APRÈS LA TRAGÉDIE, LA FARCE !

ou

Comment l'histoire se répète

Du même auteur

Perspectives psychanalytiques sur la politique (avec Mladen Dolar et Pierre Naveau), Navarin, 1983
Le Plus Sublime des Hystériques : Hegel passe, Point hors ligne, 1988
Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan sans jamais oser le demander à Hitchcock (dir.), Navarin, 1988
Ils ne savent pas ce qu'ils font. Le sinthome idéologique, Point hors ligne, 1990
L'Intraitable. Psychanalyse, politique et culture de masse, Économica, 1993
Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais, L'Harmattan, 1997
Subversions du sujet. Psychanalyse, philosophie, politique, Presses universitaires de Rennes, 1999
Le spectre rôde toujours. Actualité du Manifeste du parti communiste, Nautilus, 2002
Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion, Amsterdam, 2004
Plaidoyer en faveur de l'intolérance, Climats, 2004
La Subjectivité à venir. Essais critiques sur la voix obscène, Climats, 2004 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2006
Lacrimae rerum. Cinq essais sur Kieslowski, Hitchcock, Tarkovski et Lynch, Amsterdam, 2005
Que veut l'Europe ? Réflexions sur une nécessaire réappropriation, Climats, 2005 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2007
Irak. Le chaudron cassé, Climats, 2005
Bienvenue dans le désert du réel, Flammarion, 2005 ; rééd. coll. « Champs », 2007
La Marionnette et le Nain. Le christianisme entre perversion et subversion, Seuil, 2006
La Seconde Mort de l'opéra, Circé, 2006
Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique, Flammarion, 2007
Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?, Flammarion, 2008
La Parallaxe, Fayard, 2008
Organes sans corps. Deleuze et conséquences, Amsterdam, 2008

Slavoj Žižek

APRÈS LA TRAGÉDIE, LA FARCE !

ou

Comment l'histoire se répète

Traduit de l'anglais par Daniel Bismuth

Flammarion

Copyright © Slavoj Žižek, 2009
L'ouvrage original a paru sous le titre
First As Tragedy, Then As Farce
aux éditions Verso, Londres/New York, 2009
Tous droits réservés

Traduction © Paris, Flammarion, 2010
ISBN : 978-2-0812-3219-8

Introduction

LEÇONS DE LA PREMIÈRE DÉCENNIE

Le titre de ce livre devrait constituer un test de quotient intellectuel élémentaire : si la première association qu'il engendre chez le lecteur est le vulgaire cliché anticommuniste : « Vous avez raison – de nos jours, après la tragédie du totalitarisme au XX^e^ siècle, toute cette histoire d'un retour au communisme ne peut qu'être une farce ! », eh bien, je lui conseille sincèrement de s'arrêter ici. Non seulement cela, mais le livre devrait lui être confisqué, puisqu'il y est traité d'une tragédie et d'une farce tout autres, à savoir l'événement qui ouvre et celui qui ferme la première décennie du XXI^e^ siècle : les attaques du 11 septembre 2001 et la débâcle financière de 2008.

Tout d'abord, constatons la similarité de langage dans les allocutions du président Bush au peuple américain après le 11 septembre et après l'effondrement des marchés : on dirait vraiment deux versions d'un même discours. Chaque fois, Bush a brandi la menace vis-à-vis du mode de vie américain et la nécessité de prendre des mesures rapides et fermes pour contrer le

danger. Chaque fois, il a appelé à la suspension partielle des valeurs américaines (garanties des libertés individuelles, capitalisme de marché) dans le but même de les sauver. D'où vient cette similarité ?

Marx a commencé son *18 Brumaire* par une correction de l'idée de Hegel selon laquelle l'histoire se répète nécessairement : « Hegel note quelque part que tous les grands événements et personnages historiques surviennent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : une fois comme tragédie et la fois d'après comme farce[1]. » Cet ajout à la notion hégélienne de répétition historique était une figure rhétorique qui avait déjà hanté Marx des années auparavant : nous le trouvons dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, où il diagnostique dans le déclin de l'*Ancien Régime** allemand au cours des années 1830-1840 une répétition farcesque de la chute tragique de l'*Ancien Régime* français :

> Il est instructif, pour les peuples modernes, de voir l'*Ancien Régime* qui a, chez eux, connu la *tragédie*, jouer la *comédie* comme revenant allemand. L'*Ancien Régime* eut une histoire *tragique*, tant qu'il fut le pouvoir préexistant du monde, et la liberté une simple incidence personnelle, en un mot, tant qu'il croyait et devait croire lui-même à son droit. Tant que l'*Ancien Régime* luttait, comme ordre réel du monde contre un autre monde naissant, il y avait de son côté une erreur historique, mais pas d'erreur personnelle. C'est pourquoi sa mort fut tragique.
>
> Le régime allemand actuel, au contraire, qui n'est qu'un anachronisme, une contradiction flagrante à des axiomes universellement reconnus, la nullité, dévoilée au monde entier, de l'*Ancien Régime*, ne fait plus que s'imaginer qu'il croit à sa propre essence et demande au monde de pratiquer la même croyance. S'il croyait à sa propre *essence*, essaierait-il de la cacher sous *l'apparence* d'une essence étrangère et de trouver son salut dans l'hypocrisie et le sophisme ? L'*Ancien Régime* moderne n'est plus que le *comédien* d'un ordre social, dont les *héros réels* sont morts. L'histoire ne fait rien à moitié, et elle traverse beaucoup de phases quand elle veut conduire à sa dernière demeure une vieille forme sociale. La dernière phase d'une forme historique, c'est la *comédie*. Les dieux grecs, une première fois tragiquement blessés à mort dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, eurent à subir une seconde mort, la mort comique, dans les *Dialogues* de Lucien. Pourquoi cette marche de l'histoire ? Pour que l'humanité se sépare *avec joie* de son passé. Et cette *joyeuse* destinée historique, nous la revendiquons pour les puissances politiques de l'Allemagne[1].

Notons que l'*Ancien Régime* allemand est caractérisé précisément comme ne faisant « plus que s'imaginer qu'il croit à sa propre essence » – on peut même spéculer sur la signification du fait que, durant la même période, Kierkegaard déployait son idée selon laquelle nous autres humains ne pouvons même pas être assurés de notre croyance, quelle qu'elle soit : en fin de compte, nous ne faisons que « croire que nous

1. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, dans *Politique I*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 437.

* Les mots et expressions en italique suivis d'un astérisque sont en français dans le texte. En cas de répétition du même terme (comme ici), l'italique est conservé, mais l'astérisque n'accompagne que la première occurrence [NdT].

1. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. de l'allemand par Jules Molitor, Allia, 1998, p. 15-17.

croyons »... Décrire un régime comme ne pouvant « plus que s'imaginer qu'il croit à sa propre essence » illustre bien l'annulation du pouvoir performatif (l'« efficacité symbolique ») de l'idéologie dominante : celle-ci, en effet, ne remplit plus sa fonction de structure fondamentale du lien social. Or, on peut se le demander, ne nous trouvons-nous pas actuellement dans la même situation ? Les prêcheurs et les praticiens de la démocratie libérale d'aujourd'hui ne font-ils pas, eux aussi, dans leurs jugements, « que s'imaginer qu'ils croient à leur propre essence » ? En fait, il serait plus approprié de se représenter le cynisme contemporain comme un exact renversement de la formule de Marx : aujourd'hui, nous ne faisons « plus que nous imaginer que nous ne croyons *pas vraiment* » en notre idéologie – malgré cette distance imaginaire, nous continuons à la pratiquer. Nous ne croyons pas moins, mais beaucoup plus que nous ne l'imaginons. Benjamin a donc fait preuve d'une grande prescience quand il a écrit que « tout dépend de la façon dont on croit en sa croyance[1] ».

Douze ans avant le 11 septembre, le 9 novembre 1989, le mur de Berlin tomba. Cet événement sembla préfigurer le commencement des « joyeuses années quatre-vingt-dix », l'utopie de la « fin de l'histoire » selon Francis Fukuyama, la croyance que la démocratie libérale l'avait, en principe, emporté, qu'une communauté libérale globale allait advenir au coin de la rue, et que les obstacles à cette fin hollywoodienne

1. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. 1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 182.

étaient d'ordre purement empirique et contingent (des poches locales de résistance dont les leaders n'avaient pas encore saisi que leur temps était passé). Le 11 septembre, en contraste, symbolisa la fin de la période clintonienne et annonça une ère où s'érigèrent partout de nouveaux murs : entre Israël et la bande de Gaza, autour de l'Union européenne, le long de la frontière mexico-étatsunienne, mais également à l'intérieur des États-nations eux-mêmes.

Dans un article pour *Newsweek*, Emily Flynn Vencat et Ginanne Brownell rapportent comment, de nos jours :

> [...] le phénomène « réservé-aux-membres » explose pour devenir un mode de vie en soi, couvrant tout un éventail, des conditions bancaires personnalisées aux séjours en clinique de remise en forme sur-invitation-seulement [...] les personnes favorisées ont de plus en plus tendance à verrouiller leur vie à double tour. Plutôt que de courir des mondanités fortement médiatisées, elles organisent des événements privés, concerts, défilés de mode, expositions d'art, qui se déroulent à leurs domiciles. Elles font leurs emplettes en dehors des heures d'ouverture, et cooptent leurs voisins (et amis potentiels) sur des critères socio-économiques[1].

Ainsi émerge une nouvelle classe globale « disposant, disons, d'un passeport indien, d'un château en Écosse, d'un *pied-à-terre** à Manhattan et d'une île privée dans les Caraïbes » – le paradoxe est que les membres de cette classe globale « dînent en privé,

1. Emily Flynn Vencat et Ginanne Brownell, « Ah, the secluded life », *Newsweek*, 10 décembre 2007.

font leurs emplettes en privé, voient de l'art en privé, tout est privé, privé, privé ». Ainsi se créent-ils un monde-de-vie bien à eux, dans le but de résoudre l'angoissant problème herméneutique qui les taraude : en effet, toujours selon *Newsweek*, « les familles richissimes ne peuvent tout simplement pas "inviter des gens à l'improviste et attendre d'eux qu'ils comprennent ce que c'est que d'avoir 300 millions de dollars" (*dixit* Todd Millay) ». Dès lors, quels sont *au juste* leurs contacts avec le reste du monde ? Ceux-ci se présentent sous deux formes : les affaires et l'humanitaire (protéger l'environnement, combattre les maladies, soutenir les arts, etc.). Ces « citoyens globaux » passent le plus clair de leur temps dans une nature immaculée – à faire du *trekking* en Patagonie ou à s'ébattre dans les eaux translucides de leurs îles privées. On ne peut s'empêcher de noter qu'une caractéristique fondamentale de l'attitude de ces super-riches barricadés est la *peur* : la peur d'une vie sociale extérieure. Les premières priorités des « personnes les plus fortunées » consistent donc à réduire au minimum les facteurs d'insécurité – maladies, exposition aux violences criminelles, etc.

Dans la Chine contemporaine, les nouveaux riches ont fait bâtir des enclaves communautaires sur le modèle idéalisé de villes occidentales « typiques » ; près de Shanghai, par exemple, se trouve la « vraie » réplique d'une bourgade anglaise, avec sa grand-rue, ses pubs, sa chapelle anglicane, son supermarché Sainsbury, etc. – l'ensemble de la zone est isolé de ses alentours par une coupole invisible et néanmoins réelle. Il n'y a plus de groupes sociaux hiérarchisés à

l'intérieur d'une même nation – les résidants de cette petite ville habitent un univers dans l'imaginaire idéologique duquel le monde environnant des « classes populaires » *n'a tout simplement aucune existence*. Ces citoyens globaux qui vivent dans des aires réservées ne constituent-ils pas, au sens premier du terme, le véritable antipode des habitants des bidonvilles et autres « zones laissées en blanc » de l'espace public ? Ils représentent, de fait, les deux côtés de la même pièce, les deux extrêmes de la nouvelle division de classe. La ville qui incarne le mieux cette division est la São Paulo du Brésil de Lula, qui se vante d'héberger en son centre deux cent cinquante héliports. Pour se préserver des dangers du contact avec le commun des mortels, les privilégiés de São Paulo jugent bon de recourir à l'hélicoptère, d'où l'impression saisissante, quand on contemple l'horizon de la ville, de se trouver dans une mégalopole futuriste semblable à celle de *Blade Runner* ou du *Cinquième Élément*, avec la piétaille qui grouille tout en bas de par les rues dangereuses, tandis qu'à un niveau supérieur, dans les airs, évoluent les riches.

Il semble donc que l'utopie fukuyamiste des années quatre-vingt-dix a dû connaître deux morts, puisque l'effondrement de l'utopie politique libéralo-démocratique qui a eu lieu le 11-Septembre n'a pas affecté l'utopie économique du capitalisme marchand global ; si la débâcle financière de 2008 a un sens historique, c'est en ce qu'elle signe la fin du rêve économique de Fukuyama. Ce qui nous ramène à la paraphrase de Hegel par Marx : rappelons qu'en 1965, dans sa postface à une nouvelle édition du *18 Brumaire*,

Herbert Marcuse lui a donné un tour de vis supplémentaire, qui peut se résumer ainsi : il arrive que la répétition de la tragédie sous forme de farce soit plus terrifiante que la tragédie initiale.

Ce livre prend comme point de départ la crise actuelle pour, au moyen d'un démêlage de ses conditions et de ses implications, aborder graduellement les « sujets qui s'y rattachent ». La première partie présente un diagnostic de notre situation fâcheuse, dans le but de délimiter le noyau utopique de l'idéologie capitaliste qui a déterminé à la fois la crise et nos façons de la percevoir et d'y réagir. La seconde partie est une tentative de localisation de certains aspects de notre situation qui ouvrent l'espace à des formes nouvelles de la praxis communiste.

L'analyse proposée dans ce livre n'a rien de neutre, elle est engagée et « partiale » à l'extrême – car *la vérité est partielle* ; elle n'est accessible que si l'on prend parti, et n'en est pas moins universelle pour cela. Le parti pris ici est, bien sûr, celui du communisme. Adorno débute ses *Trois études sur Hegel* par un rejet de la traditionnelle question à propos de celui-ci exemplifiée par le titre du livre de Benedetto Croce, *Qu'est-ce qui est vivant et qu'est-ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*[1] ? Pareille question présuppose, chez son auteur, l'adoption d'une position arrogante de juge du passé ; mais quand nous avons affaire à un philosophe véritablement grand, la vraie question à

1. Le titre italien et sa traduction en français (*Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, V. Giard et E. Brière, 1910) n'ont pas de tournure interrogative [NdT].

soulever ne concerne pas ce que ce philosophe peut encore nous dire, ce qu'il peut encore signifier pour nous, mais plutôt l'inverse : où en sommes-nous à *ses* yeux ? Que penserait-il de notre situation contemporaine, de notre époque ? Et on devrait procéder de même pour le communisme – au lieu de poser la question rebattue : « L'idée de communisme est-elle encore pertinente aujourd'hui, peut-on encore l'utiliser comme outil d'analyse et modèle de pratique politique ? », il faudrait inverser la perspective : « Comment se présente notre marasme actuel dans la perspective de l'Idée communiste ? » Là réside la dialectique de l'Ancien et du Nouveau : ce sont ceux qui proposent la création constante de termes nouveaux (« société postmoderne », « société du risque », « société informationnelle », « société postindustrielle », etc.) afin d'appréhender le cours actuel des choses qui échouent à reconnaître les contours du réellement Nouveau. L'unique manière de saisir la véritable nouveauté du Nouveau est d'analyser le monde à travers l'objectif de ce qui était « éternel » dans l'Ancien. Si le communisme est vraiment une Idée « éternelle », il fonctionne donc comme une « universalité concrète » hégélienne : il est éternel non pas au sens où il s'agirait d'une série de caractéristiques universelles abstraites pouvant être appliquées partout, mais au sens où il doit être réinventé dans chaque situation historique nouvelle.

Au bon vieux temps du Socialisme Réellement Existant, une plaisanterie prisée par les dissidents servait à illustrer la futilité de leurs protestations. Au XV^e siècle, quand la Russie était occupée par les

Mongols, un moujik et sa femme marchaient sur une route de campagne poussiéreuse ; un cavalier mongol s'arrêta à leur hauteur et dit au paysan qu'il allait violer sa femme ; puis d'ajouter : « Mais comme le sol n'est pas très propre, tu vas me tenir les testicules pendant que je viole ta femme, histoire qu'ils ne prennent pas la poussière ! » Le Mongol ayant fait son affaire et s'étant éloigné, le moujik se mit à rire et à sauter de joie. Étonnée, sa femme demanda : « Tu sautes de joie alors que je viens d'être brutalement violée en ta présence ? » À quoi le moujik répondit : « Mais je l'ai bien eu ! Ses couilles ont ramassé la poussière ! » Cette triste plaisanterie révélait la fâcheuse situation des dissidents : quand ils pensaient porter des coups sérieux à la *nomenklatura* du Parti, ils ne faisaient que légèrement souiller ses testicules, et l'élite dirigeante continuait de violer le peuple...

La gauche critique contemporaine n'est-elle pas dans une position similaire ? (D'ailleurs, à la liste de ce qui éclabousse un tant soit peu les puissances en place, on peut ajouter les dénominations « déconstruction » et « protection des libertés individuelles ».) Lors d'une fameuse passe d'armes à l'université de Salamanque en 1936, Miguel de Unamuno lança aux franquistes : *Venceréis, pero no convenceréis* (« Vous vaincrez mais vous ne convaincrez pas ») – est-ce là tout ce que la gauche actuelle peut dire au capitalisme global triomphant ? La gauche est-elle prédestinée à jouer encore longtemps le rôle de ceux qui, à l'inverse, convainquent tout en continuant de perdre (et se montrent particulièrement convaincants lorsqu'il s'agit d'expliquer

rétrospectivement les raisons de leur échec) ? La tâche qui nous incombe est de découvrir comment aller un peu plus loin. Notre « thèse onze[1] » devrait être la suivante : dans nos sociétés, les gauches critiques n'ont fait jusqu'à présent que souiller ceux qui sont au pouvoir ; ce qui importe, c'est de les castrer...

Mais comment nous y prendre ? Tout d'abord, il nous faut tirer un enseignement des échecs des politiques de la gauche du XX^e siècle. Il ne s'agit pas de procéder à la castration au plus fort de l'affrontement, mais plutôt de mener un patient travail de sape critico-idéologique, de façon à ce qu'un jour on s'aperçoive soudain que les pouvoirs toujours en place sont affligés de voix étrangement suraiguës. En 1960, Lacan intitula *Scilicet* la revue de son école qui parut de façon aussi brève que sporadique – le message n'était pas à entendre dans le sens prédominant qu'a aujourd'hui ce mot (« à savoir », « c'est-à-dire »), mais plutôt comme, littéralement : « Il est permis de savoir. » (De savoir quoi ? – Ce que l'école freudienne de Paris pense de l'inconscient...) Aujourd'hui, notre message devrait être le même : il est permis de savoir et de pleinement s'engager dans le communisme, d'agir à nouveau en toute fidélité à l'Idée communiste. La permissivité libérale relève du *videlicet* – il est permis de *voir*, mais la fascination même de l'obscénité qu'il nous est permis d'observer nous

1. Allusion à la onzième et dernière note (ou « thèse ») de Marx sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le transformer » [NdT].

empêche de *savoir en quoi consiste ce que nous voyons*.

Morale de l'histoire : le chantage moralisateur libéralo-démocratique a fait son temps. De notre côté, nous n'avons plus à présenter nos excuses, tandis que du leur ils devraient le faire sans tarder.

C'EST DE L'IDÉOLOGIE, IMBÉCILE !

Un socialisme capitaliste ?

Le seul aspect vraiment surprenant de la débâcle financière de 2008 est la facilité avec laquelle fut acceptée l'idée qu'il s'agissait d'une surprise, justement, d'un événement qui aurait frappé les marchés sans crier gare. Rappelons les manifestations qui, tout au long de la première décennie du nouveau millénaire, accompagnèrent régulièrement les réunions du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale : les protestataires ne se contentaient pas de leurs slogans antimondialistes habituels (l'exploitation accrue des pays du tiers-monde, etc.), ils dénonçaient aussi l'illusion de croissance que les banques créaient en jouant avec de l'argent fictif, et le fait que tout cela allait aboutir à un krach. Il n'y eut pas que des économistes comme Paul Krugman et Joseph Stiglitz pour alerter des périls à venir et déclarer sans ambages que ceux qui promettaient une croissance continue ne comprenaient pas grand-chose à ce qui se passait sous

leur nez. À Washington, en 2004, tant de gens se mobilisèrent contre le danger d'un effondrement financier que les autorités durent rameuter huit mille policiers supplémentaires et en acheminer six mille autres du Maryland et de la Virginie. Ce qui s'ensuivit : gaz lacrymogènes, matraquages et arrestations en masse – au point que la police se trouva obligée d'affréter des bus pour le transport des personnes interpellées. Le message était clair et retentissant, et la police fut utilisée pour étouffer littéralement la vérité.

Après cet effort soutenu d'ignorance obstinée, quand la crise a finalement éclaté, il n'est pas étonnant que, comme l'a formulé l'un des protagonistes, « nul [n'ait] vraiment su ce qu'il fallait faire ». La raison en est que l'expectative fait partie du jeu : la façon dont le marché va réagir dépend non seulement du degré de confiance des acteurs à l'égard de telle ou telle intervention, mais plus encore du degré de confiance qu'ils pensent que *les autres* accorderont à ces mêmes interventions – on ne peut s'en remettre aux seuls effets de ses propres choix. Il y a longtemps, John Maynard Keynes a bien illustré cette autoréférentialité en comparant le marché boursier à une sotte compétition où les participants doivent choisir plusieurs jolis minois parmi une centaine de photographies, le gagnant étant celui qui sélectionne les visages correspondant le plus aux préférences de l'opinion moyenne : « Il ne s'agit pas pour chacun de choisir les visages qui, autant qu'il peut en juger, sont réellement les plus jolis ni même ceux que l'opinion moyenne considérera réellement comme tels. Au troisième degré où nous sommes déjà rendus, on emploie ses facultés à découvrir l'idée que

l'opinion moyenne se fera à l'avance de son propre jugement[1]. » Ainsi sommes-nous contraints de choisir sans disposer du savoir qui nous permettrait d'opérer un choix avisé, ou, comme le dit John Gray : « *On nous somme de vivre comme si nous étions libres*[2]. »

Au plus fort de la débâcle, Joseph Stiglitz a écrit que, nonobstant le consensus grandissant parmi les économistes selon lequel serait inopérant tout renflouement inspiré du plan de Henry Paulson, secrétaire au Trésor des États-Unis,

> il est impossible pour les hommes politiques de rester inactifs durant pareille crise. Aussi allons-nous peut-être devoir prier que, d'un accord concocté avec ce mélange toxique d'intérêts particuliers, d'initiatives économiques malencontreuses et d'idéologies droitières qui a produit la crise, puisse résulter, d'une façon ou d'une autre, un plan de sauvetage qui fonctionne – ou dont l'échec n'engendre pas trop de dommages[3].

Ce en quoi Stiglitz a raison, puisque les marchés reposent bel et bien sur certaines croyances (touchant elles-mêmes, qui plus est, aux croyances d'autres acteurs) ; aussi, quand les médias se demandent avec inquiétude « comment les marchés vont réagir » au plan de renflouement, la question porte dès lors non seulement sur les conséquences réelles de celui-ci,

1. John Maynard Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, trad. de Jean de Largentaye, Payot, 2005, p. 171.
2. John Gray, *Straw Dogs*, New York, Farrar Straus and Giroux, 2007, p. 110.
3. Joseph Stiglitz, « The Bush administration may rescue Wall Street, but what about the economy ? », *The Guardian*, 30 septembre 2008.

mais également sur la *croyance* des marchés quant à son efficacité. C'est pourquoi ce plan peut fonctionner même si, d'un point de vue strictement économique, il est inepte[1].

La pression du « Il faut faire quelque chose » s'apparente ici à la compulsion superstitieuse amenant à gesticuler quand on observe un processus sur lequel on n'exerce aucune influence réelle. Nos actes ne sont-ils pas souvent de semblables gesticulations ? Le vieil adage : « Ne vous contentez pas de parler, faites quelque chose ! » est l'une des pires stupidités que l'on puisse proférer, même d'après les critères inférieurs du sens commun. Peut-être, ces temps derniers, le problème a-t-il plutôt été que nous en avons trop fait, par exemple en intervenant dans la nature, en détruisant l'environnement, etc. Peut-être le temps est-il venu de prendre du recul, de réfléchir et de *dire ce qu'il faut dire*. Souvent, il est vrai, nous parlons d'une chose au lieu de la faire ; mais il nous arrive aussi de faire des choses afin d'éviter d'en parler et d'y penser. Comme de balancer 700 milliards de dollars pour résoudre un problème au lieu de s'interroger sur sa provenance.

Une chose est sûre : dans la confusion régnante, il existe suffisamment de matière pour nous pousser à de sérieuses réflexions. Remontons au 15 juillet 2008, quand le sénateur républicain Jim Bunning s'en est

1. Cependant, puisqu'on nous serine sans cesse que la confiance et la croyance sont cruciales, nous devrions également nous demander si la hausse des enjeux d'une administration aux abois n'a pas produit le danger même qu'elle cherchait à combattre.

pris à Ben Bernanke, le président de la Réserve fédérale, en avançant que sa proposition montrait que « le socialisme se portait comme un charme en Amérique » : « Voilà que la Fed veut être le régulateur du risque systémique. Mais la Fed *est* le risque systémique. Lui conférer un surcroît de pouvoir, c'est comme si, avisant le garnement du voisinage qui vient de vous briser une vitre en jouant au base-ball dans la rue, vous lui donniez une batte plus grande en croyant résoudre ainsi le problème[1]. » Le 23 septembre, Bunning a frappé à nouveau, qualifiant d'« anti-américain » le plan du Trésor visant au plus grand renflouement financier depuis la Crise de 1929 :

> Il faut bien que quelqu'un essuie ces pertes. Nous pouvons soit laisser les mauvais décideurs supporter les conséquences de leurs actes, soit étendre le mal à d'autres. Or, c'est exactement ce que le Secrétaire propose de faire : ôter le mal à Wall Street et l'étendre aux contribuables. [...] Ce renflouement massif n'est pas la solution, c'est du socialisme financier, et c'est anti-américain[2].

Bunning fut le premier à exposer publiquement les grandes lignes du raisonnement sous-tendant la révolte du Parti républicain contre le plan de renflouement, révolte qui culmina le 29 septembre, lors du rejet de la proposition de la Réserve fédérale. Son argument mérite d'être examiné de près. Notons que la résistance des républicains au projet de renflouement fut formulée en termes de « lutte des classes » : Wall Street

1. Voir Edward Harrison, « Senator Bunning blasts Bernanke at Senate hearing », disponible sur www.creditwritedowns.com.
2. *Ibid.*

contre Main Street. Pourquoi devrions-nous venir en aide à « Wall Street », où nichent les responsables de la crise, tandis qu'on demanderait à l'emprunteur de la rue (*Main Street*) de payer le prix fort ? N'a-t-on pas là un exemple limpide de ce que la théorie économique appelle un « aléa moral » (généralement défini comme « le risque qu'une personne se conduise immoralement parce qu'un contrat d'assurance, une jurisprudence ou quelque autre règlement administratif la prémunit contre tout préjudice pouvant être causé par son comportement ? ») ? Si, par exemple, je suis assuré contre l'incendie, je serai moins précautionneux dans ce domaine (ou même, à l'extrême, je mettrai le feu à mes locaux pleinement assurés mais générateurs de pertes). Il en va de même pour les grandes banques : ne sont-elles pas à l'abri des grosses pertes et en mesure de conserver leurs profits ? Rien d'étonnant à ce que Michael Moore ait écrit une lettre ouverte où il vilipendait le plan de renflouement en le qualifiant de hold-up du siècle.

C'est ce chevauchement inattendu des vues de la gauche et de celles des républicains conservateurs qui devrait nous donner à réfléchir. Ce que ces deux perspectives partagent est leur mépris pour les grands spéculateurs et chefs d'entreprise qui tirent profit de décisions risquées mais sont protégés des faillites par les « parachutes dorés ». Rappelons la cruelle plaisanterie dans *Jeux dangereux* (*To Be or Not to Be*) de Lubitsch : quand quelqu'un demande à « l'aide-de-camp-de-concentration-Erhardt », haut responsable nazi, ce qu'il en est des camps de concentration allemands dans la Pologne occupée, il réplique : « Nous nous chargeons

de la concentration et les Polonais prennent en charge le campement. » N'a-t-on pas vu une même logique à l'œuvre lors de la banqueroute scandaleuse d'Enron en janvier 2002, qu'il est possible d'interpréter comme une sorte de commentaire ironique sur la notion de société du risque ? Les milliers d'employés qui ont perdu leur travail et leurs économies ont assurément été exposés à un risque, mais sans avoir eu l'ombre d'un choix réel en la matière. *A contrario*, ceux qui avaient bel et bien une idée des risques existants, ainsi que le pouvoir d'intervenir dans la situation (à savoir les directeurs généraux), ont minimisé leurs risques en encaissant leurs actions et leurs options avant la banqueroute. Il est donc vrai que nous vivons dans une société de choix risqués, mais où seuls certains se chargent des choix, tandis que les autres prennent en charge les risques…

Dès lors, le plan de renflouement constitue-t-il vraiment une mesure « socialiste », quelque chose qui marque la naissance du socialisme d'État aux États-Unis ? Si oui, la forme en est des plus singulières : une mesure « socialiste » dont l'objectif premier n'est pas d'aider les pauvres, mais les riches, non pas ceux qui empruntent, mais ceux qui prêtent. Ironie suprême : le fait de « socialiser » le système bancaire est acceptable quand cela sert à sauver le capitalisme. Le socialisme est mauvais – sauf quand il sert à stabiliser le capitalisme. (Notons la symétrie avec la Chine d'aujourd'hui : de la même façon, les communistes chinois utilisent le capitalisme pour maintenir leur régime « socialiste ».)

Mais qu'en est-il si l'« aléa moral » est inscrit dans la structure même du capitalisme ? Cela revient à dire qu'*il n'y a pas moyen de séparer les deux* : dans le système capitaliste, le bien-être de Main Street dépend de la prospérité de Wall Street. Ainsi, tandis que les populistes républicains opposés au renflouement agissent mal pour de bonnes raisons, les partisans du renflouement agissent bien pour de mauvaises raisons. Pour le dire en termes plus raffinés, nous avons là une relation non transitive : ce qui est bon pour Wall Street ne l'est pas nécessairement pour Main Street, mais Main Street ne peut prospérer si Wall Street se sent indisposée, et cette asymétrie donne *a priori* l'avantage à Wall Street.

Rappelons l'argument standard de l'« effet de percolation » qui est brandi contre la redistribution égalitaire (par de hauts niveaux d'imposition progressive, etc.) : au lieu d'enrichir les pauvres, il appauvrit les riches. Loin d'être simplement anti-interventionniste, ce point de vue témoigne en fait d'une appréhension très juste de l'intervention économique de l'État : bien que nous souhaitions tous l'enrichissement des pauvres, il est contre-productif de leur fournir une aide directe, étant donné qu'ils ne constituent pas l'élément dynamique et productif de la société. Le seul type d'intervention nécessaire est celui qui aide les riches à s'enrichir encore ; les profits se diffuseront alors automatiquement, d'eux-mêmes, parmi les pauvres... Aujourd'hui, cette croyance prend la forme suivante : si nous versons assez d'argent à Wall Street, la manne finira par ruisseler dans Main Street, aidant les travailleurs et les propriétaires ordinaires. Aussi, une

fois de plus, si vous voulez que les gens aient de l'argent pour construire des logements, n'allez pas leur en donner directement mais arrosez plutôt ceux qui s'emploieront ensuite à leur prêter l'oseille. Logiquement, c'est l'unique façon de créer une prospérité authentique ; sinon, ce sera encore l'État qui distribuera des fonds aux nécessiteux aux dépens des vrais créateurs de richesses.

Par conséquent, les prêcheurs qui préconisent de revenir de la spéculation financière à l'« économie réelle », laquelle consiste à produire des marchandises pour satisfaire les besoins réels des « vraies gens », ceux-là passent complètement à côté de ce qui fait l'essentiel du capitalisme : la circulation financière autopropulsée et autocroissante est l'unique dimension de son Réel, en contraste avec la réalité de la production. Cette ambiguïté a été mise au jour dans la récente débâcle, quand nous avons été bombardés simultanément d'appels à un retour à l'« économie réelle » et de rappels du fait que la circulation financière, un système financier sensé, est le sang nourricier de nos économies. Quel est ce sang étrange qui n'irrigue pas l'« économie réelle » ? Et celle-ci n'est-elle pas semblable à un cadavre exsangue ? Le slogan populiste, « Sauvons Main Street, pas Wall Street ! » est donc totalement trompeur, une forme d'idéologie à l'état pur : il passe sous silence que ce qui fait marcher Main Street sous le règne du capitalisme, c'est Wall Street ! Abattez *ce mur-là* (Wall Street) et Main Street sera inondée par la panique et l'inflation. Guy Sorman, un idéologue exemplaire du capitalisme contemporain, est donc bien fondé à dire : « Il n'est pas justifié économiquement

de faire un distingo entre "capitalisme virtuel" et "capitalisme réel" : rien de réel n'a jamais été produit sans avoir été financé au préalable [...] même en période de crise financière, les bénéfices globaux des nouveaux instruments financiers ont dépassé leurs coûts[1]. »

Si les débâcles financières et autres crises viennent rappeler avec évidence que la circulation du Capital n'est pas une boucle fermée pouvant pleinement s'autoalimenter – qu'elle présuppose une réalité absente où des marchandises concrètes qui satisfont les besoins des personnes sont produites et vendues –, leur leçon plus subtile est qu'il ne peut y avoir de retour à cette réalité, n'en déplaise à tous les rhéteurs du « Revenons de l'espace virtuel de la spéculation financière aux vraies gens qui produisent et consomment ». Le paradoxe du capitalisme veut qu'on ne puisse jeter l'eau sale de la spéculation financière et garder le bébé bien portant de l'économie réelle.

Il n'est que trop commode d'écarter ce raisonnement comme étant une défense hypocrite des riches. Le problème est que, dans la mesure où nous demeurons dans un ordre capitaliste, *il y a du vrai dedans* : à savoir que s'en prendre à Wall Street *aura* un réel impact sur les travailleurs ordinaires. C'est pourquoi les démocrates en faveur du renflouement n'ont pas été en contradiction avec leurs penchants de gauche. Ils l'eussent été seulement s'ils avaient accepté le postulat des populistes républicains : que le capitalisme (le véritable, l'authentique) et l'économie de libre

1. Guy Sorman, « Behold, our familiar cast of characters », *The Wall Street Journal* (Europe), 20-21 juillet 2001.

marché sont l'affaire de la classe ouvrière et populaire, tandis que l'interventionnisme relève d'une stratégie élitaire de la haute bourgeoisie destinée à exploiter les bosseurs ordinaires. « Capitalisme contre socialisme » en vient ainsi à désigner l'opposition entre le peuple laborieux et les couches supérieures.

Mais il n'y a rien de neuf concernant la forte intervention de l'État dans le système bancaire ou dans l'économie en général. La récente débâcle résulte elle-même d'une semblable intervention : lorsqu'en 2001 éclata la bulle Internet (qui exprimait l'essence même de la question de la « propriété intellectuelle »), il fut décidé de rediriger la croissance vers le secteur du logement. (La cause ultime de la débâcle de 2008 a ainsi été, de ce point de vue, l'irrésolution du problème de la propriété intellectuelle.) Or, si nous élargissons notre horizon pour embrasser la réalité globale, nous voyons que les décisions politiques sont tramées dans la texture même des relations économiques internationales. Il y a quelques années, un reportage de CNN sur le Mali a décrit la réalité du « libre marché » international. Les deux piliers de l'économie du Mali sont la culture du coton dans le Sud et l'élevage de bétail dans le Nord, et tous deux sont compromis car les puissances occidentales violent les règles mêmes qu'elles cherchent à imposer aux nations appauvries du tiers-monde. Le Mali produit un coton d'excellente qualité mais, problème, il se trouve que l'appui financier procuré par le gouvernement étatsunien à ses propres planteurs dépasse le budget global du Mali. Au nord, le coupable est l'Union européenne : le bœuf malien ne peut concurrencer le

lait et le bœuf européens abondamment subventionnés. L'Union européenne subventionne chaque vache à hauteur d'environ 500 euros par an – plus que le PIB par habitant du Mali. Comme le dit en substance le ministre de l'Économie du Mali : nous n'avons pas besoin de votre aide, ni de vos conseils, ni de vos conférences sur les effets bénéfiques de l'abolition des régulations étatiques excessives ; de grâce, appliquez vos propres règles concernant le libre marché et nous verrons alors à peu près la fin de nos ennuis… Alors, où sont donc passés les défenseurs républicains du libre marché ? L'effondrement du Mali démontre la réalité de ce que signifie pour les États-Unis de « donner la priorité au pays ».

Tout cela indique clairement qu'il n'existe pas de marché neutre : dans chaque situation particulière, les configurations marchandes sont toujours déterminées par des décisions politiques. Le vrai dilemme n'est donc pas : « L'État devrait-il intervenir ou non ? », mais : « Quelle forme d'interventionnisme est-elle nécessaire ? Celle-ci ou celle-là ? » Et c'est là un problème réellement politique, celui de la lutte à mener pour définir les coordonnées « apolitiques » élémentaires de nos vies. Toutes les questions politiques sont en un sens non partisanes ; elles se ramènent à celle-ci : « *Qu'est-ce que notre pays ?* » Ainsi le débat sur le renflouement est-il, pour le coup, *véritablement* politique, dans la mesure où il se rapporte à des décisions concernant des aspects essentiels de notre vie sociale et économique, et mobilise même, au passage, les fantômes de la lutte des classes. Il n'existe aucune position savante, « objective », qui attendrait tout

bonnement d'être adoptée ici ; on a simplement à prendre un parti ou l'autre, politiquement.

Il est réellement fort possible que la principale victime de la crise en cours ne soit pas le capitalisme mais la gauche elle-même, dans la mesure où son incapacité à présenter une alternative globale viable a été une fois encore rendue visible aux yeux de tous. Car c'est bien la gauche qui a été prise en défaut. Comme si les récents événements avaient été mis en scène avec un risque calculé afin de démontrer que, même en une période cataclysmique, il n'existait pas d'alternative valable au capitalisme. Le *thamzing* est la traduction d'une expression tibétaine de l'époque de la Révolution culturelle, qui colporte de lugubres échos pour les libéraux : cela veut dire « séance de lutte » – une audience publique collective durant laquelle une personne est agressivement questionnée dans le but d'induire sa rééducation politique par le biais de la confession de ses erreurs et d'une autocritique soutenue. Et si la gauche d'aujourd'hui avait besoin d'un long et bon *thamzing* ?

Emmanuel Kant, à la devise conservatrice « Ne pensez pas, obéissez ! », ne répliqua point « N'obéissez pas, pensez ! » mais bien plutôt « Obéissez, mais pensez ! ». Lorsque nous sommes sidérés par des événements comme le plan de renflouement, il nous faudrait garder à l'esprit que, puisqu'il s'agit en fait d'une forme de chantage, nous devons résister à la tentation populiste de ventiler notre colère et de porter ainsi atteinte à nous-mêmes. Au lieu de nous livrer à un tel étalage d'impuissance, nous devrions contrôler notre fureur et la transformer en une froide résolution de penser – de réfléchir une bonne fois de manière réellement

radicale, et de nous demander quelle est donc cette société qui rend possible ce genre de chantage

La crise comme thérapie de choc

La débâcle financière sera-t-elle donc un moment de dégrisement, l'éveil d'un rêve ? Tout dépend de la façon dont elle sera symbolisée, de l'interprétation ou du récit idéologique qui s'imposera et déterminera la perception d'ensemble de la crise. Quand le cours normal des choses est traumatiquement interrompu, le champ s'ouvre alors à une compétition idéologique « discursive » – un exemple s'en trouve dans l'Allemagne du début des années trente, lorsque Hitler, invoquant la conspiration juive, remporta la compétition consistant à trouver le protocole narratif qui expliquait au mieux les causes de la crise de la république de Weimar et offrait le meilleur moyen d'échapper à celle-ci. De même, dans la France de 1940, ce fut le protocole narratif du maréchal Pétain qui prévalut dans la lutte pour expliquer les raisons de la défaite de la France. Aussi, lorsque certains gauchistes naïfs espèrent que l'actuelle crise financière et économique va nécessairement ouvrir un espace pour la gauche radicale, ils font sans aucun doute preuve d'une myopie dangereuse. L'effet immédiat et premier de la crise sera non pas l'essor de mouvements d'émancipation radicaux, mais plutôt la montée du racisme populiste, l'éclatement d'autres conflits, une misère accrue dans les pays du tiers-monde les moins développés, et des divisions toujours plus creusées entre les riches et les pauvres de toutes les sociétés.

