienne au sein du marxisme. Alain Badiou décrit pour sa part « la guerre entre analytique et dialectique, qui a été la guerre interne au marxisme, entre ceux qui pensaient qu'il y avait un primat de l'économie [...] et ceux qui pensaient qu'il y avait un primat de l'action politique et de l'activité révolutionnaire » (Alain Badiou, *Quel communisme ?*, *op. cit.*, p. 49). Cette analyse, qui présente bien, tout en les simplifiant, certains débats politiques postérieurs à la mort de Marx, se retrouve rétroprojetée sur l'œuvre de Marx lui-même, en lui attribuant une incohérence foncière, qui serait la source de cette guerre intestine du marxisme politique.

35. Alain Badiou, *Entretiens 1*, *op. cit.*, p. 147.

36. Alain Badiou, *Quel communisme ?*, *op. cit.*, p. 43.

jusqu'au bout, Marx a fini par rechuter dans l'étatisme. Reprochant à la Commune ses « incapacités étatiques : la faiblesse de la centralisation militaire, l'impossibilité de définir des priorités financières, ou encore l'impéritie sur la question nationale³⁷ », Marx se révélerait surtout le penseur embarrassé de la rupture avec l'État, dont les hésitations et les ambiguïtés préparent la voie à la structure du parti, tel qu'il fut théorisé après lui par la social-démocratie allemande puis par Lénine.

La malédiction de la représentation

Badiou se veut donc plus conséquent que Marx, mais par fidélité foncière à ce que fut l'inspiration première de celui-ci, que révéleraient ses textes de jeunesse : le triple refus résolu de l'État, du programme, de la représentation, dont le triangle dessine en creux les contours du communisme. Cette critique cible la nature de l'appareil d'État bourgeois, mais aussi, plus indirectement, toute instance centrale de contrôle et d'administration, toute structure démocratique, fût-elle fédérale. Dans *L'Hypothèse communiste*, rédigé en 2009, Badiou affirme de façon stupéfiante que l'analyse de Marx conduit à la définition du parti en tant que « libre au regard de l'État et ordonné à l'exercice du pouvoir³⁸ ». Ce parti « porte la thématique d'un État nouveau, l'État de dictature du prolétariat³⁹ ». Pourtant, Marx ne définit à aucun moment le « parti » au sens moderne du terme – qui n'existe pas en son temps. En outre, c'est le Marx de la maturité qui va le plus insister sur le bris de l'État, et abandonner la perspective de son simple dépérissement⁴⁰. Dans *Quel Communisme ?*, rédigé en 2015, Badiou corrige le premier point de son analyse :

Il y a un passage très précis du *Manifeste* de Marx que je rappelle toujours. Marx dit que les communistes ne sont pas une partie séparée du mouvement ouvrier général⁴¹.

37. Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, op. cit., p. 143.

38. *Ibid.*, p. 145.

39. *Ibid.*, p. 146.

40. Stathis Kouvélakis, « La forme politique de l'émancipation », in J.-N. Ducange et I. Garo (dir.), *Marx politique*, Paris, La Dispute, p. 59.

41. Alain Badiou, *Quel communisme ?*, op. cit., p. 92.

Badiou concède alors que « l'idée d'un parti du prolétariat n'est certainement pas une idée de Marx⁴² » et cela, parce que le prolétariat serait pour Marx « ce qui ne pouvait pas être représenté⁴³ ».

Le chapitre suivant consacré à Ernesto Laclau le confirmera : suivre le fil de cette question en apparence subalterne de la représentation, mais située en réalité à l'intersection exacte des questions théoriques et politiques, permet d'identifier un point de bifurcation entre deux options stratégiques. En quoi consistent ces deux voies ? Pour Marx, la Commune est à la fois une révolution prolétarienne et une nouvelle conception de la politique, et par la même occasion de la représentation, redéfinie comme forme politique située hors du cadre étroitement parlementaire : « Si la Commune était donc la représentation véritable de tous les éléments sains de la société française, et par suite le véritable gouvernement national, elle était en même temps un gouvernement ouvrier⁴⁴ », de portée internationale de ce fait même. Marx évoque ensuite les « représentants véritables⁴⁵ » qui émergent dans toute révolution. Entre « représentation » et « représentation véritable » s'instaure non un écart insurmontable, mais un processus, celui de la transmutation démocratique de la politique, permettant de passer de l'État capitaliste à l'« autogouvernement » des travailleurs. Ce processus reconfigure radicalement la représentation, la transformant en relais des décisions locales, sous contrôle de la classe ouvrière et du peuple, conformément à une construction fédérale dont la Commune fournit le modèle.

Pour sa part, Alain Badiou développe une critique radicale et généralisée de la représentation, coïncidant avec sa définition même de la politique. En effet, sa définition de la représentation, étrangement dédialectisée et en retrait sur la critique qu'en avait produite Hegel⁴⁶,

42. *Ibid.*, p. 91.

43. *Ibid.*, p. 105.

44. *Ibid.*, p. 71.

45. *Ibid.*, p. 74.

46. Pour Hegel, la représentation relève de la pensée d'entendement, dissociante, produisant des images de ses objets. Elle est destinée à être surmontée par la raison et sa ressaisie vivante du tout, apte à participer au mouvement de la totalité. L'entendement est cependant un moment constitutif de la connaissance, « travail du négatif » lui-même

la réduit à une dynamique systématiquement mortifère et paralysante, alors que, par opposition, « la capacité politique prolétaire, dite communiste, est absolument mobile, non étatique, inflexible. Elle ne se laisse pas représenter ni dériver à partir de l'ordre qu'elle excède⁴⁷. » Sur le plan politique, le rejet de la représentation consonne avec la valorisation de l'événement, qui ne se structure jamais, mais renaît toujours de ses cendres. La principale conséquence concrète d'une telle analyse, et donc en vérité son principe, est le rejet de toute procédure électorale, et la condamnation de principe de toute structuration institutionnelle, systématiquement pensée comme blocage d'un mouvement premier, détournement d'une émancipation en cours. Le communisme, conçu comme mobilisation permanente, n'existe que comme convulsion historique, non comme alternative instituée : cette conception exaltante s'adosse à un pessimisme historique foncier.

Cette thèse universelle relève d'une ontologie de l'histoire : réduite à la captation de pouvoir, la diabolisation de la représentation renoue avec son origine platonicienne plutôt que rousseauiste. Mais cette critique empêche de penser des formes non délégataires de représentation, associées au contrôle et à la révocabilité des élus. À distance de tout questionnement sur ce que ce pourraient être les institutions collectives, radicalement démocratisées, du communisme, Badiou entreprend de développer une critique de la démocratie qui mêle philosophie et moralisme, son néo-platonisme se rapprochant parfois de certaines des thèses de la pensée conservatisme contemporaine : « la norme démocratique, c'est le jeune paradigmatique et le vieillard en jogging qui court derrière⁴⁸. » Badiou propose l'expression de « capitalo-parlementarisme⁴⁹ » pour désigner ce qu'il estime être une subordination fatale à « l'autonomie du capital, les propriétaires, le marché⁵⁰ ». Mais en assimilant les rapports de production dominants

travaillé de l'intérieur par la nécessité du passage au concept et à la raison. Le congédier ne conduit qu'aux illusions romantiques de la fusion immédiate et sentimentale avec le monde.

47. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 25.

48. Alain Badiou, *Images du temps présent*, op. cit., p. 81.

49. Alain Badiou, *Second Manifeste pour la philosophie*, Paris, Flammarion, 2010, p. 115.

50. Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, op. cit., p. 36-37.

et des formes politiques qui ne s'y réduisent pas, car nées de luttes de classe qui leur ont conféré leur portée émancipatrice, il devient impossible de penser la démocratisation comme l'un des enjeux majeurs du combat politique contemporain : le repli sur la seule dénonciation de la marchandisation, s'ajoutant à l'abandon des questions concrètes du travail, de l'exploitation et de la domination, autorise et masque ce contournement.

Le recours à la philosophie est l'envers d'un tel abandon, conduisant à l'occasion à l'emprunt d'accents heideggeriens : « démocratie et totalitarisme sont les deux versions épocales de l'accomplissement du politique, dans la double catégorie du lien et de la représentation⁵¹. » Dans tous les cas, la réflexion politique sur les conditions et les voies de l'autogouvernement est abandonnée, au profit d'une montée en abstraction qui tout à la fois simplifie et aiguise les clivages, les dramatise et les euphémise, les politise et les ontologise : la transmutation philosophique des questions du parti, de l'État et de l'événement vise à autoriser en retour leur axiomatisation. Badiou écrit :

l'essence de la politique est d'exclure la représentation et de n'avoir jamais comme figure la conscience programmatique. Son essence est tout entière dans la fidélité à l'événement telle qu'elle se matérialise dans le réseau des interventions⁵².

Cette critique, développée dans le premier volume de *L'Être et l'Événement*, oppose présentation et représentation en lien avec l'affirmation de la nature ontologique des mathématiques, ou plus exactement avec l'idée que « les mathématiques prononcent ce qui est dicible de l'être-en-tant-qu'être⁵³ ».

Le propos s'installant aussitôt sur le terrain de la philosophie et de son histoire, Badiou objecte aux thèses de Heidegger « la dimension radicalement soustractive de l'être, forclos non seulement de la représentation, mais de toute présentation⁵⁴ ». En dépit des apparences,

51. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, p. 17.

52. *Ibid.*, p. 82.

53. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 14.

54. *Ibid.*, p. 16.

le lien entre cet énoncé et les questions politiques est direct. Car le mouvement de la pensée de Badiou ne va pas de la politique à la métaphysique, comme ses critiques le lui reprochent souvent, mais de la politique à la politique, en passant par son épuration métaphysique et son cautionnement ontologique, qui font office de substituts à sa validation pratique. Il est alors peu étonnant que les principales catégories de la politique qu'il hérite du maoïsme – intervention, enquête, sujet, vérité, etc. – trouvent toutes leur exact corrélat sur le terrain ontologique, où elles sont réélabores mais aussi reconduites à leur sens politique initial, magnifiées et renforcées par cette transmutation. Quant au communisme, sa définition en tant qu'Idée s'inscrit dans le droit fil de ce travail où ontologie et politique se soutiennent l'une l'autre : tandis que Marx envisageait une « sortie hors de la philosophie » en même temps que la construction d'une « vraie démocratie » sur les ruines de l'État capitaliste, Badiou fait retour à la philosophie pour mieux congédier toute réélaboration concrète de la forme démocratique et ne lui substituer que la perspective d'une « soustraction à l'État ».

Cette dialectique ascendante, au sens platonicien (de la réalité vers l'Idée), se combine à son moment descendant (de l'Idée vers la réalité), les abstractions et les invariants se reliant à leurs corrélats réels et semblant alors les engendrer de façon quasi démiurgique. Loin d'être l'illustration historique d'une thèse discutable, tout surgissement révolutionnaire devient incarnation d'un principe, dès lors démontré par l'exemple. Badiou assume une telle inversion de la métaphysique qui en préserve pourtant les procédures : « d'ordinaire, on rejette l'événement dans l'empirie et on réserve la construction conceptuelle aux structures. Ma méthode est inverse⁵⁵. » Dès lors, la singularité de l'événement n'est en rien incompatible avec son universalité, bien au contraire : la dialectique de Badiou se construit ici, à proximité de la Grande Logique hégélienne, mais aussi de la prédication de Saint Paul, et à distance de son renversement marxiste⁵⁶. Elle ne s'appuie pas sur l'analyse des contradictions historiques concrètes,

55. *Ibid.*, p. 199.

56. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, op. cit., p. 16.

mais s'énonce dans les termes formels et mathématiques d'une théorie de l'événement inédite :

un multiple qui est un objet de ce monde [...] est un « site » s'il lui arrive de son compter lui-même dans le champ référentiel de sa propre indexation⁵⁷.

Crise des fondements et ontologie

La question de la forme devient le cœur d'une dialectique neuve, autorisant à relier de manière originale abstraction et révolution, mathématique et politique : « le prolétariat est la plus grande puissance formelle de l'histoire⁵⁸ », écrit-il en 1976. Cette entreprise sans précédent de formalisation de la pensée politique révolutionnaire appelle sa justification : c'est précisément en ce point que se boucle sur elle-même une construction philosophique qui se fonde sur ses propres thèses et propage cette procédure d'autofondation à l'histoire, s'appuyant sur une relecture philosophique de la théorie des ensembles. Marx avait voulu renverser la logique hégélienne et Badiou opère le renversement de ce renversement, en utilisant les mathématiques comme moyen d'une réélaboration métaphysique qui ne dit pas son nom, tout en se revendiquant d'un matérialisme lui-même radicalement redéfini. Le communisme prend ainsi la place de l'État rationnel hégélien, tout en se trouvant détaché de la conception hégélienne du Tout au profit de la promotion du local et de la singularité. Ainsi l'anti-étatisme de Badiou peut-il être un positionnement ontologique en même temps qu'une thèse politique : « nous partageons avec Hegel la conviction d'une identité de l'être et de la pensée, mais cette identité est occurrence locale et non résultat totalisé⁵⁹. » La théorie des ensembles vient convertir la totalité hégélienne en multiplicité pure, autorisant à penser ensemble décision et vérité, action et événement. La première des décisions est

57. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement, II. Logique des mondes, op. cit.*, p. 383.

58. Alain Badiou et François Balmes, *De l'idéologie, op. cit.*, p. 96.

59. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement, II. Logique des mondes, op. cit.*, p. 155.

alors de préférer que l'événement est « pure coupure⁶⁰ » et de prêter une effectivité à cette affirmation.

Dans le cadre de cette construction originale, Alain Badiou oppose diamétralement situation et forme, événement et représentation, mouvement et pouvoir, sans jamais considérer leurs articulations historiques réelles et diverses. Il en résulte que le communisme n'est pas un autre mode de production, il est cette coupure même, à « comprendre comme une opération plutôt que comme une notion⁶¹ ». Se référant au Marx des *Manuscrits de 1844*, il écrit :

toute politique communiste a pour fin sa propre disparition dans la modalité de la fin de la forme séparée de l'État en général, même s'il s'agit d'un État qui se déclare démocratique⁶².

Pour Badiou, l'État n'apparaît plus que comme excroissance parasitaire, essentiellement coercitive voire policière, au même titre que les partis, simples machines asservies à la logique électorale, par opposition aux pratiques populaires censément rétives et fondamentalement étrangères à toute structuration et à toute institutionnalisation.

Dans ces conditions, une politique non référée à l'État est à la fois possible et nécessaire, permettant seule de retrouver la politique en son essence. Même si on laisse de côté le caractère schématique de l'opposition entre mobilisation et institution, on peut reprocher à Badiou de contourner la question sur laquelle ont achoppé les processus révolutionnaires du xx^e siècle, Chine comprise : celle des modalités et des moments d'une transformation du pouvoir étatique, nécessairement inscrite dans la durée, prenant la forme d'un processus de transition qui combine désétatisation et démocratisation radicale. À sa place, c'est une critique radicale du marxisme qu'on rencontre. Dans *Peut-on penser la politique?*, Badiou décrit l'état du marxisme avec des accents de nouveau quasi heideggeriens :

60. *Ibid.*, p. 407.

61. Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, *op. cit.*, p. 187.

62. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 91.

Le marxisme n'est pas aujourd'hui mort, il est historiquement détruit. Mais il y a un être de cette destruction. Plus précisément : il est possible, et requis, de se tenir dans l'immanence de la destruction⁶³.

Il le redit en 2017 : « si "marxisme" désigne une politique, il le fait dans cette complication singulière qu'il la désigne en tant que processus de sa propre disparition⁶⁴. » En tant qu'il est « la vie d'une hypothèse⁶⁵ », le marxisme n'a pas à être « défendu » comme corpus, n'étant plus qu'une « survie étatique, un appareillage de grands partis, de grands syndicats, politiquement monstrueux et philosophiquement stérile⁶⁶ ».

À cette étrange vision d'un marxisme tout d'un bloc, institutionnel et dogmatique, « devenu à lui-même son propre hégélianisme⁶⁷ », qui épargne à peu de frais la discussion de ses élaborations multiples et la prise en compte de ses débats internes, se trouve opposée l'éventualité de sa réactivation strictement politique, au sens que Badiou donne à ce terme. Cette réactivation implique une prise de distance radicale à l'égard de toute critique de l'économie politique, y compris sur le plan du style et des concepts mobilisés :

l'économie, dont la critique devait tramer ce qui en un point singulier l'excède absolument, a été le biais par quoi la politique marxiste, qui est la précarité interprétante de la conscience ouvrière, qui est le dégagement, en scission vulnérable, d'une capacité politique antérieurement inaperçue, s'est trouvée clouée sous les espèces d'une doctrine particulière du politique⁶⁸.

Si cette formulation sophistiquée peut sembler énigmatique, sa cible est claire : il s'agit avant tout d'opposer politique et économie, comme l'action et la doctrine, comme une ontologie poétisée du devenir face à une description vulgairement prosaïque de l'état des choses.

63. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 52.

64. Alain Badiou, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?*, Paris, Éditions Sociales, 2017, p. 27.

65. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 53.

66. *Ibid.*, p. 54.

67. *Ibid.*, p. 61.

68. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 14.

Ce point est particulièrement important : en dénonçant un économicisme postérieur à Marx et qui fut parfois effectivement oublieux des questions politiques au profit d'une lecture déterministe de l'histoire, Badiou s'emploie à rejeter en bloc toute critique de l'économie politique, c'est-à-dire l'analyse du capitalisme en ses fonctionnements propres, ses dynamiques et ses contradictions. C'est bien la définition du mot « politique » qui est en cause, conduisant à opposer une conception de l'intervention insurrectionnelle, voire de la « guerre civile révolutionnaire⁶⁹ » à une réflexion portant sur l'articulation entre tendances du procès capitaliste, mobilisations sociales, luttes politiques et invention des formes vraiment démocratiques de la vie collective. Pour justifier ce clivage absolutisé, Badiou rappelle que « pour Mao la décision politique n'est pas contrainte par l'économie⁷⁰ » et affirme l'absence de tout « sujet politique » dans l'œuvre dite « économique » de Marx : « Marx a arrêté le *Capital* au moment où il arrivait au concept de classe⁷¹ », affirmation d'origine althussérienne à laquelle on peut opposer nombre d'objections⁷².

Dans son opuscule de 2017 consacré au marxisme, Badiou reprend cette thèse, en insistant sur l'importance de la pratique, objectée aux définitions académiques du marxisme, mais aussi à sa dimension de savoir positif :

le marxisme ne se loge pas dans des cases toutes faites, comme « philosophie », « science », « économie » ou « théorie politique ». En vérité, pour moi, le marxisme est l'invention constamment renouvelée d'une pratique de la politique.

Il en résulte curieusement que « l'essence de la politique, c'est la réunion⁷³ ». Cette repolitisation bienvenue, mais à échelle réduite, a pour envers peu visible la distance essentielle prise avec l'analyse du capitalisme et de ses contradictions concrètes, analyse que déserte l'œuvre de Badiou

69. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 33.

70. Alain Badiou, *L'Être et l'événement, II. Logique des mondes*, op. cit., p. 32.

71. Alain Badiou, *Quel communisme ?*, op. cit., p. 43.

72. Voir le chapitre 4.

73. Alain Badiou, *Qu'est-ce que j'entends par marxisme ?*, op. cit., p. 61.

et qu'il remplace par une ontologie directement branchée sur une politique, dont elle réénonce les catégories en les hypostasiant. La promotion de l'« Idée communiste » est le résultat d'une telle opération : tandis que le communisme est pour Marx la construction politique toujours concrète d'une sortie du capitalisme qui s'appuie sur les contradictions et les acquis de celui-ci, mais aussi sur un savoir d'une nature spécifique, le communisme tel que le conçoit Badiou est avant tout rupture et pratique organisatrice, indépendante de la construction d'un nouveau mode de production et d'une nouvelle configuration du monde économique et social. Son statut d'Idée exprime, paradoxalement, la césure profonde que Badiou installe entre projet politique et critique théorique, en dépit de l'affirmation réitérée de l'identité entre penser et agir.

Le communisme, quelle idée ?

C'est donc bien une autre politique en acte qu'implique la thèse de l'existence et de la persistance de l'Idée communiste en tant qu'Idée. Car il ne s'agit pas d'établir la prééminence de l'Idée sur et contre le réel, en dépit des objections souvent formulées : l'Idée selon Badiou n'est pas une norme extérieure au processus historique, mais une norme immanente, dont les résurgences ponctuent l'histoire au même rythme que ses échecs répétés. Ainsi redéfini, le terme de « communisme » désigne « tout ce qui dans la politique concerne l'émancipation de l'humanité tout entière, et donc la possibilité que quelque chose de la vie collective ait une valeur universelle⁷⁴ ». La modalité propre à l'Idée est non la réalisation, mais la manifestation, les défaites n'empêchant pas, mais garantissant son éternel retour. Et son éternelle déroute. En dépit de l'écart entre le programme de la déconstruction et l'élaboration d'une ontologie formalisée, Badiou est ici proche de cet autre philosophe de l'événement qu'est Derrida, dont la conception résolument messianique promet et annonce une survenue effective :

l'effectivité de la promesse démocratique, comme celle de la promesse communiste, gardera toujours en elle, et devra le faire, cette expérience messianique absolument indéterminée son cœur, ce rapport

74. Alain Badiou, *Quel Communisme ?*, op. cit., p. 55.

eschatologique à l'avenir d'un événement et d'une singularité, d'une altérité inanticipable⁷⁵.

Trois grands livres, monumentaux et difficiles, s'attachent à la construction de cette « métaphysique prospective⁷⁶ ». Le premier volume, *Théorie du sujet*, paru en 1981, réaffirme la validité de la notion de sujet contre sa destitution générale, prononcée par la philosophie de cette époque et par toute la tradition structuraliste en sciences sociales. C'est sous l'angle du sujet politique que cette réélaboration conduit Badiou à proposer une relecture de Hegel et de Lacan (lui-même grand lecteur de Hegel) qui redessine du même mouvement les contours de la dialectique et ceux de la question communiste. *L'Être et l'Événement*, paru en 1988, définit la philosophie comme l'exploration de procédures de vérité de nature événementielle, par-delà la dimension épistémologique où on enferme généralement le terme de « vérité ». Dès lors, c'est un « platonisme du multiple⁷⁷ » inédit que revendique Alain Badiou. Le deuxième volume de *L'Être et l'Événement*, intitulé *Logique des mondes*, se présente comme étude de l'apparaître ou de l'être-là, la logique de l'être prenant le relais de l'ontologie de l'être, développée dans le premier livre, conformément aux divisions empruntées au système hégélien⁷⁸.

Dans ce dernier livre, Alain Badiou précise encore sa définition de l'histoire, en lien avec les conceptions développées dans la *Théorie du sujet*, de sorte qu'il lui est permis d'affirmer qu'« il n'y a de sujet que d'une vérité⁷⁹ » ou encore que « le sujet fidèle n'est que l'activation du présent de la vérité concernée⁸⁰ ». Au cœur de cette construction philosophique systématique, Badiou esquisse une analyse de la subjectivation aux accents moraux : contre ce qu'il nomme le « matérialisme démocratique », culture contemporaine des corps, du relativisme et du scepticisme, il entend réinventer une « dialectique matérialiste », dont

75. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 111.

76. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, II. *Logique des mondes*, op. cit., p. 15.

77. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 85.

78. À l'heure où ce livre est rédigé, le 3^e et dernier volume de *L'Être et l'Événement*, III. *L'immanence des vérités*, est sur le point de paraître.

79. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, II. *Logique des mondes*, op. cit., p. 58.

80. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 81.

l'énoncé central est qu'« il y a des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités⁸¹ », thèse dont on peut considérer que l'inscription dans la tradition du matérialisme ne va pas de soi, et cela, même si la notion de vérité se trouve cette fois abordée dans son lien à un monde défini : « je nomme "vérités" des processus réels qui, pour soustraits qu'ils soient à l'opposition pragmatique des corps et des langages, n'en sont pas moins dans un monde⁸² ». Badiou répète que « "mathématiques" et "être" sont une seule et même chose » et qu'il s'agit de montrer que « logique » et « apparaître » sont dans le même cas⁸³.

Le livre se clôt sur une méditation consacrée à la question « qu'est-ce que vivre », proférant magnifiquement :

L'animal désabusé dont la marchandise est l'unique repère, nous ne serons livrés à sa forme que si nous y consentons. Mais de ce consentement nous protège l'Idée, arcane du présent pur⁸⁴.

Pour autant, la question marxienne du sujet en tant qu'individu aspirant à l'émancipation disparaît, en même temps que celles de l'aliénation sociale des producteurs et des rapports sociaux de sexe et de race. À la place d'une analyse concrète des modes de constitution de l'individualité, on rencontre une typologie, qui combine sujets et vérités, distinguant trois figures générales du sujet : fidèle, réactif, obscur, qui se distinguent par leurs rapports spécifiques à la politique, l'amour, l'art et la science. Nulle contradiction ne hante ces sujets typifiés, dont la relation au travail et aux rapports sociaux n'importe pas et dont le schématisme tranche sur la subtilité des analyses conduites par ailleurs.

En découlent des considérations générales sur la « vraie vie » qui reconduisent étrangement les normes dominantes, en vertu de la capacité supposée du capitalisme à « façonner une subjectivité qui lui correspond⁸⁵ » : il existerait ainsi des « sexualités à la mode⁸⁶ » qui

81. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 12.

82. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 18.

83. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 109.

84. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 537.

85. Alain Badiou et Alain Finkielkraut, *L'Explication*, Paris, Lignes, 2010, p. 143.

86. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement, II. Logique des mondes, op. cit.*, p. 444.

méconnaissent que la « dualité sexuelle » fait « comparaître le multiple devant le Deux d'un choix⁸⁷ », cette thèse esquissant une critique non pas morale, mais ontologique de l'homosexualité... Plus classiquement, Badiou affirme que le risque de « désymbolisation » irait croissant, antienne des discours réactionnaires :

la sortie de la tradition, telle que réalisée par le capitalisme [...] ne propose en réalité aucune symbolisation active, mais seulement le jeu brutal et indépendant de l'économie, le règne neutre et a-symbolique de ce que Marx nomme magnifiquement « les eaux glacées du calcul égoïste »⁸⁸.

Cette anthropologie péremptoire s'énonce sur mode affirmatif et sous couvert de l'autorité lacanienne, dont on peut juger les essentialisations aussi discutables que fort peu émancipatrices⁸⁹ :

On retiendra la logique du Deux, du passer-entre-deux comme ce qui définit la féminité. Cette féminité s'oppose à la forte affirmation de l'Un, du pouvoir unique, qui caractérise la position masculine traditionnelle. La logique masculine se résume en effet dans l'unité absolue du Nom du Père⁹⁰.

Cette proximité avec certaines thèses néoréactionnaires, en dépit de son attachement viscéral à l'égalité, conduit Badiou à concéder en partie à Alain Finkielkraut sa critique de la démocratie⁹¹ ainsi que celle de Mai 68, fourrier de la « substituabilité générale des opinions, des objets et des corps⁹² », mais sans pour autant transiger sur le reste.

87. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 443.

88. Alain Badiou, *La Vraie Vie*, Paris, Fayard, 2017, p. 44-45.

89. Voir Éric Delruelle, « La "bonne nature" du Symbolique : sur quelques équivoques de l'anthropologie française contemporaine », in P. Durand et S. Sinalco (dir.), *Le Discours néo-réactionnaire*, Paris, CNRS, 2015, p. 219 sq.

90. Alain Badiou, *La Vraie Vie*, *op. cit.*, p. 103.

91. Alain Badiou, Alain Finkielkraut, *L'Explication*, *op. cit.*, p. 122-125.

92. *Ibid.*, p. 138.

L'événement contre la causalité

Au total, ce projet conduit Badiou à poursuivre une imposante analyse formalisée de la politique, d'une redoutable complexité et d'une indéniable puissance, souvent plus intimidante que réellement convaincante. Sa thèse, fondée sur l'affirmation jamais démontrée de la nature ontologique des mathématiques, peine ainsi à convaincre que la question ontologique fondamentale, « pourquoi un corps peut-il exister en ce monde? », puisse éclairer véritablement une question stratégique, à l'image de celle que posa Mao le 5 octobre 1928 : « pourquoi un pouvoir rouge peut-il exister en Chine⁹³? » La compréhension d'une telle analyse ne va pas de soi. Elle suppose la lecture suivie et approfondie d'une œuvre qui requiert une solide culture philosophique et mathématique. Elle implique en outre d'admettre la possibilité et l'utilité de deux opérations, une ontologisation du politique et une mathématisation de l'ontologie. La politique et sa redéfinition sont au cœur de cette construction théorique, combinant proximité et distance à l'égard de Marx.

Ainsi, lorsqu'il est question de l'histoire révolutionnaire, Badiou propose de réserver le terme d'« événement » aux cas de singularités fortes, dont les conséquences sont « maximales », bien au-delà de la faible durée de l'insurrection communarde elle-même, pour reprendre cet exemple récurrent sous sa plume : elle fait naître des échos et des reprises éloignées et tardives, en octobre 1917 en Russie, lors de l'été 1967 en Chine, ou en Mai 68 : « les commencements sont ainsi mesurés par ce qu'ils autorisent de re-commencement⁹⁴. » Pareil événement, en dépit de la répression de la Commune et de son échec, consiste dans la destruction de « la subordination politique ouvrière et populaire. Ce qui a été détruit est de l'ordre de l'incapacité subjective⁹⁵. » Et cet événement-là demeure : « c'est cette destruction qu'accomplit pour l'avenir la Commune de Paris, jusque dans la mise à mort de sa propre

93. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement, II. Logique des mondes*, p. 515.

94. *Ibid.*, p. 396.

95. *Ibid.*, p. 400.

surexistence⁹⁶. » En tant que pure coupure dans le devenir, un événement « n'est ni passé ni futur : il nous fait présent du présent⁹⁷ », ce qui revient à dire qu'il n'est « ni effet ni cause », mais « acte » ou « actant⁹⁸ ».

Badiou nomme « événement » une telle singularité qui rompt avec toute linéarité et qui consiste avant tout dans une mutation de la logique du monde existant. Pour définir cette rupture logique, Badiou recourt à la théorie des ensembles et au paradoxe de Russell et Zermelo, sans jamais justifier le parallèle ainsi établi entre la crise mathématique des fondements et sa transposition à l'histoire politique. Cette absence de justification fragilise sans doute sa thèse, mais surtout elle engendre le paradoxe de la poétiser, du fait de l'analogie inattendue qu'elle établit entre deux ordres disparates de la pensée. Ce procédé lui permet de tirer avantage de l'imposante puissance de la pensée mathématique moderne et contemporaine dont la culture, peu répandue, est inversement proportionnelle au respect et à l'effroi qu'elle suscite. Paradoxalement, les économistes néolibéraux et Badiou ont en commun de tableer sur sa force de légitimation, qui pare leurs thèses d'une aura supérieure sans les consolider pour autant.

Redéfini comme « paradoxe de l'être⁹⁹ », l'événement n'a plus rien d'un simple fait, entrelaçant causes et effets sur le mode impur qui est celui de tout processus concret, donc contradictoire. L'événement selon Badiou ne se conçoit qu'à partir de la notion plus englobante de « site » : en tant que « figure ontologique de l'instant¹⁰⁰ », le site a pour propriété d'échapper à toute causalité linéaire et surtout de la briser : il est le « support d'être de sa propre apparition¹⁰¹ ». Ou encore, « un site supporte le possible d'une singularité, parce qu'il convoque son être dans l'apparaître de sa propre composition multiple¹⁰² ». C'est bien contre une définition classique de l'événement, que Badiou mobilise une conceptualité mathématique, qui tranche avec les logiques causales

96. *Ibid.*, p. 400.

97. *Ibid.*, p. 407.

98. *Ibid.*, p. 407.

99. *Ibid.*, p. 399.

100. *Ibid.*, p. 389.

101. *Ibid.*, p. 383.

102. *Ibid.*, p. 383.

des sciences de la nature ou des sciences sociales, grandes absentes de ces analyses. En revanche et paradoxalement, Badiou est ici proche de la conception arendtienne de l'action, coupée de toute détermination sociale et pensée comme commencement fondamentalement non prévisible et irréversible :

Puisque le site est une figure de l'instant, qu'il n'apparaît que pour disparaître, la durée véritable ne peut être que celle de ses conséquences¹⁰³.

À un certain marxisme, qui affirmait un sens de l'histoire et la nécessité de la révolution, Badiou objecte que « l'idée d'un bouleversement dont l'origine serait un état de la totalité est imaginaire. Toute action transformatrice s'origine en un point, qui est, à l'intérieur d'une situation, un site événementiel¹⁰⁴ ». Si un événement n'est pas déductible, il n'est pas sans lien au site événementiel où il naît. C'est pourquoi, précise Badiou, « d'ordinaire, on rejette l'événement dans l'empirie pure du ce-qui-advient, et on réserve la construction conceptuelle aux structures¹⁰⁵ ». S'arrêtant sur la Révolution française, exemple cher au Sartre de la *Critique de la raison dialectique* dont il se révèle ici tout aussi proche que du Hegel de la *Science de la Logique*, Badiou précise que, même si elle est interprétée comme série de faits par « rétroaction historique », elle n'en est pas moins « surnuméraire au seul dénombrement des termes de son site, quoiqu'elle présente ce dénombrement¹⁰⁶ » :

l'événement est donc bien ce multiple qui à la fois présente tout son site, et, par le signifiant pur de lui-même immanent à son propre multiple, en vient à présenter la présentation elle-même, soit l'un du multiple infini qu'il est¹⁰⁷.

Il faut ici encore rejeter les objections le plus souvent adressées à Badiou : si l'événement n'est pas la résultante mécanique de ses conditions, il n'est pas non plus un surgissement soudain, sans lien avec ce

103. *Ibid.*, p. 389.

104. Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, op. cit., p. 197.

105. *Ibid.*, p. 199.

106. *Ibid.*, p. 201.

107. *Ibid.*, p. 201.

qu'on nommera trivialement son contexte historique. En vue de parer à l'objection portant sur son absence radicale de cause, Badiou dénonce préventivement le « gauchisme spéculatif » de cette dernière option, qui est selon lui à la fois celle des théoriciens de la multitude et des tenants du commencement absolu, de la spontanéité et de l'autonomie, dont la force de séduction grandit de nouveau aujourd'hui :

le gauchisme spéculatif imagine que l'intervention ne s'autorise que d'elle-même, et brise avec la situation sans autre appui que son propre vouloir négatif¹⁰⁸.

Dès lors, « ce que nous enseigne la doctrine de l'événement est plutôt que tout l'effort est d'en suivre les conséquences, non d'en exalter l'occurrence¹⁰⁹ ».

C'est en ce point que se construit une théorie de l'histoire et de l'intervention historique qui pense non en termes de commencement, mais de recommencement : « il faut assigner la possibilité de l'intervention aux conséquences d'un autre événement. La récurrence événementielle est ce qui fonde l'intervention¹¹⁰. » Et c'est cette récurrence transhistorique qui exclut l'articulation de l'intervention politique à des circonstances présentes, aux mobilisations sociales concrètes autant qu'aux formes existantes d'organisation, politiques ou syndicales : Badiou aime à définir la politique non comme réalisation, mais comme « création du possible¹¹¹ ». Et c'est précisément sur ce terrain politique que la définition l'événement retrouve sa portée eschatologique, et même christique, sur le mode de l'incarnation de la vérité :

une vérité, c'est un événement disparu dont le monde fait apparaître peu à peu, dans les matériaux disparates de l'apparaître, l'imprévisible corps¹¹².

108. *Ibid.*, p. 232.

109. *Ibid.*, p. 233.

110. *Ibid.*, p. 232.

111. Alain Badiou, *Images du temps présent*, *op. cit.*, p. 189.

112. Alain Badiou, *Second Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, p. 85.

Communisme vs. stratégie

En dépit de l'habileté de Badiou à déjouer les réfutations trop rapides, l'objection qui s'impose immédiatement est qu'une telle approche verticalise l'histoire en déliant la politique du social, cette « névrose de la politique¹¹³ ». De ce point de vue, la définition de la politique par Badiou se rapproche une fois encore de celle de Hannah Arendt, pour qui l'erreur majeure des révolutionnaires français fut de mêler aux revendications politiques des préoccupations économiques et sociales qui, selon elle, en dénaturèrent la portée. Cette définition de la politique qui la découple de toute dimension économique et sociale est une thèse transversale, qui relie paradoxalement tradition libérale et maoïsme, par opposition à l'effort de leur articulation dans la pensée de Marx. C'est ce qui explique que l'opposition du socialisme et du communisme soit selon Badiou si complète, et à si grande distance des sens effectivement pris par ces deux termes par le passé.

Refusant toute considération pour une histoire autre que celle, rare et convulsive, des moments d'exception qu'il sélectionne et des subjectivités rebelles qu'il héroïse, Badiou détache très logiquement le communisme du socialisme, pensé comme rechute dans la représentation et les médiations, et dans le pouvoir d'État :

L'universalité primitive de l'idée communiste a été dialectiquement retournée en son contraire, et l'opérateur de ce retournement, c'est l'idée de représentation, j'en suis persuadé¹¹⁴.

À l'inverse, le communisme pris absolument existe comme obstination militante qui répète d'âge en âge

la passion égalitaire, l'Idée de la justice, la volonté de rompre avec les accommodements du service des biens, la déposition de l'égoïsme, l'intolérance aux oppressions, le vœu de la cessation de l'État. L'absolue prééminence de la présentation-multiple sur la représentation¹¹⁵.

113. Alain Badiou, *Tbéorie du sujet*, *op. cit.*, p. 159.

114. Alain Badiou, *Quel Communisme ?*, *op. cit.*, p. 93.

115. Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, *op. cit.*, p. 13.

En dépit de la destitution conceptuelle et politique de la représentation, le communisme se fait paradoxalement icône, bannière aux armes glorieuses, aussi somptueuse qu'inoffensive, nostalgie parée pour l'éternité.

Ce communisme plus historique qu'historien, n'est plus relié que de manière ténue à l'histoire réelle, par cette seule broderie de figures héroïques qui la lestent d'un peu de réalité. Ce paradoxe n'est pas tant une hypothèse de lecture qu'une tension constatable entre des affirmations peu compatibles : « J'appelle "Idée" ce à partir de quoi un individu se représente le monde, y compris lui-même, dès lors que, par incorporation au processus de vérité, il est lié au type subjectif fidèle » lit-on dans le *Second Manifeste*¹¹⁶, alors même qu'une pensée dialectique se reconnaît « à son conflit avec la représentation¹¹⁷ ». Mais par ailleurs, Badiou n'hésite pas à convoquer la fiction et le symbole : « l'Idée expose une vérité dans une structure de fiction¹¹⁸ », « l'Idée présente certains faits comme symboles du réel de vérité¹¹⁹ ». Bref, la narration précède l'histoire qu'elle reconstruit :

Pourquoi ce glorieux Panthéon des héros révolutionnaires ? Pourquoi Spartacus, Thomas Münzer, Robespierre, Toussaint-Louverture, Blanqui, Marx, Lénine, Rosa Luxemburg, Mao, Che Guevara, et tant d'autres ? C'est que tous ces noms propres symbolisent historiquement, dans la forme d'un individu, d'une pure singularité du corps et de la pensée, le réseau à la fois rare et précieux des séquences fuyantes de la politique comme vérité¹²⁰.

Une telle conception est bel et bien politique à sa façon, au moins autant que le fût en son temps le débat byzantin autour des icônes.

Les conséquences de cette réexploration du communisme sont multiples. D'un côté, Badiou maintient haut levé l'étendard de la révolte, refuse d'abandonner le terme de communisme et de renoncer à

116. Alain Badiou, *Second Manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 99.

117. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 88.

118. Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, op. cit., p. 188.

119. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 193.

120. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 197.

la perspective révolutionnaire, à l'heure où l'offensive idéologique est à son comble pour discréditer toute forme de contestation. Pour autant, ses thèses politiques n'autorisent qu'un militantisme de proximité, mû par l'espoir de sa prolifération et de son expansion soudaine :

et c'est une des fonctions de l'Idée : projeter l'exception dans l'ordinaire des existences, remplir ce qui ne fait qu'exister d'une dose d'inouï. Convaincre mes entours individuels, époux ou épouse, voisins et amis, collègues, qu'il y a aussi la fabuleuse exception des vérités en devenir, que nous ne sommes pas voués au formatage de nos existences par les contraintes de l'État¹²¹.

Il faut ajouter que Badiou évoque également des réunions politiques « dans un foyer d'ouvriers maliens, par exemple, ou à la porte d'une usine¹²² », mais toujours à distance de la moindre perspective unitaire et, conformément aux principes de l'Organisation politique, sans prêter attention aux initiatives des organisations syndicales et politiques. Se trouvent alors éconduites à la fois l'histoire complexe et tourmentée du mouvement ouvrier, mais aussi toute élaboration d'un projet alternatif et toute perspective de réorganisation globale de la vie économique sociale par-delà les « petits noyaux d'expérimentation politique locale¹²³ ». Finalement, Badiou se résout à renouer avec la vieille thèse néokantienne du communisme comme « hypothèse régulatrice¹²⁴ ».

Sur le plan de la politique concrète, l'Idée communiste reconduit donc à la micropolitique chère à Deleuze et à Foucault, ainsi qu'à leur définition de la plèbe contre la classe ouvrière, jugée définitivement intégrée au capitalisme, même si pour sa part, Badiou recombine cette définition locale à une perspective révolutionnaire globale maintenue. On peut contester la pertinence et l'effectivité d'une telle démarche, mais non le fait qu'il s'agisse bien d'une option politique, une fois encore. Cette politique, écrit Alain Badiou,

121. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 199.

122. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 200.

123. Alain Badiou, *Quel communisme ?*, *op. cit.*, p. 61.

124. Alain Badiou, *Second Manifeste pour la philosophie*, *op. cit.*, note 16, p. 126.

commence au ras du réel, par l'alliance pratique des gens les plus immédiatement disponibles pour l'inventer : les prolétaires nouveaux venus, d'Afrique ou d'ailleurs, et les intellectuels héritiers des batailles politiques des dernières décennies. Elle s'élargira en fonction de ce qu'elle saura faire, point par point¹²⁵.

Cette politique au « ras du réel », propre aux périodes de reflux politique, tire bénéfice de son réalisme apparent.

En mêlant ainsi des projets restreints à des ambitions maintenues, en concevant le communisme comme Idée, il s'agit d'énoncer et préserver une essence active, un moteur révolutionnaire en l'absence même de tout processus révolutionnaire réel : l'Idée n'est surtout pas le nom d'un renoncement à la politique, mais sa réaffirmation au prix du contournement de sa complexité réelle, l'esquisse d'une politique à la fois absente et magnifiée. Pour Badiou, une histoire réellement décevante n'éteint jamais le foyer de ses potentialités préservées, régulièrement réactivées. Compatible avec la miniaturisation et l'idéalisation du communisme, le refus absolu de transiger avec le réel tel qu'il est confère au communisme selon Badiou son caractère d'absolu, faisant briller sa promesse éternelle au-dessus de l'histoire réelle des révolutions et de ses échecs :

la capacité politique prolétaire, dite communiste, est absolument mobile, non étatique, in-fixable. Elle ne se laisse pas représenter ni dériver à partir de l'ordre qu'elle excède¹²⁶.

Le communisme devient le nom et le symbole de cette échappée aux limites du pensable, par-delà tout type de représentation et tout mode d'organisation. En valorisant la thématique communiste de cette manière paradoxale, qui la préserve de l'histoire au risque de l'en couper, Badiou intervient en philosophe, mais également en militant d'une conception bien définie de la politique. Cette conception consiste à récuser toutes les stratégies qui conçoivent l'État comme

125. Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, op. cit., p. 81.

126. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 20.

l'un des lieux spécifiques du conflit social et à rejeter toute participation aux logiques institutionnelles :

la figure militante de la politique exige, dans son concept même, la présence sans médiation (en particulier sans médiation parlementaire ou syndicale) dans les grands sites, usines, cités, etc., de l'événement ouvrier et populaire¹²⁷.

On peut considérer que, chez Badiou, le travail proprement philosophique n'est ni un préalable, ni un résultat, encore moins une fuite loin du réel, mais la forme adéquate de cette politique pure, résolument minoritaire, qui ne transige avec rien, surtout pas avec des « circonstances » qu'aucune stratégie ne vise. La « puissance de pensée » est la politique même, qui assure le maintien d'une conviction première. Dans un entretien avec Peter Hallward, Badiou affirme :

Évidemment on n'est plus lacaniens ni maoïstes. Mais demeure le lacano-maoïsme, comme figure possible de pensée, déployée dans l'espace conceptuel philosophique, mais aussi pratique et politique. J'incarne aujourd'hui cette tendance¹²⁸.

Comment lire Badiou ?

Au total, la pensée d'Alain Badiou est l'une des plus stimulantes et de plus créatives de ces dernières décennies, ne craignant pas d'aborder de façon partisane et clivante les questions politiques. Le succès de ses livres prouve la pertinence d'une intervention qui maintient son cap radical et révolutionnaire en période de reflux et de brouillage idéologique. Son œuvre, multiforme, combine réflexion ontologique, analyse logique, interventions littéraires, considérations historiques et politiques. On peut juger inutilement technique et formaliste cette construction philosophique extraordinairement sophistiquée, et rebutant un style parfois hermétique et précieux. Il n'en demeure pas moins

127. Alain Badiou, *Ibid.*, p. 83.

128. « D'une théorie de la structure à une théorie du sujet : un entretien avec Alain Badiou », propos réunis par Peter Hallward, in *Concept and Form: The 'Cahiers pour l'Analyse' and Contemporary French Thought*, cahiers.kingston.ac.uk/interviews/badiou.html

qu'elle est indissociable d'une conception politique si imperturbable qu'elle en devient l'épure théorique, soustraite aux aléas de sa confrontation aux conditions et aux contradictions réelles. Pourtant, Badiou réactive un des traits essentiels du communisme : la perspective d'une rupture radicale avec le monde tel qu'il va. La construction de cette perspective n'emprunte pas la voie de l'utopie, encore moins celle du programme, mais celle, bien moins fréquentée, d'une réflexion dialectique sur les possibilités d'intervention inhérente à l'histoire humaine, et sur la trace laissée jusqu'à aujourd'hui par certains événements du passé, porteurs de vérité par-delà le moment de leur surgissement.

Dans le contexte présent, qui est celui de la conquête capitaliste intégrale des anciens pays socialistes, du recul des forces de gauches, de la crise profonde du capitalisme et d'une contestation sociale persistante, mais diffuse et éclatée, la revendication du communisme, la publication et la diffusion large de livres qui portent cette revendication, est toujours un geste politique, constitutif du moment présent. En ce sens, c'est bien à une contradiction réelle que renvoient l'œuvre de Badiou et son audience, qu'il n'est pas permis de réduire à une fuite du côté du concept et hors de l'histoire. Badiou est le seul théoricien à proposer une vision négative des institutions, des partis dans leur ensemble et des mobilisations en cours, qui contribue d'un même mouvement à amplifier la tendance à la dépolitisation et à nourrir l'esprit de révolte. La redéfinition du communisme par Alain Badiou condense contradictoirement toutes ces dimensions, ce qui confère à son œuvre son incandescence décalée, une rigidité doctrinaire d'un autre temps y réussissant l'exploit de se convertir en philosophie charpentée et incisive, persévérant à maintenir l'éclat de la révolution en son absence même.

2.

*Laclau et le spectre
du socialisme*

Dans la culture politique et théorique du mouvement ouvrier, la question de la stratégie a été aussi centrale qu'elle est aujourd'hui marginale : délaissée sur le plan théorique au profit d'une approche plus philosophique, elle se résume souvent, sur le plan politique, à l'élaboration de lignes et de programmes étroitement subordonnés au calendrier électoral. Pourtant, si elle a toujours inclus le problème des alliances de classes et de partis, la réflexion stratégique passée du mouvement ouvrier a su en déborder largement les limites. Posant le problème de la voie électorale ou insurrectionnelle, de leur éventuelle combinaison, elle concerne plus généralement les moyens et les étapes de la transformation sociale et de l'émancipation, abordant au passage la question de l'État, du travail, de la propriété, mais aussi celle de la mobilisation populaire et de sa structuration. Inséparable de la définition d'une visée transformatrice et d'un projet d'émancipation, la stratégie consiste à s'interroger sur leurs médiations et leurs temporalités propres, ainsi que sur les multiples obstacles et dangers qu'elles ont à affronter. Ces questions ont été thématiques en particulier à la fin du XIX^e siècle et au cours des premières décennies du XX^e siècle, notamment dans le cadre des II^e et III^e Internationales, confrontées à des situations historiques d'ampleur mondiale, marquées par l'affrontement armé, la Grande Guerre, la révolution d'Octobre, la Seconde Guerre mondiale.

Dans le contexte de l'après-guerre, le périmètre et les enjeux de la réflexion stratégique se trouvent fortement réduits dans les pays capitalistes du centre, dans le cadre d'États parlementaires consolidés et d'une croissance retrouvée, alors que le fordisme et des politiques sociales relativement redistributives résultant du rapport de force préalablement construit dans le cadre de projets d'abolition du capitalisme semblent disqualifier ces mêmes projets'. Les principales forces de gauche s'installent dès lors dans la compétition électorale et renoncent peu à peu à la perspective de transformation radicale de la vie sociale. À partir de la fin des années 1970, la crise économique et le retournement idéologique qui la suit rendent possible une formidable revanche de classe, préparant l'assaut victorieux des politiques néolibérales. Ce retournement idéologique se structure autour de l'antitotalitarisme, né lors de la guerre froide. Au moment où ses promoteurs principaux, Hannah Arendt, Zbigniew Brzezinski et Carl Joachim Friedrich tendent à en réduire la portée, cette thématique se trouve reprise et amplifiée en France à l'occasion de la parution en français en 1974 du livre d'Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag*. Cette campagne, qui dénonce le communisme et toute alternative au capitalisme, puissamment relayée par des publications comme *Esprit* et le *Nouvel Observateur*, contribue à l'émergence d'intellectuels d'un nouveau genre, pamphlétaires et polémistes, comme André Glucksmann ou Bernard-Henri Lévy, à côté de théoriciens plus traditionnels comme François Furet ou Claude Lefort. C'est à Claude Lefort qu'Ernesto Laclau emprunte les principaux éléments de sa redéfinition de la démocratie.

À partir des années 1980, face à la violence croissante des politiques de régression sociale, au règne mondialisé du capitalisme financiarisé et à l'absence d'alternative politique, la protestation populaire emprunte des voies de plus en plus diverses et éclatées, renouvelant d'abord les formes de la mobilisation sociale, suscitant des réflexions et la formulation d'hypothèses politiques inédites mais qui se révèlent finalement incapables de faire obstacle au rouleau compresseur néolibéral ayant entrepris de défaire conjointement les conquêtes sociales et la culture politique commune qui les rendait à la fois pensables et possibles. Aux projets alternatifs collectifs se substituent peu à peu l'abstention de

masse, la multiplication des fronts de lutte mais aussi les reculs et les replis, fracturant à l'infini le camp des exploités et des dominés. Dans le même temps, la stratégie politique tend à être redéfinie comme simple technique de communication et tactique électorale, contribuant à accélérer une dépolitisation de masse. Face à la montée des forces antisystémiques les plus diverses mettant en échec les schémas d'alternance, ce sont les fonctionnements démocratiques limités, autrefois concédés par les classes dominantes, qui se trouvent menacés par le tournant libéral autoritaire et par la croissance concomitante du néofascisme puis par la multiplication de gouvernements adoptant tout ou partie de leur agenda nationaliste et xénophobe.

C'est dans ce contexte que le terme de « populisme » connaît une faveur croissante, écho de cette dislocation en cours du paysage politique installé au cours des décennies précédentes. Cette notion ambivalente a été notamment théorisée par Ernesto Laclau à partir des années 1980. Entrant d'abord en résonance avec les orientations de certains gouvernements progressistes d'Amérique latine qui émergent au début des années 2000, elle imprègne désormais une partie des courants politiques européens de gauche, en quête d'une voie politique neuve et prenant acte du discrédit des partis traditionnels sans renoncer à la conquête électorale du pouvoir. Cette option parie sur le charisme de dirigeants se présentant comme la voix du peuple, contournant toutes les structurations intermédiaires pour retrouver une logique d'incarnation, dont on peut juger qu'elle n'est en réalité que le comble de la représentation délégataire combinée à sa dénégation même. Dans le même temps, le terme de « populisme », affecté d'une connotation péjorative, est utilisé comme synonyme de « démagogie » pour dénoncer et apparenter toutes les options politiques jugées simplistes, invariablement imputées aux classes populaires, accréditant l'amalgame entre extrême droite et gauche radicale¹. Laclau n'explore pour sa part que la portée positive et novatrice du terme. Il importe donc de mettre en relation cette réélaboration théorique originale de

1. Sur le terme de « populisme », voir Ugo Palheta, *La Possibilité du fascisme*, Paris, La Découverte, 2018, p. 19 sq.

la question stratégique avec le projet qui lui est associé, afin d'éclairer l'analyse critique du communisme et du socialisme qui la soutient ainsi que l'explication avec le marxisme qui en est inséparable.

Un itinéraire argentin

Ernesto Laclau fait partie des rares penseurs contemporains attachés à réexplorer la question stratégique, à maintenir et à redéfinir l'antagonisme social et politique, dans le cadre d'une réflexion renouvelée sur le socialisme tout d'abord, puis sur l'émancipation, enfin sur la démocratie radicale, tout en retravaillant la notion de populisme tout au long de ce parcours. De ce point de vue, il semble pouvoir être rattaché à une tradition ancienne et devenue résiduelle, celle des intellectuels militants, impliqués dans un projet de transformation sociale radicale. Son engagement politique initial le situe du côté de l'extrême gauche argentine, Laclau s'éloignant de ce courant à la fois en raison de son itinéraire politique divergent et de son inscription parallèle dans une autre tradition, la pensée critique académique et la théorie politique, qu'il enseigne dans l'université britannique d'Essex à partir de 1986. Tout son travail théorique est à replacer dans le cadre d'un certain type de retour du politique comme question d'abord militante, puis élaborée sur le terrain philosophique où elle migre et se trouve redéployée, mais en vue de retrouver une actualité politique qui demeure sa préoccupation centrale.

En dépit de son originalité, l'œuvre de Laclau témoigne typiquement du paradoxe de la pensée critique contemporaine : la multiplication de recherches innovantes, singularisées par des styles sophistiqués, va de pair avec leur uniformité relative, liée à des thématiques et à des références communes, fondée sur des choix politiques apparentés. Ainsi, le poststructuralisme et le postmarxisme dont il se réclame, partagent-ils souvent le même rejet des analyses globales, l'abandon des questions du travail et de la production, la thèse de la disparition de la classe ouvrière et des affrontements de classe, ainsi que la valorisation des questions idéologiques et culturelles, du rôle de la contingence, de la philosophie du langage et des procédés discursifs. Érudite et éclectique, Laclau multiplie ainsi les références à un très grand nombre de théoriciens, de façon parfois vertigineuse. Outre sa fonction

d'agrégation de marqueurs académiques prestigieux, cette accumulation nourrit cependant une réflexion prospective et stratégique originale, ancrée dans son présent, prenant acte des échecs de la gauche comme de la crise du capitalisme et inscrivant Laclau dans la lignée prestigieuse des philosophes critiques des années 1970.

Le dialogue poursuivi de Laclau avec Marx et le marxisme, alors que depuis les années 1980 ce débat était généralement considéré comme clos, indique cette volonté de réhabiliter une perspective de transformation politique, à distance cependant de sa construction en tant qu'alternative au capitalisme. Cette élaboration entre en résonance avec les projets de certains courants politiques actuels, aux prises avec la crise de la forme-parti et avec celle de la démocratie à l'époque néolibérale. De ce point de vue, Laclau se démarque nettement des autres options théorico-politiques contemporains qui abordent la question politique en optant pour la fuite vers des alternatives locales et interstitielles (John Holloway, Erik Olin Wright, etc.), pour le retour à une philosophie politique en lien avec l'actualité (Alain Badiou, mais aussi de façon divergente Claude Lefort, Norberto Bobbio, etc.), pour des réflexions de type éthico-juridiques (Alasdair McIntyre, Michael Walzer, Axel Honneth, etc.), ou encore pour des théorisations procédurales de la démocratie qui en évacuent l'antagonisme (Jürgen Habermas, Robert Dahl, etc.). Partant d'une réélaboration de la notion de socialisme, Laclau va entreprendre pour sa part une critique continuée du terme qui, délaissant dès le départ la thématique communiste, maintient en revanche la perspective d'une politique démocratique populaire, inventive et constamment vivifiée par une conflictualité sociale demeurant à orienter. L'affirmation d'une autonomie radicale du politique se fonde sur la thèse de la nature foncièrement informe et éparse de la vie sociale mais aussi sur une affirmation de nature philosophique, destinée à relier cette théorie sociale à une stratégie politique : « nous considérons le politique non comme une superstructure, mais comme ayant le statut d'une ontologie du social². » Se refusant à

2. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, « Préface à la seconde édition anglaise », in *Hégémonie et Stratégie socialiste*, trad. fr. J. Abriel, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2009, p. 27.

contester les institutions libérales au nom de la défense du pluralisme politique et de la critique du totalitarisme, Laclau revendique cependant un certain type de rupture avec l'ordre dominant, s'appuyant sur les mobilisations collectives et les luttes, notamment celles des minorités.

Son insistance sur la stratégie, au sens large du terme, s'efforce de pallier une des carences de la réflexion politique contemporaine. Dans le même temps, la radicalité qu'il se propose de régénérer se résume à une proposition de nature avant tout méthodologique, débouchant sur une réflexion qu'on peut qualifier de « métastratégique », découplée de toute perspective de transformation définie, de toute alternative constituée en visée sociale transformatrice. S'il n'en est pas moins un des théoriciens les plus en phase avec les tentatives contemporaines de reconstruction de forces de gauche visant la conquête de l'hégémonie, au total, la politique selon Laclau reste une énigme. Et c'est sans doute ce caractère énigmatique, ce balancement constant entre radicalisme revendiqué et apologie des institutions, entre propositions concrètes et construction savante autoréférentielle, qui explique le succès rencontré par ses thèses auprès d'un public en quête de repolitisation et de responsables soucieux de rénovation doctrinale, les uns et les autres prenant acte du déclin des alternatives historiques au capitalisme et héritant de la défiance croissante à l'égard des formations politiques traditionnelles.

La trajectoire d'Ernesto Laclau, qui le conduit de l'Argentine de Perón au populisme postmarxiste, éclaire les tenants et aboutissants de son analyse. Né en Argentine en 1935, Ernesto Laclau commence à militer à la fin des années 1950. D'abord membre du Parti socialiste argentin, il adhère au *Partido Socialista de la Izquierda Nacional* (PSIN) dès le début des années 1960. Le PSIN, de culture trotskyste, est l'un des protagonistes du vif débat qui traverse la gauche argentine concernant la nature du péronisme et la stratégie à adopter à son égard : tandis que les Partis communiste et socialiste optent pour la lutte contre Perón, l'extrême gauche argentine du PSIN soutient le camp nationaliste. Pour ce groupe, et à la différence du reste de la gauche argentine, le péronisme n'est pas un fascisme, mais le point de départ d'une

révolution anti-impérialiste, qui reste à prolonger en direction du socialisme. Laclau intègre la direction du PSIN aux côtés de son fondateur Jorge Abelardo Ramos, et dirige alors le journal de l'organisation.

Il se trouve que Ramos est l'auteur d'un livre de référence, *Historia de la Nación Latinoamericana*, qui paraît en 1968 et analyse les mouvements nationalistes ainsi que la place du caudillisme, en relation avec ce que l'auteur désigne comme les sociétés semi-coloniales d'Amérique latine. Concernant l'Argentine, il écrit :

Sous le régime de Perón, les grandes conquêtes de la législation ouvrière provenaient de la nécessité, pour le régime, d'obtenir le soutien intérieur indispensable afin de résister aux extorsions de l'impérialisme étranger. La classe ouvrière elle-même a soutenu avec ardeur le péronisme, qui symbolisait son propre accès à la vie politique, un niveau de vie élevé et la déroute de l'oligarchie³.

Dans les pages qui suivent, Ramos s'arrête sur le rôle de l'industrie et des prix agricoles, en relation avec le capital international et avec les conflits de classes en Argentine : une telle approche se présente donc comme résolument marxiste. Pourtant, parce qu'elle se détache d'une analyse globale du capitalisme pour se centrer sur les seules circonstances argentines, cette réflexion sur la stratégie nationale anti-impérialiste fournit sa matrice à la réflexion politique de Laclau. Le péronisme fournit son modèle à ce que Laclau définira par la suite comme « articulation » : une opération inventive et volontariste de composition entre des revendications populaires distinctes, voire divergentes (nationalistes, sociales, libérales, démocratiques, etc.), organisées sous le primat de l'une d'entre elles, mais aussi, et de façon plus problématique, comme législation née au cœur des institutions étatiques.

La réflexion politique de Laclau naît donc au cœur de cette histoire politique singulière, celle de l'Argentine des années 1960 et du débat

3. Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la Nación Latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 1968, p. 379-380. Intellectuel argentin de premier plan, J. A. Ramos fut le fondateur du Partido Socialista de la Izquierda Nacional avant de s'éloigner de la gauche au point de devenir ambassadeur de Carlos Menem jusqu'en 1992.

qu'elle suscite autour de la définition même du politique, reliant la politique instituée aux mobilisations populaires. Après le coup d'État de 1966, son parcours devient essentiellement universitaire, sans qu'il ne répudie pour autant cette culture stratégique complexe : dans l'entretien qu'il donne en 1988 à la *New Left Review*, Laclau affirme même que son point de vue politique n'a finalement guère changé depuis son engagement initial⁴. Et en effet, bien des options politiques élaborées par la suite par Laclau semblent s'inscrire dans la continuité de sa réflexion stratégique première : il s'agit toujours de bâtir une alliance large, par-delà les frontières de classe traditionnelles, dans le cadre d'un front populaire incluant les organisations de la bourgeoisie libérale, en vue de pousser l'avantage jusqu'à la conquête de l'État. Laclau renoncera ensuite à cette perspective de conquête en faveur de l'intégration aux institutions libérales. C'est sur ce plan que la rupture radicale avec le péronisme ouvre la voie à une recherche stratégique inédite, à la fois contre toute option révolutionnaire et contre la simple conquête du pouvoir étatique, remplacées à partir de la fin des années 1980 par l'appel à l'approfondissement des dimensions démocratiques existantes.

En quoi consiste cet « approfondissement » ? Laclau en vient à le définir comme résultat de l'attention qui doit ou devrait être portée par les dirigeants élus aux demandes sociales, principalement à celles qui sont « adressées au système par des gens qui en sont exclus⁵ ». Ce réalignement institutionnel relatif témoigne de son éloignement à l'égard de son engagement initial et de la perspective socialiste qui était la sienne, maintenant cependant son choix fondamental de s'insérer dans les logiques existantes pour mieux les transformer. Ainsi, son originalité tient-elle à la fois à son implication militante, ancrée dans la vie politique argentine, mais aussi à sa capacité à décaler et à universaliser cette option politique sur le terrain théorique, la construisant comme une perspective d'émancipation inédite, pertinente par-delà les frontières argentines et latino-américaines. Cette réélaboration va lui permettre

4. Ernesto Laclau, *New Reflections on The Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, p. 199.

5. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, trad. fr. J.-P. Ricard, Paris, Le Seuil, 2008, p. 149.

de recroiser la réalité politique contemporaine, quarante ans plus tard, en tant qu'intellectuel de renommée internationale : à partir de 2008, Laclau apporte son soutien aux « populismes » de Bolivie, d'Équateur, du Venezuela et d'Argentine, dont il côtoie certains dirigeants, la présidente argentine Cristina Kirchner notamment. L'écho considérable reçu par son œuvre date de cette troisième période, alors que théorie et politique se nouent de nouveau, mais sous une figure neuve, qui hybride celles du compagnon de route et du conseiller du prince.

Épistémologie et politique

Comme nombre de théoriciens actifs au cours des années 1960 et 1970, Ernesto Laclau a bâti son œuvre comme controverse poursuivie avec Marx et le marxisme, mais dans des conditions profondément transformées. Ce premier dialogue critique, directement lié à la mutation du paysage intellectuel et politique d'alors, ouvrait un nouvel espace théorique et politique à une gauche ni marxiste ni communiste. À partir des années 1980, la discussion critique des conceptions marxistes recule au profit sa dénonciation virulente, s'ajoutant à l'éviction des chercheurs marxistes hors des sphères universitaire et éditoriale : la méconnaissance et le rejet de principe du marxisme succèdent à sa crise. Dans ces conditions, le dialogue persistant de Laclau avec Marx et les marxistes entre 1980 et 2010 est un trait qui le singularise même s'il ne se préoccupe jamais d'analyse précise des textes marxistes.

Politics and Ideology in Marxist Theory, le premier livre important de Laclau paru en 1977, inaugure cette discussion avec Marx et le marxisme de façon significative : il se place sur le terrain épistémologique tout en conférant à ce dernier des enjeux politiques de premier plan. Se référant à Louis Althusser et à Galvano Della Volpe, abordés avant tout en tant que théoriciens des idées, Laclau définit la théorie comme un lien établi entre des concepts qui ne sont pas nécessairement liés par eux-mêmes et qui ne valent qu'articulés en un paradigme, construction mentale à soigneusement distinguer du réel. C'est selon lui vrai du marxisme comme de toute autre théorie, à ceci près que, dans le cas du marxisme, la « pratique politique socialiste » qui s'y est combinée, prenant les mots pour les choses, a contaminé en retour la « pratique théorique

marxiste⁶ ». Ce qui expliquerait pourquoi le concept de « capitaliste » en est venu pour Laclau à être confondu avec un « agent » réellement existant, contresens entraînant à sa suite le « réductionnisme de classe⁷ » et sa cohorte d'effets stratégiques et théoriques désastreux. L'urgence serait donc de procéder à une « formalisation théorique accrue des catégories marxistes », permettant à la classe ouvrière de jouer son rôle de force hégémonique, l'actualisation de cette aptitude à fédérer d'autres catégories sociales ayant pour condition nécessaire l'abandon de « toute perspective de classe étroite⁸ ».

Si cet argumentaire semble tout d'abord épargner Marx, n'en rejetant que certaines interprétations, il met en place tous les éléments d'une critique radicale du marxisme en tant que tel, dont le principe est de séparer les concepts du réel et l'idéologie du monde économique et social : de même que le capitalisme est, aux yeux de Laclau, un procès sans sujet, le marxisme est une théorie qui n'implique aucune politique, une théorie comme une autre donc, soumise à l'exigence de cohérence construite plutôt qu'à celle de connaissance vérifiable. Laclau y insiste dans les chapitres qui suivent. Reprenant la distinction établie par Althusser entre concret réel et concret de pensée, il affirme que « l'aire de la confrontation empirique propre à un système théorique de propositions n'est pas externe, mais interne à la théorie⁹ ». Les idées ne s'éclairant que par leurs propres règles internes et formelles de construction, les idéologies ne peuvent être reliées à des intérêts de classe ou à des logiques objectives. C'est pourquoi, discutant l'analyse du fascisme par Nicos Poulantzas, il lui reproche de penser que « les classes sociales ont des idéologies "pures", "nécessaires" ou "paradigmatiques"¹⁰ », l'idéologie marxiste-léniniste étant censée être celle de la classe ouvrière et le libéralisme celle de la bourgeoisie. La réfutation de cette conception, qu'en vérité ni Marx, ni Lénine, ni Poulantzas ne

6. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londres, New Left Books, 1977, p. 10.

7. *Ibid.*, p. 12.

8. *Ibid.*, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 61.

10. *Ibid.*, p. 94.

soutiennent, ouvre la voie à l'affirmation contraire – de fait tout aussi schématique – d'une absence d'ancrage de classe du fascisme et d'une autonomie radicale des idéologies.

À la thèse supposée marxiste selon laquelle le fascisme ne pourrait par définition trouver aucun soutien dans la classe ouvrière, Laclau répond que « loin d'être l'expression idéologique typique des secteurs les plus conservateurs et réactionnaires des classes dominantes, [le fascisme] était au contraire l'une des voies possibles de l'articulation des interpellations populaires-démocratiques à l'intérieur du discours politique¹¹ ». Il n'hésite pas à y insister :

Le fait que ces interpellations populaires-démocratiques n'aient pas de connotation de classe précise et qu'elles puissent être incorporées dans des discours politiques complètement différents est ce dont le fascisme fournit la preuve éloquente¹².

Une telle lecture anhistorique du fascisme comme construction fondamentalement contingente soulève de nombreux problèmes, à commencer par le qualificatif de « populaire-démocratique » appliqué sans plus d'analyse aux thèses ultra-nationalistes, racistes et xénophobes du fascisme, devenues ici simples expressions d'une demande sociale soudaine, dont il s'agit, quoi qu'il en soit, de prendre acte. Cette approche permet à Laclau d'insister avant tout sur ce qui va constituer le cœur de sa propre réélaboration stratégique :

les éléments idéologiques pris séparément n'ont pas nécessairement de connotations de classe et [cette] connotation est seulement le résultat d'une articulation de ces éléments au sein d'un discours idéologique concret¹³.

Le fascisme analysé comme construction hégémonique d'un « régime de masse¹⁴ » invite à lui opposer une contre-hégémonie, produite symétriquement et de façon foncièrement analogue, et cela même si ses

11. *Ibid.*, p. 111.

12. *Ibid.*, p. 111.

13. *Ibid.*, p. 99.

14. *Ibid.*, p. 88.

visées sont toutes autres, de manière parfaitement conjoncturelle et non pas essentielle.

Dans ce livre pourtant, Laclau maintient encore un certain type de détermination sociale faible des représentations politiques en évoquant la « surdétermination de classe » de toute revendication. Louis Althusser avait emprunté à Freud le concept de « surdétermination » pour désigner la façon dont des contradictions secondaires conditionnent la contradiction principale, de nature économique : congédiant tout déterminisme historique, Althusser insistait ainsi sur l'autonomie relative et l'efficacité réelle de la superstructure idéologique et juridico-politique, en s'inspirant indirectement des thèses de Mao. Dans *Pour Marx*, il soulignait la nécessité, pour que la contradiction principale débouche sur un processus révolutionnaire, d'une accumulation de « circonstances » et de « courants », qui « fusionnent en unité de rupture », parvenant à « grouper l'immense majorité des classes populaires dans l'assaut d'un régime que ses classes dirigeantes sont impuissantes à défendre¹⁵ ». La thèse de Laclau consiste à analyser la lutte de classe en tant que contradiction secondaire de la formation capitaliste tout en l'isolant de quelque « détermination en dernière instance » que ce soit. L'opération conduit à redéfinir comme articulation l'« interpellation » althussérienne : « l'interpellation populaire-démocratique non seulement n'a pas de contenu de classe précis, mais elle est le domaine par excellence de la lutte idéologique de classe¹⁶. » La distance est donc considérable entre les deux auteurs, même si Laclau ne fait finalement que pousser jusqu'à la dislocation la logique de l'« autonomie relative ».