S'il est vrai que les crises font sortir les gens de leur complaisance, les obligeant à remettre en question les fondamentaux de leurs existences, la réaction la plus spontanée n'en est pas moins la panique, qui mène à « un retour au b.a.-ba » : les postulats élémentaires de l'idéologie dominante, loin d'être révoqués en doute, sont reposés avec une violence redoublée. Le danger est donc que la débâcle en cours soit utilisée d'une manière similaire à ce que Naomi Klein a appelé la « stratégie du choc ». Il y a d'ailleurs quelque chose de surprenant dans les réactions majoritairement hostiles au récent ouvrage de Klein : elles sont beaucoup plus violentes qu'on ne pouvait s'y attendre ; même les libéraux de gauche bienveillants qui souscrivent à certaines de ses analyses déplorent combien « ses accents fulminants obscurcissent son raisonnement » (pour reprendre les termes de Will Hutton, éditorialiste de *The Observer*, dans son compte rendu du livre). Il est patent que Klein a touché certains nerfs très sensibles avec sa thèse clé :

> L'histoire du libre marché contemporain s'est écrite dans les chocs. Certaines des violations les plus infâmes des droits de l'homme au cours des trente-cinq dernières années, qu'on tendait à considérer comme des actes sadiques perpétrés par des régimes antidémocratiques, étaient en fait des mesures prises dans le dessein de terroriser la population ou de préparer activement le terrain à l'introduction de réformes radicales axées sur la libéralisation du marché[1].

1. Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Montréal-Arles, Lemeac-Actes Sud, 2008, p. 19.

Cette thèse est développée en une série d'analyses concrètes, dont l'une, centrale, s'attache à la guerre d'Irak : l'agression étatsunienne contre l'Irak a été inspirée par l'idée que, selon la stratégie militaire dite « du choc et de l'effroi », le pays pourrait être organisé en un paradis du libre marché, son peuple étant tellement traumatisé qu'il n'opposerait aucune résistance… L'imposition d'une économie de marché totale se trouve ainsi d'autant plus facilitée si la voie pour y parvenir est pavée de quelque traumatisme (naturel, militaire, économique) qui, pour ainsi dire, force les gens à secouer leurs « vieilles habitudes », faisant d'eux une *tabula rasa* idéologique, les survivants de leur propre mort symbolique, prêts à accepter le nouvel ordre une fois tous les obstacles balayés. Et on peut être sûr que la notion kleinienne de stratégie du choc est également valable dans le domaine écologique : loin de mettre en péril le capitalisme, une catastrophe environnementale peut fort bien le requinquer, ouvrant de nouveaux espaces jusque-là inconnus pour l'investissement capitaliste.

Dans ce cas, peut-être la débâcle économique sera-t-elle aussi utilisée comme un « choc », créant les conditions idéologiques propices à une thérapie libérale plus poussée ? L'impératif d'une telle thérapie de choc émane du noyau *utopique* (souvent négligé) de l'économie néolibérale. La réaction des fondamentalistes du marché face aux résultats destructeurs de la mise en pratique de leurs recettes est typiquement celle de « totalitaristes » utopistes : ils imputent tout échec aux compromis de ceux qui ont réalisé leurs programmes (toujours trop d'interventionnisme, etc.),

et n'exigent rien de moins qu'une application plus radicale encore de leurs doctrines.

Par conséquent, pour user d'une terminologie marxiste vieux jeu, la tâche centrale de l'idéologie dominante durant la crise présente est d'imposer un protocole narratif qui fera endosser la débâcle non pas au système capitaliste global *en tant que tel*, mais à ses déviations secondaires et contingentes (régulations juridiques par trop laxistes, corruption des grandes institutions financières, et ainsi de suite). De même, dans l'ère du Socialisme Réellement Existant, les idéologues prosocialistes ont tenté de sauver l'idée de socialisme en soutenant que l'échec des « démocraties populaires » était celui d'une version inauthentique du socialisme, et non de l'idée en tant que telle, de sorte que les régimes socialistes existants requéraient des réformes radicales plutôt que leur renversement et leur abolition. Ce n'est pas sans ironie qu'on note que les idéologues ayant naguère tourné en dérision la teneur illusoire de cette défense critique, et tenu à ce qu'on incrimine l'idée même de socialisme, ont maintenant largement recours à une ligne de défense analogue : ce n'est pas le capitalisme en tant que tel qui fait faillite, mais uniquement sa réalisation déformée…

Pour contrer cette tendance, on devrait insister sur la question clé, qui se pose ainsi : quelle est la « faille » dans le système *en tant que tel* qui ouvre la possibilité de telles crises et de tels effondrements ? La première chose qu'il faut ici garder à l'esprit est que l'origine de la crise fleure bon la « bienveillance » : comme nous l'avons noté, après l'éclatement de la bulle Internet,

décision fut prise, de façon bipartite, de faciliter l'investissement immobilier afin de faire aller l'économie et d'empêcher la récession – la débâcle d'aujourd'hui n'est ainsi que le prix à payer pour les mesures adoptées aux États-Unis il y a quelques années dans le but d'éviter la récession. Le danger est donc que le protocole narratif prépondérant de la débâcle, au lieu de nous éveiller d'un rêve, nous permette de *continuer à rêver*. Et c'est alors que nous devrions commencer à nous faire du souci – non seulement sur les conséquences économiques de la débâcle, mais sur la tentation manifeste de revigorer la « guerre à la terreur » et l'interventionnisme étatsunien dans le but de maintenir en marche le moteur de l'économie, ou au moins d'utiliser la crise pour imposer d'autres mesures draconiennes d'« ajustement structurel ».

L'effondrement économique est déjà utilisé dans la lutte idéologico-politique. Un exemple avec le conflit sur le sort à réserver à General Motors : l'État devrait-il autoriser ou non sa mise en liquidation ? GM étant l'une de ces institutions qui incarnent le Rêve américain, sa faillite a longtemps été considérée comme impensable. Cependant, un nombre croissant de voix parlent maintenant de la débâcle comme du coup de pouce qui devrait nous faire accepter l'impensable. Un article du *New York Times*, intitulé « Imaginer une faillite de GM », débute par cette note sinistre : « Alors que GM se démène pour éviter de se trouver à court de fonds l'an prochain, la perspective naguère impensable d'un dépôt de bilan du groupe semble aujourd'hui beaucoup plus, osons le

mot, pensable[1]. » Après avoir égrené une série d'arguments prévisibles (la mise en liquidation n'entraînerait pas automatiquement des pertes d'emplois, il s'agirait juste d'une restructuration qui rendrait l'entreprise plus souple et agressive, mieux adaptée aux âpres conditions de l'économie d'aujourd'hui, etc.), l'auteur de l'article met les points sur les *i* vers la fin, quand il aborde l'impasse où se trouvent « GM et ses travailleurs et retraités syndiqués » : « La faillite permettrait à GM de *rejeter unilatéralement ses accords de négociation collective*, aussi longtemps qu'un juge l'approuvera. » Autrement dit, la faillite devrait être utilisée pour briser l'échine de l'un des derniers syndicats puissants aux États-Unis, ce qui de plus laisserait sur le carreau des milliers d'ouvriers et de retraités avec des revenus diminués. Notons de nouveau le contraste avec le besoin pressant de sauver les grandes banques : dans le cas de GM, où se joue la survie de dizaines de milliers de travailleurs actifs et retraités, il n'y a, bien sûr, nulle urgence ; au contraire, c'est là une occasion de permettre au libre marché d'opérer avec brutalité. Comme si les syndicats, plutôt que les insuffisances de la stratégie managériale, devaient être tenus pour les responsables des ennuis de GM ! Voilà comment l'impossible devient possible : ce qui était jusque-là considéré comme impensable dans le cadre des normes établies de conditions de travail décentes devient maintenant acceptable.

Dans sa *Misère de la philosophie*, Marx a écrit que l'idéologie bourgeoise aime historiciser : chaque forme

1. « Imagining a G.M. Bankruptcy », *The New York Times*, 2 décembre 2008 (« Dealbook » dans la section Business).

sociale, religieuse et culturelle est historique, contingente, relative – chaque forme excepté la sienne. Il y a eu de l'histoire à un moment donné, mais maintenant il n'y en a plus :

> Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu. En disant que les rapports actuels – les rapports de la production bourgeoise – sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus. Il y a eu de l'histoire, puisqu'il y a eu des institutions de féodalité, et que dans ces institutions de féodalité on trouve des rapports de production tout à fait différents de ceux de la société bourgeoise, que les économistes veulent faire passer pour naturels et partant éternels[1].

1. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, dans *Économie I*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 88-89. Or, ne trouvons-nous pas des échos de la même position dans l'historicisme « anti-essentialiste » discursif d'aujourd'hui (d'Ernesto Laclau à Judith Butler), qui considère chaque entité idéologico-sociale comme le produit d'une lutte discursive contingente pour l'hégémonie ? Comme Fredric Jameson l'a déjà noté, l'historicisme universalisé dégage un étrange arôme anhistorique : une fois que nous avons pleinement accepté et expérimenté la contingence radicale de nos identités, toute tension historique authentique s'évapore d'une façon ou d'une autre dans les jeux performatifs sans fin d'un présent éternel. Une aimable ironie autoréférentielle s'exerce ici : il y a de l'histoire uniquement dans la mesure où persistent des restes d'essentialisme « anhistorique ». C'est pourquoi les anti-essentialistes radicaux doivent déployer tout l'éventail de leur herméneutique déconstructiviste pour détecter des traces cachées d'« essentialisme » dans ce qui paraît être une « société de risque » postmoderne faite de contingences – s'il leur fallait admettre que nous vivons d'ores et déjà dans une société « anti-essentialiste », ils devraient s'attaquer à la question véritablement épineuse du caractère historique de l'historicisme radical qui se trouve justement prédominer aujourd'hui, c'est-à-dire s'attaquer au thème même de cet historicisme, en tant qu'il est la forme idéologique du capitalisme global « postmoderne ».

Remplaçons « féodalité » par « socialisme », et tout s'applique exactement aux tenants actuels du capitalisme libéralo-démocratique.

Il n'est guère étonnant que le débat sur les limites de l'idéologie libérale fasse florès en France – la raison n'en est pas la longue tradition étatiste de méfiance vis-à-vis du libéralisme ; c'est plutôt que l'éloignement français du courant dominant anglo-saxon favorise non seulement une attitude critique, mais aussi une perception plus claire de la structure essentiellement idéologique du libéralisme. Si l'on cherche une version cliniquement pure, distillée en laboratoire, de l'idéologie capitaliste contemporaine, il suffit de se tourner vers Guy Sorman. Le titre même de l'entretien qu'il a accordé récemment à un journal

argentin – « Cette crise sera d'assez courte durée[1] » – indique que Sorman exauce la demande élémentaire que l'idéologie libérale se doit de satisfaire eu égard à la débâcle financière, à savoir renormaliser la situation : « Les choses peuvent paraître rudes, mais la crise sera brève, elle fait simplement partie du cycle normal de destruction créatrice par lequel le capitalisme progresse. » Ou encore, pour citer le même Sorman, « la destruction créatrice est le moteur de la croissance économique » : « Ce remplacement incessant du vieux par le neuf – amené par les innovations techniques et l'esprit d'entreprise, lui-même encouragé par une bonne politique économique – apporte la prospérité, quoique ceux qui se trouvent déplacés par le processus et voient leurs emplois rendus superflus puissent, et c'est bien compréhensible, y trouver matière à objection[2]. » (Cette renormalisation, bien sûr, coexiste avec son contraire : la panique soulevée par les autorités dans le but de créer un choc parmi une population plus large – « les fondements mêmes de notre mode de vie sont menacés ! » – prépare dès lors celle-ci à accepter la solution proposée, bien évidemment injuste, comme étant inévitable.) Le postulat de Sorman est le suivant : au cours des dernières décennies (plus précisément depuis la chute du socialisme en 1990), l'économie a fini par devenir une science pleinement testée :

1. « Esta crisis será bastante breve », interview de Guy Sorman, *Perfil* (Buenos Aires), 2 novembre 2008, p. 38-43.
2. Pour cette citation et les suivantes, voir Guy Sorman, « Economics does not lie », *City Journal*, été 2008, disponible en ligne à l'adresse www.city-journal.org.

dans une situation quasi expérimentale, un pays donné (l'Allemagne ou la Corée) a été scindé en deux (Ouest et Est, ou Nord et Sud), et chaque partie s'est vue soumise à un système économique opposé à celui de l'autre, le tout avec des résultats sans équivoque.

Mais l'économie est-elle réellement une science ? Si Sorman reconnaît que le marché abonde en conduites et réactions irrationnelles, son remède est, non pas même la psychologie, mais… la « neuroéconomie » :

> […] les acteurs économiques ont tendance à se conduire à la fois rationnellement et irrationnellement. Des travaux en laboratoire ont démontré qu'une partie de notre cerveau endosse la faute pour nombre de nos décisions à court terme économiquement erronées, tandis qu'une autre est responsable des décisions sensées dans ce même domaine de l'économie, prises généralement à plus long terme. Tout comme l'État nous protège des asymétries d'information chères à Akerlof en condamnant le délit d'initié, ne devrait-il pas aussi nous protéger de nos propres impulsions irrationnelles ?

Bien entendu, Sorman s'empresse d'ajouter ceci :

> […] il serait absurde de recourir à l'économie comportementale pour justifier la restauration des régulations étatiques excessives. Après tout, l'État n'est pas plus rationnel que l'individu, et ses actions peuvent avoir des conséquences énormément destructrices. La neuroéconomie devrait nous encourager à rendre les marchés plus transparents, et non pas plus régulés.

Avec cette joyeuse double règle d'une science économique épaulée par la neuroéconomie, révolue est l'époque des rêves idéologiques portant le masque de

la science – comme chez Marx, dont l'œuvre « peut être décrite comme une réécriture matérialiste de la Bible. Avec toutes les personnes qui s'y trouvent, avec le prolétariat dans le rôle du Messie. La pensée idéologique du XIX^e siècle est sans conteste une théologie matérialisée ». Mais même si le marxisme est mort, l'empereur nu continue de nous hanter dans de nouveaux atours, principalement ceux de l'écologisme :

> Loin d'être des agitateurs ordinaires, les Verts sont les prêtres d'une religion nouvelle qui place la nature au-dessus de l'humanité. Le mouvement écologique n'est pas un gentil lobby défendant la paix et l'amour mais une force révolutionnaire. Comme dans bien des religions modernes, les maux qu'il pointe sont ostensiblement décriés sur la base d'un savoir scientifique : réchauffement de la planète, extinction des espèces, baisse de la biodiversité, herbes génétiquement modifiées [*superweeds*]. En fait, toutes ces menaces sont autant de produits de l'imagination des Verts. Ils empruntent leur vocabulaire à la science sans profiter de sa rationalité. Leur méthode n'est pas neuve ; Marx et Engels eux aussi prétendaient enraciner leur vision du monde dans la science de leur temps, le darwinisme.

Sorman accepte donc l'affirmation de son ami José María Aznar selon laquelle le mouvement écologique est le « communisme du XXI^e siècle » :

> Il est certain que le mouvement écologique est une recréation du communisme, la forme actuelle de l'anti-capitalisme. [...] Cependant, son autre moitié se compose d'un quart d'utopie païenne et de culte de la nature, bien antérieurs au marxisme, d'où la grande force des écologistes en Allemagne, pays doté d'une tradition

> naturaliste et païenne. Le mouvement écologique est donc antichrétien : la nature prend le pas sur l'homme. Le dernier quart est rationnel, il existe de vrais problèmes pour lesquels existent des solutions techniques.

Notons l'expression de « solution technique » : les problèmes rationnels ont des solutions techniques. (Encore une affirmation on ne peut plus erronée : faire face aux problèmes écologiques demande des prises d'options et de décisions – que produire, que consommer, à quelle énergie se fier – qui touchent en dernier lieu au mode de vie même d'une population ; en tant que telles, ces options et ces décisions ne sont pas seulement techniques, elles se révèlent être éminemment politiques au sens le plus radical du mot, en cela qu'elles impliquent des choix de société fondamentaux.) Guère étonnant, dès lors, que le capitalisme lui-même soit présenté en termes techniques, pas même comme une science, mais tout bonnement comme quelque chose qui fonctionne : il n'a besoin d'aucune justification idéologique, car sa réussite est une justification suffisante en elle-même. À cet égard, le capitalisme est « l'opposé du socialisme, qui est pourvu d'un manuel » : « Le capitalisme est un système qui n'a pas de prétentions philosophiques, qui n'est pas en quête du bonheur. Son seul propos est : "Ma foi, cela fonctionne." Et si les gens veulent mieux vivre, il est préférable d'utiliser ce mécanisme, car il fonctionne. Le critère unique est l'efficacité. »

Cette description anti-idéologique est, bien sûr, manifestement fausse : la notion même de capitalisme comme mécanisme social neutre relève de l'idéologie (utopique, qui plus est) à l'état pur. Le moment de

vérité dans cette description vient néanmoins quand y est pointé, comme par Alain Badiou auparavant, que le capitalisme n'est effectivement pas une civilisation en soi, dotée d'un moyen spécifique de rendre la vie pleine de sens. Le capitalisme est le premier ordre socio-économique qui *détotalise le sens* : il n'est pas global au niveau du sens (à proprement parler, il n'existe ni « vision capitaliste du monde » à l'échelle globale, ni « civilisation capitaliste » ; la leçon fondamentale de la globalisation est précisément que le capitalisme peut s'accommoder de toutes les civilisations, de la chrétienne à la bouddhiste en passant par l'hindoue). La dimension globale du capitalisme ne peut être formulée qu'au niveau de la vérité-dénuée-de-sens, comme étant le « Réel » du mécanisme du marché global. Le problème ici n'est pas, comme le prétend Sorman, que la réalité se révèle toujours imparfaite, ni que les gens éprouvent toujours le besoin de caresser des rêves d'impossible perfection. Le problème est un problème de sens, et c'est ici que la religion réinvente maintenant son rôle, redécouvre sa mission : garantir une vie pleine de sens à ceux qui participent du fonctionnement insensé de la machine capitaliste. C'est pourquoi la description livrée par Sorman de l'écueil fondamental de l'idéologie capitaliste est tellement déplacée :

> D'un point de vue intellectuel et politique, le grand écueil dans la gestion d'un système capitaliste est que celui-ci n'est pas propice aux rêves : nul ne descend dans la rue pour manifester en sa faveur. C'est une économie qui a complètement changé la condition humaine, qui a sauvé l'humanité de la misère, mais personne n'est prêt à

> se faire le martyr de ce système. Nous devrions apprendre à vivre avec ce paradoxe d'un système dont nul ne veut, et dont nul ne veut parce qu'il ne suscite pas d'amour, qu'il n'est pas enchanteur, qu'il n'a rien d'un séducteur.

Cette description est, une fois encore, manifestement inexacte : s'il a jamais existé un système qui a bercé de rêves ses sujets (rêves de liberté, de réussite, celle qui ne dépend que de vous, du coup de chance qui est juste au coin de la rue, de plaisirs sans entraves…), c'est bien le capitalisme. Le vrai problème se pose autrement, à savoir : comment maintenir en vie la foi des gens dans le capitalisme quand l'inexorable réalité d'une crise a brutalement broyé ces mêmes rêves ? Ici intervient la nécessité d'un pragmatisme réaliste « adulte » : on devrait opposer une résistance héroïque aux rêves de perfection et de bonheur, et accepter l'amère réalité capitaliste comme le meilleur (ou le moins mauvais) de tous les mondes possibles. À ce stade, un compromis est nécessaire, une action combinée qui consiste à combattre des attentes utopiques illusoires tout en donnant aux gens assez de sécurité pour leur faire accepter le système. Sorman n'a donc rien d'un fondamentaliste ou d'un extrémiste ultralibéral ; il mentionne fièrement que certains partisans orthodoxes de Milton Friedman l'ont accusé d'être un communiste à cause de son engagement (modéré) en faveur de l'État-providence :

> Il n'y a pas de contradiction entre l'État et le libéralisme économique ; au contraire, il existe une alliance complexe entre les deux. Je pense que la société libérale a besoin d'un État-providence, tout d'abord pour une question de légitimité intellectuelle – les gens accepteront l'aventure

capitaliste s'il y a un minimum indispensable de sécurité sociale. Par-dessus tout, à un niveau plus mécanique, si l'on veut qu'opère la créativité destructrice du capitalisme, il faut s'occuper de sa gestion.

La fonction de l'idéologie a rarement été décrite en termes plus clairs – elle consiste à défendre le système existant contre toute critique sérieuse, en le légitimant comme une expression directe de la nature humaine :

> [...] il revient donc aux gouvernements démocratiques et aux faiseurs d'opinion, en cas de crise, de sauver le système qui, jusqu'ici, a si bien servi l'humanité, et de ne pas en changer sous prétexte de son imperfection. [...] Mais le moins bien accepté dans la victoire du libéralisme tient certainement à son imperfection : cette meilleure des économies possibles est imparfaite, trouble, imprévisible. L'ordre libéral n'est en effet que le reflet d'une nature humaine, elle-même bien peu perfectible[1].

La structure de la propagande ennemie

Ce genre de légitimation idéologique vient aussi parfaitement illustrer le paradoxe fondamental de la propagande ennemie : elle combat quelque chose dont elle est inconsciente, auquel elle est structurellement aveugle – non pas les contre-forces réelles (les adversaires politiques), mais la *possibilité* (le potentiel utopique d'émancipation révolutionnaire) immanente à la situation. Ce paradoxe, Badiou en a trouvé la formule précise :

1. Guy Sorman, *L'économie ne ment pas*, Fayard, 2008, p. 16.

> Le but de toute propagande adverse n'est pas d'anéantir une force existante (cette fonction-là est en général dévolue aux forces de police) mais plutôt d'anéantir une *possibilité inaperçue de la situation*. Cette possibilité est aussi bien inaperçue aux yeux de ceux qui dirigent cette propagande, puisque ses caractéristiques sont d'être à la fois immanente à la situation et de n'y pas apparaître[1].

C'est pourquoi la propagande ennemie contre toute politique d'émancipation radicale est cynique par définition – non pas au simple sens où elle ne croit pas à ses propres slogans, mais à un niveau beaucoup plus élémentaire encore : elle est cynique précisément dans la mesure où elle *y croit bel et bien*, puisque son message exprime la conviction résignée que le monde où nous vivons, même s'il n'est pas le meilleur possible, est le moins mauvais, tel que tout changement radical ne fera qu'aggraver les choses. (Comme toujours quand il s'agit de propagande effective, cette normalisation peut aisément se conjuguer avec son contraire : lire la crise économique au moyen d'une grille religieuse – Benoît XVI, toujours prompt à la manœuvre opportuniste, n'a pas lambiné pour capitaliser sur la crise financière en ces termes : « Cela prouve que tout est vanité, et que seule la parole de Dieu tient bon ! ») On ne devrait donc pas être surpris que la débâcle financière de 2008 ait également poussé Jacques-Alain Miller à intervenir de façon aussi « constructive », pour prévenir la panique :

1. Alain Badiou, Séminaire sur Platon à l'ENS, 13 février 2008 (www.entretemps.asso.fr/Badiou/07-08.htm).

Le signifiant monétaire est un semblant, qui repose sur des conventions sociales. L'univers financier est une architecture de fictions dont la clé de voûte est ce que Lacan appelait un « sujet supposé savoir », savoir le pourquoi et le comment. Qui joue ce rôle ? Le concert des autorités, d'où parfois se détache une voix, Alan Greenspan, par exemple, en son temps. Là-dessus se fondent les anticipations, et anticipations d'anticipations, des opérateurs. Tout cet ensemble fictionnel et hyper-réflexif tient par « la confiance », c'est-à-dire par le transfert au sujet supposé savoir. Si celui-ci s'effondre, il y a crise, débâcle des fondements, ce qui entraîne logiquement des effets de panique. Or, le sujet supposé savoir financier était déjà très délité, parce qu'on avait dérégulé à tout va. Et on l'avait fait parce que la finance croyait, dans son délire d'infatuation, pouvoir se passer de la fonction de sujet supposé savoir. C'était croire au père Noël. Premier temps : les actifs immobiliers deviennent des déchets. Temps 2 : de proche en proche la merde envahit tout. Temps 3 : gigantesque transfert négatif à l'endroit des autorités, l'électrochoc du plan Paulson loupe. Non, la crise durera tant que l'on n'aura pas reconstitué un sujet supposé savoir. Cela passera à terme par un nouveau Bretton Woods, un concile chargé de dire le vrai sur le vrai[1].

Miller prend ici comme référent Alan Greenspan, *le* « sujet supposé savoir » non partisan, l'oracle de la longue période de croissance économique allant de l'ère Reagan à la débâcle actuelle. Le 23 octobre

1. Jacques-Alain Miller, « La crise financière », disponible en ligne à l'adresse http://www.lacan.com.

2008, lorsqu'on amena Greenspan à déposer devant une commission du Congrès, il concéda certains points intéressants en réponse à ses détracteurs qui l'accusaient d'avoir fait gonfler la bulle immobilière en maintenant trop longtemps à un niveau trop bas les taux d'intérêt directeurs, et d'avoir échoué à freiner la croissance explosive de prêts hypothécaires à hauts risques et souvent frauduleux[1]. Voici le moment paroxystique de l'audition, lorsque intervint le représentant californien Henry A. Waxman, président du Comité de surveillance :

> Je vais vous interrompre. La question que j'ai à vous poser touche au fait que vous avez une idéologie. Vous avez déclaré ceci : « J'ai en effet une idéologie. Mon opinion est que les marchés libres et concurrentiels sont de loin, je dirais même sans conteste, la meilleure façon d'organiser les économies. Nous avons essayé la régulation, sans résultat significatif. » Voilà pour votre citation. Vous aviez autorité pour empêcher les pratiques irresponsables de prêts qui ont mené à la crise des crédits hypothécaires, dits *subprimes*[2]. De nombreuses personnes vous ont conseillé d'en faire ainsi. Et maintenant c'est l'ensemble de notre économie qui paie le prix fort. Avez-vous le sentiment que votre

1. Voir Elizabeth Olson, « Greenspan under fire », disponible en ligne à l'adresse *www.portfolio.com*.
2. Terme introduit par les médias durant l'effondrement des prix des actions de l'industrie de l'immobilier en 2007 en référence aux organismes financiers qui procuraient du crédit aux emprunteurs de catégorie « *subprime* » (parfois appelés « sous-bancarisés »), c'est-à-dire ceux dont le score de crédit indiquait de hauts risques de défaut de paiement (expériences d'endettement limitées, emprunts frauduleux, faillites).

idéologie vous a poussé à prendre des décisions que vous regrettez maintenant[1] ?

Réponse de Greenspan : « J'ai découvert un défaut dans le modèle de gestion des risques en lequel je voyais fonctionner la structure primordiale qui définit la marche du monde. » Traduisons : Greenspan a ainsi admis que, lors d'un « tsunami du crédit comme il s'en produit un par siècle », tsunami ayant englouti les marchés financiers, son idéologie prônant le libre marché et l'autorégulation s'est révélée déficiente. Par la suite, Greenspan s'est dit avoir été « frappé d'incrédulité » en constatant que les entreprises financières n'avaient pas exercé une « surveillance » suffisante de leurs participants aux échanges pour empêcher les pertes en cascade : « Ceux d'entre nous qui comptaient sur l'intérêt des établissements de crédit à protéger les actionnaires, moi compris, sont dans un état de choc et d'incrédulité[2]. »

Cette dernière déclaration révèle plus qu'il n'y paraît à première vue : elle indique que la méprise de Greenspan a été de croire que l'intérêt bien compris des établissements de crédit allait les pousser à agir de façon plus responsable, plus éthique, afin d'éviter l'emballement des cycles de folle spéculation à court terme qui, tôt ou tard, mènent à l'éclatement de bulles financières. Pour le dire autrement, son erreur a touché non pas aux faits économiques objectifs, qu'il s'agisse

1. Voir Online NewsHour, 23 octobre 2008, verbatim, « Greenspan admits "flaw" at Congress, predicts more economic problems », disponible en ligne à l'adresse www.pbs.org/newshour.
2. *Ibid.*

de données ou de mécanismes, mais plutôt aux attitudes éthiques générées par la spéculation marchande – en particulier le postulat selon lequel le processus marchand va spontanément générer responsabilité et confiance, puisqu'il est dans l'intérêt à long terme des participants eux-mêmes de faire qu'il en soit ainsi. Une chose est claire : la bourde de Greenspan n'a pas seulement et simplement consisté à surestimer la rationalité des acteurs du marché – c'est-à-dire leur capacité à résister à la tentation d'engranger des gains spéculatifs démentiels –, il a aussi oublié d'inclure dans son équation l'espérance somme toute assez rationnelle des spéculateurs financiers de voir le jeu en valoir la chandelle, puisque, dans l'éventualité d'un effondrement financier, ils pouvaient compter sur l'État pour couvrir leurs pertes.

Par parenthèse, l'une des conséquences insolites de la débâcle financière et des mesures prises pour l'endiguer a été un regain d'intérêt pour l'œuvre d'Ayn Rand, représentante suprême de la tendance « Y a bon la cupidité » du capitalisme radical. Les ventes du *magnum opus* de Rand, *La Révolte d'Atlas* (*Atlas shrugged*), ont atteint de nouveaux sommets. Voici une raison avancée pour expliquer ce succès :

> L'appui de l'administration Obama aux banques assiégées a des relents de socialisme tyrannique, celui qui oblige les forts et les gagnants à soutenir les faibles, les étourdis et les incapables. « La stratégie économique actuelle sort tout droit de *La Révolte d'Atlas* », a récemment écrit le chroniqueur Stephen Moore dans le *Wall Street Journal*. « Plus vous êtes incompétent en

affaires, plus les hommes politiques vous feront l'aumône[1]. »

Selon certains rapports, il y a déjà des signes que le scénario décrit dans *La Révolte d'Atlas* – une grève des capitalistes créatifs – est en voie de réalisation. D'après John Campbell, membre du Congrès : « Les cadors se mettent en grève. J'y vois, à un petit niveau, comme une protestation de ceux qui créent les emplois [...] qui en rabattent sur leurs ambitions car ils comprennent combien ils vont en pâtir[2]. » L'absurdité de cette réaction réside dans le fait que ses partisans méjugent complètement la situation : une majeure partie de l'argent du renflouement (des sommes gigantesques) va précisément à ces « titans » randiens dérégulés qui se sont fourvoyés dans leurs programmes « créatifs » et ont ainsi déclenché la spirale descendante. Ce ne sont pas les grands génies créatifs qui dépannent maintenant le peuple fainéant, mais bien plutôt les contribuables ordinaires qui viennent à l'aide des « génies créatifs » en faillite. Il suffit de se rappeler que le père idéologico-politique du long processus économique à l'origine de la débâcle est le susnommé Alan Greenspan, un « objectiviste » randien dûment encarté.

Mais revenons à Miller, car le message de son texte bizarroïde est clair : attendons patiemment qu'émerge le nouveau « sujet supposé savoir ». La position de Miller relève ici d'un cynisme purement libéral : nous savons tous que le « sujet supposé savoir » est une illusion

1. Oliver Burkeman, « Look out for number one », *Guardian*, le 10 mars 2009, p. 3.
2. *Ibid.*

transférentielle – mais nous le savons « en privé », en tant que psychanalystes. En public, nous devrions promouvoir l'ascension du nouveau « sujet supposé savoir » afin de contrôler les réactions de panique...

Miller s'est récemment engagé dans un combat contre la tentative d'imposer à l'échelle européenne une réglementation étatique de la psychanalyse, qui mènerait effectivement à l'absorption de celle-ci dans le vaste champ des thérapies « scientifiques » cognitives et biochimiques. Malheureusement, il inscrit ce combat en des termes qui épousent l'insistance droito-libérale sur la liberté des personnes vis-à-vis des contrôles et des réglementations étatiques socialistes et paternalistes, en référence directe aux travaux de Willem H. Buiter, néolibéral prothatchérien[1]. Mais Miller ignore que les réglementations étatiques auxquelles il s'oppose si férocement sont précisément mises en œuvre pour protéger la liberté et l'autonomie des personnes : ainsi combat-il les conséquences de l'idéologie même sur laquelle il s'appuie. De là ce paradoxe : au sein de la société numérisée d'aujourd'hui, où non seulement l'État mais aussi les grandes entreprises sont en mesure de pénétrer et de contrôler les vies personnelles dans des proportions inouïes, une réglementation étatique est nécessaire afin de maintenir l'autonomie même qu'elle est supposée compromettre.

Au milieu du mois d'avril 2009, je regardais la télé dans une chambre d'hôtel à Syracuse, zappant entre deux émissions : un documentaire sur Pete Seeger, le

1. Voir Willem H. Buiter, « Le nouveau paternalisme, attention, danger ! », *Le Nouvel Âne*, 9 septembre 2008, p. 34-35.

grand *folksinger* américain de la gauche, et un reportage de Fox News sur un « goûter » des anti-impôts à Austin, Texas, où un chanteur country poussait une complainte anti-Obama égrenant force griefs sur la manière dont Washington ponctionne les bosseurs ordinaires afin d'arroser les riches financiers de Wall Street. Le court-circuit entre les deux émissions a produit sur moi un effet électrisant, avec deux particularités notables : *primo*, bizarre autant qu'étrange était la ressemblance entre les deux musiciens, formulant l'un comme l'autre une critique anti-pouvoir populiste des riches exploiteurs et de l'État qui les soutient, et appelant l'un comme l'autre à des mesures radicales, jusqu'à la désobéissance civile – autre douloureux rappel du fait que, eu égard aux formes d'organisation, la droite radicalo-populiste contemporaine nous évoque singulièrement la vieille gauche radicalo-populiste ; *secundo*, on ne pouvait s'empêcher de remarquer l'irrationalité fondamentale des protestations émises au cours du « goûter » : Obama compte bel et bien *baisser* les impôts pour plus de 95 % des bosseurs ordinaires, et il n'envisage de les augmenter que pour les quelques centiles supérieurs – c'est-à-dire pour les « riches exploiteurs ». Comment se fait-il donc que les gens agissent littéralement à l'encontre de leurs propres intérêts ?

Thomas Frank a justement décrit ce paradoxe du conservatisme populiste contemporain aux États-Unis[1] : l'opposition de classe dans le domaine économique

1. Voir Thomas Frank, *Pourquoi les pauvres votent à droite : comment les conservateurs ont gagné le cœur des États-Unis (et celui des autres pays riches)*, Marseille, Agone, 2008.

(fermiers pauvres et cols bleus contre juristes, banquiers et grandes entreprises) est transposée ou recodée dans l'opposition entre les Américains chrétiens, honnêtes et bosseurs, et les libéraux décadents qui boivent des *latte*, conduisent des véhicules de marque étrangère, prônent l'avortement et l'homosexualité, raillent le sacrifice patriotique et la simplicité des modes de vie « provinciaux », etc. L'ennemi est ainsi perçu comme l'élite « libérale » qui, par l'intervention de l'État fédéral (du ramassage scolaire à la législation permettant que la théorie darwinienne et les pratiques sexuelles perverses soient enseignées publiquement), veut saper l'authentique habitus américain. Les conservateurs ont donc pour principale exigence d'ordre économique d'être débarrassés de l'État fort qui taxe la population pour financer ses interventions régulatrices, et leur programme économique se réduit à « moins d'impôts, moins de réglementations ». Du point de vue lambda de la poursuite éclairée et rationnelle de ses propres intérêts, l'incohérence de cette posture idéologique saute aux yeux : les conservateurs populistes *se vouent littéralement à leur propre ruine économique*. Moins d'imposition et de réglementation signifie plus de liberté pour les grandes entreprises qui mettent sur la paille des fermiers déjà en fâcheuse situation ; moins d'interventionnisme signifie moins d'aide fédérale pour les petites entreprises.

Bien que la « classe dirigeante » désapprouve le programme moral des populistes, elle tolère la « guerre morale » comme un moyen de tenir en respect les classes populaires, c'est-à-dire qu'elle permet à ces dernières d'exprimer leur fureur sans que le *statu quo* économique en soit dérangé. Ce qui signifie que *la*

guerre culturelle est une guerre de classes sur un mode déplacé – n'en déplaise à ceux qui prétendent que nous vivons dans une société postclasses… Mais, cela posé, l'énigme n'en est que plus impénétrable : comment ce déplacement est-il *possible* ? « Stupidité » et « manipulation idéologique » ne constituent pas des réponses adéquates ; autrement dit, il n'est clairement pas suffisant de déclarer que les classes populaires primitives ont eu le cerveau tellement essoré par l'appareil idéologique qu'elles ne sont pas ou plus capables d'identifier leurs vrais intérêts. À tout le moins, on devrait se rappeler que l'État du Kansas, décrit par Frank dans son livre comme un fief du conservatisme, s'est trouvé être, il y a environ quatre décennies de cela, un foyer de populisme *progressiste* aux États-Unis – et les gens ne sont certes pas devenus plus stupides depuis lors. Les preuves de la force matérielle de l'idéologie abondent ; lors des élections européennes de juin 2009, ceux qui ont voté ont soutenu en masse la politique libéralo-néoconservatrice – celle-là même qui a causé la crise actuelle. Mais est-il besoin de répression directe quand on peut faire que la volaille se rende d'elle-même à l'abattoir ?

La version que propose Sorman de l'idéologie capitaliste ignore ce processus d'auto-aveuglement nécessaire, et, partant, elle est trop brutale et caractérisée pour être qualifiée d'hégémonique – il y a de la « suridentification » en elle, une façon de poser si ouvertement les prémisses sous-jacentes que cela en devient embarrassant pour toutes les personnes concernées. En fait, la version idéologique du capitalisme qui émerge sous forme hégémonique de la crise actuelle

est celle d'un écocapitalisme « socialement responsable ». Si l'on admet que, par le passé et dans le présent, la surexploitation induite par le système de libre marché a eu souvent des conséquences catastrophiques, les signes d'une nouvelle orientation sont maintenant discernables : la mobilisation capitaliste de la capacité productive d'une société peut également servir des causes écologiques, le combat contre la pauvreté, et autres fins nobles. Cette version est souvent présentée comme faisant partie d'un glissement plus général vers un nouveau paradigme spirituel postmatérialiste holistique. Avec la prise de conscience croissante de l'unité du vivant et des dangers communs que nous affrontons tous, une nouvelle approche se fait jour, qui n'oppose plus le marché à la responsabilité sociale – tous deux peuvent être réunis pour un bénéfice mutuel. La collaboration avec les employés et la participation de ceux-ci, le dialogue avec la clientèle, le respect pour l'environnement, la transparence des transactions commerciales, voici ce qui constitue de nos jours les clés de la réussite. Les capitalistes ne devraient pas seulement être des machines génératrices de profits, puisque leurs vies peuvent avoir un sens plus profond. Leurs leitmotive sont devenus « responsabilité sociale » et « gratitude » : ils sont les premiers à reconnaître que la société a été incroyablement bonne à leur égard en leur permettant de déployer leurs talents et d'amasser de grandes richesses, de sorte qu'il est de leur devoir de rendre quelque chose à la société et d'aider les gens ordinaires. Sauf que ce genre d'approche attentionnée rend la réussite en affaires louable… Le nouvel *ethos* de la

responsabilité globale fait donc du capitalisme l'instrument le plus efficace pour œuvrer au bien commun. Le *dispositif** idéologique élémentaire du capitalisme – nous pouvons l'appeler « raison instrumentale », « exploitation technologique », « cupidité individuelle » ou comme il nous plaira – est séparé de ses modalités socio-économiques concrètes (les rapports capitalistes de production) et apparenté à une vie autonome ou une attitude « existentielle » qui devrait (et peut) être éclipsée par une perspective neuve, plus « spirituelle », *laissant intacts ces mêmes rapports capitalistes*.

Néanmoins, la débâcle financière de 2008 ne constitue-t-elle pas une sorte de commentaire ironique sur la nature idéologique de ce rêve d'un écocapitalisme spiritualisé et socialement responsable ? Comme nous le savons tous, le 11 décembre 2008, Bernard Madoff, un brillant gérant de portefeuille et philanthrope de Wall Street, a été arrêté et inculpé pour avoir prétendument détourné 50 milliards de dollars en mettant en place une « chaîne [ou pyramide] de Ponzi ».

> À la surface, les fonds Madoff étaient censés être des investissements à risque limité. Son fonds principal donnait des rendements réguliers, faisant généralement gagner un point ou deux de pourcentage par mois. La stratégie déclarée était d'acheter des actions en quantité et de compléter ces investissements avec des stock-options. Cette combinaison était supposée générer des rendements stables et parer aux pertes.
>
> Mais au cours de l'année 2005, selon le rapport de la SEC, Madoff a « morphé[1] » son business en une chaîne

1. Pour l'anglais « *to morph* », signifiant faire du *morphing* [NdT].

> de Ponzi, prenant de l'argent frais aux investisseurs pour rembourser des clients existants qui voulaient réaliser leurs profits. [...] Nonobstant ses gains, un nombre grandissant d'investisseurs ont commencé à demander à Madoff qu'il leur rende leur argent. Au cours de la première semaine de décembre, toujours selon la SEC, Madoff a confié à un directeur général adjoint qu'il y avait eu des requêtes de clients pour 7 milliards de dollars en valeurs de remboursement. [...] Madoff est allé trouver ses deux fils pour leur dire que ses activités de gestionnaire couvraient une escroquerie – « une gigantesque pyramide de Ponzi », leur aurait-il expliqué – et qu'il était au bord de la faillite[1].

Deux particularités rendent cette histoire bien surprenante : d'abord, le fait qu'une stratégie si simple et bien connue ait pu réussir dans le champ censément très complexe et contrôlé de la spéculation financière ; ensuite, le fait que Madoff n'était pas un excentrique marginal, mais une personnalité venue du cœur même du pouvoir financier étatsunien (le Nasdaq), engagée dans de multiples activités caritatives. On devrait donc résister aux nombreuses tentatives visant à pathologiser Madoff, à le présenter comme un scélérat corrompu, un ver pourri dans la bonne pomme verte. Le cas Madoff ne nous offre-t-il pas plutôt un exemple extrême (mais d'autant plus pur) de ce qui a causé la panne financière elle-même ?

Ici l'on se doit de poser une question naïve : Madoff ne savait-il pas qu'à long terme son montage était voué

1. Stephen Gandel, « Wall Street's latest downfall : Madoff charged with fraud », *Time*, le 12 décembre 2008.

à s'écrouler ? Quelle force l'a privé de cette lucidité élémentaire ? Sans doute pas un vice personnel ou une irrationalité foncière, mais plutôt une pression, une pulsion interne l'incitant à continuer, à étendre la sphère de circulation pour maintenir l'activité de la machine, pulsion inscrite dans le système même des rapports capitalistes. Autrement dit, la tentation de « morpher » une activité légitime en magouille pyramidale fait partie de la nature même du processus de circulation capitaliste. Il n'est pas de point exact où le Rubicon a été franchi, et l'activité légitime transformée en manigance illégale ; la dynamique même du capitalisme brouille la frontière entre l'investissement « légitime » et la spéculation « sauvage », car l'investissement capitaliste est, en son cœur même, un pari risqué sur l'éventuel profit d'une manigance, un emprunt sur l'avenir. Un changement subit et incontrôlable de circonstances peut ruiner un investissement supposément « sûr » – voici ce à quoi ouvre le « risque » capitaliste. Or, dans le capitalisme « postmoderne », la spéculation potentiellement ruineuse atteint un niveau incroyablement supérieur à celui des périodes précédentes[1].

Au cours des derniers mois, certains personnages publics, du pape aux moins connus, n'ont cessé de

1. Soit dit en passant, c'est un signe de la maturité des citoyens étatsuniens qu'il n'y ait eu aucune trace d'antisémitisme dans leur réaction à la crise financière, car on eût pu facilement imaginer des commentaires tels que : « Non mais, vous avez vu un peu comment les Juifs, les financiers juifs, nous ont fait casquer à nous autres travailleurs américains 700 milliards de dollars pour couvrir les coûts de leurs folies ! »

nous enjoindre de combattre la culture de la cupidité et de la consommation excessives. Cet étalage dégoûtant de moralisation bon marché est une opération idéologique s'il y en eut jamais : la compulsion (à s'étendre) inscrite dans le système lui-même est traduite en une affaire de péché personnel, en une propension psychologique d'ordre intime. La circulation par autopropulsion du Capital demeure ainsi plus que jamais le Réel ultime de nos vies, une bête qui par définition ne peut être contrôlée, puisqu'elle-même contrôle notre activité, allant jusqu'à nous rendre aveugles aux dangers les plus évidents que nous courons. Il y a là un grand déni fétichiste : « Je suis bien conscient des risques que je cours, y compris de l'inévitabilité de l'effondrement final, mais néanmoins… [je peux ajourner l'effondrement un petit peu plus longtemps, prendre un rab de risques, et ainsi de suite, indéfiniment]. » C'est une « irrationalité » autoaveuglante, en stricte corrélation avec l'« irrationalité » des classes populaires qui votent contre leurs propres intérêts, ainsi qu'une preuve supplémentaire du pouvoir matériel de l'idéologie. Comme l'amour, l'idéologie est aveugle, même si ne le sont pas ceux qui se retrouvent pris dans ses rets.

Humain, trop humain…

L'ère contemporaine ne cesse de se proclamer postidéologique, mais ce déni de l'idéologie prouve seulement que nous y sommes embarqués plus que jamais. L'idéologie est toujours un champ de luttes – dont celle

pour s'approprier les traditions passées. Une des indications les plus claires de la situation fâcheuse où nous nous trouvons est la récupération de Martin Luther King par les libéraux, une opération idéologique exemplaire en elle-même. Comme Henry Louis Taylor l'a récemment fait remarquer : « Chacun a entendu parler de Martin Luther King, même le plus petit gosse, chacun peut dire que son moment de gloire a été ce discours intitulé "J'ai un rêve". Nul n'est capable d'en citer plus d'une phrase. Tout ce que nous savons, c'est que cet homme avait un rêve. Quel était ce rêve, on n'en sait rien[1]. » King parcourut bien du chemin après la marche de 1963 jusqu'à Washington, où, sous les acclamations de la foule, on le présenta comme « le leader moral de notre nation ». En s'engageant pour d'autres causes que celle de la ségrégation, il perdit en grande partie le soutien de l'opinion et fit de plus en plus figure de paria. Comme Harvard Sitkoff le dit : « Il a abordé les questions de la pauvreté et du militarisme parce qu'il les considérait comme vitales pour faire de l'égalité une réalité, non pas une quelconque fraternité raciale mais bien plutôt une égalité de fait. » Pour le dire en termes badiousiens, King a suivi l'« axiome égalitaire » bien au-delà du simple thème de la ségrégation raciale : au moment de sa mort, il s'intéressait de près aux mouvements antipauvreté et antiguerre. Il s'était prononcé contre la guerre du Vietnam, et quand il fut tué à

1. Cette citation et les deux suivantes (de Harvard Sitkoff et de Melissa Harris-Lacewell) proviennent d'une dépêche d'Associated Press intitulée « MLK's legacy is more than his "Dream" speech », disponible en ligne à l'adresse http://wcbstv.com.

Memphis, en avril 1968, il s'y trouvait pour exprimer sa solidarité avec des éboueurs en grève. Comme Melissa Harris-Lacewell l'a dit : « Suivre King, c'était suivre la voie impopulaire, et non pas la voie populaire. »

Du reste, tous les acquis que nous rattachons aujourd'hui à la liberté et à la démocratie libérale (les syndicats, le suffrage universel, l'instruction universelle et gratuite, la liberté de la presse, etc.) ont été gagnés par un long et âpre combat livré par les classes populaires tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècles – autrement dit, ces acquis ont été tout sauf les conséquences « naturelles » des rapports capitalistes. Rappelons la liste des exigences qui vient conclure le *Manifeste communiste* : quasiment toutes, à l'exception de l'abolition de la propriété privée des moyens de production, ont depuis été largement acceptées par les démocraties « bourgeoises », mais, là encore, ce ne fut qu'au prix de luttes populaires. Il vaut la peine de souligner un autre fait souvent ignoré : de nos jours, l'égalité entre Blancs et Noirs est célébrée comme une composante du Rêve américain, et considérée comme un axiome éthico-politique allant de soi ; mais dans les années vingt et trente, les communistes étatsuniens ont été *l'unique* force politique qui a plaidé pour une totale égalité raciale[1]. Ceux qui prétendent qu'existe un lien naturel entre capitalisme et démocratie trafiquent les faits tout comme l'Église catholique triche quand elle se présente comme la championne « naturelle » de la démocratie et des droits de l'homme contre

1. Voir Glenda Elizabeth Gilmore, *Defying Dixie : The Radical Roots of Civil Rights*, New York, Norton, 2007.

la menace du totalitarisme – comme si l'Église n'avait pas attendu la fin du XIX^e siècle pour accepter la démocratie, et encore en serrant les dents, en un compromis désespéré, rendant ainsi manifeste que sa préférence allait à la monarchie, et que c'était faire, de bien mauvaise grâce, une concession aux temps nouveaux.

En raison de son caractère ubiquitaire, l'idéologie peut apparaître sous sa forme contraire, comme *non-idéologie*, comme le noyau de notre identité humaine, une fois celle-ci dépouillée de tous ses oripeaux idéologiques. C'est pourquoi le remarquable roman de Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*[1], est si traumatisant, surtout pour les Allemands : il procure une description fictive de l'Holocauste, à la première personne, du point de vue d'un protagoniste allemand, l'*Obersturmbannführer* SS Maximilian Aue. Le problème est le suivant : comment rendre la manière dont les bourreaux nazis ont vécu, sur le double plan de l'expérience et du symbolique, leur situation guère reluisante sans engendrer de la sympathie à leur égard ou même les justifier ? Ce que Littell propose, pour le dire en termes assez peu choisis, est une fictionnalisation nazie de Primo Levi. À ce titre, il a une leçon freudienne cruciale à nous enseigner : on devrait rejeter l'idée que la façon appropriée de combattre la diabolisation de l'Autre est de le subjectiver, d'écouter son histoire, de cerner sa perception de la situation (pour paraphraser une adepte du dialogue au Moyen-Orient : « Un ennemi est une personne dont on n'a pas

1. Voir Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*, Gallimard, 2007.

encore entendu l'histoire[1] »). Il y a d'ailleurs une limite claire à cette procédure : peut-on s'imaginer invitant une brutale crapule nazie – semblable au Maximilian Aue de Littell, qui, lui, s'invite plutôt – à nous raconter son histoire ? Si tel est le cas, se trouve-t-on également prêt à affirmer que Hitler a été un ennemi du seul fait que son histoire n'avait pas été entendue ? Est-ce que les détails de sa vie personnelle « rachètent » les horreurs de son règne, est-ce qu'ils le rendent « plus humain » ? Pour prendre l'un de mes exemples favoris, Reinhard Heydrich, l'architecte de l'Holocauste, aimait jouer les derniers quatuors à cordes de Beethoven avec des amis durant ses soirées de loisir. Notre expérience la plus élémentaire de la subjectivité est celle qu'on appelle la « richesse de ma vie intérieure » : voici ce que « je suis vraiment », en contraste avec les déterminations et les responsabilités symboliques que j'assume dans la vie publique (en tant que père, professeur, etc.). À cet égard, la première leçon de la psychanalyse est que cette « richesse de la vie intérieure » est fondamentalement factice : il s'agit d'un écran, d'une fausse distance, dont la fonction est, pour ainsi dire, de sauver mon apparence, de rendre palpable (accessible à mon narcissisme imaginaire) ma véritable identité socio-symbolique. Par conséquent, une des façons de pratiquer la critique de l'idéologie est d'inventer des stratégies pour démasquer cette hypocrisie de la « vie intérieure » et des émotions « sincères » qui y sont

1. Gene Knudsen-Hoffman, *Fellowship : The Journal of The Fellowship of Reconciliation*, mai-juin 1997 [NdT].

attachées. L'expérience que nous avons de nos vies à partir du dedans, l'histoire que nous nous racontons sur nous-mêmes afin de rendre compte de ce que nous faisons, est donc un mensonge – la vérité se situe plutôt au-dehors, dans ce que nous faisons. Là réside l'ingrate leçon du livre de Littell : nous y rencontrons quelqu'un dont nous entendons *en effet* pleinement l'histoire mais qui néanmoins devrait *demeurer* notre ennemi. Ce qu'il y a de véritablement insupportable chez les bourreaux nazis n'est pas tant leurs exactions terrifiantes que leur façon d'être demeurés « humains, trop humains » alors même qu'ils commettaient celles-ci. Les « histoires que nous nous racontons », servent à occulter la véritable dimension éthique de nos actes. Quand nous rendons des jugements éthiques, nous devrions être aveugles à « ces histoires » – c'est pourquoi le conseil d'Elfriede Jelinek aux dramaturges est non seulement esthétiquement avisé, mais aussi porteur d'une profonde justification éthique :

> Les personnages sur la scène devraient être sans épaisseur, comme les vêtements lors d'un défilé de mode : ce que vous obtenez ne devrait pas excéder ce que vous voyez. Le réalisme psychologique est répugnant, car il nous permet d'échapper à la désagréable réalité en allant nous abriter dans la « luxuriance » de la personnalité, nous perdre dans la profondeur du personnage caractérisé. La tâche de l'auteur dramatique est de bloquer cette manœuvre, de nous chasser jusqu'à un point d'où nous pouvons juger l'horreur d'un œil impartial[1].

1. Elfriede Jelinek, citée dans « Up from the cellar » de Nicholas Spice, *London Review of Books*, 5 juin 2008, p. 6.

Une même stratégie d'« humanisation » idéologique (au sens où une sagesse proverbiale dit que « l'erreur est humaine ») est un constituant clé de l'(auto)présentation idéologique des Forces de défense israéliennes (FDI). Les médias israéliens adorent s'étendre sur les imperfections et les traumas psychiques des soldats israéliens ; ils ne sont pas présentés comme de parfaites machines militaires ni comme des héros surhumains, mais comme des gens ordinaires qui, happés par les traumatismes de l'Histoire et de la guerre, commettent parfois des erreurs et s'égarent. Par exemple, quand en janvier 2003 les FDI ont dévasté le domicile familial d'une personne soupçonnée de « terrorisme », elles l'ont fait avec une gentillesse appuyée, aidant même la famille à sortir ses meubles avant de raser la maison au bulldozer. Quelque temps auparavant, la presse israélienne avait rapporté un épisode similaire : un soldat israélien fouillait une maison palestinienne à la recherche de suspects, quand la mère de famille appela sa fille par son prénom afin de la calmer ; le soldat apprit alors avec surprise que le prénom de la fillette apeurée était le même que celui de sa propre fille : pris d'un accès de sentimentalité, il sortit son portefeuille et montra la photo de sa fille à la mère palestinienne. Il est facile de discerner la fausseté d'un geste d'empathie comme celui-ci : la notion voulant que, en dépit des différends politiques, nous soyons tous essentiellement des êtres humains, avec les mêmes affections et les mêmes tourments, neutralise l'impact de l'activité dans laquelle le soldat était engagé. En l'occurrence, la seule réaction appropriée de la mère aurait été la question suivante :

« Si vous êtes vraiment un être humain comme moi, *pourquoi faites-vous donc ce que vous êtes en train de faire* ? » Le soldat n'aurait pu alors que se réfugier derrière son devoir réifié : « Je n'aime pas ça, mais c'est mon devoir… » – évitant ainsi d'assumer subjectivement celui-ci.

Une telle humanisation ne fait que souligner l'écart entre la réalité complexe de la personne et le rôle que celle-ci doit jouer contre sa vraie nature. « Dans ma famille, nous n'avons pas le gène militaire » : ainsi parle un soldat, tout étonné de se retrouver officier de carrière, que Claude Lanzmann interviewe dans son film *Tsahal*[1] (1994). Ironiquement, Lanzmann emploie dans son documentaire la même technique d'humanisation dont use Spielberg, auquel il voue d'ailleurs un mépris absolu. Comme dans *Shoah*, Lanzmann œuvre dans *Tsahal* entièrement au présent, refusant toute scène d'archives (bataille, etc.) ou narration qui aurait pu procurer quelque contexte historique. Dès le début du film, nous sommes jetés *in medias res* : divers gradés se remémorent les horreurs de la guerre de 1973, tandis qu'à l'arrière-plan nous voyons un appareillage audio reproduisant des enregistrements authentiques de ce qui se passa dans la panique, lorsque les unités israéliennes stationnées sur la rive orientale du canal de Suez furent débordées par les troupes égyptiennes. Ce « paysage sonore » est utilisé comme un déclencheur pour replonger les ex-soldats interviewés dans leur expérience traumatisante : en sueur, ils revivent

1. « Tsahal » est un acronyme hébreu qui désigne les Forces de défense israéliennes.

la situation dans laquelle nombre de leurs camarades furent tués, et réagissent en reconnaissant pleinement leur fragilité humaine, la panique et la peur – beaucoup d'entre eux admettent ouvertement qu'ils craignaient alors non seulement pour leur vie, mais aussi pour l'existence même d'Israël. Un autre aspect de cette humanisation est le rapport intime, « animiste », aux armes, surtout aux tanks. Comme le dit l'un des soldats interviewés : « Ils ont une âme. Si vous donnez votre affection, votre attention à un tank, il vous la rendra intégralement. »

Le centrage de Lanzmann sur le ressenti des soldats israéliens, sur fond d'état d'urgence permanent et de menace d'anéantissement, sert généralement d'argument pour justifier que soit exclu du film le point de vue des Palestiniens : on voit ceux-ci seulement plus tard, relégués à l'arrière-plan non subjectivé. *Tsahal* montre bien comment ils sont *de facto* traités comme une sous-classe, assujettie aux contrôles militaires et policiers, en butte aux tracasseries bureaucratiques ; mais les seules critiques explicites de la politique israélienne formulées dans le film sont le fait d'écrivains et de juristes israéliens (Avigdor Feldman, David Grossman, Amos Oz). En s'en tenant à une « lecture » bienveillante, on pourrait soutenir (à l'instar de Janet Maslin dans son article sur *Tsahal* dans le *New York Times*) que « Lanzmann laisse les visages parler d'eux-mêmes », laissant l'oppression des Palestiniens apparaître comme une présence de second plan, d'autant plus bouleversante par son silence. Mais en est-il vraiment ainsi ? Voici la description donnée par Maslin

d'une scène cruciale vers la fin du film, quand Lanzmann entame une discussion avec un entrepreneur en bâtiment israélien :

> « Quand les Arabes comprendront que les Juifs sont ici pour l'éternité, ils apprendront à vivre avec », affirme cet homme, dont les maisons neuves s'érigent en territoire occupé. Pendant qu'il parle, des manœuvres arabes s'affairent derrière lui. Face aux épineuses questions que soulèvent ses chantiers coloniaux, l'homme se contredit allègrement. Il talonne le sol, aussi. « C'est la terre d'Israël », biaise-t-il, chaque fois que M. Lanzmann, qui s'est donné pour mission de sonder le rapport des Israéliens à cette terre, lui pose une de ces nombreuses questions qui n'ont pas de réponses. Au bout d'un moment, le metteur en scène renonce à discuter, il sourit philosophiquement et donne l'accolade à l'entrepreneur. Il exprime alors toute la douleur et la frustration vues dans *Tsahal* et il le fait d'un mouvement, d'un seul[1].

Est-ce que Lanzmann agirait de même – « sourire philosophiquement » et « donner l'accolade » – avec le manœuvre palestinien à l'arrière-plan, si celui-ci exprimait une rage destructrice à l'encontre des Israéliens qui l'ont réduit à être l'instrument payé de l'expropriation de sa propre terre ? Là réside l'ambiguïté idéologique de *Tsahal* : les soldats interviewés jouent le rôle de leur « moi humain ordinaire », ils incarnent les masques qu'ils ont confectionnés pour humaniser leurs actes – une mystification idéologique qui atteint son insurpassable sommet d'ironie quand

1. Janet Maslin, « *Tsahal* : Lanzmann's meditation on Israel's defence », *New York Times*, 27 janvier 1995.

Ariel Sharon apparaît sous les traits d'un paisible fermier.

Il est intéressant de noter qu'un processus d'« humanisation » similaire est de plus en plus prégnant dans la récente vague des films à succès mettant en scène des super-héros (*Spider-Man*, *Batman*, *Hancock*...). Les critiques s'extasient de voir ces films délaisser les plats personnages des bandes dessinées d'origine et s'attarder en détail sur les incertitudes, les faiblesses, les doutes, les craintes et les anxiétés du héros surnaturel, sa lutte contre ses démons intérieurs, son affrontement avec son côté sombre, etc., comme si tout cela, d'une façon ou d'une autre, rendait la superproduction plus « artistique ». (L'exception en ce domaine étant l'excellent *Incassable* de M. Night Shyamalan.)

Dans la vraie vie, ce processus d'humanisation a sans doute récemment atteint son apogée dans un communiqué de presse nord-coréen rapportant que, à l'inauguration du premier terrain de golf du pays, le bien-aimé président Kim Jong-il avait réalisé un excellent parcours : dix-huit trous en dix-neuf coups. On imagine bien le raisonnement du bureaucrate propagandiste : personne n'allait croire que Kim était parvenu à réaliser un trou à chaque coup, aussi, pour rendre les choses réalistes, mettons que, juste une fois, il lui avait fallu deux frappes pour réussir...

Malheureusement, ce même genre d'humanisation ruine *La Bande à Baader* (réalisé par Uli Edel, 2008), description par ailleurs intéressante du destin du groupe de la première génération de la Fraction armée rouge (Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin, Andreas Baader).

L'aspect subjectif du film, la position implicitement présentée au spectateur comme point d'identification, est celle de Meinhof, une « terroriste » qui reste néanmoins « humaine », assaillie de peurs et de doutes, engagée dans une réflexion constante sur sa fâcheuse situation, à la différence d'Ensslin et de Baader présentés comme brutalement inhumains dans leur perfection « angélique ». Ce qui les sépare apparaît le plus nettement dans leurs suicides respectifs : au moment où tout son univers éthico-politique se désagrège, Meinhof se pend par désespoir, tandis que les gestes de Ensslin et Baader résonnent comme une déclaration politique froidement calibrée. (À cet égard, Meinhof est le contrepoint de l'inspecteur en chef de la police coordonnant la chasse aux terroristes, interprété par Bruno Ganz : contrairement à ses subalternes, dont l'unique souci est d'exterminer les terroristes, le chef cogite sur les causes de la terreur et se montre attentif au contexte idéologico-politique.)

Nous devrions bravement étendre cet aperçu de la problématique de la fausse « humanisation » à la forme collective très élémentaire qui consiste à « se raconter des histoires », à la texture symbolique qui procure l'assise d'une communauté (ethnique, culturelle, sexuelle, religieuse…). La distinction kantienne entre les usages public et privé de la raison peut ici être d'un grand renfort : le problème clé que posent les formes de la pseudo-« politique identitaire » est qu'elles se concentrent sur des identités « privées » – l'horizon ultime est celui de la tolérance et du brassage de telles identités, et chaque universalité, chaque particularité qui divise le champ entier, est

rejetée comme oppressive. L'universalité paulinienne, en contraste, est une forme en lutte. Lorsque Paul affirme : « Il n'y a ni Grecs ni Juifs, ni hommes ni femmes… », cela ne signifie pas que nous composons à nous tous une seule et heureuse famille humaine, non, cela veut plutôt dire qu'il existe un grand clivage entre toutes ces identités particulières, rendant finalement celles-ci nulles et non avenues : « Il n'y a ni Grecs ni Juifs, ni hommes ni femmes… *il y a seulement les chrétiens et les ennemis du christianisme !* » Ou, comme nous aurions à le dire aujourd'hui : il y a seulement ceux qui combattent pour l'émancipation et leurs adversaires réactionnaires – le peuple et les ennemis du peuple.

Il n'est guère étonnant que la thématique du « sujet toxique » ait récemment gagné du terrain. Dans son livre intitulé *Ces gens qui vous empoisonnent l'existence*, Lillian Glass répertorie trente variétés de cette espèce, certaines avec de drôles d'étiquettes, du genre « le caméléon sournois qui vous poignarde dans le dos avec un sourire[1] ». Elle propose un « questionnaire sur les personnes toxiques » pour aider ses lecteurs à identifier la catégorie à laquelle appartient telle ou telle terreur toxique soupçonnée, et suggère dix techniques pour y parer, dont Humour, Tenir tête, Questionnement calme, Gueulante, Amour et bonté, Fantasme interposé, etc. En prime, concédant que nous sommes tous, à un degré ou à un autre, des empoisonneurs, Glass offre un « inventaire de l'image toxique »

1. Voir Lillian Glass, *Ces gens qui vous empoisonnent l'existence*, Marabout, 2007.

qui nous permet d'identifier nos propres formes de conduites destructrices.

Albert J. Bernstein franchit une étape (rhétorique) supplémentaire en mobilisant la mythologie de l'horreur pour évoquer directement ces vampires émotionnels qui fondent sur nous déguisés en gens ordinaires – ils sont peut-être tapis dans votre bureau, votre famille, votre cercle d'amis ; aussi bien partagent-ils votre lit[1]. Brillants, talentueux et charismatiques, ils gagnent votre confiance, votre affection, puis drainent votre énergie sensible. Leurs principaux représentants sont le Nombriliste intéressé, l'Antisocial hédoniste, le Paranoïaque exténuant et, fin du fin, la Reine histrionique du mélo. Comme de juste, Bernstein propose également une panoplie des stratégies défensives dissuadant à coup sûr ces ténébreuses créatures hématophages de vous pomper jusqu'à la moelle.

Cette thématique du « sujet toxique » s'étend beaucoup plus loin, au-delà de son immédiate référence aux relations interpersonnelles. D'une façon assez paradigmatiquement « postmoderne », le prédicat « toxique » couvre de nos jours un éventail de propriétés susceptibles d'appartenir à des niveaux totalement différents (naturel, culturel, psychologique ou politique). Partant de là, un « sujet toxique » pourrait être, par exemple, un immigré porteur d'une maladie mortelle qui devrait être placé en quarantaine ; un terroriste dont il faut déjouer les plans funestes et qui a sa place à

1. Voir Albert J. Bernstein, *Ces gens qui nous épuisent*, Montréal, Éditions de l'Homme, 2007.

Guantánamo ; un idéologue fondamentaliste à museler d'urgence car il propage la haine ; ou un parent, un enseignant, un prêtre qui maltraite et corrompt les enfants.

Mais, en un mouvement d'universalisation hégélien, on devrait ici accomplir le passage du prédicat au sujet : du point de vue du sujet libre et autonome, n'y a-t-il pas du « toxique » dans l'idée même de parent, ce médiateur parasitaire qui assujettit le sujet à une autorité dans le processus même qui consiste à l'établir comme libre et autonome ? S'il y a une leçon clinique à apprendre sur la parenté, c'est qu'il ne peut exister de parent sain, non toxique : de la crasse libidinale souillera toujours la figure parentale idéale. Et il faudrait pousser cette généralisation jusqu'au bout : le toxique est en dernier lieu le Prochain en tant que tel, l'abîme de son désir et de sa délectation obscène. L'objet ultime de toutes les règles qui gouvernent les relations interpersonnelles est donc de mettre en quarantaine ou de neutraliser cette dimension toxique, de réduire le Prochain au semblable. Dès lors, il ne suffit pas de chercher des composants toxiques contingents chez un sujet (autre), puisque le sujet *en tant que tel* est toxique dans sa forme même, dans son abîme d'Altérité – ce qui le rend toxique est *l'objet petit a* dont dépend sa consistance. Quand nous croyons réellement connaître un familier ou un proche parent, il arrive souvent que, tout à trac, cette personne fasse quelque chose – lâche une remarque étonnamment vulgaire ou cruelle, se livre à une gesticulation obscène, darde un regard indifférent et froid là où on aurait attendu de la compassion – qui nous fait comprendre

que nous ne la connaissons pas réellement ; nous prenons conscience que, face à nous, se trouve un parfait inconnu. C'est alors que le semblable se change en Prochain.

En juillet 2008, comme en un salut ironique à la théorie agambénienne de l'état d'exception, le gouvernement italien a décrété un état d'urgence dans tout le territoire afin de faire face au problème du Prochain sous sa forme contemporaine paradigmatique : l'entrée illégale d'immigrés d'Afrique du Nord et d'Europe de l'Est. Début août, franchissant une autre étape démonstrative en ce sens, il a fait déployer quatre mille soldats en armes pour contrôler les points sensibles des grandes villes (gares ferroviaires, centres commerciaux...) et ainsi hausser le niveau de la sécurité publique. En outre, on envisage actuellement d'employer des militaires pour protéger les femmes des violeurs. Il importe ici de noter que cet état d'urgence a été instauré sans causer de grands remous : la vie continue comme si de rien n'était... N'approchons-nous pas une situation semblable dans tous les pays développés du globe, où diverses formes d'état d'urgence (déployées contre la menace terroriste, les immigrés, etc.) sont benoîtement acceptées comme des mesures nécessaires pour garantir le cours normal des choses ?

Quelle est donc la réalité de cet état d'urgence ? Un « incident » survenu le 20 septembre 2007 – jour où sept pêcheurs tunisiens furent traduits devant un tribunal sicilien pour le crime d'avoir sauvé quarante-quatre migrants africains d'une mort certaine en mer – permet de le comprendre. La peine encourue pour

avoir « favorisé l'immigration illégale » pouvait aller jusqu'à quinze ans d'emprisonnement. Le 7 août, ces pêcheurs avaient jeté l'ancre à trente miles au sud de l'île de Lampedusa, près de la Sicile, et s'étaient endormis. Réveillés par des hurlements, ils virent une embarcation gonflable pleine de gens affamés, dont des femmes et des enfants, ballottée par les lames et sur le point de sombrer. Après leur avoir porté secours, le capitaine décida de les emmener au port le plus proche, celui de Lampedusa, où lui et tout son équipage furent alors mis en état d'arrestation. Tous les observateurs s'accordent pour dire que le vrai but de ce procès absurde était de dissuader d'autres équipages de faire de même : aucune action en justice ne fut lancée contre d'autres pêcheurs qui, dans une situation similaire, furent, paraît-il, surpris à repousser les migrants à coups de bâton avant de les laisser se noyer[1]. Cette histoire démontre que la notion agambénienne d'*homo sacer*, l'exclu de l'ordre civil qu'on peut tuer en toute impunité, est pleinement opératoire au cœur même de cette Europe qui se considère comme le dernier bastion des droits de l'homme et de l'aide humanitaire, en contraste avec les États-Unis et les excès de la « guerre à la terreur ». Dans cette affaire, les seuls héros ont été ces pêcheurs tunisiens, dont le capitaine, Abdelkarim Bayoudh, s'est borné à déclarer : « Je suis content de ce que j'ai fait. »

1. Voir l'article de Peter Popham, « Tunisian fishermen face 15 years' jail in Italy for saving migrants from rough seas », *The Independent*, 20 septembre 2007, p. 30.

La formule de « l'antisémitisme raisonnable » a trouvé sa meilleure formulation dès 1938, chez Robert Brasillach, qui lui-même se considérait comme un antisémite « modéré » :

> Nous nous accordons le droit d'applaudir au cinéma de Charlie Chaplin, demi-juif ; d'admirer Proust, demi-juif ; d'applaudir Yehudi Menuhin, juif ; et la parole du Führer est portée par les ondes hertziennes, ainsi nommées du Juif Hertz[1].
>
> Nous ne voulons tuer personne, nous ne désirons organiser aucun pogrom. Mais nous pensons aussi que la meilleure manière d'empêcher les réactions toujours imprévisibles de l'antisémitisme d'instinct est d'organiser un antisémitisme de raison[2].

N'est-ce pas un même état d'esprit qui dicte la manière dont nos gouvernements traitent la « menace de l'immigration » ? Après avoir vertueusement rejeté le racisme populiste comme une attitude « déraisonnable » et inacceptable à l'aune de nos critères démocratiques, ils appliquent des mesures de protection « raisonnablement » racistes... Tels des Brasillach d'aujourd'hui, certains d'entre eux vont nous expliquant, même quand ils sont sociaux-démocrates : « Nous nous accordons le droit d'applaudir les sportifs d'Afrique et d'Europe de l'Est, les médecins asiatiques, les développeurs indiens. Nous ne voulons tuer personne, nous ne désirons organiser aucun pogrom. Mais nous pensons aussi que la meilleure façon

1. *Je suis partout*, numéro spécial du 7 février 1939 [NdT].
2. *Ibid.*, numéro spécial du 15 avril 1938 [NdT].

d'empêcher les violences toujours imprévisibles des manifestations contre les immigrés est d'organiser une protection anti-immigrationniste raisonnable. » Cette vision de la détoxication du Prochain présente une transition claire de la barbarie directe à la barbarie berlusconienne à visage humain.

La figure de Berlusconi – ce dirigeant « humain, trop humain » – est ici cruciale, puisque l'Italie actuelle est effectivement une sorte de laboratoire où se conduisent des expériences concernant notre avenir. Si notre scène politique est divisée entre une technocratie libéralo-permissive et un populisme fondamentaliste, la grande réussite de Berlusconi consiste à avoir couplé ces deux éléments, à s'en être saisi simultanément. C'est sans doute cette combinaison qui le rend imbattable, du moins pour un certain temps ; les restes de la « gauche » italienne l'acceptent à présent, non sans résignation, comme Destin. Cette acceptation silencieuse de Berlusconi comme Destin constitue peut-être l'aspect le plus triste de son règne : sa démocratie est de celles qui, pour ainsi dire, gagnent par défaut, qui règnent par l'entremise d'une démoralisation cynique.

Ce qui rend Berlusconi si intéressant comme phénomène politique est le fait que, en sa qualité de politicien le plus puissant de son pays, il agit de plus en plus éhontément ; non seulement il ignore ou neutralise toute investigation légale sur les activités criminelles qui auraient servi ses intérêts commerciaux privés, mais il bafoue systématiquement la dignité élémentaire attachée à la fonction de chef d'État. La dignité de la politique classique est fondée sur son

élévation au-dessus du jeu des intérêts particuliers dans la société civile : la politique est « étrangère » à la société civile, elle se présente comme la sphère idéale du *citoyen** en contraste avec le conflit des intérêts égoïstes qui sont la marque du *bourgeois**. Or, Berlusconi a bel et bien aboli cet éloignement : dans l'Italie contemporaine, le pouvoir d'État est directement exercé par le vil *bourgeois* qui exploite implacablement et ouvertement ce même pouvoir pour protéger ses intérêts économiques, et qui lave le linge sale de ses démêlés conjugaux intimes dans le style d'un vulgaire *reality show* face à des millions de téléspectateurs.

Le dernier président étatsunien authentiquement tragique a été Richard Nixon. Comme le démontrent deux films remarquables à son sujet (*Nixon* d'Oliver Stone et *Frost/Nixon* de Ron Howard), il a été un escroc, mais un escroc victime de l'écart séparant ses idéaux et ambitions de la réalité de ses actes, ce qui l'a amené à connaître une chute véridiquement tragique. Déjà avec Ronald Reagan (et Carlos Menem en Argentine), une figure différente de président était entrée en scène, un président « Teflon » qu'on serait tenté de définir comme postœdipien : un président « postmoderne » qui, n'étant même plus censé « coller » uniformément à son programme électoral, est ainsi devenu imperméable à la critique (rappelons que la popularité de Reagan montait après chacune de ses apparitions publiques, durant lesquelles les journalistes énuméraient ses bourdes). Ce nouveau genre de président mêle (ce qui paraît être) des outrances spontanément naïves à la manipulation la plus impitoyable.

En s'adonnant à ses vulgarités indécentes, Berlusconi fait bien sûr le pari que la population va s'identifier à lui dans la mesure où il incarne ou représente l'image mythique de l'Italien moyen : « Je suis l'un de vous, un petit peu corrompu, en délicatesse avec la loi, je suis en bisbille avec mon épouse parce que je suis attiré par d'autres femmes… » Même sa pompeuse interprétation d'un seigneur politique, *Il Cavaliere*, s'apparente au rêve de grandeur ridicule d'un pauvre diable d'opérette. Pourtant, cette apparence de n'être « qu'un mec ordinaire comme le reste d'entre nous » ne devrait pas nous abuser : sous le masque clownesque se dissimule une maîtrise du pouvoir étatique qui s'exerce avec une redoutable efficacité. Même si (et du fait que) Berlusconi est un clown sans dignité, nous ne devrions pas trop rire de lui – car peut-être, ce faisant, jouons-nous déjà son jeu. Son rire ressemble assez à l'hilarité folle et obscène de l'ennemi du super-héros dans un *Batman* ou un *Spider-Man*. Pour avoir une idée de la nature de sa domination, il faudrait imaginer quelque chose comme le Joker de *Batman* au pouvoir. Le problème est qu'une administration technocratique combinée avec une façade bouffonne ne suffit pas encore : un ingrédient de plus est nécessaire, à savoir… la peur. Ici intervient la bête à deux têtes chère à Berlusconi, avec d'un côté les immigrés et de l'autre les « communistes » (appellation générique dont il affuble quiconque l'attaque, y compris l'hebdomadaire britannique libéral de centre droit, *The Economist*).

Il est arrivé à Oriana Fallaci (qui avait par ailleurs plutôt de la sympathie pour Berlusconi) d'écrire un jour ces mots : « Le vrai pouvoir n'a pas besoin

d'arrogance, ni d'une longue barbe ni d'une voix qui aboie. Le vrai pouvoir vous étrangle avec des rubans de soie, du charme et de l'intelligence. » Pour bien comprendre Berlusconi, il n'est besoin que d'ajouter à ces atouts un talent pour l'autodérision stupide. *Kung Fu Panda*, le film d'animation qui a cartonné en 2008, fournit les coordonnées élémentaires du fonctionnement de l'idéologie contemporaine. Le gros panda rêve de devenir un guerrier sacré, et quand, par un pur hasard (sous lequel, bien entendu, se cache la main du Destin), il est choisi pour être le héros qui doit sauver sa ville, il y parvient... Cependant, tout au long du film, ce spiritualisme pseudo-oriental est constamment sapé par un humour où le cynisme le dispute à la vulgarité. La surprise vient de ce que cette autodérision continuelle n'entrave aucunement l'efficacité du spiritualisme oriental – le film finit par prendre au sérieux la cible même de ses blagues incessantes. Une conclusion identique ressort de l'une de mes anecdotes préférées concernant le physicien Niels Bohr : un collègue qui lui rendait visite dans sa maison de campagne s'étonna que Bohr pût être superstitieux – lui ne croyait pas que les fers à cheval pouvaient éloigner d'une maison les esprits maléfiques. Ce à quoi Bohr repartit : « Moi non plus. Si j'en ai accroché un là, c'est parce que je me suis laissé dire que ça marchait même quand on n'y croyait pas. » Or, c'est bien ainsi que fonctionne aujourd'hui l'idéologie : personne ne prend la démocratie ou la justice au sérieux ; nous sommes tous conscients de leur nature corrompue, mais nous y participons, nous affichons notre croyance en elles, car nous supposons

qu'elles marchent même si nous n'y croyons pas. C'est pourquoi Berlusconi est notre grand Kung Fu Panda. Peut-être que le vieux trait d'esprit des Marx Brothers – « Cet homme a tout l'air d'être un idiot corrompu et il agit comme tel, mais ne vous y laissez pas prendre, c'en est bien un » – vient ici buter contre sa limite : si Berlusconi est en effet ce qu'il paraît être, cette apparence n'en demeure pas moins trompeuse.

Le « nouvel esprit » du capitalisme

La peur de l'Autre « toxique » est donc l'avers (et la vérité) de notre empathie pour l'autre-réduit-au-semblable. Mais comment ce syndrome est-il apparu ? Dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Boltanski et Chiapello examinent ce processus en détail, surtout à propos de la France. Sur un mode webérien, ils distinguent entre trois « esprits » successifs du capitalisme : le premier, l'esprit entrepreneurial, a perduré jusqu'à la Crise des années trente ; le deuxième a posé comme idéal non pas l'entrepreneur, mais le directeur salarié de la firme d'envergure. (Il est aisé de voir ici un proche parallèle avec le passage bien connu du capitalisme individualiste d'éthique protestante au capitalisme corporato-managérial de « l'homme d'organisation[1] ».) À partir des années soixante-dix, une nouvelle figure a émergé : le capitalisme s'est mis à

1. Pour une description détaillée de ce « passage », voir Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999.

délaisser la structure fordiste hiérarchique dans le processus de production pour développer une forme d'organisation en réseaux fondée sur l'initiative et l'autonomie du salarié sur le lieu de travail. À la place d'une chaîne de commande hiérarchico-fonctionnelle, nous voyons maintenant des réseaux impliquant une multitude de participants, où le travail est organisé en équipes ou en projets, avec une mobilisation générale des travailleurs dédiés à la satisfaction du client grâce au talent visionnaire de leurs dirigeants. De telles façons, le capitalisme est transformé et légitimé comme projet égalitaire : accentuant l'interaction autopoiétique et l'auto-organisation spontanée, il a même détourné la rhétorique anticapitaliste de l'autogestion des travailleurs chère à l'extrême gauche pour en faire un slogan capitaliste.

Dans la mesure où cet esprit du capitalisme post-68 forme une unité spécifique (économique, sociale et culturelle), cette unité même justifie le nom de « postmodernisme ». C'est pourquoi, même si le postmodernisme en tant que nouvelle forme d'idéologie fut l'objet de nombreuses critiques justifiées, on devrait néanmoins reconnaître la chose suivante : quand Jean-François Lyotard, dans *La Condition postmoderne*, éleva ce terme, qui servait alors simplement à nommer certaines nouvelles tendances artistiques (surtout dans les domaines de l'écriture et de l'architecture), pour lui faire désigner une époque nouvelle, il entra dans son acte un élément d'authentique *nomination*. À présent, le « postmodernisme » fonctionne effectivement comme un nouveau Signifiant-Maître introduisant un

nouvel ordre d'intelligibilité dans la multiplicité confuse de l'expérience historique.

Au niveau de la consommation, ce nouvel esprit est celui du prétendu « capitalisme culturel » : nous n'achetons pas des marchandises essentiellement en raison de leur utilité ou pour symboliser notre statut ; nous les achetons pour l'expérience qu'elles nous procurent, nous les consommons afin de rendre nos vies agréables et pleines de sens. Cette triade ne peut manquer d'évoquer le schéma RSI de Lacan : le Réel de l'utilité directe (une alimentation bonne et saine, la qualité d'une voiture, etc.), le Symbolique du statut (j'acquiers tel type de véhicule pour signaler ma position sociale – clin d'œil à Thorstein Veblen), l'Imaginaire de l'expérience agréable et pleine de sens. Dans le film dystopique de Paul Verhoeven, *Total Recall*, une agence propose à ses clients d'implanter dans leur cerveau des souvenirs de vacances idéales – on n'a même plus à changer vraiment d'endroit, il est bien plus pratique, et moins coûteux, de simplement acheter des souvenirs du voyage. Une autre version du même principe consisterait à expérimenter les vacances désirées dans une réalité virtuelle – étant donné que seule l'expérience importe réellement, pourquoi ne pas s'en contenter, s'épargnant ainsi le disgracieux crochet par la réalité ? La consommation étant supposée maintenir la qualité de la vie, son temps devrait être celui du « moment privilégié » [*quality time*] – non pas le temps de l'aliénation, de l'imitation des modèles imposés par la société, de la hantise de ne pouvoir « rester à niveau », mais le temps de l'authentique accomplissement de mon vrai Moi, du jeu sensuel de

l'expérience, et du souci d'autrui, par l'engagement dans les causes caritatives ou l'écologie, etc. Voici un cas exemplaire de « capitalisme culturel » : la campagne de publicité de Starbucks « Ce n'est pas simplement ce que vous achetez, c'est ce à quoi vous souscrivez ». Après avoir loué la qualité du café lui-même, l'annonce se poursuit ainsi :

> Mais quand vous achetez chez Starbucks, que vous vous en rendiez compte ou non, vous investissez dans quelque chose de plus important qu'un simple café. Vous souscrivez à une éthique du café. Grâce à notre programme « Planète partagée », nous achetons plus de café équitable qu'aucune autre compagnie au monde, en veillant à ce que les cultivateurs qui font pousser les grains reçoivent un juste prix pour leur rude tâche. Et nous investissons afin d'améliorer les cultures du café et de soutenir les communautés de planteurs tout autour du globe. C'est un café au bon karma. [...] Oh, et puis, une toute petite partie du prix d'un café Starbucks aide à pourvoir nos relais de fauteuils confortables, de bonne musique, et d'une atmosphère propice au rêve, au travail et aux échanges. Nous avons tous besoin de lieux semblables de nos jours. [...] Quand vous allez chez Starbucks, vous achetez un café à une compagnie responsable. Pas étonnant qu'il ait si bon goût[1].