Autrement dit, les classes n'ont d'existence qu'à travers leurs luttes, thèse fondamentalement marxienne à ceci près que pour Laclau ces luttes sont sans lien avec des intérêts économiques et sociaux concrets, encore moins avec un projet émancipateur en tant que tel porteur d'universalité. Leur succès ne dépend que d'une stratégie élaborée extérieurement à elles, efficace dans des circonstances ponctuelles, sans qu'on

15. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1980, p. 98.

16. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology*, op. cit., p. 108-109.

sache qui au juste est en mesure de procéder à cette élaboration stratégique : le grand dirigeant est celui qui s'impose, hors de toute causalité, comme le démiurge de la transmutation politique unifiante d'un monde social par définition éclaté. Transformée en méthode stratégique générale, cette approche est illustrée par des exemples historiques disparates, du chartisme anglais au boulangisme, de Mao à Hitler en passant par Tito, sans que Laclau ne trace pour autant de signe d'équivalence entre de telles options, à un moment où il se réclame encore de la perspective d'un « populisme socialiste¹⁷ ». Il n'en demeure pas moins qu'une telle stratégie, adaptable à des situations et des époques diverses, a pour principe de s'ordonner aux circonstances sociales telles qu'elles sont et donc, tendanciellement, aux idées populaires supposées dominantes. Il s'agit d'épouser les contours d'une conjoncture indépendamment des finalités de sa transformation, en s'efforçant de structurer un peuple au-delà des classes et des discours de classe à partir de ses tendances propres, qu'il méconnaît en n'existant qu'à travers l'adhésion non réflexive à l'une d'entre elles. L'efficacité de cette option pragmatique dépend seulement de la sélection judicieuse d'une revendication ou d'une « interpellation » parmi d'autres, en fonction de ses vertus potentiellement catalysantes par rapport à l'ensemble des autres revendications existantes. C'est donc par le biais d'un procédé formel d'unification du divers, d'ascendance kantienne, que cette interpellation doit être en mesure de vertébrer toutes les contestations : elle devient le moyen de construction d'une nouvelle hégémonie, cette dernière étant redéfinie comme dispositif d'accès à un pouvoir social et politique préexistant, à distance de son sens gramscien.

Dès ce texte de 1977, l'analyse de Laclau consiste donc à faire du marxisme à la fois une théorie largement désuète et un réservoir de notions qui restent indispensables, à condition de les arracher à leur essentialisme supposé, en vue d'élaborer un nouveau projet politique plus conséquent et plus modeste à la fois. Si la thématique démocratique s'y combine encore à celle du socialisme, elle est ici avant tout dirigée contre un marxisme qui ne sait qu'instrumentaliser la

17. *Ibid.*, p. 174.

démocratie en tant que moyen pour établir ce qui serait son but ultime, la dictature du prolétariat¹⁸. En substituant ce qui est la dénomination marxienne momentanée d'une simple forme de transition à son but – le communisme – et en jouant sur les résonances sinistres acquises par le terme de « dictature » au xx^e siècle, Laclau sait qu'il peut tabler sur une méconnaissance générale de Marx et du marxisme autant que sur les échecs et la réputation d'un socialisme étatisé. Contre de telles errances aisées à stigmatiser, la stratégie révolutionnaire se voit redéfinie comme fabrication d'un subterfuge efficace, d'un mythe fédérateur, proche des conceptions développées bien plus tôt par Georges Sorel, octroyant un rôle décisif à l'élaboration astucieuse d'une « interpellation populaire-démocratique » qui « non seulement n'a pas de contenu de classe précis, mais [qui] est le lieu par excellence de la lutte idéologique de classe¹⁹ ». En ce sens, Sorel serait le véritable initiateur du « tournant tropologique » du marxisme²⁰, en vertu de son anti-étatisme et de son antijacobinisme et en dépit de son virage nationaliste et antisémite. Laclau, découplant pour sa part une telle stratégie de toute construction d'un rapport de force spécifiquement social, ancré dans les rapports de production, la dissocie de la formation historique capitaliste et de ses contradictions propres, à commencer par le conflit du travail et du capital dont il révoque l'existence, le social n'étant que le « jeu infini des différences²¹ ». Ce tournant linguistique et rhétorique du socialisme a pour corollaire l'affirmation d'un éclatement fondamental de la réalité historique, d'une dispersion effective de ses composantes, autorisant des interventions stratégiques d'autant plus hardies qu'elles présupposent une réalité sociale fondamentalement malléable et éparse, mais qui reste par définition aveugle aux logiques discursives qui la structurent du dehors. Là encore, la thèse ne se valide que par la dénonciation de la position inverse, schématisée et attribuée à Marx,

18. *Ibid.*, note 36, p. 107.

19. *Ibid.*, p. 108-109.

20. Ernesto Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, Londres, Verso, 2014, p. 69. Le néologisme « tropologie » est construit à partir du mot « trope » qui désigne une figure de rhétorique.

21. Ernesto Laclau, *New Reflections on The Revolution of Our Time*, *op. cit.*, p. 90.

en tant qu'il serait le tenant du déterminisme et le représentant d'une philosophie de l'histoire jamais surmontée.

« There is no *Aufhebung* »

Une telle critique de la philosophie de l'histoire imputée à Marx est bien connue : elle consiste à lui reprocher sa proximité insurmontée avec Hegel, tout en attribuant à ce dernier une vision historique grossièrement finaliste. À l'occasion de cette critique, Laclau en vient même à faire des concessions à l'antimarxisme et l'anticommunisme les plus sommaires : dans *La Guerre des identités*, recueil de textes rédigés au début des années 1990 alors qu'il a rompu avec toute mention du socialisme, Laclau propose au lecteur de se « rappeler » comment Marx décrit « l'apparition et le développement des sociétés antagoniques : le communisme primitif doit se désintégrer pour que se développent les forces productives de l'humanité ; ce dernier développement a pour condition historique et logique le passage à travers le purgatoire des régimes d'exploitation successifs²² ». Puis survient le communisme, qui donne son sens au passé et réalise ses promesses. Il est pourtant bien difficile de se « rappeler » où Marx aurait affirmé pareille chose. Après avoir mentionné Hegel à la volée, Laclau n'hésite pourtant pas à résumer de façon proprement ahurissante la thèse qu'il impute à Marx :

considérée du point de vue de l'histoire universelle, toute chose – l'esclavage, l'obscurantisme, le terrorisme, l'exploitation, Auschwitz – révèle sa substance rationnelle²³.

Dans un registre voisin, il affirme que « la conception stalinienne du “sens objectif” des actions n'est que l'expression grossière et la *reductio ad absurdum* de quelque chose qui est implicite dans le projet théorique de Marx²⁴ ».

Il n'est évidemment pas indifférent que ces accusations aient été proférées par Laclau peu de temps après la chute du Mur de Berlin,

22. Ernesto Laclau, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, trad. fr. C. Orsoni, Paris, La Découverte, 2015, p. 55.

23. *Ibid.*, p. 56.

24. Ernesto Laclau, *New Reflections, op. cit.*, p. 184.

l'effondrement des pays dits « socialistes » ayant été fêté en vertu d'une autre philosophie de l'histoire, d'autant moins repérable qu'elle ne se présente qu'à travers son ombre portée, la défaite jugée fatale du scénario finaliste prêté à Marx. À cet effondrement du camp socialiste s'ajoute alors le ralliement de la social-démocratie aux thèses libérales, achevant de discréditer le terme de « socialisme », mais désertant du même mouvement un espace politique que Laclau entreprend pour sa part de réoccuper, celui d'un réformisme modéré, s'inspirant de l'aile la plus institutionnelle de l'eurocommunisme²⁵, réaffirmant le rôle de la décision politique et les vertus du dialogue social, tout en se présentant comme une alternative d'un type nouveau en raison des seules modalités de sa construction. Dans ce contexte, le projet postmarxiste devient d'autant plus convaincant qu'il radicalise la dénonciation d'une théorie dont l'échec pratique semble désormais avéré et définitif. Mais, ce faisant, Laclau ne fait qu'inverser les caractéristiques du projet communiste qu'il prête à Marx : le nécessitarisme marxiste se donnerait pour fin ultime une société transparente, intégralement rationnelle, où l'universel serait seulement synonyme d'écrasement de la singularité.

Face au désaveu généralisé du communisme ainsi que du socialisme sur ses deux versants, social-démocrate à l'Ouest et étatisé à l'Est, dont il exagère à plaisir les torts, Laclau entreprend de redéfinir ce qui est à la fois un projet et une méthode, la « démocratie radicale », construite comme articulation contingente et volontariste de revendications disparates. Produit d'une décision politique détachée de toute condition économique ou sociale concrète, elle consiste dans la préservation d'un cadre pluraliste qui renonce à viser le dépassement des antagonismes, qu'ils soient politiques ou sociaux. Elle se présente comme fonctionnement idéalisé des institutions existantes et du capitalisme, qui conduit *in fine* à une formalisation essentiellement éthique de la démocratie :

25. Selon Bob Jessop, l'eurocommunisme de « gauche » pense son projet en termes de rupture appuyé sur des mobilisations sociales larges, tandis que les eurocommunistes de « droite » en appellent à un contrôle parlementaire accru sur l'État et l'économie (*The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*, Oxford, Martin Robertson, 1982, p.14).

une société est démocratique non parce qu'elle postule la validité d'un certain type d'organisation sociale et certaines valeurs par rapport à d'autres, mais parce qu'elle refuse de donner à sa propre organisation et à ses propres valeurs le statut d'un *fundamentum inconcussum*²⁶.

Par suite, tout projet émancipateur peut se voir accusé, du simple fait de la conviction imputée ou revendiquée de sa rationalité supérieure et de son anticapitalisme assumé, de vouloir résoudre par la force cette version éthique et politique de la crise des fondements, de menacer l'agnosticisme foncier qui suffit à caractériser le démocrate contemporain.

Sous ses dehors contestataires, cette alternative à l'alternative propose tout simplement de prendre au mot la démocratie libérale. Laclau avait commencé par découpler socialisme et communisme : son double rejet des médiations politiques et de la visée anticapitaliste le conduit à proposer ce qu'on peut nommer un « postsocialisme », pendant politique du postmarxisme, qui n'est rien d'autre que la démocratie parlementaire bourgeoise reconduite à son propre idéal abstrait. Il est vrai qu'à l'heure des régressions politiques et sociales en cours, rappeler et opposer les principes revendiqués par le libéralisme classique à ses pratiques néolibérales contemporaines peut, sinon ressembler à une alternative, du moins acquérir une coloration subversive. Mais, ce faisant, Laclau ne contourne-t-il pas la profonde crise démocratique contemporaine au lieu de l'affronter ? Bien d'autres avant lui avaient élaboré une pensée politique du deuil de la révolution. Mais ils l'avaient conçue comme retrait hors de la politique, ou bien comme politique se déplaçant et s'euphémisant sur le terrain philosophique, ou encore comme fuite micropolitique, strictement locale. Si Laclau hérite de telles options et en reste proche, il semble aussi tirer les leçons de leur incapacité à se concrétiser. Son pari est autre : il s'agit de réhabiliter l'intervention dans le champ politique institutionnel tel qu'il est, en prenant acte de son rejet populaire montant, tout en réaffirmant son horizon indépassable.

26. Ernesto Laclau, *New Reflections*, *op. cit.*, p. 187.

Pour ce faire, il entreprend de réhabiliter l'idée d'antagonisme tout en la déplaçant sur le terrain discursif, de sorte qu'elle puisse aussi être objectée à toute perspective de dépassement du mode de production capitaliste et de la domination de classe, puisqu'à ses yeux ils n'existent en vérité ni l'un ni l'autre. « *There is no Aufhebung*²⁷ » : la formule claque comme la version philosophique, involontairement parodique, du fameux slogan thatchérien, *There Is No Alternative*. Dans le même temps, Laclau, s'oppose à la fois à la tendance à la désertion politique et à la théorie de la démocratie procédurale de Jürgen Habermas, en dépit de leur apparente proximité. Pour Habermas, une démocratie perfectionnée implique une extension de la délibération publique, libre mais organisée dans le cadre des institutions existantes, à compléter par la création d'espaces et de procédures de communication. La détermination rationnelle du bien commun, par l'ensemble de citoyens égaux, doit viser à surmonter les contradictions entre intérêts divergents. Si la conception proposée par Laclau s'en tient à un formalisme apparenté, il rejette l'idée d'une résolution rationnelle et consensuelle des divergences. Il souligne qu'« il ne peut y avoir de politique radicale sans la définition d'un adversaire : autrement dit, cela requiert l'acceptation de l'impossibilité d'éradiquer l'antagonisme²⁸ » : ce retour de l'antagonisme hors de toute perspective de dépassement, comme coexistence des opposés est donc compatible avec le rejet de la dialectique, attachée pour sa part à penser l'abolition des divisions de classe. Ce rejet était l'un des traits saillants des philosophies non marxistes de la génération précédente, dont Laclau hérite tout en repolitisant leurs approches. Il en résulte une méthodologie raffinée et offensive de construction de l'hégémonie.

Le capitalisme disloqué

Avant de se développer plus complètement sur le plan strictement stratégique, le projet théorique et politique de Laclau implique au préalable d'approfondir la critique de l'analyse marxienne du capitalisme,

27. *Ibid.*, p. 96.

28. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 32.

d'une « critique de l'économie politique » attachée à relier les dimensions économique, sociale, politique mais aussi culturelle au sein d'une totalité contradictoire et dynamique, celle de la formation sociale capitaliste. La critique proposée par Laclau d'une telle approche globale repose sur l'affirmation de la dislocation effective et constatable de cette totalité, tant sur le plan de l'organisation sociale que du point de vue de la production des richesses, de sorte que l'affirmation de son unité, fût-elle contradictoire et en devenir, est avant tout un coup de force théorique autant qu'une menace politique. Il faut revenir sur cette thèse qui fonde sa stratégie hégémonique.

On l'a vu, l'idée que le capitalisme n'est finalement qu'une construction conceptuelle dont la pertinence est discutable apparaît tôt dans l'œuvre de Laclau, Marx « restant clairement à l'intérieur du champ de l'idéalisme, c'est-à-dire à l'intérieur de l'affirmation ultime de la rationalité du réel²⁹ ». Cette critique présuppose la disqualification de toute analyse causale, doublée de l'affirmation du règne sans partage de la contingence dans l'histoire. La promotion d'une conception stratégique de la puissance discursive est à ce prix : disloquer la totalité et convertir en négations externes les contradictions internes affirmées par le marxisme permet d'élaborer des propositions radicalement étrangères aux rapports de production existants tout en les reliant à des revendications sociales et culturelles néanmoins bien réelles. Cette extériorité du conflit par rapport à la structure qu'il vise est censée libérer la volonté transformatrice de la pesanteur de toute détermination objective, de tout lien à cette matérialité spécifique qui est celle des processus économiques et sociaux. Cette thèse, simplement posée, fonde l'affirmation du caractère contingent et autonome de la construction hégémonique et, surtout, elle en transfère la dynamique transformatrice de son ancien sujet, la classe ouvrière, vers un nouvel acteur, leader ou direction stratège.

Le leader, dont la figure émerge dans les œuvres tardives, est l'analyste virtuose des circonstances et le maître des mots d'ordre, la volonté des volontés et l'arbitre des révoltes mais aussi et surtout un prince

29. Ernesto Laclau, *New Reflections*, *op. cit.*, p. 108.

machiavélien sans visée. Il a pour mission d'interpeller et de structurer de l'extérieur un « peuple » malléable, dépourvu de la conscience de lui-même, disponible pour de multiples projets parce que profondément et constitutivement apolitique :

chaque transformation du capitalisme ouvre toute une gamme de possibilités, qui ne sont pas seulement déterminées par la logique endogène des formes capitalistes, mais par le dehors, constitutif de ces dernières, et par la situation historique tout entière dans laquelle ces logiques opèrent³⁰.

Au passage, la « situation historique » inclut donc le capitalisme comme logique simplement régionale, thèse audacieuse que Laclau ne développe pas mais qui relaie avant tout sa conviction que le capitalisme n'est qu'un nom impropre et non un concept consistant.

Pour justifier son abandon de la critique de l'économie politique, à la fois comme théorie périmée et comme stratégie inadéquate, il faut à Laclau approfondir ses objections formulées à l'encontre du marxisme. Ainsi, alors que pour Marx la réarticulation du savoir et de l'action est la condition et le but du dépassement du capitalisme, Laclau fait de leur séparation reconduite le présupposé de l'hégémonie constructiviste qu'il prône, maintenant la spécialisation des fonctions et la division du travail au sein des forces politiques qui, en principe, œuvrent à l'abolition de cette division. C'est pourquoi il lui importe tant de rejeter l'affirmation d'un antagonisme fondamental entre capital et travail, qui n'est inhérent au capitalisme que si on le définit, à tort donc, comme mode de production. Par voie de conséquence, son analyse s'attache à découpler construction de l'alternative politique et l'étude de la « formation économique et sociale » pour reprendre l'expression de Marx, d'une façon finalement proche de la séparation stricte élaborée par Hannah Arendt entre question sociale et intervention politique, analyse d'ascendance libérale largement reprise par la tradition antitotalitaire. Dès lors,

le rejet de points de rupture privilégiés et la confluence des luttes dans un espace politique unifié, et, au contraire, l'acceptation de la pluralité

30. *Ibid.*, p. 56.

et de l'indétermination du social, nous semblent les deux bases fondamentales sur lesquels un nouvel imaginaire politique peut être construit, radicalement libertaire et infiniment plus ambitieux dans ses objectifs que celui de la gauche classique³¹.

Sa propre stratégie étant, selon Laclau, la seule voie aujourd'hui envisageable du progrès collectif, il lui reste à montrer qu'il n'existe pas de luttes intrinsèquement anticapitalistes, en tant que telles porteuses d'une alternative radicale plausible susceptibles de se passer de cette construction verticale d'une direction stratégique en surplomb de masses subalternes passives³². À cette fin, le philosophe argentin affirme que Marx lui-même, ne parvenant pas à définir le rôle des luttes de classes, s'était résolu à penser une histoire mue par une logique anonyme et téléologique, celle des forces productives. Afin de le montrer, il mentionne pour une fois un texte précis de Marx qu'il cite même assez longuement, la *Préface de la Contribution à la Critique de l'économie politique* rédigée en 1859³³. Marx y affirme

[qu']à un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors³⁴.

On peut certes ranger ces quelques lignes au nombre des plus déterministes que Marx ait écrites, même si elles n'ont pas vocation à résumer l'ensemble de ses analyses sur ce sujet. Mais il se trouve que ce texte, qui est le rappel, à quinze ans de distance, de ses tout premiers résultats de recherche, a fait l'objet d'une fétichisation ultérieure par certains marxistes de la II^e puis de la III^e Internationale qui cherchaient ainsi à

31. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, op. cit., p. 265-266.

32. Ernesto Laclau, *New Reflections*, op. cit., p. 127.

33. *Ibid.*, p. 5-6.

34. Karl Marx, « Préface de 1859 », in *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. fr. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 3.

légitimer leur propre déterminisme historique, contribuant en retour à transformer ce passage en énoncé dogmatique.

Or c'est précisément en s'appuyant sur cette schématisation rétrospective que Laclau dénonce une analyse marxienne de l'histoire d'où « la lutte des classes est complètement absente³⁵ », étendant aussitôt ce diagnostic à toute l'œuvre marxienne :

il serait à coup sûr faux de supposer que Plekhanov ou Kautsky, qui ont consacré une partie considérable de leur vie à étudier l'œuvre de Marx – et qui n'étaient certainement pas des amateurs – ont tout simplement mécompris Marx³⁶.

Il est pourtant commun de contester la rigueur de ces interprétations, en effet profondément déterministes, découlant directement des options stratégiques de leurs auteurs. Selon Laclau, Marx proposerait donc à son lecteur deux thèses grossièrement incompatibles : ou bien il existe une contradiction entre forces productives et mode de production – hypothèse développée dans le *Capital* –, ou bien la contradiction se construit entre les classes, cette dernière thèse ne se rencontrant que dans les textes historiques consacrés à la situation française. Analyse qui oublie que, loin de désigner les seuls moyens techniques de production et de leur prêter un développement automatique et automatiquement progressiste, la notion marxienne de force productive inclut les travailleurs eux-mêmes. En d'autres termes, la contradiction entre les forces productives et les rapports de production qui s'efforcent de les structurer conformément à la seule logique capitaliste de valorisation est bien, aux yeux de Marx, une contradiction sociale en même temps qu'un principe de politisation potentielle, et non un mécanisme aveugle. Ernesto Laclau reprend ici une thèse déjà rencontrée dans le chapitre précédent, que sa seule répétition renforce : la lutte de classes ne serait qu'un *deus ex machina* que Marx ne serait jamais parvenu à intégrer à son analyse³⁷.

35. *Ibid.*, p. 6.

36. Ernesto Laclau, *New Reflections, op. cit.*, p. 181-182.

37. *Ibid.*, p. 15.

La force de travail est-elle une marchandise ?

Contre la conception marxienne du communisme, Laclau entreprend porter l'estocade par un argument plus surprenant mais, s'il s'avère recevable, bien plus décisif : Marx ne pourrait justifier sa conception de « l'économie [...] comme un mécanisme de la société agissant sur les phénomènes objectifs indépendamment de l'action humaine³⁸ » qu'au moyen d'une « fiction » où la force de travail est conçue comme une marchandise. Au passage, on peut s'étonner de ce que le registre de la fiction se trouve ici opposé à celui de la vérité, en infraction flagrante à l'épistémologie constructiviste dont se réclame Laclau. Son but est d'affirmer que la force de travail n'est pas du tout une marchandise dans la mesure où il s'agit d'une réalité purement politique : l'acheter ne suffit pas, il faut la mettre au travail, processus qui est totalement extérieur selon lui à sa constitution comme force de travail capitaliste. Passant sous silence les analyses du *Capital* consacrées au contrat de travail comme forme juridique de la domination de classe qui combine égalité de droit, violence et résistance des salariés à la transformation de cette force en simple marchandise capitaliste, Laclau oublie que, pour Marx, la transformation de la force de travail en marchandise est une tendance inhérente au capitalisme. Mais si elle est bien, selon Marx, achetée « comme » une marchandise, c'est parce que, en dépit de cette transaction imposée au salarié, la tendance capitaliste à la marchandisation intégrale de la vie sociale ne saurait parvenir à sa pleine réalisation.

Ces questions, qui ne sont jamais strictement économiques au sens restreint du terme précisément parce qu'elles incluent la dimension de la conscience et la possibilité d'une politique, sont stratégiquement décisives pour Marx comme pour Laclau. Mais, tandis que Marx pense comme organique ou plutôt comme dialectique l'articulation entre l'analyse critique du capitalisme et l'élaboration des moyens et fins de son abolition, le choix politique de leur dissociation essentielle opéré par Laclau se présente comme un préalable qui pilote en réalité sa réfutation théorique. Cette démarche explique que son argumentation

38. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, op. cit., p. 158.

soit, d'un côté, profondément éclectique, hétéroclite même, mêlant les références les plus diverses, de Kautsky à Barthes, de Gramsci à Wittgenstein – assurément à l'image de la dispersion du monde social qu'elle décrit –, tout en étant de l'autre fortement cohérente, vertébrée par des options politiques et stratégiques données d'avance et qu'il s'agit surtout d'illustrer et d'élaborer rhétoriquement. De ce point de vue, lorsque Laclau définit l'intervention politique comme élaboration discursive d'une revendication qui lui préexiste, il décrit à coup sûr adéquatement ce qui est avant tout le mode d'élaboration de sa propre théorie.

Ce n'est donc que sous la condition d'un abandon radical du monde de la production et de ses logiques que Laclau entreprend de définir une stratégie qui fait de la proclamation de sa propre autonomie une thèse et un choix par essence politiques, au sens demeuré classique et spécialisé de ce terme. Ainsi, la redéfinition du monde social et la thèse de son éclatement indiscutable et définitif sont-elles les corrélats nécessaires de cette politique posée avant et afin d'être justifiée. Sur ce plan, la démarche de Laclau consiste une fois encore à construire ses options en inversant simplement les schémas qu'il reproche au marxisme. Car ce dernier énonce selon lui une double thèse, dont il est devenu aisé de démontrer la fausseté : d'une part, le prolétariat serait le sujet de la réalisation de l'histoire ; d'autre part, la tendance à la prolétarisation serait générale et inéluctable, ces deux affirmations conduisant à essentialiser le social et à supprimer la politique :

ce qui est en crise est toute une conception du socialisme, qui repose sur la centralité ontologique de la classe ouvrière, sur le projet illusoire d'une volonté collective unitaire et homogène qui rendrait inutile le moment de la politique³⁹.

En réalité, explique Laclau, la classe ouvrière n'est porteuse que d'un universel corporatiste, d'un « universel qui n'est rien d'autre qu'un particulier devenu à un certain moment dominant⁴⁰ ». C'est pour-

39. *Ibid.*, p. 38.

40. Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, *op. cit.*, p. 79.

quoi, la démocratie bourgeoise se trouve instrumentalisée par Marx au service d'un but qui, en dernière analyse, ne l'inclut pas : Laclau mentionne, une fois encore, l'expression de « dictature du prolétariat » comme preuve suffisante de la perspective en réalité autoritaire dont Marx n'avouerait que de loin en loin le projet. Il ajoute que, pour la conception marxiste, « les demandes démocratiques étaient intrinsèquement bourgeoises, et par essence liées à l'instauration de régimes "démocratiques libéraux"⁴¹ », autrement dit qu'elles sont à supprimer sans reste après avoir été manipulées sans scrupule.

Cette dénonciation virulente, reprenant un des lieux communs de l'antimarxisme tout en ciblant les dérives d'un marxisme orthodoxe qui s'était employé à légitimer l'absence de démocratie des pays dits « socialistes », lui permet de défendre avec plus de force le projet de l'approfondissement de l'« idéologie libérale démocratique⁴² », tout en réitérant le diagnostic d'un éclatement de toute structure de classe et d'un éparpillement des luttes, « la localisation dans le processus de production » ayant perdu « de sa centralité dans la définition générale des acteurs sociaux⁴³ ». Mais, plutôt que d'affirmer la pure et simple disparition de la classe ouvrière et avec elle, de tout sujet de la transformation sociale, Laclau propose de la replacer au sein d'un ensemble plus vaste de groupes sociaux, structurés autrement que par les traditionnelles relations de classes ancrées dans des rapports d'exploitation : il s'agit de concevoir des « agents », qui se construisent « en dehors des relations de production⁴⁴ ». Ce concept d'agent, emprunté à la théorie économique néoclassique, implique une redéfinition radicale de la réalité sociale. Celle-ci n'est ni le lieu de rapports de force constitutifs, ni le lieu de l'exploitation économique et de l'accumulation capitaliste : « les demandes socialistes prennent simplement place parmi d'autres demandes démocratiques⁴⁵ », ce qui oblige à admettre que « l'utilité

41. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 149-150.

42. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 303.

43. Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, *op. cit.*, p. 9.

44. Ernesto Laclau, *New Reflections*, *op. cit.*, p. 126.

45. *Ibid.*, p. 229.

politique [de la distinction gauche-droite] n'a cessé de décliner depuis la période de la lutte antifasciste et de la guerre froide⁴⁶ ».

Il en découle que la rupture doit être consommée avec les revendications égalitaires passées, et donc avec ce qui, depuis ses origines, définit la gauche comme telle :

le discours démocratique, traditionnellement, s'était centré sur l'égalité au-delà de la différence. Ceci est vrai de la volonté générale de Rousseau, comme du jacobinisme ou de la classe émancipatrice universelle du marxisme. Aujourd'hui, au contraire, la démocratie est liée à la reconnaissance du pluralisme et des différences⁴⁷.

Cette affirmation est décisive, le « pluralisme » désignant chez Laclau non seulement la diversité des options politiques, mais aussi et surtout les « différences » sociales, c'est-à-dire les inégalités, dans le cadre de rapports de classe maintenus et qu'il n'est plus envisageable de faire disparaître : c'est sur ce terrain que le rejet du clivage entre droite et gauche se présente comme la conséquence stratégique de la matrice antitotalitaire qui transparait derrière l'abandon de la revendication d'égalité et de justice sociale.

Hégémonie et populisme

La force de la pensée de Laclau tient à ce qu'il n'en reste pas au diagnostic d'échec théorique et de nocivité politique du marxisme, thèse devenue absolument banale au cours des années 1990. Il construit à partir de cette analyse une proposition politique, qui rompt avec Marx, mais aussi avec le retrait apolitique des critiques adressées à Marx dans la philosophie française des années 1970. En ce sens, le postmarxisme de Laclau veut maintenir et revivifier la visée de transformation sociale, tout en s'efforçant de l'ancrer dans la réalité politique et sociale d'un monde refaçonné par la disparition de l'URSS et par les politiques néolibérales. Il n'en demeure pas moins que cette visée veut se penser et s'élaborer comme construction libérée de toute

46. *Ibid.*, p. 227.

47. Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, *op. cit.*, p. 8.

détermination économique ou sociale contribuant à inscrire le projet socialiste dans les dynamiques réellement à l'œuvre et dans leurs contradictions. Il faut y insister, tant cette extériorité est un thème décisif de la pensée de Laclau, qui martèle la dimension non contradictoire du travail et du capital dans la société capitaliste. C'est en effet leur juxtaposition fondamentale qui dénoue toutes les causalités, ouvrant la voie à un décisionnisme proche de la conception de Carl Schmitt. Ce dernier définit comme « pouvoir constituant » la décision par laquelle un sujet politique, peuple ou nation, se pose comme volonté et détermine la forme de son existence, instituant les normes au lieu de s'y soumettre. L'état d'exception constitue par excellence ce moment fondateur de la volonté, auquel aucune rationalité de type juridique, éthique ou politique, ne peut être objectée. Laclau recourt aux analyses de Schmitt, mais sans discuter précisément, ni dans ses attendus ni dans ses conséquences, les thèses de celui qui fut le grand juriste du nazisme⁴⁸.

Il faut donc souligner l'ampleur des conséquences théorico-politiques qui découlent du rejet radical de l'idée de contradiction objective : pour Laclau, le capitalisme fonctionne sans heurt tant que les travailleurs ne s'y opposent pas.

Peut-on affirmer que la relation est intrinsèquement antagoniste parce qu'elle est basée sur l'échange inégal et parce que le capitaliste extrait la survalueur du travailleur ? La réponse à ce point est « non » parce que c'est seulement si le travailleur résiste à une telle extraction que la relation devient antagoniste⁴⁹.

Si les travailleurs prennent soudain cette décision, historiquement contingente, leurs raisons sont conçues comme étant nécessairement extérieures aux rapports de production. Quelles peuvent être leurs

48. Chantal Mouffe critique pour sa part son seul rejet du pluralisme, affirmant que Carl Schmitt « a été incapable de concevoir qu'il existe une autre alternative ouverte aux libéraux, qui pouvait rendre viable l'articulation entre libéralisme et démocratie » (« Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy », in C. Mouffe (dir.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres, Verso, 1999, p. 51).

49. Ernesto Laclau, *New Reflections*, op. cit., p. 9.

motivations, si elles restent étrangères aux conditions de travail et salariales ? Par exemple, leur frustration en tant que consommateurs à l'occasion d'une baisse soudaine de salaire, répond Laclau ⁵⁰. À partir de cette lecture des conflits sociaux, lancés par des consommateurs déçus et non par des travailleurs en colère, Laclau peut ainsi affirmer, dans le même temps, que la politique salariale du capitalisme ne relève pas de la lutte de classe, qu'aucune revendication sociale ne saurait, en soi, viser le capitalisme en tant que tel, et que les classes ont définitivement laissé place à des identités fluctuantes, incertaines, destinées à se lier ou se délier au sein d'ensembles plus vastes qui restent en permanence à définir et à inventer. Les notions refondues d'hégémonie et de populisme vont désigner cette nouvelle conception de la stratégie, qui constitue le pendant politique de cette construction savante, et qui postule des acteurs politiques remodelant de façon volontariste et pragmatique un monde social fondamentalement aveugle à lui-même, qu'il s'agit de guider sans jamais l'instruire de la stratégie qu'on lui applique, ni lui en confier l'élaboration.

Ainsi, si la démocratie est valorisée par le dernier Laclau, sa définition demeure hautement problématique, la catégorie d'hégémonie constituant le fil rouge de cette réflexion devenue principalement et spécifiquement stratégique. Car Ernesto Laclau tient à le souligner, « la déconstruction de la tradition marxiste n'est pas son simple abandon⁵¹ ». Héritée de Gramsci et d'une partie du marxisme russe avant lui, la catégorie d'hégémonie se trouve sous sa plume radicalement refondue et élargie : elle condense une critique indéfiniment reconduite du marxisme, une épistémologie postmoderne, un projet de transformation sociale et la réaffirmation d'une perspective libérale-démocratique. Dès son livre de 1977, Laclau prête à Gramsci un concept d'hégémonie présenté comme alternative au discours de classe, en dépit de ce que furent les conceptions de Gramsci sur ce point. Chantal Mouffe développera cette interprétation dans son livre *Gramsci and Marxist Theory*, paru en 1979. Une telle instrumentalisation postmarxiste s'inscrit dans l'histoire longue des réceptions de Gramsci :

50. *Ibid.*, p. 15.

51. *Ibid.*, p. 179.

Razmig Keucheyan a souligné l'importance de sa réception sud-américaine et notamment argentine, même si Laclau s'inscrit pour sa part plutôt dans la lignée de l'« univers académique anglo-américain » et de sa relecture dépolitisée par certains théoriciens des *Cultural Studies*⁵². Repolitisant en quelque sorte cette dépolitisation, postérieurement à la longue neutralisation de la dimension révolutionnaire de la notion gramscienne, Laclau fait de l'hégémonie le nom d'une construction politique hors-sol, qui consiste à fédérer et à relier du dehors les contestations selon le modèle stylistique de la métonymie, afin qu'« une force sociale particulière assume la représentation d'une totalité qui lui est radicalement incommensurable⁵³ ».

Si dès 1977 Laclau commence à penser la politique comme construction, quelques décennies plus tard, considérant que « la dislocation est le premier niveau ontologique de la constitution du social⁵⁴ », il en vient à définir la politique comme rhétorique, seule apte à retisser provisoirement la cohérence d'un peuple dont ses concepteurs savent la fragilité fondamentale. Dans ses ouvrages successifs, Laclau ne cesse de préciser les modalités de cette construction, accordant un rôle toujours plus central à sa dimension langagière et au processus d'articulation discursive, qui engendre depuis l'extérieur du monde social le principe de son unité relative et toujours à rebâtir : « le sujet est la métaphore d'une plénitude absente⁵⁵ », ce qui implique que « la condition pour l'émergence d'un imaginaire est la métaphorisation du contenu littéral d'une demande sociale particulière⁵⁶ ». Il en résulte que « les mécanismes rhétoriques [...] constituent l'anatomie du monde social⁵⁷ ». Ce sont des « chaînes d'équivalences d'extension croissantes⁵⁸ » entre « demandes sociales » disparates qui permettront la formation d'une universalité d'un nouveau genre en même temps que la constitution

52. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par R. Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, p. 19.

53. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, op. cit., p. 22.

54. Ernesto Laclau, *New Reflections*, op. cit., p. 44.

55. *Ibid.*, p. 63.

56. *Ibid.*, p. 64.

57. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, op. cit., p. 133.

58. Ernesto Laclau, *New Reflections*, op. cit., p. 229.

d'un peuple, l'hypothèse populiste remplaçant finalement les termes de « socialisme » et d'« émancipation » utilisés précédemment, décidément trop substantiels et insuffisamment formels.

Si le terme de populisme désigne la « cristallisation de toutes les demandes différentes autour d'un dénominateur commun⁵⁹ », et si elle exige la « division dichotomique de la société en deux camps – dont l'un se présente comme une partie prétendant être le tout⁶⁰ », les visées politiques définies par Laclau se révèlent toujours plus évanescentes et contournent désormais la conquête du pouvoir politique :

nous pouvons en déduire que le langage d'un discours populiste – qu'il soit de gauche ou de droite – va toujours être imprécis ou fluctuant : non en raison d'une faiblesse cognitive, mais parce qu'il tente d'opérer performativement à l'intérieur d'une réalité sociale qui est dans une large mesure hétérogène et fluctuante⁶¹.

Tout en redéfinissant ces catégories au sein de son propre dispositif stratégique, Laclau reconduit la valorisation de la « plèbe » et des « exclus » contre la notion d'« exploité », valorisation déjà opposée aux thèses de Marx au cours des années 1970 par Gilles Deleuze, Michel Foucault, ou André Glucksmann⁶² mais aussi par Alain Touraine, André Gorz, Cornelius Castoriadis... Pour sa part, Laclau affirme que « tout ce que nous savons c'est que ce sont des éléments étrangers au système, les opprimés – ceux qui constituent ce que nous avons appelé l'hétérogène – qui sont décisifs dans l'établissement d'une frontière antagonique⁶³ ». La seule altérité auquel se confronte désormais le capitalisme est sa propre marge intérieure, ne pointant vers aucun extérieur ni vers aucun après.

Le tournant rhétorique de la politique

Ce tournant rhétorique s'accompagne d'emprunts à la psychanalyse, en particulier aux thèses de Lacan pour qui l'inconscient est structuré

59. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, op. cit., p. 102.

60. *Ibid.*, p. 103.

61. *Ibid.*, p. 142.

62. Daniel Bensaid, *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 290 sq.

63. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, op. cit., p. 177.

comme un langage. Traitant des multiples figures de cette rhétorique spécifique, Lacan précise : « peut-on n'y voir qu'une simple manière de dire, quand ce sont les figures mêmes qui sont en acte dans la rhétorique du discours effectivement prononcé par l'analysé⁶⁴ ? » Or la politique selon Laclau est elle aussi « figure en acte », n'actualisant que de façon toujours provisoire et fragile un sens voué à se défaire. En 1996, il écrit :

toute articulation est contingente et [...] le moment de l'articulation en tant que tel sera toujours un lieu vide – les diverses tentatives pour l'occuper étant éphémères et sujettes à contestation⁶⁵.

Le social, devenu « espace discursif », autorise le recours à la psychanalyse pour consolider ses thèses et les déplacer sur le terrain du symbolique et de l'affectif : « la déconstruction et la théorie lacanienne ont eu une importance décisive dans la formulation de notre conception de l'hégémonie⁶⁶. » Empruntée à Jacques Lacan, et par ce dernier à Claude Lévi-Strauss, la notion de « signifiant flottant » souligne la nature de choix de l'« interpellation », où vont pouvoir cristalliser des demandes sociales hétérogènes, et dit aussi son caractère durablement indéfini, toujours disponible pour d'autres constructions. « L'hégémonie est l'opération par laquelle une particularité prend une signification universelle incommensurable avec elle-même⁶⁷. » Ainsi, « l'identité hégémonique devient quelque chose de l'ordre d'un signifiant vide, transformant sa particularité en corps incarnant une totalité impossible à atteindre⁶⁸ ». Laclau emprunte ici à Jacques Lacan, tout en la distordant, sa redéfinition de la structuration œdipienne sur le terrain du langage : c'est par l'intermédiaire du patronyme que l'enfant fait l'expérience du refoulement du désir et accède par la même occasion à l'interdit et à la symbolisation. En rapprochant la théorisation lacanienne des « noms-du-père », et le rôle d'incarnation symbolique attribué « nom du leader », c'est finalement la figure du paternalisme politique,

64. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 521.

65. Ernesto Laclau, *La Guerre des identités*, *op. cit.*, p. 32.

66. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, *op. cit.*, p. 23.

67. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 89.

68. *Ibid.*, p. 89.

césarisme, bonapartisme ou caudillisme, que Laclau réactualise, bien loin de revivifier la souveraineté populaire dont s'éloigne la « démocratie radicale » qu'il appelle de ses vœux.

Ainsi, objecter à Laclau que le rôle qu'il confère au langage dématérialise le réel, c'est occulter les enjeux concrets de ce tournant rhétorique. Autrement dit, en procédant à la dilution résolue de tous les critères qui jusque-là caractérisaient une politique de gauche, le tournant linguistique de l'analyse s'avère à la fois politique et théorique, étayant l'affirmation selon laquelle « les mécanismes rhétoriques constituent l'anatomie du monde social⁶⁹ ». Et cette déconstruction passe en effet par une conception de la puissance effective du discours comme « terrain premier de la constitution de l'objectivité comme telle⁷⁰ » et puissance de fabrication du peuple. D'œuvre en œuvre, le peuple se fait entité toujours plus indéterminée et artificielle, n'existant que par le biais d'une telle construction : « la chaîne existe seulement pour autant qu'un de ses maillons joue le rôle de condenser tous les autres⁷¹. » Laclau ajoute que

dans ces cas-là, le nom devient le fondement de la chose... Moins une société est maintenue unie par des mécanismes différentiels immanents, plus elle dépend, pour sa cohésion, de ce moment transcendant singulier. Mais la forme extrême de la singularité est une individualité. De cette façon presque imperceptible, la logique équivalentielle conduit à la singularité, et à la singularité à l'unification de l'unité du groupe au nom du leader⁷².

C'est en ce point que le nom se voit attribuer la puissance quasi théologique d'un *fiat*, transposant au plan politique le principe de surplomb absolu d'une volonté souveraine, entreprenant le façonnage politique *ex nibilo* de la masse en un peuple qui n'a pas d'autre essence que ce qu'une telle construction fait de lui. Laclau se plaît à rappeler l'affirmation fameuse de Karl Kautsky, selon laquelle la conscience socialiste doit être apportée du dehors à la classe ouvrière. Loin de viser une

69. *Ibid.*, p. 133.

70. *Ibid.*, p. 86.

71. *Ibid.*, p. 122.

72. *Ibid.*, p. 122.

démocratisation de la vie politique et sociale, le populisme présente une pente autocratique, dont Laclau affronte le risque, en dépit de sa défense des institutions libérales, mais en miroir et en accord avec leur dérive autoritaire en cours.

Ainsi, et en dépit du rôle prépondérant qu'il attribue au langage, Laclau n'est en réalité pas un postmoderne : à distance de l'affirmation d'une pure et simple fusion du réel et de la fiction, ou des provocations d'un Jean Baudrillard affirmant la dématérialisation effective du réel remplacé par son simulacre, il souligne avant tout l'effectivité et le pouvoir quasi démiurgique du discours, dès lors qu'il est incarné. Il en résulte que le « peuple » tel que le définit Ernesto Laclau est à la fois un imaginaire et une réalité suscitée par cette croyance commune. Il n'est pas le résultat d'une histoire longue du conflit social dans un cadre national, et n'est pas non plus analysé comme un terme polysémique et ambivalent, dont les usages oscillent entre logique de classe élargie à tous les dominés et définition nationaliste régressive. Si ce peuple n'est que le produit momentané de procédés discursifs, s'efforçant de fédérer des revendications fondamentalement divergentes et juxtaposées, alors on peut estimer que l'expression de « démocratie radicale » nomme seulement de façon emphatique un projet dont la dimension sociale absente interdit d'envisager la démocratisation effective de la production et des rapports sociaux capitalistes, par-delà les institutions existantes de la démocratie représentative. Apparaissant comme vœu pieux, l'appel à « une transformation profonde des rapports de pouvoir⁷³ » se résume à la formation d'un cadre discursif fédérateur, dont le radicalisme reste strictement déclamatoire, proche des éléments de langage des gauches recentrées dont Laclau dénonce lui-même les dérives. Conformément à une histoire qui remonte à la démocratie grecque antique, la rhétorique comme puissance d'invention reste constamment sous la menace de son double, l'artifice mensonger.

Cette hégémonie sans fondement ni projet est-elle vraiment vouée à rester vide ? Dans certains passages peu nombreux, Laclau propose pourtant quelques pistes programmatiques, qui frappent avant tout par

73. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, op. cit., p. 29.

l'ambivalence de leurs suggestions. C'est ainsi qu'il entrevoit l'avènement d'un « *social management* » sur les décombres de toute « perspective objectiviste⁷⁴ ». Il propose également de mixer propriété publique et propriété privée⁷⁵, par opposition à toute planification économique, alors même qu'il s'agit d'un lieu commun des politiques néolibérales. Quant à l'affirmation de la possibilité de démocratisation inhérente aux institutions existantes, elle se substitue à toute analyse précise de l'État capitaliste contemporain et de la transformation néolibérale en cours de ses fonctions. Concernant ces questions, la trajectoire de la pensée de Laclau ne laisse guère place au doute : si son premier livre mentionne encore l'« élimination de l'exploitation de classe⁷⁶ », comme condition de la « démocratie réelle », les derniers textes réaffirment inlassablement une hétérogénéité sociale, essentielle et insurmontable⁷⁷. Dans son dernier livre, les visées ne maintiennent l'ambition initiale qu'en s'élaborant de façon toujours plus philosophique et parfois hermétique, dessinant la courbe d'une stratégie discursive qui n'est plus, à terme, que celle de l'œuvre elle-même, prenant le risque de se mettre à la disposition de tous les usages imaginables :

Si l'hégémonie signifie la représentation par un secteur social particulier d'une totalité impossible, avec laquelle il est incommensurable, alors il est suffisant que nous rendions pleinement visible l'espace des substitutions tropologiques, pour permettre à la logique hégémonique d'opérer librement⁷⁸.

Le spectre du socialisme

Incontestablement, toute l'œuvre d'Ernesto Laclau témoigne de son effort pour réagir à la défaite de la gauche sur l'ensemble de son spectre. En proposant une stratégie hégémonique, quelles que soient les limites de sa définition, il réactive la perspective d'une alternative, aussi peu

74. Ernesto Laclau, *New Reflections*, *op. cit.*, p. 55.

75. *Ibid.*, p. 239.

76. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology*, *op. cit.*, note 36, p. 103.

77. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 259.

78. Ernesto Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, *op. cit.*, p. 87.

définie soit-elle, qui rompt avec la résignation à des positions éternellement minoritaires, avec une culture de la défaite qui s'interdit d'envisager l'éventualité d'un basculement du rapport de force présent. Par la même occasion, il est l'un des rares penseurs contemporains à revisiter la question de la représentation sur le terrain politique. Dans la mesure où cette question de la représentation politique est indissociable des problèmes stratégiques plus larges liés aux transitions et aux médiations, alors même que sa répudiation systématique est au cœur de la philosophie des années 1970-1980, elle joue un rôle plus central qu'il n'y paraît dans la formulation d'une alternative politique au capitalisme.

En effet, c'est précisément lorsqu'il souligne la nécessité de fédérer des luttes disparates sans prétendre les unifier, que Laclau en vient aussi à proposer une réflexion renouvelée sur la catégorie générale de représentation, à contresens de nombre des auteurs de référence qu'il sollicite par ailleurs. Pour autant, loin d'être saisie comme médiation et sur le terrain de sa critique dialectique post-kantienne, la représentation se trouve pensée sur le mode rhétorique de la métonymie, on l'a vu : une revendication singulière doit être sélectionnée et investie de la mission de représenter toutes les autres et d'exprimer un antagonisme qui n'existe que par son intermédiaire. Il ne s'agit pas de restructurer le champ politique et de repenser des formes de délégation et de contrôle à partir d'en bas, mais à l'inverse de penser une représentation conçue et maîtrisée d'en haut, organisant un peuple pensé comme matière à structurer et non comme volonté souveraine. Dès lors, « toute identité populaire a une structure interne qui est essentiellement représentative⁷⁹ », la représentation n'ayant d'autre référent que le processus même de sa construction.

C'est cette représentation, dédialectisée et fort peu démocratique, qui vient remplacer les médiations politiques classiques de la tradition révolutionnaire qui visaient l'autogouvernement des travailleurs associés et se structuraient autour de programmes, de stratégies d'alliance et d'alternatives radicales, de formes démocratiques renouvelées. À partir du moment où il n'existe plus de mode de production,

79. Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, op. cit., p. 193.

le capitalisme doit être pensé comme pur « système de pouvoir⁸⁰ ». La politique se trouve ainsi émancipée de toute détermination qui la contraindrait, mais aussitôt vidée de sa capacité à être élaborée en tant qu'alternative globale à partir de l'ensemble des luttes et des protestations sociales, aussi disparates soit-elles, dont elle recueillerait et élaborerait la portée foncièrement anticapitaliste. De ce point de vue, la politique de Laclau ressemble à la colombe de Kant, persuadée qu'elle volerait bien mieux dans le vide que dans l'air, métaphore de la propension de la pensée à vouloir se passer de l'expérience : sans ancrage dans les rapports sociaux de production, s'imaginant libérée de la pesanteur des causalités réelles, une telle stratégie n'a, en réalité, plus le moindre appui au sein des contradictions concrètes, au point de faire du terme d'émancipation une figure de style devenue finalement superflue.

Cette conception représentative-métonymique de la politique frôle dangereusement les procédures d'une logique de marketing électoral, ajustant une offre à des « demandes » relevant d'un marché spécifique, mais inapte à se doter de la structure politique qui protège et régule à la marge son propre fonctionnement libre, conformément à la définition néolibérale du rôle de l'État. À la fonction médiatrice de la représentation politique classique, qui combine le détournement de la volonté populaire à son expression partielle et assujettie, Laclau substitue non pas sa démocratisation, mais une confiscation suprêmement délégataire, qui se cache derrière l'immédiateté feinte de la rencontre entre un discours et un peuple. Feinte en vérité, car le discours censé être la voix du peuple est de fait savamment construit sans qu'on ne sache jamais qui œuvre à l'articulation des demandes et manie les procédés discursifs, ni dans quel but ultime. Feinte encore, car c'est, plus encore que l'homme providentiel lui-même, le « nom » du leader qui devient par artifice l'autre nom du peuple, ce dernier étant censé croire y rencontrer naïvement la réalité d'un « nous » substantiel en lutte contre le « eux » d'une oligarchie illégitime ou d'une élite discréditée, alors que ne s'y révèle que le vide d'un signifiant, voué à synthétiser une totalité absente. Une telle représentation parachève en effet

80. Ernesto Laclau, *New Reflections*, *op. cit.*, p. 56.

la scission qui préside à la confiscation du pouvoir social, misant sur la faible conscience des masses et sur leur impuissance politique essentielle. Plus encore, elle autorise que la stratégie populiste devienne le moyen de la seule conquête électorale du pouvoir, à distance du projet de Laclau lui-même mais en accord avec un pragmatisme dont il se fait malgré lui l'instrument autant que le théoricien.

Si la stratégie proposée par Laclau s'inscrit bien dans le contexte de crise généralisée de la politique, elle ne tarde pas à la subir à son tour, s'avouant impuissante à la comprendre autant qu'à la surmonter. La stratégie populiste ne risque-t-elle pas de n'être finalement que la formule magique d'une hyperpolitique, coupée de la réalité de l'exploitation, de l'injustice sociale et de toutes les formes de dominations, ne se fondant que sur elle-même et ne visant finalement que sa propre perpétuation ? Mais dans ce cas, comment expliquer la force de séduction de l'œuvre de Laclau sur une partie de la gauche radicale, en dépit de son renoncement à la construction d'une alternative au capitalisme ? Elle tient à plusieurs raisons. À l'évidence, à ce même abandon, quasi général à gauche, de la construction d'une alternative au capitalisme : la force de la pensée de Laclau réside dans sa capacité à prendre en compte et à présenter la prolifération des luttes sous l'angle positif de leur fécondité politique et non pas à l'aune de l'échec jugé fatal d'un projet transformateur. Par ailleurs, il sait se tenir à distance de la pure apologie des différences et de la dispersion pour redessiner une perspective globale même s'il la discrédite partiellement et la vide aussitôt de tout contenu défini :

même impossible, [l'unité] reste un horizon qui est nécessaire, étant donné l'absence d'articulation entre les relations sociales, pour empêcher l'implosion du social et l'absence de tout point de référence commun⁸¹.

Enfin, on peut considérer que son écho à gauche résulte aussi de sa franche revalorisation de l'antagonisme, replacé au cœur de la politique, et dirigé à la fois contre les luttes de classes à l'ancienne et contre

81. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, op. cit., p. 321.

l'irénisme de courants ne jurant que par le consensus et la démocratie procédurale, voies disqualifiées par l'actuel tournant autoritaire.

Il n'en demeure pas moins que ce succès reste en un sens surprenant, si l'on songe que Laclau ne dit rien du capitalisme contemporain, de sa crise, de la financiarisation de l'économie, de la décomposition de la démocratie, des inégalités croissantes et de l'autoritarisme montant, de la destruction de l'environnement, etc. Dans ces conditions, peut-on vraiment appeler à une transformation radicale et renoncer à construire une alternative globale, présentant un contenu social assumé? Ne faut-il pas plutôt admettre qu'en dépit de son projet de surmonter ou de contourner l'opposition du libéralisme et du socialisme, elle continue de hanter toute son œuvre, comme une contradiction sans cesse pourchassée? C'est au fond ce que Laclau lui-même semble avoir reconnu, au terme de son parcours. En effet, dans son livre inaugural de 1977, il écrivait qu'« avec l'échec de sa variante communiste, c'est l'idée même de socialisme qui [était] tombée en discrédit⁸² ». Dans son dernier livre, il affirme pourtant :

Progresser à la fois dans la direction de l'autonomie et de l'hégémonie est le vrai défi pour ceux qui visent un futur démocratique, donnant sa signification véritable au si souvent revendiqué « socialisme du XXI^e siècle »⁸³.

On se risquera à en conclure qu'à la suite du communisme, le socialisme est lui aussi devenu un spectre, qui continue de hanter une partie de la réflexion politique et stratégique contemporaine. Il reste à prolonger la voie stratégique ici réexplorée, en s'interrogeant sur la possibilité d'un projet politique et social attentif aux formes de sa démocratisation autant qu'à son contenu émancipateur.

82. *Ibid.*, p. 28.

83. Ernesto Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, *op. cit.*, p. 14.

3.
*Les théories du
commun
ou la transition
permanente*

Le débat autour de la question de la propriété est redevenu l'un des secteurs les plus vivants de la reconstruction de l'alternative. Mais cette question, qui constitue l'un des axes classiques de la distinction entre socialisme et communisme, contribue tout autant et depuis longtemps à la confusion et à l'éclatement de la définition de ces deux termes. Car, si l'on a souvent caractérisé le socialisme par la socialisation progressive ou partielle des grands moyens de production et d'échange, et présenté le communisme comme le résultat de ce processus, dans le même temps, le communisme demeure pensé comme « le mouvement qui abolit l'état actuel », le socialisme se présentant comme phase inférieure de cette transformation. Qui plus est, le terme de « socialisme » fut associé à des expériences autogestionnaires audacieuses, alors même que la tradition communiste défend plutôt le principe politique du contrôle ouvrier, sans que la différence ne soit jamais clairement établie. Cette confusion reflète la diversité des expériences de transformation des rapports de propriété, dont la longue histoire à l'échelle mondiale a nourri des débats complexes, portant sur des alternatives concrètes à l'appropriation privée de la richesse collectivement produite¹. Elle continue d'alimenter une littérature critique et

1. Voir *Autogestion. L'encyclopédie internationale*, Paris, Syllepse, 2015.

prospective particulièrement dynamique. Cette réflexion renouvelée sur les formes de propriété et de partage tente de fournir des voies de sortie à la crise combinée du capitalisme et de l'alternative politique globale, en proposant une transformation concrète, plus ou moins radicale, des modes de vie et des conditions de travail. Mais depuis quelques décennies elle concerne aussi la redéfinition du savoir et de la culture, ainsi qu'une approche renouvelée des formes de solidarité et du rapport à la nature.

La renaissance du débat sur la propriété est logique : face à l'assaut des politiques néolibérales contre le droit du travail, au démantèlement des secteurs publics, école, santé, transport, mais aussi face à la puissance des acteurs juridiques et politiques qui en sont le relais - États nationaux, construction européenne, traités internationaux, institutions financières et politiques mondiales, etc. - et à l'accaparement capitaliste de la nature, elle permet de réexplorer tous les moyens d'enraciner l'alternative dans les conditions du présent, aussi défavorables soient-elles. S'y ajoute le fait que, dans le cadre du capitalisme contemporain, le droit de propriété présente des enjeux nouveaux, qui conduisent notamment à l'inflation sans précédent des brevets et à l'emprise du droit de propriété intellectuel, au seul bénéfice des grandes entreprises internationales, s'emparant du vivant, de l'intelligence collective, de l'activité sociale en général. Dans le même temps, les vagues de privatisation déjà anciennes qui se sont attaquées aux biens de première nécessité, à commencer par l'eau, ont suscité en retour des mobilisations populaires, en particulier au début des années 2000 en Amérique latine, épice de d'un nouveau progressisme aujourd'hui en crise. Il faut y ajouter les luttes pour l'accès à la terre, aux semences, pour le partage et la gratuité.

On pourrait allonger sans fin la liste de ces contestations des droits de propriété capitalistes en cours d'expansion. Dans leur sillage, on assiste depuis quelques décennies au redéploiement d'une réflexion économique et juridique, qui s'efforce de construire des propositions précises, points de départ d'une reconquête possible de l'ensemble de la vie sociale : commun.s au pluriel ou au singulier, salaire à vie ou allocation universelle, coopératives, décroissance, réduction du temps de

travail, taxes sur les transactions financières, etc. Ainsi, la thématique de la propriété émerge-t-elle de nouveau sous une forme renouvelée, après une longue éclipse et son abandon par les diverses organisations politiques de la gauche. Sur le plan théorique, cette question conduit à réactiver deux traditions parentes, celle de l'autogestion et celle du commun, en tant qu'elles se présentent sous la forme d'un ensemble de propositions à la fois concrètes et théoriquement construites. Mais offrent-elles pour autant des brèches à élargir en vue d'un dépassement du capitalisme ? Ou bien s'agit-il de simples suggestions d'aménagement local, ou encore de perspectives vouées à rester utopique ? En vertu même de cette interrogation sur leur statut et leur portée, mais aussi de leur longue histoire, elles offrent un terrain de réflexion inégalé, permettant de clarifier de façon concrète les questions du socialisme et du communisme.

Pourtant, en dépit de ces enjeux politiques de premier plan, la discussion des formes de propriété en reste souvent à des considérations locales, à des retours d'expériences factuels ou à une expertise principalement comptable, faute d'élaboration stratégique véritable. Ainsi le thème contemporain de la propriété, qui met directement en cause la logique capitaliste, sert-il souvent à contourner la question de son dépassement. Le propos de ce chapitre est de s'arrêter sur ce paradoxe : il s'agit de discuter un certain nombre d'approches du commun en tant que telles, mais aussi de les relier aux autres dimensions de l'alternative au capitalisme étudiées au cours des chapitres précédents. Car c'est la reconnexion de la question du commun à celles de l'État, des luttes et de leur organisation, du combat idéologique et hégémonique, de la réappropriation du travail et de la production, qui peut rendre son sens aux thématiques contemporaines du socialisme et du communisme, en reliant projet global de transformation, construction de médiations concrètes et prise en compte des expériences acquises. Parce qu'elle présente le mérite d'être explicitement articulée aux thématiques du socialisme et du communisme, c'est la seule question qui sera abordée dans les pages qui suivent, à travers la discussion de deux approches qui ont en partage un examen critique de l'idée même d'alternative au capitalisme : celle d'Antonio Negri et du

courant postopéraïste d'une part, celle de Pierre Dardot et Christian Laval d'autre part, ces derniers abordant de façon critique la conception négriste et proposant une analyse originale et détaillée de cette question.

Antonio Negri et l'autodépassement du capitalisme

Antonio Negri est depuis les années 1980 l'auteur d'une œuvre importante et ambitieuse, qui continue d'influencer fortement une partie de la vie intellectuelle européenne. Son travail se situe au point de rencontre entre réflexion académique et intervention politique, se démarquant du marxisme et de la gauche dans son ensemble tout en développant une critique originale et profondément paradoxale du capitalisme contemporain. Son itinéraire est bien connu : militant proche de l'extrême gauche italienne, universitaire, acteur majeur de la tradition italienne de l'opéraïsme construite contre le marxisme antérieur, il a été poursuivi par la justice italienne en raison de ses liens présumés avec les Brigades rouges. Ses travaux philosophiques sont centrés sur les questions politiques, mêlant références classiques à Spinoza, Machiavel, Hegel notamment. Activement impliqué dans les mouvements de précaires et d'intermittents, favorable au revenu universel et militant du commun, il a également affirmé son soutien au très libéral projet de Traité constitutionnel européen de 2005, qu'il estimait apte à faire obstacle à ce qu'il appelle l'Empire et au néolibéralisme américain tout en contribuant, positivement selon lui, à dissoudre toute forme de souveraineté nationale². La trilogie rédigée entre 2000 et 2009 en collaboration avec le théoricien américain Michael Hardt développe l'idée d'une transformation de la classe ouvrière et, plus généralement, d'une mutation du capitalisme, qui rendent selon eux inopérantes les vieilles options socialistes et communistes. Ce travail se développe en plusieurs temps : *Empire*, le premier volume paru 2000, met en place certaines thématiques fondamentales concernant le nouvel ordre du monde et les résistances neuves qu'il suscite.

2. Antonio Negri, « Faire l'Europe dans la mondialisation », *Multitudes*, n° 14, 2003, p. 60 et Antonio Negri, « Oui pour faire disparaître cette merde d'État-nation », *Libération*, 13 mai 2005.

Multitudes, paru en 2004, développe ces questions sur le plan stratégique et politique. Puis *Commonwealth*, paru en 2009, aborde en particulier la question du commun. Avant de s'arrêter plus précisément sur ce troisième ouvrage, il faut donc rappeler brièvement le projet d'ensemble de Negri et Hardt.

Leur objectif est de repenser la politique dans le cadre de la mondialisation capitaliste, en considérant cette dernière comme une évolution finalement plus positive et prometteuse qu'inquiétante, pour qui sait en repérer les tendances souterraines. Au premier rang de ces tendances se trouve la disparition en cours de toute forme de contrôle politique sur une logique libérale qui s'en émancipe toujours plus radicalement. Selon les auteurs, ce contrôle était jusque-là dévolu aux États-nations et assuré par le dispositif de la souveraineté moderne dont ils sont les dépositaires. Sa défaite est une bonne nouvelle témoignant à leurs yeux d'un processus irrésistible de décentralisation et de déterritorialisation, selon le terme de Deleuze – l'une des grandes références théoriques de Negri –, processus qui augure d'une défaite inéluctable de toutes les formes de contrôle :

L'Empire gère des identités hybrides, des hiérarchies flexibles et des échanges pluriels, en modulant ses réseaux de commandement. Les couleurs nationales distinctes de la carte impérialiste du monde se sont mêlées dans l'arc-en-ciel mondial de l'Empire³.

Pour Negri et Hardt, l'Empire est une réalité planétaire qu'ils objectent aux théories marxistes de l'impérialisme. Si l'Empire détient bien un réel pouvoir d'oppression, il présente surtout des potentialités de libération, qui condamnent à la péremption les anciennes hypothèses politiques de dépassement du capitalisme, non parce que la cause serait perdue d'avance, mais au contraire parce que la disparition de ce dernier est d'ores et déjà un fait :

L'Empire prétend être le maître de ce monde parce qu'il peut le détruire : quelle horreur et quelle illusion ! En réalité, nous sommes

3. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. fr. D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000, p. 17.

maîtres du monde parce que notre désir et notre travail le régénèrent continuellement⁴.

Il s'agit simplement de prendre acte des tendances à l'œuvre et « de les réorganiser et de les réorienter vers de nouvelles fins⁵ ». On conçoit que ce radicalisme, qui n'implique aucun engagement concret, puisse séduire largement. Bien des commentateurs ont noté le spontanéisme et l'optimisme forcené qui sous-tendent cette proclamation. Mais un point surtout frappe : alors qu'ils souhaitent promouvoir la puissance d'un nouveau sujet politique, la multitude, Negri et Hardt renouent paradoxalement avec le déterminisme historique si souvent imputé au marxisme en général, attribuant pour leur part un rôle moteur aux mutations technologiques, indépendamment de toute stratégie et de tout projet.

C'est donc au cœur de ce qui fut son domaine de prédilection, celui de l'analyse critique de la production et du travail, que la péremption du marxisme est proclamée alors même que la version la plus mécaniste de son pronostic est reconduite. Pour Negri et Hardt, une nouvelle configuration globale se met en place, qui intègre les unes aux autres les dimensions politiques, sociales, économiques et culturelles, par opposition à leur distinction et à leur hiérarchisation selon l'ordre d'une causalité historique rigidement déterminée par la base économique, conformément à la vulgate ici attribuée au marxisme dans sa totalité. Par contrecoup, la disparition de toute détermination économique, même en dernière instance, fait apparaître la logique politique et sociale avant tout normative de la « société de contrôle », théorisée par Gilles Deleuze, qui institue des « mécanismes de maîtrise [...] toujours plus "démocratiques", toujours plus immanents au corps social, diffusés dans le cerveau et le corps des citoyens⁶ », et qui consiste à connecter production, politique et vie même. La « biopolitique » de Negri et Hardt, prolongeant sa définition par Foucault, se définit par l'apparition d'un pouvoir non plus extérieur, de type disciplinaire, mais

4. *Ibid.*, p. 467.

5. *Ibid.*, p. 20.

6. *Ibid.*, p. 48.

immanent et qui porte désormais sur la production de la vie et sa reproduction, pénétrant les consciences et les corps, abolissant à la racine tout rapport de médiation ou de représentation.

C'est en ce point précis que Negri reprend et modifie l'analyse par Marx du passage de la « subsumption formelle » à la « subsumption réelle », présentée dans les manuscrits de 1857-1858⁷. Ces expressions marxiennes décrivent le remodelage capitaliste des forces productives (subsumption réelle), après que ce mode de production a hérité ces forces du féodalisme, les utilisant d'abord telles quelles (subsumption formelle). Pour Negri, le processus de subsumption qui caractérise l'Empire est tout différent : il concerne désormais l'absorption de la société civile par l'État, attestée par le déclin des anciennes institutions sociales dont il dresse la liste : « école, famille, usine, hôpital, prison⁸. » Leur discipline imposée jadis du dehors laisse place à un contrôle diffus, direct, omniprésent. Mais ce niveau supérieur d'intégration induit aussitôt l'éclatement et la prolifération des singularités, devenues centrales et « actives au cœur d'une société qui s'épanouit en réseaux⁹ », échappant à leur coordination passée et imposée dans le cadre de la société civile.

Dans ses conditions, la puissance contestataire est dès lors aussi immédiate et immanente que le contrôle qui l'enserme (la thèse est celle de Foucault), mais elle est surtout plus fondamentale et décisive que lui (ce qu'en revanche Foucault ne dit jamais) : sa victoire est sûre, en vertu non d'une prophétie politique hasardeuse, mais d'une vérité ontologique proclamée... C'est pourquoi la philosophie joue ici, une fois de plus, un rôle politique de premier plan, par sa capacité à repérer des processus souterrains encore indiscernables pour la grande majorité. Selon Negri et Hardt, ces processus sont inédits et la compréhension actuelle du biopouvoir exige d'aller au-delà des thèses « structuralistes » de Foucault, incapable de saisir une dynamique complexe qui

7. Karl Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867. Le Capital*, livre 1, Paris, GEME-Éditions Sociales, 2010, p. 179 et suivantes.

8. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 399.

9. *Ibid.*, p. 51.

exige le recours aux analyses « post-structuralistes¹⁰ » de Gilles Deleuze et Felix Guattari, centrées sur une ontologie sociale du flux. Mais, selon Negri et Hardt, ces approches doivent être à leur tour dépassées par l'analyse d'une puissance inégalée de création qui travaille aujourd'hui les sociétés : c'est du côté du post-opéraïsme italien que Negri et Hardt puisent leur inspiration fondamentale, afin de rendre compte du « travail immatériel » et du « *general intellect* », qui caractérisent en propre le capitalisme contemporain. Ils y ajoutent l'importance nouvelle de la productivité des corps et de la manipulation des affects, irréductibles à l'analyse classique du travail immatériel sur le seul terrain de la communication, dans la mesure où ils engagent toute l'individualité vivante du travailleur

En somme, le développement du biopouvoir est « paradoxal », comme le dit Negri, soucieux à la fois de bannir la dialectique marxiste et de dépasser toutes les approches passées, jugées trop simplificatrices : « notre analyse doit descendre dans la jungle des déterminations productrices et conflictuelles que nous offre le corps biopolitique collectif¹¹. » Renouant avec la thèse deleuzienne selon laquelle il n'existe plus de dehors au capitalisme, Negri retrouve par la même occasion les positions de certains penseurs de l'école de Francfort et de certaines traditions sociologiques qui affirment l'intégration de la classe ouvrière au capitalisme, contre sa définition comme force par excellence de résistance à ce dernier. Mais surtout, selon Negri et Hardt – qui reprennent ici les thèses de l'opéraïsme – ce sont « les mouvements et les luttes du prolétariat¹² » qui ont été le moteur des transformations du capitalisme contemporain, sachant que le prolétariat d'aujourd'hui n'est justement plus la classe ouvrière de jadis. Le caractère systémique, totalisant, de la machine impériale a pour contrepartie la présence en son sein même de tendances qui, sans être sécessionnistes, recréent un espace disponible pour des luttes innovantes, qui « ruinent la distinction traditionnelle entre conflits économiques et conflits politiques » :

10. *Ibid.*, p. 54.

11. *Ibid.*, p. 57.

12. *Ibid.*, p. 291.

ce sont des « luttes constituantes, créant de nouveaux espaces publics et des formes nouvelles de communauté¹³ ».

Déterminés à affronter avant tout les stratégies de la gauche de transformation sociale, les auteurs n'hésitent pas à affirmer que la victoire de la marchandisation libérale fut en réalité impulsée par les plus conséquents adversaires du capitalisme :

la mondialisation des marchés, loin d'être simplement le fruit horrible de l'entreprise capitaliste, a été réellement le résultat des désirs et des exigences de la main-d'œuvre tayloriste, fordiste et disciplinée à travers le monde [...]. Les mouvements des subjectivités désirantes forcèrent le développement à continuer d'aller de l'avant et proclamèrent qu'il n'y avait pas de retour¹⁴.

Le grand tournant politique qui accompagne cette analyse concerne la nature de la conflictualité sociale et, plus fondamentalement encore, la thèse marxiste de la lutte des classes, remplacée par la thématique de la multitude. Cette redéfinition de l'affrontement social – également au centre de l'approche d'Ernesto Laclau et de nombres d'autres auteurs – reprend des thèses développées au cours des décennies 1960 à 1990, qui objectent à l'analyse de classe une homogénéisation sociale croissante¹⁵. Une telle affirmation, défendue en dépit de tous les travaux sociologiques ultérieurs qui la démentent ou la complexifient, vise à étayer l'affirmation de la disparition de la classe ouvrière comme réalité sociale et politique. La perspective d'une sortie du capitalisme se voit remplacée par l'appel à la réorientation de sa gestion et par le souhait d'une amplification de ses tendances immanentes – si cette dernière hypothèse est plus que plausible, les effets éman-

13. *Ibid.*, p. 87.