La plus-value « culturelle » est ici clairement expliquée : le prix est plus élevé qu'ailleurs puisque ce que vous achetez en réalité est « l'éthique du café » qui inclut le souci de l'environnement, la responsabilité

1. Extrait d'une pleine page de publicité dans *USA Today* du 4 mai 2009, p. A9.

sociale envers les producteurs, plus un lieu où vous-même pouvez participer à une vie communautaire (dès ses débuts, Starbucks a présenté ses coffee-shops comme un ersatz de communauté). Et au cas où cela ne suffirait pas, si vos besoins éthiques sont encore insatisfaits et si la misère du tiers-monde continue de vous tourmenter, eh bien, libre à vous d'envisager quelques achats complémentaires. Voici comment Starbucks décrit son programme « Ethos Water » :

> Ethos Water est une marque qui a une mission sociale : aider les enfants du monde entier à avoir accès à l'eau potable et provoquer, à l'échelle mondiale, une prise de conscience de la crise de l'eau. Chaque fois que vous achetez une bouteille d'eau Ethos™, Ethos Water verse 0,05 US$ (0,10 C$ au Canada) dans le but de lever au moins 10 millions de dollars en 2010. Par l'entremise de la Starbucks Foundation, Ethos Water soutient des programmes humanitaires d'approvisionnement en eau et d'assainissement en Afrique, en Asie et en Amérique du Sud. À ce jour, les engagements de dons d'Ethos Water dépassent 6,2 millions de dollars. Selon nos estimations, ces programmes vont aider 420 000 personnes à bénéficier d'eau potable, d'installations sanitaires et d'une éducation hygiénique[1].

(Nulle mention ici du fait qu'une bouteille d'eau de la marque Ethos coûte chez Starbucks 5 cents de plus que dans des endroits similaires...) Voici comment le capitalisme, au niveau de la consommation, a intégré l'héritage de 68, la critique de la consommation aliénante : c'est l'expérience *authentique* qui

1. Voir http://www.starbucks.com.

importe. Une récente campagne publicitaire pour la chaîne hôtelière Hilton se résume à cette simple affirmation : « Le voyage ne fait pas que nous emmener d'un point A à un point B. Il devrait aussi faire de nous une meilleure personne. » Il y a seulement dix ans de cela, aurait-on pu imaginer l'apparition d'une telle publicité ? N'est-ce pas aussi ce genre d'argument qui nous fait acheter de la nourriture biologique ? Au vrai, par ces emplettes, nous ne faisons pas qu'acheter et consommer, nous accomplissons en même temps quelque chose qui a du sens, nous montrons notre capacité d'empathie et notre conscience globale, nous participons à un projet collectif... La toute dernière expression scientifique de ce « nouvel esprit » est l'essor d'une nouvelle discipline : les « études sur le bonheur ». Mais alors, en notre ère d'hédonisme mâtiné de spiritualité, où le bonheur est expressément défini comme le but de la vie, comment se fait-il qu'explose le nombre d'anxieux et de dépressifs ? C'est l'énigme de cet autosabotage du bonheur et du plaisir qui rend le message de Freud plus pertinent que jamais.

Comme c'est souvent le cas, il revient à un pays du tiers-monde en voie de développement, à savoir le Bhoutan, d'énoncer naïvement les absurdes conséquences sociopolitiques de cette notion de bonheur. Il y a déjà dix ans de cela, le royaume du Bhoutan s'est mis en tête de mesurer le bonheur national brut (BNB) plutôt que le produit national brut (PNB) ; cette riche idée avait germé dans la cervelle de l'ex-roi Jigme Singye Wangchuck, qui cherchait à faire entrer le Bhoutan dans le monde moderne tout en préservant son identité unique. Face aux pressions

montantes de la globalisation et du matérialisme, et en perspective des toutes premières élections qu'allait connaître ce minuscule pays, Jigme Khesar Namgyel Wangchuck, vingt-sept ans, nouveau roi immensément populaire ayant-fait-ses-études-à-Oxford, a commandé à une agence d'État d'estimer le niveau réel de bonheur des 670 000 habitants du royaume. Les fonctionnaires ont déclaré qu'ils avaient déjà sondé un échantillon d'environ 1 000 personnes et établi une liste de paramètres mesurant le bonheur (sur le modèle de l'indice de développement humain, créé par l'ONU). Les préoccupations principales se sont révélées être le bien-être psychologique, la santé, l'instruction, la bonne gouvernance, les niveaux de vie, la vitalité communautaire, sans oublier la diversité écologique... voici de l'impérialisme culturel, s'il en fut jamais[1].

Conformément au nouvel esprit du capitalisme, tout un protocole narratif historico-idéologique est élaboré, où le socialisme apparaît comme conservateur, hiérarchique et administratif. Dès lors, la leçon de 68 s'intitule « Au revoir monsieur Socialisme », et la vraie révolution est celle du capitalisme numérique – lui-même la conséquence logique, et même la « vérité », de la révolte de 68. Plus radicalement encore, les événements de 68 sont inscrits dans le thème en vogue du « déplacement de paradigme ». Le parallèle entre le modèle du cerveau dans les neurosciences et les modèles de société idéologiques prédominants a

1. « Bhutan tries to measure happiness », ABC News, le 24 mars 2008.

ici valeur indicative[1]. Il existe de claires résonances entre le cognitivisme d'aujourd'hui et le capitalisme « postmoderne » : quand par exemple Daniel Dennett prône un déplacement de la notion cartésienne du Moi en tant que poste de contrôle central de la vie psychique vers une notion de l'interaction autopoiétique d'acteurs multiples en concurrence, cela ne renvoie-t-il pas au déplacement de la gestion-planification bureaucratique centrale vers le modèle en réseau ? Ainsi non seulement notre cerveau est-il socialisé, mais la société elle-même se trouve naturalisée dans le cerveau, ce pour quoi Malabou a raison de souligner la nécessité de poser la question clé : « Comment faire pour que la conscience du cerveau ne coïncide pas purement et simplement avec l'esprit du capitalisme[2] ? »

Même Hardt et Negri cautionnent ce parallèle : tout comme les sciences du cerveau nous enseignent qu'il n'existe pas de Moi central, de même la nouvelle société de la multitude qui s'autorégit correspondra à l'actuelle notion cognitiviste de l'ego en tant que pandémonium d'acteurs interagissant sans aucune autorité centrale pour mener la danse... Rien d'étonnant à ce que la notion négriste de communisme soit étrangement proche de la notion de capitalisme numérique « postmoderne[3] ».

1. Voir Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau ?*, Bayard, 2004.
2. *Ibid.*, quatrième de couverture.
3. Voir Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, La Découverte, 2004.

Idéologiquement – et nous abordons ici le point crucial –, ce déplacement s'est produit en réaction aux révoltes des années soixante (de mai 1968 à Paris au mouvement estudiantin en Allemagne en passant par les hippies aux États-Unis). Les protestations anticapitalistes des années soixante ont ajouté à la critique standard de l'exploitation socio-économique les nouveaux thèmes de la critique culturelle : aliénation de la vie quotidienne, marchandisation de la consommation, inauthenticité d'une société de masse où nous sommes forcés de « porter masque » et soumis à des oppressions d'ordre sexuel et autres, etc. Le nouvel esprit du capitalisme a triomphalement récupéré la rhétorique égalitaire et antihiérarchique de 1968, en se présentant comme une révolte libertarienne réussie contre les organisations sociales oppressives caractéristiques du capitalisme d'entreprise *et* du Socialisme Réellement Existant – un nouvel esprit libertarien personnifié par des capitalistes « décontractés » tels que Bill Gates et les créateurs des crèmes glacées Ben & Jerry's.

Nous comprenons maintenant pourquoi tant de gens tiennent à ce que Che Guevara, l'un des symboles de 68, soit devenu « l'icône postmoderne suprême » qui signifie à la fois tout et rien – autrement dit ce qu'on veut lui faire signifier : la rébellion de la jeunesse contre l'autoritarisme, la solidarité avec les pauvres et les exploités, la sainteté, jusqu'à l'esprit entrepreneurial communisto-libéral poussant à œuvrer pour le bien de tous. Il y a quelques années, un haut représentant du Vatican a même proclamé que la célébration du Che devait être comprise comme une

expression d'admiration à l'égard d'un homme qui avait risqué puis donné sa vie pour le bien des autres. Comme d'habitude, la béatification inoffensive est mêlée à son contraire, la marchandisation obscène – une compagnie australienne a récemment mis sur le marché une crème glacée « Cherry Guevara », centrant sa promotion sur, devinez un peu, « l'expérience gustative » : « Le soulèvement révolutionnaire des cerises a été écrabouillé alors qu'elles se trouvaient piégées entre deux couches de chocolat. Puisse leur mémoire vivre dans votre bouche[1] ! » Il y a néanmoins quelque chose de désespéré dans cette insistance à faire du Che un logo « neutre » – en témoigne la série de récentes publications selon lesquelles il fut aussi un assassin de sang-froid qui orchestra les purges à Cuba en 1959, etc. De façon significative, ces mises en garde sont venues au moment précis où de nouvelles rébellions anticapitalistes naissaient dans le monde entier, réactualisant la dangerosité de cette icône. Le 23 avril 2009, sous le titre « Un ministre polonais veut bannir les T-shirts à l'effigie de Lénine et de Guevara », Europe News a rapporté que « le ministre polonais de l'Égalité souhaite étendre l'interdiction de la propagande fasciste ou totalitaire aux livres, vêtements et autres objets » :

> La ministre Elzbieta Radziszewska veut élargir une loi qui prohibe la production de toute propagande fasciste ou totalitaire. Cette législation interdirait les images de Che Guevara, populaires à l'échelle mondiale sous formes de T-shirts, d'affiches et de peintures murales. « Je suis en faveur de cette solution, a déclaré le professeur Wojciech Roszkowski au quotidien *Rzeczpospolita*. Le communisme a été un système terrible, meurtrier, responsable d'un million de victimes. Il est très semblable au national-socialisme. Il n'y a aucune raison de traiter ces systèmes – et leurs symboles – de manière différente. »

1. Voir Michael Glover, « The Marketing of a Marxist », *The Times* (Londres), 6 juin 2006.

Ce qui a survécu de la libération sexuelle des années soixante : un hédonisme tolérant aisément incorporé dans notre idéologie hégémonique placée sous l'égide du surmoi. Qu'est-ce donc que le surmoi ? Récemment, sur la fiche d'information d'un hôtel new-yorkais, j'ai lu ceci : « Cher client ! Pour garantir que vous jouirez pleinement de votre séjour chez nous, cet hôtel est totalement non-fumeur. Toute infraction à ce règlement vous vaudra une amende de 200 dollars. » La beauté de cette formulation, prise à la lettre, consiste en ce que vous allez être puni pour avoir refusé de jouir pleinement de votre séjour... L'impératif surmoïque – « Jouis ! » – fonctionne ainsi comme le renversement du « *Du kannst, denn du sollst !* » (« Tu peux, car tu dois ! ») de Kant ; il se fonde sur un « Tu dois, car tu peux ! ». C'est-à-dire que l'aspect surmoïque de l'hédonisme « non répressif » d'aujourd'hui (la provocation constante à laquelle nous sommes exposés, nous enjoignant d'aller droit jusqu'au bout et d'explorer tous les modes de *jouissance**) réside dans la façon dont la *jouissance* permise se transforme nécessairement en une *jouissance* obligatoire. Cette course vers une *jouissance* autistique pure (par l'entremise de drogues ou autres

moyens induisant des états seconds) a débuté à un moment politique précis : lorsque la séquence émancipatrice de 1968 eut épuisé son potentiel. À ce point critique (le milieu des années soixante-dix), la seule option restante était un *passage à l'acte** direct, brutal, une poussée-vers-le-Réel qui s'est manifestée sous trois espèces principales : la quête de formes extrêmes de *jouissance* sexuelle ; le terrorisme politique d'extrême gauche (la FAR en Allemagne, les Brigades rouges en Italie, etc., dont le pari était le suivant : en une époque où les masses sont totalement immergées dans la mélasse idéologique capitaliste, la critique classique de l'idéologie n'est plus opératoire, et seul un recours au Réel brut de la violence directe – *l'action directe** – éveillera les masses) ; et enfin, le tournant vers le Réel d'une expérience intérieure (le mysticisme oriental). Ce que ces trois formes avaient en commun était le retrait d'un engagement sociopolitique concret au profit d'un contact direct avec le Réel.

Ce déplacement de l'engagement politique vers le Réel postpolitique trouve peut-être sa meilleure illustration dans les films de Bernardo Bertolucci, cet insigne renégat, dont le palmarès va des chefs-d'œuvre des débuts comme *Prima della rivoluzione* aux ultimes exercices d'autocomplaisance esthético-spiritualistes comme l'abominable *Little Buddha*. Cette trajectoire est bouclée avec *Innocents – The Dreamers*, le dernier film de Bertolucci à ce jour, sur le Paris de 68, dans lequel un couple d'étudiants français (un frère et une sœur) se lie d'amitié avec un jeune étudiant américain durant le tourbillon des événements. Mais le film se

termine sur la séparation des amis, quand les étudiants français sont happés par la violence politique, tandis que l'Américain demeure fidèle au message d'amour et de libération émotionnelle.

Jean-Claude Milner a une conscience aiguë de la façon dont le pouvoir en place a réussi à défaire toutes les conséquences menaçantes de 1968, en annexant le prétendu « esprit soixante-huitard » pour le retourner contre le noyau réel de la révolte. Les exigences de droits nouveaux (qui auraient dû entraîner une véritable redistribution du pouvoir) furent satisfaites, mais tout bonnement sous la forme de « permissions » – la « société permissive » étant précisément de celles qui élargissent le champ de ce que les sujets sont autorisés à faire sans réellement leur donner un quelconque pouvoir supplémentaire :

> Les détenteurs de pouvoir, quant à eux, connaissent très bien la différence entre un droit et une permission. [...] Un droit, au sens strict, donne accès à l'exercice d'un pouvoir, aux dépens d'un autre pouvoir. Une permission ne diminue pas le pouvoir de celui qui l'accorde ; elle n'augmente pas le pouvoir de celui qui l'obtient. Elle lui rend la vie plus facile, ce qui n'est pas rien[1].

Ainsi en va-t-il du droit au divorce, à l'avortement, au mariage homosexuel, etc. – autant de permissions déguisées en droits ; elles ne changent en aucune manière la distribution des pouvoirs. Tel fut l'effet de « l'esprit 68 » : il a « effectivement contribué à rendre

1. Jean-Claude Milner, *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie : 1965-1975*, Grasset, 2009, p. 233.

la vie plus facile. C'est beaucoup, mais ce n'est pas tout. Car il n'a pas touché aux pouvoirs ». Ici réside « le secret de la tranquillité qui a régné en France depuis quarante ans[1] » :

> L'esprit soixante-huitard s'est fait le meilleur allié de la restauration. Le secret des violences qui se produisent de plus en plus aux marges des villes, le voilà : l'esprit soixante-huitard ne subsiste désormais que chez les personnes installées dans la vie. La jeunesse pauvre n'en a que faire[2].

Tandis que Mai 68 visait à une activité totale (et totalement politisée), « l'esprit soixante-huitard » a transposé l'enjeu dans une pseudo-activité dépolitisée (nouveaux modes de vie, etc.), la forme même de la passivité sociale. Une conséquence en a été les récentes explosions de violence dans les banlieues, privées de tout contenu utopique ou libertaire. Milner en tire l'amère conclusion suivante : « Qu'on ne me parle plus de permissions, de contrôle, d'égalité ; je ne connais que la force. Ma question, la voici : face à la réconciliation des notables et à la solidarité des plus forts, comment obtenir que le faible ait des pouvoirs[3] ? »

Si la gauche s'est retirée dans les intimités du Réel sexuel ou spirituel, qu'est-il advenu de la *forme* d'organisation politique radicale, des groupes semi-illégaux préparant l'apocalyptique bataille finale dans les interstices du pouvoir d'État ? En un sens, ces cellules

1. *Ibid.*, p. 236.
2. *Ibid.*, p. 237.
3. *Ibid.*, p. 241.

ont refait surface sous la forme des groupes survivalistes aux États-Unis ; quoique le message idéologique de ces derniers transpire le racisme religieux, tout dans leur mode d'organisation (petits groupes illégaux combattant le FBI et autres agences fédérales) les fait apparaître comme le double troublant des Black Panthers des années soixante. Ces bizarres paroles aux accents hardtiens et négristes sont extraites d'un chant accompagnant une vidéo de recrutement fondamentalo-survivaliste de 1982 :

> Des multitudes, des multitudes
> Dans la vallée de la décision !
> Car le jour du SEIGNEUR est proche
> Dans la vallée de la décision[1] !

L'ironie de la situation est celle-ci : eu égard à la forme organisationnelle apocalyptique de l'état d'urgence (leur prise de conscience collective d'être « en train de vivre dans les derniers jours »), ces fondamentalistes survivalistes ont raison. Mais ils se fourvoient dans leur logique *populiste*. En fin de compte, le populisme est toujours sous-tendu par le sentiment d'exaspération et de frustration des gens ordinaires, par le coup de gueule : « Je ne sais pas ce qui se passe, mais j'en ai marre ! Ça ne peut pas continuer ! Ça doit s'arrêter ! » Ces accès d'impatience trahissent un refus de comprendre ou de prendre en compte la complexité de la situation, et font ressortir la conviction qu'il doit bien y avoir un responsable à tout ce bordel – ce pour quoi la présence de quelque agent embusqué dans les

1. Joël, IV (ou III, selon les versions), 14 [NdT].

coulisses est invariablement requise. En cela, dans ce refus de savoir, réside la dimension proprement *fétichiste* du populisme. Précisons : même si, à un niveau purement formel, le fétichisme implique un mouvement de transfert (dans l'objet-fétiche), il fonctionne en renversant exactement la formule standard du transfert (avec le « sujet supposé savoir ») : ce à quoi le fétichisme donne corps est précisément mon désaveu du savoir, mon refus d'assumer subjectivement ce que je sais. C'est pourquoi, pour employer des termes nietzschéens qui sont ici hautement appropriés, l'ultime différence entre une politique d'émancipation véritablement radicale et une politique populiste consiste en ce que celle-là est active, elle impose et applique sa vision, tandis que celle-ci, fondamentalement *réactive*, résulte d'une réaction à un intrus dérangeant. Autrement dit, le populisme demeure une version de la politique de la peur : il mobilise la foule en attisant les craintes de l'agent externe corrompu.

Voici qui nous amène au thème important du rapport flou entre pouvoir et savoir au sein des sociétés modernes. Dans ce que Lacan appelle le discours universitaire, l'autorité est exercée par un savoir (expert). Jacques-Alain Miller pointe avec raison que l'originalité de Lacan dans le traitement du binôme savoir/pouvoir a été peu remarquée en son temps : à la différence de Foucault, qui variait sans fin le motif de leur conjonction (le savoir n'est pas neutre, il est en lui-même un dispositif de pouvoir et de contrôle), Lacan « pose, pour l'époque moderne, une disjonction, un déchirement, une discordance entre savoir et pouvoir [...] Du diagnostic posé par Lacan sur le malaise dans

la civilisation, il ressort que le savoir a connu "une croissance disproportionnée par rapport aux effets de pouvoir" ». Durant l'automne 2007, un débat public a fait rage en République tchèque concernant l'installation de radars de l'armée étatsunienne en territoire tchèque. Nonobstant la désapprobation d'une large majorité de la population (près de 70 %), le gouvernement a poussé le projet. Ses représentants ont rejeté les appels à un référendum, au motif qu'on ne saurait trancher par un simple vote ces questions si sensibles de sécurité nationale – pareilles décisions devant être laissées aux experts militaires[1]. Si l'on suit cette logique jusqu'au bout, on arrive à un curieux résultat qui pose question : *reste-il quelque chose qui soit matière à vote ?* Les décisions économiques, par exemple, ne devraient-elles pas être laissées aux économistes, et de même dans tous les autres domaines ?

Cette situation nous présente l'impasse de la « société du choix » contemporaine sous sa forme la plus radicale. Le thème du choix fait aujourd'hui l'objet de multiples investissements idéologiques, même si les spécialistes du cerveau font valoir que la liberté de choix est une illusion : nous nous vivons comme « libres » uniquement lorsque nous sommes capables d'agir de la façon déterminée par notre organisme,

1. Il est intéressant de noter que ces représentants ont invoqué une raison purement politique pour justifier leur décision : les États-Unis ayant aidé les Tchèques à acquérir la liberté trois fois au cours de leur histoire (en 1918, 1945 et 1989), ces derniers devaient à présent retourner la politesse en se privant de cette même liberté...

sans qu'aucun obstacle externe vienne contrarier nos propensions internes[1]. Les économistes libéraux privilégient la liberté de choix en la considérant comme l'ingrédient clé de l'économie de marché : acheter des choses revient, d'une certaine façon, à voter continuellement avec notre argent. Des penseurs existentiels « plus profonds » aiment déployer des variations sur le thème du choix existentiel « authentique », où le noyau même de notre être est en jeu – un choix qui implique un plein engagement existentiel, opposé à ceux, superficiels, qui font qu'on jette son dévolu sur telle ou telle marchandise. Dans la version « marxiste » de ce thème, la multiplicité des choix dont le marché nous bombarde ne sert qu'à occulter l'absence de tout choix réellement radical concernant la structure fondamentale de notre société. Mais un maillon manque manifestement dans cet enchaînement, à savoir l'injonction de choisir quand nous font défaut les coordonnées cognitives élémentaires nécessaires à l'établissement d'un choix rationnel. Comme le dit Leonardo Padura : « C'est épouvantable d'ignorer le passé et d'être pourtant capable d'influer sur

1. De récentes recherches ont déjà été beaucoup plus loin que les expériences classiques conduites par Benjamin Libet dans les années quatre-vingt, lesquelles démontraient que notre cerveau prend une décision environ trois dixièmes de seconde avant que nous nous en rendions compte. En mesurant l'activité cérébrale d'un sujet pendant un exercice de résolution de niveau complexe, on peut établir que celui-ci aura l'éclair d'intuition magique qui résout le problème dix bonnes secondes avant que l'idée lui vienne réellement. Voir « Incognito », *Economist*, 18-24 avril 2009, p. 78-79.

l'avenir[1] » ; être poussé à prendre des décisions dans une situation qui demeure opaque – telle est notre condition première (ou « naturelle »). Nous connaissons la situation standard du choix forcé où je suis libre de choisir à la condition d'opérer le bon choix, de sorte que la seule chose qu'il me reste possible de faire est le geste inane de feindre d'accomplir librement ce que le savoir expert m'a imposé. Mais qu'en est-il si, *a contrario*, le choix est *réellement libre* et, pour cette raison même, vécu comme d'autant plus frustrant ? Nous nous trouvons ainsi constamment dans la position d'avoir à faire des choix qui affecteront fondamentalement nos vies, sans disposer pour cela d'un ancrage adéquat dans le savoir. Pour citer encore John Gray : « Nous avons été jetés dans un temps où chaque chose est provisoire. Les nouvelles technologies altèrent quotidiennement nos vies. Les traditions du passé ne peuvent être recouvrées. En même temps, nous n'avons guère idée de ce que l'avenir apportera. *On nous somme de vivre comme si nous étions libres*[2]. »

L'incessante injonction de choisir entraîne non seulement l'ignorance à propos de l'objet du choix, mais aussi, et plus radicalement encore, l'impossibilité subjective de répondre à l'interrogation du désir. Lorsque Lacan décrit l'objet du désir comme originellement perdu, il ne se borne pas à dire que nous ne savons jamais ce que nous désirons et sommes condamnés à une quête éternelle de l'objet « véritable », qui est le

1. Leonardo Padura, *Vents de carême*, Métailié, 2006.
2. John Gray, *Straw Dogs*, *op. cit.*, p. 110.

vide du désir en tant que tel, tandis que tous les objets positifs ne sont jamais que ses substituts métonymiques. Son propos est autrement radical : l'objet perdu est en dernier lieu le sujet lui-même, le sujet en tant qu'objet ; ce qui signifie que l'interrogation du désir, son énigme originelle, n'est pas essentiellement « Qu'est-ce que je veux ? », mais plutôt « Qu'est-ce que les autres veulent de moi ? Quel objet – *objet petit a* – voient-ils en moi ? » Ce pour quoi, à propos de l'interrogation hystérique « Pourquoi suis-je ce nom ? » (c'est-à-dire : d'où provient mon identité symbolique, qu'est-ce qui la justifie ?), Lacan fait valoir que le sujet en tant que tel est hystérique. Il définit le sujet tautologiquement comme étant « cela qui n'est pas un objet », l'idée étant que l'impossibilité de s'identifier soi-même comme objet (c'est-à-dire : savoir ce que je suis libidinalement pour les autres) est constitutive du sujet. De cette façon, Lacan génère toute la diversité des positions subjectives « pathologiques », lisant en elle la diversité des réponses à l'interrogation hystérique : l'hystérique et l'obsessionnel représentent deux modalités de l'interrogation – le psychotique se sait l'objet de la *jouissance** de l'Autre, tandis que le pervers se positionne comme l'instrument de la *jouissance** de l'Autre.

Ici réside la dimension terrorisante de l'injonction de choisir – ce qui résonne même dans la plus innocente demande quand on réserve une chambre d'hôtel (« Oreillers durs ou mous ? Lits doubles ou jumeaux ? ») fait entendre un accent inquisitorial passablement prononcé : « Me direz-vous qui vous êtes ? Quel genre d'objet voulez-vous être ? » C'est pourquoi

l'appréhension foucaldienne « anti-essentialiste » des « identités fixes » – l'exhortation incessante à pratiquer le « souci de soi », à continuellement se réinventer et se recréer – trouve un étrange écho dans les dynamiques du capitalisme « postmoderne ». Bien sûr, le bon vieil existentialisme avait déjà soutenu que l'homme est ce qu'il fait de lui-même, et il avait lié cette liberté radicale à l'anxiété existentielle. Dans ce contexte, l'anxiété attachée à l'expérience de sa liberté, jointe au manque de détermination substantielle en soi-même, marquait le moment authentique où l'intégration du sujet dans la fixité de son univers idéologique vole en éclats. Mais l'existentialisme n'a pu envisager ce qu'Adorno a cherché à ramasser dans le titre de son livre sur Heidegger, *Jargon de l'authenticité*, à savoir comment, en ne se bornant plus à refouler le manque d'une identité fixe, l'idéologie hégémonique mobilise directement ce manque pour alimenter le processus sans fin de l'« autorecréation » consumériste.

Entre les deux fétichismes

Comment cette apparition de l'idéologie sous sa forme contraire, comme non-idéologie, est-elle possible ? Elle s'articule à un déplacement dans le mode prédominant de l'idéologie : en notre ère prétendument « postidéologique », l'idéologie fonctionne de plus en plus sur un mode *fétichiste*, opposé à son mode *symptomal* traditionnel. Dans celui-ci, le mensonge idéologique qui structure notre perception de la réalité est

menacé par des symptômes s'apparentant à des « retours du refoulé » – des accrocs dans la trame du mensonge idéologique – tandis que le fétiche est bien plutôt une sorte d'*envers** du symptôme. C'est-à-dire que le symptôme est l'exception qui vient troubler la surface de la fausse apparence, le point d'irruption de l'Autre Scène refoulée, tandis que le fétiche est l'incarnation du Mensonge qui nous permet de supporter l'insoutenable vérité. Prenons l'exemple de la mort d'un être cher : dans le cas du symptôme, je « refoule » cette mort, j'essaie de n'y pas penser, mais le traumatisme refoulé fait retour dans le symptôme ; dans le cas du fétiche, au contraire, c'est pleinement, « en toute rationalité », que j'accepte cette mort, et pourtant je me cramponne au fétiche, à quelque aspect qui représente pour moi le désaveu de cette mort. En ce sens, le fétiche peut jouer un rôle très constructif, celui qui nous permet de faire face à une dure réalité : les fétichistes ne sont pas des rêveurs perdus dans leur monde, ce sont des « réalistes » consommés, en mesure d'accepter l'ordre des choses puisque le fait même d'être cramponnés à leur fétiche les rend capables d'atténuer le plein impact de la réalité.

En ce sens précis, l'argent est, pour Marx, un fétiche : je prétends être un sujet fonctionnel, rationnel, bien conscient de la vraie marche des choses, mais je fais en sorte que ma croyance désavouée soit représentée dans l'argent-fétiche... Parfois, la ligne entre les deux est presque indiscernable : un objet peut fonctionner comme symptôme (d'un désir refoulé) et, quasi simultanément, comme fétiche (représentant la croyance que nous renions officiellement). Un

exemple : ce qui reste de la personne défunte, disons un vêtement, peut faire office à la fois de fétiche (en lui, la personne continue de vivre par magie) et de symptôme (le détail dérangeant par lequel sa mort nous vient à l'esprit). Cette tension ambiguë n'est-elle pas homologue à celle entre l'objet phobique et l'objet fétiche ? Le modèle structurel est le même dans les deux cas : si cet élément exceptionnel est dérangé, le système entier s'effondre. Dès lors, le parallèle tient : tout comme l'univers faux du sujet s'effondre s'il est forcé d'affronter la signification de son symptôme, de même son acceptation « rationnelle » de l'ordre des choses se dissout quand son fétiche lui est retiré.

Le « bouddhisme occidental » se trouve être un fétiche de cette sorte : il permet de participer pleinement au jeu effréné du capitalisme tout en entretenant la perception de n'y être pas vraiment, d'avoir bien conscience de la nullité de tout ce spectacle, puisque seule compte vraiment la paix du Moi intérieur où l'on sait pouvoir toujours se retirer... Pour être plus spécifique, il faudrait noter que le fétiche peut fonctionner sur deux modes opposés : d'un côté, il est possible que son rôle demeure inconscient ; de l'autre, on peut penser que le fétiche est ce qui compte vraiment, comme dans le cas du bouddhiste occidental ignorant du fait que la « vérité » de son existence réside précisément dans ces rapports sociaux qu'il tend à écarter comme simple jeu.

Une autre distinction entre deux modes de fétichisme est plus importante encore : le fétichisme cynico-permissif susmentionné devrait être opposé au fétichisme fascisto-populiste. Expliquons ce premier mode

en opposant, une nouvelle fois, la mystification idéologique qu'il implique à la mystification fascisto-populiste. Cette première mystification implique une fausse universalité : le sujet prône la liberté ou l'égalité, tout en ignorant les qualifications implicites qui, dans leur forme même, restreignent son étendue (les apanages de certaines couches sociales : être riche, ou de sexe masculin, ou tenant d'une certaine culture, etc.). La seconde mystification implique une fausse identification de la nature de l'antagonisme comme de celle de l'ennemi : la lutte des classes est déplacée dans, par exemple, la lutte contre les Juifs, de sorte que la rage du peuple de se voir exploité est détournée des rapports capitalistes en tant que tels pour être redirigée vers le « complot juif ». Ainsi, pour le formuler en termes naïvement herméneutiques, dans le premier cas, « quand le sujet dit "liberté et égalité", il *veut en réalité dire* "liberté d'échange, égalité devant la loi", etc. » ; et dans le second cas, « quand le sujet dit "les Juifs sont la cause de notre malheur", il *veut en réalité dire* "le grand capital est la cause de notre malheur" ». L'asymétrie est claire. Pour le redire en termes naïfs : dans le premier cas, le « bon » contenu explicite (liberté/égalité) camoufle le « mauvais » contenu implicite (les classes et autres privilèges et exclusions), tandis que, dans le second cas, le « mauvais » contenu explicite (l'antisémitisme) recouvre le « bon » contenu implicite (lutte des classes, haine de l'exploitation).

Comme nous le voyons clairement, la structure interne de ces deux mystifications idéologiques est une fois encore celle du binôme *symptôme/fétiche* : les

restrictions implicites (visant le duo liberté/égalité) sont les symptômes de l'égalitarisme libéral (autant de retours singuliers de la vérité refoulée), tandis que le « Juif » est le fétiche des fascistes antisémites (« dernière chose vue par le sujet » avant sa confrontation avec la lutte des classes). Cette asymétrie a des conséquences cruciales sur le processus critico-idéologique de la démystification : concernant l'égalitarisme libéral, point ne suffit de suivre le vieux raisonnement marxiste sur l'écart entre l'apparence idéologique de la forme légale universelle et les intérêts particuliers qui sous-tendent effectivement celle-ci, pratique si commune chez les critiques de gauche politiquement corrects. Le contre-argument selon lequel la forme, sans jamais être une « pure forme », détient une dynamique intrinsèque qui laisse des traces dans la matérialité de la vie sociale, comme l'ont développé des théoriciens tels que Claude Lefort[1] et Jacques Rancière[2], est tout à fait valable – ce fut la « liberté formelle » bourgeoise qui mit en mouvement le processus « matériel » des revendications et des pratiques politiques, du syndicalisme au féminisme. On devrait résister à la tentation cynique de réduire cette liberté à une simple illusion dissimulant une réalité différente ; ce serait tomber dans le piège de la vieille hypocrisie stalinienne qui raillait la liberté bourgeoise « purement formelle » : si

1. Voir Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society : Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1986 (compilation d'essais).
2. Voir Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005.

elle était si formelle que cela, au point d'être incapable de perturber les véritables rapports de pouvoir, pourquoi diable le régime stalinien ne l'a-t-il pas autorisée ? Pourquoi la redoutait-il à ce point ?

La démystification interprétative est donc ici relativement aisée, puisqu'elle mobilise la tension entre forme et contenu : pour être cohérent, un démocrate libéral « honnête » devra admettre que le contenu de son postulat idéologique dément sa forme, et sera ainsi amené à radicaliser la forme (l'axiome égalitaire) en appliquant le contenu plus minutieusement. (La principale alternative à cela est la retraite dans le cynisme : « Sachant que l'égalitarisme est un rêve impossible, feignons donc d'être égalitariste tout en acceptant sans mot dire les limitations nécessaires… »).

Dans le cas du « Juif » en tant que fétiche fasciste, la démystification interprétative est beaucoup plus difficile (en quoi se confirme l'observation clinique montrant qu'un fétichiste ne peut être ébranlé par une interprétation du « sens » de son fétiche – les fétichistes se sentent satisfaits de leurs fétiches, ils n'éprouvent nul besoin d'en être débarrassés). En termes politiques pratiques, cela signifie qu'il est quasiment impossible d'« éclairer » un travailleur exploité qui reproche son malheur aux « Juifs » – en lui expliquant que le « Juif » est le faux ennemi, monté en épingle par son véritable ennemi (la classe dirigeante) pour obscurcir le véritable combat – et, partant, de détourner son attention des « Juifs » pour la centrer sur les « capitalistes ». (Même empiriquement, si nombre de communistes se sont joints aux nazis dans l'Allemagne des années vingt et trente, et si, dans la France des trois

dernières décennies, beaucoup d'électeurs communistes déçus se sont tournés vers le Front national de Le Pen, le processus inverse a été extrêmement rare.) Employons des termes crûment politiques pour présenter ainsi le paradoxe : si le sujet de la première mystification est au premier chef l'ennemi (le « bourgeois » libéral qui pense lutter pour l'égalité et la liberté universelles), et si les sujets de la seconde mystification sont avant tout « des nôtres » (les défavorisés eux-mêmes, qui sont incités à braquer leur rage sur la mauvaise cible), une « démystification » effective et pratique est bien plus facile à réaliser dans le premier cas que dans le second.

La scène idéologique hégémonique contemporaine est donc scindée en ces deux modes de fétichisme, le cynique et le fondamentaliste, tous deux imperméables à toute critique argumentative « rationnelle ». Si le fondamentaliste ignore (ou du moins se méfie de) l'argumentation, préférant rester aveuglément cramponné à son fétiche, le cynique, lui, feint d'accepter l'argumentation, mais c'est pour ignorer son efficacité symbolique. Autrement dit, si le fondamentaliste a directement « connaissance » de la vérité incarnée dans son fétiche (en y croyant plus ou moins, là n'est pas la question), le cynique, lui, pratique la logique du désaveu (« je sais fort bien, mais… »). À partir de là, nous pouvons élaborer une matrice comportant quatre positions (ou attitudes vis-à-vis de l'idéologie) : 1) libérale ; 2) fétichiste cynique ; 3) fétichiste fondamentaliste, 4) critico-idéologique. Sans surprise, nous obtenons un carré sémiotique greimassien où les quatre positions sont distribuées selon deux axes : le

symptôme opposé au fétiche ; l'identification opposée à la distance. Le libéral et le critico-idéologique évoluent au niveau symptomal : le premier est pris dedans, le second le mine au moyen de l'analyse interprétative. Le fétichiste populiste et le cynique se cramponnent à leur fétiche : le premier directement, le second par la voie du désaveu. Le fétichiste populiste et le libéral s'identifient directement à leur position (ils sont cramponnés à leur fétiche et prennent au sérieux les arguments en faveur de leurs revendications idéologiques universelles), tandis que le cynique et le critico-idéologique se distancient de leur position (désaveu fétichiste ou interprétation critique).

Dès lors, concernant la lutte idéologique, cela signifie qu'on devrait à tout le moins considérer avec une profonde suspicion cette gauche qui soutient que les mouvements populistes fondamentalistes musulmans, dans leur démarche émancipatrice et anti-impérialiste, sont foncièrement « de notre côté », et que le fait qu'ils formulent leurs programmes en termes expressément anti-Lumières et anti-universalistes, frôlant parfois un antisémitisme explicite, n'est rien de plus qu'une confusion résultant de ce qu'ils sont pris dans l'immédiateté du combat. (« Quand ils se disent contre les Juifs, ils veulent en réalité juste dire qu'ils sont contre le colonialisme sioniste. ») On devrait résister inconditionnellement à la tentation de « comprendre » l'antisémitisme arabe (là où nous le rencontrons réellement) comme une réaction « naturelle » au triste sort des Palestiniens : il ne devrait pas y avoir de « compréhension » du fait que, dans plusieurs pays arabes, Hitler fait encore figure de héros pour un grand nombre, ou

du fait que, dans leurs manuels d'enseignement primaire, tous les mythes antisémites traditionnels sont recyclés, du faux notoire que sont « Les protocoles des sages de Sion » jusqu'à l'idée que les Juifs utilisent le sang d'enfants chrétiens (ou arabes) à des fins sacrificielles. Affirmer qu'un tel antisémitisme exprime sur un mode déplacé une forme de résistance au capitalisme ne le justifie aucunement : le déplacement n'est pas ici une opération secondaire, mais l'acte fondamental d'une mystification idéologique. Ce que cette affirmation implique *bel et bien*, en revanche, est l'idée qu'au long terme l'unique moyen de combattre l'antisémitisme consiste, non pas à prêcher la tolérance libérale et autres fadaises, mais à exprimer sa motivation anticapitaliste sous-jacente d'une façon directe et non déplacée. Accepter la logique erronée du fondamentalisme qu'on vient d'évoquer équivaut à faire le premier pas sur le chemin menant à une conclusion somme toute « logique », à savoir : puisque Hitler aussi *voulait en réalité dire* « les capitalistes » quand il parlait des « Juifs », il devrait alors être notre allié stratégique dans la lutte anti-impérialiste globale, avec l'empire anglo-américain comme ennemi principal. (Et ce type de raisonnement n'est pas un exercice de pure rhétorique : les nazis ont bel et bien promu la lutte anticolonialiste dans les pays arabes et en Inde, et de nombreux néonazis ont bel et bien de la sympathie pour le combat arabe contre l'État d'Israël[1].) Ce

1. Ce qui fait de la figure unique de Jacques Vergès, « avocat de la terreur », un phénomène universel est qu'il incarne cette « solidarité » entre fascisme et anticolonialisme.

serait une fatale erreur de penser que, dans un avenir plus ou moins lointain, nous convaincrons les fascistes que leur ennemi « réel » est le capital, et qu'ils devraient laisser tomber la forme religieuse/ethnique/raciste particulière à leur idéologie afin d'associer leurs forces à l'universalisme égalitaire.

Ainsi devrait-on clairement rejeter la dangereuse devise « l'ennemi de mon ennemi est mon ami », qui nous conduit à discerner un potentiel anti-impérialiste « progressiste » dans les mouvements islamistes fondamentalistes. L'univers idéologique d'organisations comme le Hezbollah repose sur le floutage des distinctions entre le néo-impérialisme capitaliste et l'émancipation progressiste laïque : dans l'espace idéologique du Hezbollah, l'émancipation des femmes, les droits des homosexuels, etc., ne sont *rien d'autre* que des aspects moraux « décadents » de l'impérialisme occidental... Badiou concède qu'il « existe une limitation interne à ces mouvements, liés comme ils le sont à une particularité religieuse » – mais cette limitation n'est-elle que temporaire, comme Badiou semble le laisser entendre, une limite que ces mouvements vont (devront) franchir durant la fameuse étape « seconde, supérieure » de leur développement, quand ils vont (devront) s'universaliser ? Badiou a raison de noter que le problème ici n'est pas la religion en tant que telle, mais sa particularité – mais cette particularité n'est-elle pas *en ce moment même* une limitation fatale de ces mouvements, dont l'idéologie est expressément anti-Lumières ?

Plus précisément, on devrait spécifier que cette « limitation interne » a trait non pas au caractère proprement religieux de ces mouvements, peu importe

combien celui-ci est « fondamentaliste », mais à leur attitude pratico-idéologique vis-à-vis du projet d'émancipation universaliste basé sur l'axiome de l'égalité. Pour clarifier ce point crucial, rappelons l'exemple tragique de Canudos au Brésil à la fin du XIX^e^ siècle : c'était une communauté « fondamentaliste » s'il en fut jamais, dirigée par un « Conseiller » fanatique prônant la théocratie et un retour à la monarchie. Mais en même temps, elle cherchait à créer une utopie communiste (propriété communautaire, ni argent ni lois, solidarité pleinement égalitaire, égalité entre hommes et femmes, droit au divorce, etc.). C'est cette dimension-là qui manque dans le « fondamentalisme » musulman, tout « anti-impérialiste » qu'il se prétend.

Néanmoins, même dans le cas de mouvements « clairement » fondamentalistes, on devrait prendre garde à ne pas se fier aux médias bourgeois. Les Talibans sont régulièrement présentés comme un groupe islamo-fondamentaliste qui impose sa férule par l'usage de la terreur. Quoi qu'il en soit, lorsque au printemps 2009 ils prirent la vallée du Swat au Pakistan, le *New York Times* rapporta qu'ils avaient fomenté « une révolte de classe qui exploite les fissures profondes entre d'opulents propriétaires fonciers et leurs métayers sans terre » :

> Dans le Swat, les récits de ceux qui ont fui indiquent maintenant clairement que les Talibans se sont emparés du pouvoir en faisant déguerpir quatre douzaines de propriétaires parmi les plus puissants. Pour ce faire, les Talibans ont organisé les paysans en bandes armées qui sont devenues leurs troupes de choc. [...] La capacité

des Talibans à exploiter les divisions de classe ajoute une dimension nouvelle à l'insurrection et suscite l'inquiétude sur les risques courus par le Pakistan, un pays qui demeure en grande part féodal.

Mahboob Mahmood, un juriste pakistano-américain (et ex-condisciple du président Obama), a déclaré : « Le peuple pakistanais est psychologiquement prêt pour une révolution. » La mouvance sunnite tire avantage des profondes divisions de classe depuis longtemps endémiques au Pakistan. « Les militants, pour leur part, promettent de ne pas s'en tenir à la proscription de la musique et de l'école, a ajouté Mahmood. Ils promettent également la charia, un gouvernement à poigne et une redistribution de l'économie[1]. »

Thomas Alitzer énonce les implications et les conséquences de cette nouvelle donne (nouvelle à nos oreilles occidentales, s'entend) :

> Voici finalement révélé que les Talibans sont une authentique force de libération qui assaille un joug féodal immémorial au Pakistan et en délivre la vaste majorité paysanne... Espérons que nous allons maintenant entendre une authentique critique de l'administration Obama qui est autrement dangereuse que l'administration Bush pour deux raisons, d'abord parce qu'on lui a donné une fameuse carte blanche, et ensuite parce qu'elle est beaucoup plus puissante[2].

Le parti pris idéologique de l'article du *New York Times* est discernable par sa façon d'évoquer « la

1. Jane Perlez et Pir Zubair Shah, « Taliban exploit class rifts to gain ground in Pakistan », *New York Times*, 16 avril 2009.
2. Thomas Alitzer, communication personnelle.

capacité des Talibans à exploiter les divisions de classe », comme si le « vrai » programme des Talibans résidait ailleurs – dans le fondamentalisme religieux – et le fait qu'ils sont juste là à « tirer avantage » de la détresse des pauvres métayers sans terre. À cela, on devrait simplement ajouter deux choses. Premièrement, cette distinction entre le « vrai » programme et l'instrumentalisation est imposée du dehors : comme si les pauvres métayers sans terre ne subissaient pas leur détresse dans un contexte de « fondamentalisme religieux » ! Deuxièmement, si, en « tirant avantage » de la détresse des métayers, les Talibans « suscitent l'inquiétude sur les risques courus par le Pakistan, un pays qui demeure en grande part féodal », qu'est-ce qui empêche donc les démocrates libéraux au Pakistan comme aux États-Unis de « tirer avantage » eux aussi de la situation et d'essayer de venir en aide aux métayers sans terre ? La triste vérité derrière le fait que l'article du *New York Times* ne soulève pas cette question évidente est que les forces féodales au Pakistan sont elles-mêmes « l'allié naturel » de la démocratie libérale...

L'une des conséquences politiques de cette situation paradoxale est la tension proprement dialectique entre une stratégie à long terme et des alliances tactiques à court terme. Même si, sur le long terme, la réussite de la lutte d'émancipation radicale dépend de la mobilisation des classes populaires qui aujourd'hui se trouvent fréquemment sous l'emprise du populisme fondamentaliste, on ne devrait éprouver aucun scrupule à conclure des alliances à court terme avec les libéraux égalitaristes participant aux combats antisexiste et antiraciste.

Des phénomènes comme l'ascension des Talibans démontrent que la vieille thèse de Walter Benjamin selon laquelle « chaque montée du fascisme témoigne d'une révolution manquée » reste non seulement vraie aujourd'hui, mais est peut-être plus pertinente que jamais. Les libéraux aiment pointer des similitudes entre les « extrémismes » de gauche et de droite : la terreur hitlérienne et les camps de la mort ont été calqués sur la terreur bolchevique et les goulags ; la forme léniniste du parti est entretenue aujourd'hui dans Al-Qaida – oui, mais qu'est-ce à dire ? Tout cela peut aussi bien être lu comme une indication de la façon dont le fascisme remplace littéralement (prend la place de) la révolution : sa montée signe l'échec de la gauche mais, dans le même temps, prouve qu'existait un potentiel révolutionnaire, une insatisfaction, que la gauche n'a pas su mobiliser. Et un scénario identique ne s'applique-t-il pas au pseudo-« islamo-fascisme » ? La montée de l'islamisme radical n'est-elle pas en exacte corrélation avec la disparition de la gauche laïque dans les pays musulmans ? Aujourd'hui, quand l'Afghanistan est présenté comme l'exemple même du pays islamo-fondamentaliste, qui se souvient encore que, il y a seulement trente ans, c'était un pays de forte tradition laïque, doté d'un puissant parti communiste qui a pris le pouvoir indépendamment de l'Union soviétique ? Où donc est passée cette tradition laïque ? En Europe, il en va exactement de même pour la Bosnie : au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, la Bosnie-Herzégovine était, (multi)culturellement, la plus intéressante et la plus fougueuse de toutes les républiques yougoslaves, avec une école de cinéma reconnue

internationalement et un style unique de rock. La Bosnie actuelle, par contraste, se signale par de puissantes forces fondamentalistes, comme la foule musulmane qui a brutalement attaqué le défilé des gays et lesbiennes à Sarajevo en septembre 2008. La cause profonde de cette régression est à trouver dans la situation désespérée des musulmans bosniaques durant la guerre de 1992-1995, lorsque les puissances occidentales les laissèrent exposés au feu des canons serbes.

En outre, les termes d'« islamo-fascisme » ou de « fascislamisme » proposés par (entre autres) Francis Fukuyama et Bernard-Henri Lévy se justifient-ils ? Ce qui les rend problématiques est non seulement la qualification religieuse (est-on d'ailleurs également prêt à décrire les formes occidentales de fascisme comme du « christo-fascisme » ? – « fascisme » est en soi assez parlant, nul qualificatif n'est nécessaire), mais aussi le fait même de désigner comme « fascistes » des mouvements et des États islamiques « fondamentalistes » contemporains. Certes, il se peut qu'un antisémitisme (plus ou moins affiché) soit présent dans ces mouvements et ces États, et que des liens historiques existent entre le nationalisme arabe et le fascisme-nazisme européen. Toutefois, dans le fondamentalisme musulman, l'antisémitisme ne joue pas exactement le même rôle que dans le fascisme européen – où l'accent est mis sur l'intrus tenu pour responsable de la désintégration d'une société (naguère) « harmonieuse ». Il existe au moins une grande différence qui ne peut manquer de sauter aux yeux. Pour les nazis, les Juifs étaient un peuple nomade/apatride/sans racines, corrompant les communautés où ils vivaient ; cela posé,

d'un point de vue nazi, un État d'Israël était une solution possible – guère étonnant que, avant de décider leur extermination, les nazis aient caressé l'idée de donner aux Juifs une terre pour former un État (les lieux allant de Madagascar à... la Palestine). Pour les Arabes « antisionistes » d'aujourd'hui, au contraire, c'est Israël *en tant qu'État* qui constitue le problème, et certains appellent à la destruction de cet État et à un retour des Juifs à leur condition apatride/nomade.

Nous connaissons tous la caractérisation anticommuniste faisant du marxisme « l'islam du XX^e siècle », une laïcisation du fanatisme abstrait de l'islam. Pierre-André Taguieff, l'historien libéral de l'antisémitisme, a renversé cette caractérisation : l'islam se trouve être « le marxisme du XXI^e siècle », prolongeant, après le déclin du communisme, l'anticapitalisme virulent de celui-ci. Si nous prenons en compte l'idée de Benjamin selon laquelle le fascisme vient occuper la place de la révolution manquée, le « noyau rationnel » de tels renversements peut facilement être accepté par les marxistes. Cependant, il serait totalement erroné d'en conclure que le plus que puisse faire la gauche est d'espérer que la crise sera limitée, et que le capitalisme continuera de garantir un niveau de vie relativement haut pour un nombre croissant de gens – étrange politique radicale que celle ayant pour principal espoir que les circonstances continueront à la rendre inopérante et marginale... Telle est pourtant la conclusion que certains hommes de gauche comme Moishe Postone et ses collègues semblent tirer : puisque chaque crise ouvrant un espace pour la gauche radicale occasionne également une montée de l'antisémitisme,

il est préférable pour nous de soutenir le capitalisme florissant et d'espérer qu'il n'y aura pas de crise. Mené à son aboutissement logique, ce raisonnement implique *in fine* que l'anticapitalisme, en tant que tel, est antisémite. C'est contre ce genre de raisonnement qu'on doit lire la devise de Badiou, « *mieux vaut un désastre qu'un désêtre** » : on doit prendre le risque de la fidélité à un Événement, même si l'Événement s'achève en un « désastre obscur ». Le meilleur indicateur du manque de confiance en soi de la gauche est sa peur de la crise ; une telle gauche craint pour sa position confortable de voix critique pleinement intégrée dans le système, prête à ne rien risquer. C'est pourquoi, aujourd'hui et plus que jamais, est pertinente la vieille devise de Mao Zedong : « Tout ce qui est sous les cieux est en chaos total ; la situation est excellente. »

Une gauche véritable prend une crise sérieusement, sans s'illusionner, comme quelque chose d'inévitable, comme une occasion à exploiter pleinement. L'idée de base de la gauche radicale se résume ainsi : bien que les crises soient douloureuses et dangereuses, elles sont inéluctables, et constituent le terrain où les batailles doivent s'engager et se gagner. La distinction entre libéralisme et gauche radicale s'établit comme suit : bien qu'ils se réfèrent aux trois mêmes éléments (centre libéral, droite populiste, gauche radicale), ils les localisent selon des topologies radicalement différentes : pour le centre libéral, la gauche radicale et la droite sont deux formes d'un même excès « totalitaire » ; alors que pour la gauche, la seule alternative véritable se situe entre le courant dominant libéral et elle-même, la droite « radicale » populiste n'étant rien

d'autre que le *symptôme* de l'incapacité du libéralisme à se coltiner la menace venant de la gauche. Quand aujourd'hui nous entendons un homme politique ou un idéologue nous offrir un choix entre la liberté libérale et l'oppression fondamentaliste, posant triomphalement des questions (purement rhétoriques) du genre : « Souhaitez-vous que les femmes soient exclues de la vie publique et spoliées de leurs droits élémentaires ? Voulez-vous que chaque critique ou raillerie envers la religion soit punissable de mort ? », ce qui devrait nous mettre la puce à l'oreille est l'évidence même de la réponse – qui souhaiterait *cela* ? Le problème est que ce genre d'universalisme libéral simpliste a depuis longtemps perdu son innocence. C'est pourquoi, aux yeux d'un sujet authentiquement de gauche, le conflit entre la permissivité libérale et le fondamentalisme est en fin de compte un *faux* conflit – un cycle vicieux où deux pôles opposés (et pour cause) se génèrent et se présupposent l'un l'autre. Ici on devrait opérer un recul hégélien, et mettre en question la mesure même à partir de laquelle le fondamentalisme apparaît dans toute son horreur. Les libéraux ont perdu leur droit de juger depuis belle lurette. Ce qu'a dit un jour Horkheimer devrait aussi s'appliquer au fondamentalisme d'aujourd'hui : que se taisent au sujet du fondamentalisme religieux ceux qui ne veulent pas parler (en mal) de la démocratie libérale. Et, histoire de bien enfoncer le clou, on devrait dire et redire que le conflit entre l'État d'Israël et les Arabes est un faux conflit : dussions-nous tous en périr, c'est un conflit qui ne fait que brouiller les vraies questions.

Comment devons-nous comprendre ce renversement d'une poussée émancipatrice en un populisme fondamentaliste ? Dans le marxisme authentique, la totalité n'est pas un idéal, mais une notion critique – localiser un phénomène en sa totalité ne revient pas à voir l'harmonie cachée du Tout, mais à inclure dans un système tous ses « symptômes », ses antagonismes et contradictions, comme parties intégrantes. En ce sens, alors, le libéralisme et le fondamentalisme forment une « totalité », car leur opposition est structurée de sorte que le libéralisme génère lui-même son opposé. Dès lors, où donc se tiennent les valeurs centrales du libéralisme – liberté, égalité, etc. ? Le paradoxe est que le libéralisme lui-même n'est pas assez fort pour sauver ses valeurs centrales de l'attaque fondamentaliste. Son problème est qu'il ne peut tenir tout seul : il manque quelque chose à l'édifice libéral. Dans sa notion même, le libéralisme est « parasitaire », se reposant comme il le fait sur un réseau présupposé de valeurs communautaires qu'il sape dans le cours de son propre développement. Le fondamentalisme est une réaction – une réaction fausse, mystificatrice, bien sûr – contre un réel défaut inhérent au libéralisme, et c'est pourquoi le fondamentalisme est, encore et toujours, généré par le libéralisme. Livré à lui-même, le libéralisme va lentement se saborder – l'unique chose qui peut sauver son noyau est une gauche renouvelée. Ou, pour recourir au vocabulaire bien connu de 1968, s'il veut que survive son héritage essentiel, le libéralisme aura besoin de l'aide fraternelle de la gauche radicale.

Encore le communisme !

Dans le capitalisme global contemporain, la naturalisation idéologique a atteint un niveau sans précédent : rares sont ceux qui osent ne serait-ce que *rêver* utopiquement d'alternatives possibles. L'un après l'autre, les quelques régimes communistes survivants se réinventent en posant aux protecteurs autoritaires d'un « capitalisme à l'asiatique » nouveau, encore plus dynamique et efficace. Ce fait, loin de prouver que l'ère des utopies idéologiques est derrière nous, laisse au contraire à penser que cette hégémonie incontestée du capitalisme est soutenue par le noyau précisément utopique de l'idéologie capitaliste. Les utopies de mondes alternatifs ont été exorcisées par l'utopie au pouvoir, elle-même déguisée en réalisme pragmatique. Ce n'est pas seulement le rêve conservateur de retrouvailles avec quelque Passé idéalisé d'avant la Chute, ni l'image d'un avenir radieux ayant les traits de l'universalité présente amputée de son obstacle constitutif, qui se révèle utopique ; non moins utopique est l'idée pragmatico-libérale selon laquelle on peut résoudre les problèmes graduellement, un par un (« des gens meurent au Rwanda en ce moment même, alors oublions la lutte anti-impérialiste et bornons-nous à empêcher le massacre » ; ou « il faut combattre la pauvreté et le racisme ici et maintenant au lieu d'attendre l'effondrement de l'ordre capitaliste global »). John Caputo a récemment écrit :

> Je serais parfaitement heureux si les hommes politiques d'extrême gauche aux États-Unis étaient capables de

> réformer le système en instaurant une couverture santé universelle, en redistribuant les richesses plus équitablement grâce à une refonte de l'impôt sur le revenu, en limitant efficacement les dépenses relatives aux campagnes électorales, en accordant le droit de vote à tous, en traitant les travailleurs migrants avec humanité, et en appliquant une politique étrangère multilatérale qui intégrerait la puissance américaine dans la communauté internationale, etc., bref, en agissant sur le capitalisme au moyen de réformes sérieuses et de grande envergure. [...] Si, une fois tout cela fait, Badiou et Žižek se plaignent qu'un Monstre nommé Capital est encore à nos trousses, je serais enclin à saluer ce Monstre d'un bâillement[1].

Le problème ici n'est pas la conclusion de Caputo selon laquelle, si on peut accomplir tout cela dans la sphère du capitalisme, pourquoi ne pas rester à l'intérieur du système ? Le problème réside dans le postulat « utopique » disant qu'il est *possible* d'accomplir tout cela à l'intérieur des coordonnées du capitalisme global. Et si les dysfonctionnements particuliers du capitalisme énumérés par Caputo, loin d'être des dérèglements purement accidentels, étaient plutôt structurellement nécessaires ? Et si le rêve de Caputo était un rêve d'universalité (de l'ordre capitaliste universel) sans ses symptômes, sans le moindre point critique où s'articulerait sa « vérité refoulée » ?

Par cette limitation posée au gradualisme réformiste, nous voilà amenés aux limites du cynisme politique. Il y a une chose concernant Henry Kissinger, le maître

1. John Caputo et Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Columbia University Press, New York, 2007, p. 124-125.

cyniquissime de la *Realpolitik*, qui ne peut manquer de frapper tous les observateurs : à quel point il s'est fourvoyé dans toutes ses prédictions. En 1991, par exemple, quand l'Ouest a été informé du putsch anti-Gorbatchev, Kissinger a aussitôt accepté comme un fait le nouveau régime (lequel s'est effondré ignominieusement trois jours plus tard) – bref, au moment où les régimes socialistes étaient déjà plus morts que vifs, lui, Kissinger, comptait sur un pacte à long terme avec eux. Cet exemple montre à la perfection les limites de l'attitude cynique : les cyniques sont *les non-dupes** qui *errent** ; ce qui leur échappe est l'efficace symbolique des illusions, la façon dont celles-ci régulent l'activité qui génère la réalité sociale. La position du cynique est celle de la sagesse populaire – le cynique paradigmatique vous dit sur le ton de la confidence : « Mais vous ne pigez donc pas que tout cela se ramène en fait à une question [d'argent, de pouvoir, de sexe...], que tous ces grands principes et toutes ces belles valeurs ne sont que des phrases creuses qui ne comptent pour rien ? » En ce sens, les philosophes, effectivement, « croient au pouvoir des idées », ils croient que « les idées mènent le monde », et les cyniques peuvent à bon droit les accuser de ce péché. En revanche, ce qui échappe aux cyniques est leur propre naïveté. Les philosophes sont ici les vrais réalistes : ils savent bien que la position cynique est intenable et inconsistante, que les cyniques suivent en fait les principes dont ils se moquent publiquement. Staline était un cynique s'il en fut jamais – mais précisément en tant que tel, il croyait sincèrement au communisme.

Ainsi, après avoir dénoncé tous les « suspects habituels » en matière d'utopisme, peut-être est-il temps de se centrer sur l'utopie libérale elle-même. À ceux qui mettent un veto à toutes les tentatives de questionner les fondamentaux de l'ordre capitaliste libéralo-démocratique pour la raison que ces tentatives sont elles-mêmes dangereusement utopiques, voici ce qu'on devrait répondre : les choses auxquelles nous sommes confrontés dans la crise d'aujourd'hui proviennent justement du noyau utopique de cet ordre lui-même. Au moment où le libéralisme se présente lui-même comme l'anti-utopisme incarné, et présente le triomphe du néolibéralisme comme le signe que nous avons laissé derrière nous les projets utopiques auxquels on doit les horreurs totalitaires du XX^e siècle, il devient clair que la véritable époque utopique a été celle des joyeuses années Clinton, quand régnait la croyance que nous avions atteint la « fin de l'histoire », que l'humanité avait enfin trouvé la formule de l'ordre socio-économique optimal. Mais l'expérience des décennies récentes montre nettement que le marché n'est pas un mécanisme bénin qui opère au mieux quand on le laisse marcher tout seul – il lui faut une bonne dose de violence extra-marchande pour établir et maintenir les conditions de son fonctionnement.

La débâcle financière en cours démontre combien il est difficile de remuer l'épaisse broussaille des postulats utopiques qui déterminent nos actes. Comme Alain Badiou le dit avec concision :

> On veut absolument que le citoyen ordinaire « comprenne » qu'il est totalement impossible de boucher le trou de la Sécu, mais qu'on doit boucher sans

compter les milliards le trou des banques ? Nous devons approuver gravement que personne n'envisage plus de nationaliser une usine mise en difficulté par la concurrence, usine où travaillent des milliers d'ouvriers, mais qu'il est évident de le faire pour une banque que la spéculation met sur la paille[1] ?

À partir de cet énoncé, on devrait généraliser ainsi : lorsque nous combattions le sida, les disettes, les pénuries d'eau, le réchauffement de la planète, etc., nous avions beau reconnaître à tout coup le caractère d'urgence de ces problèmes, il semblait toujours y avoir le temps de réfléchir, de reporter les décisions (rappelons-nous que la principale conclusion de la dernière réunion des dirigeants mondiaux à Bali, saluée comme une réussite, a été de remettre le couvert dans deux ans pour continuer les blabla...). Mais avec la débâcle financière, l'urgence d'agir s'est imposée sans condition ; des sommes d'un montant inimaginable ont dû être trouvées sur-le-champ. Sauver les espèces menacées, sauver la planète du réchauffement global, sauver les malades du sida et ceux qui meurent faute de fonds pour les traitements coûteux, sauver les enfants affamés... tout cela peut bien attendre un petit peu. En contraste, l'appel à « sauver les banques ! » est un impératif catégorique auquel il faut obéir en agissant immédiatement. La panique fut telle qu'une unité transnationale et non partisane s'établit aussitôt, toutes frictions entre les dirigeants mondiaux momentanément

1. Alain Badiou, « De quel réel cette crise est-elle le spectacle ? », citation du texte intégral de la tribune libre parue, réduite d'un tiers, dans *Le Monde* en date du 18 octobre 2008.

oubliées afin d'éviter *la* catastrophe. Mais cette approche « consensuelle » tant louée impliquait en fait que même les procédures démocratiques étaient suspendues *de facto* : le temps manquait pour se lancer dans un débat approprié, et les membres du Congrès étatsunien opposés au plan furent promptement amenés à se plier à la majorité. Bush, McCain et Obama se réunirent vite fait, puis signifièrent au Congrès abasourdi qu'il n'y avait simplement pas le temps de discuter – nous étions dans un état d'urgence, et les choses devaient être faites fissa, point barre... Et n'oublions pas non plus que ces sommes exorbitantes furent dépensées, non pas dans le but de résoudre quelque problème clair, « réel » ou concret, mais essentiellement pour *restaurer la confiance* dans les marchés, autrement dit pour, excusez du peu, changer les croyances des gens !

Nous faut-il une autre preuve que le Capital est le Réel de nos vies, un Réel dont les impératifs l'emportent en despotisme sur les plus pressantes exigences de notre réalité sociale et naturelle ? C'est Joseph Brodsky qui a éclairé avec justesse la quête du mystérieux « cinquième élément », l'ingrédient suprême de notre réalité : « Avec l'air, la terre, l'eau et le feu, l'argent est la cinquième force naturelle avec laquelle un être humain doit compter le plus souvent[1]. » Si on avait le moindre doute à ce propos, un coup d'œil sur la récente débâcle financière devrait être plus que suffisant pour le dissiper.

1. Joseph Brodsky, *Less Than One : Selected Essays*, New York, Farrar Straus and Giroux, 1986, p. 157.

Vers la fin 2008, un groupe de recherche étudiant les tendances des épidémies de tuberculose en Europe de l'Est au cours des dernières décennies a publié l'essentiel de ses résultats. Après analyse des données de plus d'une vingtaine d'États, les chercheurs de Cambridge et de Yale ont établi une nette corrélation entre les prêts consentis à ces États par le FMI et l'augmentation des cas de tuberculose active – une fois la pompe à finances désamorcée, les épidémies de tuberculose ont régressé. L'explication de cette corrélation apparemment saugrenue est simple : le FMI accorde ses prêts à la condition que l'État bénéficiaire instaure chez lui une « discipline financière », c'est-à-dire une réduction des dépenses publiques ; or, la première victime des mesures destinées à rétablir la « santé financière » n'est autre que la santé elle-même, en l'occurrence les fonds alloués aux services de santé publique. S'ouvre alors aux humanitaires occidentaux un créneau pour déplorer l'état catastrophique des services médicaux dans les pays concernés et leur offrir de l'aide sous forme caritative.

La débâcle financière a rendu impossible d'ignorer l'irrationalité criante du capitalisme global. Mettons en rapport les 700 milliards de dollars dépensés par les seuls États-Unis pour stabiliser le système bancaire avec le fait que, sur les 22 milliards de dollars promis par les nations les plus riches pour aider à développer l'agriculture des plus pauvres face à la crise alimentaire en cours, seuls 2,2 milliards ont été débloqués jusqu'à présent. Cette fois, on ne peut imputer la responsabilité de la crise alimentaire aux

suspects habituels, à savoir la corruption, l'incompétence et l'interventionnisme des États du tiers-monde ; au contraire, cette crise découle directement de la globalisation de l'agriculture, comme nul autre que Bill Clinton ne l'a fait comprendre en commentant la situation lors d'une réunion de l'ONU à l'occasion de la Journée mondiale de l'alimentation, sous l'intitulé indicatif suivant : « "Nous avons eu tout faux" sur l'alimentation globale[1]. » Il est ressorti du laïus de Clinton que la crise contemporaine montrait comment « nous avons tous foiré le truc, y compris moi quand j'étais président », en traitant les récoltes comme des marchandises au lieu d'y voir une ressource évidemment vitale pour les pauvres dans le monde. Clinton a clairement imputé la responsabilité, non pas à des États ou gouvernements particuliers, mais aux politiques occidentales de long terme imposées par les États-Unis et l'Union européenne et appliquées pendant des décennies par la Banque mondiale, le FMI et autres institutions internationales. Ces politiques ont forcé les gouvernements des pays d'Afrique et d'Asie à grassement subventionner les fertilisants, les semences améliorées et autres apports agricoles, favorisant ainsi l'exploitation des meilleures terres à des fins d'exportation et anéantissant du même coup la capacité d'autosuffisance desdits pays en matière de production alimentaire. De ces « ajustements structurels » a résulté l'intégration de l'agriculture locale dans l'économie globale : plus on exportait le produit des récoltes domestiques, plus les pays

1. Ainsi que rapporté par Associated Press, le 23 octobre 2008.

concernés devaient s'appuyer sur les denrées importées, tandis que les paysans chassés de leur terre étaient contraints d'habiter des bidonvilles, où les seuls emplois disponibles se trouvaient dans de sordides ateliers de sous-traitance. De cette façon, de nombreux pays se voient maintenus dans un état de dépendance postcoloniale et deviennent de plus en plus vulnérables aux fluctuations du marché – ces dernières années, l'envolée des prix du grain (également causée par l'utilisation des céréales pour la production de biocarburant plutôt que pour celle de nourriture) a déjà provoqué des famines dans maints pays, d'Haïti à l'Éthiopie.

Depuis quelques années, ces stratégies ont été sensiblement systématisées et diversifiées : les gouvernements, en partenariat avec les grandes entreprises internationales, cherchent maintenant à compenser les pénuries de terre arable qu'ils connaissent dans leurs pays par l'implantation d'immenses fermes industrielles à l'étranger[1]. Par exemple, Daewoo Logistics, filiale de la fameuse firme sud-coréenne, a annoncé qu'elle avait conclu un accord avec Madagascar pour louer, sur une durée de quatre-vingt-dix-neuf ans, quelque chose comme un million trois cent mille hectares de savane, soit presque la moitié des terres arables du pays. Daewoo Logistics envisage de consacrer près des trois quarts de cette zone à la culture du maïs, le reste devant servir à produire de l'huile de palme, une marchandise clé sur le marché global des biocarburants.

1. Voir Vivienne Walt, « The breadbasket of South Korea : Madagascar », *Time*, 23 novembre 2008.

Mais ceci n'est que le sommet de l'iceberg : ces deux dernières années, plusieurs firmes européennes ont obtenu elles aussi des droits d'usage sur des terres pour y produire de l'agroalimentaire et des biocarburants, comme la compagnie britannique Sun Biofuels, qui exploite à cet effet des plantations en Éthiopie, en Mozambique et en Tanzanie. Le sol fertile de l'Afrique attire également certains pays riches en pétrole du golfe Persique, qui, avec leurs vastes déserts, se voient contraints d'importer la plupart de leurs denrées. Quoique des États aussi opulents puissent facilement débourser pour ces importations, les soubresauts des marchés globaux de l'alimentation n'ont fait qu'accroître chez eux le souci de sécuriser leurs sources d'approvisionnement.

Mais quelle est donc la motivation de l'autre côté, dans ces pays africains où sévit la famine, où manquent aux fermiers les outils de base, les fertilisants, le carburant et les infrastructures de transport nécessaires pour effectuer de bonnes récoltes et les mettre sur le marché ? Les représentants de Daewoo Logistics affirment que l'accord conclu avec Madagascar bénéficiera aussi à l'île : non seulement les terres qu'elle loue ne sont pas exploitées actuellement, mais :

> Quoique Daewoo Logistics envisage d'exporter le rendement de la terre [...] la firme a également prévu d'investir près de six milliards de dollars au cours des vingt prochaines années pour assurer la mise en place des infrastructures (installations portuaires, routes, centrales électriques et systèmes d'irrigation) nécessaires à ses activités agroalimentaires sur place, ce qui créera à terme des milliers d'emplois pour les chômeurs de Madagascar.

> Ces emplois aideront la population de Madagascar à gagner l'argent avec lequel elle achètera ses denrées – même si celles-ci sont importées[1].

Le cercle de la dépendance postcoloniale est ainsi refermé, et la sujétion alimentaire n'en sera qu'exacerbée.

Ne nous rapprochons-nous pas ainsi, graduellement, d'un état global où la rareté potentielle de trois ressources matérielles de base (pétrole, eau et nourriture) deviendra le facteur déterminant dans la politique internationale ? La pénurie alimentaire – qui se donne à voir ici et là à l'occasion de crises (pour l'instant) sporadiques – n'est-elle pas l'un des signes de l'apocalypse prochaine ? Si son apparition est surdéterminée par une multitude de facteurs (demande croissante dans les États à développement rapide comme l'Inde et la Chine ; moissons calamiteuses dues à des perturbations écologiques ; exploitation de vastes étendues de terres arables dans les pays du tiers-monde à des fins d'exportation ; détermination par le marché de l'utilisation des graines pour des objectifs autres qu'alimentaires, par exemple les biocarburants), il semble clair qu'il ne s'agit pas là d'une difficulté passagère pouvant être prestement surmontée grâce à une régulation boursière venant à point, mais bien plutôt de l'indice d'un problème à long terme impossible à résoudre par les moyens de l'économie de marché. Certains apologistes du nouvel ordre mondial pointent que la pénurie alimentaire

1. *Ibid.*

constitue en elle-même un indicateur de progrès matériel, puisque les habitants des pays à développement rapide du tiers-monde gagnent plus et peuvent ainsi se permettre de manger plus. Le problème demeure pourtant : car cette nouvelle demande de nourriture pousse des millions de personnes à la famine dans les pays auxquels fait défaut une croissance économique aussi rapide.

N'en est-il pas de même pour la crise énergétique qui se profile et les difficultés d'approvisionnement en eau qui s'annoncent ? Si l'on veut aborder ces problèmes comme il convient, il va falloir inventer de nouvelles formes d'action collective à grande échelle ; ni les formes classiques de l'interventionnisme, pas plus que les formes tant louées de l'auto-organisation locale, ne seront à la hauteur de la tâche. À supposer que de tels problèmes ne soient pas résolus d'une manière ou d'une autre, le scénario le plus probable sera la venue d'une nouvelle ère d'apartheid durant laquelle des parties « enclavées » du monde, jouissant d'une abondance de nourriture, d'eau et d'énergie, vivront séparées d'un « dehors » chaotique, caractérisé par un désordre endémique, la famine et une guerre permanente. Que devraient faire la population d'Haïti et celles d'autres régions en proie aux disettes ? N'ont-elles pas tout à fait le droit de se lancer dans une rébellion violente ? Le communisme est une fois encore aux portes.

Clinton a raison de dire que « la nourriture n'est pas une marchandise parmi d'autres », et que nous « devrions revenir à une politique d'autosuffisance alimentaire maximale. Il est insensé de notre part de

penser que nous pouvons développer des pays dans le monde entier sans accroître leur capacité de se nourrir par eux-mêmes »[1]. Il faut cependant ajouter ici au moins deux choses. *Primo*, comme on l'a déjà noté à propos du Mali, tout en imposant la globalisation de l'agriculture aux pays du tiers-monde, les nations occidentales développées ont grand soin de maintenir *leur* autosuffisance alimentaire en aidant financièrement leurs propres agriculteurs, etc. (Rappelons que ces subventions agricoles représentent plus de la moitié du budget total de l'Union européenne : l'Occident, lui, n'a jamais délaissé la « politique d'autosuffisance alimentaire maximale » !) *Secundo*, on devrait remarquer que la liste des produits et services qui, comme la nourriture, ne sont pas des « marchandises parmi d'autres », s'allonge sensiblement, incluant non seulement la défense (ce dont tout « patriote » est bien conscient), mais aussi – et surtout – l'eau, l'énergie, l'environnement dans son ensemble, la culture, l'éducation, la santé… Qui donc va fixer les priorités, et de quelle manière, si de telles décisions ne peuvent être laissées au marché ? C'est ici que la question du communisme doit être soulevée à nouveau.

1. Rapporté par Associated Press, le 23 octobre 2008.

La nouvelle clôture des communs

Lorsqu'en 1922, après avoir gagné la guerre civile contre toute attente, les bolcheviques durent faire retraite dans la « nouvelle politique économique » (NEP), qui permettait d'étendre l'économie de marché et la propriété privée, Lénine rédigea un court texte intitulé « Sur l'ascension d'une haute montagne ». Pour décrire ce que cela signifie de battre en retraite durant le processus révolutionnaire, il brosse l'histoire d'un grimpeur qui doit retourner dans la vallée après une première tentative manquée d'atteindre un nouveau sommet. La question est : comment entreprendre une telle retraite sans trahir de façon opportuniste sa fidélité à la Cause ? Après avoir énuméré les accomplissements et les échecs de l'État soviétique, Lénine tire la conclusion : « Les communistes qui n'ont pas d'illusions, qui ne cèdent pas à l'abattement, et qui préservent leur force et leur flexibilité pour "commencer à partir du commencement" encore et encore à

l'abord d'une tâche extrêmement difficile, ceux-là ne sont pas condamnés (et, selon toute probabilité, ils ne périront pas)[1]. » C'est du Lénine beckettien de la plus belle eau, qui donne envie de citer *Cap au pire* : « Essayer encore. Rater encore. Rater mieux. » Sa conclusion – « commencer à partir du commencement encore et encore » – montre avec clarté qu'il ne suggère pas tout bonnement de ralentir la progression pour consolider ce qui a déjà été accompli, mais, plus radicalement, de *retourner au point de départ* : on devrait « commencer à partir du commencement », et non pas du sommet qu'on peut avoir atteint avec succès lors de l'effort précédent.

En termes kierkegaardiens, un processus révolutionnaire n'implique pas une progression graduelle, mais plutôt un mouvement répétitif, un mouvement consistant à *répéter le commencement* encore et encore. Or, c'est exactement là où nous en sommes aujourd'hui, après le « désastre obscur » de 1989, la fin définitive de l'époque qui débuta avec la révolution d'Octobre. On devrait par conséquent rejeter toute continuité avec ce que la gauche a pu signifier au cours des deux derniers siècles. Même si de sublimes moments comme le paroxysme jacobin de la Révolution française et la révolution d'Octobre occuperont à jamais une place de choix dans notre mémoire, le cadre général doit être surpassé, et tout devrait être repensé, en commençant à partir du point zéro. Ce

1. Vladimir Ilitch Lénine, « Notes of a publicist : on ascending a high mountain... », in *Collected Works*, vol. 33, Moscou, Éditions du Progrès, 1965, p. 204-211.

commencement est, bien sûr, ce que Badiou nomme « l'hypothèse communiste » :

> L'hypothèse communiste reste la bonne hypothèse, je l'ai dit, je n'en vois aucune autre. Si cette hypothèse doit être abandonnée, ce n'est pas la peine de faire quoi que ce soit, dans l'ordre de l'action collective. Sans l'horizon du communisme, sans cette Idée, rien dans le devenir historique et politique n'est de nature à intéresser le philosophe. Que chacun s'occupe de ses affaires, et n'en parlons plus. [...] Mais tenir sur l'Idée, sur l'existence de l'hypothèse, cela ne veut pas dire que sa première forme de présentation, centrée sur la propriété et sur l'État, doit être maintenue telle quelle. En fait, ce qui nous est imparti comme tâche, disons même comme devoir philosophique, c'est d'aider à ce que se dégage un nouveau mode d'existence de l'hypothèse. Nouveau par le type d'expérimentation politique auquel cette hypothèse peut donner lieu[1].

On devrait se garder de lire ce qui précède dans une optique kantienne, concevant le communisme comme une « Idée régulatrice », ressuscitant ainsi le spectre d'un « socialisme éthique » qui pose l'égalité comme principe axiomatique érigé en norme. Il faudrait plutôt maintenir la référence précise à un jeu d'antagonismes sociaux réels qui génère le besoin de communisme : la notion marxiste de communisme non pas comme idéal, mais comme mouvement qui réagit à de tels antagonismes, est encore tout à fait valide. Cependant, si nous concevons le communisme comme une « Idée éternelle », cela implique que la situation qui le

1. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Nouvelles Éditions Lignes, 2007, p. 153.

génère n'est pas moins éternelle, c'est-à-dire que l'antagonisme auquel réagit le communisme existera toujours. Or, partant de là, il n'y a plus qu'un petit pas à franchir pour arriver à une lecture « déconstructiviste » du communisme comme rêve de présence, d'abolition de toute re-présentation aliénée, un rêve qui prospère sur sa propre impossibilité. Dès lors, comment se dégager de ce formalisme pour formuler les antagonismes qui continueront de générer l'Idée communiste ? Où allons-nous chercher le nouveau mode de cette Idée ?

Il est aisé de railler la notion de « Fin de l'Histoire » forgée par Fukuyama, mais, aujourd'hui, la plupart des gens *sont* fukuyamistes, ils acceptent le capitalisme libéralo-démocratique comme la formule enfin trouvée de la meilleure société possible, et tout ce qu'on peut faire c'est essayer de le rendre plus juste, plus tolérant, etc. Une question simple mais pertinente pointe ici : si le capitalisme libéralo-démocratique fonctionne à l'évidence mieux que toutes les alternatives connues, s'il est, sinon la meilleure forme de société, du moins la moins mauvaise, pourquoi ne pas simplement nous y résigner de façon adulte, voire l'accepter de tout notre cœur ? Pourquoi insister, contre tout espoir, sur l'idée communiste ? Pareille insistance ne constitue-t-elle pas un cas exemplaire du narcissisme de la cause perdue ? Et pareil narcissisme ne sous-tend-il pas l'attentisme prévalant au sein de la gauche universitaire qui escompte qu'un théoricien va venir lui expliquer ce qu'il faut faire ? Celle-ci veut désespérément s'engager, mais, ne sachant comment s'y prendre concrètement, elle attend l'éclaircissement d'un théoricien… Cette position est,

bien entendu, fausse en elle-même, comme si une théorie allait procurer la formule magique, capable de résoudre l'impasse pratique. À cela, une seule réponse convient : si vous ne savez réellement que faire, alors personne ne peut vous l'expliquer, et la cause est irrémédiablement perdue.

Cette impasse n'a rien d'une nouveauté – le grand problème du marxisme occidental a toujours été de manquer d'un sujet ou d'un agent révolutionnaire. Comment se fait-il que la classe ouvrière n'achève pas le passage de l'en-soi au pour-soi afin de se constituer comme agent révolutionnaire ? Ce problème a été le principal motif du tournant vers la psychanalyse, invoquée précisément pour expliquer les mécanismes libidinaux inconscients qui empêchaient l'essor de la conscience de classe, mécanismes inscrits dans l'être même (la situation sociale) de la classe ouvrière. De cette façon, la vérité de l'analyse socio-économique marxiste pouvait être sauvée, et il n'y avait nul besoin de livrer le terrain aux théories « révisionnistes » sur l'ascension des classes moyennes. Pour cette même raison, le marxisme occidental était également engagé dans une constante recherche d'agents sociaux pouvant jouer le rôle du sujet révolutionnaire, en tant que doublures susceptibles de remplacer la classe ouvrière indisposée : paysans du tiers-monde, étudiants, intellectuels, exclus…

L'échec de la classe ouvrière en tant que sujet révolutionnaire est latent dans le noyau même de la révolution bolchevique : le talent de Lénine consiste à détecter le « potentiel de rage » chez les paysans déçus. La révolution d'Octobre s'est déroulée sous la

bannière « Terre et Paix » déployée à l'adresse de la vaste majorité paysanne, saisissant le bref moment de son insatisfaction radicale. Lénine raisonnait déjà selon ce schéma une décennie auparavant, d'où sa vive horreur à la perspective du succès des réformes agraires de Stolypine qui visaient à créer une classe nouvelle, plus puissante, de fermiers indépendants. Il en était sûr : si Stolypine réussissait, les chances d'une révolution s'envolaient pour des dizaines d'années.