14. *Ibid.*, p. 315.

15. Les théories de la « moyennisation » sont développées par des sociologues comme Robert Nisbet aux États-Unis puis Henri Mendras en France, dans le sillage des thèses de Tocqueville. D'autres théoriciens affirmeront la disparition de la classe ouvrière, comme Alain Touraine, Serge Mallet ou André Gorz, dans le sillage de la deuxième gauche, avant que la thématique des classes ne ressurgisse au tournant des années 2000. Voir Roland Pfefferkorn, *Inégalités et rapports sociaux. Rapports de classes, rapports de sexe*, Paris, La Dispute, 2007.

cipateurs que l'on peut en attendre sont plus que douteux. La question traditionnelle de la propriété se pose à son tour de façon inédite si l'on admet que « le fondement de la conception classique moderne de la propriété privée est ainsi partiellement dissous dans le mode de production postmoderne¹⁶ ». Reste alors seulement à en construire les formes institutionnelles neuves, envisagées comme automatiquement consensuelles.

Ainsi, en même temps que disparaît la structure de classe, le projet d'un autre mode de production fait à son tour naufrage, sur un mode euphorique qui tranche avec le constat d'échec habituel et le pessimisme politique qui en découle. La critique de la dialectique, lieu commun de la philosophie des années 1970, est au cœur de cette refondation : la négativité, que Hegel définissait comme ce mouvement de négation d'un terme positif, négation vouée à se retourner à son tour contre elle-même pour engendrer une nouvelle positivité, est propre à toutes les conceptions dialectiques de l'histoire, idéalistes comme matérialistes, même si elles diffèrent fondamentalement. La négativité, réduite à une philosophie de l'histoire simpliste et téléologique, se voit remplacée par la pure affirmation, jadis objectée par Nietzsche à Hegel, et par une « une positivité combative et créatrice¹⁷ », rebelle par essence. S'en déduit aussitôt la perspective d'une simple réorientation de la dynamique capitaliste, meilleure alliée du projet communiste, qui implique d'épouser les tendances à l'œuvre plutôt que de les combattre inutilement.

À épouser en les idéalisant les tendances du présent, c'est le discours libéral et managérial qui se trouve tout bonnement repris, depuis son apologie de la flexibilité, jusqu'à son appel à la créativité des salariés, jusqu'à la dénonciation des rigidités de l'État social et des archaïsmes de la lutte des classes. Si Negri a le mérite de prendre acte de l'affaiblissement des collectifs de travail et du déclin d'une culture passée de solidarité ouvrière, s'il perçoit bien la montée du désir d'autonomie et d'individualisation, sa critique de l'Empire frôle sans cesse

16. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 368.

17. *Ibid.*, p. 93.

l'adhésion au libéralisme. Tout en assumant cette contradiction, il l'euphémise prudemment, l'énonçant en termes philosophiques, définitifs et péremptoirs, à distance de toute enquête documentée sur les conditions réelles de la production ou sur la situation salariale contemporaine : « un sens nouveau de l'être est imposé à la constitution de l'Empire par le mouvement créatif de la multitude¹⁸ », esquissant même une fort peu discernable « citoyenneté mondiale¹⁹ » qui fait ressurgir un très improbable système de droit planétaire, indépendant des États et contraire aux tendances partout à l'œuvre en la matière. Mais si les thèses politiques de Negri et Hardt manquent de vraisemblance, elles sont néanmoins étayées par le développement d'une nouvelle critique de l'économie politique, la théorie du capitalisme cognitif, qui renoue avec une tradition en partie délaissée par le marxisme des dernières décennies, tout en rompant dans le même temps avec ses catégories les plus centrales.

Une révolution de l'autonomie

L'originalité des analyses d'Antonio Negri et Michael Hardt tient surtout à la combinaison, intellectuellement séduisante et stylistiquement virtuose, d'un propos résolument ontologique, d'une terminologie du conflit et d'une présentation innovante des transformations à l'œuvre dans le monde de la production et du travail, souvent ignorées par la philosophie. Les auteurs s'emploient à occuper, savamment, le terrain de la recherche marxiste et celui des alternatives au capitalisme, tout en redéfinissant radicalement les questions économiques et politiques – de la valeur, du travail, de l'État, du parti ou de la stratégie – ainsi que l'analyse de leur articulation. L'argumentaire repose tout entier sur l'idée que le travail immatériel, qui tend à se généraliser, « implique immédiatement interaction et coopération sociales²⁰ », à la différence des formes antérieures du travail, organisées et disciplinées de l'extérieur. La déduction politique est d'autant plus directe que c'est elle qui fournit en réalité ses prémisses à l'analyse :

18. *Ibid.*, p. 95.

19. *Ibid.*, p. 481.

20. *Ibid.*, p. 359.

dans l'expression de sa propre énergie créatrice, le travail immatériel semble ainsi fournir le potentiel pour une sorte de communisme spontané et élémentaire²¹.

Le propos ne peut que séduire les lecteurs étrangers à la vie militante et le large succès de tels livres peut être interprété comme le résultat immédiat de l'extension d'une forme de dépolitisation avancée qui reste traversée par des préoccupations fondamentalement politiques.

Negri et Hardt reprennent à leur compte l'idée que la post-modernité est une réalité advenue, un stade effectif du capitalisme, et non cette lecture partisane du monde contemporain que véhicule la notion en dépit de son ambition strictement descriptive. Dans ce cadre, la fusion de l'économique et du politique, qui rend superflue toute transition organisationnelle et programmatique, conduit les auteurs à placer en relation de synonymie « commun » et « communisme ». Cette nouvelle critique de l'économie politique est ainsi centrée sur l'hypothèse d'une mutation radicale du capitalisme contemporain, qu'il suffirait de pousser et d'accompagner jusqu'à son terme pour que l'aliénation se retourne en autonomie et que le travail vivant déborde le cadre capitaliste qui l'enserme. Dès la fin d'*Empire*, Negri et Hardt affirment que le travail est l'« activité productive d'une intelligence générale et d'un corps général qui sont hors mesure²² ». Dirigée contre la théorie marxiste de la valeur, cette redéfinition du travail le métamorphose en pure énergie subversive : il n'est plus pensé comme le lieu contradictoire de l'exploitation capitaliste et d'une résistance à l'aliénation qui doit construire sa voie politique, mais comme une puissance vitale, jallissante et fondamentalement inaliénable.

Nous pouvons ainsi définir le pouvoir virtuel du travail comme un pouvoir d'autovalorisation qui se dépasse lui-même, débordé sur l'autre et constitue, grâce à cet investissement, une « communalité » expansive²³.

21. *Ibid.*, p. 359.

22. *Ibid.*, p. 432.

23. *Ibid.*, p. 433.

Selon eux, la production est bien entendu située sous le contrôle du capital, mais elle est en même temps et d'ores et déjà totalement autonome, définie par la coopération et à la mise en réseau collaborative des intelligences et des affects, au-delà de toute mesure en termes de valeur. Le raisonnement consiste avant tout à distordre les concepts empruntés à Marx : la notion de production se trouvant élargie à la vie sociale elle-même, le terme voit son sens précis s'évaporer, tandis que dans le même temps, la notion de valeur subit une généralisation analogue, la détachant de la dialectique marxienne entre ses trois dimensions, valeur d'usage, valeur et valeur d'échange. Dès lors, au lieu d'une analyse du capitalisme comme mode de production et d'échange des marchandises qui fait de la valeur non une substance mais la forme d'un rapport social, la théorie de la valeur en général, imputée au marxisme, se trouve aussitôt réduite à un simple problème de mesure et reléguée au rang de complice de la logique comptable du capitalisme.

Cette transformation s'accompagne d'une mutation radicale du travail, qui fait disparaître les conflits de classe traditionnels au profit de l'émergence d'une puissance neuve. Car les luttes localisées, dont Negri et Hardt jugent comme Laclau qu'elles sont « incommunicables », portent en elles-mêmes leur nécessaire dépassement en tant que « luttes constituantes », loin d'exiger le recours à quelque construction rhétorique que ce soit : « c'est peut-être précisément parce que toutes ces luttes sont incommunicables, donc interdites de déplacement horizontal sous la forme d'un cycle, qu'elles sont forcées de rebondir à la verticale et d'atteindre immédiatement le niveau mondial. » La « multitude » est le nom glorieux de cette puissance collective, sujet immanent, ne requérant ni médiation ni représentation, facteur d'autonomie radicale, dont les « forces scientifiques, affectives et linguistiques [...] transforment agressivement les conditions de la production sociale²⁴ ». Finalement, cette agressivité se présente surtout comme appel à des droits nouveaux, sans que soit défini le moyen de les obtenir :

la réappropriation signifie avoir le libre accès (et le contrôle sur) la connaissance, l'information, la communication et les affects, parce

24. *Ibid.*, p. 442.

que ce sont quelques-uns des moyens premiers de la production biopolitique²⁵.

Ces questions et leurs aspects juridiques et politiques sont développés en particulier dans *Commonwealth*, ainsi que dans un livre d'entretiens intitulé significativement *Good Bye, Mister Socialism*.

Ces deux ouvrages sont centrés sur la dépréciation du socialisme et sur la promotion d'un communisme de nouvelle génération. Le lien argumentatif entre les thèses politiques d'*Empire* et la notion juridique de commun est présenté de façon synthétique dans l'intervention proposée par Antonio Negri lors de la conférence de Londres de 2009 autour de l'« Idée du communisme ». Il commence par y affirmer qu'être communiste, c'est être « contre l'État », hostilité qu'on retrouve chez bien des théoriciens qui se réclament aujourd'hui du communisme. Cette opposition à l'État implique l'opposition aux formes privées de la propriété, mais tout aussi bien à ses formes publiques « c'est-à-dire nationales, c'est-à-dire étatiques, dans lesquelles se configurent toutes ces opérations d'aliénation de la puissance du travail²⁶ ». Le commun se présente ici comme travail commun, incarnant le communisme en acte contre tous ses détournements, capitaliste ou socialiste. On peut en conclure que « le communisme est par conséquent l'ennemi du socialisme²⁷ ». Une fois le socialisme dépouillé de tout sens stratégique et politique spécifique, ne demeurent plus en lice que l'étatisme et son contraire.

Le renvoi dos à dos du public et du privé, au nom de ce troisième régime de propriété qu'est le commun, permet à Negri de simplifier une histoire complexe, à commencer par celle de l'après-guerre, conduisant au développement d'un État dit « social », qui a permis, sous la pression des luttes sociales et politiques, une redistribution partielle de la richesse sociale privatisée par le capital, qui aurait pu fournir un point d'appui à la remise en cause de la logique capitaliste tout entière. Face

25. *Ibid.*, p. 488.

26. Antonio Negri, « Communisme : quelques réflexions sur le concept et la critique », in, A. Badiou et S. Žižek (dir.), *L'Idée du communisme*, Paris, Lignes, 2010, p. 219.

27. *Ibid.*, p. 220.

l'alternative entre rupture radicalisée et retour à la logique libérale, c'est un choix de nature fondamentalement politique qui a tranché. De ce point de vue, l'échec du keynésianisme à surmonter la crise qui débuta dès la fin des années 1960 résidait non dans son incapacité intrinsèque et technique, en tant que politique économique au sens étroit, à stabiliser le capitalisme. Elle tenait à sa nature inaperçue d'élément stratégique (indépendamment de la conception de John M. Keynes lui-même) apte à être intégré à deux options politiques possibles et divergentes : ou bien des concessions sociales limitées, risquant d'être reprises à la première occasion, ou bien la construction d'un point d'appui à la mobilisation sociale et politique en faveur d'une alternative radicale au capitalisme.

On peut juger que c'est de cette époque que date la déperdition de sens stratégique de la notion de « socialisme », abandonnée à son écartèlement entre un usage social-démocrate glissant vers le libéralisme et son utilisation par le camp soviétique, sclérosant sa dynamique initiale. Ces deux options, en apparence antithétiques, rendirent surtout illisible et inintelligible la voie de l'alternative. Pour la frayer, il eut été nécessaire de construire et de présenter les réformes sociales en tant que remises en cause tendancielle mais assumées, fondamentalement politiques, de la logique capitaliste. Cette incapacité à édifier une telle stratégie sur la mobilisation populaire s'inscrit à la suite des divers épisodes de victoire électorale de la gauche en France, le Front populaire constituant la scène originelle du renoncement à un affrontement de classe conduit à son terme : les demi-mesures sociales face à une opposition déchaînée, la trahison des espoirs anticoloniaux et les attermoissements face au coup d'État franquiste en Espagne constituent le cadre durable du rejet de la mobilisation de longue durée des classes populaires en dépit de l'immense vague de grèves initiale²⁸. La conviction que la victoire électorale suffit à conquérir aussitôt la totalité du pouvoir politique et social est une culture politique qui continue de peser lourdement sur les perspectives émancipatrices, et d'autant plus lorsqu'un cadre transnational, comme celui de la très libérale Union

28. Jean Vigreux, *Le Front populaire*, Paris, Puf, 2011, ch. 4.

européenne, permet de désamorcer d'entrée de jeu tout programme progressiste dès lors qu'il n'est pas pensé comme arme de la confrontation de classe et de l'instauration d'une véritable démocratie sociale²⁹.

Mais c'est une tout autre histoire que narre Antonio Negri : la construction européenne est une opportunité pour détruire toute souveraineté nationale, l'État n'étant pas selon lui l'un des lieux de l'affrontement de classe en même temps qu'un instrument de la classe dominante, mais une structure abstraite de domination à abattre en priorité, en vue de libérer les forces de la multitude et de mettre en place de « hautes autorités ayant pour objectif non le contrôle, mais la participation³⁰ ». Negri oppose ainsi la vieille forme de l'autogestion, qu'il répudie, à la réappropriation directe et effective de ses instruments de travail par le sujet productif enrôlé dans le *general intellect* contemporain³¹. La notion de commun est directement reliée à cette conception. Analysée par le biais de formes juridiques distinctes et incompatibles, la question de la propriété se trouve dès lors considérablement simplifiée, débarrassée des contradictions économiques et sociales qui ont pourtant toujours sous-tendu ses transformations historiques successives : ne demeure que l'opposition entre commun et propriété, qu'elle soit privée ou publique.

Connectant les plans économique et juridique, Antonio Negri construit une épure historique, qui élimine les contradictions et les détours de l'histoire réelle, empruntant ses instruments conceptuels à diverses traditions théoriques : et si, parmi celles-ci, le marxisme reste revendiqué, c'est dans l'exacte mesure où il se trouve reconfiguré en profondeur, en particulier via des emprunts à la philosophie des années 1970, tout particulièrement à Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari, et à la tradition italienne opéraïste et postopéraïste. De ce point de vue, les travaux de Antonio Negri s'inscrivent bien dans la

29. Michel Husson, *Un pur capitalisme*, Lausanne, Page deux, 2008, p. 146. Sur ce sujet voir aussi Alain Bihr, *La Noolangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste*, Lausanne, Page deux, 2007.

30. Antonio Negri, *Good Bye, Mister Socialism*, trad. fr. P. Bertilotti, Paris, Le Seuil, 2007, p. 180.

31. *Ibid.*, p. 173 et p. 209.

veine du retour éditorial de l'Idée communiste, au côté des œuvres d'Alain Badiou ou du Comité Invisible. Leur grande force de séduction tient à la fois à cette combinaison originale des traditions théoriques des années 1960 et 1970 demeurées présentes dans la vie intellectuelle contemporaine, et à l'effort qui s'y trouve déployé pour rendre compte des transformations à l'œuvre du côté du travail et de la production, d'une manière qui leur associe une perspective politique s'affirmant novatrice. À la différence de la reprise de l'Idée communiste par Alain Badiou, Antonio Negri et Michael Hardt proposent une voie communiste au total fort peu séditeuse, mais qui manifeste sa radicalité en dénonçant l'ensemble des options contestataires passées et présentes. Ce choix stratégique construit sur le seul terrain intellectuel oriente a priori une analyse économique qui n'est plus vraiment élaborée comme telle, ainsi que le prouve le ton pamphlétaire de *Good Bye Mister Socialism*, à la différence de certains textes antérieurs de Negri.

Des propositions concrètes

Il n'en demeure pas moins que les analyses proposées s'efforcent d'être originales, tout en répondant au besoin partagé de ne plus séparer réalités économiques et perspectives politiques. C'est en ce point que le paradoxe est à son comble : car si Negri et Hardt s'emploient à relier de nouveau idée communiste et économie politique, ils s'appliquent aussitôt à détacher la perspective communiste de toute mobilisation de masse et plus encore de tout processus révolutionnaire, au point d'en dépolitiser le thème. Se ralliant sans réserve à la *doxa* démocratique dominante, Negri écrit :

Je ne pense pas qu'on ait besoin d'un parti révolutionnaire [...], il suffirait, plus simplement, que nous disposions d'une gouvernance démocratique et d'une administration correcte³².

Il précise que la priorité lui semble être l'instauration d'un revenu citoyen, accusant la gauche de véhiculer « des mythes nuisibles et

32. *Ibid.*, p. 140-141.

destructeurs comme celui de la durée indéterminée du contrat de travail³³ ».

Il faut rappeler que la défense du revenu universel, parfois associé à la promotion de l'impôt négatif, qui furent l'une comme l'autre défendues par Michel Foucault, sont des propositions portées par une partie de la tradition néolibérale. Car il est vrai que cette option désamorce toute contestation globale et renoue avec un principe de charité réactualisé, qui couvre d'une gangue éthique les rapports d'exploitation. On ne s'étonnera moins, dans ces conditions, de compter à la fois l'économiste ultralibéral américain Milton Friedman, le président français Giscard d'Estaing, le théoricien écologiste André Gorz et le catholique social Henri Guittou au nombre des défenseurs de ce projet, parmi bien d'autres. Michel Foucault avait déjà noté, avec sa lucidité habituelle :

cet impôt négatif est, vous le voyez, une manière d'éviter absolument tout ce qui pourrait avoir, dans la politique sociale, des effets de redistribution générale des revenus, c'est-à-dire en gros tout ce qu'on pourrait placer sous le signe de la politique socialiste³⁴.

Il ajoutait un peu plus loin :

ce tout autre mode, c'est celui de cette population assistée, assistée sur un mode en effet très libéral, beaucoup moins bureaucratique, beaucoup moins disciplinariste qu'un système qui serait centré sur le plein-emploi et qui mettrait en œuvre des mécanismes comme ceux de la sécurité sociale³⁵.

Pour Michel Foucault, on le voit, le libéralisme reste le contraire du socialisme, ce dernier se caractérisant par une logique disciplinaire et bureaucratique que le libéralisme tente de limiter. Tel n'est cependant pas le point de vue d'Antonio Negri, qui s'efforce de définir une « troisième voie », politiquement inclassable, combinant hostilité au socialisme et emprunts au libéralisme, chacun de ces termes se trouvant

33. *Ibid.*, p. 143.

34. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 2004, p. 211.

35. *Ibid.*, p. 213.

refondu au creuset d'une critique du capitalisme aux accents radicaux et surtout de son élite financière corrompue. Avant de discuter plus précisément la question du commun, il faut insister sur le fait que ce positionnement complexe autorise une dénonciation particulièrement virulente de la gauche classique, ne reculant devant aucun argument. Sous couvert d'options qui se veulent bien plus innovantes, Negri n'hésite pas à qualifier de « national-socialiste » le rejet français du projet de constitution européenne lors du référendum de 2005, ni à dénoncer les « réflexes corporatistes » du grand mouvement social français de 1995. À ses yeux, la première urgence est d'abandonner ces mobilisations à l'ancienne. À leur place, « il faut amener le capital à reconnaître le poids et l'importance du bien commun et, s'il ne veut pas s'y résoudre, il faut l'y forcer³⁶ », Negri ne précisant pas comment parvenir à « forcer » le capital dans ces conditions. Il se contente de déclarer que « toute tentative d'organisation extérieure ne fait que bouleverser et corrompre les processus autonomes d'organisation³⁷ ». Au nom de l'autonomie de la multitude, c'est finalement le modèle libéral de la gouvernance qui s'impose, conçue comme nouvelle ingénierie politique et comme technocratie élargie, sans que la question de sa dimension démocratique ne soit développée :

il faudrait construire une infrastructure d'information et de culture pour déployer pleinement et mettre en œuvre les aptitudes de la multitude à penser et à coopérer avec autrui³⁸.

Cette approche vise-t-elle à s'opposer au capitalisme ? Tel n'est pas le but principal de Negri et Hardt, qui tentent d'abord de rompre avec les choix traditionnels de la gauche tout en construisant une voie médiane, surtout théorique, située entre contestation et description des mutations en cours. Ainsi Negri déclare-t-il hardiment que les fonds de pension incarnent aujourd'hui le « communisme du capital » et qu'il

36. Antonio Negri, *Good Bye, Mister Socialism*, op. cit., p. 235.

37. Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, trad. fr. E. Boyer, Paris, Gallimard, 2013, p. 430.

38. *Ibid.*, p. 438.

ne reste qu'à les convertir en « communisme de la multitude³⁹ ». Ce faisant, il se revendique de l'analyse proposée par Marx dans le Livre III du *Capital* au sujet des sociétés par actions, Negri lui attribuant l'expression de « socialisme du capital ». L'analyse de Marx est pourtant différente : cette forme de capital, qui se constitue par l'association de détenteurs individuels de capitaux, se présente comme « capital social » (et non comme « socialisme du capital ») : « c'est là la suppression du capital en tant que propriété privée à l'intérieur des limites du mode de production capitaliste lui-même⁴⁰ », qui rend envisageable la « reconversion du capital en propriété des producteurs [...] associés, propriété directement sociale⁴¹ ». Pareille « reconversion » implique pour Marx non de pousser à son terme la logique du capital, mais bien de s'y opposer et de la détruire. Antonio Negri propose pour sa part une tout autre voie, qui consiste à repérer au sein du capitalisme d'aujourd'hui son abolition d'ores et déjà réalisée, sa concrétisation prochaine et inéluctable n'exigeant ni luttes de classes, ni organisation, ni projet.

La redéfinition du communisme qui découle de cette approche va de pair avec la désignation d'un nouveau sujet de l'histoire (la multitude, mais avant tout les travailleurs intellectuels précarisés, opposés à la classe ouvrière traditionnelle), immédiatement issu de la mutation affirmée des conditions de la production, éliminant le moment de la construction politique autant que la médiation des luttes sociales. Ainsi la dimension politique du changement social se trouve-t-elle non pas abolie, mais déplacée et soustraite au débat stratégique, de même qu'à la perspective de sa radicalisation et de sa généralisation populaire : au lieu d'être pensée comme processus et visée d'un possible dépassement du capitalisme, elle devient le présupposé de l'analyse, orientant en amont une description des transformations de la production très éloignée de ce qu'est la réalité bien plus composite et complexe du monde du travail. Laurent Baronian écrit :

39. Antonio Negri, *Good Bye, Mister Socialism*, op. cit., p. 183.

40. Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 408.

41. *Ibid.*, p. 409.

Il faut considérer le taylorisme non comme une série de procédés mais comme un système de principes de gestion du travail en commun qui, à l'ère des technologies de l'information et de la communication, trouve des domaines d'application nouveaux⁴².

Chez Negri et Hardt, la mention faite du rôle inédit de l'information remplace l'examen des nouvelles formes de l'aliénation qui touchent tous les types de travail, même si, ici ou là, ils reconnaissent que le travail cognitif n'est pas toujours synonyme d'autonomie.

Cette présentation au total follement optimiste des formes nouvelles de coopération occulte les pratiques de domination à la fois traditionnelles et renouvelées, l'instrumentalisation managériale des relations de concurrence entre salariés, l'expansion sans précédent de la marchandisation capitaliste du monde. Mais l'écart entre théorie et réalité s'y trouve habilement atténué grâce à une approche philosophique globale, aux accents parfois prophétiques, qui autorise Antonio Negri à ne jamais entrer dans les détails concrets de l'analyse. Comme si la question du commun, par sa seule mise en exergue, était susceptible de donner corps et vie à une alternative au capitalisme.

Biopolitique et mort des médiations

Commonwealth est celui des trois livres écrits ensemble par Antonio Negri et Michael Hardt qui développe le plus nettement la thématique du commun, notion qu'ils utilisent au singulier et qu'ils empruntent à un courant de réflexion très composite et dynamique. Leur définition condense les dimensions économique, sociale et politique de ce qui n'est pas seulement une forme de propriété, mais vise à appréhender d'un même mouvement une nouvelle modalité de la production, un nouvel acteur social et une nouvelle perspective politique. Ce commun s'enracine dans la thèse d'une production devenue « biopolitique », selon l'expression de Michel Foucault, qui fut le premier à proposer la description de ce précipité de la production et de la politique, rattaché par lui à l'émergence du pouvoir bourgeois – ce dernier optant pour

42. Laurent Baronian, « L'âge du nouveau taylorisme. Critique des théories sur les nouvelles organisations du travail industriel », *Revue de la Régulation*, n° 14, 2013, § 41.

les procédés du contrôle s'adressant à des individus libres, plutôt que pour ceux de la discipline, contraignant des sujets. Dans son cours de 1978-1979 au Collège de France, Foucault affirme qu'il faut « étudier le libéralisme comme cadre général d'une biopolitique⁴³ ». Selon lui, le libéralisme se préoccupe de combiner intérêts individuels, reconnus et libérés, et intérêt collectif, préservé et pensé comme le pôle de la sécurité, qui vient contrebalancer et équilibrer celui de la liberté. en procédant à la multiplication des micropouvoirs. Il oppose cette « gouvernementalité libérale » à l'absence de « rationalité gouvernementale socialiste⁴⁴ », son défaut expliquant selon lui que le socialisme ne puisse être une alternative au libéralisme.

Negri reprend en la simplifiant l'idée foucauldienne d'un rapport complexe de la société civile à l'État : ce rapport est fait à la fois d'intériorité et d'extériorité pour Foucault⁴⁵ tandis qu'il est purement extérieur pour Negri. Et si ce dernier reconduit la critique foucauldienne du socialisme, il redéfinit également au passage le biopouvoir, comme logique non de contrôle, mais de production :

la production biopolitique devient hégémonique et endosse le rôle que l'industrie a si bien joué pendant plus d'une centaine d'années⁴⁶.

Par suite, la césure ne passe plus entre sociétés disciplinaires et sociétés de contrôle, mais entre sociétés industrielles et sociétés postfordistes, ces dernières étant censées naître sous nos yeux. Ainsi distordue et simplifiée, la notion de biopolitique devient le concept central d'une approche résolument postmoderne, affirmant la fragmentation irréversible du monde social en même temps que la mort des idéologies, qui annonce du même mouvement la fin du socialisme et celle du capitalisme. La biopolitique négriste est le pouvoir *de* la vie, à la différence de ce pouvoir *sur* la vie qu'est aussi le biopouvoir foucauldien : l'apparition de la biopolitique témoigne de la productivité nouvelle des corps et des affects, ainsi que du rôle central pris par la coopération dans le travail

43. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 24.

44. *Ibid.*, p. 93.

45. *Ibid.*, p. 325.

46. Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 408.

immatériel. Pour Negri, cette productivité et cette coopération sont parasitées par le capitalisme, alors même qu'elles échappent fondamentalement à son autorité et subvertissent irréversiblement sa logique.

À la place de la contradiction marxiste entre travail et capital, on trouve la figure bien plus ambiguë et composite d'un capital dorénavant extérieur à la production de valeur, d'un côté, et de l'autre une omniprésence de ce même capital, qui

subsume non seulement le travail, mais la société dans son ensemble, ou plutôt la vie sociale elle-même puisque dans la production biopolitique la vie est à la fois ce qui est mis au travail et ce qui est produit⁴⁷.

C'est pourquoi le scénario proposé n'est plus celui d'un dépassement de l'antagonisme de classe, mais d'une autonomisation de la multitude à l'intérieur même du mode de production qui lui donne naissance, sur le modèle de la fuite théorisée en son temps par Gilles Deleuze : « dans le contexte biopolitique, la lutte des classes prend la forme de l'exode », c'est-à-dire « un processus de soustraction à la relation avec le capital par l'actualisation de l'autonomie potentielle de la force de travail⁴⁸ ». En dépit de ses accents visionnaires, le propos se veut aussi modéré que réaliste, déconsidérant les alternatives franchement anticapitalistes, incurablement naïves aux yeux de Negri et Hardt :

nous n'annonçons pas la mort du capital, nous précisons plutôt son incapacité grandissante à intégrer la puissance de travail en lui⁴⁹.

Cette affirmation repose sur la promotion du commun comme forme juridique de la production biopolitique, qui permet la réabsorption de la question politique dans la sphère de la production. Cette dynamique substitue à la rupture révolutionnaire l'autonomie conquise contre les institutions, ouvrant la voie à une éthique communiste qui consiste à régénérer les valeurs de l'amour et de la pauvreté :

47. *Ibid.*, p. 213.

48. *Ibid.*, p. 227.

49. *Ibid.*, p. 418.

notre slogan pour lier le politique et l'économique pourrait être « Pauvreté et amour » ou (pour ceux qui jugent ces termes trop sentimentaux) « Pouvoir et commun »⁵⁰.

Au total, la critique négriste du capitalisme se concentre donc, non pas sur une logique fondamentale d'exploitation et de domination, mais sur certaines structures sociales, isolées de l'analyse des rapports de production contemporains : « la multitude doit fuir la famille, l'entreprise, la nation, mais, en même temps, elle doit construire sur la base des promesses du commun que celles-ci mobilisent⁵¹. » D'une part, cette option, qui consiste à réactiver les thèmes à résonance libertaire d'une critique essentiellement sociétale, tout en reprenant les divisions hégéliennes de la section consacrée à la « vie éthique » dans les *Principes de la philosophie du droit*, contourne et déconsidère les luttes sociales jugées archaïques. D'autre part, se trouve ici radicalisé le refus des médiations de toute nature ainsi que de la représentation – véritable *leitmotiv* des tenants contemporains du retour du communisme – au profit d'une conception homogénéisante de l'Empire comme de la multitude.

La thèse de l'immanence soutient l'idée que tout lieu d'intervention, quel qu'il soit, est désormais central, permettant de s'éloigner une fois pour toutes des revendications d'un mouvement ouvrier jugé incurablement identitaire. Negri invoque pour sa part le modèle d'une « politique *queer*⁵² », généralisée mais aussi édulcorée en une critique identitaire de l'identité. Au total, l'analyse ne prend en compte ni la persistance des États nationaux, ni le maintien et le renouveau des impérialismes, de la multiplication des conflits et des interventions militaires, pas plus que la montée des racismes, des formes ethnicisées et confessionnalisées des contradictions sociales. Si Negri et Hardt s'efforcent d'intégrer à leur analyse certains aspects saillants de la réalité contemporaine, ils en bannissent tant d'autres que leurs thèses se révèlent fragiles et toujours moins convaincantes à mesure que l'histoire réelle s'éloigne de leurs pronostics.

50. *Ibid.*, p. 501.

51. *Ibid.*, p. 243-244.

52. *Ibid.*, p. 474.

Quoi qu'il en soit, *Commonwealth* se concentre sur la nouvelle révolution en cours, en vue de trouver une « solution positive et non dialectique au problème de la transition qui conduit vers la démocratie par des moyens démocratiques⁵³ ». C'est dans cette perspective que la reprise du thème du commun, par Negri et Hardt, leur permet de ne retenir du monde contemporain que les traits qui leur semblent esquisser cette solution. Il s'agit de développer une alternative qui supprime avant tout, non le capitalisme, mais le projet de son abolition et le remplace par une nouvelle institutionnalisation, qui risque pourtant d'être plus technocratique que démocratique : « la gouvernance [...] tente plutôt de créer un ordre sans représentation⁵⁴ », Negri et Hardt reconnaissant avec lucidité que « les analyses de la crise de la représentation s'accordent en règle générale avec le projet de "critique libérale du libéralisme"⁵⁵ ». Projet profondément ambivalent dans la mesure où la disparition de l'État peut ou bien conduire à la dénonciation de la scission de la politique qu'il incarne, au bénéfice de sa démocratisation véritable, ou bien se résumer au projet de sa quasi-résorption dans la société civile telle qu'elle est, c'est-à-dire structurée par des rapports de classes et dominée par les logiques marchandes. Mais en lieu et place d'une analyse du marché capitaliste, du salariat et de l'exploitation de la force de travail, on rencontre ici l'affirmation d'une instabilité constitutive de la gouvernance libérale, qui ouvrirait la voie à sa subversion immanente. Cette alternative sans altérité et cette rupture sans conflit prennent la figure éminemment paradoxale d'une révolution à la fois promise et déjà accomplie.

Le capitalisme cognitif

Dans ces conditions, pourquoi valoriser tout particulièrement le commun et d'abord, en quoi consiste-t-il ? Il ne se réduit pas à la terre, écrivent les auteurs sans en fournir pour autant de définition précise, « mais englobe aussi les langages que nous créons, les pratiques sociales que nous instaurons, les modes de socialité qui définissent nos

53. *Ibid.*, p. 513.

54. *Ibid.*, p. 491.

55. *Ibid.*, p. 490.

relations, etc.⁵⁶ ». Negri et Hardt sont seulement intéressés par l'idée que le commun, s'opposant à la propriété privée comme à la propriété publique, permet de renvoyer dos à dos libéralisme et socialisme, ce dernier se trouvant réduit à un étatismisme. À distance du concept traditionnel de commun, c'est ici sur la coopération que l'accent est mis :

le travail cognitif et affectif produit en règle générale une coopération indépendamment de l'autorité capitaliste, y compris dans les circonstances où l'exploitation et les contraintes sont les plus fortes, comme dans les centres d'appels ou les services de restauration⁵⁷.

Negri et Hardt ne craignent donc pas d'affirmer que l'autonomie se détecte dès à présent au sein des secteurs les plus typiquement capitalistes, où les salariés sont les plus exploités et précarisés. Mais rien n'est dit des conditions de travail et de salaire, ni du maintien massif des formes taylorisées de la production, le propos se concentrant sur la fonction strictement prédatrice d'un capital qui « capture et exproprie la valeur à travers l'exploitation biopolitique qui est, en un sens, produite hors de lui⁵⁸ ».

S'appuyant encore une fois sur des tendances réelles qu'ils généralisent et poussent à la limite, Negri et Hardt affirment que le capitalisme contemporain développe sa logique d'accumulation par la rente bien plus que par le profit, ce qui autorise selon eux l'abandon pur et simple de la théorie de l'exploitation. Dans ces conditions, le commun s'avère d'ores et déjà une force mutante essentielle, que le capitalisme ne parvient plus qu'à grand-peine à enserrer dans sa logique. Sur leur lancée, les auteurs prennent le risque de pousser le paradoxe jusqu'à ses ultimes conséquences, ce qui consiste surtout à radicaliser l'ambiguïté :

nous n'avons pas du tout l'intention de célébrer ou de condamner le capital financier. Nous proposons en revanche de le traiter comme un champ d'investigation pour repérer les spectres du commun qui y rôdent⁵⁹.

56. *Ibid.*, p. 209.

57. *Ibid.*, p. 210.

58. *Ibid.*, p. 211.

59. *Ibid.*, p. 236.

Ces propos visent directement la « vieille » gauche, sur tout son spectre, et consistent à lui opposer une reprise euphorique de la théorie post-moderne de la mort de la politique en même temps que de tout projet de transformation radicale, de la disparition des classes, de l'émergence spontanée et joyeuse de l'« altermodernité⁶⁰ ». La notion de commun permet de développer une hypothèse négriste plus ancienne, celle d'une mutation du capitalisme contemporain, notamment théorisée par Yann Moulier Boutang sous le nom de « capitalisme cognitif ».

Selon ce dernier, les activités intellectuelles sont devenues une force productive immédiate. Mais en vertu de leurs caractéristiques propres, coopération, partage et mise en réseau, elles sont en mesure de transformer de l'intérieur le fonctionnement capitaliste, en détruisant les rapports de propriété traditionnels. Se substituant à la force de travail, la « force-invention » se révèle ainsi en mesure de subvertir ce capitalisme, « aussi instable que les précédents⁶¹ », installant d'ores et déjà des rapports communistes de partage et d'échange au cœur du mode de production qui leur est le plus hostile. C'est le travail vivant, mobilisé comme tel par le capitalisme cognitif, qui résiste directement à sa marchandisation et à son incorporation au capital. Tendanciellement donc, le capitalisme se trouve confronté de l'intérieur à une puissance contestatrice sans précédent, qui rend au travail vivant l'initiative économique et politique. De nouveaux exploités, dont les intermittents du spectacle constituent le modèle, sont en voie de remplacer l'ancien prolétariat industriel et de rénover fondamentalement les luttes en même temps que les perspectives politiques qui leur sont liées. D'une part, le caractère public de la connaissance « remet en question leur possibilité d'être produits à travers le système marchand⁶² ». D'autre part, l'emploi salarié est irréversiblement entré en déclin, doit être à terme remplacé par un revenu garanti, déconnecté de l'emploi et plus conforme à l'indistinction contemporaine entre temps de travail et temps libre. Enfin, un nouveau mode de production

60. *Ibid.*, p. 164.

61. Yann Moulier-Boutang, *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 143.

62. *Ibid.*, p. 160.

s'esquisse, qu'il s'agit de faire advenir pleinement en luttant contre la résistance opposée par le capitalisme aux logiques égalitaires et émancipatrices qu'il a lui-même couvées.

Pour Negri et Hardt, conformément à cette analyse, on peut affirmer que le nouveau modèle productif est d'ores et déjà centré sur la connaissance. Sans s'appuyer sur la moindre analyse précise ni chiffrée, ils proclament que « la connaissance n'est plus un simple moyen de créer de la valeur (sous la forme d'une marchandise), au contraire, la production est en soi une création de valeur⁶³ », ce qui mettrait le capitalisme face à un défi insurmontable :

plus il est contraint de poursuivre la valorisation par la production de connaissance, plus cette dernière échappe à son contrôle⁶⁴.

Negri et Hardt, ainsi que les théoriciens du capitalisme cognitif, renouent avec la critique de la théorie marxiste de la valeur-travail, critique qui a mobilisé des argumentaires divers dès le XIX^e siècle, des critiques néoclassiques de Carl Menger ou Léon Walras jusqu'au courant contemporain de la *WertKritik* représenté par Robert Kurz, Moishe Postone et Anselm Jappe. En l'occurrence, le nerf de cette critique consiste ici à réaffirmer que le capital est désormais incapable de développer les forces productives : cette thèse, qui fut initialement énoncée par Trotski en 1938, en lien étroit avec les circonstances du moment, sera reprise hors contexte par certaines organisations d'extrême gauche au cours des années 1960 et durcie en doctrine⁶⁵. Si on admet cette affirmation, le capitalisme – pas plus que l'État – n'a plus pour rôle d'organiser la production, puisque « dans la production biopolitique, la coopération et la communication nécessaires à l'organisation de la multitude des subjectivités productives sont générées de manière interne⁶⁶ ».

63. Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, op. cit., p. 382.

64. *Ibid.*, p. 381-382.

65. Patrick Massa écrit : « Dans les années 1960, alors que les effets de la prospérité sont devenus perceptibles par tous, seuls les "lambertistes" de l'OCI sont restés fidèles à cette idée », in A. Burlaud et J.-N. Ducange (dir.), *Marx en France*, Paris, La Découverte, 2018, p. 102.

66. Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, op. cit., p. 430.

Si politique et production fusionnent, le caractère coopératif de la production est immédiatement porteur d'un autre modèle social, qui va jusqu'à disqualifier le modèle du contrat, « relation verticale avec la figure de l'autorité », étouffant les « relations horizontales avec des homologues⁶⁷ ». On voit comment une apologie de l'autonomie peut ici aussi, sous prétexte de critique d'une forme juridique centrale du capitalisme, rencontrer la théorie et les pratiques néolibérales de déréglementation, tout en disqualifiant les luttes sociales en faveur d'un droit du travail plus protecteur. En décrivant la radicalisation de tendances comme si elle avait déjà eu lieu, en les abstrayant de la complexité concrète de la réalité économique et sociale, les thèses de Negri et Hardt tirent leur force de ce qu'elles semblent bâtir une nouvelle critique de l'économie politique sans jamais pénétrer dans ce que Marx appelait le « laboratoire secret de la production⁶⁸ », tout en l'évoquant sans cesse.

Pour seul projet, Negri et Hardt se contentent d'en appeler à une énigmatique « accumulation progressive du commun⁶⁹ », étrange écho à la thèse kautskyenne de l'« accumulation passive » des forces. La rupture promise est surtout théorique, voire rhétorique, jouant de l'effet de symétrie avec l'accumulation du capital. Plus généralement, les notions de « commun », de « valeur », de « révolution », de « capital », etc., qui sont toutes l'occasion d'une refonte complète, se relient les unes aux autres au sein d'une conception systématique dont l'ambition totale est plus hégélienne que marxiste. C'est pourquoi la dimension proprement économique de l'analyse s'appuie sur une ontologie de la vie sociale qui en distord fondamentalement les principes et les concepts. Sur ce plan ontologique, si « ce qui est révolutionnaire se définit [...] par l'auto-abolition de l'identité⁷⁰ », alors la politique négriste consiste surtout à se détourner des contradictions à l'œuvre dans le monde contemporain pour en appeler aux singularités et aux multiplicités. On peut douter que cette stratégie soit de taille face aux

67. *Ibid.*, p. 431.

68. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Puf, 1993, p. 197.

69. Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 441.

70. *Ibid.*, p. 469.

crises sans précédent qui menacent, en l'absence de toute construction d'un rapport de force politique et sociale, préoccupation qu'une telle analyse bannit.

Du communisme au commun

Cette promotion du commun par Negri et Hardt n'épuise pourtant pas la question de la définition et du rôle ce qui est avant tout une forme juridique de la propriété et qui a été l'objet de travaux nombreux ces dernières années. On l'a vu, Negri et Hardt instrumentalisent la notion en la déformant, tout en en révélant certaines des potentialités politiques qui expliquent son succès. Mais il faut s'arrêter sur des analyses bien plus précises de ce concept, en donnant ici la priorité aux auteurs qui partagent avec Negri et Hardt la volonté de traiter par le biais de cette notion économique et juridique des questions du socialisme et du communisme – ce qui n'est pas toujours le cas, même si l'intérêt croissant pour cette notion fait écho à une remise en cause au moins partielle des thématiques libérales. Il faut donc commencer par souligner que l'analyse juridique du commun est l'occasion d'approches très différentes, renvoyant à la triple distinction entre biens collectifs, biens publics et biens communs.

L'un des précurseurs de la notion moderne de commun est Léon Duguit, dont la réflexion se développe au cours des premières années du xx^e siècle. Juriste français proche d'Emile Durkheim, interlocuteur de Léon Bourgeois, il s'était donné pour objet de recherche le service public et l'élaboration d'une théorie juridique de l'État mais aussi d'une théorie de la fonction sociale du droit de propriété. Se réclamant de la tradition positiviste, Duguit relie son analyse de la socialisation de la propriété à une critique de l'État. S'il rejette la voie marxiste, il ne se satisfait pas pour autant de la conception libérale, et s'efforce de penser une intervention sociale de l'État qui ne soit pas pour autant le moyen d'« accroître la puissance des gouvernants⁷¹ ». Apôtre de la décentralisation, Duguit affirme que l'accroissement des services publics relève d'une tendance historique irrésistible. Si cette conception le rapproche

71. Léon Duguit, *Les Transformations du droit public*, Paris, Armand Colin, 1913, p. 55.

alors des tendances « socialisantes » du courant radical, sa critique de l'État et sa conception des services publics comme activités économiques l'apparentent au contraire à une conception libérale d'un État strictement régulateur, assurant des prestations sociales en vue du bon fonctionnement du capitalisme. C'est précisément cette inspiration composite qu'on retrouve dans les élaborations récentes de la notion de commun.

Au cours de la seconde moitié du xx^e siècle, une théorisation proposée par des économistes d'obédience néoclassique, et non par des juristes, prend la relève. Celle-ci se focalise sur la question des conditions de production et d'échange de certains biens. Détachée de la promotion des services publics et inscrite dans la tradition libérale, cette élaboration a ouvert la voie à une intervention de l'État pensé comme supplétif des marchés et non plus comme outil d'une mission sociale dont l'importance serait irréversiblement croissante. Cette reformulation de la notion de bien public est l'une des sources directes de la réflexion récente sur les communs, ce qui explique que le retour en son sein de la thématique socialiste ou socialisante reste fondamentalement apolitique. Pour le dire autrement : placée en position subsidiaire, la propriété commune n'a pas dans cette optique vocation à transformer ni à réguler l'ensemble de la vie sociale. À cet égard, la tradition solidariste de la III^e République semble désormais bien loin.

Contribuant à cette élaboration libérale, l'économiste néoclassique américain Paul A. Samuelson propose de définir les biens collectifs par deux principes, la non-rivalité (plusieurs agents peuvent utiliser simultanément le même bien, sans que sa consommation en réduise l'usage) et la non-exclusion (l'usage du bien ne peut être empêché)⁷². L'exemple classiquement donné est celui de l'éclairage public. Samuelson considère que, dans ce type de cas, les marchés ne sont pas efficaces, puisqu'aucun agent privé n'a intérêt à s'engager dans ce type de production : l'État doit intervenir, en utilisant l'impôt, qu'il est seul en mesure de prélever sur l'ensemble des agents économiques. Mais cette

72. Voir Paul Samuelson, « The Pure Theory of Public Expenditure », *Review of Economics and Statistics*, n° 36/4, 1954.

intervention de l'État est conçue comme strictement limitée, se substituant aux marchés seulement lorsque cela s'avère nécessaire et en vue de protéger leur suprématie par ailleurs. C'est pourquoi, contrairement à la dichotomie proposée par Antonio Negri, les biens publics ne sont dans cette perspective pas contrôlés par l'État : leur accès est libre et gratuit, afin de permettre leur utilisation comme facteurs de production – ce qui est notamment le cas de certains savoirs⁷³. Mais cela n'empêche en rien que les savoirs puissent aussi être privatisés, ce que permettent les droits de propriété intellectuels qui, bridant la diffusion des connaissances, portent atteinte à leur essor sans pour autant faire infraction à la conception qui sous-tend la théorie des biens collectifs. Ces premières approches se concentrent donc sur la dimension juridique qui est celle de la construction institutionnelle et nettement circonscrite de biens d'un type particulier, qu'il ne s'agit pas d'étendre à d'autres.

Dans un second temps, c'est-à-dire à partir des années 1980, la victoire sans partage des options néolibérales, hostiles à la moindre régulation des marchés, va tendre à faire ressurgir les dimensions politique et sociale de la question de la propriété, par-delà sa seule dimension juridique. On peut considérer que la réélaboration, au cours des toutes dernières décennies, des notions de bien commun et de commun est la conséquence de l'inquiétude montante face à une extension sans précédent des droits privés et des brevets, extension qui a popularisé l'expression de « nouvelles enclosures », permettant l'annexion privée de richesses jusque-là collectives⁷⁴. Sur le plan de ses applications pratiques, la réflexion sur les communs s'est notamment déployée dans le secteur spécialisé des communs numériques et des logiciels libres. Elle s'est accompagnée de la mise au point de licences originales, permettant le libre accès, mais surtout l'enrichissement collaboratif de ces communs informationnels et intellectuels, une fois libérés de la logique de la propriété exclusive. La forme même du commun a connu à cette occasion une seconde jeunesse, après avoir concerné d'anciens

73. Dominique Foray, *L'Économie de la connaissance*, Paris, La Découverte, 2009, p. 61.

74. Voir James Boyle, « The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain », *Law and Contemporary Problems*, n° 66/1-2, 2004.

droits d'accès à des ressources naturelles (aux forêts, aux pâturages, à l'eau, etc). Pour autant, les promoteurs du logiciel libre ne cherchent nullement à s'opposer au marché capitaliste : l'articulation entre monde non marchand et entreprise capitaliste qu'élaborent certains d'entre eux le prouve⁷⁵.

Par-delà ces domaines d'application, dans l'ouvrage collectif qu'il a dirigé sur ce thème, Benjamin Coriat définit le commun comme « une construction sociale, qui mêle règles formelles et informelles, relations marchandes et non marchandes, normes et conventions⁷⁶ ». Comment définir cette notion, que le débat public tend à rendre plus confuse encore depuis qu'il s'en est emparé ? La complexité et la multiplicité des orientations possibles expliquent le dynamisme persistant des approches théoriques sur ce plan. Du côté des recherches fondatrices, l'économiste américaine Elinor Ostrom a publié en 1990 un ouvrage majeur⁷⁷, qui redéfinit la notion de « bien commun » en prenant en compte de façon précise le rôle des institutions dans leur construction par opposition à une démarche se centrant sur leur nature intrinsèque en tant que biens. Jean-Marie Harribey qualifie cette approche de « néoclassique rénovée par le courant néo-institutionnaliste⁷⁸ ». En matière d'analyse des institutions, Ostrom se situe en effet dans la filiation de la théorie du *Public choice*, qui entreprend d'analyser la politique et le rôle de l'État dans le cadre de la microéconomie libérale. Dans ce cadre, la démarche d'Elinor Ostrom reste centrée sur de petites communautés et ne prend pas en compte les conditions politiques et sociales globales qui permettent – ou non – la construction des biens communs.

En outre, elle n'envisage à aucun moment leur expansion comme moyen de sortie hors du capitalisme, se contentant de définir des

75. Voir Pierre-André Mangolte, « Le logiciel libre comme commun créateur de richesse », in B. Coriat (dir.), *Le Retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2015.

76. Benjamin Coriat, *Le Retour des communs*, op. cit., p. 25.

77. Elinor Ostrom, *La Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

78. Jean-Marie Harribey, *La Richesse, la valeur et l'inestimable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2013, p. 395.

formes de propriété alternatives, qu'elle juge en mesure à elles seules de faire barrage aux « nouvelles enclosures » et à la dégradation continue des biens globaux (tels que le climat, les océans, les forêts, la biodiversité, etc.). Face à ces menaces, elle s'en tient à la préconisation de mesures locales, « plus efficaces qu'un accord universel et contraignant », déclare-t-elle lors du sommet de Rio en 2012. La frilosité politique de cette élaboration n'empêche pas la reprise et la discussion large de ces thèses, y compris par ceux qui visent des transformations juridiques et sociales plus conséquentes, tout en se défiant souvent de l'action politique et de la perspective jugée irréaliste d'abolition des rapports capitalistes. Au nombre des plus marquantes de ces approches, il faut compter le livre de Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun*, paru en 2014. Comme Negri et Hardt, ces derniers visent à articuler les questions de la propriété à une perspective politique, sans en rester à une analyse économique et/ou juridique des communs.

Le commun selon Pierre Dardot et Christian Laval

C'est sur la thématique de la « révolution du XXI^e siècle » et sur neuf propositions politiques que se clôt le livre de Dardot et Laval, au terme d'une enquête érudite, qui présente et discute avec précision les auteurs cités sans jamais perdre de vue ses enjeux politiques globaux. Leur analyse se présente notamment comme une lecture critique des thèses de Negri et Hardt, même s'ils leur reconnaissent le mérite d'avoir proposé la « première théorie du commun⁷⁹ ». Ils contestent leur interprétation d'un capitalisme contemporain dont la logique devenue rentière capterait du dehors une production biopolitique autonome, ainsi que leur définition du communisme. Par aveuglement quant à la nature propre du néolibéralisme, Negri et Hardt retomberaient dans ce qui est l'erreur centrale de Marx : croire que le capitalisme engendre de lui-même son propre dépassement. Sur ce plan, *Commun* fait suite aux autres ouvrages de Pierre Dardot et Christian Laval, qui portent notamment sur le néolibéralisme contemporain, mais aussi sur Marx

79. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015, p. 20.

et sur la question de son actualité. Concernant le néolibéralisme, les auteurs insistent de livre en livre sur le rôle central de l'État, loin d'un discours anti-étatiste trompeur : le libéralisme s'appuie sur l'intervention de l'État à la fois partenaire de l'entreprise privée et réformateur d'administrations publiques, qu'il soumet aux critères capitalistes via le management néolibéral qu'il y déploie. Quant à Marx, il est selon eux un penseur contradictoire, qui soutient à la fois la thèse d'une évolution politique nécessaire et celle d'une lutte des classes, ouverte sur l'initiative historique⁸⁰. Partant de cette double critique, *Commun* développe une analyse prospective, qui répudie le socialisme autant que le communisme, et propose une troisième voie située du côté de l'invention institutionnelle et du contrôle démocratique, à distance de l'État et des organisations politiques existantes.

Sans prétendre résumer cet ouvrage long et complexe, il faut s'arrêter sur la façon dont il propose une alternative politique, construite autour de la question traditionnelle de la propriété, théorisée dans un cadre qui n'est ni marchand ni étatique. Pour souligner la différence des multiples théorisations des communs existantes, les auteurs distinguent le pluriel et le singulier du terme, ce qui permet de séparer une analyse juridique des biens communs et une approche politique plus globale, centrée sur les pratiques, qui range la démocratie elle-même dans le commun, dont la signification s'élargit alors bien au-delà de la question de la propriété. Tout en s'inspirant de la conception foucauldienne d'une micropolitique infra-étatique, cette approche se réinscrit ainsi dans la filiation des analyses proposées par le socialisme antérieur à Marx, le fédéralisme proudhonien, mais aussi l'anarcho-syndicalisme d'un Fernand Pelloutier. Sont également mentionnés en bonne part le juriste syndicaliste Maxime Leroy, le théoricien du droit public Léon Duguit évoqué plus haut, et surtout les sociologues Émile Durkheim et Marcel Mauss, théoriciens de la solidarité et de la république sociale, qui ne prétendent pas faire disparaître la société de classes, mais l'aménager. Les auteurs vont jusqu'à inclure au sein de la liste large de leurs références Alexis de Tocqueville, très libéral défenseur de la vie associative

80. Voir Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

comme forme de participation politique. Le propos de Dardot et Laval est de maintenir ouverte une perspective politique globale, tout en s'éloignant du communisme autant que du socialisme, en raison de leur supposé étatisme invétéré : la dénonciation du communisme étatisé fait chez eux pendant à l'analyse de l'utilisation néolibérale de l'État, pour disqualifier toute solution étatique, fût-ce celle d'un État social. Le constat de la carence démocratique bien réelle des services publics vient étayer cette critique⁸¹.

Une telle analyse a plus d'un mérite. Tout d'abord, elle pointe la faiblesse des stratégies strictement défensives à gauche, qui laissent dans l'ombre la question des fonctions diverses de l'État et sont piégées par le discours anti-étatiste simpliste du néolibéralisme, bien loin de ses pratiques réelles. D'autre part, elle mentionne ce qui fut en effet une des impasses majeures du socialisme dit réel, une étatisation sclérosante, mais aussi le maintien de rapports sociaux d'aliénation et d'exploitation, interdisant tout réel contrôle démocratique de la production ainsi que toute véritable réorganisation collective de la vie sociale par ses acteurs. Enfin, elle va de pair avec la définition du commun comme construction, qui ne concerne pas certains biens par essence, ni ne se réduit à une construction économique, telle que la définissait Samuelson. Mais elle ne se résume pas non plus à une construction d'ordre juridique, faisant intervenir une activité sociale collective, des pratiques de mises en commun, qui sont productrices de droit et non leur résultante passive.

Autrement dit, c'est sur la dimension instituante du commun que s'arrêtent Laval et Dardot, puisant leurs références principalement chez Castoriadis et Foucault. Michel Foucault, pourtant peu cité, est en effet le penseur d'une production de normes qui ne sont plus à saisir sur le modèle des disciplines anciennes, instituées par un État souverain, mais à relier aux pratiques qui innervent la totalité de la vie sociale. Quant à Castoriadis, il est le théoricien résolument postmarxiste du pouvoir instituant et se trouve ici opposé à la conception négriste trop globalisante d'un pouvoir constituant qui impliquerait des ruptures

81. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun*, op. cit., p. 566.

révolutionnaires en vue de l'invention de nouveaux cadres politiques. Le pouvoir instituant de Castoriadis consiste à prêter attention à la créativité des pratiques humaines : la praxis instituyente

tout à la fois présuppose certaines conditions et « travaille sur » ces mêmes conditions en les transformant profondément⁸².

Cette approche instituyente conduit Laval et Dardot à valoriser l'inspiration du jeune Marx contre le Marx de la maturité à renouer avec la tradition socialiste antérieure au marxisme, tradition centrée sur l'intervention juridique et le fédéralisme, à l'écart de l'État. On le voit, si la démarche n'est pas en tant que telle philosophique, c'est bien la logique d'une argumentation suivie et cohérente qui se déploie. Pour autant, et comme chez tous les auteurs qui se préoccupent d'alternatives, c'est bien une conviction politique de départ qui guide en profondeur l'argumentation. En l'occurrence, la réflexion politique s'oppose ici autant au communisme qu'au néolibéralisme, plutôt qu'elle ne s'affronte au capitalisme en tant que formation économique et sociale. Si le raisonnement est parfois sinueux, multipliant les références à des auteurs objectés les uns aux autres puis à leur tour critiqués, le point d'arrivée dévoile des partis pris initiaux relativement classiques : Dardot et Laval, hostiles au néolibéralisme ainsi qu'à toute forme de planification assimilée en bloc à l'étatisme, optent pour un fédéralisme centré sur une notion élargie de commun.

Pour autant, tenter de faire du commun ainsi redéfini une alternative politique en tant que telle soulève plusieurs problèmes. Le premier apparaît dès la présentation des premiers chapitres de l'ouvrage :

on se propose ici d'abord de réexaminer une série de modèles de communisme qui ont été autant de façon de travestir le commun, au sens [...] d'une obligation que tous s'imposent à eux-mêmes.

Les auteurs ajoutent aussitôt que la « "réalisation" du commun par la propriété d'État n'aura jamais été que la destruction du commun

82. *Ibid.*, p. 467.

par l'État⁸³ », laissant entendre qu'existerait par ailleurs un commun « authentique », dont l'essence à retrouver serait indépendante des rapports juridiques et sociaux existants. Pourtant, les auteurs insistent par ailleurs sur le caractère toujours construit du commun qui, loin d'être une vérité transhistorique, se déploie à travers les transformations du droit et des pratiques collectives, de nature à restituer à la collectivité la pleine possession de sa propre force. L'idée de construction entre donc en tension avec l'idée d'un commun qui serait par définition combiné à certaines règles collectives, compatible avec le fédéralisme communaliste, mais non avec une planification. Ici, l'option foucauldienne de production des normes, ou encore la thèse castoridienne d'auto-institution du social contredit la promotion d'une « politique du commun », dont le sens serait prédéfini et surtout porteur d'un autre modèle social. S'il s'agit de « réintégrer l'économie dans la vie sociale et dans la société démocratique en introduisant dans le monde de la production la pluralité des points de vue et leur confrontation des règles instituées⁸⁴ », on voit mal comment l'opération échapperait au formalisme abstrait, sur le modèle de la « démocratie procédurale » théorisée par Habermas, en décalage croissant avec la dévitalisation en cours de la démocratie « réellement existante ».

Fédéralisme contre étatismes : le retour de Proudhon

En ce sens, le commun touche au cœur de la question de l'organisation sociale et de la gestion des richesses communes, tout en contournant la question de leur production en même temps que le problème d'une coordination globale des activités humaines. Et bien sûr, elle évacue comme irrécupérablement étatiste la perspective de conquête du pouvoir d'État associée au projet d'abolition du capitalisme, ainsi que la question des luttes de classes qui en est inséparable : en ce sens, il faut y insister, le commun est construit ici davantage comme une alternative au communisme qu'au capitalisme. La formulation du problème à résoudre enveloppe, sous la forme un diagnostic historique, le rejet

83. *Ibid.*, p. 62.

84. *Ibid.*, p. 543.

d'une option jugée datée – qu'on la nomme socialiste ou communiste – au nom d'une option en réalité tout aussi datée, qui pointe les excès du marché et d'une caste parasitaire :

L'enfermement disciplinaire dans le cadre d'une concurrence universalisée est le principal levier de la mutation des sociétés et des États, pour le plus grand profit d'une oligarchie fort réduite en nombre, mais extrêmement puissante⁸⁵.

Sa destitution, même si aucune piste n'est ici proposée pour l'envisager, remplace l'analyse des rapports sociaux de production qui est celle du marxisme par une logique binaire schématique, excluant la réflexion sur les transitions et les médiations de la transformation sociale radicale.

À cet égard, si *Commun* rouvre à bon escient la réflexion sur la question trop délaissée de la propriété, et si cet ouvrage s'arrête à juste titre sur ses enjeux politiques si souvent désertés, on peut regretter qu'il ferme aussitôt la voie à la question complexe des formes politiques, par-delà l'opposition générale et abstraite à un étatisme accusé d'être tout à la fois communiste et libéral. La centralité conférée à la question des institutions interdit de penser l'État comme forme politique d'un rapport social d'exploitation et de domination, et laisse pendante la question de l'organisation susceptible de combiner le fédéralisme et une perspective centrale maintenue, capable d'en assurer la perpétuation et d'en garantir les principes. Plus encore, elle abandonne la question de la propriété des moyens de production et d'échange, fondant dans une seule masse homogène les « citoyens », ou la « société », face à l'oligarchie⁸⁶. Cette conception se rapproche sur ce point des thèses d'Ernesto Laclau, qui font disparaître la question de l'appropriation privative des richesses sociales. À partir d'une telle approche, on voit mal comment une intervention de type juridique pourrait parvenir à transformer la réalité sociale, sauf à nier ses dimensions inégalitaire et conflictuelles, inhérentes à son caractère de mode de production. C'est pourquoi les problèmes soulevés par un capitalisme dont les menaces

85. *Ibid.*, p. 631.

86. *Ibid.*, p. 630.

et les dévastations sont aujourd'hui globales ne sauraient être traités au seul niveau fédéral, incapable d'en cibler les ressorts fondamentaux, en dépit de la pertinence de ce niveau de décision par ailleurs. C'est bien l'articulation entre niveau fédéral et centralisation démocratique qui reste à penser, en évitant d'opposer schématiquement deux abstractions anhistoriques et échappant aux contradictions réelles : le commun coopératif et l'État prédateur.

L'élaboration de leurs thèses par Dardot et Laval passe par une discussion suivie avec de nombreux auteurs, parmi lesquels Marx occupe une place toute spéciale. C'est en se centrant sur la question de l'alternative entre étatisme et fédéralisme qu'ils abordent son œuvre, en considérant que « le prolétariat ayant pour premier objectif la conquête du pouvoir d'État, il doit centraliser ses propres forces et a besoin pour cela du cadre d'un État unitaire et centralisé⁸⁷ ». On peut objecter à cette lecture que Marx avait commencé par énoncer la nécessité du « dépérissement de l'État », avant de radicaliser son point de vue en réclamant le « bris de l'État ». Dardot et Laval proposent le portrait d'un Marx se mettant tardivement et partiellement à l'école du fédéralisme proudhonien, à l'occasion de la Commune de Paris, alors qu'ils passent sous silence les mesures communardes qui donnent son contenu au thème du bris de l'État et que Marx salue : représentants élus et fonctionnaires révocables, abolition de l'armée et de la police, école « débarrassée de toute ingérence de l'Église et de l'État⁸⁸ ». En ce sens, l'unité de la nation ne signifie pas le maintien de l'État mais la refonte de la politique. Marx écrit :

l'unité de la nation ne devait pas être brisée, mais au contraire organisée par la Constitution communale : elle devait devenir une réalité par la destruction du pouvoir d'État qui prétendait être l'incarnation de cette unité, mais voulait être indépendant de la nation même, et supérieur à elle, alors qu'il n'en était qu'une excroissance parasitaire⁸⁹.

87. *Ibid.*, p. 616.

88. Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 63-64.

89. *Ibid.*, p. 64-65.

Il retrouve ici, en la précisant, une critique de la scission entre l'État et la vie sociale élaborée dès ses œuvres de jeunesse. Mais, entre-temps, c'est la fonction de classe complexe de l'État qu'il a découverte. La solution n'est donc pour lui ni la démocratie directe, ni le fédéralisme pur, mais une construction démocratique, incluant des formes de représentation contrôlée et de gestion collective, une « forme politique » donnant corps au « gouvernement de la classe ouvrière » et rendant possible l'« émancipation économique du travail⁹⁰ ».

Pourquoi, dans ces conditions, reléguer Marx du côté d'un étatisme qu'il a toujours condamné? Lui reprocher une « conception anhistorique de la révolution prolétarienne⁹¹ » permet de disqualifier d'entrée de jeu le communisme, en le rapprochant de tous les autres étatismes, qu'il s'agisse de l'étatisme bourgeois moderne ou de l'étatisme néolibéral qui ne dit pas son nom. La frontière décisive ne passe alors plus, pour Dardot et Laval, entre émancipation du travail et exploitation capitaliste, mais entre étatisme et alternatives à l'État, ces alternatives ayant été forgées dès le XIX^e siècle du côté de la tradition socialiste et anarchiste. Le commun fait ainsi office de pont jeté entre une critique contemporaine de la propriété publique (ou privée) et ses élaborations passées, laissant de côté la perspective d'une conquête du pouvoir d'État comme condition de l'abolition du capitalisme, mais aussi de l'État lui-même. Et en effet, les références revendiquées sont ici celles de théoriciens critiques modérés, défenseurs d'une politique du commun qui réactive la tradition de l'économie solidaire, les « groupes professionnels » de Durkheim, ou le « socialisme coopératif » de Marcel Mauss, qui « n'a que peu à voir avec l'idée d'une société parfaitement unifiée et sans classes », mais « vise à construire une société beaucoup plus différenciée que ne le sont les nations modernes, animée par une lutte pacifique incessante pour équilibrer les échanges⁹² ». La thèse n'est pas récente : le mot d'ordre de la disparition des classes, caricaturé en défense d'une unité « parfaite » et d'une homogénéité repoussante, permet de valoriser les « différences » heureuses et l'harmonie

90. *Ibid.*, p. 67.

91. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun*, op. cit., p. 471.

92. *Ibid.*, p. 425.

corporative. Même si les utilisations historiques de cette doctrine de l'harmonie sociale ne furent guère progressistes, à commencer par la conception corporatiste de Pétain qui la revendiquait⁹³.

Dans *Commun*, l'alternative politique se résume donc à la construction improbable d'une « nouvelle institution civique du marché, qui conjointrait l'autogouvernement des producteurs et la souveraineté collective des consommateurs⁹⁴ », loin de toute refonte radicale de la production et de la consommation visant à remettre en cause la logique capitaliste. Au total, la politique du commun proposée ici, qui s'efforce d'aller au-delà de sa construction étroitement juridique, ne parvient pourtant pas à saisir les questions de la propriété dans le cadre du mode de production capitaliste qui l'organise et dont elle est la condition. La focalisation sur le néolibéralisme, qui permet aux auteurs de décrire un fonctionnement spécifique, est aussi l'occasion d'une approche nominaliste, reprochant au marxisme de généraliser à outrance l'analyse du capitalisme et de déduire le droit de l'économie. Si Marx n'oublie nullement la singularité des formations historiques et des moments, comme le prouvent ses textes historiques sur la France, et s'il s'efforce de penser la spécificité des formes politiques et juridiques tout en les reliant à la logique fondamentale du capitalisme, la démarche inverse qui consiste à autonomiser une logique de production des normes et du droit ne parvient pas à rendre compte d'une totalité, bien entendu différenciée, qui articule le droit aux rapports de classe au cœur même du processus de production.

Dès lors, le néolibéralisme est moins analysé en tant qu'étape du capitalisme qu'isolé en tant que régime juridique spécifique, singularisé par la formation d'élites économique-politiques étroites, qui seraient à la fois les auteurs des normes régnautes et ses seules bénéficiaires. La thèse d'un ordre néolibéral advenu, consolidé par les mœurs communes, conduit à surestimer la cohérence d'un monde structuré autour d'une même « gouvernementalité » selon l'expression de Michel Foucault, accompagné de ses techniques disciplinaires et postdisciplinaires, plutôt que comme un mode de production fondé sur l'exploitation du salariat,

93. Jean-Pierre Le Crom, *Syndicats, nous voilà ! Vichy et le corporatisme*, Paris, L'Atelier, 1995, p. 124.

94. *Ibid.*, p. 543.

traversé par des contradictions économiques et sociales persistantes. Ignorer ces contradictions, c'est supprimer, en même temps que la cause des crises, le ressort des protestations sociales et celui de la critique théorique. C'est pourquoi la promotion d'un nouveau régime juridique de propriété sans examen des transitions requises – celui des communs –, la valorisation des seules expérimentations locales et subalternes et l'appel à une nouvelle « subjectivation par les contre-conduites » viennent remplacer la perspective d'un dépassement-abolition du capitalisme. La proposition du commun s'oppose ainsi avant tout à la logique financière du néolibéralisme, plus qu'à sa réorganisation de la production et de la répartition des richesses dans le cadre d'une lutte des classes exacerbée. C'est ce renforcement de la domination de classe que renonce à analyser et à cibler politiquement l'opposition entre élite rapace d'un côté, « populations » ou « citoyens » de l'autre, les intérêts de ce second groupe étant supposés partagés et son unité acquise.

Cette proposition se trouve reprise dans le livre de 2016, *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*. Rappelant de façon détaillée et fort utile les étapes de la construction de l'Union européenne et ses effets dévastateurs aux plans économique, social, mais aussi politique et culturel, Dardot et Laval insistent une fois encore sur l'« ennemi oligarchique ». Il en résulte qu'il faut selon eux opposer à ce qui est un mode de pouvoir une stratégie tout aussi globale, un « autre mode de vie ». Ce faisant, Dardot et Laval prétendent analyser le projet social du libéralisme de façon bien plus complète et complexe que ne le fait l'analyse marxiste, assurant que Marx qui pense en termes de « "mode de production" économique » n'y inclurait pas les rapports sociaux⁹⁵, ignorant ou feignant d'ignorer la définition marxienne canonique du mode de production comme unité contradictoire entre les rapports sociaux de production et les forces productives. Mais ce reproche permet surtout de présenter comme plus radicale que le communisme une alternative qui échappe à la fois à la logique économique capitaliste et à des États qui n'en sont finalement que les fourriers.

95. Pierre Dardot et Christian Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016, p. 53.

Les auteurs en concluent abruptement qu'aucun recours n'est à chercher du côté d'organisations politiques présentées comme de simples « machines oligarchiques », simplifiant une fois encore une histoire bien plus complexe, celle des luttes de classe.