Toutes les révolutions socialistes qui ont réussi, de Cuba à la Yougoslavie, ont suivi le même modèle : saisir une occasion locale dans une situation extrême et critique, coopter le désir de libération nationale ou autres formes de « capital de rage ». Bien sûr, un partisan de la logique de l'hégémonie ferait ici remarquer que telle est la logique « normale » de la révolution, que la « masse critique » est atteinte précisément et seulement par une série d'équivalences parmi de multiples demandes, série toujours radicalement contingente et dépendante d'un concours de circonstances spécifique, voire unique. Une révolution ne se produit jamais quand tous les antagonismes s'abîment dans le Séisme, mais uniquement lorsqu'ils combinent synergétiquement leur puissance. Mais le problème est ici plus complexe : l'idée n'est pas simplement que la révolution ne prend plus le train de l'Histoire, suivant ses Lois, puisqu'il n'y a pas d'Histoire, puisque l'histoire est un processus ouvert, contingent... En fait, le problème doit se poser différemment. C'est comme s'il y avait *en effet* une Loi de l'Histoire, une ligne de développement historique plus-ou-moins-claire et prédominante, mais cette révolution ne peut se produire

qu'en ses interstices, « à contre-courant ». Les révolutionnaires doivent guetter avec patience le moment (généralement très bref) où le système patine ou se plante aux yeux de tous, ils doivent exploiter cette fenêtre d'opportunité, s'emparer du pouvoir – qui à ce moment-là réside pour ainsi dire dans la rue – puis affermir leur prise, construire un appareil répressif, et ainsi de suite, afin que, une fois passé le moment de confusion, quand la griserie de la majorité se dissipe pour faire place à une déception à l'égard du nouveau régime, il soit trop tard pour faire marche arrière, car les révolutionnaires sont désormais fermement campés sur leurs positions.

Le cas de l'ex-Yougoslavie communiste est ici typique : tout au long de la Seconde Guerre mondiale, les communistes ont implacablement hégémonisé la résistance contre l'occupant allemand, ils ont monopolisé les premiers rôles dans la lutte antifasciste en s'efforçant de détruire toute force résistante alternative (« bourgeoise »), tout en niant la nature communiste de leur lutte (ceux qui soulevèrent le soupçon que les communistes comptaient faire main basse sur le pouvoir et fomenter une révolution à la fin du conflit furent promptement dénoncés comme agents de la propagande ennemie). Après la guerre, une fois qu'ils furent en pleine possession du pouvoir (comme prévu), les choses changèrent rapidement et le régime montra au grand jour sa vraie nature communiste. Nonobstant l'authentique popularité dont ils jouirent jusqu'en 1946, les communistes n'en fraudèrent pas moins quasi ouvertement lors des élections générales de cette année-là. Quand on leur demanda pourquoi ils

avaient agi ainsi, étant donné qu'ils auraient pu, de toute façon, facilement sortir vainqueurs d'élections libres, ils répondirent (en privé, bien entendu) que cela était exact, mais qu'alors ils eussent perdu les élections *suivantes*, quatre ans plus tard, de sorte qu'il valait mieux d'ores et déjà bien faire comprendre quel type d'élections ils étaient disposés à tolérer. Bref, ils étaient pleinement conscients de l'occasion unique qui les avait portés au pouvoir. Ainsi, dès le début fut prise en compte l'incapacité foncièrement historique des communistes à établir et à maintenir une authentique hégémonie à long terme fondée sur la faveur populaire.

Il faut donc le redire : point ne suffit de demeurer fidèle à l'Idée communiste ; encore faut-il localiser dans la réalité historique les antagonismes qui confèrent à cette Idée un caractère d'urgence pratique. Aujourd'hui, la seule *vraie* question qui se pose est celle-ci : avalisons-nous la naturalisation prédominante du capitalisme, ou est-ce que le capitalisme global actuel contient des antagonismes assez forts pour empêcher sa reproduction indéfinie ? Ces antagonismes sont au nombre de quatre : la menace planante d'une catastrophe *écologique* ; l'inadaptation de la notion de *propriété privée* à la prétendue « propriété intellectuelle » ; les implications éthico-sociales des *nouveaux développements techno-scientifiques* (notamment en biogénétique) ; et enfin, mais non le moins important, la création de *nouvelles formes d'apartheid*, de nouveaux murs et bidonvilles. Il existe une différence qualitative entre ce dernier élément – le fossé qui sépare les Exclus des Inclus – et les trois autres,

qui désignent divers aspects de ce que Hardt et Negri appellent les « communs », la substance partagée de notre être social, dont la privatisation s'accompagne de violences auxquelles il faudrait, en cas de nécessité, résister avec des moyens violents :

— *les communs de la culture*, les formes immédiatement socialisées de capital « cognitif », au premier rang desquelles le langage, nos outils de communication et d'éducation, mais aussi les infrastructures partagées des transports publics, de l'électricité, du système postal, etc. ;
— *les communs de la nature extérieure*, menacés par la pollution et l'exploitation (du pétrole aux forêts tropicales en passant par l'habitat naturel) ;
— *les communs de la nature intérieure* (l'héritage biogénétique de l'humanité) ; avec l'émergence de la technologie biogénétique, la création d'un Homme Nouveau (c'est-à-dire, au sens littéral, un changement de la nature humaine) devient une perspective réaliste.

Ce qui motive les combats dans tous ces domaines est une prise de conscience du potentiel de destruction (pouvant conduire à l'auto-anéantissement de l'humanité) induit par la logique de « clôture des communs » propre au capitalisme, à supposer qu'on donne libre cours à celle-ci. Nicholas Stern a défini avec raison le changement climatique comme « constituant le plus grand échec marchand dans l'histoire humaine[1] ». Aussi, après avoir lu ces mots récents

1. Cité d'après *Time Magazine*, 24 décembre 2007, p. 2.

de Kishan Khoday, représentant de l'ONU : « On note l'accroissement d'un esprit de citoyenneté environnementale globale, un désir de voir dans le changement climatique une matière de souci commun propre à toute l'humanité[1] », faudrait-il donner tout leur poids aux expressions « citoyenneté globale » et « souci commun » – c'est-à-dire soupeser au mieux le besoin d'établir une organisation politique globale qui, neutralisant et canalisant les mécanismes de marché, exprime une perspective proprement communiste.

C'est cette référence aux « communs » qui justifie la réanimation de la notion de communisme : elle nous permet de considérer la « clôture » progressive des communs comme un processus de prolétarisation de ceux qui se trouvent ainsi exclus de leur propre substance. Nous ne devrions certainement pas renoncer à la notion de prolétariat, ni à celle de position prolétarienne ; au contraire, la conjoncture présente nous pousse à radicaliser celle-ci à un niveau existentiel bien au-delà de l'imagination de Marx. Nous avons besoin d'une notion plus radicale du sujet prolétarien, sujet actuellement réduit au point d'évanescence du *cogito* cartésien.

Pour cette raison, une nouvelle politique d'émancipation ne proviendra plus d'un agent social particulier, mais d'une combinaison explosive d'agents différents. Ce qui nous unit est que, en contraste avec l'image classique du prolétariat n'ayant « rien d'autre à perdre que ses chaînes », nous sommes en danger de

1. *Ibid.*

perdre *tout* : nous sommes menacés d'être réduits à des sujets abstraits dénués de tout contenu substantiel, dépossédés de notre substance symbolique, manipulés sans ménagement jusque dans notre base génétique, condamnés à végéter dans un environnement invivable. Cette triple menace (symbolique, biologique, écologique) à l'encontre de notre être tout entier fait de nous tous des prolétaires, réduits à une « subjectivité sans substance », pour reprendre l'expression de Marx dans les *Fondements de la critique de l'économie politique*. Le défi éthico-politique consiste à nous reconnaître dans cette figure – en un sens, nous sommes tous exclus, de la nature comme de notre substance symbolique. Aujourd'hui, nous sommes tous des *homines sacri* potentiels, et la seule manière d'empêcher que cela ne devienne réalité est de prendre les devants.

Si quelqu'un entend là une résonance apocalyptique, on se bornera à rétorquer que nous vivons en effet des temps apocalyptiques. Il est aisé de voir que chacun des trois processus de prolétarisation renvoie à un point final apocalyptique : la détérioration écologique, la réduction biogénétique des humains à des machines manipulables, un contrôle numérique total sur nos vies… À tous ces niveaux, les choses approchent un point zéro : « La fin des temps est proche. » Voici la description qu'en livre Ed Ayres :

> Nous sommes confrontés à quelque chose de si complètement étranger à notre vécu collectif que nous ne le voyons pas vraiment, même lorsque la preuve est écrasante. Pour nous, ce « quelque chose » est un

bombardement d'immenses altérations biologiques et physiques sur le monde qui nous a nourris[1].

Aux niveaux géologique et biologique, Ayres énumère quatre « pics » (développements accélérés) approchant asymptotiquement un point zéro auquel l'expansion quantitative atteindra une limite, d'où s'ensuivra un changement qualitatif. Ces « pics » sont la croissance démographique, la consommation de ressources limitées, les émissions de gaz carbonique, et l'extinction massive des espèces. Face à ces menaces, l'idéologie dominante mobilise des mécanismes de dissimulation et d'aveuglement qui comportent une volonté d'ignorance : « Parmi les sociétés humaines menacées prévaut un mode général de comportement, une tendance à s'affubler d'œillères au lieu de se concentrer sur la crise, bien en vain. » Il en va de même pour la crise économique en cours : à la fin du printemps 2009, elle fut « renormalisée » avec succès – la panique retomba, il fut proclamé que la situation était « en voie d'amélioration », ou du moins que les dommages étaient contrôlés (le prix payé pour ce « redressement » dans les pays du tiers-monde fut, bien sûr, rarement mentionné). C'était là un signal lugubre signifiant que le vrai message de la crise avait été ignoré, et que nous pouvions reprendre, d'un pas allégé, notre longue marche vers l'apocalypse.

L'apocalypse se caractérise par un mode temporel spécifique, en nette opposition aux deux autres modes

1. Ed Ayres, « Why are we not astonished », *World Watch*, vol. 12, mai 1999.

prédominants : le temps circulaire traditionnel (temps ordonné et réglé par des principes cosmiques, reflétant l'ordre de la nature et des cieux ; la forme-temps où microcosme et macrocosme résonnent en harmonie), et le temps linéaire moderne du progrès ou développement graduel. Le temps apocalyptique est le « temps de la fin du temps », le temps de l'urgence, de « l'état d'exception » quand la fin est proche et que nous n'avons plus qu'à nous y préparer. L'apocalyptisme existe aujourd'hui sous au moins quatre formes bien distinctes : le fondamentalisme chrétien, la spiritualité New Age, le posthumanisme techno-numérique, et l'écologisme laïc. Quoique ces formes soient toutes basées sur la notion selon laquelle l'humanité approche un point zéro de transmutation radicale, leurs ontologies respectives diffèrent radicalement : l'apocalyptisme techno-numérique (dont Ray Kurzweil est le principal représentant) se cantonne dans les limites du naturalisme scientifique, et discerne dans l'évolution de l'espèce humaine les grandes lignes de notre transformation en « posthumains ». La spiritualité New Age imprime à cette transmutation une torsion nouvelle, l'interprétant comme le déplacement d'un mode de « conscience cosmique » vers un autre (généralement un déplacement de la posture moderne mécanisto-dualiste vers une posture d'immersion holistique). Bien sûr, les fondamentalistes chrétiens lisent l'apocalypse dans une optique strictement biblique, c'est-à-dire qu'ils cherchent (et trouvent) dans le monde contemporain des signes de l'imminence de la bataille finale entre Jésus-Christ et l'Antéchrist. Enfin, l'écologisme laïc partage la posture naturaliste du posthumanisme,

mais il lui imprime une torsion négative – ce que l'avenir réserve, le « point oméga » dont nous nous approchons, se trouve être, non pas un accès progressif à un niveau « posthumain » supérieur, mais l'autodestruction catastrophique de l'humanité. Quoique l'apocalyptisme fondamentaliste chrétien soit considéré comme étant le plus ridicule et dangereux par son contenu, il demeure pourtant la forme la plus proche d'une logique d'émancipation « millénariste » radicale. La tâche consiste donc à le rapprocher de l'écologisme laïc, manière de concevoir la menace d'annihilation comme l'occasion d'un renouveau émancipateur radical.

Socialisme ou communisme ?

Toutefois, cette idée de prolétarisation apocalyptique ne convient pas si nous voulons mériter le nom de « communiste ». La clôture des communs qui a lieu actuellement concerne tout aussi bien les rapports des personnes aux conditions objectives de leur processus vital que les rapports entre les personnes elles-mêmes : les communs sont privatisés aux dépens de la majorité prolétarisée. Mais il existe un écart entre ces deux types de rapports : les communs peuvent également être restitués à l'humanité collective sans le communisme, dans un régime communautaro-autoritaire ; de même, le sujet dénué de contenu, « sans racines », désubstantialisé, peut aussi être neutralisé par des procédés tendant au communautarisme, pour trouver sa place appropriée dans une nouvelle communauté substantielle. En ce sens précis, le titre

antisocialiste du livre de Negri, *Goodbye mister Socialism*[1], était adéquat : le communisme doit être opposé au socialisme, lequel, en lieu et place du collectif égalitaire, propose une communauté organique (le nazisme était un national-socialisme, et non un national-communisme). En d'autres termes, s'il existe un antisémitisme socialiste, il ne peut y en avoir de forme communiste. (S'il en paraît autrement, comme dans les dernières années de Staline, ce n'est là que l'indice d'un manque de fidélité à l'événement révolutionnaire.) Récemment, Eric Hobsbawm a publié un article intitulé : « Le socialisme a fait faillite, le capitalisme fait banqueroute, qu'est-ce qui vient ensuite ? » Réponse : le communisme. Le socialisme veut résoudre les trois premiers antagonismes sans aborder le quatrième – sans l'universalité singulière du prolétariat. Pour le système capitaliste global, l'unique moyen de survivre à son antagonisme à long terme, tout en évitant la solution communiste, sera de réinventer un genre quelconque de socialisme – sous la forme du communautarisme, ou du populisme, ou du capitalisme à l'asiatique, ou de quelque autre configuration. L'avenir sera donc communiste… ou socialiste.

Comme l'a dit Michael Hardt[2], si le capitalisme soutient la propriété privée, et le socialisme la propriété d'État, le communisme, lui, se propose de vaincre la propriété en tant que telle sur le terrain des communs. Le socialisme est ce que Marx appelait le

1. Antonio Negri, *Goodbye mister socialism*, Seuil, 2007 [NdT].
2. Dans son intervention à la conférence « The Idea of Communism », Birkbeck College, Londres, 13-15 mars 2009.

« communisme vulgaire », dans lequel nous obtenons seulement ce que Hegel aurait appelé la négation abstraite de la propriété, c'est-à-dire la négation de la propriété dans le champ même de celle-ci – une « propriété privée universalisée ». D'où le titre de l'article de couverture de *Newsweek* du 16 février 2009 : « Nous voilà tous socialistes », et son chapeau : « À bien des égards, notre économie ressemble déjà à une économie européenne[1] », le tout pleinement justifié si on le comprend bien : même aux États-Unis, bastion du libéralisme économique, le capitalisme se doit de réinventer le socialisme pour se sauver lui-même. Mais quand ce constat, « ressembler à l'Europe », s'agrémente plus loin de la prédiction selon laquelle « nous [les États-Unis] allons devenir de plus en plus français », l'ironie de la situation ne peut manquer de frapper le lecteur. Car enfin, Sarkozy a été élu président de la France sur une plate-forme d'où il se proposait d'en finir une fois pour toutes avec la tradition européenne d'un socialisme de l'État-providence pour rejoindre le modèle libéral anglo-saxon – et voilà que celui-ci, qu'il se proposait d'imiter, retourne précisément à ce dont il voulait s'éloigner : la voie prétendument déconsidérée de l'interventionnisme économique à grande échelle. Le « modèle social » européen tant honni, décrié comme inefficace et périmé dans le contexte du capitalisme post-moderne, a goûté là sa revanche. Mais il n'y a pas de quoi se réjouir : le socialisme ne doit plus être conçu

1. Jon Meacham et Evan Thomas, « We are all socialists now », *Newsweek*, 16 février 2009.

comme la tristement fameuse « phase inférieure » du communisme, il constitue son véritable rival, sa plus grande menace. (Peut-être est-il temps de se souvenir que, tout au long du XX^e siècle, la social-démocratie fut instrumentalisée pour contrer la menace posée au capitalisme par le communisme.) Aussi le titre complet de Negri devrait-il être : *Au revoir monsieur Socialisme... et bienvenue, camarade Communisme !*

La fidélité communiste à la position prolétarienne entraîne donc un rejet sans équivoque de toute idéologie impliquant un retour à une quelconque unité substantielle prélapsaire. Le 28 novembre 2008, Evo Morales, le président de la Bolivie, a rendu publique une lettre non sans rapport avec ce sujet, intitulée : « Changement climatique : sauvons la planète du capitalisme ». Voici comment elle débute :

> Sœurs et frères : Aujourd'hui, notre Terre-Mère est malade. [...] Tout a commencé en 1750, avec la révolution industrielle qui a donné naissance au système capitaliste. En deux siècles et demi, les pays prétendument « développés » ont consommé une grande partie des combustibles fossiles créés durant cinq millions de siècles. [...] La compétition et la soif de profit sans limites du système capitaliste sont en train de détruire la planète. Sous le règne du capitalisme, nous ne sommes pas des êtres humains mais des consommateurs. Sous le règne du capitalisme, la Terre-Mère n'existe pas, au lieu de cela il y a des matières premières. Le capitalisme est la source des asymétries et des déséquilibres dans le monde[1].

1. Evo Morales, « Climate change : save the planet from capitalism », disponible à http://climateandcapitalism.com.

La politique suivie par le gouvernement Morales en Bolivie est à l'extrême pointe du combat progressiste contemporain. Néanmoins, la citation ci-dessus jette une clarté douloureuse sur ses limites idéologiques (lesquelles se paient toujours d'une manière ou d'une autre). Morales s'appuie de façon simpliste sur le récit de la Chute qui eut lieu à un moment historique précis : « Tout a commencé en 1750, avec la révolution industrielle… » – et, comme de juste, cette Chute nous fait perdre nos racines dans la terre-mère : « Sous le règne du capitalisme, la Terre-Mère n'existe pas. » (À ceci, on est tenté d'ajouter que s'il y a quelque chose de bon dans le capitalisme, c'est précisément que la terre-mère n'existe plus.) « Le capitalisme est la source des asymétries et des déséquilibres dans le monde » – autrement dit, notre but serait de rétablir une symétrie et un équilibre « naturels ». Ce qui est ainsi attaqué et rejeté est le processus même qui a donné naissance à la subjectivité moderne et qui oblitère la cosmologie traditionnellement sexualisée de la terre-mère (et du père-ciel), tout ceci s'accompagnant de l'idée que nos racines logent dans un ordre naturel, « maternel » et substantiel.

La fidélité à l'Idée communiste signifie donc que, pour répéter Arthur Rimbaud, *il faut être absolument moderne*[*] : nous devrions rester résolument modernes et rejeter la généralisation bien trop cavalière par laquelle la critique du capitalisme se mue en critique de la « raison instrumentale » ou en critique de la « civilisation technologique moderne ». Voici pourquoi il nous faudrait insister sur la différence qualitative entre le quatrième antagonisme – le fossé qui

sépare les Exclus des Inclus – et les trois autres : c'est uniquement par cette référence aux Exclus que se justifie l'emploi du terme « communisme ». Rien n'est plus « privé » qu'une communauté étatique qui perçoit les Exclus comme une menace et se préoccupe de les maintenir à bonne distance.

Dès lors, dans la série des quatre antagonismes, celui entre les Inclus et les Exclus se révèle crucial. Sans lui, les trois autres perdent leur tranchant subversif – l'écologie se réduit à un problème de développement durable, la propriété intellectuelle à une gageure juridique complexe, la biogénétique à un débat éthique. On peut sincèrement lutter pour préserver l'environnement, défendre une notion élargie de la propriété intellectuelle, ou s'opposer au brevetage des gènes humains, sans jamais s'occuper de l'antagonisme entre les Inclus et les Exclus. En outre, on peut même formuler certains aspects de ces luttes en s'en tenant au thème des Inclus menacés par les Exclus polluants. De cette façon, nous n'avons affaire à aucune universalité véritable, mais seulement à des préoccupations d'ordre « privé » au sens kantien du terme. Des entreprises comme Whole Foods et Starbucks continuent d'être en faveur chez les libéraux, quoique toutes deux donnent dans l'antisyndicalisme ; leur astuce consiste à vendre leurs produits sous un habillage progressiste. On achète du café confectionné avec des grains achetés au-dessus de leur juste valeur marchande, on conduit un véhicule hybride, on se fournit auprès de compagnies qui assurent des avantages à leurs employés et clients (selon les critères propres à l'entreprise), etc. Bref, sans

l'antagonisme entre les Inclus et les Exclus, nous risquons fort de nous retrouver dans un monde où Bill Gates est le plus grand humanitariste qui bataille contre la pauvreté et les maladies, et Rupert Murdoch le plus grand environnementaliste qui lève des centaines de millions par l'entremise de son empire médiatique.

Il existe une autre différence clé entre les trois premiers antagonismes et le quatrième : ceux-là se rapportent effectivement à des questions de *survie* (économique, anthropologique, voire physique) de l'humanité, mais celui-ci est en fin de compte une question de *justice*. Si l'humanité ne résout pas son problème écologique, il se peut que nous disparaissions tous ; mais on peut tout à fait concevoir une société parvenant à résoudre les trois premiers antagonismes par des mesures autoritaires qui non seulement maintiennent mais de fait consolident les hiérarchies, les divisions et les exclusions sociales existantes. En langue lacanienne, nous avons ici affaire à l'écart qui sépare la série des signifiants ordinaires (S_2) du Signifiant-Maître (S_1), c'est-à-dire à une lutte pour l'hégémonie : quel pôle dans l'antagonisme entre Inclus et Exclus « hégémonisera » les trois autres ? On ne peut plus se reposer sur la vieille logique marxiste de la « nécessité historique », selon laquelle les trois premiers problèmes seront résolus à la seule condition qu'un vainqueur émerge de l'essentiel combat « de classe » entre Exclus et Inclus – la logique du « Seul le dépassement des distinctions de classe peut réellement solutionner notre fâcheuse situation écologique ». Il existe un trait commun aux quatre antagonismes : le processus de prolétarisation,

de réduction des agents humains à de purs sujets privés de leur substance ; mais cette prolétarisation opère de diverses façons. Dans les trois premiers cas, elle prive les agents de leur contenu substantiel ; dans le quatrième cas, elle est le fait formel d'exclure certaines figures de l'espace sociopolitique. Nous devrions mettre en évidence cette structure « 3 + 1 », reflet de la tension externe entre le sujet et la substance (« l'homme » privé de sa substance) à l'intérieur du collectif humain. Il y a des sujets qui, dans ce collectif, représentent directement la position prolétarienne de la subjectivité sans substance. D'où le pari communiste que la seule manière de résoudre le problème « externe » (la réappropriation de la substance aliénée) est de transformer radicalement les rapports (sociaux) subjectifs-intérieurs.

Il est donc crucial d'insister sur l'Idée d'émancipation égalitaro-communiste, et d'y insister dans un sens marxien très précis : il existe des groupes sociaux qui, faute de disposer d'une place déterminée dans l'ordre « privé » de la hiérarchie sociale, symbolisent directement l'universalité ; ces groupes constituent ce que Rancière appelle « la part des sans-part » du corps social. Toute politique véritablement émancipatrice est générée par le court-circuit entre l'universalité de « l'usage public de la raison » et l'universalité de « la part des sans-part » – tel était déjà le rêve communiste du jeune Marx : joindre l'universalité de la philosophie à l'universalité du prolétariat. De la Grèce ancienne, nous tenons un nom désignant l'intrusion des Exclus dans l'espace sociopolitique : la démocratie. D'où la question qui se pose à nous aujourd'hui :

la démocratie est-elle encore un nom approprié pour cette explosion égalitaire ? Deux positions extrêmes sont ici en présence : d'un côté, le déboulonnage expéditif de la démocratie comme forme purement illusoire d'apparition de son contraire (la domination de classe), et de l'autre côté, l'affirmation que la démocratie dont nous disposons, la démocratie réellement existante, est une distorsion de la véritable démocratie – dans le droit fil de la fameuse réplique de Gandhi au journaliste britannique qui le questionnait sur la civilisation occidentale : « Une bonne idée. Peut-être devrions-nous la mettre en pratique ! » Bien entendu, le débat qui a cours entre ces deux extrêmes est trop abstrait : la question qui doit nous occuper est celle du rapport qu'entretient la démocratie avec la dimension de l'universalité incarnée dans les Exclus.

Ce centrage sur les murs qui séparent les Exclus des Inclus peut facilement être compris à tort comme un retour clandestin au thème multiculturel-tolérant-libéral de l'« ouverture » (« personne ne devrait être laissé au-dehors, tous les groupes minoritaires, les modes de vie, etc., devraient être admis ») au détriment d'une notion d'antagonisme social proprement marxiste. Cet attachement pourrait aussi être critiqué du point de vue « postmoderne » contraire comme marquant une régression théorique vers une naïve opposition Exclus/Inclus qui ignore le dispositif « micropolitique » complexe de surveillance et de régulation sociales analysé par Foucault. C'est à une critique de ce genre que se livre Peter Hallward en réaction à la notion badiousienne d'invisibilité, du

« compté-pour-rien » comme élément symptomal de l'édifice social (la « part des sans-part » de Rancière) :

> Le politique pratique a le plus souvent comme objet des personnes ou des situations qui ne sont pas tant invisibles ou inaperçues que mal vues ou mal perçues ; elles ne comptent pas tant pour rien que pour très peu. Si l'on s'en tient aux personnes, elles ne sont pas tant exclues qu'opprimées et exploitées. Cette différence entraîne plus qu'une nuance. Comme plusieurs générations d'esprits émancipateurs l'ont affirmé, les formes modernes de pouvoir n'ont pas pour fonction première d'exclure ou de proscrire, mais plutôt de moduler, de guider ou d'améliorer les conduites et les normes propices au *statu quo* ; par contraste, le modèle de pouvoir qui semble, sans que ce soit dit, informer les travaux récents de Badiou a encore un air préfoucaldien, pour ne pas dire prégramscien[1].

Dans ce match « Badiou contre Foucault », on devrait néanmoins insister sur une dimension ignorée par l'approche foucaldienne, une dimension sur laquelle se centre précisément l'idée badiousienne d'invisibilité. Dans le concept foucaldien de pouvoir productif, pouvoir non pas exclusionnaire mais habilitateur-régulateur, il n'y a pas de place pour la notion badiousienne de point d'inconsistance (ou de « torsion symptomale ») désignant un élément pour lequel il n'existe pas de place appropriée dans une situation donnée – non pas pour des raisons accidentelles mais du fait que sa dislocation/exclusion est constitutive de

1. Peter Hallward, « Order and event », *New Left Review*, n° 53, septembre-octobre 2008, p. 104.

la situation elle-même. Prenons le cas du prolétariat : bien sûr, la classe laborieuse est « visible » dans le monde capitaliste sous de multiples aspects (tels ceux qui vendent librement leur force de travail sur le marché ; telle une crapule en puissance ; tels les serviteurs fidèles et disciplinés des gestionnaires capitalistes, etc.). Cependant, aucun de ces modes de visibilité ne couvre le rôle symptomal du prolétariat en tant que « part des sans-part » de l'univers capitaliste. L'« invisibilité » badiousienne est donc l'avers de la visibilité dans l'espace idéologique hégémonique, elle est ce qui doit demeurer invisible afin que le visible puisse être visible. Ou, pour le dire de façon plus traditionnelle : ce qui échappe à l'approche foucaldienne est la notion d'un élément symptomal à deux faces, dont l'une est un accident en marge d'une situation, et dont l'autre est (là pour symboliser) la vérité de cette situation. De même, les « exclus » sont bien sûr visibles, dans le sens précis où, paradoxalement, *leur exclusion elle-même constitue le mode de leur inclusion* : leur « place appropriée » dans le corps social est celle de l'exclusion (de la sphère publique).

C'est pourquoi Lacan a pu affirmer que Marx avait déjà inventé la notion (freudienne) de symptôme : pour Marx comme pour Freud, la voie d'accès à la vérité d'un système (social, psychique) conduit à travers ce qui apparaît nécessairement comme une distorsion « pathologique », marginale et accidentelle, de ce système : lapsus, rêves, symptômes, crises économiques. L'Inconscient freudien est donc « invisible » au sens exact où nous l'entendons, d'où le fait qu'il n'y a aucune place pour lui dans l'édifice foucaldien. C'est

pourquoi le rejet par Foucault de ce qu'il appelle l'« hypothèse répressive » freudienne – sa notion des discours régulateurs dominants qui génèrent la sexualité dans l'acte même de la décrire et de la réguler – tombe complètement à côté de la plaque (freudienne). Freud et Lacan savaient bien qu'il n'y a pas de répression sans retour du refoulé, ils savaient bien que le discours répressif génère ce qu'il réprime. Cependant, ce que ce discours réprime n'est pas ce qu'il semble réprimer, ni ce que lui-même prend pour le facteur x menaçant qu'il cherche à contrôler. Les figures de la « sexualité » qu'il campe comme autant de menaces à contrôler – telle la figure de la Femme, dont la sexualité incontrôlée pose une menace à l'ordre masculin – sont elles-mêmes des mystifications fantasmatiques. En fait, ce que le discours « réprime » est (entre autres choses) sa contamination par cela même qu'il essaie de contrôler – mettons, la façon dont le sacrifice de la sexualité sexualise le sacrifice lui-même, ou la manière par laquelle la tentative de contrôler la sexualité sexualise l'activité contrôleuse elle-même. La sexualité n'a donc, bien évidemment, rien d'« invisible » – elle est contrôlée et régulée. Ce qui est « invisible » est la sexualisation de cette tâche même de contrôle : non pas l'objet insaisissable que nous essayons de contrôler, mais le mode par lequel nous-mêmes participons à ce contrôle.

Les libéraux qui reconnaissent les problèmes des exclus du processus sociopolitique disent avoir pour but l'inclusion de ceux dont les voix ne sont pas entendues ; tous les points de vue devraient être écoutés, tous les intérêts pris en compte, les droits humains de

chacun garantis, toutes les façons de vivre respectées, toutes les cultures et pratiques, etc. L'obsession de ce discours démocratique est la protection de toutes sortes de minorités : culturelles, religieuses, sexuelles, *e tutti quanti*. « Négociation patiente et compromis » – telle est la recette de la démocratie. Ce qui se perd ici est la position prolétarienne, la position d'universalité incarnée dans les Exclus. C'est pourquoi, à y regarder de plus près, il devient clair que ce qu'a entrepris Hugo Chávez au Venezuela diffère sensiblement de la forme d'inclusion libérale classique : Chávez n'inclut pas les exclus dans un cadre libéralo-démocratique préexistant ; au contraire, il prend les habitants « exclus » des favelas comme *base* puis il réorganise l'espace politique et les formes politiques d'organisation afin que celles-ci soient « adaptées » aux exclus. Aussi pédante et abstraite qu'elle puisse paraître, cette différence – entre « démocratie bourgeoise » et « dictature du prolétariat » – est cruciale.

Il y a un siècle, Vilfredo Pareto a été le premier à décrire la pseudo-règle des « 80/20 » de la vie sociale (et pas que sociale) : 80 % des terres sont possédées par 20 % des gens, 80 % des profits sont produits par 20 % des employés, 80 % des décisions sont prises durant 20 % des temps de réunion ; 80 % des liens sur le Web pointent vers moins de 20 % des pages Web, 80 % des pois viennent de 20 % des cosses. Comme certains sociologues et économistes l'ont suggéré, l'explosion contemporaine de la productivité économique nous met face à l'ultime exemple de cette règle : l'économie globale qui s'annonce va tendre vers un état où seulement 20 % de la force de travail sera

apte à faire tout le labeur nécessaire, de sorte que 80 % des travailleurs deviendront inopérants et inutiles, autant de chômeurs en puissance. Cette logique atteignant son extrême, ne serait-il pas raisonnable de la porter à son autonégation : un système qui rend 80 % des travailleurs inopérants et inutiles n'est-il pas *lui-même inopérant et bon à rien* ?

Il y a peu, Toni Negri a accordé une interview au journal *Le Monde* durant laquelle, en promenade dans une rue de Porto Marghera avec le journaliste, il est tombé sur un piquet de grève devant une usine textile. Montrant du doigt les ouvriers, il a lâché avec dédain : « C'est dingue, on dirait un film de Fellini[1] ! » Pour Negri, ces travailleurs symbolisaient tout ce qui cloche dans le socialisme de tradition syndicaliste obnubilé par la sécurité de l'emploi collective, un socialisme rendu impitoyablement obsolète par la dynamique du capitalisme « postmoderne » et la position hégémonique du travail cognitif. Selon lui, au lieu de réagir à ce « nouvel esprit du capitalisme » de façon sociodémocratique traditionnelle, en y voyant une menace, on devrait l'étreindre pleinement, afin de discerner en lui – dans la dynamique du travail cognitif accompagnée de ses formes d'interaction sociale non hiérarchiques et non centralisées – les germes du communisme. Mais si nous suivons cette logique jusqu'au bout, il devient ardu de ne pas tomber d'accord avec l'argument néolibéral cynique selon lequel, aujourd'hui, la tâche principale des syndicats

1. Antonio Negri, « Nous sommes déjà des hommes nouveaux », *Le Monde*, 13 juillet 2007.

devrait être de reformer les ouvriers pour faciliter leur absorption dans cette nouvelle économie numérisée.

Mais qu'en est-il de la vision opposée ? Dans la mesure où la dynamique du nouveau capitalisme rend superflu un pourcentage toujours plus élevé de travailleurs, *quid* du projet de réunifier les « morts vivants » du capitalisme global, tous les laissés-pour-compte du « progrès » néocapitaliste, tous ceux qui ont été rendus inutiles et mis hors course, tous ceux qui se trouvent dans l'incapacité de s'adapter aux conditions nouvelles ? Le pari est, bien sûr, de pouvoir provoquer un court-circuit direct entre ces « reliefs » de l'histoire et l'aspect le plus progressiste de celle-ci.

L'« usage public de la Raison »

Voilà qui nous amène à la prochaine définition élémentaire du communisme : en contraste avec le socialisme, le communisme renvoie à une singularité universelle, au lien direct entre le singulier et l'universel, par-delà les déterminations particulières. Quand Paul déclare que, d'un point de vue chrétien, « il n'y a ni hommes ni femmes, ni Juifs ni Grecs », il affirme ainsi que les racines ethniques, les identités nationales, etc., ne constituent pas *une catégorie de vérité*. Pour le dire en termes précisément kantiens : lorsque nous méditons sur nos racines ethniques, nous exerçons un *usage privé de la raison*, contraints par des présupposés dogmatiques contingents ; autrement dit, nous agissons en individus « immatures », non

pas comme des êtres humains libres qui habitent la dimension de l'universalité de la raison. L'opposition entre Kant et Rorty quant à cette distinction du public et du privé est rarement notée, mais elle n'en est pas moins cruciale. Tous deux distinguent nettement entre ces deux domaines, mais de façons opposées. Pour Rorty, le grand libéral contemporain *par excellence**, le privé est l'espace de nos idiosyncrasies où règnent créativité et folle imagination, et où les considérations morales sont (presque) suspendues ; le public, au contraire, est l'espace de l'interaction sociale, où nous sommes obligés d'obéir aux règles afin de ne pas heurter les autres. Suivant les termes mêmes de Rorty, le privé est l'espace de l'ironie, tandis que le public est l'espace de la solidarité. Pour Kant, cependant, l'espace public de la « société civile universelle » exemplifie le paradoxe de la singularité universelle, d'un sujet singulier qui, par une sorte de court-circuit lui faisant dépasser la médiation du particulier, participe directement de l'Universel. C'est donc là ce que Kant, dans un fameux passage de son opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?*, entend par « public » en opposition à « privé » : le « privé » désigne non pas l'individu comme opposé aux liens communautaires, mais bien l'ordre institutionnel communautaire de ses identifications particulières ; tandis que le « public » renvoie à l'universalité transnationale propre à l'exercice par tel ou tel de sa Raison :

> L'usage *public* de notre propre raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les lumières parmi les

hommes ; mais son *usage privé* peut souvent être étroitement limité, sans pour autant empêcher sensiblement le progrès des lumières. Or j'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme *savant* devant l'ensemble du public qui lit. J'appelle usage privé celui qu'on a le droit de faire de sa raison dans tel ou tel poste civil, ou fonction, qui nous est confié[1].

Le paradoxe de la formule de Kant, « Pense librement, mais obéis ! » (qui, bien sûr, pose en elle-même toute une série de problèmes, puisqu'elle aussi repose sur la distinction entre le niveau « performatif » de l'autorité sociale et le niveau de libre réflexion où la performativité est suspendue), signifie donc qu'on participe de la dimension universelle de la sphère « publique » précisément en tant qu'individu singulier extrait de (voire opposé à) son identification communautaire substantielle – on est véritablement universel à la seule condition d'être radicalement singulier, logé dans les interstices des identités communautaires. C'est Kant qui devrait être lu ici comme le critique de Rorty. Dans sa vision de l'espace public caractérisé par l'exercice sans restriction de la Raison, il invoque une dimension d'universalité émancipatrice *extérieure* aux contraintes de l'identité sociale, de la position occupée dans l'ordre de l'être (social) – cette dimension même qui fait si cruellement défaut chez Rorty.

C'est cet espace de singularité universelle qui, dans le christianisme, apparaît comme le « Saint-Esprit »

1. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. de Heinz Wismann, dans *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 211.

– l'espace d'un collectif de croyants *soustraits* au champ des communautés organiques, ou des mondes-de-vie particuliers (« ni Grecs ni Juifs »). Par conséquent, le « Pense librement, mais obéis ! » de Kant n'est-il pas une nouvelle version du « Rendez donc à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu » du Christ ? « Rendez à César ce qui appartient à César » : en d'autres mots, témoignez respect et obéissance au monde-de-vie particulier – « privé » – de votre communauté ; « et à Dieu ce qui appartient à Dieu » : en d'autres mots, participez de l'espace universel de la communauté des croyants. Le collectif des croyants pauliniens est un protomodèle de la « société civile universelle » de Kant, et le domaine de l'État lui-même est ainsi « privé » à sa façon ; privé dans le sens précis donné par Kant à ce terme lorsqu'il évoque « l'usage privé de la Raison » dans les appareils administratifs et idéologiques de l'État.

Dans *Le Conflit des facultés* qu'il écrivit plus tard, Kant a prolongé ces réflexions en posant une question simple mais dont la réponse est difficile à trouver : y a-t-il un véritable progrès dans l'histoire ? (Il entendait par là un progrès éthique, et pas seulement un développement matériel.) Il a admis que l'histoire est confuse en elle-même et ne laisse filtrer aucune preuve claire en la matière (songeons par exemple à l'apport du XX^e siècle : une expansion sans précédent de la démocratie et de la protection sociale, mais aussi l'Holocauste et le Goulag...), mais il a néanmoins conclu que, même si le progrès n'est pas prouvable, nous pouvons discerner des signes indiquant bien qu'il

est possible. Kant a identifié dans la Révolution française un signe de ce genre, qui pointait vers la possibilité de la liberté : ce qui était jusqu'alors impensable s'était produit, un peuple entier avait affirmé bravement sa liberté et son égalité. Pour Kant, plus important encore que la réalité souvent sanglante des événements dans les rues de Paris fut l'enthousiasme que ceux-ci firent naître dans les yeux des observateurs sympathisants de toute l'Europe :

> La révolution d'un peuple spirituellement riche, que nous avons vue se produire de nos jours, peut bien réussir ou échouer ; elle peut bien être remplie de misères et d'atrocités [...] cette révolution, dis-je, trouve cependant dans les esprits de tous les spectateurs (qui n'ont pas été eux-mêmes impliqués dans ce jeu) *une prise de position*, au niveau de ses souhaits, qui confine à l'enthousiasme et dont l'extériorisation même comportait un danger, prise de position donc qui ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale dans l'espèce humaine[1].

On devrait noter ici que la Révolution française a généré de l'enthousiasme non seulement en Europe, mais aussi dans des lieux lointains comme Haïti. L'enthousiasme ressenti là-bas n'a pas été uniquement celui du spectateur kantien, il a revêtu une forme pratique et engagée au moment charnière d'un autre événement de portée historique mondiale : la première révolte des esclaves noirs combattant pour une pleine participation au projet émancipateur de la Révolution française.

1. Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, dans *Œuvres philosophiques III*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 895.

La victoire électorale d'Obama aux États-Unis s'inscrit, à un certain niveau, dans la même ligne. Il est possible et recommandé de nourrir des doutes cyniques sur les conséquences réelles de cette victoire : d'un point de vue pragmatico-réaliste, il se peut fort bien qu'Obama se révèle être un « Bush à visage humain », ne faisant guère plus que quelques minimes améliorations de façade. Il poursuivra essentiellement la même politique sur un mode plus attractif et ainsi ira peut-être jusqu'à renforcer l'hégémonie étatsusienne, mise à mal comme elle l'a été par les catastrophiques années Bush. Il y a néanmoins quelque chose qui cloche profondément dans cette réaction – une dimension clé fait défaut. C'est à la lumière de la conception kantienne de l'enthousiasme qu'il faudrait voir dans la victoire d'Obama autre chose qu'un déplacement supplémentaire au cours de l'éternel combat parlementaire pour une majorité, avec ses innombrables calculs et manipulations pragmatiques. Elle signale plus que cela. C'est pourquoi un de mes bons amis américains, un gauchiste endurci et sans illusion aucune, a pleuré des heures durant après que la nouvelle de la victoire d'Obama lui fut parvenue. Quels qu'aient été nos doutes, nos effrois et nos compromis, chacun de nous, en cet instant d'enthousiasme, s'est trouvé libre et partie prenante de la liberté universelle de l'humanité.