À la place de l'engagement militant, les auteurs proposent l'improbable institution d'une « citoyenneté démocratique transnationale qui ne peut être que l'œuvre des citoyens eux-mêmes⁹⁶ », faisant appel à la « mise en commun de l'expérience par la masse des non-experts⁹⁷ ». Outre qu'on imagine mal comment une citoyenneté pourrait se construire indépendamment de toute structure étatique, qu'elle soit nationale ou internationale, c'est finalement la banalité de l'alternative proposée qui surprend, tant elle s'en tient l'idée ancienne qu'il serait possible de contourner la réalité d'une confrontation de classe qui passe nécessairement par l'affrontement au pouvoir d'État. La proposition finalement la plus concrète des auteurs est celle d'un abandon de la forme-parti⁹⁸, s'appuyant sur l'affirmation de Simone Weil quant à son caractère « totalitaire en germe et en aspiration⁹⁹ ». Faire de cet abandon un but en soi, qui va de pair avec l'abandon de la question de l'État, au motif étrange que la poser serait le rallier, risque davantage d'affaiblir encore la gauche que de préparer la voie à la révolution que les auteurs appellent de leurs vœux, sans jamais en préciser le contenu au-delà de la revendication générale de l'« institution des communs, bases concrètes de l'alternative¹⁰⁰ ». Outre l'ambiguïté qui grève le terme d'institutions, tantôt vantées, tantôt décriées, on voit mal comment la disparition des organisations permettrait la construction d'un « espace oppositionnel mondial¹⁰¹ », accompagné du seul impératif de la rotation des charges. Dans la situation de faiblesse historique de la gauche radicale, on peut juger que la refonte démocratique et offensive de la forme-parti est plus urgente que l'appel à sa disparition.

96. *Ibid.*, p. 86.

97. *Ibid.*, p. 138.

98. *Ibid.*, p. 140.

99. *Ibid.*, p. 141.

100. *Ibid.*, p. 146.

101. *Ibid.*, p. 145.

Construire l'alternative au néolibéralisme ou au capitalisme ?

Pour conclure sur l'ensemble des travaux présentés dans ce chapitre, il faut commencer par souligner qu'en dépit de leurs divergences fortes, ces ouvrages, aux accents radicaux et dont les préoccupations sont clairement globales, se concluent tous par des propositions minimales et locales ou immédiatement mondiales, sans que soient explorées les voies et les médiations politiques d'un dépassement de l'exploitation du travail et des rapports de domination. Or, fondamentalement, la question de la propriété renvoie à l'appropriation privée des richesses socialement produites, c'est-à-dire à l'extorsion de la survaleur par la classe dominante, dans le cadre de l'antagonisme social qui est celui du capitalisme. En abordant ces rapports de production par la tangente de la propriété commune en tant que tierce alternative à la propriété publique et à la propriété privée, Dardot et Laval en restent finalement à la reprise d'une proposition ancienne, celle de formes coopératives, qui abandonne la question de l'État et de la forme politique à lui substituer. Car le fédéralisme d'inspiration proudhonienne, s'il relève bien d'une option de nature politique, n'est jamais construit comme projet collectif, qui pourrait être porté par des forces identifiables, rendant possible une réflexion stratégique sur les conditions de sa diffusion et plus encore de sa mise en œuvre. Quant à la question de l'emprise du capital sur le travail, dans son articulation aux formes de propriétés et de contrat, celle-ci disparaît, laissant place à la critique du seul management néolibéral et de la logique de financiarisation qui en est inséparable. Il en résulte une définition étroite du capitalisme, ramené à la logique de l'« argent » et de sa colonisation du commun de l'extérieur, selon un schéma finalement proche des thèses de Negri et Hardt :

la négation de l'agir commun dans le domaine du travail, est le principal verrou à faire sauter pour sortir du capitalisme comme système de domination de l'argent sur l'agir¹⁰².

102. *Ibid.*, p. 543.

Pourtant, les auteurs signalent honnêtement les limites des formules de l'économie sociale et solidaire, dans le cadre inentamé et même toujours plus écrasant du capitalisme contemporain. On peut dès lors penser que le commun, même si on y inclut la démocratie, ne peut constituer en tant que tel une alternative dans les conditions actuelles de dégradation du rapport de force politique et social, à commencer par la destruction en cours du droit du travail. En revanche, ce questionnement sur la propriété et ses formes multiples marque le retour bienvenu d'un problème longtemps oublié ou délaissé. Au même titre que les questions abordées par les auteurs étudiés dans les chapitres précédents, ces réflexions sont le signe manifeste d'un retour des questions cruciales qui furent traditionnellement au centre du socialisme et du communisme. Paradoxalement, leur éclatement présent est contradictoire avec l'exigence d'alternative qui les suscite. Pour autant, croire qu'il serait possible de proposer une unification de ces propositions, fondamentalement divergentes et philosophiquement élaborées, à distance de toute réalisation concrète, est un leurre et une impasse : leur éclatement a des causes profondes qui, si elles se manifestent à travers leur dispersion théorique, ne sont pas de nature théorique. L'hypothèse de ce livre est qu'il résulte d'une histoire longue, qui a vu se dissocier de nouveau les perspectives élaborées en alternatives philosophiques d'un côté, les mobilisations sociales et politiques de l'autre, cette dislocation se manifestant par l'affaissement spectaculaire de la réflexion stratégique dans un contexte de faiblesse historique du mouvement ouvrier, mais aussi d'inquiétude croissante quant à l'avenir commun.

Comment repolitiser des aspirations qui se nourrissent d'élaborations théoriques brillantes mais échouent à structurer un mouvement de masse, seul en mesure de combattre un néolibéralisme largement honni mais dont la critique, loin de dégager des voies autres, est source d'une conflictualité redoublée au sein de ses adversaires ? La première tâche est de reconstruire un véritable débat collectif autour la question de l'alternative, en y incluant au premier chef sa dimension stratégique, s'employant à articuler moyens et fins. Chez les auteurs discutés, cette dimension sans cesse sous-jacente est rarement énoncée en tant que telle, ou bien coupée, comme c'est le cas chez Ernesto Laclau,

de toute visée définie. Or une stratégie renouvelée implique que le débat théorique ne soit plus un à côté de l'action politique, à vocation instrumentale ou décorative, mais une composante à part entière de la reconstruction d'une perspective radicale, visant à sortir du capitalisme et supposant de surmonter enfin la division du travail entre intellectuels visionnaires et petites mains militantes. La gravité de la crise que nous affrontons impose de réexplorer toutes les questions cardinales, celles de la propriété et de l'égalité, de l'exploitation et des dominations. Elle exige de redéfinir la démocratie et le rapport à la nature, de repenser ensemble l'individualité et l'émancipation.

Afin d'aborder comme question, ouverte sur le réassemblage de tâches bien définies, la perspective stratégique contemporaine, un détour s'impose par ce qui constitue la première tentative en la matière, celle de Marx. Du fait de sa postérité historique, mais surtout en raison de sa volonté d'intégration des dimensions politiques, sociales et théoriques, sa discussion reste comme nous l'avons constaté au centre de toutes les hypothèses alternatives vivantes aujourd'hui, fût-ce sur le mode de la réfutation rageuse ou du désaveu hautain. Mais au lieu de faire de sa pensée, schématisée en doctrine, un point fixe dont il s'agirait de s'éloigner, sans cesser de ce fait même d'affirmer une proximité plus bagarreuse que critique, il semble plus fécond d'aborder la question marxienne de l'alternative au capitalisme à partir des critiques et des préoccupations abordées jusqu'ici. C'est donc sous l'angle de la stratégie manquante que la relecture de cette critique incontournable du capitalisme peut désormais être engagée, le but n'étant pas d'y trouver des solutions toutes prêtes, mais des questions à revisiter.

4.

*Marx,
communisme
et émancipation*

Comme le montrent les pages qui précèdent, les théoriciens contemporains de l'alternative maintiennent et renouvellent tous le dialogue critique avec Marx, d'une façon qui stimule de nouveau le débat, à la fois sur le terrain académique et hors de lui. Ils invitent ainsi à le relire, non pour y chercher une vérité définitive, mais en vue de nourrir la relance d'une histoire, celle de la contestation radicale du capitalisme. Ainsi, n'aborder la question communiste chez Marx qu'à la suite de l'examen des propositions politiques et stratégiques examinées dans les chapitres précédents permet de resituer la question contemporaine de l'alternative sur un arc historique large, qui va de la naissance du capitalisme à sa crise approfondie actuelle, sur fond d'exploitation et de dominations perdurantes. Cet ordre de lecture chronologiquement inversé révèle la dimension non seulement politique mais proprement stratégique de la critique de l'économie politique produite par Marx, qui s'était voulue théorique et pratique du même élan.

Sans doute le temps est-il venu d'une nouvelle réception politique, que les pages qui suivent tentent d'esquisser en se focalisant sur la question du communisme. Si le mot de « communisme » apparaît peu dans l'œuvre de Marx et s'il ne donne jamais lieu à une description détaillée, il désigne pourtant une transformation historique radicale dont les traits sont en un sens bien définis : suppression

des classes et de l'exploitation, abolition de la propriété privée des moyens de production, destruction de l'État, auto-organisation démocratique de la production et de la vie sociale, libre développement de l'individualité. Cette abolition-dépassement du capitalisme implique un processus long et conflictuel, une lutte des classes menée « jusqu'à son terme », qui verrait la classe ouvrière et l'ensemble des classes dominées s'emparer de l'État politique pour le détruire et le remplacer par une reconstruction démocratique de l'ensemble de la vie sociale. C'est peu dire qu'un tel horizon semble lointain. Rangé au mieux du côté des utopies impraticables, le communisme est le plus souvent identifié à l'échec des révolutions du ^{xx}e siècle et du socialisme dit « réel », diabolisés et simplifiés par la tradition antitotalitaire dominante. Dès lors, il est devenu commun de dissocier chez Marx une analyse du capitalisme et une théorie du communisme, que rien ne raccorderait – de fait, cette thèse est défendue par l'ensemble des auteurs étudiés précédemment.

Afin d'échapper à cette interprétation convenue, qui consiste à chercher dans la pensée marxienne les germes de la dislocation ultérieure de la pensée critique et de l'action politique, il faut, tout à l'inverse, aborder sous l'angle de leur articulation les approches théoriques et politiques de Marx, le terme de « communisme » nommant cette tentative. Le propos de ce chapitre n'est pas de présenter *la* théorie politique de Marx, étrangère à son projet, mais de s'arrêter le nouage stratégique du savoir critique et de l'intervention politique qu'il élabore toujours en situation, au gré des conjonctures changeantes dont son siècle regorgea. Abordé sous cet angle, le projet communiste de Marx se présente d'abord comme étant inséparable d'une réflexion sur les conditions et présuppositions historiques de sa construction, qui en souligne la dimension qu'on qualifie ici de « stratégique », largement méconnue. Elle se manifeste dans la manière dont Marx ne dissocie jamais les fins des moyens, ne sépare jamais le projet de ses médiations : ces dernières ne sont ni de simples moyens ni des étapes prédéfinies, mais le réajustement permanent du projet aux conditions de réalisation qui l'incluent. Autrement dit, si aucune révolution ne se prescrit d'avance, c'est parce qu'elle s'affronte aux circonstances qu'elle

subit et qu'elle initie : le terme de communisme ne désigne jamais seulement chez Marx un mode de production postcapitaliste, mais un mode de dépassement et d'invention historique naissant à même les gigantesques contradictions engendrées par le capitalisme.

En ce sens, le communisme lie inséparablement un stade historique inédit aux formes d'organisation et d'action qui y conduisent, sans préjuger des étapes de sa réalisation. Relier le but aux médiations et aux transitions qui le construisent est la condition pour maintenir fondamentalement ouvert, et donc relativement indéterminé, un processus qui ne peut exister que concrètement et singulièrement, y compris sous la forme de ses tentatives réitérées, de ses reprises historiques et de ses échecs. Marx subordonne la définition du communisme au fait d'intervenir en communiste : une telle affirmation n'est en rien tautologique, elle énonce la difficulté sans précédent d'une transformation historique qui soit collectivement conçue et concertée. Aborder ainsi la question permet d'échapper à la double stigmatisation du communisme comme utopie vaine ou comme totalitarisme advenu, et de le repenser comme stratégie au sens large, incluant ses médiations et se définissant par elles.

Telle est l'hypothèse de lecture présentée dans ce chapitre : montrer que l'invention politique et stratégique, dans des conditions qui en déterminent la possibilité et les limites, est en réalité l'axe central du communisme marxien. Abordée à la lumière des questionnements politiques et stratégiques d'aujourd'hui, cette relecture politique de Marx est plus que jamais indispensable non seulement pour comprendre le capitalisme contemporain, mais en vue de transformer radicalement ces conditions. Une telle lecture ne se donne pas pour objectif de trouver des réponses, mais d'aider à reformuler les questions rencontrées au fil des chapitres précédents. À l'éclatement présent des alternatives, il s'agit de confronter non pas seulement le caractère global de l'approche marxienne, mais ses silences et ses hésitations, ses archaïsmes et ses illusions. Car Marx fut lui aussi, comme nous, marqué par la défaite du mouvement ouvrier de son temps et l'absence de cette révolution mondiale dont il croyait en 1848 l'avènement tout proche.

Marx jeune hégélien

Contre toutes les approches qui prêtent Marx une conception figée du communisme défini comme fin inéluctable de l'histoire, mais aussi contre la tentation d'en faire un auteur académique parmi d'autre, il faut rappeler à quel point son implication politique et militante charpente et relance en permanence son élaboration théorique et la singularise. Abandonnant ses études de droit pour la philosophie, s'associant dès ses jeunes années aux courants contestataires et s'impliquant dans le journalisme, Marx s'est fait très tôt l'infatigable et pugnace critique de la vie politique de son temps, mais aussi des théories qui s'y développent, des alternatives au capitalisme nées en même temps que ce dernier. C'est de ces confrontations et de cet engagement qu'est née une œuvre caractérisée par l'inachèvement et le retravail constant. Il importe donc de revenir sur les premiers moments de l'itinéraire de Marx, non seulement parce que sa pensée s'y enracine mais parce qu'il ne rompra jamais complètement avec cette première élaboration qui fait se croiser la philosophie allemande critique et la découverte des courants socialistes et communistes naissants. Plus que la combinaison de deux traditions étrangères l'une à l'autre, c'est leur refonte mutuelle que, très tôt, il entend initier, en reprenant et en modifiant le programme de l'école jeune-hégélienne, à laquelle il appartient entre 1837 et 1844.

Dès ses années de formation en Allemagne, Marx s'associe à l'intense activité théorique et journalistique qui caractérise ce groupe de jeunes intellectuels, héritiers de la philosophie hégélienne et opposants à la monarchie prussienne. Ce courant est le produit des scissions successives de l'école hégélienne traversées par les divergences à la fois politiques et théoriques qui clivent les milieux intellectuels allemands dans une situation de crise et d'impasse politiques, alors qu'au lendemain du Congrès de Vienne, l'État prussien d'Ancien Régime renforce ses prérogatives et répond par la censure et la répression à la contestation montante. En Prusse plus que partout ailleurs dans la Confédération germanique née en 1815, l'arbitraire royal se combine à la bureaucratie, en l'absence de toute

représentation parlementaire¹. Le libéralisme rhénan, implanté dans le sud de l'Allemagne, tente de se développer, tandis que se forment sur sa gauche des courants démocratiques qui se préoccupent de la question nationale, mais aussi des questions sociales, économiques, religieuses, juridiques et constitutionnelles. En dépit de la censure, les échos prussiens de ces débats allemands parviennent à s'exprimer dans la presse, à un moment où la société allemande connaît de lentes mais profondes transformations, liées à son industrialisation commençante.

Se regroupant autour de l'analyse de la question religieuse, notamment sous l'angle institutionnel, dans cet État officiellement chrétien qu'est la Prusse, les Jeunes-hégéliens radicalisent leurs critiques et en viennent à défendre l'athéisme² dans l'espoir de contribuer à moderniser l'Ancien Régime allemand. Le mot d'ordre de « réalisation de la philosophie » les fédère, avant qu'ils n'évoluent vers des positions politiques plus définies et divergentes. Pour sa part, le jeune Marx va passer en quelques années du libéralisme politique de la *Gazette rhénane* en 1842 à l'option démocratique des *Annales franco-allemandes*, puis du socialisme, revendiqué en 1843, au communisme proclamé en 1844, sans cesser de combiner à cette évolution politique une redéfinition du contenu et du rôle du travail théorique en tant que tel.

Mais il n'est ni le seul ni même le premier à évoluer vers des positions communistes revendiquées comme telles. Sur cette voie, il est précédé par Friedrich Engels et par Moses Hess, qui appartiennent eux aussi à la mouvance jeune-hégélienne. Tous deux jugent insuffisantes les revendications libérales centrées sur la constitution représentative et la liberté de la presse. Pour sa part, Moses Hess entreprend de prolonger et de politiser la critique de la philosophie Hegel proposée par Feuerbach sur le terrain de l'athéisme et du sensualisme, en s'orientant vers une analyse de l'activité sociale et de l'échange marchand.

1. Sandrine Kott, *L'Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1999, p. 9-10.

2. J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clohec et E. Renault, « De la Jeune Allemagne au Jeune hégélianisme », in Friedrich Engels, *Écrits de jeunesse*, vol. 1, trad. fr. J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clohec, M. L'Homme, J.-B. Morin, E. Renault et D. Wittmann, Paris, GEME-Éditions Sociales, 2015, p. 21.

Quant à Engels, sa découverte de l'Angleterre industrielle et du charisme, au début des années 1840, le conduit à esquisser une première critique de l'économie politique, pointant ce qu'il juge être les contradictions essentielles du capitalisme. Tous deux vont s'employer à diffuser les thèses communistes en Allemagne, en développant avant tout une critique de la propriété privée et de l'argent. L'évolution politique de Marx, plus lente, demeurera longtemps inscrite dans la tradition philosophique allemande, hégélienne de gauche puis jeune-hégélienne, lieu d'une politisation d'un genre particulier : ami du philosophe Bruno Bauer, avant de se rapprocher d'Arnold Ruge, puis de Hess et d'Engels, il développe une approche philosophique de la question politique, qui passe aussi par une relecture critique de Hegel, puis par une critique de Bauer de lui-même.

S'impliquant dans le journalisme critique, animateur de la *Gazette rhénane*, Marx, convaincu de l'impact politique des idées et de l'importance de leur diffusion, s'emploie à dénoncer l'État prussien. Mais, à la différence de Hess et d'Engels, c'est en faveur de la suppression de la scission entre État et société civile que milite Marx, envisageant une alternative à la représentation bureaucratique ou corporative. Cette alternative, que la revendication d'une presse libre le conduit à définir comme « vraie représentation », abolit les scissions au profit non d'une fusion mais d'une réarticulation entre société et État. Si Marx va ensuite approfondir cette première critique, que condense la thèse de la « vraie démocratie », il n'abandonne à aucun moment cette conviction première qu'il s'agit de réarticuler vie sociale et vie politique, de rebâtir les médiations, non de les abolir. Ce projet, situé à la fois sur le terrain philosophique et sur le terrain politique, en manifeste l'unité mais en tant qu'elle résulte de leur refonte mutuelle : ancré dans le Jeune-hégélianisme, il conduit Marx à la rupture avec un groupe évoluant de son côté vers la dislocation. Ainsi, il est frappant que la trajectoire politique de Marx s'organise non pas d'abord autour de la construction d'un projet social et politique alternatif, mais autour de la définition même de l'activité « critique », ce qui l'amène à explorer les différentes options qui se dessinent dans l'Allemagne d'alors pour en venir à une orientation révolutionnaire, « communiste ».

La naissance des courants socialistes et communistes

Pour comprendre cette évolution théorico-politique, il faut s'arrêter ce que signifie le terme de communisme à l'époque où Engels, Hess puis Marx décident de s'en réclamer. En quoi se distingue-t-il de celui de socialisme ? Dans son ouvrage de référence, Jacques Grandjonc³ signale que le terme de communisme est apparu à la fin du xviii^e siècle et qu'il fut d'abord utilisé dans le cadre de débats portant sur la propriété et plus particulièrement sur la communauté des biens. Le terme de socialiste naît au même moment, sans être véritablement usité avant que celui de socialisme ne voie le jour, au début des années 1830. Les termes de socialisme et de communisme, mais aussi d'anarchisme, se répandent alors rapidement, en lien direct avec la contestation sociale et politique montante et avec la naissance des premières formes d'organisation du mouvement ouvrier. Nommant des courants en formation, ces termes participent ainsi à l'ouverture du large éventail des alternatives sociales et politiques, leur sens restant mouvant et peu discriminant avant l'institutionnalisation des partis et l'instauration de la démocratie parlementaire.

Au cours des années 1830, le socialisme sera défini notamment par Pierre Leroux, qui attribue au peuple lui-même l'invention du vocable de « communisme », dont la forme adjectivée est employée pour qualifier le banquet populaire de Belleville du 1er juillet 1840 et « dont l'écho va s'amplifiant au cours des semaines qui suivent, à la fois dans les conversations et dans la presse⁴ ». Le mot fait alors son apparition écrite chez Étienne Cabet, son *Voyage en Icarie* paraissant en 1840, puis chez Richard Lahautière et surtout chez Théodore Dezamy, qui en sera le propagandiste ardent et efficace. Le mot de « socialisme » se propage également dans le milieu saint-simonien, au moment même où est forgé le terme de « collectivisme ». Jacques Grandjonc insiste sur la césure que constitue la révolution de 1830 et surtout la révolte des

3. Jacques Grandjonc, *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842*, Paris, Éditions des Malassis, 2013.

4. *Ibid.*, p. 231.

canuts lyonnais de 1831 : à partir de ce moment, le vocabulaire politique associé à ces premières innovations terminologiques va se développer et se diversifier.

Ce lexique révolutionnaire français se trouve tout aussitôt traduit en allemand et en anglais, puis dans d'autres langues européennes. À partir de la fin des années 1830, on peut donc considérer que les termes de « socialisme » et de « communisme », ainsi que la constellation lexicale qui les accompagne, se trouvent largement diffusés en Europe, en lien étroit avec les premières organisations qui se mettent peu à peu sur pied, ainsi que dans le cadre des mouvements sociaux des années 1840. Au cours de cette période, le mouvement ouvrier naissant s'emploie à élaborer et à porter des revendications sociales et politiques radicales, qui toutes incluent une transformation profonde de la propriété, combinée à des revendications démocratiques et, parfois, à des luttes de libération nationale. Face à la diffusion rapide de ces perspectives offensives, l'usage hostile et dépréciatif des vocables « communisme » et « socialisme » apparaît aussitôt, en particulier en France, à la fois du côté de représentants de l'État⁵ et de leurs divers adversaires politiques.

Au total, les termes de communisme et de socialisme, nés ensemble, ne sont jamais strictement définis mais toujours associés, se confondant, s'articulant ou s'opposant, tandis que se développe la discussion autour de leur contenu. C'est ce vocabulaire et les débats qu'il véhicule que Hess, Engels et Marx découvrent dans les années 1840, c'est-à-dire au moment de leur première diffusion allemande et de leur propre formation intellectuelle et politique. Cette découverte est d'emblée marquée par la dimension internationale du mouvement ouvrier naissant et par l'effervescence révolutionnaire intense de cette période, culminant en 1848. Dans ce contexte, il est logique que Marx fasse partie de ceux qui reprennent et contribuent à élaborer ce vocabulaire neuf, considérant qu'il contribue à structurer des choix politiques et à nommer des bifurcations historiques possibles et peut-être imminentes, tant le sentiment est fort d'une crise profonde ainsi que de sa dimension révolutionnaire et internationale.

5. *Ibid.*, p. 237.

À ces innovations politiques et terminologiques se surimposent des continuités et des persistances : le babouvisme⁶ et le néobabouvisme des années 1840 propagent l'idée que la Révolution française est restée inachevée, qu'il s'agit de la relancer et de la mener à son terme. L'option communiste va désigner par excellence cette revendication, qui consiste non pas à commémorer mais à actualiser un combat, dans le cadre d'organisations et de clubs, sur lesquels pèse l'influence forte de Philippe Buonarroti, concepteur de la Conjuración des Égaux. Par-delà la référence babouviste, qui brille de ses derniers feux, il s'agit désormais de résoudre les contradictions nouvelles, politiques, mais aussi sociales, liées à l'expansion européenne du mode de production capitaliste. Si la « question sociale » et ses défis politiques restent inséparables de l'héritage révolutionnaire du XVIII^e siècle, ils se trouvent refondus au creuset du mouvement ouvrier en pleine mutation en ce début de XIX^e siècle, alors que le monde du travail se métamorphose et que la vie politique est ponctuée par les révolutions et les insurrections. Dans ce contexte bouillonnant, les courants socialistes et communistes vont rapidement se poser la question de leur alliance avec le courant républicain, aborder la question de l'État, mais sans jamais délaissier celles de la propriété et des inégalités, du droit du travail et des formes de la transition politique et sociale. Félicité de Lamennais, Philippe Buchez, Louis Blanc, Pierre-Joseph Proudhon, Auguste Blanqui, ces quelques noms donnent une idée de la diversité des options et de la vigueur des débats qui vont marquer en profondeur la tradition socialiste et communiste internationale.

À ce moment, le courant communiste se distingue principalement de la tradition socialiste par la radicalité supérieure de sa critique et de ses choix. C'est l'adjectif « communiste » qui permet avant tout de fédérer des militants en les reliant à un passé révolutionnaire commun, sans que le substantif ne nomme pour autant un projet précis et distinct

6. Cette tradition trouve son origine dans la pensée et l'action de Gracchus Babeuf. En 1796, la Conjuración des Égaux tente de renverser le Directoire afin de lui substituer une république égalitaire, impliquant une réforme radicale de la propriété. En dépit de l'échec de la conjuration, les idées de Babeuf, relayées et développées par Philippe Buonarroti, marqueront durablement la culture révolutionnaire et communiste.

du socialisme : pour ceux qui se désignent comme communistes, le projet d'une révolution économique et sociale a pour cause fondamentale l'exploitation de classe et l'injustice sociale, et pour condition la conquête de l'État, en vue d'établir la communauté des biens. Étienne Cabet est l'un de ceux qui énoncent le plus clairement les propositions qui singularisent le communisme, leur assurant une diffusion populaire importante, son analyse restant néanmoins sommaire : prise de pouvoir violente, période intermédiaire de dictature, communauté des biens, réforme de la fiscalité, éducation, suppression du commerce, rétribution de chacun en fonction de ses besoins⁷.

Si ce communisme présente des traits archaïques et si ses formes d'organisation restent embryonnaires, ces revendications combinées dessinent une ambition globale et radicale qui distingue le communisme du courant républicain, surtout attaché au suffrage universel, et du socialisme, préconisant avant tout une meilleure répartition des richesses⁸. Mais la dimension révolutionnaire du communisme et sa cohérence doctrinale supérieure ont pour contrepartie l'abstraction persistante d'un projet, qui manque de base sociale véritable. À cet égard, le caractère utopique persistant de ce premier communisme provient non de sa nature de récit littéraire clos sur lui-même, à l'image de la tradition utopique des siècles passés, mais de sa nature de programme préalable et des difficultés à construire les organisations, les mobilisations et les actions collectives que la réalisation de ce projet appelle. C'est cet effort qui va caractériser ses développements ultérieurs, sur le plan militant et institutionnel, cette dimension institutionnelle entrant ensuite en tension avec un projet de rupture radicale. À l'autre extrémité de l'arc historique, à l'heure de l'épuisement des partis traditionnels, il est logique que ces premières options contestataires,

7. Théodore Dézamy, secrétaire de Cabet, puis Auguste Blanqui développeront diversement ces questions. C'est également le cas de théoriciens moins connus, tels qu'Albert Laponneraye, Richard Lahautière, Jean-Jacques Pillot. Quant à Pierre-Joseph Proudhon, il est l'un des premiers théoriciens français à employer le vocable de « communisme », ainsi que l'expression « socialisme scientifique ».

8. Jean Bruhat, « Le socialisme français de 1815 à 1848 », in J. Droz (dir.), *Histoire générale du socialisme*, t. 1, Paris, Puf, 1997, p. 399.

doctrinales ou insurrectionnelles, séduisent de nouveau, au risque de reconduire à un communisme littéraire et désarmé.

À cette époque, les tentatives de concrétisation des options communistes et socialistes vont se lester d'expériences essentiellement locales et ponctuelles, même si c'est surtout dans le cours des grandes séquences révolutionnaires qu'elles se forgeront en alternatives. En France, Saint-Simon et le saint-simonisme, Fourier et le fouriérisme, seront à la source d'alternatives éphémères, mais marquantes. Sur un autre mode, la Société des saisons, dirigée par Blanqui, prépare en mai 1839 une tentative d'insurrection, qui échoue mais frappe les esprits. Cette organisation se reconstitue presque aussitôt après sa dissolution et ses membres s'appliquent alors à eux-mêmes le qualificatif de « communistes⁹ ». À partir de 1840, le terme devient partie intégrante du vocabulaire politique français, allemand et anglais, au point d'apparaître dans les grands dictionnaires de l'époque¹⁰. Les organisations internationalistes qui se constituent à partir de 1840 vont diffuser ce vocabulaire, ce sera en particulier le cas des organisations de l'immigration allemande à Paris, en relation étroite avec le mouvement ouvrier parisien. Il se trouve que Marx et Engels vont être amenés à séjourner au cours des années 1840 en France, en Allemagne et en Angleterre, s'imprégnant de cette culture originale et vivace.

Se dire communiste

En Allemagne, le socialisme et le communisme français se sont diffusés à l'occasion de débats internationaux déjà anciens. Au début du XIX^e siècle, la première promotion militante des thèses socialisantes par Georg Büchner et Friedrich Weidig a été violemment réprimée. Les Lumières sont la source principale de cette tradition critique, dans un pays dominé par des structures politiques d'Ancien Régime au Nord, tandis que les États du Sud, en partie annexés par la France, sont marqués par une modernité juridique et politique, mais aussi administrative et culturelle, héritée de la période napoléonienne. La ville natale

9. Jacques Grandjonc, *Communisme, op. cit.*, p. 175.

10. *Ibid.*, p. 179-180.

de Marx, Trèves, se situe au cœur de cette histoire, la question du statut des Juifs contribuant à nourrir le profond attachement de son père à la Révolution française et à ses penseurs, origine de l'intérêt précoce et durable de Marx pour cette période". Dans cette situation complexe, alors que montent des revendications de nature diverse, l'étrange ouvrage de Lorenz von Stein, *Les Mouvements socialiste et communiste depuis la troisième révolution française*, paru en 1842, joue un rôle important : se donnant officiellement pour tâche dénoncer les thèses qu'il expose, il contribue en réalité à les diffuser. Sur ce terreau, un communisme allemand singulier s'élabore, avant de se fondre dans l'élan révolutionnaire européen de 1848.

Avant qu'ils ne quittent l'Allemagne et ne participent activement à cette fermentation politique européenne, Marx et Engels se confrontent aux termes de socialisme et de communisme tels qu'ils existent dans ce cadre. Engels est le premier à se revendiquer du communisme : tout jeune philosophe autodidacte, il s'engage avec ardeur dans ces combats théoriques et politiques allemands, entreprenant très tôt une critique du libéralisme rhénan dont il est d'abord proche. Envoyé par son père en 1842 dans ses usines de Manchester, impressionné par le degré d'organisation et de culture du principal mouvement ouvrier anglais, le chartisme, il s'engage bien avant Marx dans le projet d'une critique de l'économie politique, insistant sur l'injustice foncière du capitalisme, mais aussi et surtout sur ses contradictions essentielles : *l'Esquisse de la critique de l'économie politique* est rédigée en 1844 et Engels y décrit la façon dont le « système de la concurrence », massacrant « chaque jour des millions d'hommes [...] pousse à supprimer cette humiliation de l'humanité en supprimant la propriété privée, la concurrence et les intérêts antagoniques »¹¹. Cette approche met en place les coordonnées essentielles de l'engagement communiste tel qu'Engels et Marx continueront de le concevoir : combiner l'analyse des contradictions politiques et sociales et l'inter-

11. Jonathan Sperber, *Karl Marx, homme du XIX^e siècle*, trad. fr. D. Thuillon, Paris, Piranha, 2017, chapitre 1.

12. Friedrich Engels, *Écrits de jeunesse*, vol. 2, trad. fr. A. David-Guillou, G. Fondu, T. Labica, M. L'Homme et J.-B. Morin, Paris, GEME-Éditions Sociales, 2018, p. 108.

vention militante, sans viser à appliquer un programme préalablement défini.

Dès son retour en Allemagne en 1844, Engels commence à employer les termes de communisme et de communiste. Il se consacre, en compagnie de Moses Hess, à l'organisation de conférences politiques dans la petite ville d'Elberfeld : dans sa lettre à Marx du début octobre 1844, le terme de « communiste » est répété à l'envi, Engels s'y enthousiasmant qu'à Elberfeld, « où qu'on aille, on ne [puisse] faire pas sans buter sur des communistes¹³ ». Mais il ajoute : « tous ces Germains ont encore une idée fort vague de la mise en pratique du communisme¹⁴ », et il se propose de rédiger à leur intention un petit texte sur le communisme « tel qu'il est réalisé en Angleterre et en Amérique ». Dans ce bref texte, Engels s'attache à décrire de petites communautés fondées sur la communauté des biens, tablant sur la séduction que ces organisations peuvent exercer sur « les plus raisonnables parmi les riches¹⁵ ». C'est moins la coloration utopique qui est remarquable ici, Engels ne préconisant pas de généraliser de telles microstructures, que la mise au premier plan de la question de la propriété et de la communauté des biens qui caractérise l'option communiste à ses yeux. Et cette option lui semble suffisamment définie pour qu'il la revendique : en effet, pour le jeune Engels, comme pour Marx un peu plus tard, le terme de communisme signale avant tout un choix politique radical et assumé, qui nomme et marque une rupture avec leurs propres hésitations antérieures en même temps qu'avec des positions politiques qui leur semblent moins conséquentes, rupture aussi et avant tout avec l'ordre capitaliste plus encore qu'avec les vestiges allemands de l'Ancien Régime.

Un tel usage du mot ne renvoie pas tant à la définition d'une autre organisation sociale qu'à la proclamation d'un engagement dont les conséquences restent à tirer : si le but est de *construire le communisme*,

13. Friedrich Engels et Karl Marx, *Correspondance*, I, trad. fr. H. Auger et al., Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 338.

14. *Ibid.*, p. 339.

15. Friedrich Engels, « Description de colonies communistes surgies ces derniers temps et encore existantes », 1845, www.marxists.org/francais/engels/works/1845/oo/fe18450000.htm.

il s'agit avant tout d'être *communiste* et cet engagement définit le terme en propre plus que le projet encore vague qu'il désigne. La dimension langagière se révèle constitutive de la politique : ne nommant pas ici des concepts qui leur préexistent, les mots ont à incarner un nouveau régime de la pensée et de l'action. Le doublet *communisme/communiste* continuera par la suite de véhiculer cette dualité complexe, qui associe sans les confondre un projet de société qui reste à construire et une modalité de l'engagement militant.

Le parcours du jeune Marx diffère de celui d'Engels : resté plus longtemps immergé dans le débat allemand avant sa rencontre parisienne avec les organisations du mouvement ouvrier (plutôt qu'avec le prolétariat industriel en tant que tel), il évolue un peu plus lentement qu'Engels vers des positions politiques radicales. En quoi consiste la première approche par Marx de la question communiste ? Un curieux article de la *Gazette rhénane* d'octobre 1842 mérite d'être rappelé, paraissant au moment où la revue doit se défendre des accusations de socialisme et de communisme et alors que Marx ne se revendique encore ni de l'un ni de l'autre. Témoignage de sa prudence ou de son ambivalence¹⁶, cet article affirme que

ce qui constitue le véritable danger, ce n'est pas l'essai pratique, mais le développement théorique des idées communistes. Aux essais pratiques, fussent-ils faits en masse, on peut répondre à coup de canon dès qu'ils deviennent dangereux ; mais les idées que notre intelligence a vaincues, que notre opinion a conquises, face auxquelles notre raison a forgé notre conscience, ce sont des chaînes auxquelles on ne peut s'arracher sans déchirer son cœur, ce sont des démons que l'homme ne peut dominer qu'en se soumettant à leur emprise¹⁷.

Difficile de faire ici la part de l'ironie, compte tenu des contraintes qui pèsent sur le rédacteur. Quoi qu'il en soit, Marx accorde et accordera

16. Michael Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Éditions Sociales, 1997 p. 66.

17. Karl Marx, « Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung », n° 289, 16 Okt. 1842, in Friedrich Engels et Karl Marx, *Werke*, Band I, Berlin, Dietz Verlag, 1962, p. 108, trad. fr Michael Löwy, *op. cit.*, p. 67.

toujours aux idées une force historique, déterminée par les circonstances de sa formation, et élargie, au-delà de ces déterminations, par l'impact en retour qu'elle peut avoir sur une situation concrète : une telle analyse esquisse le lieu et le rôle d'une stratégie inédite, qui se précisera par la suite, sans jamais rompre avec cette intuition initiale.

L'un des tournants décisifs de sa trajectoire survient aussitôt après ce bilan équivoque, la *Gazette rhénane* se trouvant directement menacée par la censure prussienne. La mesure d'interdiction, décidée en 1841 mais qui ne sera effective qu'en 1843, fournit surtout à Marx l'occasion de poursuivre sa maturation politique. D'une part, selon ses propres dires, il se voit débarrassé de la nécessité de faire des concessions, mais d'autre part, cette évolution relève d'un choix résolu en faveur d'une transformation révolutionnaire, ouvertement revendiquée. On rappelle souvent que Marx donne au mot « radical » son sens étymologique, le fait de prendre les choses à la racine. Il est remarquable qu'il le définisse ici en premier lieu et à l'inverse par l'affirmation résolue des conséquences qui découlent d'un parti pris, c'est-à-dire par la pratique comme prolongement de la théorie : la « critique radicale de tout l'ordre existant » est « radicale en ce sens qu'elle n'a pas peur de ses propres résultats¹⁸ ». Ainsi, si à la différence d'Engels, la figure du prolétariat apparaît dans les textes du jeune Marx avant même qu'il ne rencontre les travailleurs modernes et les militants ouvriers, son évolution vers le communisme n'est pas moins résolue ; elle aussi ponctuée d'expériences et de confrontations réelles qui l'accélérent.

À partir de ces points de départ différents, les trajectoires intellectuelles et politiques respectives de Marx et d'Engels vont converger, cela avant même qu'ils ne se rencontrent. Il faut insister sur le caractère singulier, dans le paysage politique et intellectuel du moment, de cette double trajectoire : si des causes historiques bien définies l'expliquent, c'est cette inflexion politique, ni prédéterminée ni aléatoire, mais conditionnée et décidée à la fois, qui éclaire en retour le moment historique où elle naît. Ce moment combine l'expansion mondiale du capitalisme et le surgissement d'alternatives en quête de leurs formes

18. Friedrich Engels et Karl Marx, *Correspondance*, I, *op. cit.*, p. 298.

politiques et de leur contenu social. Le terme de communisme va d'abord se charger de dire cette bifurcation singulière, le choix de la révolution. Stathis Kouvélakis y insiste :

la prise de parti révolutionnaire n'est pas, en d'autres termes, une « option » parmi d'autres disponibles, un choix opéré par un libre arbitre ou par un acteur rationnel ; elle est production d'alternatives qui surgissent d'un refus, celui de la solution imposée, et aussi d'une impossibilité¹⁹.

Ainsi, Marx et Engels prennent-ils en considération les sens des mots de socialisme et de communisme tels qu'ils existent à leur époque, pour les endosser et les critiquer, y combinant leurs propres préoccupations telles qu'elles se forment au cours des années 1840. S'ils en viennent à « adhérer » au communisme, cette adhésion est à la fois une affiliation et, tout aussitôt, une réélaboration théorique et militante, qui fait d'eux des acteurs majeurs de cette histoire. Bref, si le mot de communisme traverse toute l'œuvre marxienne, sans y être jamais strictement défini, c'est bien parce qu'il n'a pas pour mission de désigner un « état de choses » ni un parti, mais une dynamique, un « mouvement réel », qui est aussi celui de la pensée qui s'en empare, point cardinal en même temps que notion vivante donc, perpétuellement en tension entre engagement et projet, adhésion et invention, passé et futur. On fera ici l'hypothèse que c'est précisément cette redéfinition, jamais achevée, théorique et pratique, articulant la pensée et l'histoire, qui conserve au terme sa validité, non pas en dépit mais bien compte tenu de son histoire longue et multiple. C'est aussi cette relance perpétuelle qui singularise le terme marxien de communisme, par rapport à d'autres termes politiques dont celui de socialisme. Sans pour autant disqualifier ce dernier (même s'il critique féroce les socialistes), Marx le subordonne à une visée plus complète, mais aussi plus indéterminée, car soumise à une invention collective en perpétuel réajustement, qui veut refondre la politique mais aussi le rôle social de la connaissance et

19. Stathis Kouvélakis, *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*, Paris, La Fabrique, 2017, p. 348.

des idées. C'est cet usage différentiel, parfois polémique et stratégique, du vocable de communisme qu'il s'agit de préciser.

La critique de la politique

La reprise critique du terme de communisme, distingue Marx des autres Jeunes-hégéliens – Friedrich Engels et Moses Hess inclus – son engagement dans un projet théorique ambitieux constituant l'une des voies de sa redéfinition. On peut considérer qu'il s'agit pour Marx d'outrepasser d'emblée le mot d'ordre jeune-hégélien de « réalisation de la philosophie », en direction la refonte mutuelle de la philosophie et de la politique, refonte culminant dans une conception du communisme intégrant la dimension de la conscience et du choix collectif. Les linéaments de ce projet sont lisibles dès le manuscrit de Kreuznach rédigé au cours de l'été 1843, qui se focalise sur les rapports entre « société civile » et « État » analysés par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, tout en développant à cette occasion une critique plus générale de la philosophie spéculative et de la logique hégéliennes²⁰.

Dans les *Principes*, Hegel présente une critique du libéralisme qui le conduit à rejeter à la fois le contractualisme et la croyance libérale dans la capacité des intérêts privés à organiser et à harmoniser par eux-mêmes la vie sociale, renvoyant ainsi dos à dos Rousseau et Smith, mais tout aussi bien Kant²¹. Hegel note que la société civile est le lieu de l'accumulation des fortunes d'un côté, de « la déchéance d'une grande masse d'individus au-dessous du niveau d'un certain mode de subsistance » de l'autre²² : lieu par excellence du conflit, la société civile exige l'instauration de l'État politique comme sa propre « fin immanente²³ », qui a vocation non à régler du dehors la sphère des intérêts privés, mais à en « réaliser » l'intérêt universel qui s'y esquisse. L'État doit donc intervenir sur le terrain économique et social, mais sans pour

20. V. Béguin, A. Bouffard, P. Guerpillon et F. Nicodème, « Introduction », in Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, GEME-Éditions Sociales, 2018, p. 16.

21. Stathis Kouvélakis, *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*, *op. cit.*, p. 58.

22. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. J.-F. Kervegan, Paris, Puf, 1998, § 244, p. 303.

23. *Ibid.*, § 261, p. 325.

autant porter atteinte à la propriété privée, Hegel s'inscrivant ici dans la postérité de la Révolution française et du « droit à l'existence » défendu par Robespierre²⁴. Marx a découvert cette analyse lors de ses études de droit et de philosophie à Berlin, lorsqu'après la rédaction de sa thèse portant sur la philosophie antique, il décide de reprendre l'étude des questions juridiques et politiques. Une telle orientation ne le distingue pas des autres Jeunes-hégéliens : à l'époque de la *Gazette rhénane*, organe d'un libéralisme qui n'est pas hostile au protectionnisme et qui se revendique de Kant, la défense du principe de publicité et d'une constitution rationnelle passe au premier plan²⁵. Les Jeunes-hégéliens en viendront par la suite à défendre une autonomie de la société civile alternative à la conception libérale mais qui les éloigne de la philosophie hégélienne de l'État.

La voie critique marxienne est autre et elle passe par une lecture serrée de Hegel. Dans le manuscrit de Kreuznach, Marx se concentre sur la section des *Principes* qui porte sur le « droit étatique interne », laissant de côté l'analyse des contradictions sociales et des inégalités. Ce choix révèle l'option politique libérale de Marx, qui se focalise sur la critique de l'État séparé hégélien en lui appliquant la critique des scissions et projections que les Jeunes-hégéliens reprochent avant tout à la religion, cette dernière étant conçue par Ludwig Feuerbach comme invention d'un Dieu séparé où peut se projeter le fantasme d'une essence humaine enfin accomplie. Sur le plan de la théorie politique, son originalité est double : d'une part, il met l'accent sur le pouvoir législatif, central aux yeux des libéraux ; d'autre part, la question de la représentation politique que cette analyse permet de soulever permet à Marx de développer une première conception originale de la médiation politique et de la représentation, dont les reprises vont traverser toute son œuvre. Par la même occasion, c'est de la critique feuerbachienne de la religion, impuissante à penser les médiations concrètes et fonctionnelles et donc incapable de penser la politique, qu'il s'éloigne définitivement.

24. Stathis Kouvelakis, *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*, op. cit., p. 61.

25. Pauline Clochec, « Marx jeune hégélien, 1841-1844 », thèse de Doctorat de l'Université de Lyon, 2018, p. 382, à paraître.

Dès ce texte, la question des médiations se révèle donc théoriquement et politiquement décisive : alors que Hegel propose qu'un système de regroupements de nature socioprofessionnelle, les états, fasse office de médiation entre la société civile et l'État afin de résoudre les conflits sociaux, Marx défend la constitution représentative en tant qu'elle constitue un « grand progrès parce qu'elle est l'expression ouverte, non falsifiée, conséquente, de la situation moderne de l'État. Elle est la contradiction non dissimulée²⁶. » La médiation corporative hégélienne n'est selon lui qu'une conciliation factice qui déguise les contradictions et en bloque le devenir. Mais ce faisant, Marx s'oppose davantage encore à ce qui est un *leitmotiv* de la pensée jeune hégélienne, la résorption ultime de toute médiation au profit de l'immédiateté retrouvée : c'est le cas de Feuerbach, sur le terrain de la critique de la religion, qui objecte à cette dernière la simple perspective d'une réconciliation du genre humain avec lui-même à travers l'amour et la promotion de la communauté.

Mais c'est aussi le cas de Moses Hess, dénonçant avant tout cette médiation aliénante qu'est l'argent :

l'essence de notre monde moderne de trafiquants, l'argent, est l'essence réalisée du christianisme [...] Dieu n'est que le capital idéalisé et le ciel, le monde marchand théorisé²⁷.

Voir dans le capitalisme la réalisation d'un principe théologique autorise la transposition partielle au marché et à l'État de la critique anti-religieuse : dans les deux cas, la médiation est pensée comme aliénant une essence humaine à retrouver par-delà les formes qui l'occulent. Cette quête de l'unité perdue emprunte des accents mystiques :

Il n'y aura plus d'essence étrangère, de moyen terme qui s'immiscera au milieu de nous pour nous unir en apparence et de l'extérieur, nous « médiatiser », tandis qu'il nous sépare et nous divise en réalité et de l'intérieur²⁸.

26. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 169.

27. Moses Hess, « L'Essence de l'argent », trad. fr. P. Cadiot, in Elisabeth de Fontenay, *Les Figures juives de Marx*, Paris, Galilée, 1973, p. 128.

28. *Ibid.*, p. 146.

Pour Marx au contraire, il ne s'agit pas de pourchasser les médiations, mais de réélaborer la critique théorique et pratique des divisions sociales réelles, passant ainsi de la « critique du ciel » à la « critique de la terre ». Cette critique vise une réappropriation collective et démocratique de la vie sociale, débordant et subvertissant sa capture étatique.

En quoi ces réflexions concernent-elles la question communiste ? Dans le manuscrit de Kreuznach, la critique marxienne de l'État comme entité abstraite et de la solution médiatisante hégélienne comme leurre ne débouche dans un premier temps que sur la promotion d'une représentation élargie grâce au suffrage universel, qui ne saurait suffire à résorber la scission étatique. Pourtant, au travers de cette fausse fenêtre, c'est la question de la représentation et d'une médiation effective, non réconciliatrice mais révolutionnante, que va conserver et relancer Marx. Ni la voie libérale ni la voie anarchiste n'offrent à ses yeux de solution, car c'est sur la question des médiations que se concentre toute la difficulté d'une redéfinition de la politique qui parvienne à la fois à échapper à la réalité de la scission et à la perspective idéaliste de la dilution du politique dans le social. C'est précisément cette question, restée d'une forte actualité, que l'option communiste reprendra pour tenter d'y répondre, tout en redéfinissant les termes du débat et en les élargissant dans la perspective de l'émancipation humaine globale. La formulation ce problème demeuré irrésolu est le véritable acquis de ce texte et l'un des fils directeurs de toute la réflexion marxienne ultérieure sur l'alternative au capitalisme.

Il faut ajouter que, si cette analyse demeure en 1843 encore philosophique, elle s'ancre néanmoins d'ores et déjà dans une pratique sociale effective du jeune Marx, celle du journalisme critique, et peut ainsi se donner pour but la « vraie démocratie²⁹ » comme « unité de l'universel et du particulier³⁰ », à distance de la solution hégélienne mais conformément à sa problématique. Une fois redéfinie l'universalité comme cœur du processus révolutionnaire, il reste à préciser les contours de cette « vraie démocratie », en tant qu'elle désigne une dynamique

29. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 114.

30. *Ibid.*, p. 113.

sociale mais aussi politique, excédant pourtant toute construction institutionnelle qui chercherait à établir un simple rapport d'expression entre vie sociale et sphère politique : si Marx demeure ici réformateur, les lignes de force de son argumentation portent la possibilité d'une telle voie révolutionnaire. Quoi qu'il en soit, cette démocratie doit être non pas une forme imposée de l'extérieur, mais une structuration immanente, la forme politique adéquate d'un contenu social, dont la Révolution française a fourni le précédent :

les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où, dans la vraie démocratie, l'État politique disparaîtrait³¹.

Cette « disparition » esquisse ce que Marx découvrira à l'occasion de la Commune de Paris : l'invention d'une « forme susceptible d'expansion », qui n'est rien d'autre que le communisme lui-même sous la figure du peuple mobilisé, se constituant en acteur politique permanent de la transformation sociale.

Ainsi, et avant que ne se déploie plus complètement l'analyse qui s'esquisse ici, le rapport de Marx à Hegel se révèle singulier, fondamentalement politique et vecteur de politisation, tout en conduisant à mettre en question la notion même de politique. De ce point de vue, et contre Hegel en l'occurrence, la société civile n'est pas en gésine de l'État qui l'accomplirait, mais travaillée par la perspective révolutionnaire d'une refonte historique globale : l'émancipation seulement politique doit céder la place à l'émancipation humaine, proclame la *Question juive*, article rédigé lui aussi en 1843³². Et cette fois l'extension du suffrage ne saurait y suffire puisque, avec l'abolition du cens qui est « l'annulation politique de la propriété privée, non seulement la propriété privée n'est pas abolie, mais elle est même présumée³³ ».

La ligne d'analyse qui naît ici est celle d'une exploration dialectique inédite de l'alternative sociale et politique au capitalisme, innovante dans son projet autant que dans ses procédés, qui redéfinit certaines catégories de la philosophie hégélienne selon une visée antispéculative.

31. *Ibid.*, p. 114.

32. Karl Marx, *Sur la question juive*, trad. fr. J.-F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006, p. 39.

33. *Ibid.*, p. 41.

La dialectique marxienne s'y esquisse, en tant qu'elle n'est destinée à devenir ni une méthode ni une doctrine à l'état latent, mais la saisie d'un devenir contradictoire, dont les moments déterminés incluent les possibles historiques et suppose l'intervention active, Marx ne se souciant pas de thématiser en tant que telle cette dimension par vocation immanente à sa réflexion. Si cette démarche se construit sur le terrain théorique, comme critique poursuivie de la dialectique hégélienne, elle n'en est pas moins profondément inscrite dans une volonté militante, déjà présente et qui deviendra finalement coextensive à sa vie et à son œuvre. C'est aussi cette dynamique critique, d'abord rencontrée et éprouvée comme élan politique travaillant de l'intérieur la recherche théorique, que Marx identifiera au moment de se revendiquer du communisme, exigeant une analyse plus précise et documentée du monde économique et social.

Vers un communisme de la réappropriation

Ainsi, avant d'endosser le communisme, qu'il perçoit d'abord comme doctrine abstraite, Marx passe de la revendication démocratique à la revendication socialiste, ce qui l'amène à reconsidérer une fois encore la question de l'implication politique et sociale de la critique. Dans sa lettre de septembre 1843 à Arnold Ruge : il oppose le communisme comme « abstraction dogmatique » au « principe socialiste », dont il n'est que l'« actualisation particulière et partielle³⁴ ». Ce communisme est celui de « Cabet, Dezamy, Weitling », un humanisme creux. De son côté pourtant, le socialisme a pour défaut de négliger l'« existence théorique de l'homme ». Cette lettre adressée à Ruge prend acte de l'échec d'un certain type de lutte démocratique en Allemagne, alors qu'en dépit même de sa modération la *Gazette rhénane* vient d'être interdite. Ce constat, et cette impasse personnelle, conduisent Marx à une nouvelle réflexion portant sur les visées et les moyens de la transformation politique et sociale. Dans le prolongement de cette rencontre entre critique de la philosophie d'une part et positions socialistes et communistes existantes d'autre part, Marx va s'efforcer d'articuler la

34. Friedrich Engels et Karl Marx, *Correspondance*, I, op. cit., p. 298.

question philosophique de l'aliénation à une dénonciation précisée de la propriété privée : c'est la thématique de la réappropriation – réappropriation des richesses, mais aussi et surtout réappropriation de soi – qui relie ces dimensions, esquissant un nouvel universel concret, situé au cœur des individus sociaux et de leur activité, avant de prendre la forme d'un projet politique alternatif. La polémique cible cette fois certains courants politiques français, déplaçant l'analyse sur un terrain plus directement militant.

Cette approche se trouve esquissée dans les *Manuscrits de 1844*, recueil de textes relativement disparates, constituant un ensemble « instable d'orientations théoriques en cours de transformation sous l'effet de contraintes externes et internes³⁵ ». Paradoxalement, la question de la propriété commence par distinguer la voie marxienne de la voie engelsienne vers le communisme au lieu de les fédérer. En effet, Marx dénonce le « communisme grossier » comme volonté unilatérale et obsessionnelle d'abolition de la propriété privée, restant de ce fait même assujettie à cette dernière. Un tel communisme se révèle un symptôme bien plus que la solution des pathologies sociales dont il reproduit la logique en l'inversant. Paradoxalement, ce communisme de première génération, qu'on peut rapprocher du babouvisme et de ses suites, est fondamentalement un individualisme et un égoïsme, « généralisation et achèvement » de la propriété privée³⁶, qui « n'a pas encore saisi l'essence positive de la propriété privée », ni « la nature humaine du besoin³⁷ ». La prise en compte de cette « essence positive » laisse entrevoir une autre abolition, non pas négation simple, mais négation de la négation, qui prend en compte l'ensemble des rapports de l'homme à lui-même ainsi qu'à la nature, offrant

la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et

35. Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, Puf, 2014, p. 110.

36. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. fr. E. Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 85.

37. *Ibid.*, p. 87.

nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution³⁸.

Si le retour de l'homme à lui-même n'est pas réappropriation d'une essence déjà là, mais reprise de « toute la richesse du développement antérieur³⁹ », le communisme ne peut être simple abolition, mais doit correspondre à la réélaboration d'un rapport social à partir de lui-même. Cela vaut pour la propriété privée, dont Marx laisse ici entendre qu'elle ne doit pas simplement laisser place à la propriété commune, mais qu'elle doit être radicalement redéfinie. Il faudra attendre le *Capital* pour qu'il y présente de nouveau le rapport communiste à la propriété privée comme « négation de la négation⁴⁰ », précisant cette fois qu'il s'agit de rétablir de la « propriété personnelle ». Ce refus d'un communisme pensé comme communion se traduit dans le choix du vocabulaire : Paul Sereni a montré que Marx nomme la communauté politique en utilisant de préférence le terme de *Gemeinwesen* (terme savant introduit par le philosophe Christian Wolff) à celui de *Gemeinschaft*, usité par certains Jeunes-hégéliens, mais aussi par la pensée contre-révolutionnaire et le romantisme politique réactionnaire, précisément parce qu'il véhicule une conception fusionnelle de la vie sociale⁴¹.

En outre, la critique de la propriété privée, se trouve directement reliée par Marx à la sphère de la production et du travail, comme lieu originaire de la dépossession de soi. Surmonter cette dépossession exigera de tout autres moyens que l'égalité de revenu et la propriété collective, formes simplistes de la réappropriation précisément parce qu'elles ne prennent pas en compte la vraie nature de l'ensemble des aliénations. Par la même occasion, c'est aussi de la conception hégélienne de l'aliénation que se sépare Marx, engageant le retravail de cette catégorie en vertu d'une autre conception des contradictions

38. *Ibid.*, p. 87.

39. *Ibid.*, p. 87.

40. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Puf, 1993, p. 856.

41. Paul Sereni, *La Communauté en question, I. Chose publique et bien commun chez Marx*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 61.

historique ici en gestation⁴². Texte de rupture et de recomposition du projet antérieur de Marx, les *Manuscrits de 1844* esquissent une perspective communiste soucieuse des dimensions anthropologiques et sociales, mais aussi politiques et théoriques de la vie humaine :

le mouvement entier de l'histoire est donc, d'une part, l'acte de procréation réel de ce communisme – l'acte de naissance de son existence empirique – et, d'autre part, il est pour sa conscience pensante, le mouvement compris et connu de son devenir⁴³.

Le sens reste à déployer de ces proférations aussi poétiques que philosophiques, qui contiennent *in nuce* une intuition jamais reniée.

De façon significative, la fin du troisième manuscrit traite de l'« homme socialiste » comme étant ce que vise le communisme bien compris. Le communisme est ici non plus un projet prédéfini, mais un mouvement historique, une dialectique concrète qui « pose le positif comme négation de la négation » et constitue donc « le moment réel de l'émancipation et de la reprise de soi de l'homme⁴⁴ ». Loin de tout positionnement politique défini, comme le prouve cet usage incertain et personnalisé des termes de socialisme et de communisme, Marx conclut d'une phrase exceptionnellement dense :

le communisme est la forme nécessaire et le principe énergétique du futur prochain, mais le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain, – la forme de la société humaine⁴⁵.

Thèse extraordinaire à bien des égards : car cette forme du « futur prochain », autrement dit forme en constante transformation d'une dynamique qui s'auto-alimente de son franchissement perpétuel est ici clairement distinguée de celle, relativement stabilisée, de la société à venir, son « but ».

Ainsi le communisme se présente-t-il ici avant tout comme principe actif de transformation, en deçà des sujets conscients qu'il meut,

42. Voir Lucien Sève, *Aliénation et Émancipation*, Paris, La Dispute, 2012.

43. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 87.

44. *Ibid.*, p. 99.

45. *Ibid.*

mais ayant leur action consciente pour condition, principe ancré dans le réel qu'il critique concrètement et soumis aux limites qui résultent de cet ancrage. Il enclenche néanmoins le processus d'une transformation radicale du monde : en ce sens, le communisme est l'autocritique immanente et continuée du capitalisme, mais tout aussi bien de lui-même, pour autant qu'il demeure longtemps encore l'héritier de l'ordre social dont il vise l'abolition. Une fois encore, il ne désigne pas la forme de la société à réaliser selon un modèle prédéfini, mais le labeur historique qui, de moment en moment, tente de la construire dans des coordonnées toujours concrètes, toujours changeantes, ne visant aucune fin ultime de l'histoire. On peut considérer que la définition de cette critique théorique et pratique poursuivie préfigure la thématique ultérieure de la « révolution permanente⁴⁶ », processus continu de transformation qui requiert à chaque instant la combinaison de l'action et de la décision collective. La conscience, conçue comme extérieure et supérieure à ce qu'elle décrit, cède la place à une pensée impliquée dans l'action, qu'elle modifie à mesure et qui la transforme en retour. Mais pour ne pas rester déclamatoire, cette conception devra se déployer en un savoir critique d'un genre neuf, ni discipline académique coupée de ses conséquences, ni rhétorique révolutionnaire sans prise sur le réel, double écueil qui reste aujourd'hui le nôtre.

À ce moment de sa réflexion, bien antérieur à l'élaboration de cette nouvelle modalité du savoir qu'il nommera « critique de l'économie politique », Marx n'est pas encore entré en contact avec le mouvement ouvrier existant et il s'en tient à l'intervention journalistique comme seule voie de la lutte politique. On peut ajouter que sa première approche de l'économie politique demeure elle aussi relativement extérieure à son objet, fondée exclusivement sur des analyses de seconde main. Marx le sait et c'est cette conscience qui le distingue fondamentalement des autres théoriciens de son temps, inscrivant au cœur de sa recherche le principe même de sa poursuite et non pas des conclusions préalablement posées qu'il s'agirait seulement

46. Marx emploiera l'expression en 1850, à la fois dans *Les Luittes de classes en France* et dans l'*Adresse du Comité central à la Ligue des communistes*.

de confirmer : la succession des textes laissés inachevés et inédits le prouve. Cette recherche met d'ores et déjà en évidence la thématique générale de la réappropriation par les hommes de leur activité sociale, qu'elle soit individuelle ou collective, question dont le déploiement théorico-politique implique que trois problèmes soient traités de façon plus précise : la place et la nature du travail critique, le rôle et les modalités d'une lutte politique apte à subvertir radicalement la politique au sens classique, et le projet de refonte globale des rapports sociaux de production et d'échange construit comme alternative au capitalisme. Autrement dit, s'il est faux de considérer que le travail de Marx au cours de cette période porte en germe toute l'œuvre ultérieure, il est tout aussi absurde de penser les périodes qui la scandent en termes de coupures nettes. Comprendre la trajectoire ultérieure de Marx implique de chercher dans les textes de jeunesse non pas les conclusions, mais bien les ressorts d'une recherche d'entrée de jeu militante, ressorts qui subordonnent l'agenda critique aux tensions qu'engendrent les analyses produites, mais aussi aux urgences historiques de l'heure, ces aspirations se nouant en contradictions intimes. Face à la révolution qui approche, le besoin d'une théorisation foncièrement partisane et concrètement contestataire est plus pressant que jamais.

La construction politique du prolétariat

Étape majeure de cette évolution, pilotée par des circonstances lues sous l'angle de leurs potentialités révolutionnaires, l'*Introduction* destinée à ouvrir manuscrit de Kreuznach – mais rédigée postérieurement à lui – affirme le rôle historique majeur du prolétariat. Cette irruption survient dans un cadre théorique encore marqué par la philosophie hégélienne et jeune-hégélienne⁴⁷, ce qui conduit nombre des commentateurs à la considérer comme une rencontre encore toute théorique avec la classe ouvrière réelle, Marx déduisant en réalité la vocation historique qu'il lui attribue. Pourtant, on peut considérer que c'est la rencontre effective avec la classe ouvrière qui est à l'inverse

47. Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, op. cit., p. 99.

préparée et rendue possible par cette réflexion, à l'instant où Marx prend acte de la subordination de la critique au moment historique qui l'inclut. Marx le notera lui-même dans *l'Idéologie allemande*, consignant ainsi sa propre expérience de journaliste attentif à la conflictualité sociale :

l'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée présuppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire⁴⁸.

Ainsi la capacité d'anticipation relative de la théorie se manifeste-t-elle avant même d'être énoncée, bien loin de toute réduction des idées à un simple reflet mécanique du donné social.

C'est pourquoi il est faux de lire dans ce bref texte la sacralisation du prolétariat comme sujet historique exclusif, idéalisé et investi d'une mission rédemptrice, lecture qui continue d'alimenter la thèse du « messianisme » insurmontable de Marx. En revanche, marquant l'ouverture sur l'histoire réelle, la réflexion de Marx franchit un cap en parvenant à identifier ce qui, au cœur de cette histoire, constitue sa part effective, reprenant et débordant du même mouvement la définition hégélienne de l'effectivité⁴⁹ : le terme de « prolétariat » nomme la classe ouvrière en lutte, porteuse d'une alternative politique et sociale, cette distinction entre prolétariat et classe ouvrière perdant de sa netteté dans les textes ultérieurs, à mesure que Marx explore plus avant les conditions d'une politisation dont la possibilité est immanente à la condition d'exploité. Le mystérieux « principe énergétique du futur prochain » mentionné dans les *Manuscrits de 1844* trouve ici son incarnation politique, tout en épurant à l'extrême une analyse de classe qui se précisera considérablement par la suite : dans l'immédiat, le prolétariat est cet état social qui incarne « la dissolution de tous les états sociaux »,

48. Friedrich Engels et Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 45.

49. Dans la *Science de la Logique*, Hegel rédige un long développement sur la question de l'effectivité (*die Wirklichkeit*) qui clôt le deuxième livre consacré à la « Doctrine de l'essence ». On se contentera de signaler qu'il la définit comme unité de l'essence et de l'existence, de ce fait supérieure à la simple existence et distincte du « réel » : elle est le processus de sa réalisation, sa nécessité résultant d'une maturation qui fait néanmoins place à la contingence. Contre la philosophie spéculative mais aussi à travers elle, c'est un processus d'invention déterminée que s'efforce de penser Marx.

remplaçant la fausse médiation hégélienne et renversant la conciliation en révolution. En effet, la définition marxienne du prolétariat semble se substituer à la « classe universelle » hégélienne, en inversant très exactement son rôle : ce sont les fonctionnaires qui ont la mission, selon Hegel, d'opérer la médiation institutionnelle des intérêts privés des autres « états » sociaux à partir de l'État. À cette représentation par en haut, qui conduit Hegel à dénoncer le principe dissolvant du suffrage universel, Marx oppose ici une représentation qui émane de la société elle-même, puissance transformatrice et non pas duplicata expressif : il faut qu'une « classe déterminée » entreprenne « à partir de sa situation particulière l'émancipation générale de la société ». Mais il faut aussi que « la société en général » « sente et reconnaisse en elle son représentant universel⁵⁰ ».

Cette représentation politique inédite, riche d'implications stratégiques encore fécondes, est pensée par Marx par-delà ses formes institutionnalisées comme ce qui les déborde et les conteste : ni délégation ni simple expression, elle se fait l'opérateur d'une structuration du conflit social autour du clivage fondamental entre l'« état qui asservit », la bourgeoisie, et l'« état social libérateur », le prolétariat. C'est en tant que puissance radicale de contestation de l'ordre établi que le prolétariat devient principe fédérateur pour d'autres catégories sociales, médiation active opératrice d'hégémonie : par la suite, Marx définira le propre d'une classe révolutionnaire par sa capacité à fédérer les autres classes autour d'elle en étant capable de conférer, dans un premier temps au moins, une portée universelle à la défense de ses propres intérêts⁵¹. Dernière classe opprimée de l'histoire humaine, le prolétariat n'est pas à ce titre porteur d'un autre régime politique, au sens constitutionnel du terme mais, bien plus fondamentalement, d'un autre régime de la politique, cette dernière acquérant un sens toujours plus large de réappropriation populaire-démocratique de l'histoire, d'émancipation radicale.

50. Karl Marx, « Introduction de 1844 », in Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. fr. A. Baraquin, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 208.

51. Friedrich Engels et Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 46.

Ainsi, il s'agit non de viser une quelconque réconciliation fusionnelle de la société avec elle-même, mais de penser la réappropriation politique sous l'angle des médiations qui la rendent possible, autant que de reconstruire ces médiations sous la visée de la réappropriation par les hommes de leur activité sociale : selon ce même axe, Marx poursuit sa redéfinition du travail théorique, à la fois contre une philosophie séparée des autres activités sociales et contre un statut d'intellectuel illusoirement coupé des luttes de classe alors même qu'il en résulte. Il s'agit une fois encore de critiquer Hegel, mais aussi de dépasser la critique feuerbachienne de l'aliénation religieuse tout en s'appuyant sur certains de leurs éléments. Si Marx continue de dénoncer la scission dont résulte l'appareil étatique et sa position de surplomb, il en souligne la cause propre : une division en classes qui est un rapport de forces à la fois économique, social et politique. Désormais, les scissions fondamentalement apparentées qui sont celles de l'État, de l'argent et de la philosophie peuvent être rapportées, non plus à la dénaturation d'une essence humaine qu'il s'agirait de rétablir dans son unité, mais à la division du monde social lui-même et à la naissance d'intérêts de classe antagonistes, à un moment précis de son développement historique. Autrement dit, la critique de ces scissions ne relève pas de l'anthropologie philosophique mais de la mobilisation révolutionnaire.

Contre l'école jeune-hégélienne, qui a « cru pouvoir réaliser la philosophie sans l'abolir⁵² », Marx précise qu'« il ne suffit pas que la pensée pousse à se réaliser, il faut que la réalité pousse elle-même à penser⁵³ ». Qu'une situation sociale « pousse à penser » signifie qu'elle est déchirée de contradictions si fortes qu'elles exigent, pour être résolues, l'élaboration d'un projet et d'une pratique révolutionnaires, incluant de façon permanente le moment de la conscience, car « la théorie aussi, dès qu'elle s'empare des masses, devient une puissance matérielle⁵⁴ ». Abolition de la philosophie par sa réalisation, des classes sociales par leur lutte, de la politique par sa refonte : tels sont, non pas les éléments programmatiques distincts, mais les axes cardinaux et

52. Karl Marx, *Introduction de 1844, op. cit.*, p. 204.

53. *Ibid.*, p. 206.

54. *Ibid.*, p. 205.

combinés du communisme, visant la réappropriation individuelle et collective des puissances sociales séparées et confisquées par la domination de classe. Sans pouvoir aller au-delà de l'énoncé d'un tel projet, cette introduction proclame sur un ton de triomphe cette échappée vers de nouveaux horizons. Avant tout, elle confirme que le communisme de Marx, tout en étant un engagement politique résolu et radical dans un cadre organisationnel qui reste à construire, est le moteur à la fois interne et externe de l'analyse, figure de sa propre émancipation extra-philosophique en quelque sorte, qui ne cesse d'en déstabiliser les conclusions et d'en appeler la reprise, sur des bases désormais consolidées.

Le communisme comme idée et comme organisation

Ainsi les premiers textes mettent-ils très tôt en place les coordonnées de la question communiste, avant même que Marx ne reprenne à son compte le terme en l'empruntant aux courants les plus radicaux du mouvement ouvrier. Il n'en demeure pas moins que sa rencontre avec les organisations ouvrières lors de son séjour parisien de 1844 va contribuer à transformer sa réflexion sur la question communiste en l'orientant vers l'étude approfondie de ses dimensions économiques et sociales mais aussi vers une attention accrue à l'expérience ouvrière et à la culture révolutionnaire. Conformément à l'axe fondamental de ses premières analyses, et par-delà les mots d'ordre déclamatoires de « réalisation » et d'« abolition de la philosophie » que Marx emprunte à la tradition jeune-hégélienne à l'instant même où il s'en sépare, c'est à l'intrication toujours plus étroite de la réflexion théorique et de l'intervention politique qu'il entend procéder. Ce statut en gésine du travail conceptuel oriente Marx vers un nouveau type d'intervention politico-critique, attentive aux faits autant qu'aux fins, soucieuse de dégager des lois et des contre-tendances témoignant des contradictions qui nourrissent les révolutions. Il s'agit donc de refondre la dialectique en une analyse des contradictions déterminées, refonte qui interdit de la thématiser séparément comme ontologie générale et qui rompt avec l'idée hégélienne de logique. La notion de communisme condense et nomme cette réorientation d'ensemble tout en s'affichant comme

adhésion à un camp politique et social, qui porte des interrogations neuves et des propositions à développer.

En effet, une fois proclamées la nécessité et l'urgence de la révolution, il reste à s'interroger sur son déroulement, son organisation et ses visées. Cette question se situe dans le droit fil des analyses antérieures et concerne l'idée communiste entendue comme alliance inédite de la pensée et de l'action, de l'« arme de la critique » et de la « critique des armes⁵⁵ ». Dans les conditions de la fermentation intellectuelle et politique du moment, cette analyse se développe dans le droit fil de la critique de l'idéologie menée par Marx et par Engels à partir de l'été 1844. Après les remarques préliminaires de la *Sainte Famille* concernant la genèse théorique et pratique du socialisme et du communisme, c'est à une tentative de cartographie idéologique et politique précisée qu'ils vont s'employer, d'abord au moyen des polémiques parfois pointilleuses conduites dans l'*Idéologie allemande*, puis dans le *Manifeste du Parti communiste*, qui s'installe plus directement sur le terrain de l'intervention politique. La thématique communiste se trouve à mesure lestée d'enjeux supplémentaires.

Dans l'*Idéologie allemande*, Marx et Engels s'en prennent avant tout et une fois encore aux philosophes allemands qui proposent leur propre conception du communisme, qu'il s'agisse de s'en réclamer (Ludwig Feuerbach), ou de le dénoncer (Bruno Bauer, Max Stirner). Dans tous les cas, il s'agit à leurs yeux d'un communisme travesti, parfois jusqu'à la caricature en tant que « vol de la propriété personnelle » par Max Stirner et Antoine Destutt de Tracy. Il ne s'agit pas tant de réfuter ces différents auteurs pris un à un que de produire une analyse de leurs idées en tant que représentations agissantes : elles trouvent leurs conditions dans une formation historique déterminée, dont elles ne sont ni le simple reflet ni le masque trompeur, constituant plutôt l'expression du positionnement de classe de leurs producteurs. Or, face à ce rôle nouveau des idées à l'époque moderne, la critique de la religion chère à l'école jeune-hégélienne s'avère impuissante. À la recherche d'une conceptualisation neuve, Marx reconstruit les notions d'idéologie et de superstructure

55. *Ibid.*, p. 205.

pour affirmer à la fois la détermination et l'autonomie relative des formes de conscience par rapport à leur base économique-sociale. Mais il s'agit aussi de rendre compte de l'illusion nécessaire que les penseurs professionnels se font à leur propre sujet, en vertu d'une division du travail dont ils sont le produit et dont ils méconnaissent la nature.

Cette approche concerne au premier chef la légitimation de l'ordre dominant, mais aussi toutes les formes de sa contestation, communisme inclus : leur surgissement est précisément l'indice de la maturation historique du conflit de classe et de l'émergence de possibilités historiques inédites. À cette occasion, les termes de « socialisme » et de « communisme » ne font l'objet d'aucune distinction précise sous les plumes de Marx et d'Engels, encore moins d'une quelconque mise en opposition. En revanche, le substantif « communisme » et l'adjectif « communiste » se trouvent tendanciellement distingués, le premier désignant un projet de société postcapitaliste, tandis que les partis, courants, individus et doctrines dits « communistes » définissent un camp et, au sein du mouvement ouvrier, son courant le plus radical. C'est la question de la propriété qui, conformément à cette tradition, apparaît comme le principe d'un affrontement politique de classe tranché :

dans la réalité, il y a, d'un côté, les propriétaires privés réels, de l'autre, les prolétaires communistes dépourvus de propriété⁵⁶.

Mais deux problèmes obligent à complexifier cette approche, qui l'éloigne d'une simple reprise des thématiques communistes préexistantes. D'une part, la définition du prolétariat en tant que classe consciente et mobilisée soulève la question de sa construction à l'intérieur des contours plus larges qui sont ceux de la classe ouvrière tout entière. D'autre part, le projet de société communiste ne peut être défini préalablement à son invention collective et la formule qui l'énonce restera célèbre :

le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le

56. Friedrich Engels et Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 479.

mouvement réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent de la présupposition qui existe actuellement⁵⁷.

Cette présupposition est bien entendu à chercher du côté de la réalité sociale et de son évolution. Si cette formulation est à mettre au crédit d'une construction du communisme conçue comme invention et non comme application d'une doctrine préalable, elle témoigne aussi de l'immense espoir politique qui hante ce texte, à la veille de la révolution de 1848 : la séquence présente, sinon l'histoire en général, conduit au communisme, les auteurs n'en doutent pas et pronostiquent même un dénouement rapide.

Dans le cadre de cette première tentative pour coordonner organisation et projet communistes, Marx et Engels sont amenés à préciser certains des traits constitutifs d'un projet d'abolition du capitalisme. Parmi eux, la question de la propriété est et restera centrale. Mais si elle ne suffit pas à définir le communisme comme tel, c'est parce qu'elle reste à redéfinir non comme négation simple mais comme réappropriation fondamentale, abolition de la dépossession de soi engendrée par les rapports sociaux capitalistes :

Une fois abolie la base, la propriété privée, est instaurée la réglementation communiste de la production, qui abolit chez l'homme le sentiment d'être devant sa propre production comme devant une chose étrangère⁵⁸.

Il s'agit de supprimer l'aliénation infligée à l'individu dans le travail par les rapports capitalistes de propriété, et par la même occasion d'ouvrir la voie à une planification dont les modalités restent vagues, mais dont le principe se trouve clairement affirmé : le « renversement de l'état social actuel » et la « révolution communiste » ainsi que l'« abolition de la propriété privée qui ne fait qu'un avec elle » auront pour conséquence le fait que

la libération de chaque individu se réalisera exactement dans la mesure où l'histoire se transformera complètement en histoire mondiale [...].

57. *Ibid.*, p. 33.

58. *Ibid.*, p. 34.

La dépendance universelle, cette forme naturelle de coopération des individus à l'échelle de l'histoire mondiale, sera transformée par cette révolution communiste en contrôle et domination consciente de ces puissances qui, engendrées par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres, leur en ont imposé jusqu'ici, comme si elles étaient des puissances foncièrement étrangères, et les ont dominées⁵⁹.

Et Marx précise : « le communisme n'est empiriquement possible que comme l'acte soudain et simultané des peuples dominants⁶⁰ », soulignant un des problèmes stratégiques les plus complexes, qui n'a rien perdu de son actualité. Loin d'opposer l'une à l'autre les dimensions nationales et internationales, s'interroger sur la viabilité des options locales implique de concevoir l'impact global de points de rupture et de réfléchir aux conditions de leur éventuelle force expansive.

Suppression des classes via leur lutte menée à terme, libération individuelle, contrôle collectif conscient de la production et révolution mondiale, ces points cardinaux du communisme ont pour particularité de se conditionner mutuellement et surtout d'engendrer à mesure les conditions de leur propre développement : ils définissent en propre le processus révolutionnaire tel que Marx le conçoit alors. Pour amorcer et entretenir ce processus, les idées jouent un rôle déterminant : elles n'ont pas vocation à présenter l'anticipation théorique et utopique du monde nouveau, sont une des composantes constitutives de la force sociale mobilisée, une forme inédite de conscience partagée orientant l'action collective, Marx réélaborant ici de fond en comble la thématique bauerienne de la conscience de soi qui avait été initialement la sienne. Le *Manifeste* énoncera mais surtout s'efforcera d'incarner cette alternative aux idées dominantes : il s'agit désormais de penser ensemble le développement historique global, la disparition des classes et la libération des individus en tant que conditions combinées d'un processus général d'émancipation, viable si et seulement s'il se révèle capable de se redéfinir et de corriger à mesure son propre cours. Le

59. *Ibid.*, p. 37.

60. *Ibid.*, p. 33.

communisme nomme cette dynamique historique expansive, concrètement et perpétuellement critique.

Au nombre des traits constitutifs du projet communiste, l'égalité est l'une des revendications classiques, destinée à occuper un rôle central et à assurer cette persistance critique, dès lors qu'elle est redéfinie comme processus et non comme statut. Marx et Engels écrivent :

parmi les principes communistes, il y en a un essentiel, par lequel le communisme se distingue du socialisme réactionnaire sous toutes ses formes : c'est l'idée empirique, fondée sur la nature de l'homme, que les différences de la tête et des capacités intellectuelles ne conditionnent en aucune façon les différences de l'estomac, des besoins physiques ; que, partant, le principe faux, fondé sur l'ordre actuel des choses, « à chacun selon ses capacités » doit être, dans la mesure où il s'applique à la jouissance, au sens étroit du mot, transformé en celui-ci : à chacun selon ses besoins ; c'est, en d'autres termes, l'idée que les différences dans l'activité, les travaux, ne justifient nulle inégalité, nul privilège au plan de la fortune, de la jouissance⁶¹.

Cette première mention de la formule fameuse de Louis Blanc sera reprise dans la *Critique du programme de Gotha*. Elle sert ici à batailler contre le « socialisme vrai » de Georg Kuhlmann, typique des tendances spéculatives allemandes auxquels Marx et Engels objectent la culture politique française.

À cette revendication égalitaire, Marx et Engels ajoutent ce qui constitue selon eux sa condition : la suppression des classes et des rapports d'exploitation. Cette exigence s'accompagne dans un premier temps du projet d'« abolir [*aufheben*] le travail⁶² », la richesse de ce terme allemand dont la signification combine préservation et destruction n'étant pas contradictoire avec le projet plus déterminé d'abolition du salariat que revendiquera ensuite Marx. Cette seconde définition lui permettra de marquer la différence entre temps libre et temps de travail, ce dernier perdurant au sein de la société communiste, tout en

61. *Ibid.*, p. 554.

62. *Ibid.*, p. 64.

étant l'objet d'une redéfinition complète, qui inclut la gestion collective de la production et de la répartition de la richesse sociale, mais aussi l'augmentation du temps libre individuel. Il faut signaler que cette réduction ira de pair avec la politisation du travail, piste centrale d'une redéfinition non étatique de la politique que Marx explorera bien plus tard mais qui s'esquisse pourtant ici. Car, parallèlement à cette suppression dialectique du travail, Marx et Engels se prononcent en faveur d'une suppression analogue des institutions politiques étatiques, ces deux abolitions relevant d'un même projet fondamental, celui d'une réappropriation collective d'activités sociales séparées et confisquées, sans que, pour autant, les tâches organisationnelles et productives ne disparaissent. Marx note en effet :

les révolutions qui ont eu lieu jusqu'à présent, dans le cadre de la division du travail, ont nécessairement conduit à de nouvelles institutions politiques ; il en ressort également que la révolution communiste, qui abolit la division du travail, aboutit en fin de compte à la disparition des institutions politiques⁶³.

Cette affirmation prolonge et élargit l'analyse de l'État moderne menée notamment dans *La Question juive*, en lui ajoutant la dimension des luttes de classes et de l'exploitation qui lui manquait. Il reste aujourd'hui à réexplorer cette double piste, réarticulant ce que tant de critiques du capitalisme persistent à séparer.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx précise donc le projet de réappropriation par les hommes des résultats et des conditions de leur propre activité : il ajoute aux coordonnées précédentes une condition inédite qui enracine le communisme dans le mode de production capitaliste et ses contradictions essentielles, le développement des forces productives. Marx l'affirme :

ce développement des forces productives [...] est une condition pratique préalable absolument indispensable, car, sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale et, avec le besoin, c'est aussi la lutte

63. *Ibid.*, p. 381.

pour le nécessaire qui recommencerait et l'on retomberait fatalement dans la même vieille gadoue⁶⁴.

Cette thèse sera parfois interprétée, par certains marxistes autant que par nombre d'adversaires de cette tradition, comme définition d'un cours historique principalement piloté par le progrès technique et par la croissance. Contre ce type de lecture déterministe il faut au moins rappeler que la définition marxienne des forces productives inclut les moyens de production matériels et la technique mais aussi la force de travail, c'est-à-dire les travailleurs eux-mêmes : leur « développement » désigne la croissance numérique de la classe ouvrière mais aussi l'essor des formes sociales de coopération qui sont pour Marx des facteurs majeurs de la prise de conscience communiste. Autrement dit, Marx ne sépare les facteurs objectifs et les facteurs subjectifs que dans le cadre de son étude analytique du procès de travail⁶⁵ et non sur le plan historique où ces dimensions s'interpénètrent, à la différence d'une partie du marxisme ultérieur qui aura tendance à restreindre la construction d'un sujet collectif au seul terrain de la politique instituée. Marx dira plus tard que le « travail matériel » doit devenir l'« effort de l'homme non en tant que force de la nature dressée d'une façon déterminée, mais en tant que sujet⁶⁶ », décrivant le « facteur subjectif du procès de travail » comme la « force de travail en action⁶⁷ », aux antipodes d'une conception purement technologique et économiste des forces productives.

À tous égards, *L'Idéologie allemande* entreprend donc de tirer les conséquences des travaux antérieurs tout en les déplaçant sur le terrain économique et historique, déplacement aussi fécond que déstabilisant, tant il contraint Marx à une réélaboration substantielle de ses thèses initiales. S'incarnant dans l'opération sans fin de dépassement de la philosophie, hégélienne aussi bien que jeune-hégélienne, cet effort critique et autocritique oriente Marx en direction d'une analyse à la fois savante et militante de l'économie politique, qu'il conçoit

64. *Ibid.*, p. 33, note 1.

65. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.* p. 235.

66. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, vol. 2, trad. fr. G. Badia *et al.*, Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 102.

67. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 233.

comme l'une des armes du communisme, ce dernier se trouvant lui aussi repensé comme processus contradictoire et ponctué de brisures radicales. Parce que ces dernières sont le régime de la pensée autant que son objet, la question de la révolution se trouve abordée sous l'angle de la rupture franche avec l'ordre ancien. Contre la frilosité du socialisme allemand spéculatif sur ce point, Marx et Engels ramassent en une formule la radicalité concrète de la lutte contre l'ancien monde et l'ampleur de ses enjeux :

[la révolution] n'est donc pas seulement rendue nécessaire parce qu'elle est le seul moyen de renverser la classe dominante, elle l'est également parce que seule une révolution permettra à la classe qui renverse l'autre de balayer toute la pourriture du vieux système qui lui colle après et de devenir apte à fonder la société sur des bases nouvelles⁶⁸.

Au total, au cours de cette période, la définition marxienne du communisme se précise et se politise, tout en contournant l'écueil d'une description achevée d'un monde idéal. Son originalité tient au fait que les éléments programmatiques précis qu'elle inclut (égalité, abolition de l'exploitation, disparition du salariat, de l'État, libre développement des individus, mobilisation révolutionnaire) sont aussi les moyens de la transition, des médiations autant que des finalités. Elles ne constituent pas des étapes séparées dans le cadre d'un scénario pré-écrit, mais des « présuppositions réelles » qui s'élaborent à mesure. Fondamentalement, c'est dans cette dialectique que réside le propre du communisme selon Marx. Et le faible nombre d'occurrences du terme de « communisme » dans les textes ultérieurs atteste que c'est moins sa définition en tant que mode de production qui préoccupe Marx, que la construction d'une dynamique politique porteuse d'une alternative au capitalisme : c'est cette préoccupation, concernant au premier chef la construction de la mobilisation populaire autour de ses visées, immédiates mais aussi globales, que nomme ici le terme de « stratégie », par-delà la définition classique du terme.

68. Friedrich Engels et Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 37.

Un communisme manifeste

À la veille de la révolution européenne de 1848, c'est bien cette conception de l'intervention théorique et politique qui, pour Marx et Engels, s'apprête à rencontrer enfin son moment pratique. Le *Manifeste du Parti communiste* condense dans son titre cette perspective neuve, qui modifie une fois encore les thèses de *L'Idéologie allemande*. Ce texte-intervention, qui deviendra canonique, est en réalité profondément lié à son contexte, aux formes d'organisation du mouvement ouvrier et à l'espoir immense qu'engendre la révolution qui se dessine. Ainsi l'expression de « parti communiste » sera-t-elle source de contresens en raison de ses utilisations ultérieures : car ici, Marx tient à affirmer que les communistes ne forment justement pas un parti distinct, ni une classe, mais qu'ils sont la « fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays⁶⁹ ».

Ni doctrinaires isolés, ni adhérents disciplinés d'organisations labellisées, les communistes sont ceux qui militent sans relâche pour gagner à leur cause des individus et des couches sociales, par-delà et parfois en dépit des structures par essence transitoires qui sont celles du mouvement ouvrier. Cette conception explique à la fois que Marx continue d'associer fondamentalement parti et classe en lutte, et qu'il considère que les organisations sont de simples instruments de propagande, éphémères, à une époque où la question de leur structuration institutionnelle dans un cadre parlementaire ne se pose pas. Au cours de leur vie militante, Engels et lui n'hésitent pas à quitter mais aussi à dissoudre des organisations qu'ils jugent inutiles ou néfastes, notamment lorsque des politiques unitaires leur semblent à l'ordre du jour. L'émergence de la social-démocratie allemande, à partir des années 1870, transformera en profondeur le sens du mot « parti », ouvrant un débat stratégique inconnu en 1848.

À la suite d'une première version proposée par Engels sous le titre *Les Principes du communisme*, le *Manifeste* qui en reprend nombre d'éléments est rédigé et publié en février 1848 à la demande la Ligue des

69. Friedrich Engels et Karl Marx, *Le Manifeste du parti communiste*, trad. fr. G. Cornillet, Paris, MESSIDOR/Éditions Sociales, 1986, p. 74.

communistes, petite organisation ouvrière qui descend directement de la Ligue des justes, fondée en 1836 en tant que section allemande de la Société des saisons, d'obédience blanquiste. La Ligue se développe à Paris, mais aussi à Londres et en Suisse et elle est traversée de débats très vifs, qui portent notamment sur l'opposition entre réformisme et révolution. Les délégués anglais, proches du chartisme, optent pour des positions modérées. Mais le débat porte aussi sur le rôle de la connaissance et sur celui des « savants » : Marx et Engels apparaissant aux dirigeants londoniens être surtout des représentants de cette catégorie sociale, à leurs yeux suspecte. Au terme d'une bataille interne, et alors même que Marx et Engels sont loin d'être convaincus de l'importance stratégique de cette organisation, ils se révèlent les seuls à être en mesure de rédiger ce texte en vue de l'explosion politique et sociale qui s'annonce. Pourtant, Marx ne parviendra jamais à imposer tout à fait son point de vue au sein de la Ligue, à quoi s'ajoute la diffusion très réduite et le faible impact du *Manifeste* au moment de sa parution.

Si l'une des premières exigences de Marx et d'Engels est que le culte des autorités soit éliminé des statuts⁷⁰, ces dernières devenant élues et révocables, c'est avant tout sous l'angle de la diffusion des idées révolutionnaires qu'ils envisagent le rôle de la Ligue. Le *Manifeste* n'est pas avant tout un programme politique, mais un opuscule pédagogique et militant, qui s'ouvre sur un texte fameux, présentant l'histoire humaine comme histoire des luttes de classe. Le capitalisme y est défini comme mode de production réalisant la domination de la classe bourgeoise, qui « ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production⁷¹ ». Cette bourgeoisie a donné naissance à des forces productives gigantesques, dont elle ne peut maîtriser la croissance et les contradictions qu'elles engendrent. Ces forces productives sont ainsi devenues les « armes qui la mettront à mort », auxquelles il faut ajouter « les hommes qui manieront ces armes – les ouvriers modernes, les prolétaires⁷² ».

70. Fernando Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, trad. fr. A. Valier, Paris, Maspéro, 1980, p. 104.

71. Friedrich Engels et Karl Marx, *Le Manifeste du parti communiste*, op. cit., p. 58.

72. *Ibid.*, p. 64.

En dépit de son ton affirmatif et de son optimisme militant, ce texte ne confond pas logique historique et logique politique, signalant au passage que l'« organisation des prolétaires en classe, et par suite en parti politique, est à tout moment de nouveau détruite par la concurrence que se font les ouvriers entre eux⁷³ », ces tendances et contre-tendances étant destinées à devenir le terrain par excellence de l'intervention militante. Dans ces conditions, être communiste est la tâche de l'heure, qui consiste à œuvrer à l'unité du mouvement ouvrier, à l'échelle nationale et internationale, dans la perspective de la révolution prochaine :

les communistes ne se distinguent des autres partis prolétariens qu'en ce que, d'une part, ils soulignent et font valoir les intérêts communs à l'ensemble du prolétariat, indépendamment de la nationalité, et que, d'autre part, dans les différentes phases de développement que traverse la lutte entre prolétariat et bourgeoisie, ils représentent toujours les intérêts du mouvement dans sa totalité⁷⁴.

Sur ce plan, le texte mentionne trois séries de propositions, en esquissant une réflexion spécifiquement stratégique au sujet de la propriété, du travail et de l'État.

Marx et Engels réaffirment qu'il ne s'agit pas d'abolir la propriété « personnellement acquise, fruit du travail de l'individu », mais seulement la « propriété bourgeoise ». Une série de mesures – réforme fiscale, abolition du droit de succession, expropriation des grands propriétaires fonciers et nationalisations⁷⁵ – devrait permettre le passage rapide du capitalisme au communisme. Quant à l'État, défini comme le « pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre⁷⁶ », il est une fois de plus destiné à être aboli au cours d'un processus qui verrait le prolétariat d'abord s'en emparer et s'organiser en classe dominante, pour mieux œuvrer à la suppression des classes en général et à la destruction de tout appareil étatique séparé de la vie sociale, en vue de la « conquête de la

73. *Ibid.*, p. 68.

74. *Ibid.*, p. 74.

75. *Ibid.*, p. 86-87.

76. *Ibid.*, p. 87.

démocratie⁷⁷ ». Les nationalisations, la centralisation du crédit et des transports, la « coordination de l'activité agricole et industrielle sont à placer sous la responsabilité d'un « pouvoir public » ayant perdu son caractère politique, c'est-à-dire son caractère de classe. Quant au travail, le mot d'ordre de sa suppression est abandonné au profit de la perspective du renversement de la soumission du travail vivant au travail mort accumulé, ce qui en réalité revient au même : « dans la société communiste, le travail accumulé n'est qu'un moyen d'élargir, d'enrichir et de promouvoir le processus vital des travailleurs⁷⁸. » Dès lors « surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous⁷⁹ ».

À ces revendications, il faut ajouter l'internationalisme, dimension centrale des luttes sociales et politiques du prolétariat et qui doit elle aussi être rangée au nombre des finalités politiques qui sont tout aussitôt des médiations. Sur ce plan, Marx s'emploie à contrer les courants utopistes, qui prêchent l'amour et la fraternité, mais il s'efforce aussi combattre le volontarisme et l'aventurisme, notamment celui de Wilhelm Weitling, prédicateur communiste exalté, qui envisage de lever une armée populaire et qui ne jure que par la prise immédiate du pouvoir. Sans la découpler de la dimension subjective, celle de la décision politique et de ses rythmes propres, Marx insiste sur le poids d'une causalité objective, ancrée dans la réalité économique et sociale et dans ses contradictions. Si le *Manifeste* tranche avec la tradition utopique par son analyse des classes et par l'enracinement de son projet dans les conditions réelles, il approfondit également sa réflexion déjà ancienne sur les transitions et les médiations, reliée à l'analyse historique du passage du féodalisme au capitalisme, même s'il tend à éluder ici les questions de la mobilisation collective, des contours de l'alliance sociale (la fin du texte n'abordant que les alliances politiques), ainsi que des conditions précises des transformations projetées.

Le caractère par endroits rigidement programmatique du texte résulte de la commande dont il provient et correspond à la volonté de

77. *Ibid.*, p. 85.

78. *Ibid.*, p. 78.

79. *Ibid.*, p. 88.

transformer les « professions de foi » et autres « catéchismes » ouvriers en propositions concrètement définies. Pour autant, les apports stratégiques de Marx et d'Engels existent bien : l'exposé des contradictions économiques et sociales gigantesques qui sont celles du capitalisme vise avant tout à rendre visible et à élargir l'espace qui s'offre désormais à l'initiative politique du prolétariat, au cours de ce moment révolutionnaire exceptionnel. Conçu par ses rédacteurs comme l'occasion de concrétiser le projet de combiner savoir et action sur le terrain politique, le *Manifeste* s'emploie à affirmer cette unité tout en déléguant à la révolution elle-même la mission de réinventer la politique autant que la tâche de revivifier la critique théorique. Lue sous cet angle, la polémique avec les courants contestataires existants qui clôt le texte incarne cette politisation résolue de la critique, sa conversion en lutte idéologique effective, destinée à accompagner en permanence les autres dimensions de l'affrontement de classe. Inaugurant le débat long et complexe portant sur l'organisation et ses buts, le *Manifeste* tend à élargir la réflexion antérieure aux formes politiques de la réappropriation sociale, formes qui ont pour tâche de relier les conditions de la lutte aux visées de la réorganisation démocratique et de la planification, tout en assurant l'émancipation de l'individu.

Si l'explosion de 1848 va constituer le moment privilégié de cette rencontre tant espérée entre théorie et action, elle laisse rapidement place à ce que Marx nommera la « ligne descendante de la révolution⁸⁰ » : à la défaite, à la faillite des alliances sociales espérées, à la répression et à la réaction à l'échelle européenne, ces dernières contraignant de nouveau la réflexion politique à se redéployer pour un temps sur le terrain critique, mais lestée de cette expérience aussi exceptionnelle que traumatisante. D'un côté, la poursuite de la critique de l'économie politique, qui conduit à la rédaction du *Capital*, va affiner l'exploration des contradictions du capitalisme et préciser la façon dont l'alternative peut et doit naître de leur évolution comme mode de production et mode vie original, par-delà la brève description de

80. Karl Marx, *Le Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, trad. fr. G. Cornillet, Paris, Messidor/Éditions Sociales, 1984, p. 100.

la « société communiste » brossée dans le *Manifeste*⁸¹. De l'autre côté, les épisodes ultérieurs d'une séquence révolutionnaire qui se poursuit en France jusqu'en 1871 vont permettre à Marx de rester à l'école des insurrections réelles. Ses analyses historiques « à chaud », mais aussi les déclarations rédigées au nom de l'Association Internationale des Travailleurs (AIT) et ses autres textes militants vont l'amener à se confronter de nouveau aux problèmes d'organisation, d'alliances de classe, de programme et de projet.

On peut considérer que l'articulation effective entre intervention critique et projet révolutionnaire est la grande innovation que tente non pas de théoriser mais d'incarner le *Manifeste*. Elle contribue à enrichir encore la signification du terme de « communisme », qui comporte désormais cinq traits principaux qu'il s'agit de relier concrètement et surtout d'activer mutuellement : une espérance révolutionnaire aussi ancienne que les luttes de classes, une rupture politique et sociale avec le capitalisme, un camp politique organisé autour de la classe ouvrière, une stratégie d'émancipation combinant médiations et transitions, un mode de production postcapitaliste. Cette complexité constitutive souligne la nature fondamentalement politique d'une cohérence qui est toujours à construire en situation et collectivement. Dans les conditions du moment, celles de la révolution de 1848, de sa défaite, de ses relances à leur tour mises en échec, des crises successives du capitalisme, des luttes d'indépendance et des guerres, des transformations du mouvement ouvrier, la séquence longue qui va jusqu'à la mort de Marx en 1883 et d'Engels en 1895 sera l'occasion de reprises, de retouches, de corrections parfois substantielles des analyses précédentes. Car Marx n'est jamais un spectateur de la révolution : par son implication militante dans diverses organisations et dans la 1^{re} Internationale, par son soutien actif aux luttes de libération nationale et son rejet du colonialisme et de l'esclavagisme, mais aussi par son exil et son mode de vie, subis autant que choisis, il éprouve et vit le lien entre théorie et engagement au moment même où il s'efforce de le penser.

81. Friedrich Engels et Karl Marx, *Le Manifeste*, op. cit., p. 77-78.

Échecs répétés et révolution permanente

La révolution de 1848 jouera un rôle décisif, du point de vue historique bien sûr, mais aussi pour toute une génération à laquelle Marx et Engels appartiennent, faisant d'eux définitivement des « quarante-huitards ». La *Nouvelle Gazette Rhénane*, qui paraît à Cologne du 1er juin 1848 au 19 mai 1849, sera l'un des cadres de ce combat militant au cours de la séquence révolutionnaire. Associée au parti démocratique, la revue défend l'unité de l'Allemagne et une ligne antiprussienne, ainsi que l'indépendance de la Pologne. Elle analyse la confrontation avec la Russie et critique l'attitude de la bourgeoisie allemande, avec laquelle l'action commune devient de jour en jour de plus en plus difficile. Si elle ne traite pas directement du communisme, Marx y soutiendra ouvertement les insurgés parisiens de Juin 1848 et leur revendication d'une « République démocratique et sociale ». La diffusion croissante de la revue et son titre de rédacteur en chef garantissent à Marx, pour un temps, une position relativement stable. Dans le même temps, et même s'il reste « un dirigeant révolutionnaire de second rang⁸² », lui et Engels participent activement à l'agitation révolutionnaire en Allemagne. Dans ces circonstances, il s'agit de mettre en pratique et de développer les thèses du *Manifeste* : intervenir d'une façon active et opportune dans les luttes de classes, favoriser des alliances en les subordonnant toujours aux finalités, envisager les temps successifs du processus révolutionnaire tout en s'ajustant aux épisodes réels, tels qu'ils s'ordonnent. Son désaccord avec Andreas Gottschalk, représentant de la Ligue à Cologne, mais aussi, à travers lui, avec Moses Hess, porte précisément sur les transitions nécessaires à l'instauration du communisme : pour Marx, cette instauration implique un long processus, scandé certes, mais qui doit aller jusqu'à son terme et qui ne se réalisera pas soudainement. Affirmer sa possibilité immédiate, sans lutte ni affrontement, c'est leurrer ceux qui s'y engagent.

Et de fait, l'espoir ne dure pas. Rapidement, l'horizon politique se bouche et la répression s'enclenche : si en février 1849 Marx était

82. Jonathan Sperber, *Karl Marx, homme du XIX^e siècle*, op. cit., p. 206.

parvenu à transformer le procès qui lui était intenté en tribune pour les thèses du *Manifeste*⁸³, la revue se trouve à présent abandonnée par une partie de ses actionnaires et s'enlise dans les difficultés financières. Les démocrates allemands brisent l'alliance avec la classe ouvrière, se ralliant aux libéraux et à la monarchie. À partir du milieu de l'année 1849, la situation politique se dégrade rapidement, Marx est expulsé par les autorités prussiennes et le dernier numéro de la *Nouvelle Gazette Rhénane* paraît le 19 mai 1849, imprimé à l'encre rouge. Son espoir d'une nouvelle vague révolutionnaire persiste encore, son attention se tournant désormais vers les luttes sociales et politiques en France, optant pour Paris comme lieu d'exil. Mais en France aussi la perspective révolutionnaire se referme inexorablement. Fin août 1849, Marx de nouveau expulsé s'installe à Londres et, sans cesser de participer à la vie militante, se recentre sur son projet de recherche élaboré de longue date : c'est désormais la « critique de l'économie politique » qui va intituler l'ensemble de son entreprise théorique et ce qui reste un engagement de tous les instants. Mais elle ne signifie aucun abandon de l'analyse et de l'activité politiques, qui exigent plus que jamais une réflexion à la fois réajustée et globale.

C'est cette orientation que tente de théoriser Marx et cet effort tout autant que ses hésitations transparaissent dans le texte bilan qu'il rédige en mars 1850, l'*Adresse du Comité central à la Ligue des communistes*. Ce texte clandestin, destiné aux membres de la Ligue des Communistes reconstituée, propose de renouer avec stratégie révolutionnaire offensive dans la perspective d'une nouvelle vague révolutionnaire jugée imminente, rompant avec les options antérieures d'alliance avec les courants démocrates. Marx y présente la thèse de la « révolution permanente », promise à une longue postérité, et qui vise ici à rappeler la nécessité d'une transformation révolutionnaire menée jusqu'à la défaite des classes dominantes, à la conquête de l'État par le prolétariat et à l'expansion du communisme « dans tous les pays dominants du monde⁸⁴ ». Cette thèse stratégique de portée générale se mêle

83. *Ibid.*, p. 205.

84. Karl Marx, *Œuvres*, IV, trad. fr. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1994, 552.

à des considérations plus conjoncturelles et à des remarques polémiques, dans ce texte qui n'est pas destiné à une diffusion large et qui sert à justifier la distance prise avec la Ligue. Ainsi, sur le plan organisationnel, Marx déplore-t-il le tournant des sections de la Ligue vers des objectifs locaux, la perte de lien avec le Comité central. Compte tenu du retournement d'alliance opéré par le parti démocrate, il regrette aussi les conséquences de ce qui fut pourtant sa propre option initiale, occasionnant la perte de l'« autonomie des travailleurs » au profit des « démocrates petits-bourgeois⁸⁵ », habiles à instrumentaliser les organisations ouvrières. Prenant acte de ces coordonnées politiques et de leur dimension institutionnelle, Marx préconise pour sa part une organisation populaire par en bas, l'instauration de conseils, de clubs, de gouvernements ouvriers aptes à redoubler les institutions bourgeoises une fois les démocrates bourgeois au pouvoir, en ne laissant pas s'installer chez les dominés une « ivresse du triomphe⁸⁶ » prématurée. Marx ajoute que face à un parti « qui commence à trahir les travailleurs dès la première heure de la victoire⁸⁷ », « les ouvriers doivent être armés et organisés » et « ne doivent pas se laisser séduire par la phraséologie des démocrates affirmant par exemple qu'« ainsi on provoque la division du parti démocrate et offre à la réaction la possibilité de la victoire »⁸⁸ ».

Finalement, n'est-ce pas ici que l'on rencontre la véritable pensée stratégique de Marx ? Les reprises et les réélaborations, en particulier par Lénine et par Trotski, des notions de révolution permanente et de double pouvoir invitent à le penser. Pourtant, leur propos n'a jamais été d'explorer pour elle-même l'œuvre de Marx mais d'y chercher des outils d'analyse, aussitôt réajustés à une conjoncture révolutionnaire concrète, par définition différente mais qui, en 1917 comme en 1848,

85. *Ibid.*, p. 548.

86. *Ibid.*, p. 554.

87. *Ibid.*, p. 554.

88. *Ibid.*, p. 556. Pour autant, Marx restera toujours opposé aux prises d'armes aventuristes et aux « alchimistes de la révolution », comme il l'écrit dans un texte de la même période (Karl Marx, « Recension des Conspirateurs d'A. Chenu », *Neue Rheinische Zeitung Politisch-ökonomische Revue*, n° 4, 1850, repris dans Karl Marx, *Œuvres*, IV, *op. cit.*, p. 361), insistant sur l'importance des institutions démocratiques en tant que forme politique permettant l'expression des contradictions sociales.

conférait une place centrale au problème des alliances politiques et à la question de la conquête du pouvoir d'État. Ces approches en situation sont dommageablement devenues, à l'insu de leurs auteurs, synonymes de stratégie marxiste générale, désormais largement considérée comme périmée et à laquelle il est devenu tentant d'opposer soit un pragmatisme sans boussole, soit le pur et simple contournement de la question de l'État. C'est oublier que de tels textes doivent être lus en lien étroit avec les circonstances de leur rédaction, et non comme des traités politiques. C'est pourquoi s'arrêter sur les « écrits » de Marx, compte tenu de leur diversité de formes et de buts, plutôt que sur son « œuvre », au sens académique du terme, est la seule façon d'être fidèle à son projet et d'en restituer la cohérence.

Dans ses travaux ultérieurs, élaborés à distance de toute urgence révolutionnaire sans jamais rompre avec une volonté maintenue d'intervention politique, l'approche de Marx va se complexifier, intégrant une étude des rapports de classes et des logiques partisans à l'œuvre, renonçant à l'idée de leur corrélation stricte autant qu'à la focalisation sur des choix tactiques par définition variables, abordant également la question de la destruction de l'État, mais aussi celles des crises, prenant mieux la mesure de la domination coloniale et de l'expansion mondiale du capitalisme. C'est pourquoi sa pensée stratégique est bien plutôt à chercher du côté de l'étude de ces dynamiques composites et non linéaires, en lien avec une analyse économique et politique nationale et internationale, menée en vue de concevoir et d'orienter les divers moments d'une lutte qui va bien au-delà de la conquête de l'appareil d'État. Cette réflexion élargie, qui retrouve et englobe la réflexion portant sur les médiations de l'émancipation radicale et déborde les logiques d'organisation et de prise de pouvoir tout en les incluant, est sans doute ce qui aujourd'hui fait le plus défaut. Carence qui rend difficilement identifiable les contours et la portée de ce que fut en son temps une telle conception élargie de la stratégie, dont la pertinence n'est pourtant pas tant à prouver qu'à rebâtir.

5.
*Marx,
le communisme
comme stratégie*

Au lendemain de la défaite de la révolution de 1848, les réflexions politiques de Marx deviennent d'autant plus analytiques et précises que l'étude de la logique essentielle du capitalisme est plus que jamais à l'ordre du jour, se chargeant de tous les enjeux concrets de l'époque. De ce point de vue et même si Marx demeure impliqué dans l'activité militante, on peut affirmer qu'à partir des années 1850 sa réflexion se fait toujours plus immanente à son activité théorique tout en s'y déployant plus amplement, l'élaboration critique devenant l'un des hauts lieux de l'engagement militant en période de relatif déclin du mouvement révolutionnaire. C'est en ce sens que Marx décrit le *Capital* comme le « plus redoutable missile qui ait encore jamais été lancé à la tête des bourgeois (y compris des propriétaires fonciers)¹ », après avoir déclaré vouloir « asséner, sur le plan théorique, à la bourgeoisie un coup dont elle ne se relèvera jamais² ».

Autre caractéristique de la période, indissociable de la précédente : postérieurement à 1848, Marx est plus que jamais attentif à l'histoire mondiale. Les luttes sociales et politiques en France, en Angleterre,

1. Karl Marx, « Lettre à Becker, 17 avril 1867 », in Friedrich Engels et Karl Marx, *Lettres sur « Le Capital »*, trad. fr. G. Badia et J. Chabbert, Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 156.

2. Karl Marx, « Lettre à Klings, 4 oct 1864 », in Friedrich Engels et Karl Marx, *Lettres sur « Le Capital »*, *op. cit.*, p. 144.

mais aussi les révoltes populaires en Chine et en Inde, la guerre civile américaine et l'esclavage, les mouvements de libération nationale en Irlande et en Pologne, les mobilisations populistes en Russie seront des occasions de reprendre sa réflexion stratégique et parfois de rectifier ses analyses passées. De son côté, la critique de l'économie politique s'attache à saisir selon leurs logiques complexes les contradictions qui travaillent le mode de production capitaliste et la science économique bourgeoise. C'est la profonde unité de ces deux approches que n'ont pas vu et, surtout, pas voulu voir tous les commentateurs qui insistent sur l'incohérence foncière du propos marxien, déchiré selon eux entre une approche descriptive et déterministe d'un côté, et une analyse historique faisant enfin droit à la libre initiative des individus, de l'autre. L'autre obstacle à une compréhension de la pensée politique et stratégique de Marx, consiste dans la lecture standard de la *Critique du programme de Gotha*, qui prétend y trouver le résumé et le dernier mot de la réflexion stratégique de Marx au sujet du communisme, ramenant la révolution à un scénario en deux phases prédéfinies.

Il s'agit donc de lire ensemble les textes relevant de la critique de l'économie politique (principalement le *Capital* et les textes préparatoires) et les textes d'étude de conjoncture de la dernière période et qui portent sur l'actualité mondiale, la Commune de Paris et la perspective révolutionnaire en Russie, en soulignant l'intrication des conditions économiques, des processus sociaux et des luttes politiques. Les textes de Marx au cours de cette période, divers par leur style mais aussi leurs concepts et leurs formats, se révèlent profondément unis par leur objet, le capitalisme, saisi sous des angles et des points de vue divers. Ils concourent tous à une même critique en théorie et en acte de la politique. Le terme de « communisme » continue d'y désigner avant tout un combat et une orientation politique, et non pas un projet de société qu'il s'agirait de décrire dans ses formes et ses étapes. L'attention de Marx se focalise sur les contradictions inhérentes au mode de production capitaliste et sur l'espace qu'elles ouvrent à l'intervention révolutionnaire, une de ses conditions étant la connaissance aussi précise que possible de cette dialectique, qui nourrit la conscience des possibilités historiques dont elle est grosse. Sa redéfinition déjà ancienne

de la science s'y affine, se donnant pour tâche de repérer des lois, des tendances, mais aussi des contre-tendances, qui ouvrent à l'action collective son champ propre.

En somme, ce que Marx nomme désormais la « critique de l'économie politique » reconduit le projet initial d'une intégration plus cohérente des diverses lignes de l'analyse théorique d'une part, et de l'intervention révolutionnaire d'autre part, dans des conditions une nouvelle fois modifiées. Après 1848, ce projet se reconstruit autour d'une double exigence : celle d'une analyse approfondie du mode de production capitaliste et celle d'une analyse de la situation politique et d'une redéfinition de l'intervention politique compte tenu de l'échec de 1848. On peut considérer que la question de la réappropriation continue de fédérer souplement toutes les autres et qu'elle investit de l'intérieur une recherche qui se veut à l'image de sa visée : une fois encore, le communisme est à chercher du côté de la démarche elle-même, ce qui ne minore en rien ses finalités, mais rend leur réélaboration permanente constitutive de leur définition même. Dans ces conditions, les médiations ne sont pas à chercher du côté de l'élaboration d'un scénario par étapes, elles s'inscrivent dans les profondeurs d'un processus de compréhension qui est aussi et en même temps un processus de transformation. Pour qu'une telle visée acquière sa portée concrète, il faut aussi que la conscience soit collective et organisée en force sociale : c'est à cette présupposition historique fluctuante et problématique que va continuer de se heurter Marx, comme tous ceux qui aujourd'hui pensent indispensable un changement social radical en l'absence de toute perspective révolutionnaire imminente.

C'est la boucle d'une causalité en apparence circulaire qu'il faut parvenir à rouvrir : la diffusion des idées révolutionnaires, qui est un des paramètres de la mobilisation populaire, en est aussi l'une de ses conséquences. Deux conséquences en résultent : d'une part, le travail critique est toujours possible et nécessaire, même s'il ne faut pas en surestimer l'impact. D'autre part, l'exploitation capitaliste est inséparable de toutes les formes de domination qui conditionnent sa reproduction, s'efforçant toujours de refermer sur elle-même la logique de la désappropriation et de l'aliénation. Le *Capital* et les textes préparatoires

s'efforcent à la fois de décrire cette logique et de la renverser, inaugurant un genre nouveau de connaissance, inséparable de ses dimensions sociales et politiques actives, qu'il est aujourd'hui urgent de réexplorer. Trois thématiques méritent d'être approfondies, abordées tout particulièrement par les théoriciens de l'alternative étudiés précédemment. Il s'agit, d'une part, de la question du travail et de sa captation capitaliste ; d'autre part, de la question de la démocratie comme conquête ; enfin de la nécessaire combinaison des émancipations. Ces trois rubriques font toutes apparaître le communisme comme effort de réappropriation, négation de la négation d'un genre neuf, qui reste en charge de déployer ses médiations au sein de l'histoire réelle.

La force de travail, puissance révolutionnaire

Au cœur du conflit social, le projet communiste naît des contradictions réelles mais se heurte tout aussitôt à l'idéologie dominante et aux représentations spontanées qui émanent du mode de production capitaliste. Car la découverte de la logique essentielle du capitalisme ne dissout pas pour Marx les apparences qui en résultent, même si elle permet de les comprendre : c'est en tant que monde à l'envers, acharné à poursuivre la valorisation de la valeur et non la satisfaction des besoins sociaux, que le capitalisme engendre des représentations inversées. Les conséquences de cette thèse sont politiques autant qu'épistémologiques. Dans les pages du chapitre 1 du livre I du *Capital* consacrées au fétichisme³ de la marchandise, Marx souligne que la valeur transforme « tout produit du travail en hiéroglyphe social⁴ », masquant aux hommes la nature sociale de leur activité. Cette occultation va de pair avec une organisation sociale de la production et de la vie, qui explique que sa dénonciation ne soit pas la condition suffisante de la transformation de cette organisation mais, qu'à l'inverse, « la configuration du procès social d'existence [...] ne se débarrasse de son nébuleux voile mystique qu'une fois qu'elle est là comme produit d'hommes qui se

3. William Clare Roberts souligne que le fétichisme doit être compris comme une forme de domination plutôt que comme une forme de fausse conscience. Voir *Marx's Inferno*, Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 110

4. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Puf, 2014, p. 85.

sont librement mis en société, sous leur propre contrôle et selon leur plan délibéré⁵ ». Autrement dit, c'est le communisme envisagé comme mode de production alternatif effectivement réalisé, débarrassé de l'exploitation du travail et des rapports marchands capitalistes, qui rend possible une compréhension du procès social qui est aussi sa précondition : d'un côté, le *Capital* constitue cet effort par anticipation, de l'autre, la description fameuse d'une « association d'hommes libres » qui précède immédiatement ce passage tente de concrétiser cette alternative via la fiction.

Dans la société imaginée dans le chapitre 1 du livre I du *Capital*, c'est le temps de travail qui permet de mesurer la participation individuelle, « les relations sociales entre les hommes et les produits de leurs travaux [demeurant] ici d'une simplicité transparente tant dans la production que dans la distribution⁶ ». Mais comment concevoir le saut d'un monde à l'autre ? Ce texte du *Capital* fait seulement office de contrepoint hypothétique afin de mieux souligner l'opacité du monde économique capitaliste : le communisme est ici une expérience de pensée, l'abolition présupposée de la loi de la valeur permettant la rationalisation des rapports sociaux. C'est à ce titre qu'il se présente expressément comme l'étrange épure d'un communisme coupé de sa dimension politique, qu'il s'agisse des luttes qui le précèdent ou des étapes qui le ponctuent. Mais Marx signale aussitôt que les « conditions matérielles d'existence » qui rendent ce communisme possible « sont elles-mêmes à leur tour le produit naturel d'un long et douloureux développement historique », rappelant ainsi la causalité réciproque des conditions et des conséquences qui, par définition, relève de la dialectique politique des présuppositions réelles. Ainsi, loin d'offrir l'image d'une solution communiste irénique et transparente, c'est bien plutôt l'extrême difficulté annoncée de son instauration qui ouvre le livre I, à l'instant même où Marx souligne l'incapacité de l'économie politique classique à expliquer de son côté « pourquoi le travail se représente dans la valeur⁷ », autrement dit son incapacité à fonder en raison le capitalisme.

5. *Ibid.*, p. 91.

6. *Ibid.*, p. 90.

7. *Ibid.*, p. 92.

Les chapitres qui suivent métamorphosent cette impasse théorique de l'économie bourgeoise en question historique, portant sur les conditions concrètes qui ont rendu possible la transition du féodalisme au capitalisme, cette question historique concernant aussi, par extension, la question du passage au communisme. Le chapitre 24, dernier chapitre du livre I, consacré à la « tendance historique de l'accumulation capitaliste », constitue le pendant de la robinsonnade du chapitre premier, la question du communisme encadrant au sens propre le livre I. Il reprend et réélabore la notion hégélienne de « négation de la négation » déjà utilisée par Marx dans le troisième des *Manuscrits de 1844* : l'accumulation initiale capitaliste a pour condition l'« expropriation des producteurs immédiats⁸ », propriétaires de leurs moyens de travail. Le mode de production antérieur associait « développement de la libre individualité du travailleur » et « morcellement du sol », imposant des limites étroites à la production et à la vie sociale, mais fournissant les conditions de son essor : il « engendre lui-même les moyens matériels de sa propre destruction », en l'occurrence l'« expropriation de la masse du peuple qui constitue la préhistoire du capital⁹ ». Cette négation de la propriété privée des moyens de production instaure, par la violence et sous le coup des « passions les plus infâmes, les plus viles, les plus mesquinement haïssables¹⁰ », la concentration sociale de la propriété et la dépossession du producteur individuel, voué à devenir prolétaire.

Cette analyse se prolonge par la présentation de la transition du capitalisme au communisme qui semble accréditer la thèse d'une conception néecessitariste et téléologique de l'histoire chez Marx et qui explique que ce passage soit généralement cité à charge. Le texte affirme en effet que la centralisation croissante du capital s'accompagne de la montée de la « forme coopérative du procès de travail¹¹ », « la centralisation des moyens de production et la socialisation du travail [atteignant] un point où elles deviennent incompatibles avec leur

8. *Ibid.*, p. 854.

9. *Ibid.*, p. 855.

10. *Ibid.*, p. 855.

11. *Ibid.*, p. 856.

enveloppe capitaliste. On la fait sauter. L'heure de la propriété privée a sonné. » Et Marx ajoute.

la production capitaliste engendre à son tour, avec l'inéluctabilité d'un processus naturel sa propre négation. C'est la négation de la négation¹².

La tonalité effectivement déterministe de ces lignes incite à les extraire d'une analyse en réalité bien plus complexe, entrelardée de considérations rarement mentionnées et qui réinjectent les luttes de classes et la conscience qui les accompagne au sein de la transformation sociale.

En effet, Marx précise aussitôt que la transition du féodalisme au capitalisme et celle qui doit conduire du capitalisme au communisme diffèrent profondément : le communisme s'esquisse avant tout, non pas sur le terrain des rapports de propriété et de leur transformation spontanée sous la pression de circonstances sociales imprévues, mais du côté des rapports d'exploitation et de la conscience collective qu'ils engendrent chez ceux qui ont été contraints à la vente de leur force de travail. Tandis que, du côté du capital, la logique de monopole s'impose progressivement et mécaniquement, du côté des ouvriers

s'accroît le poids de la misère, de l'oppression, de la servitude, de la dégénérescence, de l'exploitation, mais aussi la colère d'une classe ouvrière en constante augmentation, formée, unifiée et organisée par le mécanisme même du procès de production capitaliste¹³.

Les logiques anonymes, leur analyse et les conflits de classe conscients s'entremêlent et dessinent un espace politique singulier, le communisme étant avant tout, une fois de plus, la dynamique d'élaboration consciente de ses propres présuppositions concrètes en même temps qu'une finalité immanente au rétablissement de la « propriété individuelle fondée sur les conquêtes mêmes de l'ère capitaliste¹⁴ ». Et c'est précisément le réquisit de la conscience collective qui fait du communisme l'effort le plus gigantesque, sans précédent au cours de l'histoire

12. *Ibid.*, p. 856.

13. *Ibid.*, p. 856.

14. *Ibid.*, p. 857.

humaine, en vue d'une maîtrise consciente par l'humanité de sa propre organisation sociale.

Il n'en demeure pas moins que ce texte tend à présenter comme inéluctable le passage au communisme, citant en note l'extrait du *Manifeste* qui proclame que « la bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables¹⁵. » Une telle affirmation est sans aucun doute irrémédiablement datée, si l'on considère ce pronostic depuis notre présent, même s'il reste à s'interroger sur la nature d'un tel constat rétrospectif et sur cet autre déterminisme, invisible, qui le hante. Car l'échec des révolutions du XIX^e et du XX^e siècle n'efface ni la réalité de leur déclenchement ni la montée d'organisations ouvrières de masse au cours de cette séquence, pas plus que l'urgence croissante d'une sortie du capitalisme, qui invite à l'analyse précise des causes de cet échec.

La remontée de la question stratégique qui découle du contexte présent de crise généralisée, idées dominantes comprises, invite à s'arrêter de nouveau sur les analyses de Marx concernant les voies d'une possible réappropriation par les travailleurs du processus de production et du processus social tout entier, ainsi que sur les obstacles qu'elle rencontre. La définition de cette réappropriation se trouve élargie par Marx au-delà de la visée du rétablissement de la propriété individuelle, conçue comme droit d'accès garantie à des biens et à des services, en direction des conditions de leur production et de leur contrôle collectif, mais aussi en vue du développement des capacités individuelles. Les producteurs associés ont à reprendre ce dont ils n'ont en réalité jamais disposé, mais qui leur fait désormais manifestement défaut : le contrôle collectif de leurs conditions de travail, de la production et de la répartition des richesses produites. Pour Marx, les rapports sociaux capitalistes appliquent par la violence leur forme à une activité dont les résultats mais aussi l'exercice se voient ainsi confisqués, cette dépossession fondamentale atteignant de plein fouet le sujet humain.

Cette approche, qui déborde largement la critique traditionnelle de la propriété privée tout en l'incluant, permet à Marx d'inscrire le

15. *Ibid.*, p. 857, note 252.

communisme au sein d'une histoire de longue durée avec laquelle il rompt tout autant qu'il la parachève. Marqueur et motif de cette rupture, cette réappropriation est tout aussi bien celle de soi-même par l'individu social, dans la mesure où l'essence humaine « n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier » mais consiste « dans sa réalité », dans l'« ensemble des rapports sociaux¹⁶ ». Une fois redéfinie l'ampleur de cette réappropriation, qui n'est pas retour à un état premier mais accomplissement de potentialités inédites, toute la difficulté est d'en faire un objectif politique crédible et mobilisateur, à placer au cœur de la stratégie révolutionnaire : or c'est précisément cette question qu'aborde Marx à la fois dans le *Capital* et dans ses textes politiques, qu'ils soient d'intervention ou d'analyse, intriquant la question des finalités à celle des médiations.

C'est donc au cœur du « laboratoire de la production » qu'il faut installer la question communiste : dans les chapitres du *Capital* consacrés à la survaleur et à son extorsion, Marx décrit la lente division du travail, qui finit par opposer « travail cérébral » et « travail manuel », appartenant au départ au même procès de travail¹⁷. Cette transformation aboutit, d'un côté, à la formation d'un « personnel ouvrier combiné¹⁸ », d'un travailleur collectif qui met en évidence le caractère coopératif de la production capitaliste. D'un autre côté, l'activité de travail se trouve asservie à la production de survaleur. C'est la valorisation du capital qui pilote tout le processus productif et qui, par suite, en vient à définir le travail productif en tant que tel : « Cette notion de travail productif connaît [...] une sorte de rétrécissement.¹⁹ » Ce « rétrécissement » du concept va de pair avec la perte de sens de l'activité et avec l'allongement de la journée de travail, au-delà du temps de travail nécessaire. Cette logique permet *a contrario* de définir le communisme comme économie du temps de travail nécessaire, répartition égalitaire

16. Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach », in Friedrich Engels et Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 3.

17. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, op. cit., p. 569.

18. *Ibid.*, p. 570.

19. *Ibid.*, p. 570.

de celui-ci et augmentation du temps libre : sans employer ici le terme de « communisme », c'est bien lui que Marx décrit quand il affirme que

la partie de temps conquise pour des occupations libres, spirituelles et sociales des individus est d'autant plus grande que le travail est plus uniformément réparti entre tous les membres de la société [...]. Dans cette perspective, la limite absolue du raccourcissement de la journée de travail est la généralisation universelle du travail²⁰.

Dans le mode de production capitaliste, à l'inverse, la limite ne concerne que la tendance à l'allongement de la journée de travail, réduisant le temps de vie du producteur à du temps de travail, défalqué du minimum de temps nécessaire à la reproduction de la force de travail : l'aliénation réside dans cette tendance de la domination capitaliste à asservir intégralement l'activité sociale et le temps de vie à la valorisation du capital. Derrière ces deux modes de production, capitalisme et communisme, ce sont deux définitions du temps humain qui s'opposent. On pourrait ajouter que ce sont deux conceptions de l'individualité humaine qui se heurtent, même si le capitalisme, en dépit de tous ses efforts, ne saurait réduire la force de travail à une marchandise et forger ses propres soldats dociles et anesthésiés : car la force de travail capturée par la logique de la valeur est et reste, sous tous les modes de production, le moyen du développement de soi, le lieu de formation des capacités mais aussi des aspirations à une autre vie. Si c'est bien au niveau de la force de travail que s'exercent l'exploitation et la domination capitalistes, c'est à ce même niveau que se manifeste contradictoirement la résistance à une domination qui ne saurait être totale. À condition d'être politiquement élaborée en force collective et en projet, cette résistance vient en permanence revivifier et nourrir la volonté de transformation sociale radicale.

Cette contradiction, à la fois objective et subjective, tient à ce que la force de travail que le capitaliste achète « comme » marchandise, n'en est pas une et ne peut en être une. Par définition, une marchandise capitaliste est produite au moyen d'un surtravail non rémunéré et en vue

20. *Ibid.*, p. 593.

d'extraire la survaleur. Or la formation de la force de travail ne résulte pas d'un procès capitaliste de production et sa reproduction ne donne pas lieu à une survaleur que le travailleur lui-même pourrait s'approprier en tant que propriétaire de cette force de travail²¹. Si l'idéologie néolibérale de « l'entrepreneur de soi » supprime de façon purement imaginaire les rapports de classes, prétendant brancher l'accumulation sur la vie même, les théorisations de la biopolitique par Michel Foucault en accrédite les thèses. Mais le refus de considérer les médiations sociales empêche de concevoir les contradictions logées par le capitalisme au cœur de l'individualité humaine, qui font se heurter, d'un côté, le principe du salariat et, de l'autre, l'aspiration au libre développement de soi-même et à l'émancipation de tous. Les *Manuscrits de 1857-1858* explorent cette question, soulignant que la vraie richesse consiste en réalité dans la réappropriation du temps et dans l'élargissement des besoins sociaux dont l'individu est le foyer, condition de l'épanouissement des capacités humaines.

De ce point de vue, le ressort fondamental de la résistance au capitalisme ne se trouve pas du côté de l'opposition anonyme entre travail vivant et travail mort accumulé, thèse qui est celle d'Antonio Negri, mais du côté de la contradiction sans cesse accrue entre l'achat et la vente de la force de travail d'un côté, et sa formation en tant qu'individualité concrète de l'autre. Cette contradiction vient se nicher au cœur même de la subjectivité moderne, car la force de travail consiste avant tout dans la somme des travailleurs individuels, ou bien coordonnés extérieurement par le capital qui en dévore la force vive, ou bien collaborant consciemment à leur propre vie sociale rationnellement et démocratiquement conduite. Or la production ou plutôt la formation de cette force de travail résulte d'un travail improductif, qui vise à reproduire et entretenir, mais aussi à éduquer et à socialiser un ensemble de capacités humaines et de caractéristiques physiques, nerveuses, intellectuelles ou artistiques, en proie à leur captation capitaliste croissante, mais qui restent l'enjeu de l'émancipation collective,

21. Tran Hai Hac, *Relire «Le Capital». Marx critique de l'économie politique et objet de la critique de l'économie politique*, t. 1, Lausanne, Page deux, 2003, p. 222.

et tout spécialement de l'émancipation des femmes, prioritairement affectées aux tâches de la reproduction sociale.

Contre l'économie politique bourgeoise, Marx affirme donc haut et fort que « le travail est la substance et la mesure immanente des valeurs, mais lui-même n'est pas valeur²² », de sorte que « ce que le travailleur vend au capitaliste n'est pas une marchandise, mais sa soumission personnelle au capitaliste pendant la journée de travail²³ ». Et c'est en ce point précis qu'exploitation et domination se nouent, et s'affrontent à la colère qu'elles suscitent, formant une contradiction aussi profondément économique que sociale et individuelle :

ce qui, sur le marché des marchandises, vient se présenter directement face au possesseur d'argent, ce n'est pas le travail, mais le travailleur²⁴.

Ce sont leurs capacités à la fois forgées et déniées, leur émancipation entrevue et confisquée, qui conduisent les producteurs à lutter pour la réduction de la journée de travail et, à terme, contre le capitalisme en tant que tel. Dans les instructions que Marx rédige à l'occasion du congrès de l'AIT de 1866, il accorde une place centrale à cette question du temps de travail, en tant que moyen et fin d'une politique émancipée :

la limitation légale de la journée de travail représente la condition préalable sans laquelle toutes les tentatives ultérieures d'amélioration et d'émancipation avorteront²⁵.

Il précise qu'elle permettra aux ouvriers « de se développer intellectuellement, de s'ouvrir au monde extérieur, et de déployer une activité politique et sociale²⁶ », attestant la connexion à ses yeux immédiate qui relie émancipation individuelle et émancipation collective.

22. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 601.

23. Tran Hai Hac, *Relire « Le Capital »*, *op. cit.*, p. 235.

24. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 601.

25. Karl Marx, *Instructions pour les délégués du Conseil central provisoire de l'AIT sur les différentes questions à débattre au Congrès de Genève, 3-8 décembre 1866*, www.marxists.org/francais/marx/works/00/parti/kmpco54.htm#ftnref6

26. *Ibid.*

Néanmoins, cette contestation tendancielle de l'exploitation nichée au cœur de la force de travail se heurte à une contre-tendance puissante, qui découle de la forme salariale elle-même, en tant qu'elle engendre l'illusion de la vente du travail à son juste prix, masquant l'exploitation de la force de travail à celui qui la subit. Marx souligne que la forme salaire non seulement occulte l'extorsion du surtravail, donnant à l'ouvrier l'impression qu'il vend son travail à son juste prix, mais instaure des rapports de domination d'un type nouveau. Dans le chapitre du *Capital* consacré au salaire aux pièces, il indique que « la forme du salaire [...] rend superflue une bonne part de la surveillance du travail », en instaurant une hiérarchie parmi les travailleurs qui rend possible l'« exploitation du travailleur par le travailleur » comme outil de l'exploitation capitaliste²⁷. Mais ce type de salaire favorise aussi l'allongement de la journée de travail, en apparence décidé par le salarié lui-même :

le champ d'action plus vaste que le salaire aux pièces offre au jeu de l'individualité tend à développer d'une part l'individualité, et par là le sentiment de liberté, l'autonomie et le contrôle de soi chez l'ouvrier, et, d'autre part, la concurrence des ouvriers les uns avec les autres et les uns contre les autres²⁸.

Cette autonomie factice conduit à la baisse générale des salaires, répondant en apparence aux aspirations des salariés et en réalité à la volonté des capitalistes.

Pourtant, cette tendance à la fois aliénante et individualisante ne correspond ni à un simple stratagème managérial, ni à un faux semblant, elle est la promesse jamais tenue mais toujours réitérée de l'autonomie et de la réalisation de soi, conduisant selon les circonstances à renforcer la concurrence interne des dominés ou à susciter le rejet de l'exploitation. La seconde option exige ce que dans le même passage Marx nomme la compréhension des « rapports essentiels », soulignant le fait que « dans leur manifestation phénoménale, les choses se représentent

27. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 620.

28. *Ibid.*, p. 622.

souvent à l'envers²⁹ ». Savoir critique et rébellion politique forment décidément un tout, de même que, inversement, la méconnaissance des lois et des contradictions capitalistes renforce une domination devenue en apparence inéluctable. L'originalité de l'approche de Marx tient à la nature dialectique de son analyse des contradictions, qui n'est pas la simple juxtaposition de tendances opposées : le procès de travail capitaliste n'est pas d'un côté aliénant et de l'autre émancipateur, il entrelace étroitement ces deux tendances au centre même de l'individualité du travailleur et au cœur des rapports sociaux. Aux antipodes des analyses qui affirment l'intégration consumériste de la classe ouvrière, prolongeant les thèses de certains théoriciens de l'école de Francfort, et la relégation de la contestation aux seules marges du salariat et de la vie sociale, c'est au centre même de l'organisation de la production et du rapport salarial que se joue la possibilité politique de son dépassement. Tout le problème est de savoir comment structurer cette contradiction pour en permettre le dépassement, c'est-à-dire, à travers la destruction de la domination de classe, le passage à cet autre mode de production qu'est le communisme. Et si le mot est si peu utilisé dans le *Capital*, c'est sans doute parce que la désignation du but tendrait à masquer l'identification de son moteur, situé au centre de l'immense dialectique des rapports sociaux.

Cette analyse est développée dans les pages qui examinent les progrès historiques la division du travail, qu'il faut lire comme un des grands textes de Marx sur la subjectivité aliénée : la division du travail conduit à une parcellisation extrême des tâches, de sorte que le travailleur « qui exécute toute sa vie une seule et même opération simple transforme tout son corps en organe automatique et unilatéral de cette opération³⁰ ». Cette déqualification du producteur individuel correspond à un transfert de compétence en direction du « travailleur global combiné, qui constitue le mécanisme vivant de la manufacture, [constitué] uniquement de ce genre de travailleurs partiels unilatéraux³¹ ». La dépossession porte non seulement sur la richesse

29. *Ibid.*, p. 601-602.

30. *Ibid.*, p. 381.

31. *Ibid.*, p. 381.

collectivement produite, mais plus fondamentalement sur l'activité du travailleur individuel, devenu travail mort et objectivé dans le capital accumulé :

ce que les travailleurs partiels perdent se concentre face à eux, dans le capital. L'un des produits de la division manufacturière du travail est de leur opposer les potentialités spirituelles du procès matériel de production comme une propriété d'autrui, et un pouvoir qui les domine³².

Plus que l'autonomie paradoxale du salarié, c'est la dépossession aliénante du travailleur qui ouvre la perspective contraire de la réappropriation communiste, requérant toutes les médiations et le temps long de la lutte sociale et politique : cette analyse complète et étend la dénonciation de la propriété bourgeoise du premier communisme en direction d'une critique étendue et radicalisée, qui permet de définir les visées d'un mode de production émancipateur, au-delà du seul partage égalitaire des richesses. Car, si l'un des enjeux est bien la reconquête de ses propres capacités par l'individu, c'est la transformation de l'ensemble de la formation économique et sociale qui est sa condition autant que sa visée. Dans le *Capital*, Marx souligne que le capital lui-même crée la nécessité de la polyvalence professionnelle :

le remplacement de l'individu partiel, simple support d'une fonction sociale de détail, par un individu totalement développé, pour qui diverses fonctions sociales sont autant de modes d'activité qui prennent le relais les unes des autres³³.

La réappropriation ainsi conçue a pour condition la connaissance partagée du processus social global et de ses contradictions, l'élaboration d'une critique de l'économie politique. Si ses modalités sont multiples et circonstancielles, son but est unique : la récupération du pouvoir social, aliéné et incorporé à la machinerie générale sous le commandement autoritaire du capital. Mais cette réappropriation ne consiste pas pour autant dans le simple retour à la propriété individuelle des moyens

32. *Ibid.*, p. 406.

33. *Ibid.*, p. 548.

de production, en vertu d'une conception non dialectique de la négation de la négation : l'émancipation individuelle implique et réalise la reconquête de l'ensemble du procès de production, comme mode de vie social dont il s'agit de réorienter rationnellement et démocratiquement les procédures et les visées. Cette reconquête commence avec les luttes pour la réduction de la journée de travail et en faveur d'une législation du travail réellement protectrice, dans laquelle il ne faut pas voir un recours provisoire au droit avant sa suppression définitive, mais une forme de réappropriation de la politique elle-même, qui prend acte de sa dimension juridique.

Par la même occasion, une solution se dessine à la question du remplacement de l'État par la réorganisation démocratique de la vie sociale, et que Marx n'en dise alors rien de précis importe peu. Car son analyse suggère nettement que c'est fondamentalement une seule et même scission qui sépare le capital du procès de travail dont il est issu et qui coupe l'État de la vie sociale dont il est la « machinerie » coercitive et gestionnaire. Leur parenté est essentielle : dans le capitalisme et en vertu de sa logique de classe, l'ensemble des produits de l'activité humaine se figent, se séparent et se retournent contre cette dernière et contre les travailleurs. C'est donc une seule et unique réappropriation qu'il s'agit de mettre en œuvre, concernant à la fois le procès de travail et l'institution étatique, en substituant à l'aliénation économique, sociale et politique qu'ils organisent un mode de production donnant enfin vie à l'émancipation du travail par les travailleurs eux-mêmes.

Pour autant cette réunification n'est pas l'unité retrouvée d'une société transparente à elle-même : elle passe par la construction de médiations collectives permanentes de décision et d'organisation, aptes à coordonner les tâches séparées de la conception et de l'exécution. Réconciliant les dimensions individuelle et collective, cette visée définit le communisme en propre, non comme « état », c'est-à-dire ni comme État ni comme marché, mais comme « mouvement réel³⁴ », comme vie sociale rendue à elle-même et inventant en marchant ses propres présuppositions. Cette relecture de Marx peut se résumer en

34. Friedrich Engels et Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 33.

une hypothèse : si le terme de communisme est si rarement utilisé par Marx dans le *Capital*, c'est précisément parce le projet émancipateur qui s'y esquisse est assujéti à l'intervention politique à venir, qui aura à concrétiser et à singulariser un projet fondamentalement arrimé à ses présuppositions historiques et à ses médiations déterminées. Pour autant, Marx développe dans le *Capital* une orientation nettement et constamment polémique à l'égard du socialisme républicain qui prône des formes d'organisation ouvrière séparée, insistant pour sa part sur la nécessité de l'expropriation³⁵. Autrement dit, avant de penser en théoricien le communisme comme politique émancipée, Marx pense en communiste la stratégie émancipatrice.

Le « très possible communisme »

La Commune de Paris surgit en mars 1871 comme une concrétisation, brève mais puissante, de cette approche du communisme, qui soumet sa définition à l'invention révolutionnaire effective. L'insurrection parisienne et son déroulement pressé confirment à Marx que la réappropriation de la vie sociale passe par une redéfinition de la politique qui en subvertit les formes étatiques et qui la réinvente aussitôt comme médiation véritablement démocratique de la vie collective. Cette insurrection exceptionnelle doit être analysée à la lumière d'une séquence plus longue, chroniquée par Marx dans les textes qui composent *Les Luites de classe en France* et *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte. La Guerre civile en France*, qui clôt cette trilogie, témoigne de l'attention passionnée de Marx pour le mouvement ouvrier français, son analyse concernant tout spécialement le bonapartisme et la question de la transformation de l'État.

Pourtant, Marx avait d'abord conçu la défaite française face à la Prusse comme une opportunité, présumant qu'elle faciliterait l'unité du prolétariat allemand à un moment où le bonapartisme paralysait le mouvement ouvrier français. Mais dès lors que les intérêts dynastiques

35. Sur cette question, voir la lecture originale et puissante proposée par William Clare Roberts, analysant le *Capital* comme intervention politique visant les théoriciens socialistes de l'époque, saint-simoniens, owenistes et proudhoniens (William Clare Roberts, *Marx's Inferno, op. cit.*, ch. 6).

de la Prusse transforment la guerre défensive en guerre de conquête, visant l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine, Marx et Engels jugent le siège de Paris réactionnaire et saluent l'initiative téméraire du peuple parisien, qui prolonge et radicalise les aspirations de 1848. Un peu avant la Semaine sanglante, Marx déclare dans une lettre :

quoiqu'il en soit, l'insurrection actuelle de Paris, même succombant devant les loups, les cochons et les sales chiens de la vieille société, est le plus glorieux exploit de notre parti depuis l'Insurrection parisienne de juin³⁶.