Si la victoire d'Obama a généré tant d'enthousiasme, ce n'est pas seulement dû au fait que, contre toute attente, elle soit réellement advenue, c'est aussi parce que la *possibilité* d'un tel avènement a été démontrée. Il en va de même pour toutes les grandes ruptures historiques – rappelons la chute du mur de Berlin.

Bien que nous fussions tous informés de l'inefficacité putride des régimes communistes, nous ne pouvions croire « pour de bon » qu'ils allaient se désintégrer – à l'instar d'un Henry Kissinger, nous n'étions que trop les victimes d'un pragmatisme cynique. Cette attitude est résumée au mieux dans l'expression française *je sais bien, mais quand même** – je sais fort bien que cela peut arriver, mais quand même (je ne peux vraiment pas me faire à l'idée que cela va arriver). C'est pourquoi, même si la victoire d'Obama était clairement prévisible, du moins pendant les deux dernières semaines avant le scrutin, sa victoire de fait a pourtant été vécue comme une surprise – en un sens, l'impensable était arrivé, quelque chose à quoi nous ne croyions pas pour de bon *pouvait* arriver. (Notons qu'existe aussi une version tragique de l'impensable ayant réellement lieu : l'Holocauste, le Goulag... comment se faire à l'idée qu'il arrive quelque chose de semblable ?)

Voyons maintenant ce qu'on devrait répondre à ceux qui font observer tous les compromis auxquels Obama a dû se livrer pour devenir éligible. Le danger couru par Obama durant sa campagne consistait en ce qu'il s'appliquait déjà à lui-même ce que la censure historique avait appliqué à Martin Luther King, à savoir purger son programme de thèmes litigieux afin d'assurer son éligibilité. Il y a un fameux dialogue dans la loufoquerie religieuse des Monty Python, *La Vie de Brian*, dont l'action se déroule en Palestine au temps du Christ : le chef d'une organisation de résistance de révolutionnaires juifs soutient mordicus que les Romains n'ont apporté que du malheur aux Juifs ;

quand ses partisans lui font remarquer que les Romains ont néanmoins introduit l'instruction, créé un réseau routier, développé un système d'irrigation, etc., il leur répond sur un ton triomphal et définitif : « Fort bien, mais à part les sanitaires, l'éducation, les médicaments, le vin, l'ordre public, l'irrigation, les chaussées, le réseau d'eau potable et la santé publique, qu'est-ce que les Romains ont jamais fait pour nous ? » Les dernières proclamations d'Obama ne suivent-elles pas une logique semblable ? « J'incarne une rupture radicale avec la politique de Bush ! D'accord, j'ai plaidé pour un soutien entier à Israël, pour la continuation de la guerre à la terreur en Afghanistan et au Pakistan, pour le refus des poursuites à l'encontre de ceux qui ont ordonné la torture, et ainsi de suite, mais j'incarne quand même une rupture radicale avec la politique de Bush ! » Le discours d'investiture d'Obama a conclu ce processus d'« autonettoyage politique » – d'où la grande déconvenue qu'il occasionna, même chez bon nombre de libéraux de gauche aux États-Unis. Ce fut un laïus bien ciselé mais étrangement anémique, dont le message « à tous les autres peuples et gouvernements qui nous regardent aujourd'hui » se résuma à : « Nous sommes prêts à reprendre les manettes » ; « nous n'allons pas nous excuser pour notre mode de vie, ni fléchir dans sa défense ».

Durant la campagne électorale, il a souvent été remarqué que chaque fois qu'Obama parlait de « l'audace de l'espoir », d'un changement auquel nous pouvions croire, il s'appuyait sur une rhétorique vide de tout contenu spécifique : l'espoir en quoi ? quel

changement ? À présent, les choses sont un peu plus claires : Obama propose un changement tactique destiné à réaffirmer les objectifs fondamentaux de la politique étatsunienne : la défense du mode de vie américain et une place de premier plan sur la scène internationale. L'empire étatsunien sera dorénavant plus humain, et respectueux des autres ; il dirigera au moyen du dialogue, plutôt que par l'imposition brutale de sa volonté. Si l'administration Bush était l'empire à face de brute, maintenant nous allons avoir droit à l'empire à visage humain – mais ce sera le même empire. Dans le discours d'Obama au Caire en juin 2009, par lequel il tenta de tendre la main au monde musulman, l'accent fut mis sur le dialogue dépolitisé interreligions (pas même intercivilisations) – nous eûmes là un Obama au pire du politiquement correct.

Reste qu'une vue si pessimiste est un peu courte. La situation globale n'est pas seulement une dure réalité ; elle se définit également par ses contours idéologiques, par ce qu'elle recèle de visible et d'invisible, de dicible et d'indicible. Rappelons la réponse d'Ehud Barak à Gideon Levy, du quotidien *Ha'aretz*, il y a plus de dix ans, quand le journaliste lui demanda ce qu'il aurait fait s'il était né palestinien : « Je me serais engagé dans une organisation terroriste. » Cette déclaration n'avait rien d'un quelconque cautionnement du terrorisme – mais elle avait tout d'un appel à l'ouverture d'un espace de dialogue avec les Palestiniens. Rappelons Gorbatchev lançant les slogans « glasnost » et « perestroïka » – peu importe s'il les avait « vraiment pesés », il a déclenché une avalanche qui

a changé le monde. Ou, pour prendre un exemple négatif : aujourd'hui, même ceux qui s'élèvent contre la torture acceptent qu'elle constitue un thème de débat public – c'est là une régression majeure dans notre discours commun. Les mots ne sont jamais « seulement des mots » ; ils importent car par eux se définissent les contours de ce que nous pouvons faire.

Or, à cet égard, Obama a déjà fait preuve d'une extraordinaire aptitude à changer les limites de ce qu'on peut dire publiquement. Jusqu'à maintenant, sa plus grande réussite a consisté, avec cette non-provocation raffinée qui lui est propre, à introduire dans le discours public des thèmes naguère inabordables *de facto* : l'importance continue de la notion de race en politique, le rôle positif des athées dans la vie publique, la nécessité de prendre langue avec des « ennemis » comme l'Iran ou le Hamas, etc. Voici précisément ce dont la politique étatsunienne a le plus besoin aujourd'hui, s'il s'agit de sortir de son impasse : de mots nouveaux qui changeront notre façon de penser et d'agir.

D'ailleurs, de nombreuses initiatives d'Obama président vont déjà dans ce sens (par exemple, ses plans éducation et santé, ses ouvertures vers Cuba et autres États « voyous »). Cependant, comme on l'a déjà noté, la vraie tragédie d'Obama est qu'il a toutes les chances de se révéler être l'ultime sauveur du capitalisme et, comme tel, de compter parmi les plus grands présidents américains conservateurs. Certaines initiatives progressistes ne peuvent être prises que par un conservateur lesté d'un passé patriotique droitier : seul un de Gaulle pouvait accorder l'indépendance à l'Algérie ;

seul un Nixon pouvait instaurer des relations avec la Chine – dans les deux cas, si un président progressiste avait agi ainsi, il eût été instantanément accusé d'avoir trahi les intérêts de la nation, de s'être vendu aux communistes ou aux terroristes, etc. La situation d'Obama semble être l'exact opposé : son passé « progressiste » lui permet d'effectuer les « réajustements structurels » nécessaires à la stabilisation du système.

Mais ces conséquences, aussi inévitables qu'elles puissent se révéler, ne dévaluent en rien l'authentique enthousiasme kantien déclenché par la victoire d'Obama. Elle a été un signe de l'histoire au triple sens kantien, *signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum* : un signe où se reflète la mémoire du long *passé* de l'esclavage et du combat pour son abolition ; un événement qui démontre un changement *présent* ; et un espoir d'accomplissements *futurs*. Il n'est guère étonnant que la victoire d'Obama ait donné lieu à ce même enthousiasme universel de par le monde, avec des gens dansant dans les rues de Berlin à Rio de Janeiro. Tout le scepticisme déballé derrière des portes closes, y compris par de nombreux progressistes chiffonnés (et si, dans l'intimité de l'isoloir, le racisme publiquement désavoué allait refaire surface ?), a été réfuté.

... en Haïti

Tout cela, cependant, est encore insuffisant si nous voulons parler de communisme. Que manque-t-il donc à cet enthousiasme kantien ? Pour approcher la

réponse, il faut se tourner vers Hegel, qui partagea pleinement l'enthousiasme de Kant dans sa propre description de l'impact de la Révolution française :

> C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si à ce moment seulement on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde[1].

Mais il ajouta un élément crucial, du moins implicitement. Comme Susan Buck-Morss l'a démontré dans son essai intitulé *Hegel et Haïti*[2], le soulèvement réussi des esclaves en Haïti, d'où résulta la république libre d'Haïti, fut pour Hegel le point de référence muet – et d'autant plus efficace pour cette raison – (ou bien la Cause absente) de sa dialectique du Maître et de l'Esclave, d'abord esquissée dans ses manuscrits d'Iéna puis développée dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Par une assertion simple – « Il ne fait aucun doute que Hegel et Haïti vont de pair[3] » – Buck-Morss condense le résultat détonant du court-circuit entre ces deux termes hétérogènes. « Hegel et Haïti » – cela est aussi, peut-être, la formule la plus succincte du communisme.

1. G. W. F., Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1998, p. 340.
2. D'abord publié en 2000 sous forme d'article dans la revue *Critical Inquiry*, puis développé en un livre : *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009. Les éditions Léo Scheer en ont publié une version condensée dans la collection « Lignes », en 2006 [NdT].
3. *Ibid.*, p. 20.

Comme Louis Sala-Molins l'a affirmé avec une brutalité acerbe : « Les philosophes européens des Lumières tonnaient contre l'esclavage, *sauf là où il existait littéralement*[1]. » Même s'ils déploraient que des peuples fussent « esclaves » (métaphoriquement parlant) des royautés tyranniques, ils ignoraient superbement l'esclavage *littéral* qui explosait à grande échelle dans les colonies, quand ils ne l'excusaient pas pour des motifs racisto-culturalistes. Le jour où, en écho à la Révolution française, les esclaves noirs d'Haïti se révoltèrent au nom des mêmes principes de liberté, d'égalité et de fraternité, ce fut « l'épreuve, le baptême du feu pour les idéaux des Lumières françaises. Et chaque Européen appartenant à la catégorie des bourgeois lettrés en fut informé. "Dorénavant, le monde a les yeux tournés vers Saint-Domingue"[2] ». En Haïti, l'impensable (pour l'esprit européen des Lumières) se produisit : la Révolution haïtienne « entra dans l'histoire avec cette singulière particularité d'être impensable lors même qu'elle eut lieu[3] ». Les ex-esclaves d'Haïti prirent les slogans révolutionnaires français plus à la lettre que les Français eux-mêmes : ils ignoraient toutes les restrictions implicites qui abondaient dans l'idéologie des Lumières (liberté – mais uniquement pour les sujets « adultes » dotés de raison, non pour les barbares sauvages et immatures qui allaient devoir suivre un long traitement éducatif avant de mériter la liberté et l'égalité…). Cela

1. Cité par Susan Buck-Morss, *ibid.*, p. 149.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. Michel-Rolph Trouillot, cité par Buck-Morss, *ibid.*, p. 50.

donna lieu à de sublimes moments « communistes », comme la fois où la soldatesque française (dépêchée par Napoléon pour mater la rébellion et rétablir l'esclavage) parvint à proximité de l'armée noire des esclaves (auto)libérés. Lorsqu'ils entendirent un murmure initialement indistinct s'élever de la foule noire, les soldats supposèrent d'abord que ce devait être là quelque chant de guerre tribal ; mais, en s'approchant, ils comprirent que les Haïtiens entonnaient *La Marseillaise*, et ils commencèrent à se demander tout haut s'ils ne combattaient pas du mauvais côté. Des événements semblables font de l'universalité une catégorie politique. En eux, comme le dit Buck-Morss, « l'humanité universelle est visible sur les bords[1] » :

> […] plutôt que de donner un dû égal à des cultures multiples et distinctes, au moyen duquel les personnes sont reconnues faire partie de l'humanité par la médiation indirecte d'identités culturelles collectives, l'universalité humaine apparaît dans l'événement historique au point de rupture. C'est dans les discontinuités de l'histoire que les personnes dont la culture a été distendue jusqu'à se rompre donnent expression à une humanité qui va au-delà des limites culturelles. Et c'est dans notre identification énergique à cet état vulnérable, libre et brut, que nous avons une chance de comprendre ce que disent ces personnes. L'humanité commune existe en dépit de la culture et de ses différences. La non-identité d'une personne par rapport au collectif permet des solidarités souterraines qui ont une chance d'en

1. *Ibid.*, p. 151.

appeler au sentiment moral et universel, source aujourd'hui d'enthousiasme et d'espoir[1].

Buck-Morss procure ici un argument précis contre la poésie postmoderne de la diversité · cette dernière masque l'*homogénéité* sous-jacente de la violence brutale exercée par des cultures et des régimes culturellement divers : « Pouvons-nous nous satisfaire de l'appel à reconnaître des "modernités multiples", d'une politique de "diversité" ou de "multiversalité", quand, dans les faits, les inhumanités de ces multiplicités frappent souvent par leurs similitudes[2] ? » Mais, demandera-t-on, le fait que les esclaves chantaient *La Marseillaise* ne constituait-il pas, en fin de compte, un indice de subordination coloniale – même dans leur autolibération, les Noirs ne devaient-ils pas se conformer au modèle d'émancipation de la métropole coloniale ? Et ne retrouve-t-on pas là l'idée que les opposants contemporains à la politique étatsunienne devraient chanter *La Bannière étoilée* ? Pour les colonisateurs, l'authentique acte révolutionnaire n'aurait-il pas assurément consisté à entonner les chants des colonisés ? Ce reproche est infondé à double titre. *Primo*, contrairement aux apparences, il est de loin plus acceptable pour le pouvoir colonial de voir ses agents chanter d'autres chants (ceux des colonisés) que ceux qui expriment leur propre identité – en signe de tolérance et de respect paternaliste, les colonisateurs adorent apprendre et chanter les chants des

1. *Ibid.*, p. 133.
2. *Ibid.*, p. 138-139.

colonisés… *Secundo*, et surtout, le message convoyé par la *Marseillaise* des soldats haïtiens n'était pas : « Vous voyez, même nous autres, Noirs primitifs, sommes capables de nous hisser au niveau de votre culture et de votre politique, de les prendre comme modèles ! », mais, beaucoup plus précisément : « Dans cette bataille, nous sommes plus français que vous autres Français ne l'êtes – nous symbolisons les conséquences les plus profondes de votre idéologie révolutionnaire, celles-là mêmes que vous n'avez pu assumer. » Pareil message ne laisse pas d'être profondément déroutant pour les colonisateurs – et tel ne serait certainement pas celui des opposants qui, aujourd'hui, auraient envie de chanter *La Bannière étoilée* face à l'armée étatsunienne. (Encore que, à titre d'hypothèse, si nous imaginons une situation où tel *pourrait* être le message, il n'y aurait là, *a priori*, rien de problématique.)

Une fois ce message pleinement assimilé, nous autres hommes et femmes blancs de gauche sommes libres d'abandonner le processus politiquement correct consistant à se torturer sans fin par culpabilité. Quoique la critique de la gauche contemporaine opérée par Pascal Bruckner côtoie souvent l'absurde[1], elle ne l'empêche pas d'avoir parfois des vues pertinentes – on ne peut que tomber d'accord avec lui lorsqu'il détecte dans l'autoflagellation politiquement correcte de l'Europe une forme invertie de cramponnement à sa supériorité. Chaque fois que l'Occident est attaqué,

1. À titre d'exemple, voir la note en bas de page où il glose sur le prétendu antisémitisme d'Alain Badiou dans *La Tyrannie de la pénitence : essai sur le masochisme occidental*, Grasset, 2006, p. 96.

sa première réaction n'est pas la défense agressive mais l'auto-inquisition : qu'avons-nous fait pour mériter cela ? En fin de compte, nous sommes tenus pour responsables de tous les maux du monde ; les catastrophes du tiers-monde et la violence terroriste ne sont que des réactions à nos crimes. La forme positive du Fardeau de l'Homme Blanc (il a pris la responsabilité de civiliser les barbares colonisés) est ainsi tout bonnement remplacée par sa forme négative (le fardeau de la culpabilité de l'homme blanc) : s'il ne nous est plus possible d'être les maîtres bienveillants du tiers-monde, nous pouvons du moins représenter la source privilégiée du mal, privant avec paternalisme les autres de la responsabilité de leur sort (quand un pays du tiers-monde commet des crimes épouvantables, cela ne relève jamais entièrement de sa propre responsabilité, non, c'est toujours une retombée de la colonisation : il ne fait qu'imiter les agissements habituels de ses ex-maîtres coloniaux, etc.) :

> Il nous faut nos clichés misérabilistes sur l'Afrique, l'Asie, l'Amérique latine pour confirmer celui de l'Occident prédateur, meurtrier. Nos stigmatisations bruyantes ne servent qu'à masquer cette blessure d'amour-propre : nous ne faisons plus la loi. Les autres cultures le savent, qui n'en continuent pas moins à nous culpabiliser pour échapper à nos jugements[1] [...]

L'Occident est ainsi pris dans la situation typiquement délicate du surmoi rendue au mieux par cette fameuse phrase des *Frères Karamazov* : « Chacun de

1. *Ibid.*, p. 52.

nous est coupable devant tous, pour tout, et moi plus que les autres[1]. » Ainsi, plus l'Occident confesse ses crimes, plus il se sent coupable. Cette appréciation nous permet également de détecter une duplicité symétrique dans la manière dont certains pays du tiers-monde critiquent l'Occident : si l'automutilation continuelle de l'Occident fonctionne comme une tentative désespérée de réaffirmer notre supériorité, la véritable raison de l'attitude de haine et de rejet du tiers-monde à l'encontre de l'Occident réside non pas dans le passé colonial et ses effets persistants, mais dans l'esprit d'autocritique dont l'Occident a fait montre en reniant ce passé, tout en appelant implicitement les autres à pratiquer cette même approche autocritique : « On le déteste [l'Occident] non pour ses fautes réelles mais pour sa tentative de les amender parce que l'un des tout premiers, il a tenté de s'arracher à sa propre bestialité, invitant le reste du monde à le suivre[2]. » En effet, le legs de l'Occident n'est pas seulement celui de la domination impérialiste (post)coloniale, mais aussi celui de l'examen autocritique de la violence et de l'exploitation dont lui-même a présenté l'exemple au tiers-monde. Les Français ont colonisé Haïti, mais la Révolution française a aussi procuré les fondements idéologiques de la rébellion qui a libéré les esclaves et permis d'établir un Haïti indépendant ; le processus de décolonisation s'est enclenché lorsque les nations colonisées ont exigé pour elles-mêmes des droits identiques à ceux que l'Occident s'était arrogés.

1. Cité par Bruckner, *ibid.*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 54.

Bref, on ne devrait jamais oublier que l'Occident a fourni lui-même les critères à l'aune desquels (de même que ses censeurs) il mesure son propre passé criminel. Nous avons ici affaire à la dialectique de la forme et du contenu : quand les pays coloniaux exigent l'indépendance et prescrivent un « retour aux racines », la forme même de ce retour (celle d'un État-nation indépendant) est occidentale. Ainsi, de sa défaite même (la perte des colonies), l'Occident sort vainqueur, en imposant à l'autre sa forme sociale.

La leçon des deux courts articles de Marx datant de 1853 sur l'Inde (« La domination britannique aux Indes » et « Les conséquences futures de la domination britannique en Inde ») – généralement relégués au rayon des études postcoloniales comme témoignages embarrassants de l'« eurocentrisme » de Marx – est aujourd'hui plus valable que jamais. Marx admet sans réserve la brutalité et l'hypocrisie pressurante de la colonisation britannique de l'Inde, y compris l'emploi systématique de la torture prohibée en Occident mais « sous-traitée » aux Indiens (rien de vraiment nouveau sous le soleil – il existait déjà des Guantánamo au cœur de l'Inde britannique du XIX^e siècle) : « La profonde hypocrisie et la barbarie immanente à la civilisation bourgeoise s'étalent à nu dès que nous détournons les yeux de son foyer, où elles revêtent des formes respectables, pour les porter sur les colonies[1]. » À ce constat, Marx ajoute que :

1. Karl Marx, « Les conséquences futures de la domination britannique en Inde », dans *Politique I*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 735.

> l'Angleterre a jeté bas toutes les fondations de la société indienne et aucun signe de reconstruction n'est encore visible. Aucun monde nouveau ne vient remplacer l'ancien, et cette perte, qui donne à la misère actuelle de l'Hindou cette mélancolie particulière, sépare l'Hindoustan dominé par la Grande-Bretagne de toutes ses traditions respectables et de tout son passé historique. [...] Certes, l'Angleterre, en suscitant une révolution sociale en Hindoustan, était mue uniquement par les plus sordides intérêts et sa manière de les imposer était stupide. Mais là n'est pas la question. La question est de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'état social de l'Asie. Sinon, quels qu'aient été ses crimes, l'Angleterre a été l'instrument inconscient de l'histoire en menant à bien cette révolution[1].

On ne devrait pas écarter cette évocation de « l'instrument inconscient de l'histoire » comme l'expression d'une téléologie naïve, d'une confiance en la Ruse de la Raison qui transforme même les plus vils crimes en instruments du progrès – le fait est simplement que la colonisation britannique de l'Inde a créé les conditions de la double libération de celle-ci : des contraintes de ses propres traditions comme de la colonisation elle-même. En 1985, lors d'une cérémonie d'accueil en l'honneur de Margaret Thatcher, le président chinois a repris au compte de son propre pays la déclaration de Marx sur le rôle de la colonisation britannique en Inde : « L'occupation britannique a réveillé la Chine de son sommeil

1. *Ibid.*, p. 715 et 720.

séculaire[1]. » Loin de signaler un continuel avilissement devant les ex-puissances coloniales, des déclarations de ce genre expriment le véritable « postcolonialisme », à savoir une indépendance parvenue à maturité : pour admettre l'effet positif de la colonisation, il faut être réellement libre et capable de laisser derrière soi les stigmates de celle-ci. (Et, symétriquement, se refuser au *mea culpa*, tout en revendiquant pleinement et – pourquoi pas – fièrement son héritage émancipateur, est un sine qua non pour le renouvellement de la gauche.)

Si quelqu'un ne peut être accusé d'indulgence envers les colonisateurs, c'est bien Frantz Fanon : ses réflexions sur le pouvoir émancipateur de la violence constituent un sujet d'embarras pour de nombreux théoriciens postcoloniaux politiquement corrects. Cependant, en sa qualité de penseur perspicace, très familier de la psychanalyse, il a aussi, dès 1952, exprimé de la plus poignante façon le refus de capitaliser sur la culpabilité des colonisateurs :

> Je suis un homme, et c'est tout le passé du monde que j'ai à reprendre. Je ne suis pas seulement responsable de la révolte de Saint-Domingue.
>
> Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte.
>
> En aucune façon, je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle.

1. Cité par Bruckner, *La Tyrannie de la pénitence*, *op. cit.*, p. 158.

> En aucune façon, je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue. Je ne me fais l'homme d'aucun passé.
>
> [...]
>
> Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques.
>
> [...]
>
> N'ai-je donc pas sur cette terre autre chose à faire qu'à venger les Noirs du XVII^e^ siècle ?
>
> [...]
>
> Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de souhaiter la cristallisation chez le Blanc d'une culpabilité envers le passé de ma race.
>
> Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de me préoccuper des moyens qui me permettraient de piétiner la fierté de l'ancien maître.
>
> Je n'ai ni le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués.
>
> Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc.
>
> [...]
>
> Je ne veux pas être la victime de la *Ruse* d'un monde noir.
>
> [...]
>
> Vais-je demander à l'homme blanc d'aujourd'hui d'être responsable des négriers du XVII^e^ siècle ?
>
> Vais-je essayer par tous les moyens de faire naître la Culpabilité dans les âmes ?
>
> [...]
>
> Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères.
>
> [...]
>
> [...] il y aurait un grand intérêt à entrer en contact avec une littérature ou une architecture nègres du III^e^ siècle avant Jésus-Christ. Nous serions très heureux de savoir

qu'il exista une correspondance entre tel philosophe nègre et Platon. Mais nous ne voyons absolument pas ce que ce fait pourrait changer dans la situation des petits gamins de huit ans qui travaillent dans les champs de canne en Martinique ou en Guadeloupe.

[...]

Je me découvre un jour dans le monde et je me reconnais un seul droit : celui d'exiger de l'autre un comportement humain[1].

Dans le même ordre d'idées, on devrait poser un regard critique sur le matraquage acerbe auquel Sadri Khiari soumet la gauche française qui s'efforce de procurer des documents aux « *sans-papiers** » (ou immigrés « illégaux ») :

> Le Blanc de gauche a aussi un faible pour le « sans-papiers ». Sans doute parce que celui-ci n'existe pas du tout. Et que pour exister un tant soit peu, il est bien obligé de demander l'aide de la gauche. Le sans-papiers n'existe pas du tout parce que pour exister, il doit menacer de mettre fin à son existence. La preuve que j'existe, dit-il, c'est que je meurs. Et il arrête de s'alimenter. Et la gauche y voit une bonne raison de dénoncer la droite : « Donnez-lui des papiers, qu'il se nourrisse et cesse d'exister ! » Car, s'il obtient des papiers, il n'est plus un sans-papiers et si, comme sans-papiers, il n'existait *pas du tout*, quand il a des papiers, il n'existe *pas*, c'est tout. Ce qui est un progrès[2].

1. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952, p. 183-187.
2. Sadri Khiari, *La Contre-Révolution coloniale en France*, La Fabrique, 2009, p. 11.

La logique sous-jacente est claire et convaincante : le travailleur immigré « non documenté » n'a pas de statut légal, aussi, à supposer qu'on le remarque, il représente une sombre menace externe pour notre mode de vie ; mais une fois qu'il obtient ses papiers et que son statut est légalisé, il cesse à nouveau de proprement exister, puisqu'il devient invisible dans sa situation spécifique. En un sens, son invisibilité augmente une fois qu'il est régularisé : il ne représente plus une sombre menace, il est pleinement normalisé, noyé dans la foule indistincte des citoyens. Néanmoins, ce qu'oublie Khiari dans son matraquage est que le fait d'obtenir des « papiers » ouvre un champ plus grand à l'auto-organisation et à l'activité politiques. Dès les « papiers » obtenus, un vaste espace de mobilisation et de pression politiques se crée, sous l'impulsion de citoyens (désormais) légitimes, de « notre » État, qui ne peut plus être déconsidéré, telle une zone dangereuse et menaçante venue du dehors.

De plus, quand nous parlons de mesures anti-immigration, des différentes formes que peut prendre l'exclusion des immigrés, etc., il nous faudrait toujours garder à l'esprit que la politique anti-immigrationniste *n'est pas* directement liée au capitalisme ou aux intérêts du capital. Au contraire, la libre circulation de la main-d'œuvre sert les intérêts du grand capital, puisqu'une main-d'œuvre immigrée, moins coûteuse, poussera « nos » travailleurs à accepter des salaires revus à la baisse. Et la sous-traitance n'est-elle pas aussi une forme invertie d'emploi de travailleurs immigrés ? La résistance aux immigrés est essentiellement la réaction défensive spontanée des classes

laborieuses locales qui (de manière non totalement injustifiée) perçoivent le travailleur immigré comme un nouveau genre de briseur de grève et, partant, comme un allié du capital. Bref, c'est le capitalisme global qui est intrinsèquement multiculturaliste et tolérant.

La position standard adoptée par les défenseurs inconditionnels des droits des immigrés illégaux est de concéder que les arguments qu'on leur oppose au niveau de l'État peuvent fort bien être « vrais » (par exemple : bien sûr qu'un pays est incapable d'accepter un flot sans fin d'immigrants ; bien sûr que les immigrés représentent une concurrence qui menace les emplois locaux et peut aussi entraîner certains risques en matière de sécurité) ; mais leur défense vient ensuite se placer à un niveau totalement différent, un niveau avec accès direct aux exigences de la réalité, celui de la politique principielle d'où nous pouvons inconditionnellement asséner que « *qui est ici est d'ici** ». Toutefois, cette position principielle n'est-elle pas simpliste, permettant de se poser confortablement en belle âme ? Je campe sur mes principes, et laisse l'État se dépatouiller des contraintes pragmatiques de la réalité… N'est-ce pas là éluder un aspect crucial de la bataille politique pour les droits des immigrés : comment convaincre les travailleurs opposés à ces derniers qu'ils se trompent de combat ; et comment proposer une forme réalisable de politique de substitution ? L'« impossible » (une ouverture aux immigrés) doit se produire dans la réalité – *voilà* qui serait un véritable événement politique.

Mais pourquoi l'immigré ne se satisferait-il pas de sa normalisation ? Parce que, au lieu d'affirmer son identité, il doit s'adapter aux critères de son oppresseur : il est accepté, mais *de facto* dans un rôle subalterne. C'est le discours de son oppresseur qui définit les termes de son identité. On devrait se rappeler ici les propos programmatiques de Stokely Carmichael (le fondateur du Black Power) : « Il nous faudra combattre pour avoir le droit d'inventer les termes qui nous permettront de nous définir, et de définir nos rapports avec la société, et il nous faudra lutter pour les faire accepter. Tel est le premier besoin d'un peuple libre ; et c'est aussi le premier droit que refuse tout oppresseur[1]. » Le problème est : comment s'y prendre exactement ? Autrement dit, comment résister à la tentation de se définir soi-même en référence à quelque identité mythique et totalement extérieure (« les racines africaines »), laquelle, en coupant les liens avec la culture « blanche », prive du même coup l'opprimé d'un jeu d'outils intellectuels déterminant pour son combat (à savoir la tradition égalitaro-émancipatrice) aussi bien que d'alliés potentiels. On devrait donc légèrement corriger le propos de Carmichael : ce que les oppresseurs craignent vraiment n'est pas quelque autodéfinition totalement mythique sans lien aucun avec la culture blanche, mais une autodéfinition qui, en s'appropriant certains éléments clés de la tradition égalitaro-émancipatrice « blanche »,

1. Stokely Carmichael, Charles V. Hamilton, *Le Black Power. Pour une politique de libération aux États-Unis*, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2009, p. 71.

redéfinit cette même tradition, la transformant non tant dans ce qu'elle dit que dans ce qu'elle *tait* – oblitérant ainsi les restrictions implicites qui ont *de facto* exclu les Noirs de l'espace égalitaire. Autrement dit, il ne suffit pas de trouver de nouveaux termes par lesquels se définir en dehors de la tradition blanche dominante – encore faut-il avancer d'un pas et priver les Blancs du monopole qu'ils exercent sur la définition de *leur* tradition.

Dans ce sens précis, la Révolution haïtienne a été un « moment déterminant dans l'histoire du monde[1] ». Il ne s'agit pas d'étudier la Révolution haïtienne comme une extension de l'esprit révolutionnaire européen, c'est-à-dire d'examiner la signification qu'a revêtue l'Europe (la Révolution française) pour la Révolution haïtienne, mais plutôt d'affirmer *la signification qu'a revêtue la Révolution haïtienne pour l'Europe*. Non seulement il est impossible de comprendre Haïti sans l'Europe, mais on ne peut non plus appréhender l'étendue ou les limites du processus d'émancipation européen sans Haïti. Haïti a été une exception dès le début, depuis son combat révolutionnaire contre l'esclavage qui a abouti à l'indépendance en janvier 1804 : « Il n'y a qu'en Haïti que la déclaration de la liberté humaine eut un caractère d'universalité cohérent. Il n'y a qu'en Haïti que cette déclaration fut maintenue coûte que coûte, en opposition directe à l'ordre social et à la logique économique qui régnaient alors. » Pour cette raison, « il n'y a pas un seul événement dans toute l'histoire moderne dont les

1. Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, *op. cit.*, p. 13.

implications ont été plus menaçantes pour l'ordre des choses global et dominant[1] ».

L'un des organisateurs de la rébellion fut un esclave noir, un prédicateur appelé « John Bookman », un nom le désignant comme une personne instruite ; chose surprenante, le « livre » auquel son nom réfère n'était pas la Bible mais le Coran. Voilà qui évoque la grande tradition des rébellions « communistes » millénaristes en terre d'islam, notamment la « république Qarmate » et la révolte des Zandj[2]. Les qarmates étaient un groupe ismaélien millénariste centré en Arabie orientale (le Bahreïn d'aujourd'hui), où ils établirent une république utopique en 899. On les accuse souvent d'avoir inauguré un « siècle de terrorisme » : en 930, durant la saison du pèlerinage, ils s'emparèrent de la Pierre noire de La Mecque – une action entreprise pour signaler que l'âge de l'amour était arrivé, âge auquel on n'a plus à obéir à la loi. L'objectif des Qarmates était de bâtir une société fondée sur la raison et l'égalité. Leur État était gouverné par un conseil de six membres doté d'un chef qui était un premier parmi ses pairs. Tous les biens de la communauté étaient répartis équitablement entre tous les initiés. Bien que les qarmates fussent organisés comme une société ésotérique, ils n'étaient pas tenus au secret : leurs activités étaient publiques et ouvertement répandues.

1. Peter Hallward, *Damming the Flood*, New York, Verso, 2008.
2. Tout ce qui suit se fonde en grande partie sur des articles pertinents de Wikipedia, voir en particulier ceux au sujet des qarmates et de la rébellion des Zandj.

Plus crucial encore, leur ascension fut favorisée par la rébellion des esclaves à Bassorah qui disloqua le pouvoir de Bagdad. Cette « révolte des Zandj », qui s'étendit sur une période de quinze ans (de 869 à 883), impliqua cinq cent mille esclaves qui avaient été importés dans la région à travers l'empire musulman. Leur meneur, Ali ibn Muhammad, fut indigné par la souffrance des esclaves qui s'échinaient dans les marais de Bassorah ; il commença à enquêter sur leurs conditions de travail et leurs standards nutritionnels. Il prétendait être un descendant du calife Ali ibn Abu Talib ; lorsque cette prétention fut jugée irrecevable, il se mit à prêcher la doctrine radicalement égalitaire des kharidjites, selon laquelle c'était l'homme le plus qualifié qui devait régner, fût-il un esclave abyssinien. Il n'est guère étonnant, là encore, que les historiens officiels (tels Al-Tabari et Al-Masudi) se soient bornés à noter le caractère « vicieux et brutal » du soulèvement…

Mais il n'est pas nécessaire d'aller plus de mille ans en arrière pour trouver cette dimension de l'islam – un coup d'œil aux événements ayant suivi l'élection présidentielle de 2009 en Iran est suffisant. La couleur verte adoptée par les soutiens de Moussavi, les cris de « Allah akbar ! » qui ont résonné des toits de Téhéran dans le crépuscule du soir, tout cela indique clairement que les manifestants ont vu leur mobilisation comme une répétition de la révolution khomeiniste de 1979, comme un retour à ses racines, défaisant sa corruption ultérieure. Ce retour aux origines n'est pas seulement programmatique ; il concerne autant et plus le mode d'activité des foules : l'unité énergique du

peuple, sa solidarité englobante, l'auto-organisation créatrice, les manières improvisées d'articuler la protestation, le mélange unique de spontanéité et de discipline, comme la marche grave de milliers de personnes dans un silence complet. Ce fut un authentique soulèvement populaire des partisans déconfits de la révolution khomeiniste. C'est pourquoi il faudrait comparer les événements en Iran à l'intervention étatsunienne en Irak : l'Iran a procuré un exemple d'authentique affirmation de la volonté populaire en rapport avec l'imposition étrangère de la démocratie en Irak. Et c'est aussi pourquoi les événements en Iran peuvent être lus comme un commentaire sur les platitudes du discours d'Obama au Caire qui tourna autour du dialogue interreligions : nous n'avons pas besoin du dialogue interreligions (intercivilisations), nous avons besoin d'un lien de solidarité entre ceux qui luttent pour la justice dans les pays musulmans et ceux qui participent à cette même lutte ailleurs. En d'autres termes, nous avons besoin d'un processus de politisation qui renforce la lutte ici, là et partout.

Il y a quelques conséquences cruciales à tirer de ce tableau. Premièrement, Ahmadinejad n'est pas le héros des pauvres islamistes, mais un authentique populiste islamo-fasciste corrompu, une espèce de Berlusconi iranien dont le mélange de posture clownesque et d'implacable poigne politique embarrasse même la majorité des ayatollahs. Sa distribution démagogique de miettes aux miséreux ne devrait pas nous tromper : derrière lui agissent non seulement les organes de la répression policière et un dispositif de relations publiques très occidentalisé, mais aussi une puissante

classe de nouveaux riches, résultat de la corruption du régime (les gardiens de la Révolution iranienne ne sont pas une milice ouvrière, mais une mégacorporation, le plus puissant centre de richesse du pays). Deuxièmement, on devrait établir une nette différence entre les deux principaux candidats opposés à Ahmadinejad, Mehdi Karroubi et Moussavi. Karroubi est effectivement un réformiste, qui ne fait guère que proposer la version iranienne du clientélisme et promettre des faveurs à tous les groupes particuliers. Moussavi est tout autre chose : son nom symbolise une authentique réanimation des rêves populaires qui ont nourri la révolution khomeiniste. Même si ces rêves étaient utopiques, on devrait reconnaître en eux l'utopie authentique de la révolution elle-même. Car la révolution khomeiniste de 1979 ne peut être réduite à un putsch d'islamistes purs et durs – elle a été tellement plus. Le temps est venu de se rappeler l'incroyable effervescence de la première année d'après la révolution, l'ébouriffante explosion de créativité politique et sociale, les expérimentations organisationnelles et les débats parmi les étudiants et les gens ordinaires. Le fait même que cette explosion ait dû être étouffée démontre que la révolution khomeiniste fut un authentique événement politique, une *ouverture* momentanée qui a débridé des forces de transformation sociale jusqu'alors inimaginables, un moment où « tout sembla possible ». Ce qui suivit fut une fermeture graduelle rendue possible par la prise du pouvoir de l'establishment théocratique. Pour le dire en termes freudiens, le récent mouvement protestataire est le « retour du refoulé » de la révolution khomeiniste.

Quoi qu'il en résulte en Iran, il est vital de garder à l'esprit que nous avons assisté à un grand événement d'émancipation qui ne rentre pas dans le cadre d'une lutte entre libéraux pro-occidentaux et fondamentalistes anti-occidentaux. Si notre pragmatisme cynique nous fait perdre notre capacité à reconnaître cette dimension émancipatrice, c'est que nous autres Occidentaux entrons effectivement dans une ère post-démocratique, prêts à nous coltiner nos propres Ahmadinejad. Les Italiens connaissent d'ores et déjà le nom du leur : Berlusconi. D'autres attendent en coulisse.

Qu'y eut-il donc dans la Révolution haïtienne qui, outrepassant l'enthousiasme kantien, fut clairement perçu par Hegel ? Il faut ajouter ici, au-delà de Kant, qu'il existe des groupes sociaux qui, en raison de leur manque de place déterminée dans l'ordre « privé » de la hiérarchie sociale (autrement dit en tant que « part des sans-part » du corps social), symbolisent directement l'universalité. L'enthousiasme révolutionnaire proprement communiste est inconditionnellement enraciné en pleine solidarité avec cette « part des sans-part » et sa position de singularité universelle. La Révolution haïtienne a « failli » lorsqu'elle a trahi cette solidarité pour devenir une nouvelle communauté nationaliste hiérarchique où la nouvelle élite noire locale a reconduit le processus d'exploitation. La raison de cet échec n'est pas imputable à l'« arriération » d'Haïti. Il eut lieu parce que ce pays était *en avance* sur son temps – ses plantations d'esclaves (produisant surtout du sucre de canne) ne furent pas un « solde » des sociétés prémodernes, mais des

modèles de production capitaliste efficace ; la discipline à laquelle étaient soumis les esclaves servit d'exemple à celle qui devait plus tard être le lot des travailleurs salariés dans les métropoles capitalistes. Après l'abolition de l'esclavage, le nouveau gouvernement noir d'Haïti imposa un « caporalisme agraire » – afin de ne pas perturber la production sucrière destinée à l'exportation, les ex-esclaves furent obligés de continuer à travailler dans leurs plantations sous la férule des mêmes propriétaires, à la seule différence qu'ils étaient dorénavant des salariés théoriquement « libres ». La tension qui caractérise une société bourgeoise (l'enthousiasme démocratique et les libertés individuelles coexistant avec une discipline au travail quasi esclavagiste), cet esclavage *dans* l'égalité, est apparue en Haïti sous sa forme la plus radicale. Ce qui rend le capitalisme exceptionnel est son couplage unique des valeurs de liberté et d'égalité et des faits d'exploitation et de domination : de l'analyse de Marx, il ressort essentiellement que la matrice idéologico-juridique du binôme liberté-égalité n'est pas un simple « masque » dérobant le binôme exploitation-domination, mais la *forme* même où ce dernier est mis en exercice.