Dès lors qu'il est convaincu de son importance, Marx propose à l'AIT de rédiger une adresse aux travailleurs de Paris au nom de l'Internationale, alors profondément divisée. Puis, compte tenu des enjeux de l'événement, il la transforme en un document destiné à la classe ouvrière mondiale, qui s'ouvre sur une charge antinationaliste empruntée à l'*Adresse inaugurale* de 1864 :

si l'émancipation des classes travailleuses requiert leur union et leur concours fraternels, comment pourraient-elles accomplir cette grande mission tant qu'une politique étrangère qui poursuit des desseins criminels dresse les uns contre les autres les préjugés nationaux et dilapide dans des guerres de piraterie le bien et le sang du Peuple³⁷ ?

L'adresse qui paraît en juin 1871 est aussitôt diffusée dans de nombreuses langues, soulignant l'importance que Marx accorde à une analyse à chaud des événements parisiens. Ils lui fournissent enfin l'occasion de développer des considérations politiques et stratégiques plus générales mais cependant jamais dissociées de ce contexte historique défini : c'est précisément l'affirmation réitérée de la dépendance de la stratégie aux circonstances concrètes qui est la principale leçon de cet ouvrage. Ainsi, tout en se présentant comme une analyse serrée de conjoncture, qui brosse même les portraits des dirigeants politiques du moment, ce texte peut être lu comme un pendant du *Manifeste*, qui en

36. Lettre de Marx à Kugelmann, 12 avril 1871, in Friedrich Engels et Karl Marx, *Correspondance*, XI, Paris, Éditions Sociales, 1985, p. 184.

37. Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 26.

reconduit la visée politique et la ferveur révolutionnaire, ce qu'atteste la préface rédigée par Marx pour sa réédition de 1872. Si la *Guerre Civile* en modifie du tout au tout la forme littéraire et analytique, la confrontation de ces deux textes, suggérée par Marx lui-même, met en évidence l'importance cruciale qu'il confère au remaniement de deux questions indissociables : la perspective de la destruction de l'État et la fonction d'un programme révolutionnaire.

Concernant la question du programme, Marx affirme qu'il faut renoncer à la présentation préalable des mesures à adopter, comme c'était le cas dans le *Manifeste*, dont la deuxième partie énumérait l'expropriation de la propriété foncière, l'abolition du droit d'héritage, la centralisation du crédit ou encore la gratuité de l'éducation. Dans la préface de 1872, il précise que, compte tenu des « progrès de la grande industrie », mais aussi de « l'organisation de la classe ouvrière en parti » et des « expériences pratiques, d'abord de la révolution de Février et bien plus encore, de la Commune de Paris », il est à revoir ou plutôt à reléguer au second plan, tant « l'application pratique de ces principes dépendra partout et toujours des circonstances³⁸ ». C'est à la lumière de cette réorientation de l'analyse, qui accorde à l'invention collective un rôle plus que jamais déterminant, qu'on peut comprendre cette affirmation restée fameuse et à première vue énigmatique :

la plus grande mesure sociale de la Commune, ce fut son existence et son action³⁹.

S'il faut l'entendre aussi, sans doute, comme le constat d'un maigre bilan final, la formule sonne avant tout comme une définition dialectique, mais formulée en termes aristotéliens, du communisme : ce dernier consiste dans l'actualisation d'une puissance sociale qui ne lui préexiste que partiellement, cet effort étant plus effectif et décisif que n'importe quel catalogue de mesures énoncées par avance. Il n'en demeure pas moins que des mesures concrètes doivent être prises. En l'occurrence, elles sont décisives : dès ses premiers jours, la Commune légifère sur la

38. Friedrich Engels et Karl Marx, *Le Manifeste du Parti communiste*, trad. fr. G. Comillet, Paris, MESSIDOR/Éditions Sociales, 1986, p. 110.

39. Karl Marx, *La Guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 72.

durée du travail, sur le travail de nuit des femmes, mais aussi sur l'éducation publique, politisant la réorganisation de la vie sociale en engageant des réformes radicales qui menacent toutes directement les prérogatives du capital.

Concernant l'État moderne, la rectification de l'analyse marxienne est considérable. Le bonapartisme ne contredit pas son développement, mais accompagne sa métamorphose en appareil d'État complexe et ramifié. C'est pourquoi l'hypothèse première de son dépérissement tranquille doit céder la place à celle de sa destruction nécessaire. Marx tient à répéter dans la préface de 1872 ce qu'il écrivait dans la *Guerre civile* :

la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre tel quel l'appareil d'État et de le faire fonctionner pour son propre compte⁴⁰.

Cette double correction au sujet de l'État et du programme conduit Marx à une approche plus que jamais politique du communisme, non seulement comme alternative sociale en gésine mais avant tout comme mobilisation révolutionnaire et comme restructuration politique de formes militantes, « parti » autant que « gouvernement du peuple ». Ces formes, non plus confiscatoires mais médiatrices et structurantes, impliquent à la fois un fonctionnement démocratique et un nouveau type de représentation, en même temps que des décisions combatives, susceptibles de riposter à celles de la classe adverse, d'une violence sans limite. Marx ne s'engage cependant dans aucune généralisation théorique sur ces sujets. À Paris, si le communisme commence ainsi par renouer avec son étymologie, la forme communale n'est cependant pas un modèle transhistorique. Elle reste la forme toujours singulière d'une aspiration à l'autonomie populaire régulièrement résurgente, de la commune médiévale à 1848, en passant par 1792.

C'est en combinant démocratisation des formes politiques et politisation des formes sociales coopératives que la forme communale doit permettre, du même mouvement, la réappropriation par les travailleurs de leur activité sociale et des tâches d'organisation politique qui en

40. *Ibid.*, p. 59.

ont été séparées et lui ont été soustraites. En ce sens, elle correspond d'abord à la lutte des classes conduite jusqu'au seuil de leur abolition future :

si la production coopérative ne doit pas rester un leurre et une duperie ; si elle doit évincer le système capitaliste ; si l'ensemble des associations coopératives doit régler la production nationale selon un plan commun, la prenant ainsi sous son propre contrôle et mettant fin à l'anarchie constante et aux convulsions périodiques qui sont le destin inéluctable de la production capitaliste, que serait-ce, Messieurs, sinon du communisme, du très « possible » communisme⁴¹ ?

Ainsi, il faut y insister, le communisme ne se définit pas avant tout par la liste des transformations sociales qu'il a pour tâche de réaliser, mais comme potentialité vivante et médiation politique active, qui construit peu à peu la perspective d'une réappropriation sociale intégrale, au cours d'un affrontement décisif avec le pouvoir bourgeois dans toutes ses dimensions, économiques, politiques, sociales, culturelles.

En dépit de ses doutes initiaux sur l'opportunité du soulèvement parisien et de ses critiques ultérieures sur les timidités du gouvernement révolutionnaire (concernant notamment le refus de réquisitionner la Banque de France et de marcher sur Versailles), l'importance de la Commune est donc sans précédent pour Marx. Elle concrétise une définition non descriptive du communisme en tant que « mouvement réel », telle qu'il l'élabore depuis des années donc, conformément à la formulation de l'*Idéologie allemande* et dont il reprend ici mot pour mot les termes. Au nombre de ses traits distinctifs, c'est la nature de palimpseste de ce texte qu'il faut souligner : reprenant expressément l'*Adresse inaugurale* de 1864 et l'*Idéologie allemande*, plus implicitement le *Manifeste*, la rédaction de la *Guerre civile en France* fournit à Marx l'occasion de réarticuler ses analyses passées au sein de cette nouvelle réflexion, qui, en vertu de l'histoire réelle et du renouveau critique qu'elle seule rend possible, les dépasse toutes.

Soucieux de singulariser ce moment sans l'idéaliser, Marx écrit :

41. *Ibid.*, p. 68.

la classe ouvrière n'espérait pas des miracles de la Commune. Elle n'a pas d'utopies toutes faites à introduire par décret du peuple. Elle sait que pour réaliser sa propre émancipation, et avec elle cette forme de vie plus haute à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle en vertu de son propre développement économique, elle aura à passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques, qui transformeront complètement les circonstances et les hommes. Elle n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre⁴².

Dans ces lignes, qui constituent l'un de ses plus longs textes sur le communisme, Marx insiste sur le fait que seule l'histoire réelle et ses « longues luttes » peuvent construire un projet émancipateur, autrement dit une autre « forme de vie », satisfaisant enfin les aspirations individuelles et collectives qui sont le moteur même de ces luttes. Mais il faut aussi souligner l'affirmation que les « éléments de la société nouvelle » sont portés dans les « flancs » même de l'ancienne, tant cette idée semble plaider en faveur d'un communisme déjà là, dont les germes préexistants sont voués à s'épanouir un jour ou l'autre. Une telle interprétation se heurte pourtant à ce que décrivent par ailleurs l'ensemble de ces pages : non pas un autre mode de production, que la Commune n'aura pas eu le temps d'instaurer, mais un ensemble de décisions politiques et juridiques, autrement dit, un mode de dépassement et d'émancipation qui dessine à travers une nouvelle forme politique paradoxalement inventée par des jacobins, des blanquistes et des proudhoniens qui se sont révélés capables de surmonter à cette occasion leurs options idéologiques premières. On peut y ajouter Marx lui-même, qui se rallie finalement à l'idée fédérale d'ascendance proudhonienne : le propre d'une révolution effective est de parvenir à bouleverser jusqu'aux convictions de ceux qui y œuvrent.

Dans *La Guerre civile en France*, c'est bien cette structuration démocratique sans précédent, combative et inventive, que Marx salue :

quand de simples ouvriers, pour la première fois, osèrent toucher au privilège gouvernemental de leurs « supérieurs naturels », les

42. *Ibid.*, p. 68.

possédants, [...] le vieux monde se tordit dans des convulsions de rage à la vue du drapeau rouge, symbole de la République du travail⁴³.

Incarnation de la révolution permanente, la Commune de Paris se trouve située par Marx dans la continuité politique de la révolution défaite de 1848. Elle l'amène aussi à remanier sa définition de la classe ouvrière comme représentante universelle de la société énoncée dans l'*Introduction* de 1844, sans congédier une notion de représentation qui s'est depuis lors complexifiée et dialectisée : c'est désormais la Commune elle-même, c'est-à-dire une construction politique et non une classe sociale, qui devient « la représentation véritable de tous les éléments sains de la société française et, par suite, le véritable gouvernement national⁴⁴ ». Une telle représentation n'est plus ni métonymique ni délégataire, mais instituée en « gouvernement du peuple par le peuple⁴⁵ ». C'est sur cette base qu'il devient possible de prendre des décisions fiscales égalitaires et d'intervenir concrètement dans l'organisation du travail : cette direction politique élargie, c'est-à-dire sociale et économique, restituée au sujet historique qu'est la classe ouvrière mobilisée et auto-organisée, confère au terme de « communisme » son sens plein, concrétisant mais surtout réorientant les analyses du jeune Marx sur le prolétariat et la démocratie.

La Commune de Paris est donc bien ce « mouvement réel », non pas figé mais relayé par « une forme politique tout à fait susceptible d'expansion », « la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail⁴⁶ ». Il s'agit à la fois de préserver le dynamisme social et de le structurer en autogouvernement des producteurs, qui réinvente la représentation et la délégation : l'instauration du mandat impératif confié à des délégués révocables vise à maintenir « l'unité de la nation » tout en œuvrant à la « destruction du pouvoir d'État qui prétendait être l'incarnation de cette unité⁴⁷ ». Ce sont des formes d'organisation militantes et de planification

43. *Ibid.*, p. 69.

44. *Ibid.*, p. 71.

45. *Ibid.*, p. 72.

46. *Ibid.*, p. 67.

47. *Ibid.*, p. 64-65.

démocratique du travail (un « pouvoir public ») qui cherchent à tâtons leur jonction.

Surprenante par ses accents critiques et sa tonalité pessimiste, la lettre qu'adresse Marx au militant social-démocrate néerlandais Ferdinand Domela Nieuwenhuis en 1881, soit dix ans après l'écrasement de la Commune et alors qu'il s'est retiré de la vie militante, ne dit pas autre chose. À son correspondant qui l'interroge sur les mesures législatives à prendre en cas d'arrivée au pouvoir des socialistes, Marx reedit une fois encore que « tout dépend des circonstances historiques » et que « l'anticipation doctrinaire et nécessairement fantasmagorique du programme d'action d'une révolution future ne ferait que dévoyer la lutte présente ». Manifestement agacé, il ajoute : « votre question se pose au pays des nuages⁴⁸. » Au passage, reprenant le terme de « socialisme » à la social-démocratie en plein essor dans le pays dont son correspondant est le représentant, Marx ajoute que si une victoire des socialistes advenait, les premières mesures seraient donc de nature politiques, consistant à conquérir le temps propre de la décision autonome et collective :

un gouvernement socialiste n'arriverait jamais au pouvoir si les conditions n'étaient pas développées au point qu'il puisse avant toute chose prendre les mesures nécessaires à intimider la masse des bourgeois de sorte qu'il conquiert ce dont il a le plus besoin : du temps pour une action durable⁴⁹.

Le temps, ici pensé comme marge de manœuvre stratégique, permet à Marx de revenir sur l'expérience communarde pour distinguer toujours davantage ses conditions politiques, et les étapes successives de leur modification, d'une intervention positivement « socialiste » : « la majorité de la Commune n'était pas socialiste, et ne pouvait pas l'être. Avec une faible dose de bon sens, elle aurait pu néanmoins obtenir avec

48. Karl Marx, « Lettre à F. Domela Nieuwenhuis », in Friedrich Engels et Karl Marx, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 288.

49. *Ibid.*, p. 288-289.

Versailles un compromis utile à toute la masse du peuple⁵⁰ », mais à la condition de « mettre la main sur la Banque de France », ce que les communards n'osèrent pas faire. À la lumière des lignes qui précèdent, cette réquisition se présente moins comme conquête sociale durable que comme délai supplémentaire gagné au sein d'une lutte de classe sans merci, alors que la Commune n'a guère de chance de l'emporter. Marx ajoute :

au moment où éclatera une véritable révolution prolétarienne, nous aurons également les conditions de leur *modus operandi* immédiat, qui ne s'avérera certainement pas idyllique⁵¹.

En d'autres termes, la conquête du pouvoir politique prépare seulement la voie à une lutte de classe poursuivie, plus que jamais acharnée, et non à une simple addition de mesures législatives auxquelles la bourgeoisie accepterait sans combattre de se soumettre.

Ce courrier, qui confirme le retrait militant et l'amertume de Marx après la défaite parisienne et après que son soutien à la Commune lui a aliéné les syndicalistes anglais de l'AIT alors qu'ils étaient jusque-là ses alliés dans la lutte contre Bakounine⁵², annonce une nouvelle période de défaite et de repli pour le mouvement ouvrier, qu'aucun programme « socialiste » ne parviendra selon lui à surmonter. Il conclut sa missive en ces termes :

je suis convaincu que la conjoncture de crise n'existe pas encore pour une nouvelle Association internationale des travailleurs. En conséquence, je considère que tous les congrès ouvriers ou socialistes – pour autant qu'ils ne se préoccupent pas des conditions données immédiates de telle ou telle nation – ne sont pas seulement inutiles, mais encore nuisibles. Ils se perdront toujours en fumée, en rabâchant mille fois des généralités banales⁵³.

50. *Ibid.*, p. 289.

51. *Ibid.*

52. Jonathan Sperber, *Karl Marx, homme du XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 342.

53. Karl Marx, « Lettre à Domela Nieuwenhuis », *op. cit.*, p. 290.

Cette distance prise par le Marx tardif avec la structuration en cours du courant social-démocrate laisse transpar tre ses doutes quant à une perspective de conquête strictement institutionnelle, au moyen d'un parti certes porteur d'un programme mais non d'une dynamique révolutionnaire anti-étatique. Ce jugement éclaire le retrait de Marx hors du cadre qu'il avait pourtant contribué à construire, celui de la 1^{re} Internationale.

On peut faire l'hypothèse que son pessimisme alors montant quant aux perspectives révolutionnaires en Europe est l'un des facteurs de l'intérêt croissant de Marx pour d'autres scénarios et d'autres parties du monde : quelques jours après cette lettre à Nieuwenhuis, sa réponse au courrier de Vera Zassoulitch, témoigne de cette réflexion concomitante, à travers son analyse critique d'une autre forme communale, l'*obchtchina* russe. Dans l'analyse de Marx, celle-ci se présente moins comme un instrument immédiat de la construction du communisme que comme une voie politique alternative à la social-démocratie européenne. Et de fait, après la mort de Marx qui survient deux ans plus tard, l'histoire du mouvement ouvrier, social-démocratie institutionnalisée puis parti-état, va verticaliser et bureaucratiser cette structuration, tout en se focalisant sur des conquêtes sociales supposées à tort cumulatives et irréversibles. Cette histoire, se réclamant du marxisme, contribuera à effacer en retour ce qui était aux yeux de Marx la double exigence constitutive d'un parti, au sens seulement esquissé qu'il confère au terme : un ancrage du combat révolutionnaire dans les revendications de la classe ouvrière mais aussi une structuration spécifique, organisant et perpétuant une mobilisation populaire élargie, par-delà le moment insurrectionnel, comme la Commune de Paris tenta de le faire.

Au total, le communisme est bien, avant tout, la forme politique d'une vie sociale enfin rendue   elle-même. C'est cette nouvelle figure du communisme que les théoriciens contemporains aident paradoxalement à retrouver chez Marx : car, bien loin de défendre la rechute étatiste dont l'accuse Alain Badiou, Marx fait montre de deux préoccupations qui correspondent très exactement aux défauts de la stratégie communiste ultérieure, détachant l'organisation de ses finalités

et découplant la décision politique de la stratégie réfléchie, puis les séparant toutes deux d'un contrôle démocratique permanent. À cet égard, la Commune de Paris est l'expérience qui consonne pleinement avec sa réflexion stratégique la plus tardive mais aussi la plus élaborée. C'est non comme réponse sociale mais comme question ouverte que le communisme se révèle un outil politique indispensable : il nomme le projet d'une réappropriation sociale, s'appuyant sur une volonté de reconquête de soi et de son temps qui implique une lutte de classe politiquement conduite. Si le terme communisme désigne aussi, sans aucun doute, la visée d'un autre mode de production, sa pertinence stratégique tient avant tout à ce qu'il esquisse un mode de dépassement du capitalisme, long et difficile, où s'esquisse la société nouvelle tout autant qu'elle y dépéri et s'y malforme.

Que faire du programme de Gotha ?

Cette analyse du communisme comme projet d'une vie sociale rendue à elle-même se trouve pourtant fragilisée par une objection évidente : dans la *Critique du programme de Gotha*, rédigée en 1875, Marx ne propose-t-il pas une alternative clairement définie, qui passe par la distinction des deux phases successives de l'instauration du communisme ? Ce texte constitue la principale réfutation de la thèse d'un communisme marxien expressément stratégique et ne se fixant jamais en programme. De fait, ce projet par étapes semble conférer à la transformation juridique et institutionnelle une place centrale, laissant dans l'ombre les questions de la mobilisation populaire et de l'inventivité inhérentes à un processus révolutionnaire, soulignées par ailleurs par Marx. En vertu d'une telle lecture en termes de phases, ce texte devenu canonique dans le cadre de la III^e Internationale s'est vu surimposer par Lénine une distinction entre socialisme et communisme que Marx n'y énonce pas. Pourtant, si on le lit à partir de son propre contexte d'écriture, un tout autre propos qui s'y révèle⁵⁴ : on peut affirmer que Marx n'y propose en réalité aucune distinction de phase, son objet

54. Pour une version développée de cette analyse, voir Isabelle Garo, *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse, 2012, p. 97-132.

n'étant pas de définir le socialisme et le communisme, mais de présenter comme essentiel le problème de la transition et des médiations politiques qui conduisent à l'abolition-dépassement du capitalisme, cela en conformité avec l'ensemble des analyses qui précèdent et qui suivent ce texte tardif.

Il faut commencer par rappeler que le texte de Marx est avant tout une intervention de nature stratégique et politique : alors qu'il n'a pas été associé à la rédaction du programme d'unification entre du Parti ouvrier social-démocrate (ADAV), fondé par Ferdinand Lassalle, et le Parti social-démocrate des travailleurs (SADP) de Wilhelm Liebknecht et August Bebel, Marx réagit dans l'urgence au projet de programme déjà paru dans la presse allemande. Il décide alors d'adresser à son correspondant Wilhelm Bracke ses « commentaires en marge du programme du parti ouvrier allemand », accompagné, d'une lettre expliquant ses motivations. Son intervention, conçue à distance et en position de relative faiblesse politique, vise à susciter une discussion interne et ne se veut à aucun moment un essai théorique général sur la question du communisme. L'ampleur du désaccord et la situation défavorable dans laquelle il se trouve pour intervenir conduisent Marx à un commentaire de texte qui, pour être modeste, ne s'en veut pas moins et avant tout pédagogique, prenant acte des idées lassalliennes telles qu'elles dominent alors les débats concernant la réunification. Dans la lettre à Wilhelm Bracke qui accompagne ces gloses, Marx se décrit comme piégé par une situation qui lui pèse, amené à donner son avis à distance et contre son gré, mais contraint de le faire justement parce qu'il se trouve en désaccord complet avec le programme proposé, « absolument condamnable » et qui « démoralise le parti⁵⁵ ». Sa riposte tente, à partir de là, de s'ajuster aux circonstances et aux conceptions des rédacteurs.

Avant tout, c'est l'axe juridique du programme que Marx juge inepte, parce qu'il interdit de penser en tant que tels les rapports d'exploitation. Si Marx semble en adopter un instant l'angle de vue, c'est

55. Karl Marx, « Lettre à Wilhelm Bracke », in *Critique du programme de Gotha*, trad. fr. S. Dayan-Herzbrun, Paris, GEME/Éditions Sociales, 2008, p. 46.

pour mieux souligner les aberrations auxquelles il conduit. Ainsi, à supposer que « chaque producteur pris séparément » reçoive son « *quantum* de travail individuel », le principe de la répartition reste fondamentalement celui de l'échange marchand entre individus propriétaires, un échange de « valeurs égales » donc, qu'elles soient mesurées par le temps de travail ou par les prix du marché. Marx en conclut que « le droit égal reste donc toujours dans son principe le droit bourgeois⁵⁶ », la revendication d'équité n'entamant en rien les principes mêmes du capitalisme, mais les masquant un peu plus : c'est précisément ce qu'il avait objecté dès 1846 à la proposition de Proudhon de remplacer la monnaie par des bons-heures. Pour Marx, la monnaie « n'est pas une chose, mais un rapport social⁵⁷ » : elle n'est pas la cause d'une injustice sociale qui découlerait d'une simple perversion de l'échange et dont on pourrait aisément débarrasser la production grâce au système alternatif des bons-heures. On conçoit mal qu'une proposition que Marx juge en 1858 être une impasse complète devienne soudain, en 1875, la première phase du communisme.

Il faut ajouter que Marx a toujours condamné la programmation par avance détaillée d'un mouvement politique qui a, par définition, à inventer sa voie dans les conditions historiques complexes et imprévisibles qui sont les siennes. Du jeune au vieux Marx, le communisme marxien est moins un projet qu'une pratique. C'est pourquoi il semble nécessaire de renverser l'interprétation habituelle : la première phase abordée dans ce texte correspond à un stade politico-théorique premier et immature de l'analyse, à la bévue des socialistes allemands, à laquelle Marx pense judicieux de concéder en apparence et de façon très ambiguë une relative pertinence, en tant que premier temps, non de l'histoire de l'émancipation elle-même, mais de la compréhension qu'en ont ces socialistes. Il faut en conclure que la « première phase » ne désigne alors ni le « socialisme », ni même une quelconque « socialisation des moyens de production » (dont les mentions sont remarquablement absentes, à la fois du texte de Marx et du programme de Gotha),

56. Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, *op. cit.*, p. 58.

57. *Ibid.*, p. 90.

mais une illusion à corriger, celle d'un droit équitable comme fer de lance d'un renversement du capitalisme ou même comme simple moyen de son amélioration en vue de la justice sociale (le programme de Gotha revendiquant pour sa part l'« abolition du système salarié » et l'« élimination de toute inégalité sociale et politique⁵⁸ »).

Une première conclusion s'impose : ne désignant aucun socialisme, ni passé ni futur, l'expression de « première phase » possède trois fonctions combinées, qui rendent la lecture de ce texte particulièrement malaisée. D'abord, elle caractérise un moment de l'analyse politique, anachronique en 1875, qui conduit à des solutions socialistes déjà expérimentées et vouées à l'échec. Par ailleurs, elle préserve la possibilité d'un dialogue avec les dirigeants de la social-démocratie allemande, au moment même du Congrès de réunification, mais aussi après celui-ci. Enfin, elle énonce une question bien réelle aux yeux Marx, celle des transitions, qu'il pense pour sa part politiquement et que vise seulement partiellement la suite du texte, consacrée à cet aspect et à la dictature du prolétariat. À rebours de la lecture habituelle de ce texte comme bréviaire de la révolution, le communisme n'est pas pour Marx le résultat d'un procès linéaire de transformation radicale. Quant à la « phase supérieure » dont il est question, l'anonymat du processus évoqué doit à lui seul alerter tout lecteur averti :

quand aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et avec elle l'opposition entre travail manuel et travail intellectuel, etc.⁵⁹.

Quand « aura disparu » ? Et par quel miracle ? Aucune lutte, aucun moment politique ici, que la lecture economiciste de Marx incite à admettre sans examen. Après la Commune de Paris et sa répression, peut-on sérieusement envisager que Marx croie aux effets induits et automatiques qu'initierait une réforme de caractère juridique, par ailleurs infaisable et dont il affirme quelques lignes plus haut le caractère constitutivement « bourgeois » ? Comment, en outre, penser que

58. *Ibid.*, p. 42.

59. *Ibid.*, p. 59-60.

Marx ait soudainement oublié la remise en cause communiste de la propriété capitaliste, en particulier celle des moyens de production, absente ici alors qu'elle est pour Marx le lieu de la connexion du juridique, du politique et de l'économique? L'équitable répartition et ses perspectives confuses seraient la seule source d'une transformation radicale? Autant rayer d'un trait de plume tous les textes antérieurs, y compris le *Manifeste*, pourtant le plus marqué par l'optimisme historique quant à une révolution victorieuse imminente, qui n'impute néanmoins aucune linéarité simple à cette dernière. C'est le télescopage du niveau individuel et du niveau politique qui frappe ici, tant manque la médiation des luttes sociales, y compris celles qui conduisent à la simple *Magna Charta* mentionnée par le *Capital*⁶⁰, désignation métaphorique d'un droit du travail un tant soit peu protecteur et arraché de haute lutte.

En somme, si l'on adopte la lecture orthodoxe de cette œuvre, la *Critique du programme de Gotha* serait le texte le plus impolitique de Marx, et cela alors même qu'il se veut une intervention éminemment partisane dans le cadre de la construction de l'un des premiers partis ouvriers européens. Dans ces conditions, et en admettant l'hypothèse de lecture qui fait de la description de la phase première une simple concession rhétorique permettant de développer par ailleurs une condamnation vigoureuse du socialisme vulgaire, c'est encore une fois le paragraphe sur le communisme proprement dit qui soulève un problème considérable : simple suite du processus, bifurcation entre socialisme et communisme, ou opération plus complexe encore? Il faut relire de près ce passage :

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et avec elle l'opposition entre travail intellectuel et travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais sera devenu le premier besoin vital ; quand avec le développement des individus à tous égards leurs forces productives se seront également accrues et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance,

60. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 479.

alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! »⁶¹.

Si ces formulations correspondent mieux que d'autres aux thèses qui sont effectivement celles de Marx, on peut être frappé par le caractère incomplet et succinct de cette description, qui a pour conclusion la seule exigence de dépassement du droit bourgeois, qu'on admette ou non que son maintien caractérise effectivement la première phase. Tout porte à croire que l'argumentaire marxien conserve ici encore sa visée à la fois polémique et pédagogique, à l'intention de ceux – les rédacteurs du programme principalement – qui pensent avant tout en termes de droit et en termes de travail, l'un et l'autre conçus abstraitement : Marx semble s'efforcer d'ajuster à leurs catégories et à leurs préjugés une suggestion raisonnable de correction des articles incriminés. Rectifiant du même mouvement l'abstraction du « travail utile » en introduisant la question de la division capitaliste du travail et celle des forces productives en y incluant les individus concrets, il met l'accent sur ce qui serait un progrès de l'analyse bien plus qu'un progrès historique concret, une phase logique plutôt qu'une phase réelle.

Compte tenu des insuffisances, à ses yeux catastrophiques, du programme qu'il critique, le but de Marx ne saurait être de conduire les dirigeants du parti allemand au raffinement d'un processus en deux temps, aussi étranger à leur réflexion qu'à ses propres options. On peut faire l'hypothèse qu'il s'agit avant tout pour lui, de façon relativement diplomatique et pédagogique, d'insister sur ce que devrait contenir *a minima* ce programme en matière de perspective politique : un projet d'abolition des rapports de production capitalistes, de la division du travail qui en est indissociable et d'un dépassement démocratique radical de la vision juridique qui contamine jusqu'aux traditions socialistes les plus politiques. En effet, outre la référence tacite à Proudhon rencontrée précédemment, le paragraphe se conclut par la formule empruntée à Louis Blanc, déjà citée dans le *Manifeste* : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », formule qui désigne à

61. Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 60.

nouveau un simple principe de répartition individuelle des richesses. Si le socialisme français n'est pas nommé, c'est bien à cette tradition politique que songe ici Marx, sous l'angle de ses limites constitutives et de ses insuffisances criantes, même si et précisément parce qu'il en reconnaît le rôle historique. Car la proposition politique centrale de Louis Blanc consiste dans la création d'ateliers nationaux subventionnés par l'État, conception dont hérite le programme de Gotha.

La conception de Louis Blanc lui semblant probablement un peu plus avancée et souple que celle de Lassalle, Marx lui emprunte un mot d'ordre à la fois conforme à l'esprit des rédacteurs du programme et apte à exprimer un projet plus authentiquement révolutionnaire, le sien. Déjà utilisée dans le *Manifeste*, la formule de Louis Blanc se prête tout particulièrement à cette nouvelle annexion. Il semble décidément impossible de lire ce paragraphe comme l'expression la plus aboutie des conceptions de Marx, lui qui pense le communisme à la fois sous l'angle d'une abolition des rapports capitalistes et comme résultat d'un processus politique non étatique de mobilisation populaire révolutionnaire qui doit aussi, le cas échéant, utiliser le suffrage universel. Que ce processus complexe soit absent de ce texte n'a rien de surprenant : la définition de la société communiste ne peut être pour Marx qu'une définition en acte, un mouvement de démocratisation révolutionnaire et expansif, sans modèle préconçu et qui ne saurait pour cette raison être décrit de façon programmatique, alors même que ses visées globales sont néanmoins bien définies.

Relu ainsi, le texte de Marx change radicalement de nature : loin d'être ce mode d'emploi de la révolution que, pour sa part, il s'est toujours refusé à fournir, il ne s'agit que d'une intervention de circonstance destinée non à la publication, mais à faire accepter quelques corrections aux dirigeants socialistes allemands, tentant ainsi de réparer les pires bévues dont ce programme est truffé aux yeux de Marx. Ainsi la « première phase » est-elle la désignation euphémisée d'une tradition socialiste qui reste immature et étatiste, tandis que la seconde vise à conduire par la main les rédacteurs afin qu'ils admettent de faire un pas de plus en direction de ce que Marx leur présente comme n'étant rien d'autre, au fond, que leurs propres thèses, sous la prudente et peu

compromettante caution d'un Louis Blanc. Il n'en demeure pas moins que cette seconde formulation reste elle-même en décalage radical avec la conception marxienne du communisme, développée par ailleurs, et incompatible surtout avec sa définition d'un processus politique qui doit créer à mesure ses présuppositions, en se rectifiant et en se réorientant sans cesse.

Si cette interprétation est correcte, elle relègue au rang de pur et simple contresens la lecture « classique » qui prête une stratégie en deux étapes à Marx : certes, l'abolition du capitalisme empruntera une voie de sortie progressive, forcément singulière et complexe, mais ses moments ne peuvent être prédéfinis et surtout ils ne peuvent en aucun cas être initiés par une réforme de type juridique par en haut, projet qui caractérise la tradition socialiste dont Marx entend se séparer. Au total, loin de placer socialisme et communisme dans un ordre chronologique, ce n'est pas non plus leur bifurcation qu'illustre ce texte. Mais ces « gloses marginales » sont désormais recouvertes par toute l'épaisseur sédimentée d'une lecture qui en a sacralisé les thèses, au point de diffuser la croyance presque hallucinatoire que Marx y aurait défini le « socialisme » – terme absent – par la « socialisation des moyens de production » – expression manquante. Ultime paradoxe, Lénine fut l'initiateur de cette lecture dans *L'État et la Révolution*, texte écrit à la veille de la révolution d'Octobre et qui sera à son tour lu comme un traité de théorie politique définitif plutôt que comme relevant lui aussi de l'intervention en circonstances. De sorte que l'occultation de la dimension stratégique de certains écrits, devenus canoniques à contre-emploi, a contribué à son tour à bannir du marxisme toute préoccupation de cet ordre.

En réalité, c'est le programme de Gotha lui-même qui, lorsqu'il traite du travail et du droit, transforme en abstraction une réalité historique complexe et changeante. Le traitement de la question politique centrale du sort à réserver à l'État dans une société communiste le montre. Pour sa part, Marx critique féroce­ment toute idée de faire appel à l'État pour soutenir la constitution d'associations ouvrières, mais il reste réticent à un anti-étatisme supprimant l'appareil de domination sans envisager la constitution d'une instance alternative de

concertation et de décision, chargée de réajuster la production à la satisfaction des besoins sociaux :

Dès lors, la question se pose : quel sort subira l'« essence de l'État » dans une société communiste ? En d'autres termes, quelles fonctions sociales s'y maintiendront, analogues aux fonctions actuelles de l'État ? À cette question, on ne peut répondre que d'une manière scientifique, et on ne fera pas avancer le problème d'un pouce en accouplant de mille façons le mot « peuple » avec le mot « État ». Entre la société capitaliste et la société communiste se place la transformation révolutionnaire de l'une en l'autre, à quoi correspond une période de transition politique, où l'État ne peut être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat⁶².

Cette approche de la question de la transition prouve que Marx pense bien le passage au communisme comme processus long. Mais cette transition n'est pas celle énoncée par les deux phases précédemment décrites : processus politique continu, la révolution est scandée par des moments eux-mêmes politiques, la prise du pouvoir d'État cédant la place à sa transformation radicale. Il n'est plus question ici de transformation juridique de la répartition et de réforme simplement monétaire des conditions de l'échange. Ce n'est donc pas comme procès conduit au sein même des formes étatiques telles qu'elles sont qu'il faut penser l'instauration du communisme, mais comme mouvement de refonte de la politique elle-même, que Marx a déjà baptisé « révolution permanente », qui requiert mobilisation populaire et invention de formes institutionnelles inédites. Au sein du texte de 1875, c'est ici et seulement ici que se trouve la véritable définition, selon Marx, du processus de reconstruction de la vie sociale : on comprend qu'il prenne soin d'ajouter que le programme de Gotha « n'a rien à voir ni avec cette dernière, ni avec l'essence de l'État à venir de la société communiste⁶³ ».

Sans préjuger des formes institutionnelles futures, Marx affirme la nécessité d'une prise de pouvoir qui doit coïncider en principe avec la

62. Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 73.

63. *Ibid.*, p. 73.

destruction amorcée de l'appareil d'État bourgeois. Il s'agit bien d'un processus révolutionnaire radical et soudain, condition d'une transformation des rapports sociaux, rapports de propriété et de distribution inclus. Cette transition politique semble bien être l'alternative proposée par Marx à la transition bancaire du programme de Gotha, dont il a souligné auparavant l'impasse. Il faut alors admettre que cette dernière partie du texte tente de corriger son début, en s'appuyant sur ce qu'en principe il devrait avoir permis à ses destinataires, avertis du désaccord, d'entrevoir mais aussi de concéder. La pédagogie employée se révélera bien peu efficace, au regard des contresens durables produits par ces notes marginales, sans doute trop retorses, une fois disparu le contexte qui leur conférait leur sens. Plus généralement, c'est ainsi que des réceptions antithétiques de la réflexion stratégique de Marx, d'abord neutralisée par l'orthodoxie puis par un certain type d'approche académique, ont contribué à déplacer nombre de ses textes sur un terrain qui n'était pas le leur, celui de la théorie politique abstraite, occultant durablement une des dimensions les plus fécondes de son analyse.

C'est en particulier le cas du traitement de la question de l'État proposé dans les gloses et qui a vocation à combiner l'analyse théorique et le positionnement programmatique. Marx s'y oppose à la fois à l'étatisme économique et social du nouveau parti, ainsi qu'à son inconséquence politique, découlant de son incompréhension foncière de la structure étatique bourgeoise. Les enjeux cette approche sont immédiatement stratégiques : autant il importe à ses yeux de revendiquer la « république démocratique », en vue d'instaurer une réelle souveraineté du peuple, autant il est nécessaire de penser cette république démocratique comme la « dernière forme d'État de la société bourgeoise », dans laquelle « devra avoir lieu l'assaut définitif de la lutte des classes⁶⁴ ». Aux yeux de Marx qui, depuis les années 1850 et dans le cadre de son étude de la situation française, en est venu à analyser l'État comme « machine gouvernementale », le programme de Gotha se leurre de fond en comble sur ce qu'on peut en attendre en matière d'avancées sociales.

64. *Ibid.*, p. 75.

Dans ces conditions, l'approche stratégique de l'État bourgeois doit être aussi dialectique que son essence même, prenant en compte le rôle limité, mais bien réel, de la démocratie parlementaire dans le processus de son débordement : cette dimension stratégique de l'analyse dénoue les apories de l'approche strictement théorique qui était celle du manuscrit de Kreuznach.

C'est précisément dans cette perspective concrètement démocratique que s'inscrit la dictature du prolétariat, expression fort rare sous la plume de Marx, qui apparaît ici encore comme hypothèse inséparable des circonstances historiques qui en font une réponse possible à la question de la conquête de l'État, l'empruntant à une longue tradition. Daniel Bensaïd notait que

le mot « dictature » au XIX^e siècle, évoque encore la vertueuse institution romaine d'un pouvoir d'exception dûment mandaté et limité dans le temps pour faire face à une situation d'urgence⁶⁵.

La dictature est ici conçue non comme l'abolition de la démocratie bourgeoise mais comme sa radicalisation, dernier épisode d'une lutte des classes conduite jusqu'à son terme et qui aura affaire à la résistance farouche des classes dominantes, mais qui prélude à la disparition de toute division de classe. Cette conception politique de la transition tranche sur les propositions du programme de Gotha (éducation, liberté de la science, jusqu'à la limitation de la journée de travail à sa durée naïvement qualifiée de « normale »), trop partielles pour être porteuses d'une dynamique révolutionnaire. Quant aux réformes économiques et sociales de fond, il n'est ici pas fait mention de quelque étape que ce soit les concernant, tant se trouve congédiée la focalisation sur la seule séquence distribution-production, qui fait l'impasse sur la conquête du pouvoir.

De ce point de vue, la fin des gloses est à la fois plus ferme et plus conforme aux idées mêmes de Marx, après que leur début a censément préparé le terrain pour la réception de telles conceptions de la

65. Daniel Bensaïd, « Politiques de Marx », in Friedrich Engels et Karl Marx, *Inventer l'inconnu, op. cit.*, p. 49.

part des dirigeants de la social-démocratie allemande. C'est la question politique qui s'y révèle cruciale, aux antipodes des thématiques de l'équité et du droit individuel. Ce qui importe à Marx n'est donc pas la détermination de phases par avance définies, voire prescrites, mais un processus de transition, associant en permanence mobilisation politique, fonctionnement démocratique, transformation économique et sociale et redistribution égalitaire. Ce processus présente néanmoins deux faces : d'un côté, il est cette mobilisation politique qui définit à mesure ses buts et échappe à tout séquençage préalable. De l'autre, il vise un fonctionnement alternatif, dont il reste à définir les conditions de cohérence et de viabilité. Le texte laisse donc en suspens la question de la corrélation entre moments politiques et transformation sociale, corrélation laissée à la charge du mouvement historique réel sur lequel un programme de parti ouvrier n'a pas à anticiper.

Prolétaires de tous les pays...

À cette question s'ajoute celle de la dimension internationale de la lutte anticapitaliste. Un des grands textes militants de Marx de ce point de vue est le *Manifeste inaugural de l'Association internationale des travailleurs*, rédigé en 1864 à la suite d'un meeting organisé à Londres. Intervenant au sujet des luttes sociales en Angleterre et en faveur du *Bill* de dix heures, Marx décrit sa conquête comme résultat de « la grande querelle entre le jeu aveugle de l'offre et de la demande, qui est toute l'économie politique de la classe bourgeoise, et la production sociale contrôlée et régie par la prévoyance sociale, qui constitue l'économie politique de la classe ouvrière⁶⁶ ». Cet affrontement peut être appuyé par la création de « manufactures coopératives », dont l'importance, déclare Marx, « ne saurait être surfaite » :

Elles ont montré par des faits, non plus par de simples arguments, que la production sur une grande échelle et au niveau des exigences de la science moderne pouvait se passer d'une classe de patrons employant une classe de salariés ; elles ont montré qu'il n'était pas nécessaire pour

66. Karl Marx, *Manifeste inaugural de l'Association internationale des travailleurs*, 1864, marxists.org/francais/marx/works/1864/09/18640928.htm

le succès de la production que l'instrument de travail fût monopolisé et servit d'instrument de domination et d'extorsion contre le travailleur lui-même.

Elles ont aussi montré que le salariat n'est qu'« une forme transitoire et inférieure, destinée à disparaître⁶⁷ ».

Mais Marx insiste aussitôt sur leurs limites : « le travail coopératif, limité étroitement aux efforts accidentels et particuliers des ouvriers, ne pourra jamais arrêter le développement, en proportion géométrique, du monopole, ni affranchir les masses, ni même alléger un tant soit peu le fardeau de leurs misères. » Il précise :

Pour affranchir les masses travailleuses, la coopération doit atteindre un développement national et, par conséquent, être soutenue et propagée par des moyens nationaux [...]. La conquête du pouvoir politique est donc devenue le premier devoir de la classe ouvrière.

La condition de cette conquête n'est pas seulement l'avantage du nombre, car « le nombre ne pèse dans la balance que s'il est uni par l'association et guidé par le savoir⁶⁸ », point sur lequel la constance de Marx, de sa jeunesse jusqu'à cette dernière période, est flagrante.

Outre la précision bien supérieure d'une telle réflexion stratégique, ses innovations sont à souligner : Marx s'emploie à relier très directement, au cours de cette intervention, l'émancipation ouvrière et l'internationalisme. Lors de cette période, son attention à la construction internationale du mouvement ouvrier, par-delà la manifestation d'une simple solidarité de principe, est continûment croissante. Le meeting de Saint-Martin's Hall, au cours duquel Marx prononce la version orale de ce texte, fonde l'Association internationale des travailleurs, baptisée ensuite « I^{re} Internationale », et soutient les revendications polonaises de libération nationale. Le peuple polonais est le « soldat cosmopolite de la révolution » dira Marx en 1875⁶⁹, soulignant l'appui qu'il a fourni

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*

69. Cité par Kevin B. Anderson, *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, trad. M. Chemali et V. Rauline, Paris, Syllepse, 2015, p. 130.

aux luttes hongroises, allemandes, italiennes et à la Commune de Paris. Marx le rappelle dans cette version écrite :

Si l'émancipation des classes travailleuses requiert leur union et leur concours fraternels, comment pourraient-elles accomplir cette grande mission si une politique étrangère, qui poursuit des desseins criminels, met en jeu les préjugés nationaux et fait couler dans des guerres de piraterie le sang et dilapide le bien du peuple⁷⁰ ?

Cet engagement internationaliste concret confère cette fois toute sa portée à la formule fameuse qui conclut ce texte :

Combattre pour une politique étrangère de cette nature, c'est prendre part à la lutte générale pour l'affranchissement des travailleurs. Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !

Sur ce plan encore, la visée communiste est indissociable d'une stratégie qui en dessine dès à présent les linéaments sociaux et culturels.

La prise de conscience de Marx quant à la dimension décisivement et concrètement internationaliste de la politique communiste se développe au cours des années 1850, alors qu'il s'intéresse à l'expansion mondiale du capitalisme d'un côté, et que de l'autre son analyse du colonialisme et son travail de journaliste au *New York Daily Tribune* le conduisent à se pencher sur des trajectoires nationales et régionales, notamment celles de l'Inde et de la Chine, de l'Irlande et de la Pologne, ainsi que des États-Unis. Dans le même temps, ses analyses de la domination coloniale et des enjeux des luttes anticoloniales donnent tout son contenu à l'expression de « domination-subordination » utilisée dans le chapitre 6 du *Capital*⁷¹. Kevin Anderson, qui a suivi l'évolution de Marx en direction de positions anticoloniales de plus en plus clairement construites, a montré qu'il rompt alors avec son idée première d'un rôle partiellement positif du colonialisme britannique, dont on trouve des traces dans certains textes antérieurs. Par la même occasion, Marx développe une conception multilinéaire de l'histoire, intégrant

70. Karl Marx, *Manifeste inaugural de l'Association internationale des travailleurs*, op. cit.

71. Karl Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, trad. fr. G. Cornillet, L. Prost et L. Sève, Paris, GEME/Éditions Sociales, 2010, p. 194.

toujours davantage les dimensions de race et de genre, sans systématiser cependant son approche. Sur ce plan, il développe une réflexion stratégique qui est le pendant et le prolongement de l'analyse du développement de l'individualité précisée dans le *Capital*, conduisant à politiser davantage encore cette dernière, par-delà les considérations éthiques qui lui sont traditionnellement associées. L'angle de cette politisation est double : d'une part l'écrasement des potentialités et des capacités humaines concerne au premier chef les colonisés, dont la volonté d'émancipation est le grand foyer révolutionnaire ; d'autre part, les sociétés non occidentales qui ont subi la colonisation présentent, et conservent jusqu'à un certain point, des formes sociales communautaires capables de nourrir les alternatives au capitalisme.

Concernant le premier aspect, l'attention de Marx à la colonisation n'est pas récente. Mais elle prend tardivement une importance déterminante. Dans le cadre de la I^{re} Internationale, Marx souligne la dimension révolutionnaire de la guerre civile américaine et de l'abolition de l'esclavage. L'*Adresse à Abraham Lincoln* qu'il rédige au nom de AIT proclame :

Tant que les travailleurs, le véritable pouvoir politique du Nord permirent à l'esclavage de souiller leur propre République; tant que, face au Nègre acheté et vendu contre son gré – ils s'enorgueillissaient du privilège majeur réservé au travailleur à la peau blanche d'être libre de se vendre lui-même et de choisir son propre maître, ils furent incapables d'œuvrer à l'authentique émancipation du travail et de soutenir leurs camarades européens dans leur lutte pour l'émancipation⁷².

Ce n'est pas seulement l'unité des luttes que préconise Marx, mais la prise de conscience de l'imbrication essentielle des dimensions de race et de classe.

Dans sa lettre du 9 avril 1870 à Sigfrid Meyer et August Vogt, reprenant les éléments d'une circulaire confidentielle rédigée peu avant, Marx n'hésite pas à faire de la révolution agraire irlandaise la

72. Karl Marx, « Adresse de l'Association internationale des travailleurs à Abraham Lincoln », 29 nov. 1864, in Karl Marx/Abraham Lincoln, *Une révolution inachevée. Sécession, guerre civile, esclavage et émancipation aux États-Unis*, trad. fr. E. Delgado-Hoch, P. Le Tréhondat et P. Silberstein, Paris, Syllepse, 2012, p. 232.

« condition première de la révolution prolétarienne en Angleterre⁷³ », plutôt que son débouché potentiel. Il précise ses raisons :

tous les centres industriels et commerçants anglais possèdent maintenant une classe ouvrière divisée en deux camps hostiles : les prolétaires anglais et les prolétaires irlandais. Le travailleur anglais moyen hait le travailleur irlandais, parce qu'il voit en lui un concurrent responsable de la baisse de son niveau de vie. Il se sent, face à ce dernier, membre de la nation dominante, il se fait par là l'instrument de ses propres capitalistes et aristocrates contre l'Irlande et consolide ainsi leur domination sur lui-même⁷⁴.

Dans ces conditions, la priorité est la construction de l'unité par la lutte contre le racisme, à la fois contre les préjugés « religieux, sociaux et nationaux » et contre le racisme institutionnel, aussi longtemps qu'ils séparent le travailleur anglais du travailleur irlandais. Pour autant, il ne s'agit pas pour Marx de lutter contre la religion en général ou contre les revendications nationales en général, mais de prendre en compte l'articulation des représentations et des pratiques qui font obstacle à l'unité politique des salariés. Sans jamais hiérarchiser les dominations, et sans les déconnecter de la logique essentielle du capitalisme, il faut savoir donner à la lutte contre les discriminations internes aux luttes des dominés la priorité stratégique. Sur ce plan, Marx s'oppose violemment à Bakounine dans le cadre de l'AIT, pour qui la cause irlandaise n'est qu'une diversion qui fait obstacle à la cause prolétarienne⁷⁵.

Il faut y insister, tant ces analyses sont méconnues et contredisent la réputation d'un Marx fanatiquement antireligieux et avant tout soucieux du sort du prolétariat blanc des pays occidentaux. Au cours de cette période, il se montre plus que jamais attentif à ce qui brise l'unité des dominés, déplorant que l'ouvrier anglais se comporte « à peu près comme les *poor whites* vis-à-vis des *niggers* dans les anciens États esclavagistes de l'Union américaine⁷⁶ ». Afin de souligner l'importance

73. Friedrich Engels et Karl Marx, *Correspondance*, X, 1984, p. 344.

74. *Ibid.*, p. 345.

75. Kevin B. Anderson, *Marx aux antipodes*, *op. cit.*, p. 146.

76. Friedrich Engels et Karl Marx, *Correspondance*, X, *op. cit.*, p. 345.

des questions idéologiques (et cela même lorsque le terme d'« idéologie » n'est plus prononcé⁷⁷) et le rôle actif des représentations dès lors qu'elles adhèrent des pratiques sociales, Marx précise au sujet de l'Irlande que « cet antagonisme est artificiellement entretenu et renforcé par la presse, les prêches anglicans, les journaux satiriques, bref par tous les moyens qui sont à la disposition des classes dominantes⁷⁸ ». Loin d'être seulement descriptif, ce constat permet à Marx d'appeler à l'action sur ce plan dans le cadre de l'Internationale :

la tâche spéciale du Conseil central à Londres : éveiller la classe ouvrière anglaise à la conscience que l'émancipation nationale de l'Irlande n'est pas pour elle une question de justice abstraite ou de sentiments humanitaires, mais au contraire la première condition de sa propre émancipation sociale⁷⁹.

La colonisation intérieure de l'Irlande par l'Angleterre et l'esclavage aux États-Unis sont-ils pour autant comparables ? Tel n'est pas le point de vue de Marx, pour qui la guerre civile américaine n'a pas pour principal enjeu la division du prolétariat et ne peut pas non plus être décrite comme affrontement entre cultures ou entre nations, même si ces dimensions existent⁸⁰. Sans comparaison avec l'écrasement d'aspirations nationales, le Sud mène alors selon lui une véritable « guerre de conquête dont l'objectif est l'extension et la perpétuation de l'esclavage⁸¹ ». « Ce serait la mise en œuvre du principe clamé haut et fort, selon lequel seules certaines races seraient aptes à la liberté⁸² », principe s'étendant à certains immigrés blancs, donnant naissance à une variante raciste du capitalisme. C'est cette perspective qui, selon Marx, conduit le Nord à concéder l'émancipation des esclaves comme condition du

77. Sur l'histoire de ce concept chez Marx, voir Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique, 2009.

78. Friedrich Engels et Karl Marx, *Correspondance*, X, *op. cit.*, p. 345.

79. *Ibid.*, p. 345-346.

80. Robin Blackburn, « Introduction : Karl Marx et Abraham Lincoln, une révolution inachevée », in Karl Marx/Abraham Lincoln, *Une révolution inachevée. Sécession, guerre civile, esclavage et émancipation aux États-Unis*, *op. cit.*, p. 29.

81. Karl Marx, « Die Presse », 7 nov. 1861, cité dans *Ibid.*, p. 158.

82. *Ibid.*, p. 164.

maintien de ses propres rapports sociaux d'exploitation. L'ampleur et les enjeux de la domination esclavagiste sont donc sans équivalent, et elle ne constitue en rien un vestige anachronique. C'est pourquoi Marx milite pour la levée de troupes noires, alors que Lincoln recule devant cette perspective, au motif qu'il pourrait être accusé de fomenter une guerre raciale... Les déclarations de Marx au nom de l'AIT auront un impact politique réelle aux États-Unis : elles conduiront à la formation de sections américaines luttant pour l'égalité raciale et de genre⁸³, suscitant un débat interne aboutissant finalement à la victoire du courant dominé par les syndicalistes, hostiles aux droits des femmes comme à la lutte pour l'égalité raciale. Au total, par-delà la question de la Sécession et en dépit de la frilosité de Lincoln, la victoire du Nord est bien porteuse d'enjeux politiques d'ampleur mondiale, sans cesser de concerner dans le même temps l'émancipation des individus.

Ces préoccupations, montantes dans les textes du dernier Marx, vont de pair avec son attention renforcée à la diversité des trajectoires historiques et aux ressources qu'elles présentent dans une perspective révolutionnaire mondiale. Cette fois encore, l'identification du but (la construction d'une société sans classe à l'échelle de la planète) ne doit pas conduire à minorer les médiations singulières et les voies divergentes. De 1879 jusqu'à sa mort, Marx remplit des dizaines de cahiers de notes au sujet des sociétés non occidentales, écumant la littérature anthropologique de son temps, sans parvenir avant sa mort à rédiger de livre sur ces questions qui le préoccupent de plus en plus.

Une révolution russe ?

La réflexion stratégique de Marx connaît une dernière évolution au début des années 1880, alors qu'il réexplore la question de la transformation des rapports de propriété en lien avec la réflexion sur les potentialités révolutionnaires de certaines structures sociales traditionnelles, en particulier en Russie. Les notes et les textes de Marx sur les sociétés non occidentales sont nombreux et antérieurs à cette dernière période, de sorte qu'on peut y repérer des constances et des variations :

83. Robin Blackburn, « Introduction », *op. cit.*, p. 80.

concernant la question de la propriété, située traditionnellement au centre du projet communiste, Kevin Anderson souligne, à la suite de Peter Hudis, que dès les *Grundrisse* rédigés en 1857-1858, « Marx perçoit les formes de production communales comme historiquement antérieures et plus fondamentales que la propriété communale⁸⁴ ». Dans ces sociétés comme dans les formes sociales plus tardives, la transformation des règles de la propriété n'est pas une fin en soi et se trouve subordonnée à la transformation de l'ensemble d'un mode de production. Ces questions ont été débattues, notamment dans les travaux d'E. P. Thompson, Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood et David McNally, en vue de rejeter une distinction mécanique de la base et de la superstructure propre à un certain marxisme, et de valoriser le rôle des luttes de classes tout en repensant l'émergence historique du capitalisme.

Sans pouvoir discuter ici les apports de ces riches débats, déterminants pour penser la transition d'un mode de production à un autre, on peut noter que Marx, qui polémique ici avec Proudhon et sa « genèse extra-économique de la propriété⁸⁵ », conçoit la propriété comme médiation entre l'individu et la richesse sociale, qui concentre de ce fait en elle l'ensemble des traits d'un mode de production donné. Dans le même temps, la propriété est toujours un mode d'appropriation qui concerne l'individu lui-même et qui contribue à le structurer en profondeur : le texte célèbre des *Formen*⁸⁶ de cette même période comporte ce passage exceptionnel sur la vraie richesse, qui illustre d'autant mieux la question de la réappropriation que Marx fait le lien entre les formes précapitalistes et postcapitalistes :

une fois que la forme bourgeoise bornée a disparu, qu'est-ce que la richesse, sinon l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances,

84. Kevin B. Anderson, *Marx aux antipodes. op. cit.*, 2015, p. 321 et Peter Hudis, « Marx among the Muslims », *Capitalism Nature Socialism*, vol. 15, n° 4, p. 51-67.

85. Karl Marx, *Les Manuscrits de 1857-1858*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 2011, p. 425.

86. Il est habituel de désigner sous ce titre le chapitre des Manuscrits de 1857-1858 consacré aux « formes antérieures à la production capitaliste ». *Ibid.*, p. 410-452.

des forces productives des individus, universalité engendrée dans l'échange universel⁸⁷ ?

Cette analyse de l'appropriation souligne la codétermination permanente des rapports sociaux et des formes d'individualité. Mais qu'en est-il des conditions et des moyens de la transformation des formes de propriétés effectivement existantes et des rapports sociaux qui leur sont associés ? Quel rôle jouent les individus au cours de cette transformation qui les concerne au premier chef ?

À l'occasion de ses lectures ethnographiques, de ses travaux sur le colonialisme et de son rôle politique dans le cadre de l'AIT, et alors qu'il abandonne toute conception linéaire du cours historique, Marx en vient à réfléchir aux ressources sociales et politiques fournies par des modes de production précapitalistes persistants dans certains endroits du monde à côté ou en-dessous des formes capitalistes qui s'en emparent. Pour autant, il ne s'agit pas d'en réactiver les caractéristiques premières, mais d'en activer les potentialités politiques et c'est ce que montre la correspondance avec Vera Zassoulitch en 1881, concernant les traditions communautaires agraires russes. C'est précisément parce que les formes de propriété commune concernent l'ensemble des rapports sociaux et les formes d'individualité qui y naissent qu'elles présentent ces virtualités politiques, rendant possible un certain type d'intervention stratégique, apte à réconcilier une politique révolutionnaire et son but final, le communisme, sans recours à la moindre philosophie de l'histoire et aux antipodes de l'affirmation de la mission historique de la seule classe ouvrière masculine et blanche, thèses souvent attribuées à Marx.

L'intérêt de cette correspondance tient à ses enjeux immédiats, dans un contexte politique agité : en février 1881, alors que le débat est à son comble au sein de la mouvance populiste, Vera Zassoulitch sollicite l'avis de Marx au sujet de la commune rurale russe. Les populistes, en quête d'une voie russe vers la révolution sans passage par le capitalisme, réorientent alors leur action en direction des paysans et misent sur les atouts de la commune rurale russe, l'*obchtchina* (ou *mir*), pour

87. *Ibid.*, p. 424.

transformer les rapports sociaux. Cette dernière a pour traits principaux une assemblée des chefs de foyer et le partage périodique des terres selon un principe d'égalité proportionnelle en fonction de la taille desdits foyers. En dépit de son caractère archaïque et profondément patriarcal, les populistes considèrent qu'elle pourrait devenir une forme de pouvoir local maintenu et revivifié, dans le cadre du régime démocratique qu'ils appellent de leurs vœux.

Marx rédige alors quatre brouillons de réponse, bien plus longs que la brève lettre qu'il finit par envoyer, où il déclare en substance : « L'analyse donnée dans le *Capital* n'offre donc de raisons ni pour ni contre la vitalité de la commune rurale⁸⁸. » Mais, ajoute-t-il, cette commune peut être « le point d'appui de la régénération sociale en Russie ». Les brouillons sont plus loquaces, Marx semblant y réfléchir pour lui-même, indépendamment de la tâche délicate de conseiller une organisation politique qui semble attendre de lui une parole d'évangile. Se gardant de prédire quoi que ce soit, il envisage que la commune russe puisse, à certaines conditions, se « dégager de ses caractères primitifs » et « se développer directement comme élément de la production collective sur une échelle nationale ». Il précise aussitôt :

c'est justement grâce à la contemporanéité de la production capitaliste qu'elle s'en peut approprier tous les acquêts positifs et sans passer par ses péripéties terribles, affreuses. La Russie ne vit pas isolée du monde moderne ; elle n'est pas non plus la proie d'un conquérant étranger à l'instar des Indes Orientales⁸⁹.

On retrouve ici les éléments de la dialectique stratégique explorée depuis longtemps par Marx : il s'agit de faire évoluer la forme communale tout en la conservant, initiant son dépassement, au sens complexe du terme allemand d'*Aufhebung* déjà évoqué, qui penche ici davantage du côté de l'idée de « conservation » et d'« élévation » que vers celle

88. Karl Marx, « Réponse à Vera Zassoulich », www.marxists.org/francais/marx/works/1881/03/km18810308.htm ; texte également disponible dans Friedrich Engels et Karl Marx, *Lettres sur « Le Capital »*, op. cit., p. 305.

89. Karl Marx, « Projet de réponse à Vera Zassoulich », www.marxists.org/francais/marx/works/1881/03/km18810308.htm.

d'« abolition ». Mais, Marx y insiste, cette hypothèse suppose un capitalisme développé par ailleurs : sa concrétisation éventuelle dépend d'une trajectoire nationale ou régionale singulière, s'inscrivant dans le cadre d'un processus mondial d'expansion capitaliste et des résistances qu'il suscite. Marx élabore au passage l'idée de développement inégal et combiné, en la reprenant au populiste russe Piotr Tchadaïev : au lieu de considérer le capitalisme comme principe d'homogénéisation des rapports sociaux à travers le monde, comme c'était le cas dans le *Manifeste*, la perpétuation de rapports localement non capitalistes sert sa domination. C'est pourquoi parier sur les virtualités émancipatrices de l'*obchtchina* constitue avant tout une hypothèse politique, subordonnée au déclenchement d'un processus révolutionnaire effectif et à ses choix conscients. Dans sa préface de 1882 pour l'édition russe du *Manifeste*, il ajoute d'ailleurs à ce déclenchement une nouvelle condition promise à une longue controverse, à savoir la conjonction entre révolution russe et révolution prolétarienne mondiale :

si la révolution russe donne le signal d'une révolution prolétarienne en Occident, et que donc toutes deux se complètent, l'actuelle propriété commune du sol en Russie pourra servir de point de départ à une évolution communiste⁹⁰.

Ici encore, l'objectif de Marx n'est pas de proposer un scénario révolutionnaire pré-écrit, mais d'inscrire le communisme au sein d'une histoire longue et globale, à la fois déterminée et ouverte, qui inclut le fait de l'expansion capitaliste sans que ce mode de production soit pour autant une étape obligée de l'émancipation humaine. Dès lors, la permanence de conditions historiques non capitalistes, intégrée à une stratégie mobilisant des groupes sociaux marqués par ces traditions, pourrait appuyer une contre-offensive générale en vue du dépassement-abolition du capitalisme : le développement inégal serait alors, paradoxalement, la condition d'un processus révolutionnaire apte se mondialiser. Un tel raisonnement relève de la critique de l'économie politique en ce qu'elle

90. Friedrich Engels et Karl Marx, « Préface à l'édition russe de 1882 », *Le Manifeste du parti communiste*, op. cit., p. 115.

est, précisément, politique : si l'on considère que la logique de fond qui a engendré le capitalisme est, non pas l'expansion du marché, mais la « séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production », et plus précisément encore l'« expropriation des cultivateurs⁹¹ », et que le communisme vise la réappropriation par les individus de leurs propres forces sociales, alors des formes sociales antérieures à cette séparation, et localement persistantes après elle, peuvent offrir des points d'appui à une révolution tendanciellement mondiale tout en se construisant dans des conditions initiales nécessairement nationales.

Cette réflexion historique du Marx de la maturité sur les causes de la naissance du capitalisme et celles de sa possible disparition reste donc inséparable du projet révolutionnaire de son abolition et d'une réflexion stratégique sur ses conditions concrètes, conditions à la fois historiquement données et politiquement élaborées en présuppositions. Pour une part, ces conditions sont internes au fonctionnement capitaliste en ses contradictions essentielles, telles qu'elles se trouvent analysées dans le *Capital*. Mais elles sont aussi extérieures à lui ou, plus exactement, elles résultent de la contradiction entre un capitalisme né dans le monde agricole (britannique) et une histoire sociale autre, qui peut faire obstacle et offrir une alternative à l'installation de tels rapports de production et d'exploitation, à condition toutefois de devenir la clé de voûte d'un combat politique.

Et c'est justement le cas en Russie. Marx souligne qu'en tant que forme sociale fondée sur le partage et l'égalité, sur la propriété commune et la propriété individuelle-personnelle, la commune russe se distingue des communautés plus « archaïques » : le communisme marxien n'est pas le collectivisme entendu comme suppression autoritaire de toute propriété privée, mais un certain type de socialisation des moyens de production. Et c'est cette seule particularité de la commune russe qui conduit Marx à modifier son jugement négatif initial, alors qu'il continue de condamner son caractère patriarcal. D'un point de vue stratégique, la question de la propriété reste donc cruciale à ses yeux, à condition

91. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, ch. 32 (édition J. Roy), cité dans Karl Marx, « Projet de réponse à Vera Zassoulitch », *loc. cit.*

de la considérer non comme forme strictement juridique, mais à la fois comme levier politique révolutionnaire et comme gradient du développement individuel : à ce double titre, la commune agraire russe présente des virtualités qui peuvent être converties en moyens de la mobilisation paysanne et, à ce titre, en présuppositions du communisme.

Néanmoins, sa possible reprise révolutionnaire présente deux conditions, hautement problématiques : la première consiste dans l'introduction des forces productives et des techniques capitalistes ; la seconde est l'intervention des paysans eux-mêmes dans la transformation active de la commune rurale traditionnelle en structure locale d'une socialisation générale de la production. Par-delà le caractère circonstanciel de ce débat dans la Russie de la fin du XIX^e siècle, c'est bien le problème de la transition, dans toute son ampleur, que la commune rurale russe permet de poser, sous l'angle de ses conditions matérielles d'une part, et sous l'angle de ses conditions politiques d'autre part. Au passage, le cas russe confirme que la lecture standard de la *Critique du programme de Gotha* est un contresens : les formes communales y sont explicitement pensées comme les possibles points d'appui d'une dynamique d'entrée de jeu politique, impliquant la mobilisation d'individus et de classes déterminées. La réappropriation est ici bien plus qu'une simple abolition de la propriété privée des moyens de production : elle vise avant tout la réappropriation de soi, une émancipation synonyme de développement individuel et social des capacités humaines, mutilées par tous les rapports de domination. Cette réappropriation ne se définit donc pas comme retour à un état antérieur, mais comme effort d'abolition de l'aliénation et de la dépossession, effort ancré dans les contradictions vives du présent. C'est une telle volonté d'émancipation qui est, non une visée utopique, mais l'aliment même de la flamme révolutionnaire, reprenant une argumentation déjà développée dans le *Capital*. Et en effet, au début de son brouillon, Marx renvoie au chapitre du *Capital* consacré à la « prétendue "accumulation primitive" » : les notes de 1881 reprennent et prolongent à l'évidence ce texte tout en le modifiant afin de l'adapter au cas russe.

Dans le *Capital*, Marx distingue trois temps des formes de propriété, élargies au mode de développement des individus et aux

conditions sociales de la production. Le premier moment est celui de la « propriété privée du travailleur sur ses moyens de production⁹² », soulignant que ce qui est condition du « développement de la libre individualité » va alors de pair avec l'esclavage, le servage et d'« autres rapports de dépendance » excluant par ailleurs la coopération et le « libre développement des forces productives⁹³ ». Le deuxième temps est le résultat d'une négation engendrée par le développement du premier, qui fait naître à la fois des « moyens de production socialement concentrés », la grande propriété au prix de l'« expropriation de la grande masse du peuple » et la prolétarianisation des travailleurs. Le troisième temps a pour ressort la « centralisation des moyens de production et la socialisation du travail⁹⁴ » devenus « incompatibles avec leur enveloppe capitaliste » : les forces productives capitalistes se voient créditées non seulement d'une productivité sans précédent, mais d'un niveau avancé de coopération qui ouvre directement la voie au communisme. Ce troisième temps est celui de la révolution :

l'heure de la propriété capitaliste a sonné. On exproprie les expropriateurs⁹⁵.

C'est cette hypothèse en plusieurs temps que Marx réajuste en 1881 à la situation russe. À partir de la forme communale russe, plus individualisante que les formes archaïques, deux options sont envisageables face à l'expansion capitaliste : « ou l'élément de propriété privée, qu'elle implique, l'emportera sur l'élément collectif, ou celui-ci l'emportera sur celui-là. » Les réformes de 1861 avaient tenté du même élan d'abattre la commune rurale et de transformer dans un sens capitaliste l'agriculture russe, dénaturant la propriété personnelle. Le troisième temps, proprement révolutionnaire, présuppose la victoire de l'élément collectif russe, la socialisation de la grande propriété privée foncière, mais aussi des « domaines de l'État⁹⁶ », combinées à la socialisation avancée du

92. *Le Capital*, livre I, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Puf, 1993, p. 854.

93. *Ibid.*, p. 855.

94. *Ibid.*, p. 856.

95. *Ibid.*, p. 856.

96. Karl Marx, « Projet de réponse à Vera Zassoulitch », *loc. cit.*

travail inhérente aux forces productives capitalistes : c'est cette dynamique sociale tout entière, et non pas seulement technique, qu'il s'agit d'importer sous le terme d'« industrie mécanique ». Le développement de la commune agraire à l'échelle nationale ainsi que sa modernisation deviennent alors possibles :

la contemporanéité de la production occidentale, qui domine le marché du monde, permet à la Russie d'incorporer à la commune tous les acquis positifs élaborés par le système capitaliste sans passer par ses fourches caudines⁹⁷.

Ainsi la commune traditionnelle est-elle à concevoir non comme modèle à généraliser, mais comme le possible levier social et surtout politique de l'alliance, à la fois indispensable et si difficile à construire entre classe ouvrière et classe paysanne exploitée, ainsi que l'a prouvé l'échec des révolutions de 1848 et de 1871. Car il faut rappeler que, loin d'essentialiser la paysannerie, Marx ne l'a jamais définie comme composante d'une même « masse réactionnaire », formulation de Ferdinand Lassalle qu'il s'était empressé de récuser⁹⁸. S'il souligne le rôle politique réactionnaire de la paysannerie française au moment du coup d'État de 1851, c'est en pointant la logique régressive de la « parcelle » dès lors qu'elle ne s'accompagne d'aucune logique communautaire ni d'aucune conscience politique autonome. Mais par ailleurs, Marx ne cesse d'affirmer la nécessité pour la « révolution prolétarienne » de construire le « chœur sans lequel, dans toutes les nations paysannes, son solo devient un chant funèbre⁹⁹ ». Et la situation russe rend justement envisageable un tel chœur¹⁰⁰.

Pour autant, les paysans russes qui, selon le texte de 1881, peuvent devenir les porte-voix d'un « besoin économique », ne seront pas

97. *Ibid.*

98. Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, op. cit., p. 62.

99. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. fr. G. Cornillet, Éditions Sociales, Paris, 1984, p. 196.

100. Luca Basso souligne que l'expression « agir en commun » qu'on rencontre dans le *Capital* éclaire cette conception non naturaliste de Marx concernant le commun (Luca Basso, *Marx and the Common. From « Capital » to Late Writings*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 106).

nécessairement les acteurs d'un projet politique qui l'excède largement : Marx ne dit rien de la façon dont la commune rurale pourrait transformer progressivement et de l'intérieur son propre fonctionnement communautaire traditionnel en direction de cet « autogouvernement des producteurs » qu'il avait salué dans la Commune de Paris. Un processus, non plus ouvrier et urbain, mais rural et enraciné dans les traditions, est-il capable d'engendrer non seulement ses propres acteurs éduqués et politisés, mais aussi ses rapports de production neufs et démocratiquement organisés? Cette question présente une dimension stratégique conjoncturelle, mais elle est surtout le cœur même de la définition du communisme : ne pouvant ni la traiter ni l'omettre, le *Capital* semble la reformuler de façon condensée et en termes hégéliens comme « négation de la négation », au risque de prêter le flanc à l'accusation d'un retour à la philosophie de l'histoire. On peut penser que l'ambiguïté des formulations marxiennes dans ce chapitre du *Capital* est précisément ce qui motive la lettre de Vera Zassoulitch. Et la réponse de Marx montre qu'il ne considère pas la question réglée par avance, bien au contraire : elle implique avant tout une révolution russe qu'en 1881 il ne peut qu'appeler de ses vœux.

Au total, cette analyse de 1881 esquisse une stratégie au sens plein, coïncidant avec la redéfinition de la politique dont le projet avait été défini par Marx dès ses premiers textes : restant en attente de ses concrétisations effectives, ce communisme stratégique condense toutes les dimensions de la réflexion antérieure de Marx, reliant la question de la réorganisation démocratique du travail à celle de la construction du sujet historique de la transformation révolutionnaire. Dans l'immédiat, Marx en reste à une réflexion sur les conditions du ralliement des masses paysannes aux luttes révolutionnaires et à la transformation socialiste. Et, précisément parce que cette dernière n'est pas leur préoccupation première, il signale qu'une collectivisation forcée n'aboutira qu'à la sécession paysanne :

Allez arracher aux paysans le produit de leur travail agricole au-delà d'une certaine mesure, et malgré votre gendarmerie et votre armée vous ne réussirez pas à les enchaîner à leurs champs !

Ce conseil, donné au pouvoir tsariste hostile aux formes communautaires ancestrales, se révélera bientôt prémonitoire de l'échec de la politique de collectivisation autoritaire conduite en URSS.

Si l'idée d'un contournement de l'étape capitaliste a aujourd'hui perdu toute pertinence, il n'en demeure pas moins que les logiques de développement inégal persistent et qu'elles proposent des voies singulières de politisation et de subversion des rapports sociaux dominants. Il importe d'affirmer que les résistances à la marchandisation capitaliste et à sa logique sociale lui restent fondamentalement immanentes. Costas Lapavistas a montré que se perpétuent des rapports non marchands dont le capitalisme a besoin pour exister. Il ne s'agit pas de considérer que ces rapports non marchands sont d'entrée de jeu socialistes, et que la revendication de la gratuité et du droit partage suffisent à offrir une voie politique en tant que telle, mais de « transformer ces relations non économiques en modifiant les fondations économiques de la société¹⁰¹ », de façon à redéfinir les relations entre sphère non économique et sphère économique.

Au cœur de ce problème on rencontre une fois encore la question de la force de travail en tant que, fondamentalement, elle n'est pas une marchandise, mais l'apanage d'individus sociaux. La résistance multiforme de cette force de travail à la tentative de sa soumission néolibérale totale constitue l'une des contradictions centrales du capitalisme contemporain, qui traverse l'individualité même des salariés ainsi que toutes les structures de la vie sociale. Mais en tant que telle, elle ne porte aucune alternative définie. Si le but n'est pas de se contenter d'enclaves provisoires ou d'utopies minoritaires, c'est la politisation de ces contradictions qui définit en propre une politique communiste. Et au nombre de ces contradictions, il faut ranger toutes les formes de domination et d'oppression, qui se combinent avec l'exploitation sans s'y résumer.

Dans ses derniers textes, Marx élabore cette réflexion politique inédite, sans être en mesure de résoudre aucun de ces problèmes.

101. Costas Lapavistas, *Social Foundations of Markets, Money and Credit*, Routledge, Londres, 2003, p. 128.

Plus encore, bien loin de l'imagerie du prophète barbu sûr de l'avènement du communisme, il souligne l'énorme défi que devra relever non un communisme réalisé, qu'il ne décrit pas, mais une politique communiste, dont il reste le penseur le plus avisé, et qui doit à tout moment être en mesure d'élaborer démocratiquement une rationalité historique sans précédent. Tâche impossible? Elle est surtout, à notre époque, impossible à différer plus longtemps. Il reste à inventer des modes de coopération qui soient aussi des modes politiques de lutte et de conquête du pouvoir, repensant le sujet politique – à la fois multiple et coordonné – de la transformation radicale. C'est cette figure du communisme comme dynamique politique, à la fois finalité et transition, projet et médiations, qui émerge de cette relecture de Marx inspirée par les réflexions contemporaines, mais qui en retour les confronte à une dimension stratégique qu'elles ont perdue. Il reste, pour conclure cette enquête, à développer plus précisément et au présent cette hypothèse d'un renouveau du communisme stratégique.

6.

*Pour une stratégie
des médiations*

Le possible objectif, auquel tout rêve sérieux doit se tenir, donne lui aussi la préséance au rêve. Le rêve éveillé d'une existence parfaite, s'il est objectivement médiatisé et dès lors capable de tenir bon, vient à bout aussi bien de sa propension à se laisser berner que de la carence de rêves.

Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 3, p. 547.

Une formule célèbre de Gilles Deleuze affirme qu'il faut « commencer par le milieu¹ ». On lui objectera qu'en politique du moins, il convient aujourd'hui de recommencer par les médiations : le propos de ce livre est de revendiquer jusque sur le terrain stratégique une dialectique que Deleuze répudiait, de même que la plupart des philosophes de sa génération. Philosophes eux aussi, mais ne pourchassant plus la dialectique et revisitant à leur façon la question des médiations, les auteurs abordés dans les trois premiers chapitres ce livre ont en commun le souci de dessiner une alternative, prenant acte de la crise généralisée du capitalisme contemporain, mais aussi de la crise profonde du mouvement

1. La formulation originelle est un peu différente : « Kleist, Lenz ou Büchner ont une autre manière de voyager, comme de se mouvoir, partir au milieu, par le milieu, entrer et sortir, non pas commencer ni finir » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 36-37).

ouvrier et de toutes les forces de résistance aux politiques néolibérales. Si l'alternative ne saurait se définir sur le papier, l'ampleur du défi présent, le délabrement des forces de gauche et la puissance de l'idéologie dominante, rendent le travail critique plus que jamais nécessaire tout en exigeant sa redéfinition.

Que faire, donc, de ces propositions aussi savamment élaborées que divergentes, qui ont l'incontestable mérite de relancer le débat sur le dépassement du capitalisme ? Le choix de s'arrêter sur un petit nombre d'auteurs postmarxistes contemporains, parmi les plus lus mais aussi les plus innovants, visait à analyser précisément leurs apports et leurs dissonances. Leurs approches ont en partage trois traits essentiels : d'une part, tous explorent en les isolant les uns des autres les points cardinaux classiques de l'alternative au capitalisme, ce qui rend leurs hypothèses incompatibles. D'autre part, se confrontant aux propositions anticapitalistes globales de l'époque antérieure tout en prenant leurs distances à l'égard des formes héritées de la lutte de classe, ces approches ont en commun de se construire en tant que critiques de Marx et du marxisme. Enfin, elles témoignent d'une tentative de repolitisation de la théorie sur son propre terrain, celle-ci échouant néanmoins à surmonter le découplage croissant entre élaboration critique, intervention politique et réalité sociale. Si une telle résurgence de la contestation sur le plan philosophique constitue à l'évidence une marque de la faiblesse de la contestation politique du capitalisme, elle est aussi un atout, l'un des moyens de lutter contre l'idéologie néolibérale en même temps que l'indice d'une contestation montante, en quête de voies politiques neuves, qui rend de nouveau nécessaire et féconde la confrontation à Marx et au marxisme, contribuant à rouvrir l'espace d'une intervention à la fois critique et militante.

C'est pourquoi, en faisant suivre ces analyses d'un chapitre sur Marx, le propos n'était nullement de les ramener à une vérité préexistante, mais de remettre en tension plusieurs conceptions de l'alternative : d'une part, il s'agissait de replacer les théories contemporaines dans une histoire longue de la contestation sociale et politique du capitalisme. D'autre part, cette approche antichronologique permettait de confronter la pensée de Marx à ces analyses et leurs questionnements

propres, qui éclairent en retour sa dimension stratégique constitutive et pourtant largement méconnue. Cette dimension stratégique consiste à articuler l'analyse théorique et la lutte politique au sein de la totalité capitaliste, appréhendée au prisme de ses contradictions concrètes et de leurs formes déterminées : c'est cette stratégie de construction sociale, politique, idéologique de l'alternative que Marx nomme le communisme, qui ne se réduit pas à un mode de production postcapitaliste dont il ne fournit d'ailleurs aucune description. Abordée à partir des questionnements contemporains, il s'agissait de montrer que cette approche conserve sa fécondité par-delà les éléments de description du capitalisme, dont la pertinence est aujourd'hui volontiers concédée à l'auteur du *Capital*, mais au prix d'une méconnaissance persistante de la réflexion politique qui en est inséparable. À l'heure où la construction de l'alternative au capitalisme apparaît plus urgente que jamais, la redécouverte de cette stratégie perdue invite à la rebâtir dans les coordonnées du présent.

Dès lors, au terme de cet ensemble d'analyses nécessairement partielles, est-il possible, sinon de définir, du moins de préciser les voies d'une telle stratégie contemporaine ? En cette période de crise politique et de fragmentation des luttes, elle doit avant tout viser à esquisser une voie politique majoritaire, mobilisatrice, combinant contestations multiples et construction d'une alternative globale, radicalement démocratique et résolument anticapitaliste. En d'autres termes, il s'agit de réfléchir, en amont de toute proposition concrète et de tout programme de transition, à la façon de relier effectivement la critique théorique et l'intervention politique en tant qu'activités sociales en codéfinition permanente, et de replacer cette tâche collective au cœur la question communiste. Loin d'arrimer linéairement les buts aux moyens, la stratégie se présente dès lors comme un problème de triangulation, qui fait porter tout le poids de l'invention historique sur la fine pointe de la construction de médiations politiques : formes de mobilisation et d'organisation, programme et projet, mais aussi reconstruction d'une culture contestataire commune associée à des formes de vie sociale réinventées, attractives et capables d'expansion.

En ce sens, la construction de l'alternative réside, non pas seulement dans l'élaboration de propositions concrètes, en dépit de leur utilité incontestable², mais dans la capacité à les raccorder d'un côté à un projet de transformation radicale et de l'autre aux mobilisations collectives et aux aspirations individuelles telles qu'elles existent aujourd'hui, en vue de forger la force politique et l'élan unitaire qui leur manquent. Une telle articulation reste à construire – Laclau a raison sur ce point – mais elle l'est en tant que lutte de classe consciente de ses conditions et maîtresse de ses finalités, se dotant de formes d'organisation aptes à se fédérer, porteuse en tant que telle d'une alternative économique, sociale et politique. Car il s'agit de préfigurer et d'incarner un autre mode de vie, d'en rendre à la fois pensable et désirable la perspective, de sorte que l'élaboration collective et progressive de sa perspective accompagne et se nourrisse des mobilisations sociales dans toute leur diversité.

Aussi difficile soit-elle, la tâche est possible : il suffit d'avoir participé à une grève durable pour savoir avec quelle rapidité et quelle intensité y refléurit la joie partagée d'une vraie vie sociale, intense et riche, du travail repensé, du temps reconquis. Comment faire pour que ces possibilités se diffusent, se consolident, se discutent ? Réflexions en acte et interventions théorisantes, elles se situent au point de rencontre des structures existantes, partis, syndicats, associations, tout en ayant à déborder de façon constructive leurs contours hérités. Comme recueillir cette dynamique sans l'étouffer, en combattant les logiques délégataires autant que les spontanéités sans lendemain ? Comment les construire tout en les ouvrant sur leur propre devenir, seul moyen d'échapper au double écueil de l'utopie sans lutte et des luttes sans espoir ? C'est la perspective d'une telle relance stratégique qu'il faut explorer.

Les paradoxes de la stratégie

La difficulté à rendre politiquement agissante les propositions alternatives contemporaines, qu'il s'agisse de l'écologie, des services publics,

2. Voir, par exemple, les propositions du GR-PACT, coordonné par Emmanuel Dockès, concernant un Code du travail allégé et plus protecteur, opposé aux réformes néolibérales en cours : pct.parisnante.fr ou les propositions concernant la transition énergétique synthétisées dans le *Manifeste négaWatt*, Arles, Actes Sud, 2015.

des salaires ou des transports, aussi cohérentes et viables soient-elles, tient en grande partie à la crise de crédibilité qui frappe désormais tout projet de rupture avec l'ordre capitaliste. Le néolibéralisme autoritaire, ne concédant aucune marge de négociation, détruisant toute perspective de relance keynésienne et réduisant à néant tout fantasme de dialogue social, rend plus que jamais nécessaire cette perspective de rupture au moment même où il la disqualifie. En France, cette longue défaite a pris la forme d'un déclin des organisations politiques et syndicales, accompagnant le recul du marxisme politique à partir des années 1970. Ce déclin fut d'abord l'occasion d'une effervescence théorique singulière sur fond de critique multiforme de Marx, cette ébullition occultant pour un temps les effets de longue durée de l'éclipse stratégique qui s'y trouvait associée. Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, André Gorz et bien d'autres eurent à cœur de se confronter aux questions classiques du marxisme, de son analyse de classe et du projet communiste, pour en développer une critique radicale : la déconstruction des notions de classe ouvrière, de valeur, d'exploitation, d'idéologie ou de dialectique fut au centre de ces œuvres, dont l'inventivité conceptuelle et stylistique fut fonction inverse de leur souci de contribuer à l'élaboration d'une alternative globale.

Il n'en demeure pas moins que les tenants et aboutissants politiques de ces analyses sont à aborder dans toute leur complexité, en évitant le double écueil d'y voir soit la modernisation incontournable du marxisme, soit sa liquidation pure et simple, interprétations dont le schématisme partagé contourne l'analyse de ce qu'on nomme ici la dimension stratégique de la théorie. Coïncidant avec la disqualification du communisme et l'échec du « socialisme réel », ces options constituèrent à la fois un écho et un ferment actif de la crise de la gauche et de sa mutation partielle. De ce point de vue, leur dimension intrinsèquement politique est indéniable, même si et parce qu'elles tranchent avec les conceptions des générations antérieures, celles de Jean-Paul Sartre et de Raymond Aron notamment. Sans renoncer à la critique sociale, les principaux auteurs de cette séquence ont déserté le terrain de l'engagement politique classique, délaissé la thèse de la centralité du travail et

de son affrontement au capital, abandonné la perspective de dépassement du capitalisme au profit de la promotion de stratégies décalées et locales de contestation et de subversion, le plus souvent déconnectées de toute critique de l'économie politique.

À certains égards, la théorie se présentant comme sa propre pratique pu devenir une fin en soi précisément parce qu'elle se voulait transformation en acte, intervention à part entière. La notion althusserienne de « pratique théorique », forgée à cette époque, permet de comprendre que la philosophie soit devenue et reste le haut lieu de cette conversion, offrant des opportunités académiques et médiatiques à des intellectuels portés à surestimer l'impact des idées et l'originalité de leur pensée. Mais il est significatif que ces philosophies si préoccupées de rénover la pensée aient omis d'analyser leur propre place au sein de ce moment historique si singulier, par-delà la thèse foucauldienne de l'intellectuel spécifique : car c'est à l'interface de la théorie et de la réalité que se construit ce rôle complexe, participant à la mutation politique et idéologique tout en répudiant les formes antérieures de l'engagement. Ironie de l'histoire, la revanche récente de certains courants du marxisme, de Marx lui-même jusqu'à Stuart Hall, en passant par Antonio Gramsci, Louis Althusser, E. P. Thompson ou Frantz Fanon, réside dans leurs outils de compréhension de la fonction propre des idées et des représentations, affirmant, sans les réduire à des reflets passifs, leur nature de forces sociales.

Il faut donc revenir sur certains traits de la philosophie des décennies 1970 et 1980, dans la mesure où elle continue d'exercer une profonde influence sur le paysage critique contemporain, les auteurs étudiés dans les premiers chapitres de cet ouvrage en étant tous des acteurs ou des héritiers directs. Le souci d'extrême singularisation des styles qui s'y déploie masque en effet une proximité par ailleurs fondamentale en ce qui concerne les thématiques-clés de cette mutation de la critique. Il faut notamment souligner le caractère décisif d'une commune et virulente détestation de la dialectique et de la représentation, en dépit de l'importance à première vue secondaire de thématiques qui peuvent sembler techniques, voire scolastiques. Cette dénonciation généralisée de la dialectique a contribué à interdire toute

analyse des contradictions qui traversent la réalité économique et sociale et toute perspective de dépassement-abolition du capitalisme. Elle s'est amplifiée en une critique de toutes les médiations politiques, qu'il s'agisse des institutions, des partis, des projets, des luttes de classe, mais aussi de tout type de réflexion stratégique concernant l'État, et de toute analyse de la nature et du rôle de la critique elle-même, une fois congédiées du même élan les idées de vérité et de totalité. Le rejet de ces dernières, coïncidant avec l'essor des thématiques du discours et de la construction, a en effet rendu hautement problématiques la définition du capitalisme comme système réellement existant autant que la perspective de son dépassement.

Le paradoxe est donc à souligner : comment comprendre que ce soit précisément dans le prolongement de ces analyses que renaisse aujourd'hui une réflexion sur les alternatives au capitalisme ? Comment expliquer qu'on y rencontre plus qu'ailleurs une contestation se souciant de nouveau de stratégie, au point de reprendre un vocabulaire par ailleurs frappé d'anathème, celui du « socialisme » et du « communisme » ? Il est habituel de souligner que ces théorisations ont su prêter attention à des questions inaperçues ou minorées par les marxismes, à une inventivité sociale mais aussi culturelle, à la multiplicité des rapports de pouvoir et des formes de résistance, à la sexualité et à la maladie mentale, à la question des corps et de la vie. Dans le même temps, c'est l'analyse de pans entiers du réel qui disparaissait : les classes sociales et leur conflit, le travail et son exploitation. La puissante théorisation de la biopolitique proposée par Foucault, qui dissémine le pouvoir dans les corps en même temps que les résistances au pouvoir, contribua à rendre obsolète la question de la conquête de l'État. La théorie de l'intellectuel spécifique, la promotion de la micropolitique, l'affirmation de la disparition ou du ralliement de la classe ouvrière à la société consumériste, de son remplacement par les « nouveaux mouvements sociaux » ou par la plèbe, achevèrent de déconsidérer des scénarios révolutionnaires qui perdaient par ailleurs leur crédibilité, entre glaciation à l'Est, échec de la révolution portugaise et coup d'État au Chili.

À l'heure où se préparait la transformation du capitalisme, l'économie politique et sa critique se sont trouvées disloquées et

marginalisées. Alors que la destruction des acquis sociaux de la période fordiste n'avait pas commencé, la transition vers le néolibéralisme prit, dans un premier temps, le visage souriant d'une floraison des contestations joyeuses, enracinées dans la vie même, libérant des espaces neufs de création. La victoire de l'Union de la gauche se profilant puis se brisant résuma les espoirs et l'échec d'une perspective inédite, à laquelle faisait écho cette vitalité critique. Mais comment comprendre qu'à cinquante ans de distance, sous l'assaut de politiques néolibérales qui ont depuis lors détruit de larges pans de l'État social et défait jusqu'à la mémoire commune des luttes et des conquêtes de la première moitié du xx^e siècle, perdue l'accueil enthousiaste fait à une pensée si étroitement liée à un contexte depuis lors disparu ? Comment expliquer que son succès, même marginal et déconnecté de tout espoir politique, demeure sans commune mesure avec ce qu'est devenue aujourd'hui la réception de Marx et d'un marxisme qui n'a pourtant cessé, dans le même temps, de se renouveler ?

On peut faire l'hypothèse que si les penseurs des années 1960, leurs descendants et leurs commentateurs continuent de faire référence en matière de pensée critique, c'est certes à cause de la médiocrité de la production théorique dominante, mais aussi parce que la migration de la critique sur le terrain philosophique l'a rendue ajustable à des contextes historiques divers. Leur capacité à évoquer la réalité économique et sociale mais aussi les sciences sociales, sans jamais s'y confronter véritablement, a conféré à leurs thèses une aura critique durable et une hauteur de vue saisissante. Dans le cadre présent de la crise généralisée du capitalisme néolibéral ainsi que des forces sociales et politiques qui le contestent, il est logique que cette tradition continue d'offrir des ressources à des lecteurs en quête d'outils critiques, sans satisfaire pour autant une recherche d'alternative de nouveau à l'ordre du jour. Ce défaut est précisément ce qui exige mais aussi permet un renouvellement partiel de cette tradition philosophique : sans rompre avec leur passé, les auteurs qui revisitent aujourd'hui les notions de « communisme » et de « socialisme » ont en commun cette préoccupation, alors que la tradition dont ils héritent avait largement contribué à disqualifier ces termes. La réactivation du dialogue critique avec Marx leur fournit

le moyen de revisiter les questions de l'État et du conflit social, du travail et de l'hégémonie, voire de l'alternative au capitalisme.

C'est alors un autre paradoxe qui surgit : alors qu'ils se préoccupent tous des tenants et aboutissants politiques de leurs analyses, ces auteurs ne dialoguent pas les uns avec les autres. Plus encore, leurs approches restent largement incompatibles, « non traductibles » dirait Laclau, reprenant une formule de Gramsci. L'hypothèse communiste pensée par Badiou ne partage rien avec la tactique populiste de Laclau, tandis que ni l'un ni l'autre ne se préoccupent des transformations du travail et des communs étudiés par Negri. Outre l'absence de débat public sur ces sujets, c'est l'éclatement des perspectives qui s'y manifeste, vouant ces approches à demeurer des œuvres d'autant plus percutantes et ciselées qu'elles s'adressent à des lecteurs, par définition isolés et inorganisés. On peut juger que le raffinement de ces constructions théoriques qui n'a d'égal que leur dispersion est à l'image de l'éparpillement des luttes et de l'opposition croissante des revendications et des combats des dominé.e.s, au point que la gauche, note Jodi Dean depuis les États-Unis, semble se féliciter de sa propre fragmentation en une multitude de singularités³.

Sur ce plan aussi, la séquence qui s'est ouverte au tournant des années 2000 est bel et bien inédite. Elle combine crise multiforme du capitalisme, reflux des forces politiques syndicales qui luttent contre lui et montée d'un rejet populaire fort, qui déstabilisent en profondeur le paysage politique existant. La pensée critique a vu peu à peu se transformer son rôle : la dénonciation des forces politiques et sociales organisées autour du mouvement ouvrier a progressivement perdu de son actualité, tandis que la défaite de longue durée de ce dernier l'a atteinte par contrecoup, la privant de son espace propre et de certaines de ses thématiques. C'est pourquoi, alors que renaît chez nombre de lecteurs l'intérêt pour des approches franchement contestataires, certains des représentants de cette histoire intellectuelle s'efforcent de définir de nouveau la théorie comme modalité d'intervention radicale au sein d'un monde social vécu et pensé comme conflictuel, tout en demeurant

3. Jodi Dean, *The Communist Horizon*, Londres, Verso, 2012, p. 53.

réticents face à toute implication militante concrète. La permanence ou le retour de la confrontation à Marx accompagne cet effort, contribuant à en réactiver au moins partiellement l'actualité, invitant sans le vouloir à réexplorer sa pertinence. En somme, à mesure que s'épuise la fécondité du postmarxisme, renaît la possibilité non pas d'une politique marxiste doctrinaire et supposée préexister à son application, mais d'un marxisme politique critique, à reconstruire comme culture théorique et stratégique, surmontant le divorce persistant de la réflexion et de l'action dont il fut lui-même le lieu.

Le moment néolibéral

L'analyse fine de l'actuelle séquence néolibérale est déterminante pour intervenir au sein des nouvelles coordonnées de la bataille politique et idéologique. Il faut commencer par le noter, le terme de « néolibéralisme » est profondément ambigu, désignant à la fois une étape du capitalisme et le discours qui l'accompagne, sans qu'on sache vraiment s'ils coïncident, s'articulent, se juxtaposent ou s'opposent. Selon le géographe marxiste David Harvey, « le néolibéralisme est d'abord une théorie des pratiques économiques⁴ ». Un tel discours théorique vise à légitimer les politiques de dérégulation, de privatisation et de retrait de l'État social qui se sont imposées à partir des années 1970, afin de répondre à la « double crise de l'accumulation du capital et du pouvoir de classe⁵ ». Les idées néolibérales ne se veulent pas une représentation exacte du monde économique et social, elles ont vocation à déguiser en souci du bien commun une violente revanche de classe. Soumises à l'exigence de s'ajuster à des circonstances sociales changeantes, elles se sont modifiées considérablement au cours d'une séquence qui a commencé, dès l'entre-deux-guerres⁶, par la promotion du principe abstrait de la liberté individuelle contre tous les collectivismes et les totalitarismes, se poursuivant par la mise en œuvre planétaire de

4. David Harvey, *Brève histoire du néolibéralisme*, trad. fr. A. Burlaud, A. Feron, V. Gysembergh, M. Leclair et G. Tilliette, Paris, Les Prairies ordinaires, 2014, p. 16.

5. *Ibid.*, p. 76.

6. Voir François Denord, *Néolibéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*, Paris, Démopolis, 2007.

politiques de régression, accompagnée par l'affirmation de leur rationalité et de leur nécessité absolues.

Désormais plus porteur de menaces que de promesses, dans un contexte d'hégémonie maintenue mais fragilisée, le discours néolibéral vise, entre autres missions, à accompagner une tentative de formatage des individualités et de remodelage de la force de travail en marchandise vivante, automate, dans un contexte d'exploitation renforcée et de faible croissance. Mais, on l'a dit, cette colonisation intégrale de la vie sociale constitue le fantasme majeur du capitalisme en proie à ses propres convulsions, non sa réalité : si la tendance à sa marchandisation la plus complète existe bien, la force de travail humaine ne saurait s'y plier, d'une part parce qu'elle n'est pas produite comme marchandise mais formée en tant qu'individualité humaine, vivante et complexe, au sein de rapports sociaux irréductibles à leur structuration capitaliste, d'autre part et par voie de conséquence, parce que les salariés ne sont pas de simples rouages de la machine productive mais des individus qui persistent à résister à leur exploitation. En ce sens, l'idéologie néolibérale contemporaine n'est pas une description de ce qui est, mais l'outil d'une domination totale non encore advenue : elle secrète l'enrobage discursif de cet effort d'annexion capitaliste sans fin, le rhabillant en promesse d'accomplissement individuel.

C'est pourquoi la misère conceptuelle de la doctrine néolibérale n'est pas le défaut dans la cuirasse du capitalisme contemporain, qu'il suffirait de cibler pour l'abattre tout entier. Son anthropologie de carton-pâte, sa liberté en trompe-l'œil et son dogme de la rationalité des marchés constituent un cadre doctrinal moins soucieux de cohérence que de défense des choix politiques du moment. Il faut ajouter que cette recherche du consentement s'accompagne de l'usage croissant de la coercition, rendu possible par l'actuel rapport de force social et politique : le tournant autoritaire et antidémocratique assumé du néolibéralisme explique ses emprunts au néoconservatisme réactionnaire, voire à l'agenda des forces néofascistes, dès lors qu'ils l'aident à consolider une domination de classe sans partage et à mater ou à dévoyer les protestations qu'elle engendre. Dans une telle situation, il apparaît fécond de reprendre la notion marxiste d'idéologie entendue

comme fonction sociale et politique, à la fois distincte du reste de la réalité économique et sociale et articulée à elle.

Pourtant, et pour des raisons qui tiennent à la faiblesse des forces de transformation sociale et qui l'entretiennent en retour, c'est plutôt une autre critique du néolibéralisme qui l'emporte. Dédaignant l'analyse de la réception des idées dominantes selon les groupes et les classes en relation avec les pratiques néolibérales réelles, elle leur concède un peu vite une victoire sans partage, tant sur le terrain économique et social que sur celui de la culture et de l'individualité. Dépeint comme agent consentant du néolibéralisme, formaté en son tréfonds, l'individu ordinaire serait devenu un consommateur avide, un spectateur passif et un individualiste forcené plutôt qu'un salarié exploité, un individu racisé, une femme dominée ou un jeune précarisé⁷. À ces ambiguïtés de l'analyse critique, ouvrant la voie à son retournement moralisant contre les exploités et les dominés, s'ajoute le poids d'une mutation déjà ancienne de la vie culturelle mais particulièrement spectaculaire dans un pays comme la France, jadis réputé pour sa vie intellectuelle et de ce fait volontiers porté à en surestimer l'importance : la consécration médiatique de pamphlétaires toujours plus réactionnaires, ouvertement racistes et sexistes⁸.

Les « intellectuels médiatiques » occupent désormais sur la droite et l'extrême droite du spectre idéologique la place que quarante ans plus tôt des chercheurs véritables et créatifs occupaient sur sa gauche. Il est logique que, dans ces conditions de défaite politique, de remodelage social et d'encerclement idéologique, les intellectuels qui persévèrent dans la pensée critique soient spontanément portés à ressentir comme débâcle ultime une situation qu'ils n'abordent eux-mêmes que sous l'angle des idées, partageant avec leurs adversaires la conviction que leur propre rôle est déterminant. Dans ces conditions, il

7. Voir Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005 et Daniel Lindenberg, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Le Seuil, 2002.

8. Voir Pascal Durand et Sarah Sindaco (dir.), *Le Discours « néo-réactionnaire »*, Paris, CNRS, 2015 et Perry Anderson, *La Pensée tiède. Un regard critique sur la culture française*, trad. fr. W. A. Desmond, Paris, Le Seuil, 2005.

semble impossible de résister à des représentations devenues des puissances matérielles quasi autonomes, qui ajoutent à leur statut d'idées dominantes celui d'injonctions efficaces : pour Christopher Lasch et Zigmunt Baumann, et leurs très nombreux épigones, nous serions enchaînés avant tout par le consumérisme et le narcissisme, la multiplication des écrans et l'invasion de la communication, la liquéfaction des rapports humains ; selon Harmut Rosa, l'accélération du temps serait désormais la question centrale⁹. Ainsi, paradoxalement, une partie de la critique contemporaine du néolibéralisme semble avoir fait sienne la thèse néolibérale qu'il n'existe plus d'alternative.

Plus fondamentalement, ce tableau du néolibéralisme dérive de la description du capitalisme en général comme « cage d'acier », proposée par Max Weber au début du xx^e siècle, son « pessimisme culturel¹⁰ » ayant imprégné les conceptions des théoriciens l'École de Francfort, notamment Adorno et Horkheimer. Cette conception, finalement opposée à la conception marxiste de la lutte des classes, s'efforça de frayer la voie à une autre critique du capitalisme et surtout de la raison technicienne qui serait son principe. Reprise aujourd'hui *ad nauseam* par un moralisme en vogue, sa version simplifiée alimente la conviction d'une victoire définitive des idées dominantes, censées avoir réussi à enrégimenter l'écrasante majorité des individus par-delà toute distinction de classe. Cette théorie et surtout le succès persistant de ses mille avatars gagnent à être compris comme l'écho et le point de rencontre des contradictions inaperçues du néolibéralisme, de son hégémonie de nature inédite, à la fois puissante et fragile, dans une situation de crise globale du capitalisme et de faiblesse historique du mouvement ouvrier.

Ce sont ces contradictions autant que les insuffisances de leur analyse qui se réfractent dans l'ambivalence du mot de « néolibéralisme », opérant une fusion problématique entre, d'un côté, ce qui

9. Voir notamment Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à l'âge du déclin des espérances*, trad. fr. M. Landa, Paris, Flammarion, 2008 ; Zygmunt Bauman, *La Vie liquide*, trad. fr. C. Rosson, Paris, Fayard, 2013 ; Harmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. fr. D. Renault, Paris, La Découverte, 2013.

10. Michael Löwy, *La Cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013, p. 9.

caractérise le stade présent du capitalisme (la stagnation de la croissance, la montée des inégalités, l'augmentation de l'exploitation et de la pression sur les salaires, la destruction de l'État social et la financiarisation de l'économie), et d'un autre côté, l'affirmation bien trop unilatérale d'une intégration totale de la réalité sociale à la logique capitaliste, devenue un mode de production des corps et des âmes qui ne laisserait subsister ni dehors ni alternative. Dans ce contexte, le retour à Foucault en tant qu'analyste des disciplines et des micropouvoirs conduit à réorienter l'étude du capitalisme en direction de l'examen du contrôle et du management, techniques devenues reines, au risque d'en surestimer la puissance. Spinoza se trouve à son tour et de nouveau mobilisé¹¹, après et compte tenu de sa relecture par le marxisme structuraliste, pour éclairer l'enrôlement supposé total des affects, dont la description alarmiste remplace l'étude des processus reconduits et renouvelés de l'exploitation et des oppressions auxquelles ils se combinent, mais tout aussi bien se heurtent et s'opposent : en réalité, les dégâts subjectifs du néomanagement suscitent résignation ou colère en fonction de paramètres multiples, incluant la nature des formes politiques de leur expression et de leur structuration.

Dans tous les cas, la focalisation de la critique sur la culture néolibérale et les mentalités qu'elle engendrerait inévitablement prend la place d'une approche de la totalité, c'est-à-dire d'une critique de l'économie politique, dialectisant le rapport des idées aux pratiques et prenant acte du heurt croissant entre le discours néolibéral et le rejet populaire montant que suscitent ses choix politiques, ainsi que du contre-feu réactionnaire et néoconservateur qui travaille ce rejet de l'intérieur. En l'absence d'une telle analyse, c'est la présentation du néolibéralisme comme monde advenu qui prévaut, surestimant la cohérence d'un monde structuré par une même « gouvernementalité » plutôt que comme un mode de production traversé par des contradictions économiques et sociales essentielles, qui en font autant qu'elles en défont la cohésion. Or, ignorer ainsi les contradictions propres à un mode de

11. Voir Frédéric Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.

production fondé sur l'exploitation du salariat, c'est supprimer, en même temps que la cause des crises, le ressort de la protestation sociale.

Pour autant, il ne s'agit pas de nier que le dispositif néolibéral parvienne aussi à produire le consentement et à mettre en boucle ses causes et ses effets, l'affaiblissement de la solidarité avec la destruction de services publics rendus impuissants à remplir leur mission sociale. Mais l'alliance qui se dessine entre néoconservatisme et néolibéralisme est précisément une tentative pour répondre à la sécession en cours des classes populaires, menaçant le principe d'alternance électorale jusque-là apte à en désamorcer la colère montante, alors que la gauche peine à y répondre et que croissent l'abstention et l'extrême droite. C'est pourquoi il reste à comprendre la façon dont les politiques néolibérales, loin de produire un imaginaire commun, clivent les classes et les groupes mais aussi les individus, construisant une hégémonie par désagrégation imposée plutôt que par adhésion. Une approche plus complexe du rôle des idées et des représentations, centrée à la fois sur ceux qui les diffusent et ceux les reçoivent, est la condition d'une contre-offensive sur le terrain non seulement de la critique théorique mais aussi d'un remaillage militant et solidaire, autre médiation de la reconstruction d'une alternative au capitalisme contemporain en même temps que de la riposte aux idéologies asservissantes et régressives qu'il propage.

Dans cette situation, une des conditions expresses de la relance stratégique est, non pas d'unifier artificiellement et de force les thèses profondément divergentes des auteurs étudiés précédemment, mais de faire quitter à la critique sa position de surplomb. Il s'agit de reconstruire l'alternative comme possible inscrit dans les conditions du présent mais y esquissant sur un mode politique et non pas seulement local, coopératif ou contre-culturel, la rupture avec le mode de production capitaliste, en occupant et en pensant ses brèches dialectiques. C'est bien une telle voie qu'avait explorée à sa façon Marx, à l'aube de la formation des partis politiques modernes, laissant en friche bien des questions alors anachroniques. Dorénavant, ce sont les formes rénovées du débat collectif qui restent à inventer, de sorte que la réflexion soit constitutive d'une réorganisation de la vie économique et sociale,

et surtout apte à en concrétiser d'entrée de jeu les dimensions égalitaire et démocratique, si attendues de toutes celles et ceux, jeunes, femmes, habitants des quartiers populaires, personnes racisées, qui aspirent à s'engager sans se perdre. Leurs revendications ne sont pas à comprendre comme des « demandes sociales » à satisfaire, selon l'expression d'Ernesto Laclau, mais comme les ferments actifs et les moyens mêmes de la réorganisation politique, faute de quoi aucun projet commun ne verra le jour.

C'est pourquoi la leçon marxienne concernant la dimension tendancielle politisante des luttes sociales reste sans équivalent, à condition de parvenir à la réactualiser : c'est bien une réappropriation qu'il s'agit d'engager, à la fois comme composante centrale du communisme et comme amorce, subjective et partagée, de sa construction. L'abolition des scissions est plus que jamais d'actualité : ciblant tout ce qui coupe les sujets de leur propre activité, tout ce qui les soumet au résultat réifié de celle-ci, elle est l'enjeu autant que le moyen d'une abolition du capitalisme. Cette thèse concerne le savoir, mais aussi l'État et le travail, ainsi que toutes les formes instituées en tant que médiations retournées en instruments de l'aliénation. Il faut en réactiver les potentialités émancipatrices quand elles existent, pour les restructurer et les réaccorder aux besoins sociaux utiles, c'est-à-dire respectueux des hommes et de la nature, besoins eux aussi à définir démocratiquement. C'est précisément en vertu de ce retournement que ces médiations constituent les hauts lieux de la riposte à leur annexion capitaliste, foyers de la contradiction à reconquérir : c'est notamment le cas des services publics dont il s'agit de réactiver la dimension intrinsèquement politique, par-delà leur seule défense.

Pour autant, il s'agit de se défier de la tentation de surmonter les scissions par le simple rétablissement d'une unité perdue, ou de penser que la mort des institutions et de l'État libérera *de facto* une vie sociale enfin restituée à sa spontanéité et à son autonomie fondamentales, sans nul besoin de formes instituées ni de représentation délégataire. La vieille illusion de la réconciliation et de l'immédiateté rétablie, qui reste au centre des diverses traditions libertaires – de gauche comme de droite – alimente aujourd'hui le rejet de toutes les médiations,

propageant un anti-étatisme sommaire en guise de seule boussole stratégique. Face à ces rêves de retour à une unité perdue, il s'agit de prendre acte de la complexité des institutions et des représentations, de leur dialecticité constitutive. Il s'agit de repenser la dimension politique de la conscience, de la culture, des idées en tant que médiations déterminées et déterminantes, condensant toutes les contradictions d'une formation historique donnée, ce qui en fait les lieux et moyens privilégiés de l'intervention stratégique mais aussi du conflit et du débat. Sur ce terrain, l'apport d'Antonio Gramsci, réajustant les analyses de Marx à un contexte de recul de la perspective révolutionnaire dans l'Italie des années 1920, est d'une richesse sans équivalent.

Premier contrepoint : Antonio Gramsci, penseur de l'hégémonie

Il faut rappeler que Gramsci s'est attaché à théoriser non pas l'hégémonie culturelle – en dépit d'un contresens à la mode qui le contrefait en théoricien de la communication – mais le rôle réel et circonscrit de la culture dans la construction d'une hégémonie fondamentalement sociale et politique, rôle déterminé par la formation économique et sociale qui l'engendre. Il résulte de cette approche qu'une culture communiste ne se caractérise pas d'abord par l'invention *ex nihilo* d'un contenu neuf, mais avant tout par un nouveau rapport au savoir existant, visant sa réappropriation individuelle et collective :

À la place de l'imitation passive, la participation active, l'interchangeabilité des rôles entre enseignants et enseignés, au lieu de la soumission obséquieuse aux maîtres, le travail minutieux de discussion et d'investigation des problèmes auxquels tous participent, tous donnent une contribution, travail au sein duquel tous sont en même temps maîtres et disciples¹².

L'individu est au centre de cette redéfinition de la politique : l'aborder comme « centre de liaison » où s'articulent toutes les dimensions de

12. Cité dans André Tosel, *Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris, Kimé, 2016, p. 23.

l'existence amène Gramsci à conclure que « le vrai philosophe est et ne peut être que le politique, c'est-à-dire l'homme actif qui modifie le milieu, en entendant par milieu l'ensemble des rapports dont fait partie chaque individu¹³ ». À partir de 1919, Gramsci va s'employer à organiser des structures de formation et d'éducation, dont la vocation est de proposer non un enseignement de type classique mais une « auto-éducation à la pensée personnelle¹⁴ », conçue comme arme de guerre au sein même du Parti socialiste italien avant sa scission, dirigée contre la culture abstraite et la diffusion d'une sous-culture bourgeoise, figée et conformiste. L'expérience des conseils d'usine de Turin donnera toute sa portée politique au projet de formation d'une nouvelle personnalité historique qui ne se résume nullement à l'acquisition d'une culture préexistante, même si elle suppose sa connaissance.

Sur ce plan, la révolte turinoise de 1919 présente des enjeux de grande ampleur, en partie propres à tout processus révolutionnaire : pour Gramsci, « l'État socialiste existe déjà en puissance dans les institutions de la vie sociale propre à la classe laborieuse exploitée¹⁵ ». C'est avant tout sur le terrain de cette culture conseilliste originale et vivante que s'enracine l'alternative. Une stratégie révolutionnaire, ajustée à une telle situation, attentive à l'intrication des dimensions individuelles et sociales, doit dans cette optique s'attacher à développer cette culture précieuse et fragile, afin d'impulser une rénovation politique et syndicale¹⁶. En omettant ces enjeux complexes, on réduit la notion d'« hégémonie » à l'affirmation de la domination culturelle et idéologique, conçue comme l'alpha et l'oméga du pouvoir politique et social, thèse adéquate non à la réalité mais à la représentation que certaines

13. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahiers 10 à 13, trad. fr. P. Fulchignoni, G. Granel et N. Negri, Paris, Gallimard, 1978, p. 143.

14. André Tosel, *Étudier Gramsci*, *op. cit.*, p. 46.

15. Antonio Gramsci, *Écrits politiques*, t. 1, trad. fr. M. G. Martin, G. Moget, A. Tassi et R. Paris, Paris, Gallimard, 1977, p. 245.

16. En l'occurrence, cette rénovation visée est celle du Parti socialiste italien et de la CGL, (*Conferazione Generale del Lavoro*). Sur l'histoire du mouvement ouvrier en Italie à cette époque, voir Gaetano Arfé, *Storia del Socialismo Italiano 1892-1926*, Turin, Einaudi, 1977.

organisations politiques et les institutions en général propagent d'elles-mêmes. Or la thèse de Gramsci est bien différente.

À partir de 1926, il réélabore cette notion d'hégémonie, empruntée à Lénine, dans le droit fil de sa réflexion sur la stratégie de front unique. Selon lui, la montée de ce qu'il analyse comme un « césarisme régressif¹⁷ » doit être affrontée au moyen d'une stratégie rassembleuse, à l'opposé de celle prônant un affrontement « classe contre classe » imposée en 1928 par la III^e Internationale et dont les conséquences furent désastreuses, en particulier en Allemagne. C'est cette analyse, ancrée dans l'étude des rapports sociaux concrets, que Gramsci ajuste à la situation italienne, le but étant en de mettre en échec la construction du « bloc agraire méridional » réactionnaire, associant masses paysannes et grands propriétaires fonciers grâce à la médiation des fractions intellectuelles traditionnelles : prêtres, instituteurs, fonctionnaires, etc. Il s'agit de fracturer ce bloc par le milieu, c'est-à-dire en intervenant au cœur même de cette couche intellectuelle et en organisant une contre-activité culturelle propre au parti révolutionnaire. Ainsi conçue, la construction hégémonique gramscienne résulte d'une analyse de conjoncture globale et du projet d'y intervenir socialement politiquement, en prêtant une attention toute particulière aux médiations et aux représentations.

Poursuivant cette première analyse, Gramsci va développer une théorisation originale de la transformation politique, qui combine intervention dans les rapports sociaux de production et construction d'alliances sociales cimentées par des intérêts économiques et sociaux profondément partagés dans des conjonctures toujours concrètes et singulières. Cette approche stratégique se situe dans la filiation de Marx et de Lénine, mais elle se revendique aussi de Machiavel, et rompt frontalement avec le déterminisme et l'économisme de la II^e et de la III^e Internationales. L'attention de Gramsci aux crises, aux discontinuités historiques, aux ruptures d'équilibre, rattache cette perspective hégémonique à l'histoire de longue durée du capitalisme. On est bien loin ici encore de la thèse d'une hégémonie des seules idées ou la

17. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahiers 10 à 13, *op. cit.*, p. 415.

construction de blocs sociaux sur le terrain électoral, oubliant l'antagonisme fondateur du travail et du capital.

Pour désigner son projet, Gramsci emploie l'expression de « philosophie de la praxis » afin de déjouer la censure que le terme de « marxisme » alèterait. Mais par-delà cette circonstance, la formule énonce adéquatement la perspective politique gramscienne : il s'agit non de produire une théorie pure, mais d'aider à l'élaboration d'un sens commun populaire neuf, émancipateur, pénétré de culture et orienté par un projet politique précis. Dans un premier temps, le sens commun des classes subalternes est fait d'emprunts divers, non systématisés voire profondément disparates. Il s'agit de le réélaborer et de l'élargir, en rendant d'abord « critique une activité déjà existante¹⁸ » puis en lui donnant sa portée politique, c'est-à-dire en construisant « un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de la masse¹⁹ ». « Ce sentiment collectif d'une communauté d'intérêts conduit à revendiquer le droit de participer à la législation et à l'administration [...] dans les cadres fondamentaux existants²⁰. »

Afin de dépasser ce niveau corporatif, il faut que naisse la conviction partagée que les intérêts du groupe « peuvent et doivent devenir les intérêts d'autres groupes subordonnés²¹ ». Ainsi, contre toute réduction du labeur théorico-politique à une simple construction de nature idéologique et rhétorique, comme tend à le considérer Ernesto Laclau, Gramsci insère le moment culturel au sein de ce qu'André Tosel nomme une « ontologie sociale dialectique de la modernité²² », qui prend en compte et articule les différents moments de la formation économique et sociale donnée. Pour Gramsci, ces moments sont au nombre de trois : structure économique, rapport de force politique et niveau militaire. Leurs relations réciproques définissent des situations, qu'elles soient profondément organiques ou simplement conjoncturelles. L'hégémonie bourgeoise résulte de la capacité à dominer ces trois

18. *Ibid.*, p. 183.

19. *Ibid.*, p. 184.

20. *Ibid.*, p. 381.

21. *Ibid.*, p. 381.

22. André Tosel, *Étudier Gramsci, op. cit.*, p. 154.

niveaux en les articulant, conduisant à la construction d'un consensus provisoire, renforcé par une « pédagogie » : face à cette domination de classe et aux instruments de sa perpétuation, les classes subalternes se trouvent mises au défi de produire non pas une construction analogue mais une autre conception du monde, unificatrice et progressiste, résultant non d'un savoir préalable à sa diffusion, mais de l'interaction constante, révolutionnaire, des éducateurs et des éduqués. Sur ce plan, Gramsci prolonge et précise les intuitions de Marx concernant la réappropriation du savoir, comme composante et moteur de l'émancipation individuelle et collective.

En effet, au cours de la formation de la volonté collective populaire, c'est une « praxis de soi » qui fait de chacun le « processus de ses actes », conduisant les hommes à devenir les « forgerons » d'eux-mêmes²³. Car, pour Gramsci, l'hégémonie ne résulte pas de la construction par des intellectuels spécialisés d'une idéologie politiquement efficace, imposée d'en haut à des subalternes voués à le demeurer. Elle implique une transformation radicale de la vie intellectuelle et sociale, qui engage une nouvelle conception de la politique et de la révolution. Contre la passivité et le conformisme, il s'agit de développer l'« esprit de scission, c'est-à-dire l'acquisition progressive de la conscience de sa propre personnalité historique, esprit de scission qui doit tendre à l'élargissement de la classe protagoniste aux classes alliées potentielles : tout cela exige un complexe travail idéologique²⁴ ». Gramsci le dit clairement : la philosophie de la praxis, le marxisme tel qu'il le conçoit, est l'« expression de ces classes subalternes qui veulent s'éduquer elles-mêmes à l'art de gouverner et qui ont intérêt à connaître toutes les vérités, même les plus désagréables²⁵ ».

Ainsi, loin de penser la contre-idéologie comme construction rhétorique ou savoir pur, Gramsci la conçoit comme médiation active de la transformation communiste, qui remodèle la fonction intellectuelle en même temps qu'elle modifie la conscience des classes subalternes.

23. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahiers 10 à 13, *op. cit.*, p. 142.

24. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahiers 1 à 5, trad. M. Aymard et F. Bouillot, Paris, Gallimard, 1996, p. 298.

25. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, cahiers 10 à 13, *op. cit.*, p. 120

C'est à cette occasion que Gramsci forge la notion d'« intellectuel organique », distinguée de celle d'« intellectuel traditionnel ». Alors que les intellectuels traditionnels se prennent pour les représentants de l'esprit, tout en incarnant la hiérarchie sociale du vieux monde, les intellectuels organiques sont l'expression des masses subalternes, en lien direct avec le monde de la production et du travail. Ils participent à l'élaboration d'une nouvelle conception du monde en partant de la praxis collective et en contribuant à la prise conscience des classes subalternes et, par là même, à la révolution. C'est pourquoi Gramsci affirme que « tous les hommes sont intellectuels, mais tous les hommes ne remplissent pas dans la société la fonction d'intellectuels²⁶ ».

Cette relecture de la division du travail, qui prélude à sa transformation, conduit aussi à une réorganisation du parti révolutionnaire, qui doit combiner « un style de direction qui articule obéissance consentie et promotion de la spontanéité créatrice²⁷ ». Surtout, elle permet à Gramsci de valoriser l'expérience des conseils turinois, en tant qu'elle transforme les hommes : « ils ont pris conscience de leur réalité de producteurs [...] et ils ont commencé à agir et se comprendre comme créateurs historiques²⁸. » À plus long terme, dans la « société réglée » – l'expression désignant sous sa plume le communisme – il s'agit de surmonter toutes les formes de division entre masses et intellectuels mais aussi entre dirigeants et dirigés, les intellectuels organiques n'ayant rien de commun avec des « fonctionnaires subalternes du parti, bureaucratiquement zélés et obéissants²⁹ ». Dans cette perspective, la définition du parti comme « prince moderne », en référence à Machiavel, permet à Gramsci de dénoncer tout « fétichisme » d'organisation : oublier son rôle médiateur conduit à sa dégénérescence, notamment stalinienne, qui reproduit la scission étatique. Comment reverser la relecture critique de ces analyses puissantes au compte du renouvellement stratégique contemporain ? Bruno Amable et Stefano

26. *Ibid.*, p. 312.

27. André Tosel, *Étudier Gramsci, op. cit.*, p. 171.

28. *Ibid.*, p. 307.

29. Domenico Losurdo, *Gramsci, du libéralisme au « communisme critique »*, trad. fr. J.-M. Goux, Paris, Syllepse, 2006, p. 199.

Palombarini, qui reprennent les catégories de bloc social et d'hégémonie pour analyser la situation politique française de 2017, concluent leur ouvrage sur une remarque forte :

L'avenir du modèle économique et social français se joue dans un conflit politique dont l'issue est liée à la capacité des projets en compétition de définir avec clarté les alliances sociales qu'ils se proposent d'agréger, d'identifier les variables de médiations nécessaires et efficaces entre les intérêts qui les composeront³⁰.

Au-delà de ce « modèle » et à partir de lui, la transformation sociale radicale requiert la construction d'une alternative où se reconnaissent les classes et les individus précisément parce qu'ils en sont les co-auteurs. Abordée à l'aune de tels enjeux, la réflexion stratégique gramscienne reste de la plus haute actualité.

Une nouvelle critique de la raison pratique

Il faut y insister : la relecture de Marx et Gramsci à la lumière des questionnements critiques contemporains ne saurait fournir de solutions immédiatement transposables. Ces derniers sont pourtant plus que jamais indispensables pour parvenir à rompre avec l'élaboration strictement théorique ou étroitement tacticienne de l'alternative, ainsi qu'avec le principe de la transmission verticale d'un discours extérieur à ceux qui le reçoivent. C'est un savoir d'un genre neuf qu'il faut réinventer, qui inclue la culture dans son ensemble et en particulier une culture historique et critique des luttes et des résistances, mais qui doit aussi être au cœur de l'invention d'une autre forme de vie. Il est logique mais désastreux qu'aient été oubliés les épisodes historiques qui témoignent de cette culture de l'autogouvernement des travailleurs³¹, excommuniées les réflexions sur les formes et les outils de la transition du capitalisme au communisme, ainsi que sur celles de la planification démocratique de l'économie et de la redéfinition de la production et du

30. Bruno Amable et Stefano Palombarini, *L'Illusion du bloc bourgeois. Alliances sociales et avenir du modèle français*, Paris, Raisons d'Agir, 2017, p. 161.

31. Voir Catherine Samary, *D'un communisme décolonial à la démocratie des communs*, Paris, Éditions du Croquant, 2017.

travail qui les accompagne. Or une planification démocratique de l'économie, incluant la maîtrise collective de l'organisation de la production et de la définition même du travail et des besoins est une des conditions centrales de l'alternative, l'organisant comme voie rationnelle de l'émancipation. Guillaume Fondu souligne la nécessité d'un « récit susceptible de donner corps aux identités collectives à même de le faire vivre », associé à la « présence vécue d'un horizon d'attente³² ». Il faut relancer de toute urgence une telle réflexion, en apparence disqualifiée par la planification autoritaire des pays dits socialistes et par leur échec, mais aussi par la puissante campagne néolibérale de dénonciation de principe de toute intervention dans une sphère économique, jugée relever de la seule initiative privée et soustraite à la décision collective.

La réélaboration de cette culture politique, d'un genre neuf eu égard à ce que désigne le terme de « politique » aujourd'hui, suppose le contact permanent et critique avec l'expérience, celle des coopératives et des entreprises autogérées, des communautés paysannes et des initiatives solidaires. Il s'agit de veiller à l'articulation permanente de ces expériences nécessairement limitées avec un projet de société porteur d'un tout autre mode de vie, rationnel et désirable. Ainsi, au lieu d'une histoire des vaincus, seulement ponctuée de défaites et de désastres, c'est une étude critique débattue et comparée du passé et du présent qu'il s'agit de relancer, pour rendre de nouveau pensable et possible la réappropriation collective des moyens de production, pour entamer leur transformation raisonnée, pour se réemparer d'un récit historique aujourd'hui entièrement dicté par l'adversaire et réduit à l'aberrante fable du marché enfin dérégulé, propageant la liberté partout dans le monde. Ainsi, réarticulées à un projet anticapitaliste ambitieux, les expériences solidaires peuvent-elles être bien plus que des tentatives locales et momentanées, à condition de mutualiser les réflexions sur leur portée autant que sur leurs limites, bien au-delà des pratiques de la contre-expertise et du partage de compétences entre militants spécialisés. Car il s'agit d'engager la refonte de l'ensemble de

32. Guillaume Fondu, « Une théorie marxiste de la planification est-elle possible ? », *Actuel Marx*, à paraître, 2019.

la vie économique et sociale, en réorganisant la production et le partage des connaissances nécessaires en même temps que le débat sur ces perspectives désormais urgentes : que produire et comment ? Selon quels besoins jugés socialement prioritaires ? Comment repenser la division du travail ? Comment y intégrer le rapport à l'environnement ? Comment en organiser le contrôle social permanent ?

À cet égard, il faut noter et saluer le renouveau de la réflexion sur la planification démocratique associée au terme de « socialisme », qu'on rencontre tout particulièrement dans la littérature socialiste anglo-saxonne, notamment dans les travaux d'Erik Olin Wright, Pat Devine, Michael Lebowitz ou Michael Albert, pour ne citer qu'eux³³. Pourtant, en dépit de leurs nombreux mérites, à commencer par la relance de la réflexion sur l'alternative sous l'angle de sa viabilité sociale et de sa rationalité économique, le défaut de ces projets est de relever d'un savoir expert, construit indépendamment de toute mobilisation concrète, ce qui les conduit à contourner le problème des conditions politiques de leur réalisation. Cet utopisme d'un nouveau genre est en mesure, comme le furent les utopistes du XIX^e siècle, de formuler des questions pertinentes tout en désertant le terrain des médiations, se vouant à la production de récits d'autant plus minutieusement détaillés qu'ils offrent la description d'une réalité de substitution séduisante mais sans voie d'accès politique. De telles propositions d'alternative démontrent *a contrario* l'importance d'une réflexion théorique directement impliquée dans la transformation sociale, surmontant l'opposition schématique et stérilisante de la théorie et de la pratique, écho d'une division du travail qui contamine jusqu'à sa contestation elle-même.

Sur le plan de la pratique, les expériences autogestionnaires réelles ont mis en évidence la fécondité d'une intelligence collective et subversive qui sache remettre concrètement en cause la division du travail et ses hiérarchies, réunifiant exécution, conception et gestion. L'histoire

33. Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, trad. fr. V. Farnea et J. A. Peschanski, Paris, La Découverte, 2017 ; Pat Devine, *Democracy and Economic Planning*, Cambridge, Polity Press, 1988 ; Michael Lebowitz, *Build It Now: Socialism for the Twenty-First Century*, New York, Monthly Review Press, 2006 ; Michael Albert, *Parecon. Life after Capitalism*, Londres, Verso, 2003.

de l'entreprise horlogère Lip en fournit un exemple marquant : à partir du dépôt de bilan de 1973, la lutte des salariés fut organisée par un comité d'action qui regroupa syndiqués et non syndiqués. Ce comité convoqua des assemblées régulières, commençant par imposer la diminution des cadences pour permettre à tous de participer d'abord aux luttes contre les licenciements et contre la fermeture, puis d'œuvrer à la réorganisation collective de la production. Les enjeux de cet épisode, resté gravé dans la mémoire collective, sont décisifs : ils concernent la transformation même du rapport salarial et débordent sur le terrain de la politique, non seulement en politisant la question du travail mais, plus profondément encore, en contribuant à défaire la scission entre politique et économie. En dépit de la défaite finale des Lip en 1977 et compte tenu des transformations importantes survenues depuis lors dans la production industrielle, l'organisation du travail et le monde ouvrier, cet épisode illustre la force et la richesse d'une telle mobilisation, apte à élargir ses revendications jusqu'à la perspective d'une réappropriation populaire de la production et de la vie sociale tout entière³⁴.

La relance d'une semblable culture vivante est une tâche considérable. Elle seule peut à la fois esquisser des voies nouvelles et mettre en lumière le caractère illégitime de l'appropriation capitaliste des richesses et du travail, et inviter à lui opposer des alternatives viables, n'échouant plus faute de capacité politique, isolats finalement toujours dévorés de l'intérieur par le capitalisme qui les enferme. L'élaboration politique de cette question implique de penser la transformation des objectifs en moyens concrets et expansifs d'une lutte sans cesse résurgente, capable de disséminer ses foyers sans renoncer à cibler le cœur même de la logique capitaliste, tout en s'attachant à concrétiser peu à peu d'autres rapports sociaux. En d'autres termes, de telles expériences doivent être vues non comme des modèles alternatifs déjà existants localement mais comme des formes de mobilisation et d'organisation autour d'un nouveau mode de production et de vie, préluant

34. Voir Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Pur, 2007.

à l'élaboration d'une alternative plus globale et collectivement réfléchie à mesure qu'elle se construit. Dans le même temps, il s'agit de déborder une logique spatiale d'occupation (des places, des ZAD, des universités, des entreprises) par une logique temporelle et historique d'invention des transitions (des mesures de justice sociale, de défense et de relance des services publics, de reconquête de l'espace médiatique, etc.) aptes à se dynamiser mutuellement.

Si luttes sociales et invention de formes politiques et institutionnelles sont à recombinaison, il faut aussi réconcilier engagement collectif et aspiration à l'autonomie individuelle, réconciliation qui ne cesse de chercher en tâtonnant ses formes. La réappropriation de soi est au cœur du projet communiste, mais le défaut d'une véritable dialectique en acte du collectif et de l'individuel stérilise toute perspective de transformation ambitieuse. Les mobilisations de type *Occupy* et *Nuit Debout* témoignent de ces difficultés : faisant irruption au cœur des villes gentrifiées, hostiles à toutes les forces organisées, fétichisant la spontanéité et l'horizontalité, elles ont pourtant fini par reconduire les logiques délégataires traditionnelles ou par disparaître sans laisser de trace, tout en ayant nourri et diffusé l'espoir d'un autre monde. De leur côté, les principaux partis de gauche en crise s'emploient depuis des décennies à épouser la tendance à leurs yeux montante d'un engagement de nature avant tout éthique et privé, qui les incite à recourir aux enquêtes d'opinion pour déterminer leur ligne et leur programme, voire à penser leurs propositions en termes marchands d'offre et de demande. De telles approches persistent à découpler une implication individuelle « à la carte³⁵ » et la construction d'un projet global et offensif de reconquête, qui alimente en retour la désaffection et la recherche de voies toutes autres.

C'est pourquoi il s'agit aussi d'entendre et de répondre à la forte séduction qu'exerce l'activisme autonome, par ses pratiques et ses

35. C'est ce que montre Julian Mischi, analysant l'évolution du PCF du centralisme vers la promotion de l'individu et d'un « militantisme à la carte » (*Le Communisme désarmé. Le PCF et les classes populaires depuis les années 1970*, Marseille, Agone, 2014, p. 256), en décalage avec le niveau de radicalité de la réflexion à la fois individuelle et collective exigée par l'époque.

écrits, sur de larges secteurs de la jeunesse. Les thématiques libertaires et insurrectionnelles portées par *Tiqqun* et par le *Comité invisible*, à travers des textes brillants et combatifs³⁶, entrent en résonance avec une colère collective aussi considérable qu'atomisée. La focalisation sur la subjectivité asservie³⁷, privilégiant un refus de type éthique et culturel de l'ordre dominant s'associe à une culture de l'émeute urbaine, délibérément spectaculaire. De son côté, si la puissante et inédite mobilisation des « gilets jaunes » de 2018 partage certaines de ces formes d'intervention, ainsi que la critique des organisations politiques et syndicales, elle porte des revendications sociales qui réaffirment fortement une logique de classe, tout en exigeant l'introduction de dispositifs de démocratie directe dans des institutions politiques dont le fonctionnement est à juste titre dénoncé comme confiscatoire.

Ainsi, face à la violence sociale croissante des politiques néolibérales, des formes de mobilisations neuves se cherchent et se multiplient, alors que défaite après défaite, le mouvement ouvrier se trouve affaibli par le désaveu qui le frappe. Dans le même temps, ces protestations restent orphelines des perspectives qu'avaient su construire les traditions socialistes et communistes, et de la force collective d'une contre-société solidaire. Elles ont à affronter l'affaiblissement d'une culture militante demeurée indispensable, à commencer par celle de la grève. Elles subissent de plein fouet l'éparpillement des alternatives, la fascination pour les théories définitives, la tentation du repli individualiste. Dans ces conditions, comment rénover et préserver un legs qui est bien plus qu'une mémoire ? Comment faire fructifier les aspirations et les mobilisations existantes ? Et comment, surtout, les transcender et les transformer, par leur rencontre, en solidarités agissantes, en remaillage militant des quartiers populaires et des lieux de travail ? Si cette tâche est assurément pratique, elle inclut une réflexion politique

36. Par exemple : *Tiqqun, Théorie du Bloom*, Paris, La Fabrique, 2004 ; *Comité invisible, L'Insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007 ; *Comité invisible, À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014.

37. Voir Ugo Palheta, « L'Insurrection qui revient. Les influences visibles du Comité invisible », *La Revue du Crieur*, n° 4, 2016, p. 58-73.

contemporaine, individuelle et collective, située à l'interface de la théorie et de l'action.

Il s'agit donc de prendre acte des mobilisations existantes et non de décréter ce qu'elles doivent être, mais aussi d'y participer afin de reconstruire des forces sociales et politiques porteuses d'une alternative à la fois radicale et capable de rallier cette majorité que forment aujourd'hui les ouvriers et les employés, en y incluant les immigrés, les femmes, les jeunes précarisés, les chômeurs et tous ceux qui composent le nouveau prolétariat contemporain³⁸. Recombiner affrontement social, politisation et démocratisation suppose d'éviter plusieurs écueils. Ainsi, à certains égards, l'engouement pour la démocratie directe véhicule l'illusion d'un peuple potentiellement réuni, capable de régler par la voie majoritaire et référendaire des questions sociales en contournant l'affrontement de classe fondamental du capitalisme. Pourtant, dans le même temps, elle témoigne de la recherche de formes contemporaines d'autogouvernement qui fassent droit à la décision et au débat collectifs, prenant au mot le principe de souveraineté populaire, contre des mesures imposées en dépit de leur rejet majoritaire dans le cadre de processus électoraux dénaturés par le chantage au « vote utile » et par l'abstention massive. Renouveler les formes démocratiques ne peut se faire sur le mode strictement institutionnel, mais implique l'intrusion des luttes sociales sur le terrain des formes politiques, et inversement, la reviviscence de l'intervention politique militante sur le terrain social, en vue de recombinaison délégation, contrôle, et démocratie directe, mais aussi de réarticuler revendications immédiates et transformations de long terme.

S'il faut aussi prendre acte de ce rejet de la politique instituée, il appartient aux organisations politiques et syndicales de la gauche radicale de faire vivre et de redynamiser une culture irremplaçable, qui sut par le passé être une force de conquête sociale sans équivalent ainsi que le moyen d'expression et de structuration politique des classes populaires. En France, le Parti communiste, en particulier, a su jouer ce rôle moteur à plusieurs moments de son histoire. Aujourd'hui, c'est toute

38. Voir Sarah Abdelnour, *Les Nouveaux Prolétaires*, Paris, Textuel, 2018.

la culture militante du mouvement ouvrier qui, pour ne pas continuer à s'étioler, doit parvenir à se réinventer. Ce renouveau implique d'esquisser dès à présent l'axe transversal qui relie la lutte contre telle ou telle forme d'oppression à toutes les autres, sans prétendre les synthétiser du dehors, mais en œuvrant à mettre en lumière et à faire vivre leurs liens objectifs et complexes. Car c'est en partant des luttes existantes, féministes et antiracistes notamment, et des formes qu'elles se donnent, qu'il sera possible de surmonter le fort rejet à l'encontre des organisations existantes, qui en sont pour une part responsables.

Sur ce plan encore, la question stratégique se révèle décidément médiane et non pas finale : échapper à l'écrasement généralisé des individualités consiste à construire des formes d'émancipation qui enracinent leur dynamique dans cette première esquisse de libération³⁹, aptes à rénover et à reconstruire la forme-parti plutôt que d'appeler à sa disparition au profit de mobilisations éclatées et fugaces, ou esthétisantes et médiatiques, ou encore de mouvements favorisant la verticalité qu'ils dénoncent. Jodi Dean l'énonce fortement en tant que souhait : « ni instanciation, ni représentation du peuple, le parti formalise son désir collectif de collectivité⁴⁰. » Ce travail de formalisation vivante doit être synonyme de construction de médiations structurantes et instituantes, qui rendent pensable et désirable une alternative radicale : ces formes, tout en s'esquissant, ne sont pas déjà là, elles sont à inventer au cours de mobilisations qui se donnent aussi pour objet leur construction, empruntant à la longue et complexe histoire des assemblées populaires, des comités de quartier et d'usines, des collectifs de lutte.

Second contrepoint : qu'est-ce qu'une médiation ?

Au rang des tâches les plus urgentes, la culture théorique dialectique est à revitaliser en tant que composante à part entière d'un renouveau stratégique, à distance de toute instrumentalisation politique étroite. Il s'agit de réexplorer le problème de la transformation sociale radicale

39. Voir Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui*, t. 2, « L'homme »?, Paris, La Dispute, 2008, notamment p 510 sq. Lucien Sève y précise la dimension potentiellement émancipatrice de la « vie engagée ».

40. Jodi Dean, *The Communist Horizon*, op. cit., 2012, p. 249.

et de rénover la culture révolutionnaire, en évitant aussi bien le fétichisme de l'insurrection spontanée que le « crétinisme parlementaire » et l'idolâtrie républicaine, versions symétriques du refus d'envisager la construction politique et sociale d'un rapport de force de classe comme condition d'invention d'une alternative effective au capitalisme. S'il faut dépasser les alternatives purement extérieures autant que les solutions strictement immanentes, s'il faut échapper à la fois au retour des rêves impuissants et à la conception ancienne des transitions où s'enlisèrent les révolutions du xx^e siècle, s'il faut aussi redéfinir les clivages et réaffirmer les contradictions sociales, c'est la notion même de médiation qui est à réexplorer, y compris sur le terrain philosophique où s'est élaborée depuis longtemps sa saisie dialectique.

Qu'est-ce qu'une médiation ? Catégorie juridique souvent utilisée aujourd'hui dans la résolution de conflit, le terme présuppose que ce dernier n'est que l'opposition simple entre deux entités extérieures l'une à l'autre, entre lesquelles on intercale un tiers extérieur censé permettre la suppression de leur heurt par simple conciliation. Certains philosophes, principalement Aristote et Hegel, ont élaboré des conceptions bien plus complexes de la médiation, qui rompent avec cette juxtaposition d'éléments constitués indépendamment de leur mise en relation, conceptions dont Marx est l'héritier. Ces auteurs s'attachent tous trois à relier le travail théorique à une réalité sociale et politique qu'ils considèrent à la fois comme la condition et la visée de cette élaboration. De ce fait, les sens successifs de la notion de médiation accompagnent le devenir de la philosophie et la transformation de son rôle historique, culminant dans l'autocritique de son statut de savoir séparé, coupé de la vie sociale et par là même désamorcé et privé de sa puissance critique.

Chez Aristote, la médiation est une catégorie sans équivalent car définie sur le triple terrain de la logique, de l'éthique et de la politique, mais aussi mobilisée dans l'analyse de l'échange marchand. Dans le cadre de son analyse de raisonnement et de la définition des trois temps du syllogisme (« 1/ l'homme est un animal, 2/ tous les animaux sont mortels, 3/ donc l'homme est mortel »), Aristote conçoit le moyen terme (« animal ») comme l'attribut qui s'intercale entre le majeur

(« mortel ») et le mineur (« homme »), permettant ainsi de parvenir à une conclusion (« l'homme est mortel »). Connaître, c'est ici attribuer logiquement un prédicat à un sujet au moyen de son inclusion dans les espèces et les genres qui l'englobent réellement, le raisonnement révélant seulement une définition préexistante et indiscutable. Néanmoins, le moyen terme est ce qui rend possible cette inclusion, dans le cadre d'une réflexion formelle sur les raisonnements valides : sa définition par Aristote n'est pas celle d'un simple instrument de l'analyse, mais correspond à l'identification d'un élément actif du savoir, de même nature que les propositions qu'il relie. En ce sens, le moyen terme contient le syllogisme tout entier en cimentant les propositions les unes aux autres : « j'appelle moyen le terme qui est lui-même contenu dans un autre terme et contient un autre terme que lui, et qui occupe aussi une position intermédiaire⁴¹. » La médiation logique telle que la pense Aristote, loin de relever d'une simple méthode, s'ouvre sur l'Être lui-même et sa structure, à une époque où la distinction stricte entre la connaissance et le réel n'a pas de sens.

En vertu de cette indistinction et de l'architecture systématique de sa philosophie, Aristote développe aussi cette analyse des médiations du côté des sciences pratiques, la médiation caractérisant non plus la forme du raisonnement, mais certaines réalités en tant que telles. Sur le terrain de l'éthique et de l'analyse des vertus, la médiété est définie comme juste milieu entre deux excès (le courage, entre témérité et lâcheté). Mais là encore, la notion aristotélicienne est bien plus riche que la sommaire arithmétique des passions qu'on lui prête souvent : le moyen terme n'est pas une tiède demi-mesure, mais une excellence, habitée par l'idéal concret de l'« homme prudent » qui lui fournit son incarnation vivante. Son existence confirme que l'accomplissement d'une vertu, la prudence, préexiste à sa potentialité et en guide la réalisation, ce qui conduit Aristote à affirmer que « l'acte précède la puissance ». Quant à la médiation monétaire, elle met en relation des choses distinctes (des chaussures, une maison) en tant que moyen de

41. Aristote, *Organon*, t. 3. *Les Premiers Analytiques*, trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983, p. 25.

mesure qui révèle une parenté profonde, un principe d'équivalence réelle. Pour autant, la monnaie peut parfois s'émanciper de sa fonction d'intermédiaire et devenir finalité de l'échange, dans le cadre de cette économie dévoyée qu'Aristote nomme la « chrématistique⁴² », cette pathologie de l'échange étant aussi une perversion de la vie sociale. Aristote est le premier à penser cette ambivalence de la médiation réelle, ou bien condition de l'activité ou bien la dénaturant en usurpant le rang de finalité. Marx se souviendra de ce travail pionnier et lui rendra hommage.

Après Aristote, c'est sur le terrain de la théologie, autour des figures de Moïse et du Christ, que la notion de médiation va continuer de se déployer et de s'enrichir, ces élaborations se trouvant reprises par la philosophie ultérieure (y compris sur le terrain de la critique de la religion comme ce sera le cas chez Feuerbach). Par-delà toutes les réductions ultérieures de la médiation au rang de simple moyen technique, intermédiaire asservi à une finalité qu'il ne détermine pas mais qu'il peut cependant dénaturer (dans la philosophie kantienne en particulier), l'élaboration de cette dialectique de la médiation se trouvera prolongée par Hegel, dans le cadre de son analyse des contradictions et de leur devenir. Sa réélaboration spéculative du syllogisme passe par une critique de la dissociation entre la pensée et la chose dont, selon lui, se serait rendu coupable Aristote, sa logique se réduisant à « la prescription de penser correctement⁴³ » et à l'inventaire des formes du raisonnement sur le modèle des classifications figées de l'histoire naturelle.

Or le mouvement de la pensée, étant celui des choses elles-mêmes, doit se connaître et s'élaborer comme tel. La médiation aristotélicienne reste une relation abstraite et statique entre des éléments disjoints, une « logique du fini⁴⁴ », alors qu'il faut parvenir à penser la médiation réelle, qui surmonte l'opposition de l'objectif et du subjectif, mouvement de déploiement de l'infini qui travaille de l'intérieur le fini et en

42. Aristote, *Les Politiques*, trad. fr. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 115.

43. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 3, trad. fr. P. Garniron, Paris, Vrin, p. 603.

44. *Ibid.*, p. 605.

guide le devenir. « L'être est absolument intermédié (*vermittelt*)⁴⁵. » La médiation hégélienne est productive et inventive parce qu'elle soumet l'immédiat à un « travail du négatif » tout intérieur. La négation n'est ici plus une négation au sens de la logique ordinaire, c'est-à-dire la réfutation d'une proposition théorique, mais un processus réel conduisant ce qui est à se dissocier de soi-même, à devenir autre que soi, avant de revenir à soi au terme des étapes d'un parcours qui n'est pas un simple retour au point de départ, mais un déploiement et une concrétisation : « la médiation n'est rien d'autre que l'identité à soi-même en mouvement⁴⁶. » Cette attention à l'histoire et au devenir, mais aussi à la négativité et à la contradiction, conduit Hegel à penser autrement tous les ordres de réalité, y compris la vie politique. Et c'est précisément sur ce terrain politique qu'il réélabore la notion de médiation, dans les paragraphes des *Principes de la philosophie du droit* consacrés à l'État, au cours d'une analyse d'une grande puissance, que ne disqualifie pas sa critique marxienne ultérieure.

Sur ce plan, en complète cohérence avec l'analyse précédente, Hegel conçoit le rapport de la philosophie à la politique non comme compréhension extérieure et postérieure à son objet, mais comme réflexion de l'une dans l'autre, s'élaborant au cours d'une histoire qui doit conduire à la mise sur pied d'un État enfin rationnel. Cet État a pour tâche d'intégrer et de surmonter le particularisme des intérêts privés, qui règne dans une société civile chaotique, inégalitaire, d'abord comme « État extérieur » unifiant du dehors cette dispersion, puis comme État de la raison et de la liberté, surmontant sa première apparence pour devenir un universel concret, prenant acte des exigences de la singularité individuelle tout en en déployant la vérité politique supérieure. La montée de la singularité à l'universel prend ici la forme de la famille puis des états ou corporations (*Stand*), cette « seconde racine éthique de l'État⁴⁷ », regroupant les individus par corps de

45. G. W. F. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, 1996, p. 89.

46. *Ibid.*, p. 61.

47. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982, p. 256.

métier censés opérer la médiation entre les besoins particuliers et le droit universel, entre la société civile et l'État. Cette médiation n'est donc pas une étape vouée à disparaître dans son résultat, elle est un processus constant, durable, qui construit et maintient une unité sans résorber la diversité sociale dans l'instance étatique, mais au contraire en faisant sans cesse surgir l'État de son terreau social, comme moment de sa propre conscience de soi : « l'État sait ce qu'il veut et le sait dans son universalité comme quelque chose de pensé⁴⁸. »

L'état-corporation se présente comme instance de gestion des intérêts privés sous le contrôle de la puissance publique, protégeant les familles et permettant à l'individu d'intégrer l'universel via la fierté professionnelle, qui l'élève à la « dignité d'une activité consciemment exercée en vue d'un but commun⁴⁹ ». Hegel ajoute que la participation aux affaires corporatives compense la « part restreinte aux affaires de l'État » laissée aux individus dans les États modernes⁵⁰, dans la mesure où elle présente une fonction pédagogique d'initiation à l'universel, à condition toutefois que l'État y veille. Une telle analyse, puissante et originale, témoigne aussi de la prise en compte par Hegel de l'économie politique britannique et de sa critique de l'État. Il s'agit ainsi d'éviter qu'« une foule ou un amas » s'oppose « comme un simple pouvoir de masse à l'État organique⁵¹ » : c'est à ce moment précis que Hegel recourt à la notion de « médiation », évitant de penser comme opposition le rapport des corporations à l'État, ce qui risquerait alors de nourrir la contestation de ce dernier. Il ajoute que cette médiation s'intercale non seulement entre la société civile, mais aussi entre le peuple et l'État, faute de quoi « le peuple ne peut s'exprimer que d'une façon sauvage⁵² ». Il soulève ainsi cette question : la médiation a-t-elle vocation à être pacifiante, désamorçant alors toute créativité politique populaire et bridant la dialectique historique ?

48. *Ibid.*, p. 271.

49. *Ibid.*, p. 256.

50. *Ibid.*, p. 256-257.

51. *Ibid.*, p. 309.

52. *Ibid.*, p. 309.

C'est cette question qu'aborde Marx dans le manuscrit de Kreuznach, on l'a vu, affirmant qu'on rencontre au niveau des états « toutes les contradictions de la présentation hégélienne⁵³ » : Hegel fait « de l'élément des états une expression de cette séparation [entre société civile et État], mais cet élément est dans le même temps censé être le représentant d'une identité qui n'existe pas⁵⁴ ». Soulignant le caractère archaïque, prémoderne de la proposition hégélienne, Marx insiste sur le dualisme non surmonté de la société civile et de l'État. Contre toute attente, c'est le syllogisme aristotélicien, subrepticement repris, qui éclaire les limites de la médiation hégélienne : « le moyen terme est le cercle carré, l'opposition dissimulée entre universalité et singularité⁵⁵. » En dépit de ses protestations, Hegel revient à Aristote parce que sa médiation n'est que l'alliance d'opposés, demeurés extérieurs l'un à l'autre, seulement reliés par l'intermédiaire d'un troisième terme qui n'en surmonte pas le conflit mais l'incarne, à côté des contraires qui s'affrontent : « c'est l'histoire du mari et de sa femme qui se querellaient et du médecin qui voulait s'interposer en tant que médiateur, et où il fallait en retour que la femme fasse la médiation entre le médecin, ainsi que l'homme entre sa femme et le médecin⁵⁶. » Si la dialectique n'est justement pas un vaudeville, c'est à la condition de penser des médiations réelles, participant à la définition des finalités qu'elles rendent constructibles.

Il se trouve que cette première objection à la médiation hégélienne, qui précède l'engagement communiste de Marx, sera suivie d'une longue réflexion sur la question de l'intrication entre politique et philosophie d'une part, et sur la question de la nature et de la fonction des médiations dans le capitalisme et par-delà le capitalisme d'autre part. Héritant de cette longue élaboration de la question de la médiation à travers l'histoire de la philosophie, Marx en développe de façon originale la double appartenance à la fois au registre de la conscience et au monde des déterminations historiques objectives : la conception

53. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 167.

54. *Ibid.*, p. 168.

55. *Ibid.*, p. 180.

56. *Ibid.*, p. 183.

hégélienne d'une pacification institutionnelle du conflit social, la perspective d'un État rationnel comme finalité immanente du cours historique, cèdent la place à l'analyse de luttes de classe porteuses de leur propre suppression possible. La suppression de la domination de classe a pour condition la mobilisation du prolétariat, construisant à mesure la conscience de lui-même et de l'alternative dont il est le porteur et le sujet historique central : les médiations se trouvent alors redynamisées et situées à l'exact point de rencontre des déterminations historiques et de l'intervention humaine collective et consciente. On peut ajouter que les luttes de classe et les formes d'organisation dont elles se dotent ne sont porteuses de l'alternative au capitalisme que si elles savent préfigurer une organisation de l'activité sociale qui intègre le moment réflexif et critique de sa propre planification démocratique : soviets et conseils, comités de grève et communes inventent et réinventent sans cesse ces formes expansives. La refonte dialectique de la médiation porte en elle la réappropriation populaire et révolutionnaire du savoir, lui-même transformé en savoir de la pratique en train de s'inventer et de se rectifier à mesure.

C'est pourquoi, au cours de la réflexion de Marx, les notions de « médiation » et de « représentation » en viennent à désigner des réalités fort diverses mais qui présentent des analogies fondamentales de formation et de fonction, qui ont toutes pour enjeu une telle réappropriation : l'argent, l'État et les institutions, la conscience et la connaissance, sont des médiations en même temps que des représentations qui, se scindant relativement de la totalité sociale fracturée en classes qui les engendre, participent en retour au fonctionnement et à la reproduction du mode de production capitaliste. À ce titre, elles peuvent aussi devenir des éléments de son blocage en tant que foyers où se concentrent toutes les contradictions de son essence. Les médiations se révèlent dès lors les lieux privilégiés de déclenchement de crises spécifiques, qui rendent visible et donnent accès à la totalité sociale⁵⁷, offrant prise à l'intervention proprement stratégique.

57. Analysant la façon dont l'achat et la vente se dissocient au cours des crises, Marx écrit que « la crise manifeste l'unité des moments promus à l'autonomie les uns par rapport aux autres », rendant soudain visibles les contradictions qui constituent le

Contribuant à la réflexion sur l'embranchement d'une transformation radicale à partir des conditions présentes et de sa ressaisie théorique, le concept de médiation n'est cependant pas systématisé par Marx. Ce dernier l'utilise pour désigner non pas le moyen d'une transformation, ni une étape de celle-ci, mais un type d'évolution ouverte, spécifiant une contradiction susceptible de plusieurs devenirs et orientée par un projet conscient et collectif. Ainsi, transposée sur le plan d'une analyse historique et politique non téléologique, la médiation ancre le projet révolutionnaire dans la matérialité des phénomènes économiques et sociaux qui le rendent possible sans jamais y inscrire pour autant sa nécessité implacable. En ce sens, la politique redéfinie hors de toute scission étatique et de toute philosophie de l'histoire devient médiation permanente, permettant à l'activité sociale de se réfléchir elle-même, de s'orienter et de se réajuster sans cesse. C'est pourquoi le grand intérêt de la notion, outre le fait de dépasser l'opposition simpliste entre objectivité et subjectivité, est d'englober les voies et les formes du passage à un régime désaliéné, autrement dit radicalement démocratique, de la politique et de la raison enfin réunifiées, réaccordées comme les deux versants du contrôle social.

Être communiste, réinventer le socialisme

Repenser la stratégie au sens large est le seul moyen de ne pas en rester aux alternatives disjointes et aux mobilisations en pointillé, sans pour autant prétendre les fondre de force dans un cadre unitaire préalable qu'il soit théorique ou organisationnel. Il s'agit, à l'inverse, de réarticuler de l'intérieur un projet à ses conditions sociales réelles, c'est-à-dire aux contestations multiformes telles qu'elles existent, où se dessinent, non pas le communisme ou le socialisme dont le germe serait déjà là, mais plus fondamentalement les coordonnées, inséparablement objectives et subjectives, de la transformation sociale. Abordée sous cet angle, l'alternative se révèle en réalité moins émietlée que coupée des forces sociales de sa réalisation autant que d'une culture collective

capitalisme en tant que tel (Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, t. 2, trad. fr. G. Badia et al., Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 597).

reconstruite. En retour, la tentation est forte d'en conclure à un éclatement définitif du monde social, à la disparition de la classe ouvrière, à la montée irréversible des questions culturelles et des identités. Cette analyse unilatérale devient le socle d'une stratégie élaborée par des experts et des communicants : s'évertuant à épouser la réalité d'une sociologie des convictions supposées immuables et qu'il ne s'agit pas de transformer, cette approche nourrit en retour la vision fragmentaire du réel qu'elle dénonce, aux dépens d'une saisie de ses contradictions.

Autrement dit, la réappropriation doit en premier lieu viser l'alternative elle-même, ses conditions d'élaboration subissant la même scission abstrayante que les autres formes de la médiation sociale : richesse sociale convertie en capital accumulé, organisation concertée dévoyée en État séparé, connaissances collectives segmentées en savoirs confisqués. Que toutes ces réappropriations soient en réalité conditions les unes des autres ne peut être qu'une vérité pratique, lentes à transmuter en formes politiques concrètes de décision et de planification, mais dont il s'agit de préparer dès à présent la possibilité et le projet. Car la compréhension des contradictions réelles est inséparable de la transformation déjà amorcée, dès lors qu'on cesse de penser cette compréhension comme un savoir en surplomb : elle ne peut être que le résultat d'une réflexion commune, impliquée dans des luttes réelles, attentive aux organisations existantes autant qu'à leur rejet. André Tosel appelle ainsi à penser « les luttes cruciales dans l'espace horizontal d'une pluralité d'espèces d'émancipations en résonance analogique⁵⁸ ».

Ainsi, l'idée de « convergence » ne doit-elle plus demeurer un simple horizon abstrait, le rêve que se révélerait soudain à des individus ou à des groupes leur communauté fondamentale, sans qu'ils aient à édifier leur rassemblement contre les forces centrifuges qui travaillent de l'intérieur tous les secteurs de la réalité sociale sous domination capitaliste, jusqu'aux individualités elles-mêmes. C'est cette repolitisation des mobilisations, envers de leur indispensable structuration théorique et pratique, qu'il s'agit de viser et d'organiser. Sur ce

58. André Tosel, *Émancipation aujourd'hui? Pour une reprise critique*, Paris, Le Croquant, 2016, p. 68.

plan, la pertinence des intuitions stratégiques de Marx demeure : elles ne consistent pas à repérer les germes de la nouvelle société dans l'ancienne, qui en contiendraient la réalité préformée, mais à offrir des points d'appui objectifs à des interventions politiques, seules aptes à en actualiser les puissances révolutionnantes. Il est frappant que ces lieux stratégiques de l'intervention politique et de la réappropriation sociale correspondent aux principales médiations dévoyées du capitalisme : monnaie, État, savoir. Contre l'autonomisation sociale du capital, Marx énonce la thèse de la socialisation tendancielle du capital financier, préluant à sa socialisation réelle⁵⁹. Contre la formation d'un État séparé confisquant le pouvoir social, il insiste sur les ressources politiques présentées par les formes communales traditionnelles, notamment en Russie. Enfin, contre le savoir spécialisé formaté par la logique capitaliste en moyen d'oppression, il souligne la tendance à la polyvalence de l'ouvrier d'industrie, préfigurant l'« individu totalement développé⁶⁰ » qui singularise le mode de production communiste. Et décrit le *Capital* comme un « missile ».

Ces hypothèses, que Marx ne se soucie pas de raccorder en un scénario cohérent, ne constituent pas non plus des voies distinctes désignant autant d'options disparates : elles signalent les lieux privilégiés de l'intervention militante et stratégique, en même temps que ses enjeux majeurs. Leur diversité témoigne de la diffraction, au travers de toute la formation historique, des contradictions essentielles du capitalisme, en attente de leur expression consciente et de leur structuration politique en alternative globale. C'est leur activation en facteurs de mobilisation et en projets collectivement élaborés qui seule peut les transmuter en forces politiques agissantes, tant il demeure vrai qu'« il ne suffit pas que la pensée pousse à se réaliser, il faut que la réalité pousse elle-même à penser⁶¹ ». Sans aucun doute, cette double tendance travaille-t-elle les

59. Karl Marx, *Le Capital*, livre 3, C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 408.

60. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, *op. cit.*, p. 548.

61. Karl Marx, « Introduction », in *Critique du droit politique bégélien*, trad. fr. A. Baraquin, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 206.

sociétés contemporaines, sans que n'en résulte aucune issue par avance prédictible.

C'est une telle conception de la médiation stratégique, incluant sa dimension institutionnelle, qu'il nous faut reconstruire pour échapper à la fois aux faux-semblants de l'immédiateté libertaire et aux leurrex de l'électoratisme. Aucune insurrection ne changera le monde, et la conquête du pouvoir politique par les urnes soumettra aussitôt tout gouvernement progressiste au pouvoir social inentamé des classes dominantes ainsi qu'à la pression gigantesque des institutions nationales et supranationales, qui s'acharneront à en désamorcer au plus vite les visées transformatrices. Sans mobilisation sociale de masse, sans conscience de l'ampleur du conflit de classe, aucun gouvernement élu ne pourra par ses propres forces conduire au renversement émancipateur des logiques capitalistes qui percolent à travers tout le mode de production et y trouvent leurs mille relais. Toute la difficulté est de parvenir, dans une période qui n'est à l'évidence pas révolutionnaire, à perpétuer et à consolider un tel élan, voué par essence à s'épuiser et qu'il faut réussir à convertir en capacité d'organisation réellement démocratique et en inventivité sociale durable. Ce projet passe par la mise sur pied d'institutions d'un genre neuf, ne s'autonomisant jamais de la vie sociale qu'elles relaient et structurent, continûment soumises à son contrôle : par exemple, des assemblées de citoyens mais aussi de délégués élus, organisées sur le modèle de la rotation des mandats, devront être reliées les unes aux autres, de façon à connecter en permanence les directives, les résultats et les objectifs.

À l'heure de la décomposition des organisations du mouvement ouvrier et de leur intégration forcée aux structures de l'État, il s'agit de faire face aux dangers de l'écartèlement entre activisme inefficace et professionnalisation croissante des activités syndicales et politiques. Un des défis les plus urgents est de parvenir à inventer une structuration neuve, combinant offensive sociale et processus instituant, repensant la culture révolutionnaire et les pratiques militantes, combinant les formes de la délégation représentative et celles de la démocratie directe. Ainsi, les forces anticapitalistes doivent-elles s'attacher à reconstruire une identité de classe ouverte et combative, foyers

de culture politique et de vie militante, ne cédant rien sur la radicalité des transformations à opérer, mais attachée à fédérer sans les annexer les mille luttes en cours qui souvent se méconnaissent et parfois s'opposent. Reconstituer une culture de la solidarité et l'associer à une alternative radicale, c'est rebâtir un imaginaire, mais c'est aussi être capable de l'adosser à des pratiques collectives effectives, initiant un mode de vie alternatif d'ores et déjà en acte, refusant son enfermement dans une marginalité sociale ou territoriale, même s'il faut soutenir toutes les initiatives de ce genre. C'est tenter inlassablement d'opposer à un discours disparate et trompeur non pas une autre rhétorique, ajustée à l'opinion supposée majoritaire via des enquêtes d'opinion, mais une pensée critique globale et précise, argumentant pied à pied au quotidien et reconstruisant aussi sur le long terme les perspectives à la fois rationnelles et enthousiasmantes de l'engagement politique et de la transformation sociale.

Compte tenu de ces remarques, faut-il encore nommer « communisme » un tel projet, visant résolument à construire une alternative au capitalisme mais qui ne saurait résider dans un programme par avance défini ? Certes, le terme de « communisme » désigne par excellence le dépassement-abolition capitalisme, mais il a le défaut de le définir par ses finalités ultimes, dont la signification aujourd'hui se trouve déchirée entre aspirations mal définies, élans néo-utopiques et diabolisation de ses usages passés. Pour autant, concevoir un tel projet comme s'esquissant au sein même des rapports sociaux capitalistes incite parfois à atténuer la radicalité de la rupture politique et l'ampleur de la construction collective nécessaire à un projet d'abolition du capitalisme. Dans les textes politiques de Marx, on l'a vu, le substantif « communiste » vient justement prendre en charge cette dimension militante et combative de l'alternative, alors que le terme de « communisme » reste rare sous sa plume.

De son côté, le terme de « socialisme » s'est trouvé déchiré au cours de l'histoire par des tensions analogues : il a fini par s'enliser dans la transition sans fin et finalement ratée des pays qui s'en sont réclamés au *xx^e* siècle, tout en restant utilisé par les organisations qui développent un programme de revendications transitoires, dans la filiation

des propositions élaborées par Trotski en 1938. Du côté des formations social-démocrates, le socialisme comme projet a disparu des préoccupations d'organisations ralliées au néolibéralisme, sauf lorsque sa reprise permet de réactiver la dimension contestataire des secteurs radicaux du Parti démocrate aux États-Unis ou du Parti travailliste en Grande-Bretagne. Si l'on ajoute que le terme de communisme tend aujourd'hui à devenir une thématique plus théorique et philosophique que politique, et que le repolitiser consiste à penser non seulement la transition, mais les médiations politiques durables de sa construction, alors il faut considérer que le socialisme continue de désigner la perspective concrète de ceux qui se pensent comme communistes.

Il faut en prendre acte : tout ce vocabulaire, en partie défiguré et largement anathémisé, témoigne aussi de combats magnifiques et de conquêtes considérables. Ces mots sont les seuls à pouvoir toujours et encore nommer un projet radical contemporain, face à un capitalisme auquel il faut aussi conserver son nom, afin de rendre identifiable la logique essentielle qui s'est imposée au cours d'une séquence longue et qui demeure à travers ses diverses variantes. Cette histoire complexe et les débats persistant que ces mots charrient font partie intégrante de l'alternative à reconstruire. Plutôt que d'opposer « socialisme » et « communisme », au risque d'en rigidifier le sens et d'en fétichiser les noms, c'est la reprise et la réélaboration inventive de ces deux labels discrédités qui permettront de les arracher au récit des vainqueurs autant qu'à la fatalité de la défaite qu'ils en sont venus à désigner.

L'unité est une multitude de combats

Il reste à conclure sur un rapide agenda stratégique prenant acte des dilemmes principaux qui paralysent aujourd'hui la reconstruction politique de l'alternative : pragmatisme à courte vue ou maintien d'un horizon ultime mais inaccessible ; contournement de la question de l'État ou intégration institutionnelle ; dispersion des luttes ou unité décrétée d'en haut. La question de la refonte d'une perspective mobilisatrice, l'invention d'un futur commun désirable et possible, mais aussi de formes neuves d'organisation s'enracinant dans les structures et la culture politique existantes, est une tâche collective, à placer comme

telle au centre des urgences. En vue d'esquisser les contours d'une telle reconstruction, il faut en premier lieu tenter de repenser un projet unitaire à partir des protestations sociales et politiques telles qu'elles existent et se transforment aujourd'hui. Les axes cardinaux de l'alternative définis dans les chapitres précédents, l'État et le parti, la propriété et le travail, doivent donc être réinvestis en prenant en compte le fait qu'ils sont désormais traversés et recomposés par les questions tout aussi déterminantes de l'écologie et de l'antifascisme, de la race et du genre, combats qui doivent être élaborés non comme à-côtés, mais en tant que formes mêmes de la lutte de classe, en abandonnant toute hiérarchisation ou subordination. Le propre de la réflexion stratégique se manifeste pleinement ici : elle tient à l'autonomie qu'elle reconnaît à la politique, la découplant de l'ordre causal ou historique des dimensions qui la constituent. En d'autres termes, c'est la construction d'un bloc populaire émancipateur et anticapitaliste qui est la condition de la réélaboration progressive et collective d'une alternative radicale viable, face à une urgence sociale et environnementale qui ne laisse plus aucun délai.

État et parti

L'opposition persistante entre les tenants du contournement de l'État et les partisans de la seule voie électorale est l'un des obstacles majeurs à la reconstruction d'une perspective unitaire. Ce double simplisme doit céder la place à une ressaisie plus élaborée de la question institutionnelle. La conquête du pouvoir d'État, condition impérative d'une transformation sociale qui ne s'y résume pas, doit être pensée comme processus nécessairement inscrit dans la durée, mais visant d'entrée de jeu sa refonte en instance de coordination et de planification démocratiques. Cette transformation n'est pas secondaire : elle a pour enjeu la réappropriation même de la politique, l'État moderne s'étant construit à travers sa scission comme instance spécialisée et instrument de confiscation par les classes dominantes de la gestion de la vie sociale, autrement dit comme antithèse de l'autogouvernement des travailleurs et des citoyens. La dimension répressive de cet État, autant que ses interventions sociales, régressives comme progressistes, sont des produits

de ce découplage aliénant, que les luttes de classe parviennent selon leur intensité à contredire partiellement, mais au risque d'être pénétrées en retour par une logique étatique qui les arraisonne. Sur ces questions, il importe de revisiter les théorisations d'Antonio Gramsci on l'a dit, mais aussi celles du dernier György Lukács, de Nicos Poulantzas, d'István Mészáros, ou de Pierre Bourdieu.

Pour remédier à cette situation, l'exploration théorique doit plus que jamais renouer avec l'intervention pratique et se structurer selon des formes inédites d'intelligence collective. Comment rendre aux sociétés humaines déchirées par la logique du capital la maîtrise consciente et concertée de leurs choix économiques et sociaux? Si une telle perspective n'a rien d'imminent, il s'agit de tenter dès à présent de reconfigurer, pratiquement et théoriquement, les mobilisations sociales mais aussi les luttes autogestionnaires, les aspirations à la démocratie directe, la défense et le redéploiement des services publics autour d'une telle perspective globale de réappropriation de la politique. Cette rationalité supérieure doit s'enraciner dans une culture de la solidarité articulée à un projet global et offensif. Ainsi, en Grèce, de fortes et durables mobilisations sociales avaient mis sur pied à partir de 2011 des dispensaires autogérés, coordonnés entre eux, œuvrant en même temps qu'ils prodiguaient des soins gratuits à la redéfinition concrète de la médecine sociale et de la santé publique. La capitulation du gouvernement Tsipras à partir de 2015 a brisé l'expansion possible de cette logique solidaire fondamentalement politique, stimulant l'initiative populaire et la lutte contre toutes les discriminations, nourrissant les mobilisations féministes, antiracistes et antifascistes⁶². La connaissance et la transmission de ces expériences, mais aussi leur relance inlassable, sont autant de moyens de combattre le néolibéralisme, attaché à détruire en rafales non seulement les conquêtes sociales mais aussi leur culture et leur mémoire, propageant apathie et désespoir⁶³.

62. Alexis Cukier, « Après la défaite de Syriza », in A. Cukier et P. Khalfa (dir.), *Europe, l'expérience grecque. Le débat stratégique*, Paris, Éditions du Croquant, 2015, p. 19.

63. Voir Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, trad. fr. L. Saint-Marin et P. Gagné, Arles, Actes Sud, 2008, cette analyse gardant son actualité.

L'opposition aux politiques néolibérales toujours plus dévastatrices ne peut en effet plus se contenter de la défense dos au mur des « conquis sociaux⁶⁴ » des époques antérieures : il s'agit à la fois de résister au démantèlement des services publics et de les réinventer comme moyens et médiations d'une réappropriation sociale à poursuivre toujours plus loin. Face à la transformation des fonctions de tous les appareils d'État, la reconstruction d'une stratégie alternative passe par la capacité à l'analyser et à y intervenir activement. C'est notamment le cas de l'appareil militaire et policier, dont il importe de mettre en lumière la dépendance à l'égard des industriels de l'armement, à l'heure du raidissement autoritaire de l'État dit « de droit », des interventions guerrières partout dans le monde, de la lutte antiterroriste comme instrument de la restriction continue des libertés publiques et de la protestation sociale⁶⁵.

En outre, la transformation néolibérale de l'État est inséparable de son intégration aux institutions transnationales dont il est le relais et qui défont les formes traditionnelles de la souveraineté populaire, aussi limitée soit-elle, attisant la réaction nationaliste : il faut lui opposer une perspective internationaliste concrète, construite à partir de la possibilité de rupture avec la domination néolibérale et avec les institutions qui en imposent d'une main de fer les options, à commencer par les institutions européennes. C'est pourquoi le débat sur la construction européenne qui clive l'ensemble du paysage politique doit être placé au cœur des questions stratégiques contemporaines, afin d'échapper à la fausse alternative mortifère entre rejet nationaliste et soumission à des orientations néolibérales devenues directives indiscutables. Entrée en crise profonde, la construction européenne laisse désormais transparaître sa fragilité politique en même temps que l'impossibilité avérée d'en réorienter de l'intérieur le cours en direction d'une Europe sociale. Construite autour de ses institutions bancaires et financières, l'Union européenne telle qu'elle existe aujourd'hui organise la destruction des services publics, la déréglementation et le règne des marchés, tout en

64. Selon la forte expression de Bernard Friot.

65. Voir Claude Serfati, *Le Militaire. Une bistoire française*, Paris, Amsterdam, 2017.

interdisant toute orientation politique divergente, vidant de leur sens les principes démocratiques qui lui servent de bannière.

Dans ces conditions, il est urgent d'ouvrir ce débat pour ne pas l'abandonner à l'extrême droite, en plein essor sur le continent européen. La promotion et la discussion des perspectives de désobéissance aux traités, voire de sortie de la monnaie unique, peuvent seuls permettre d'échapper à ce carcan et rendre viables d'autres orientations politiques, nécessairement décidées à l'échelle nationale, tout en portant un projet international reconstruit autour de solidarités et d'orientations sociales progressistes. Cédric Durand précise cette réflexion stratégique, en situation de faible mobilisation sociale des classes populaires européennes mais de rejet large des choix imposés :

Une telle orientation doit être capable, d'un côté, de mobiliser les affects de classe hostiles aux institutions de l'Union Européenne en tant qu'elles incarnent l'approfondissement du néolibéralisme tout en préservant, d'un autre côté, les aspirations à un développement des solidarités politiques par-delà les frontières nationales à partir de l'expérience de l'Europe telle qu'elle s'est faite⁶⁶.

Afin de rouvrir des perspectives politiques et historiques si puissamment verrouillées, il faut parvenir à intervenir sur un mode à la fois militant et critique, reconstruire des collectifs au cœur des secteurs clés que sont l'énergie, les transports, la santé mais aussi l'école et la culture, dont les structures et les contenus doivent être eux aussi restitués à la réflexion collective et réaccordés à des perspectives émancipatrices radicales : la réflexion sur les programmes scolaires, sur la formation et les conditions de travail des enseignants et des élèves, sur les missions de l'école mais aussi sur le fonctionnement des institutions publiques et privées du savoir et de la culture, sont au cœur des tâches politiques de la réappropriation sociale. S'y ajoutent la construction de formes innovantes de production collective de savoir et d'expertise, dont la portée est immédiatement stratégique, la critique des usages

66. Cédric Durand, « Les prolétaires n'ont pas d'Europe », *Contretemps*, juin 2018, www.contretemps.eu/proletaires-europe-durand/

et des dévoiements de la recherche scientifique, du prétendu capitalisme vert jusqu'aux délires posthumanistes des GAFA, la mise en place d'un contrôle éthique et politique concernant les innovations technologiques et biomédicales, en soulignant l'urgence et la faisabilité d'une reconversion de l'industrie nucléaire civile et militaire

Ainsi, s'il est impossible de se contenter du mot d'ordre de conquête de l'appareil d'État, il est tout aussi inopérant de prétendre construire une alternative en le contournant et en désertant de ce fait la définition de ce que serait une « vraie démocratie » et les questions qui s'y trouvent rattachées, par-delà des formes parlementaires toujours plus dévitalisées mais à distance de la croyance dans les vertus immédiates et autosuffisantes de la démocratie directe, de la spontanéité locale et de l'autonomie du social. Cette « vraie démocratie » doit se construire autour de sa réorganisation concertée, et au sein même des forces qui la réclament – partis, syndicats, associations –, compte tenu du fait que la logique étatique et son cortège de dominations s'y réfractent nécessairement. Bref, il s'agit de prendre enfin au sérieux l'affirmation célèbre que « l'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes⁶⁷ », en l'élargissant à l'ensemble de la vie sociale et en bâtissant dès à présent les institutions neuves de son auto-organisation.

Travail et propriété

Relevant d'un registre au premier abord tout aussi classique, les questions du travail et de la production, des rapports de propriété et des formes du partage des richesses, sont immédiatement situées sur le terrain de la lutte de classe. Profondément déstabilisées par les mutations contemporaines, leurs analyses contemporaines tendent souvent à délégitimer la conflictualité sociale et la notion même de classe. C'est le cas de la discussion des rapports de propriété sous l'angle des communs, qui a néanmoins le mérite de relancer la réflexion sur la dimension sociale et juridique de l'alternative et de revivifier un débat perdu de vue par des partis de gauche de plus en plus effarouchés par

67. Karl Marx, *Statuts de l'Association Internationale des travailleurs* (1864), www.marxists.org/francais/marx/works/1864/00/18640000.htm

des thématiques pourtant constitutives des traditions socialistes et communistes. Du côté de ces organisations, les thématiques de la pauvreté et de l'exclusion ont en effet remplacé une analyse des inégalités reliée à l'exploitation du travail et à la permanence d'une classe ouvrière profondément transformée. Julian Mischi a étudié ces concessions à l'idéologie de la part du Parti communiste à partir de la fin des années 1970, en les interprétant comme le « signe d'un affaiblissement des capacités de résistances du PCF aux valeurs dominantes⁶⁸ », marquant la tendance au renoncement à sa propre définition comme « parti de la classe ouvrière ». C'est pourquoi réexplorer aujourd'hui la question de la propriété équivaut à œuvrer à la repolitisation globale de la question de la production et du travail, par-delà les velléités affichées d'une redistribution plus équitable, mais aussi par-delà l'approche strictement juridique des communs, dissociée des conditions politiques et sociales de sa réalisation.

Cette réexploration suppose de reconnecter les questions de la propriété et celles du travail, mais aussi celles de la valeur et de la richesse⁶⁹, du point de vue d'une logique causale commune qui définit en propre le mode de production capitaliste comme système d'exploitation de classe et d'extorsion du surtravail et de la survaleur, et qui implique des rapports juridiques de propriété garantissant la légalité de cet accaparement. À l'heure du renforcement de l'exploitation et de la précarisation des salariés, alors que les collectifs de travail et les solidarités sont la cible d'un néomanagement décidé à généraliser la logique concurrentielle, le retour de ces questions est inséparable de la reformulation de la dimension intrinsèquement politique de la question du travail : la démocratie, loin de se restreindre à la représentation de type parlementaire, concerne aussi et notamment la définition même du travail et non pas seulement de l'emploi, ainsi que l'organisation de la production et de la répartition des richesses socialement produites. Il s'agit de redonner toute son actualité et sa portée politique aux questions de planification démocratique, compte tenu mais aussi au-delà

68. Julian Mischi, *Le Communisme désarmé*, op. cit., p. 75.

69. Voir Jean-Marie Harribey, *La Richesse, la valeur et l'inestimable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

des formes coopératives localement existantes, qui demeurent par force prisonnières du contexte capitaliste global où elles évoluent et contraintes d'en épouser certains critères.

Dans le cadre du mode de production capitaliste, la production des richesses est en effet assujettie au double impératif d'accumulation du capital et d'accroissement du taux de survalueur, et déconnectée de toute estimation des besoins sociaux ainsi que de toute prise en compte des critères humains et environnementaux. Les propositions de salaire à vie, d'extension de la gratuité, de décroissance, indépendamment même des projets sociaux divergents qu'elles accompagnent, se heurtent toutes au préalable des conditions sociales et politiques permettant de véritables remises en cause de la logique capitaliste. Affirmer le caractère stratégique autosuffisant de ces propositions, hors de tout affrontement au capital, a pour corrélat théorique l'abandon de la loi de la valeur, cette dernière constituant une des thèses fondatrices du marxisme : la valeur d'échange des marchandises n'est plus déterminée par la quantité de travail social qu'elles cristallisent, mais par leur teneur en connaissance et en information. C'est ce qu'affirme Antonio Negri, déconnectant radicalement cette réflexion de toute contestation active. Face à ces thèses et à leurs effets démobilisateurs, il s'agit de réaffirmer que c'est bien sur le terrain du travail et sous condition de sa centralité maintenue qu'il reste à construire des alternatives et à mobiliser les salariés autour d'un projet qui sache articuler des réappropriations locales à l'expansion politique de cette alternative en gésine, impliquant d'affronter la logique du capital non comme puissance anonyme ou sous le seul angle financier, mais comme logique de classe.

Alexis Cukier souligne que la prise en compte de la richesse et de la complexité de la notion de travail permet de réaffirmer sa centralité. Il faut alors analyser le néolibéralisme comme « projet de "dé-démocratisation" de l'économie⁷⁰ », s'employant à empêcher toute intervention politique des travailleurs et s'en prenant par la même occasion à toute souveraineté démocratique. Dans ces conditions, c'est l'autogestion entendue comme « contrôle ouvrier » qu'il s'agit de réactiver, en visant

70. Alexis Cukier, *Le Travail démocratique*, Paris, Puf, 2018, p. 60.

l'instauration d'institutions démocratiques conduisant à la création de « nouveaux droits démocratiques identifiant citoyenneté économique, sociale et politique⁷¹ ». Ce projet ambitieux de nouvelle « démocratie conseilliste » est de nature à déverrouiller l'horizon antipolitique de la thématique des communs ou de coopératives demeurant enclavées dans une logique capitaliste qui finit par les absorber, en réinventant la figure du « travailleur-citoyen ». Mais si cette réflexion offre des pistes stratégiques précieuses, c'est à la condition de populariser et de construire ces thèses en projets concrets, reliés entre eux et porteurs par là-même, d'une perspective anticapitaliste capable de commencer dès à présent à s'incarner.

Une telle option stratégique suppose de prendre en considération la force de travail dans sa complexité, d'analyser la puissance et les limites de la tentative de marchandisation intégrale de la part du capitalisme contemporain, qui s'efforce de transformer les individus en relais consentants d'une logique d'auto-exploitation radicalisée fantasmée sans dehors ni lendemain. C'est en repensant ensemble et concrètement production et reproduction sociales qu'on peut parvenir à contester la réalité d'une annexion prétendument sans reste des corps et des âmes à la loi du capital, et à en prolonger les attendus théoriques en batailles dotées d'une véritable force de conviction et d'expansion. Cette perspective, qui prend place dans la longue histoire des conquêtes sociales inscrites dans le droit et les institutions⁷² est par essence indissociable des luttes féministes et antiracistes, jamais séparables des logiques d'exploitation même si elles ne s'y réduisent pas.

Les ressources d'une telle reconquête sont logées au plus intime de la force de travail et des individus qui, loin d'en être simplement porteurs, l'incarnent. Pour Marx, c'est la force de travail et non le travail que le capitaliste achète, en vue de dégager une plus-value qui provient de la différence entre son prix d'achat (le salaire nécessaire à son entretien et à sa reproduction) et sa consommation productive (sa mise au travail comme capacité à produire des richesses). Mais cette force de

71. *Ibid.*, p. 227.

72. Voir Claude Didry, *L'Institution du travail. Droit et salariat dans l'histoire*, Paris, La Dispute, 2016.

travail, achetée et vendue « comme » une marchandise n'en est pas une, d'abord parce qu'elle n'est pas produite comme telle, ensuite parce qu'elle est indissociable de l'individualité du travailleur. C'est pourquoi, on l'a vu, la tendance à résister à l'exploitation est inhérente à la force de travail ainsi conçue, même si cette résistance potentielle demeure en attente des formes sociales et politiques de son expression, au-delà du seul rejet individuel de l'exploitation et de ses ambivalences⁷³. C'est cette dialectique qu'il s'agit de réarmer théoriquement et concrètement, tant elle s'avère porteuse de revendications immédiates concernant le salaire, les conditions de travail, le temps libre, la formation, la remise en cause de la séparation entre exécution, conception et gestion de la production, tout en étant une condition de l'organisation collective selon une logique de classe revendiquée, et cela au sein même des rapports de production capitalistes tels qu'ils existent.

En ce sens, plutôt que d'attendre que le capitalisme fournisse de lui-même les conditions de son propre dépassement, ce sont ses contradictions logées à la fois au cœur de l'individualité et au cœur de la vie sociale qu'il s'agit d'attiser en tant que foyers de la prise de conscience et conditions de toute lutte collective. À cet égard, la réappropriation par les classes exploitées de leur propre puissance sociale, ainsi que l'instauration d'une vraie démocratie élargie à l'ensemble de la vie sociale continuent de se jouer au travail et sur le lieu de travail, entreprise privée ou service public, dans le détail des situations concrètes et donc au cœur des logiques globales qu'elles traduisent. Face aux transformations néolibérales de l'organisation du travail qui ont contribué à faire passer la classe ouvrière du statut de « classe mobilisée » à celui de groupe « désarmé » et déstructuré⁷⁴, il s'agit de ne pas prendre au pied de la lettre l'idéologie managériale trop souvent considérée comme victorieuse par ses tenants autant que par ses opposants : elle n'est pas un discours omnipotent, mais un ensemble de pratiques imposées sous contrainte, qui provoquent souffrance individuelle mais aussi colère et rejet collectifs, dont l'orientation progressiste et émancipatrice n'est

73. Christophe Dejours, *Travail vivant*, t. 2, *Travail et émancipation*, Paris, Payot, 2013.

74. Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 2004, p. 431-432.

pas un acquis mais suppose un combat politique, notamment contre l'extrême droite.

C'est pourquoi le renforcement des luttes de classes passe aussi par la réhabilitation des notions de classe et de prolétariat, tout en en redéfinissant la pertinence et les enjeux⁷⁵. Le renouveau du débat portant sur leurs contours objectifs (une place déterminée au sein des rapports sociaux) et de leur dimension subjective (la conscience d'une appartenance et des formes de solidarité) n'a rien de scolastique. Son enjeu est de maintenir la centralité du travail au sein de tous les combats qui s'y articulent : féministes, antiracistes, antifascistes et écologistes.

Écologie

Thématique plus récente et en apparence largement fédératrice, la question écologique se présente comme un des foyers stratégiques les plus actifs, traversant toutes les thématiques précédentes tout en étant traversée par elles. Sur ce terrain, il importe de dénoncer les fausses fenêtres du « capitalisme vert » cherchant des occasions de profit jusqu'au cœur des catastrophes qu'il engendre – par exemple par la marchandisation des droits à polluer – tout en se dédouanant par la dénonciation des méfaits attribués de manière indifférenciée à l'activité humaine en général⁷⁶. Il s'agit aussi d'insister sur l'urgence climatique absolue, alors que sont franchies les unes après les autres les limites qui nous rapprochent d'un seuil d'irréversibilité, et sur l'exigence d'un dépassement du mode de vie capitaliste qui en résulte. Une telle tâche est elle aussi politique, tant la dégradation accélérée de l'environnement n'implique pas *de facto* la fin du capitalisme⁷⁷ mais bien plutôt la croissance exponentielle des inégalités et de la barbarie. Considérer la question écologique comme question sociale rend obsolète toute conception linéaire du progrès technique mais aussi toute réduction

75. Sophie Beroud, Paul Bouffartigue, Henri Eckert, Denis Merklen, *En quête des classes populaires. Un essai politique*, Paris, La Dispute, 2016, introduction. Voir aussi Sarah Abdelnour, *Les Nouveaux Prolétaires*, *op. cit.*, 2018.

76. Andreas Malm, *L'Anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, trad. fr. E. Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2017.

77. Voir Razmig Keucheyan, *La Nature est un champ de bataille*, Paris, Zones, 2014, conclusion.

économiste de la complexité sociale, tout en s'opposant à l'essentialisation d'une nature diamétralement et naïvement opposée à l'histoire.

Pour surmonter la faible cohérence théorique et politique de l'écologie *mainstream*, que manifeste sa radicale impuissance à peser effectivement en dépit d'une prise de conscience croissante à travers le monde, le courant de l'écosocialisme s'inscrit dans la tradition marxiste⁷⁸ tout en développant des approches novatrices qui combinent contrôle démocratique, égalité sociale et priorité de la valeur d'usage, critères auxquels il faut ajouter à la suite de Michael Löwy la propriété collective des moyens de production, la planification démocratique et une nouvelle structure technologique des forces productives, « autrement dit une transformation révolutionnaire au niveau social et économique⁷⁹ », enclenchant un véritable changement de civilisation, réfléchi et décidé.

La question écologique montre par excellence la nécessité d'une alternative à la fois radicale et globale au capitalisme dont la menace s'étend à l'humanité et la planète dans leur ensemble⁸⁰ : transformation des modes de vie en même temps que des formes d'intervention politique, son analyse dominante en termes de transition radicalement dépolitisée occulte la question des médiations et de sa transformation en projet collectif, à inscrire dans l'agenda d'une confrontation de classe. En raison de l'ampleur de la transformation à opérer, l'écologie politique se prête tout particulièrement aux projections post-capitalistes, démontrant utilement la nécessité rationnelle et la viabilité d'un tout autre mode de production et de consommation, réaccordé

78. Marx avait commencé à prendre en compte les effets dévastateurs du capitalisme sur l'environnement, les pensant comme rupture du métabolisme entre les sociétés humaines et la nature, mais c'est largement hors du marxisme et contre lui que se sont construites des propositions écologiques à partir des années 1970. On voit aujourd'hui renaître une approche marxiste de la question écologique. Voir notamment John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, trad. fr. A. Blanchard, J. Gross et C. Nordmann, Paris, Amsterdam, 2011 et Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, New York, St. Martin's Press, 1999.

79. Michael Löwy, *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, Mille et une nuits, 2011, p. 52.

80. Voir Daniel Tanuro, *L'Impossible Capitalisme vert*, Paris, La Découverte, 2010.

aux besoins sociaux prioritaires, collectivement définis. L'ampleur d'une telle visée incite à détailler précisément la perspective du lendemain plutôt qu'à la relier à un présent qui semble s'en éloigner toujours davantage. Mais toute la difficulté est justement de réussir transformer cette perspective en revendication agissante et mobilisatrice, exigeant le développement des luttes de classes sur le terrain de l'écologie et réciproquement.

Cette voie politique ne pourra elle aussi se construire qu'au croisement de tous les autres axes de mobilisation : reconstitution du mouvement ouvrier, luttes des peuples indigènes ainsi que des populations dominées du Sud et du Nord, luttes anticoloniales et luttes féministes sont désormais inséparables d'un rapport fondamentalement transformé à la nature⁸¹. Il s'agit de faire en sorte que ces convergences deviennent de véritables axes de mobilisation, larges et durables, articulant luttes locales et enjeux globaux autour de revendications d'urgence, capables de fédérer de larges secteurs des classes populaires. Ce travail suppose à la fois la diffusion d'informations rigoureuses et de savoirs élaborés, le partage d'expériences concrètes ainsi que la mise en œuvre de solidarités internationales fortes. De ce point de vue, l'internationalisme et l'écologie doivent de toute urgence être réarticulés en causes communes, ne relevant pas d'abord de l'éthique mais bien d'une orientation politique anticapitaliste devenue vitale pour l'humanité.

Antifascisme

Au nombre des dévastations engendrées par le capitalisme contemporain, s'ajoute le renouveau du danger fasciste : nommer et définir comme telle sa résurgence, tout en prenant acte de ses transformations, participe des moyens de le combattre⁸². Ce danger est inséparable de la banalisation des thèses de l'extrême droite, qui dicte désormais son agenda xénophobe (stigmatisation des immigrés, chasse aux réfugiés, islamophobie) à d'autres forces politiques jugeant opportun de s'y soumettre, y compris à gauche, en vertu d'une logique électorale à

81. Michael Löwy, *Écosocialisme*, op. cit., p. 60.

82. Ugo Palheta, *La Possibilité du fascisme*, op. cit., chapitre 1.

courte vue. Il accompagne par ailleurs le tournant autoritaire et policier de l'État néolibéral, participant à la décomposition actuelle de la démocratie représentative associée à un nouveau « césarisme régressif », ce concept gramscien aidant à penser la mutation de la forme politique et sociale présente d'un capitalisme entré en crise sociale et politique de longue durée. Face à la montée régulière des scores de l'extrême droite, en France, en Europe et dans le monde, face à la multiplication des gouvernements qui s'en inspirent et à la ramification internationale des courants néonazis, le renouvellement de l'antifascisme est à placer au rang des urgences stratégiques absolues.

Là encore, il s'agit de le repenser non plus seulement comme intervention défensive mais comme puissance mobilisatrice et fédératrice, nécessairement associée à une perspective anticapitaliste large. Car aucune pédagogie humaniste ne suffira par elle-même à endiguer un phénomène qui plonge ses racines dans des logiques coloniales, néocoloniales et impérialistes jamais disparues⁸³, et qui se nourrit à la fois de la crise capitaliste globale et des politiques censées y remédier, attisant les replis racistes, misogynes et nationalistes. Cette remontée spectaculaire du fascisme se trouve instrumentalisée et par là même renforcée via le chantage au « vote utile » en faveur des tenants de politiques de saccage social qui ne parviennent pas à se doter d'une base sociale majoritaire. C'est cette collusion qu'il s'agit de rendre intelligible pour la désamorcer, tout en la combattant frontalement sans chercher à séduire un électorat raciste, dont une partie provient bien, aujourd'hui comme hier, des rangs la classe ouvrière même si elle n'est pas la responsable de cet essor. Seule une stratégie socialement combative, prenant acte de la polarisation montante et s'y inscrivant résolument, pourra faire obstacle à cette montée résistible du racisme et de la xénophobie.

Il faut donc prendre toute la mesure d'une menace qui se concrétise sous nos yeux. Comme le montre Ugo Palheta, il s'agit de lutter contre les causes économiques, sociales et politiques du nouveau fascisme en

83. Concernant cette histoire coloniale du capitalisme et ses diverses analyses, voir Jean Batou, « De la canne à sucre à la machine à vapeur : la traite négrière, précondition de la révolution industrielle ? », www.contretemps.eu/traitenegriere-revolution-industrielle/

gestation autant que contre ses idées et contre toutes ses manifestations publiques, en ripostant pied à pied à toutes ses tentatives d'implantation dans les quartiers, les entreprises, les lieux d'études⁸⁴. Mais il s'agit par la même occasion de faire se croiser et se rencontrer concrètement, en tout point de la contestation sociale, les diverses dimensions à recombinaison des combats émancipateurs, et de reconstruire démocratiquement l'alternative à même les solidarités innovantes : contre les tentatives en cours visant à construire un bloc blanc fédéré par le racisme, c'est un bloc social populaire majoritaire, blanc et non blanc, qu'il s'agit d'édifier, portant les valeurs émancipatrices de la lutte de classes.

Genre et race

Ces luttes, bien distinctes, sont pourtant à considérer ensemble, à la fois en raison de leurs intersections objectives et de leur supposée extériorité aux luttes de classe : la prise en compte par le marxisme et par le mouvement ouvrier des questions de race, de genre et de sexualité a toujours été problématique, celles-ci s'y trouvant à la fois formulées mais aussi marginalisées, tout en étant l'objet de controverses particulièrement vives et clivantes. Il faut en prendre acte : une partie du mouvement ouvrier a depuis longtemps tendance à considérer ces thématiques au mieux comme annexes, au pire comme parasitant et affaiblissant une lutte de classes délimitée de façon étroite et pensée comme axe prioritaire ou exclusif de confrontation au capitalisme. La cause de cette hiérarchisation tient fondamentalement à la perpétuation, consciente ou non, de ces rapports de domination au sein même de ces organisations et à l'aveuglement de celles ou ceux dont les privilèges (blanc, masculin ou hétérosexuel) ne sont pas spontanément conscients et que heurte la seule idée qu'il faille admettre leur existence. Ainsi, il est frappant que les auteurs étudiés dans les chapitres précédents ne se préoccupent pas ou si peu de ces dimensions, alors qu'ils s'emploient surtout à pointer dans le détail les défaillances des organisations politiques existantes au moment où les sociétés soumises

84. Ugo Palheta, *La Possibilité du fascisme*, op. cit., p. 251.

aux politiques néolibérales connaissent un regain spectaculaire de xénophobie, de racisme et de sexisme.

Dans le cadre régressif contemporain, le risque d'émiettement et d'isolement est l'accusation généralement portée contre celles et ceux qui jugent légitime de pouvoir s'organiser de façon autonome, à qui l'on objecte les dangers qu'ils feraient courir à un républicanisme idéalisé et à une laïcité mythifiée⁸⁵. Cet universel autoproclamé, méconnaissant la complexité de son histoire institutionnelle et politique, déniait les dominations qu'il charrie, occulte voire relaye les ségrégations et les oppressions que le capitalisme alimente. Transformées par les médias dominants en vecteurs de l'antiféminisme et du racisme, cette idéologie et les discriminations qu'elle accompagne renforcent logiquement la formation d'identités réactives, closes et exclusives, tentées d'enfermer la lutte politique dans une impasse culturelle. Mais c'est aussi cette opposition sommaire du politique et du culturel qu'il s'agit de dépasser : de ce point de vue, aucune alternative politique ne saurait désertier le terrain des valeurs, aujourd'hui confisqué par les courants conservateurs.

De fait, les mobilisations antiracistes, féministes, LGBT+ connaissent aujourd'hui un renouveau, en lien avec les régressions en cours et les enjeux élargis de la contestation sociale, laissant entrevoir plusieurs scénarios : ou bien des clivages fratricides fracturant davantage encore un paysage politique en crise profonde, ou bien la connexion souple de tous les secteurs clés de la relance stratégique et critique. Pour échapper au heurt des discours identitaires, anti-essentialistes, pseudo-universalistes ou anticommunautaristes, dont l'affrontement sans fin brouille la construction de l'alternative commune, l'articulation politique et stratégique de tous les combats contre l'exploitation et les dominations doit être à l'image leur cause même : des oppressions irréductibles et combinées, toutes reliées aux rapports sociaux capitalistes et à leur reproduction sociale. La construction de cette perspective partagée est inséparable d'une lutte

85. Voir Jean Baubérot, *Les Sept Laïcités françaises*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2015.

idéologique contre les fausses évidences et les idées dominantes, d'une connexion neuve de la mobilisation et de l'analyse théorique dont l'exigence se manifeste avec une force singulière sur un terrain où prévaut la diabolisation de toute pensée critique et des mots qui la rendent possible, à commencer par ceux de « race » et de « genre ». Cette dimension critique, non pas extérieure à ces luttes mais immanentes, engageant leur transformation mutuelle, contribue aussi à leur centralité, à l'heure où la conscience collective est plus que jamais requise en vue d'une transformation sociale radicale.

Ainsi l'oppression des femmes est inséparable du capitalisme. Si elle lui est bien antérieure, loin d'être un simple vestige en voie de disparition, elle a été réajustée à sa logique, comme c'est le cas d'autres formes de domination empruntées à des modes de production antérieurs puis reconfigurés dans le cadre de ses propres rapports sociaux. La famille devenue nucléaire n'est pas une institution étrangère ou neutre, ayant suivi une évolution parallèle : c'est dans son cadre que se reproduit la force de travail, que se déploie le travail domestique et que se transmettent des rôles et des comportements, mais aussi que se construisent des protections qui pallient les défaillances de l'État social. Au cours des dernières décennies, les analyses des rapports sociaux de sexe et le féminisme matérialiste débattent de la question de la reproduction sociale en s'efforçant de ne pas l'isoler de la production sans pour autant l'y dissoudre, la resituant ainsi au cœur de la logique fondamentale du néolibéralisme⁸⁶. Pour Cinzia Arruzza, il s'agit de penser la nouvelle vague féministe mondiale comme moment de la « formation d'une subjectivité de classe aux caractères spécifiques : immédiatement anti-néolibérale, internationaliste, antiraciste et, bien sûr, féministe avec des tendances anticapitalistes », faisant de la grève sa forme de lutte privilégiée, en évitant le double écueil de penser les femmes

86. Voir par exemple, selon des perspectives très différentes, Daniel Kergoat, *Se battre, disent-elles*, Paris, La Dispute, 2012 ; Nicole-Claude Mathieu, *L'Anatomie politique*, Paris, Côté femmes, 1991 ; Christine Delphy, *L'Ennemi principal*, Paris, Syllepse, 2013 ; Sara Farris, *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Duke, Duke University Press, 2017 ; Silvia Federici, *Point zéro : propagation de la révolution. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe*, trad. fr. D. Tissot, Paris, Ixc, 2016.

comme classe à part entière, ou de reléguer le combat féministe du côté du culturalisme⁸⁷.

De leur côté, l'antiracisme et la pensée anticoloniale et décoloniale connaissent un renouveau politique essentiel⁸⁸. Il faut rappeler que les racines coloniales du capitalisme sont contemporaines de sa formation, au moment où il naît « suant le sang et la boue par tous les pores », comme l'écrivait Marx⁸⁹. Le racisme structurel qui en a découlé ne cesse d'être perpétué et reproduit au cœur même des rapports de production et de toute la formation sociale, relayé par des politiques étatiques d'immigration et de ségrégation sociale, de répression des réfugiés, etc., tendant à diviser et à hiérarchiser les dominés. C'est aussi en lien étroit avec l'impérialisme contemporain et les politiques néocoloniales à travers le monde que la réalité de la « race » ne préexiste pas au racisme mais en résulte, sous la forme de rapports de domination réels qui secrètent leur propre justification. L'usage du terme n'implique pas la moindre concession à sa définition biologique ou culturelle, mais prend acte de sa construction sociale et politique objective, dont les effets sont incontestables et puissants. Ces discriminations, élaborées notamment par le « management racial⁹⁰ », sont indissociables de l'ensemble des rapports d'exploitation et de domination capitalistes, faisant délibérément obstacle aux solidarités et aux luttes communes. C'est pourquoi l'antiracisme politique et les luttes des quartiers populaires, qui sont des composantes anciennes et à part entière de l'histoire nationale⁹¹, peuvent et doivent contribuer à renouveler les formes et les contenus de l'intervention politique⁹² en l'élargissant à celles et ceux

87. Cinzia Arruzza, *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*, Talgarth, Merlin Press Limited, 2013, p. 112. Voir aussi, Cinzia Arruzza, « Lutte féministe et lutte de classe », à paraître sur le site de la revue *Contretemps*.

88. Voir Hourya Bentouhami, *Race, cultures, identités. Une approche féministe et post-coloniale*, Paris, Puf, 2015.

89. Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, trad. fr. J. Roy, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 555.

90. Voir David Roediger, *Class, Race and Marxism*, Londres, Verso, 2017.

91. Voir Gérard Noiriel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Le Seuil, 1988.

92. Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat (dir.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Paris, Amsterdam, 2008, 4^e partie.

qui en sont traditionnellement exclus et qui ne se reconnaissent pas ou très peu dans les structures existantes.

Une telle mutation présente des enjeux considérables, souvent largement minorés, tant les penseurs antiracistes et anticoloniaux ont été relégués aux marges du mouvement ouvrier et de sa culture, en dépit de la puissance de leurs analyses et de leurs rôles, d'Aimé Césaire à Frantz Fanon, de C. L. R. James et de James Baldwin à Malcolm X, parmi tant d'autres. Fanon, explorant les dimensions indissociablement objectives et subjectives de la domination coloniale, dévoile les principes d'une hégémonie qui perdure, éclairant les enjeux d'une reconnaissance qui ne saurait être octroyée par autrui mais qui consiste en un processus d'autoreconnaissance, individuelle et politique, à distance de tout enfermement dans une identité indigène essentialisée, mais en lien avec une stratégie politique d'émancipation qui associe à la lutte contre l'État colonial le combat contre le capitalisme. Dans un livre récent, Glen Sean Coulthard témoigne de la richesse des luttes et des analyses développées actuellement par le mouvement autochtone au Canada, dont certains militants associent la remise en cause du patriarcat et de l'hétéronormativité présents dans les traditions indiennes au développement de revendications centrées sur le territoire et combattant selon cet angle original la dépendance au marché capitaliste⁹³.

Ainsi, il est stratégiquement décisif de considérer que toutes les luttes sociales renvoient aux contradictions essentielles de la formation capitaliste à l'époque néolibérale. Mais il faut ajouter que les dominations subjectivement subies et rejetées, en tout premier lieu le racisme et le sexisme, alimentant des colères aussi puissamment individuelles que globales, stimulant l'analyse et le débat collectif en même temps que de nouvelles solidarités, sont aujourd'hui au nombre des foyers les plus vivants de la riposte sociale et politique. Œuvrant à l'intersection⁹⁴

93. Glen Sean Coulthard, *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, trad. fr. A. Des Rochers et A. Gauthier, Montréal, Lux, 2018, p. 261 sq.

94. La notion d'« intersectionnalité » a été élaborée par Kimberlé Crenshaw pour décrire la combinaison entre les diverses formes de domination et est au centre de débats (« Cartographies de marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », trad. fr. O. Bonis, *Cahiers du Genre*, 2005/2, n° 39, p. 51-82).

de déterminations multiples, mettant concrètement en lumière les ramifications de la domination de classe et de l'exploitation du travail, ces luttes incarnent au plus haut point l'exigence de réappropriation individuelle et collective de la vie sociale dans sa totalité. Le féminisme et l'antiracisme politiques soulignent la nécessité d'une approche globale et dialectique, informée et militante, respectueuse des spécificités. Maintenir le caractère fondamental de la contradiction travail-capital ainsi que celui de l'exploitation et de l'accumulation implique précisément de ranger la prolifération des dominations au nombre des moyens de l'expansion et de la reproduction du capitalisme : une telle centralité logique ne conduit à aucune hiérarchisation stratégique mais impose la construction d'une unité autre que rhétorique, une solidarité en acte. C'est bien au cœur de cette complexité stratifiée et évolutive qu'est le mode de production capitaliste que doivent s'insérer, se propager et proliférer les forces politiques qui le combattent, tout aussi buissonnantes et articulées que lui.

Conclusion

Revisiter la révolution

Les perspectives qui concluent le dernier chapitre ne font qu'esquisser des possibles, qu'il est bien entendu plus facile d'énoncer que de faire vivre. Leur seule ambition est de contribuer à reformuler la question contemporaine de l'alternative dans toute sa complexité : qu'on la nomme « communisme » ou « socialisme », celle-ci résultera obligatoirement d'une rupture résolue et de longue durée avec le capitalisme, seule issue à la crise sans précédent que traverse aujourd'hui l'humanité dans son ensemble. Un tel projet doit rassembler les classes populaires et leurs alliés autour d'un autre choix de société et de vie, collectivement élaboré. Seuls les combats communs permettront de construire à mesure d'autres rapports sociaux et une relation neuve à la nature. Abordées sous l'angle fédérateur de la réappropriation, individuelle et sociale, les luttes existantes et les réflexions qui les accompagnent doivent dans le même temps contribuer à définir une autre relation de la théorie à la pratique, qui sache surmonter la division traditionnelle du travail mais aussi l'émiettement des alternatives : c'est aussi à cette condition que pourra s'inventer un futur viable, désirable et choisi, par-delà les solutions seulement locales et à distance des prophéties grandioses.

C'est pourquoi, en matière d'alternative, la réflexion stratégique est première, à condition de refuser sa réduction à une technique

subalterne ou à l'instrumentalisation de revendications disparates. Mais son autonomie relative est à raccorder dialectiquement à son immersion au sein des dimensions économiques, sociales et culturelles, dont la politique doit redevenir l'instance de réflexion collective et de gestion commune. S'employant à réajuster continûment les moyens à des fins à la fois visées et sans cesse remaniées à mesure qu'elles s'élaborent, la stratégie entendue au sens large peut seule rendre à la fois crédible et effective la mutation historique aujourd'hui requise pour échapper aux catastrophes sociales et environnementales en cours. En ce sens, le terme de « communisme », s'il conserve sa pertinence politique, doit désigner avant tout une telle construction stratégique, résolument orientée vers le dépassement du capitalisme. Ni compromission déguisée en pragmatisme des petits pas, ni dirigisme sous couvert de rhétorique démocratique, pas plus que vision ultime pour rêveurs impénitents, la stratégie doit se conjuguer au présent autour de revendications concrètes d'emblée porteuses d'un projet collectif de grande ampleur.

Raccorder stratégiquement tous les combats émancipateurs, les faire vivre au sein de solidarités quotidiennes, ce n'est donc pas en chercher le plus petit dénominateur commun, surtout pas les hiérarchiser, encore moins en effectuer la synthèse par en haut : il s'agit de forger en toute lucidité des alliances et des combinaisons, des voisinages et des coopérations, de reconstruire une culture inventive, partagée et multiple. Sans renoncer à la forme-parti, il reste donc à la réinventer, à lui adjoindre d'autres formes d'organisation, de concertation et de décision, aptes à rendre son sens fort à une démocratie qui se meurt : faute d'une telle réappropriation active de la politique, l'alternative est vouée à s'écrire dans les catégories de l'adversaire. L'abandon du clivage droite-gauche, la dénonciation de la « caste » en lieu et place d'une analyse de classe, la fétichisation des espérances millénaristes, la miniaturisation des alternatives, l'apologie de la fuite et du contournement, le repli sur l'Aventin philosophique, toutes ces options sont des symptômes de carence stratégique. De ce point de vue, la gauche radicale est aujourd'hui profondément travaillée non tant par l'émiettement des alternatives que par la multiplication des clivages et des querelles

intestines. Or la recomposition d'une alternative au capitalisme se joue très exactement aux intersections de ses diverses lignes de fractures, afin d'en rendre possible l'articulation concrète sans réduction ou subordination d'un combat à un autre, ni résignation à la dispersion et à la concurrence des émancipations.

Pour reprendre les mots d'André Tosel, « il revient à l'analyse de préciser l'articulation de ces conflits en des totalités toujours ouvertes et non totalisables¹ », cette analyse devant irriguer une action politique et des luttes attentives à cette complexité qui leur est immanente. Le labeur unitaire, à distance de toute normalisation uniformisante, peut seul faire obstacle à la montée des thématiques nationalistes, racistes, sexistes, islamophobes, xénophobes et homophobes, ainsi qu'à des formes parfois réactionnelles de refixation identitaire, en écho à cette logique aliénante et discriminante. C'est une construction collective à la fois savante et agissante, attentive à la complexité des oppressions et des dominations, à leurs croisements contradictoires, porteuse de sa propre critique et de son propre dépassement continué, qui pourra forger une culture commune profondément politique, apte à s'étendre et à s'enrichir, donc à contrer la montée des appartenances exclusives sans méconnaître pour autant les motivations toujours singulières et particulières de la décision de lutter.

Au lieu d'être le produit de logiques électorales, cette unité doit, sans négliger les enjeux institutionnels, se construire sur le terrain pratique des mobilisations et des luttes telles qu'elles sont, mais aussi sur celui de la pensée critique, des sciences sociales, du débat et du partage d'expérience, en vue de participer à la refondation des organisations existantes. Car c'est du présent et de l'histoire du mouvement ouvrier ainsi que de toutes les luttes émancipatrices, telles qu'elles sont, qu'il s'agit de partir. Cet élargissement de l'intérieur et non par en haut implique un travail théorique et critique collectif, qui sache rompre avec la spécialisation des tâches autant qu'avec le principe vertical de pédagogie. Cette construction commune passe par la connaissance

1. André Tosel, *Émancipations aujourd'hui ? Pour une reprise critique*, Paris, Textuel, 2016, p. 69.

historique, sociale et philosophique en leur unité même, autrefois baptisée par Marx « critique de l'économie politique », mais aussi par la relance du débat, de la polémique, de la confrontation informée et rigoureuse, aptes à mettre en relation cette culture avec des enjeux concrets, sans rabattre l'un sur l'autre ces deux registres. De ce point de vue, c'est non une politique marxiste cherchant dans le passé sa ligne et ses slogans qu'il s'agit de revivifier, mais un marxisme politique, puisant aux sources dialectiques et stratégiques d'une critique du capitalisme à sans cesse réactualiser et à confronter aux autres traditions critiques. L'absence actuelle de débat alimente pour l'heure la dispersion des forces de la contestation, mais aussi la prolifération de solutions théoriques qui se veulent ultimes, panacées vouées à prospérer sur la crise des alternatives concrètes. C'est à cette confrontation relancée que ce livre entendait contribuer, tout en revendiquant le projet d'une abolition collectivement décidée du capitalisme : ce qui, hier comme aujourd'hui, se nomme une révolution.

**Achévé d'imprimer
pour le compte des Éditions Amsterdam
par les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
en janvier 2019
N° d'impression 901291
Dépôt légal à parution**