L'exception capitaliste

Nous revoilà face à un problème récurrent : le tour pris par la Révolution haïtienne, avec sa régression vers une nouvelle forme de gouvernance hiérarchique (après la mort de Dessalines), s'inscrit dans la série des

renversements qui caractérisent les révolutions modernes – le passage des Jacobins à Napoléon, de la révolution d'Octobre à Staline, de la Révolution culturelle de Mao au capitalisme de Deng Xiaoping. Comment devons-nous interpréter ce passage ? La seconde phase (thermidorienne) du processus révolutionnaire est-elle la « vérité » de la première (comme Marx semble parfois le soutenir), ou est-ce seulement que, dans chaque cas, la série événementielle révolutionnaire s'épuise d'elle-même ?

J'affirme ici que l'Idée communiste persiste : elle survit à l'échec de sa réalisation tel un spectre s'en revenant encore et encore, dans une persistance sans fin qu'expriment au mieux ces mots déjà cités de *Cap au pire* de Beckett : « Essayer encore. Rater encore. Rater mieux. » Voilà qui nous amène au nœud de l'affaire. La gauche postmoderne n'a cessé de nous seriner qu'il faudrait finalement abandonner le paradigme « jacobino-léniniste » du pouvoir dictatorial centralisé. Mais peut-être le temps est-il venu d'inverser ce mantra, et d'admettre qu'une bonne dose de ce paradigme « jacobino-léniniste » est précisément ce dont la gauche actuelle a besoin. Aujourd'hui, plus que jamais, on devrait insister sur ce que Badiou appelle l'Idée « éternelle » de Communisme, ou les « invariants communistes » – les « quatre concepts fondamentaux » à l'œuvre depuis Platon jusqu'au maoïsme, en passant par le jacobinisme, le léninisme et les révoltes millénaristes du Moyen Âge : *justice égalitaire* stricte, *terreur* disciplinaire, *volontarisme* politique et *confiance dans le peuple*. Cette matrice n'est pas « évincée » par une nouvelle dynamique postmoderne ou postindustrielle ou post-ce-qu'on-voudra. De fait,

jusqu'au moment historique présent, cette Idée éternelle a précisément fonctionné comme une Idée platonique persistante, s'en revenant encore et encore après chaque défaite. Pour le dire en termes théologico-philosophiques, ce qui manque aujourd'hui est un lien privilégié unissant l'Idée à un moment historique singulier (tout comme, dans le christianisme, l'édifice divin et éternel repose en sa totalité, élévation et chute comprises, sur l'événement contingent que constituent la naissance et la mort du Christ).

Il y a quelque chose d'unique dans la constellation actuelle : nombre d'analystes perspicaces ont noté que le capitalisme contemporain posait un problème à cette logique d'une résistance qui persiste. Brian Massumi, par exemple, a clairement formulé que le capitalisme contemporain a débordé la logique de la normalité totalisante pour adopter celle de l'excès erratique[1]. Or, on peut pousser cette analyse dans bien des directions : reste que le processus même par lequel on se soustrait et on crée des « territoires libérés » en dehors du domaine de l'État a été récupéré par le capital. Sont emblématiques de la logique du capitalisme global les pseudo-« zones économiques spéciales » : des régions « géographiques » enclavées dans un État donné (généralement du tiers-monde) et dotées de lois économiques plus libérales que celles dudit État (favorisant par exemple la baisse des taxes d'import-export, la libre circulation des capitaux, les limitations imposées aux syndicats ou leur interdiction

1. Sur cette question, voir mon livre *In Defense of Lost Causes*, Londres, Verso, 2008, p. 197.

directe, l'absence de durée minimale du travail quotidien, etc.) dans le but d'accroître les investissements étrangers. Leur appellation même (ZES) couvre un éventail complet de types de zones plus spécifiques : zones de libre-échange, zones de traitement des exportations, zones franches, emplacements industriels, entrepôts francs, zones d'entreprises urbaines, etc. Avec leur unique combinaison d'« ouverture » (libres espaces partiellement non soumis à une souveraineté étatique) et de fermeture (imposition de conditions de travail désencombrées des libertés garanties par la loi) qui rend possible une hausse des niveaux d'exploitation, ces zones sont les compléments structurels de nos fameuses communautés de « travail intellectuel » – elles constituent un quatrième terme qui fait tétrade avec le « travail intellectuel » de pointe, les quartiers résidentiels fermés au public et les bidonvilles.

Badiou, lui aussi, reconnaît l'exceptionnel statut *ontologique* du capitalisme, dont la dynamique sape tout cadre stable de représentation : la tâche habituellement dévolue à l'activité politico-critique (saper le cadre représentatif de l'État) est déjà accomplie par le capitalisme lui-même – ce qui rend problématique la notion badiousienne de politique « événementielle ». Dans les formations précapitalistes, chaque État, chaque totalisation représentative, impliquait une exclusion fondatrice, un point de « torsion symptomale », une « part des sans-part », un élément qui, bien que faisant partie du système, n'y avait pas de place appropriée – la politique émancipatrice dut alors intervenir à partir de la position de cet élément excessif (« surnuméraire ») qui, bien que faisant partie de la situation, ne pouvait

être *pris en compte* dans ses termes. Mais que se passe-t-il au moment où le système, cessant d'exclure l'excès, en fait directement sa force motrice – comme c'est le cas dans le capitalisme, qui ne peut se reproduire qu'au moyen d'une autorévolution constante, d'un outrepassement non moins constant de ses propres limites ? Pour le dire autrement : si un événement politique, une intervention émancipatrice dans un monde historique déterminé, est toujours lié au point d'excès de sa « torsion symptomale » – si, par définition, il sape les contours de ce monde –, comment donc s'y prendre pour intervenir politiquement dans un univers qui est en lui-même déjà im-monde, qui, pour se reproduire, n'a plus besoin d'être contenu par les contraintes d'un « monde » ? Comme Alberto Toscano le note dans une analyse perspicace, Badiou est pris ici dans une contradiction quand il tire la conclusion « logique » selon laquelle, dans un univers « im-monde » (l'univers actuel du capitalisme global), la visée d'une politique d'émancipation devrait être l'exact opposé de son *modus operandi* « traditionnel » – aujourd'hui, la tâche est de former un monde nouveau, de proposer de nouveaux Signifiants-Maîtres qui permettent d'établir une « cartographie cognitive » [1].

Les contours du dilemme devraient donc être clairs. Notre point de départ a été la logique de résistance/soustraction : le communisme est une Idée éternelle qui persiste, explosant de temps à autre… Mais qu'en est-il si, par exemple, la Révolution culturelle chinoise

1. Alberto Toscano, « From the state to the world ? Badiou and anti-capitalism », *Communication & Cognition*, vol. 36, 2003, p. 1-2.

a représenté non seulement l'épuisement de l'époque de l'État-parti, mais aussi la fin de ce processus même par lequel les projets d'émancipation égalitaire explosent puis retombent dans le cours « normal » des choses ? Ici se termine la séquence, pour la simple raison que l'ennemi a maintenant fait main basse sur la dynamique révolutionnariste : plus question de jouer à subvertir l'Ordre à partir de la position de sa « part des sans-part », puisque l'Ordre impose dès à présent sa propre subversion permanente. Avec le plein déploiement du capitalisme, c'est la vie « normale » elle-même qui, d'une certaine manière, se trouve « carnavalisée », avec ses renversements constants, ses crises et ses réinventions, et c'est la critique du capitalisme, à partir d'une position éthique « stable », qui, aujourd'hui plus que jamais, fait figure d'exception.

La vraie question qui se pose est celle-ci : comment, vis-à-vis de l'État, rendre opérationnelle l'externalité ? Puisque la Révolution culturelle signale l'échec de la tentative de détruire l'État de l'intérieur, d'abolir l'État, l'alternative n'est-elle pas alors simplement d'accepter l'État comme un fait, comme l'appareil qui veille à « livrer la marchandise », et d'opérer sur lui à distance (en le bombardant de proclamations et d'exigences normatives) ? Ou bien, plus radicalement, ne devrions-nous pas viser à une soustraction *hors* du champ hégémonique, laquelle, simultanément, interviendrait *dans* ce champ, réduisant celui-ci à sa différence minimale occultée ? Une telle soustraction est extrêmement violente, plus violente encore que la destruction/purification : c'est la réduction à la différence minimale entre la part et les sans-part, entre

1 et 0, entre les groupes et le prolétariat. Ce n'est pas seulement une soustraction du sujet *hors* du champ hégémonique, mais une soustraction qui *affecte* violemment ce champ lui-même, mettant à nu ses véritables coordonnées. Une telle soustraction n'ajoute pas une position tierce aux deux positions dont la tension caractérise le champ hégémonique (ce qui fait que nous avons maintenant, en plus du libéralisme et du fondamentalisme, une politique d'émancipation issue de la gauche radicale). Ce troisième terme a plutôt tendance à « dénaturaliser » l'ensemble du champ hégémonique, faisant ressortir la complicité sous-jacente des pôles opposés qui le constituent. Là réside le dilemme de la soustraction : s'agit-il d'une soustraction-retrait qui laisse intact le champ d'où elle s'opère (ou qui même fonctionne comme son supplément inhérent, semblable en cela à la « soustraction » ou au retrait de la réalité sociale que propose la méditation New Age pour plonger dans le vrai Moi), ou bien en est-ce une qui perturbe violemment le champ d'où elle s'opère ? La « soustraction » est donc ce que Kant appelait un concept amphibie. Paraphrasant Lénine, on peut dire que toute chose, jusqu'au sort des mouvements d'émancipation radicale d'aujourd'hui, dépend de la façon dont nous lisons ce concept, du monde qui y sera attaché ou en sera dissocié.

La « soustraction » badiousienne, comme la sursomption hégélienne, rassemble trois différentes strates de signification : 1) se retirer, se déconnecter ; 2) réduire la complexité d'une situation à sa différence minimale ; 3) détruire l'ordre existant. Comme chez Hegel, la solution ne consiste pas à différencier les

trois significations (et plus tard suggérer un terme spécifique pour chacune d'elles), mais à saisir dans la soustraction l'unité de ses trois dimensions : on devrait se retirer de l'état d'immersion dans une situation donnée de telle façon que le retrait rende visible la « différence minimale » étayant la multiplicité de ladite situation, et cause ainsi sa désintégration, tout comme le fait de retirer un unique élément d'un château de cartes cause l'effondrement de l'édifice entier.

Bien entendu, la « déterritorialisation » de type égalitaro-émancipateur n'est pas identique à celle de type capitalisto-postmoderne : le fait est qu'elle change radicalement les termes du combat émancipateur. En particulier, l'ennemi n'est plus l'ordre hiérarchiquement établi d'un État. Dès lors, comment nous y prendre pour révolutionner un ordre dont le principe même est une autorévolution constante ? Plus qu'une solution aux problèmes que nous rencontrons aujourd'hui, le communisme est lui-même le nom d'un problème : un nom pour la tâche ardue consistant à se dégager du cadre contraignant de la structure étatico-marchande, tâche pour laquelle aucune formule rapide n'est à portée de main. « Il est le simple qui est difficile à faire », comme l'a dit Brecht dans son « Éloge du communisme ».

La réponse hégélienne est que le problème (ou l'impasse) est la solution (ou l'issue) – mais non pas dans le sens simple ou direct où le capitalisme en soi est d'ores et déjà le communisme, et où seul un renversement purement formel est nécessaire. Ma suggestion est plutôt celle-ci : qu'en est-il si le capitalisme global d'aujourd'hui, précisément dans la mesure où il

est « im-monde », propice à un délitement constant de tout ordre fixe, ouvre l'espace pour une révolution qui rompra le cercle vicieux de la révolte et de sa réinscription, qui, en d'autres termes, au lieu d'encore et toujours se conformer au schéma de l'explosion événementielle suivie d'un retour à la normalité, assumera la tâche d'un *nouvel « ordonnancement » dirigé contre le désordre capitaliste global* ? À court de révolte, nous devrions sans honte passer à la mise en vigueur d'un nouvel ordre. (N'est-ce pas l'une des leçons de la débâcle financière en cours ?) C'est pourquoi le centrage sur le capitalisme est crucial si nous voulons remettre à jour l'Idée communiste : l'« im-monde » capitalisme contemporain change radicalement les coordonnées mêmes du combat communiste – l'ennemi n'est plus l'État qu'il faut saper à partir de son point de torsion symptomale, mais un flux d'autorévolution permanente.

Par conséquent, j'entends proposer deux axiomes concernant le rapport entre l'État et le politique : 1) L'échec de la politique de l'État-parti communiste est essentiellement l'échec de la politique antiétatique, l'échec de la tentative de sortir des contraintes de l'État et de remplacer les formes d'organisation étatiques par des formes d'auto-organisation non représentatives « directes » (les « conseils ») ; 2) Si vous n'avez pas une idée claire de ce par quoi vous voulez remplacer l'État, vous n'avez aucunement le droit de vous soustraire/retirer de cet État. Au lieu d'une prise de distance vis-à-vis de l'État, la vraie tâche consisterait à faire fonctionner l'État lui-même sur un mode non étatique. L'alternative « soit lutter pour s'emparer du pouvoir d'État (ce qui nous rend sem-

blable à l'ennemi que nous combattons), soit résister en adoptant une position de retrait par rapport à l'État » est fausse – ses deux termes partagent le même postulat, à savoir que la forme-État, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est ici pour rester, de sorte que tout ce que nous pouvons faire est soit de conquérir l'État, soit de prendre nos distances vis-à-vis de lui. À ce point, on devrait répéter sans honte la leçon de Lénine dans *L'État et la Révolution* : le but de la violence révolutionnaire n'est pas de faire main basse sur le pouvoir d'État, mais de le transformer, de radicalement changer son fonctionnement, le rapport qu'il entretient avec sa base, etc.[1]. Ici réside la pièce maîtresse de la « dictature du prolétariat ».

La seule conclusion appropriée à tirer de ce qui précède est que la « dictature du prolétariat » constitue une sorte d'oxymore (nécessaire), et *non* une forme-État dont le prolétariat deviendrait alors la classe dirigeante. Nous avons affaire à la « dictature du prolétariat » seulement lorsque l'État lui-même est

1. Badiou lui-même était sur la bonne piste lorsque, il y a quelques années, il écrivait : « La réalisation du monde comme marché global, le règne indivis de vastes conglomérats financiers, etc., tout ceci constitue une réalité incontestable, qui d'ailleurs est conforme, pour l'essentiel, à l'analyse de Marx. La question est : où le politique s'insère-t-il dans tout cela ? Quelle sorte de politique est véritablement hétérogène à ce qu'exige le capital ? – telle est la question qui se pose à l'heure actuelle. » (*Éthique : essai sur la conscience du mal*, Hatier, 1993) De ces lignes on retiendra aujourd'hui qu'une authentique politique d'émancipation doit se définir elle-même par son opposition active à l'univers du capital – elle doit être « anticapitaliste ».

radicalement transformé, s'appuyant sur de nouvelles formes de participation populaire. C'est pourquoi il faut voir plus que de la simple hypocrisie dans le fait que, au plus fort du stalinisme, alors que tout l'édifice social avait été démoli de fond en comble par les purges, la nouvelle Constitution proclama la fin du caractère « de classe » du pouvoir soviétique (le droit de vote fut rétabli pour les membres des classes auparavant exclues), et les régimes socialistes furent appelés « démocraties populaires » – ce qui indique bien qu'il ne s'agissait pas de « dictatures du prolétariat ». Mais, encore une fois, comment nous y prendre pour réaliser une telle « dictature » ?

Le capitalisme à l'asiatique... en Europe

Peter Sloterdijk (franchement pas de notre côté, mais pas complètement idiot non plus) a déclaré que s'il existe une personne à laquelle on érigera des monuments dans un siècle, c'est sans conteste Lee Kuan Yew, le dirigeant singapourien qui a inventé et réalisé le prétendu « capitalisme à l'asiatique ». Le virus de cette forme autoritaire de capitalisme se propage lentement mais sûrement à la surface du globe. Avant de mettre en chantier ses réformes, Deng Xiaoping s'était rendu dans la république de Singapour et l'avait expressément désignée comme un modèle à suivre pour toute la Chine. Ce changement a eu des répercussions historiques de portée mondiale : jusqu'alors, le capitalisme semblait inextricablement lié à la démocratie – de temps à autre, on assistait

bien à des rechutes dans la dictature directe, et puis, au bout d'une décennie ou deux, la démocratie reprenait le dessus (rappelons les exemples de la Corée du Sud et du Chili). Mais là, pour le coup, le lien entre démocratie et capitalisme a bel et bien été rompu.

Face à l'explosion contemporaine du capitalisme en Chine, les analystes se demandent souvent à quel moment va s'affirmer la démocratie politique, garniture « naturelle » du capitalisme. Mais une analyse un tant soit peu approfondie a tôt fait de dissiper cet espoir – et si la seconde phase démocratique, promise après la traversée de la vallée de larmes autoritaire, ne devait jamais venir ? Là est peut-être ce qu'il y a de si déconcertant dans la Chine d'aujourd'hui : le soupçon que sa version du capitalisme autoritaire ne constitue pas un simple reliquat de notre passé – une répétition du processus d'accumulation capitaliste qui, en Europe, perdura du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle – mais bien plutôt un signe préfigurateur. Et si la « conjugaison vicieuse du knout asiatique et du marché boursier européen » (ainsi Trotski définissait-il la Russie tsariste) se révélait plus efficace, économiquement, que le capitalisme libéral ? S'il fallait voir là le signal que la démocratie, telle que nous la comprenons, n'était plus une condition et une force motrice du développement économique, mais plutôt un obstacle à celui-ci ?

Certains naïfs de gauche prétendent que c'est l'héritage de la Révolution culturelle et du maoïsme dans son ensemble qui agit comme une contreforce face au capitalisme effréné, empêchant ses pires excès, maintenant un minimum de solidarité sociale. Mais si c'était exactement le contraire ? Et si, par quelque Ruse de la

Raison non intentionnelle, et d'autant plus cruellement ironique pour ce motif, la Révolution culturelle, avec son effacement brutal des traditions, avait été un « choc » ayant créé les conditions requises pour l'explosion capitaliste qui s'ensuivit ? Et si la Chine venait allonger la liste dressée par Naomi Klein des États où une catastrophe naturelle, militaire ou sociale a frayé la voie à une nouvelle explosion capitaliste[1] ?

L'ironie suprême de l'histoire veut que ce soit Mao lui-même qui, en déchirant le tissu de la société traditionnelle, a créé les conditions idéologiques requises pour le développement rapide du capitalisme en Chine. Quelle fut la teneur de son appel au peuple, surtout à la jeunesse, durant la Révolution culturelle ? « N'attendez pas que quelqu'un d'autre vienne vous dire ce qu'il faut faire, vous avez raison de vous révolter ! Aussi, pensez et agissez pour et par vous-mêmes, détruisez les vieilleries culturelles, dénoncez et attaquez non seulement vos aînés, mais également le gouvernement et les notables du Parti ! Balayez les mécanismes répressifs de l'État et organisez-vous en communes ! » Et l'appel de Mao fut entendu – s'ensuivit un déchaînement de passion tendant à délégitimer toutes formes d'autorité, au point que Mao dut finalement recourir à l'armée pour remettre un peu d'ordre. Ainsi, paradoxalement, la bataille clé de la Révolution culturelle n'eut-elle pas lieu entre l'appareil du Parti communiste et ses ennemis traditionalistes, mais entre l'armée et le Parti d'un côté, et les forces que Mao en personne avait appelées à se ranger de l'autre[1].

1. Voir le chapitre consacré à la Chine dans *La Stratégie du choc*, *op. cit.* Klein localise le choc déclencheur du développement capitaliste dans les manifestations de Tian'anmen et leur répression violente, et non pas dans la Révolution culturelle. L'ironie de ce rapprochement est que le capitalisme a été offert au peuple chinois comme une réponse à ses exigences : « Vous voulez la démocratie ? Tenez, voici son vrai fondement ! » Toutefois, il est douteux que les événements de Tian'anmen aient constitué un choc profond pour l'ensemble de la Chine.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que nous devrions renoncer à la démocratie au nom du progrès capitaliste ; il s'agit plutôt d'interroger les limites de la démocratie parlementaire, car, selon l'heureuse formule de Noam Chomsky, « c'est seulement quand la menace de la participation populaire est écartée que les formes démocratiques peuvent être considérées sereinement[2] ». Il identifiait ainsi le noyau « activement passif » de la démocratie parlementaire qui rend celle-ci incompatible avec l'auto-organisation politique directe du peuple.

1. Questionné à propos de son prochain projet, Jia Zhangke, le cinéaste qui s'était jusqu'alors attaché à décrire l'impact subjectif du développement capitaliste explosif de la Chine, répondit : « C'est une fiction qui se déroule dans la période 1970-1975. Deux groupes de jeunes gens se disputent le contrôle d'une ville durant la Révolution culturelle [...] Je pense vraiment que la réponse à la question qui se pose aujourd'hui en Chine, tout ce rapport au développement, est à chercher au plus profond de la Révolution culturelle, des événements de cette époque » (d'après le livret accompagnant l'édition BFI-DVD de *Still Life*, p. 16). Jia Zhangke procure ici un aperçu raffiné du lien entre la Révolution culturelle et la révolution capitaliste en cours.
2. Noam Chomsky, *Necessary Illusions*, Cambridge (Mass.), South End Press, 1999, p. 69.

Walter Lippmann, l'icône du journalisme américain au XX^e siècle, a joué un rôle clé dans l'autocompréhension de la démocratie étatsunienne. Quoique progressiste (en faveur d'une politique modérée à l'égard de l'Union soviétique, etc.), il proposa une théorie des médias qui produisit un effet de vérité réfrigérant. Il forgea l'expression « fabrique du consentement », plus tard rendue fameuse par Chomsky, bien que Lippmann l'entendît de façon positive. Dans *Public Opinion* (1922)[1], il écrivit qu'une « classe gouvernante » devait se dresser pour relever le défi – à l'instar de Platon, il considérait l'ensemble de la population comme un gros animal ou un troupeau perplexe qui se débat dans le « chaos des opinions locales ». De là vient que le troupeau des citoyens doit être gouverné par « une classe spécialisée dont les intérêts portent au-delà du local » – classe d'élite devant opérer comme une machine de savoir qui obvie au défaut primaire de la démocratie, c'est-à-dire l'impossible idéal du « citoyen omnicompétent ». Or, c'est bien ainsi que nos démocraties fonctionnent – et avec notre consentement. Il n'y a rien de mystérieux dans le propos de Lippmann, c'est un fait évident ; le mystère est que, sachant cela, nous continuons à jouer le jeu. D'un côté, nous agissons *comme si* nous étions libres de choisir, et de l'autre, muettement, non seulement nous acceptons mais *exigeons* qu'une injonction invisible (inscrite dans la forme même de notre attachement à la « libre expression ») nous dise que faire et que penser. Comme Marx l'a écrit il y a longtemps, le secret est dans la forme elle-même.

1. Walter Lippmann, *Public Opinion*, Charleston, BiblioLife, 2008.

En ce sens, dans une démocratie, chaque citoyen ordinaire est effectivement roi – mais le roi d'une démocratie constitutionnelle, un monarque dont le pouvoir de décision n'est que formel, dont la fonction se borne à ratifier des mesures proposées par un appareil exécutif. C'est pourquoi le problème posé par les rituels démocratiques est homologue au grand problème de la monarchie constitutionnelle : comment protéger la dignité du roi ? Comment maintenir l'apparence d'un réel pouvoir décisionnaire du roi alors que nous savons tous qu'un tel pouvoir n'existe pas ? Trotski avait donc raison de reprocher fondamentalement à la démocratie parlementaire non pas de conférer trop de pouvoir aux masses non éduquées, mais, paradoxalement, *de rendre les masses passives, laissant l'initiative à l'appareil du pouvoir d'État (par contraste avec les « soviets » où les classes laborieuses se mobilisaient et exerçaient le pouvoir directement)*[1]. Par conséquent, ce que nous appelons « la crise de la démocratie » se produit non pas quand le peuple cesse de croire à son propre pouvoir, mais, au contraire, quand il cesse de se fier aux élites, supposées savoir à sa place et fournir les directives, quand il éprouve l'anxiété accompagnant le constat de la « vacance du (vrai) trône », la prise de conscience que la décision est à présent *réellement* sienne. C'est pourquoi les « élections libres » s'accompagnent toujours d'un minimum de salamalecs : ceux qui sont au pouvoir feignent poliment de ne pas réellement détenir celui-ci, et nous prient de décider libre-

1. Voir Léon Trotski, *Terrorisme et Communisme*, Union générale d'éditions, 1963.

ment si nous souhaitons le leur donner – mimant en cela la logique d'une proposition présentée de façon à susciter une fin de non-recevoir.

Pour le dire en termes de Volonté : la démocratie représentative implique, dans sa notion même, une « mise en passivité » de la Volonté populaire, sa transformation en non-vouloir – le vouloir est transféré sur un agent qui va représenter le peuple et vouloir pour le compte de celui-ci. Ainsi, chaque fois qu'on est accusé de saper la démocratie, on devrait répliquer en paraphrasant ce qu'ont répondu Marx et Engels à un reproche similaire (le communisme sape la famille, la propriété, la liberté, etc.) dans le *Manifeste communiste* : l'ordre régnant accomplit déjà lui-même toute l'œuvre de sape nécessaire. Tout comme la liberté (du marché) est non-liberté pour ceux qui vendent leur force de travail, tout comme la famille est sapée par la bourgeoisie qui en fait une prostitution légalisée, la démocratie est minée par la forme parlementaire et sa « mise en passivité » de la grande majorité, ainsi que par la croissance du pouvoir exécutif elle-même favorisée par la logique toujours plus influente de l'état d'urgence.

Badiou a proposé une distinction entre deux types (ou plutôt deux niveaux) de corruption dans la démocratie : la corruption empirique *de facto*, et la corruption attachée à la forme même de la démocratie où la politique se réduit à la négociation d'intérêts privés. Cet écart devient visible en de rares cas, par exemple celui d'un homme politique « démocratique » et honnête qui, tout en combattant la corruption empirique, n'en maintient pas moins l'espace formel de la corruption.

(Bien sûr, il existe aussi l'exemple opposé de l'homme politique empiriquement corrompu, qui agit au nom de la dictature de la vertu.) Si l'on reprend la distinction benjaminienne entre violence constituée et violence constitutive, on peut dire que nous avons ici affaire à une différence entre une corruption « constituée » (les cas empiriques d'infraction à la loi) et la corruption « constitutive » de la forme démocratique de gouvernement elle-même :

> Si la démocratie est représentation, elle l'est d'abord du système général qui en porte les formes. Autrement dit, la démocratie électorale n'est représentative qu'autant qu'elle est d'abord représentation consensuelle du capitalisme, renommé aujourd'hui « économie de marché ». Telle est sa corruption de principe[1]...

On devrait entendre cette citation au sens transcendantal le plus strict : au niveau empirique, bien sûr, la démocratie libérale multipartite « représente » – reflète, enregistre, mesure – l'éparpillement quantitatif des opinions différentes, ce que le peuple pense des programmes proposés par les partis, des candidats que ceux-ci présentent, etc. ; cependant, préalablement à ce niveau empirique, et dans un sens « transcendantal » autrement radical, la démocratie libérale multipartite *« représente » – instancie – une certaine vision de la société, de la politique, et du rôle des personnes dans celle-ci.* La démocratie libérale « représente » une vision très précise de la vie sociale où la politique est organisée par des partis qui participent à des élections

1. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, *op. cit.*, p. 122.

pour exercer un contrôle sur l'appareil d'État législatif et exécutif, et ainsi de suite. On devrait toujours être conscient que ce « cadre transcendantal » n'est jamais neutre – il privilégie certaines valeurs et certaines pratiques. Cette non-neutralité devient palpable dans les moments de crise ou d'indifférence, quand nous éprouvons l'inaptitude du système démocratique à enregistrer ce que le peuple veut ou pense vraiment – une inaptitude indiquée par des phénomènes anormaux tels que les élections de 2005 au Royaume-Uni où, malgré l'impopularité croissante de Tony Blair (régulièrement considéré par les sondages comme la personne la moins populaire du Royaume-Uni), ce mécontentement n'a trouvé aucun débouché politiquement efficace. À l'évidence, il y a eu un accroc dans le processus – non que le peuple « n'ait pas su ce qu'il voulait », c'est plutôt qu'une résignation cynique l'a empêché d'agir selon ses vœux, d'où un curieux décalage entre ce qu'il pensait et sa façon d'agir (de voter).

Platon, dans sa critique de la démocratie, était pleinement conscient de cette forme seconde de corruption, et cette critique peut aussi éclairer l'accent mis par les Jacobins sur la Vertu : en démocratie, ce mot désignant ici la représentation d'une pluralité d'intérêts privés et de leur négociation, il n'y a pas de place pour la Vertu. C'est pourquoi, durant une révolution prolétarienne, la démocratie doit être remplacée par la *dictature* du prolétariat.

Il n'y a pas de raison de dénigrer les élections démocratiques ; il s'agit uniquement de souligner qu'elles ne constituent pas en elles-mêmes un indice

de Vérité – au contraire, en règle générale, elles tendent à refléter la doxa prédominante déterminée par l'idéologie hégémonique. Prenons un exemple qui n'a sûrement rien de problématique : la France en 1940. Même Jacques Duclos, deuxième responsable du Parti communiste français, a admis en privé que si des élections libres s'étaient tenues en France durant cette période, le maréchal Pétain aurait été élu avec 90 % des voix. Lorsque de Gaulle, par son acte historique, a refusé la capitulation devant l'Allemagne et a déclaré que lui seul, non pas le régime de Vichy, parlait au nom de la vraie France (pas uniquement au nom de la « majorité des Français » !), son propos était profondément vrai, même si, « démocratiquement » parlant, non content de se passer de légitimation, il allait aussi clairement à l'encontre de l'opinion de la majorité du peuple français. Il est *possible* que des élections démocratiques donnent lieu à un événement producteur de Vérité – des élections où, déjouant une inertie cynico-sceptique, la majorité « s'éveille » momentanément et vote contre l'hégémonie de l'opinion idéologique. Cependant, la nature exceptionnelle même d'une semblable occurrence prouve que les élections en elles-mêmes ne sont pas un vecteur de Vérité.

C'est cela, cet authentique potentiel de démocratie, qui maintenant perd du terrain devant l'essor du capitalisme autoritaire, dont les tentacules s'approchent petit à petit de l'Occident. Dans chaque pays, bien sûr, selon ses « valeurs » propres : capitalisme « à la russe » de Poutine (brutal étalage de pouvoir), capitalisme « à l'italienne » de Berlusconi (posture comique). Poutine

et Berlusconi règnent dans des démocraties de plus en plus réduites à des coquilles vides ritualisées, et, malgré la rapide aggravation de la situation économique, tous deux bénéficient d'une haute popularité (plus de 60 % d'après les sondages). Guère étonnant qu'ils soient de proches amis : tous deux ont tendance à se livrer à des esclandres « spontanés » (qui, du moins dans le cas de Poutine, sont mijotés bien à l'avance afin de correspondre au « caractère national » russe). De temps à autre, Poutine aime bien lâcher une banale grossièreté ou lancer une menace obscène – il y a quelques années, à un journaliste occidental lui ayant posé une question déplaisante sur la Tchétchénie, il répliqua d'un ton sec que si le questionneur n'avait pas encore été circoncis, il était cordialement invité à Moscou, où d'excellents chirurgiens ne bouderaient pas la besogne…

Du profit à la rente

D'où vient cette résurgence de l'autorité directe, non démocratique ? Au-dessus et au-delà de tous les facteurs culturels en présence, cette résurgence répond à une nécessité inscrite dans la logique même du capitalisme contemporain. Le problème central auquel nous faisons face aujourd'hui touche à la façon dont la prédominance (voire le rôle hégémonique) du « travail intellectuel » dans le capitalisme actuel affecte le schéma de base marxien de la séparation du travail de ses conditions objectives de réalisation, et de la révolution comme réappropriation subjective de

ces conditions. Dans les sphères comme le World Wide Web, production, échange et consommation sont inextricablement entremêlés, voire potentiellement identifiés : mon produit est immédiatement communiqué à – et consommé par – quelqu'un d'autre. La notion marxienne classique de fétichisme de la marchandise, suivant laquelle les « rapports entre les personnes » revêtent la forme de « rapports entre les choses », doit donc être radicalement repensée : dans le « travail immatériel », les « rapports entre les personnes », loin d'être « dissimulés sous le vernis de l'objectivité, constituent la matière même de notre exploitation quotidienne »[1], de sorte qu'il ne nous est plus possible de parler de « réification » au sens classique, lukacsien, du terme. Loin d'être invisible, la relationnalité sociale, par sa fluidité même, est directement objet de marchandisation et d'échange : dans le « capitalisme culturel », il n'est plus question de vendre (ni d'acheter) des objets qui « apportent » des expériences culturelles ou émotionnelles, puisque celles-ci se vendent (et s'achètent) directement.

Si l'on doit reconnaître que Negri approche bien ici la question clé, la réponse qu'il propose semble insuffisante. Son point de départ est la thèse de Marx dans les *Fondements de la critique de l'économie politique* sur la transformation radicale du statut du « capital fixe » :

> Le développement du capital fixe indique jusqu'à quel degré le savoir social général est devenu une force

1. Nina Power, « Dissing », *Radical Philosophy*, n° 154, p. 55.

> productive directe, et, de là, à quel degré les conditions du processus vital de la société sont elles-mêmes passées sous le contrôle du *general intellect*[1], et ont été transformées selon ses normes. Jusqu'à quel degré les puissances de production sociale ont été produites, non seulement sous la forme du savoir, mais comme organes immédiats de la pratique sociale ; du processus réel de la vie[2].

Avec le développement du savoir social général, la « force productive du travail » est donc « elle-même la plus grande des forces productives. Relativement au processus de production directe, elle peut être considérée comme production de capital fixe, ce capital fixe étant l'homme lui-même[3] ». Or, puisque le capital organise son exploitation en apparaissant comme « capital fixe » opposé au travail vivant, dès le moment où la pièce maîtresse du capital fixe est « l'homme lui-même », « le savoir social général », c'est le fondement social même de l'exploitation capitaliste qui vient à être miné, et le rôle du capital devient alors purement parasitaire. Selon la perspective négriste, avec les médias interactifs globaux d'aujourd'hui, l'inventivité créative n'est plus individuelle, elle est immédiatement collectivisée, intégrée d'emblée aux « communs », de sorte que toute tentative de la privatiser au moyen du droit d'auteur devient problématique – ici, de plus en plus

1. L'expression *general intellect* (« intellect général ») est en anglais dans le texte de Marx [NdT].
2. Karl Marx, *Grundrisse*, avant-propos et traduction de Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 706.
3. *Ibid.*

littéralement, « la propriété est le vol ». Mais alors, qu'en est-il d'une compagnie comme Microsoft qui ne fait précisément que cela – organiser et exploiter la synergie collective de singularités cognitives créatives ? La seule tâche restante semble être d'imaginer comment les travailleurs cognitifs vont s'y prendre pour « éliminer les chefs, du fait que le contrôle industriel sur le travail cognitif est complètement *dépassé*[*1] ». Ce que les nouveaux mouvements sociaux signalent est que « l'époque du salariat est révolue, et que nous sommes passés de l'affrontement entre travail et capital au sujet des salaires à l'affrontement entre multitude et État concernant l'instauration du revenu citoyen[2] ». Là réside le point essentiel de la « transition révolutionnaire sociale d'aujourd'hui » : « Il faut amener le capital à reconnaître le poids et l'importance du bien commun, et si le capital n'y est pas prêt, il faut l'y pousser[3]. » Notons la formulation précise de Negri : non pas « abolir » le capital, mais le « pousser » à reconnaître le bien commun, autrement dit, on reste à l'intérieur du capitalisme – s'il a jamais existé une idée utopique, c'est bien celle-ci. Voici comment Negri met en perspective la proximité du capitalisme biopolitique contemporain avec l'affirmation directe de la productivité de la multitude :

> L'image est celle d'une circulation de marchandises, de toiles d'information, de mouvements continus, et du nomadisme radical du travail, et de l'exploitation féroce

1. Antonio Negri, *Goodbye mister socialism*, Rome, Feltrinelli, 2006, p. 234.
2. *Ibid.*, p. 204.
3. *Ibid.*, p. 235.

de ces dynamiques [...] mais aussi d'un *excès* constant et inépuisable, du pouvoir biopolitique de la multitude et de son excès au regard de la capacité de contrôle structurelle des institutions dominantes. Toutes les énergies disponibles sont mises au travail, la société est mise au travail. [...] Dans cette totalité exploitée et cette injonction au travail réside une liberté intransitive qui est irréductible au contrôle qui essaie de la réduire. Bien que la liberté puisse jouer contre elle-même [...] des lignes de fuite s'ouvrent encore dans cette ambivalence : la souffrance est souvent productive mais jamais révolutionnaire ; ce qui est révolutionnaire est l'excès, le débordement, et le pouvoir[1].

Nous trouvons ici la matrice posthégélienne classique du flux productif qui est toujours en excès au regard de la totalité structurelle qui essaie de le réduire et de le contrôler... Mais qu'en est-il si, en vertu d'un déplacement parallaxique, nous percevons *le réseau capitaliste lui-même comme étant le véritable excès qui déborde le flot de la multitude productive ?* Que se passe-t-il si, concomitamment à la production directe de vie par la multitude contemporaine, ce réseau continue de produire un excès (superflu même d'un point de vue fonctionnel), l'excès du Capital ? Pourquoi donc des rapports immédiatement produits ont-ils encore besoin du rôle médiateur des rapports capitalistes ? Et si la véritable énigme était celle-ci : pourquoi un mouvement « moléculaire » nomade et continu nécessite-t-il une structure « molaire » parasitaire qui apparaît (trompeusement) comme un obstacle à sa productivité débridée ? Pourquoi, au moment où nous abolissons cet obstacle/excès, perdons-nous le flux productif retenu par l'excès parasitaire ? En outre, cela signifie que nous devrions inverser le thème du fétichisme, des « rapports entre les personnes apparaissant comme rapports entre les choses » : que se passe-t-il si la « production de vie » directe, tant célébrée par Hardt et Negri, est faussement transparente ? Si, en elle, les invisibles « rapports entre les choses [immatérielles du Capital] apparaissent comme rapports directs entre les personnes » ?

1. Antonio Negri, « On Rem Koolhaas », *Radical Philosophy*, n° 154, p. 49.

Ici, plus que jamais, il importe de se rappeler la leçon de la dialectique marxiste de la fétichisation : la « réification » des rapports entre les personnes (le fait qu'ils revêtent la forme de fantasmagoriques « rapports entre les choses ») se trouve toujours redoublée par le processus apparemment opposé, à savoir la fausse « personnalisation » (« psychologisation ») de ce qui se révèle être des processus sociaux objectifs. Déjà dans les années trente, la première génération des théoriciens de l'école de Francfort avait attiré l'attention sur la façon dont – au moment même où les rapports marchands globaux commençaient à exercer leur pleine domination, faisant reposer la réussite ou la faillite du producteur individuel sur des cycles marchands totalement indépendants de sa volonté – la figure du « génie en affaires » charismatique se réaffirmait dans « l'idéologie capitaliste spontanée », attribuant la réussite ou la faillite d'un homme d'affaires à un mystérieux *je ne sais quoi** en sa possession. Et n'en va-t-il pas ainsi, aujourd'hui plus que jamais, au

moment où l'abstraction des rapports marchands qui gouvernent nos vies est poussée à un point extrême ? Les librairies débordent de manuels de psychologie qui nous expliquent comment réussir, comment damer le pion à notre partenaire ou à notre concurrent – bref, comment voir dans la réussite le résultat d'une « attitude » appropriée. Ainsi, en un sens, est-on tenté de mettre sur la tête la formule de Marx de la façon suivante : sous le règne du capitalisme contemporain, les « rapports [marchands et objectifs] entre choses » tendent à revêtir la forme fantasmagorique de « rapports entre personnes » pseudo-personnalisés. Or, Hardt et Negri semblent bien donner dans ce panneau : ce qu'ils célèbrent comme la « production de vie » directe relève d'une illusion structurelle de ce type.

Toutefois, avant de nous laisser aller à déplorer l'effet « aliénant » découlant du fait que les « rapports entre les personnes » sont remplacés par les « rapports entre les choses », nous devrions néanmoins garder à l'esprit l'effet opposé, *libérateur* : le déplacement du fétichisme sur les « rapports entre les choses » défétichise les « rapports entre les personnes », permettant à celles-ci d'acquérir une liberté et une autonomie « formelles ». Si, dans une économie de marché, je demeure dépendant *de facto*, cette dépendance n'en est pas moins « civilisée », représentée sous la forme d'un « libre-échange » entre moi et d'autres personnes plutôt que sous la forme d'une servitude directe ou d'une coercition physique. Il est facile de tourner Ayn Rand en dérision, mais son fameux « hymne à l'argent » dans *La Révolte d'Atlas* recèle un grain de vérité :

> Jusqu'à ce que et à moins que vous ne découvriez que l'argent est la racine de tout bien, vous quêtez votre propre destruction. Quand l'argent cesse d'être le moyen par lequel les hommes traitent les uns avec les autres, les hommes deviennent les instruments les uns des autres. Du sang, des fouets, des fusils – ou des dollars. Faites votre choix – il n'en existe pas d'autre[1].

La formule de Marx selon laquelle, dans une économie marchande, « les rapports entre personnes prennent l'aspect de rapports entre objets » ne dit-elle pas quelque chose de semblable ? Dans l'économie de marché, les rapports entre les personnes peuvent apparaître comme des rapports de liberté et d'égalité mutuellement reconnues : la domination n'est plus directement représentée ou visible en tant que telle. Le hic dans le postulat sous-jacent de Rand, c'est que l'unique choix se place entre des rapports directs et indirects de domination et d'exploitation.

Dès lors, *quid* de la critique classique de la « liberté formelle », suivant laquelle cette liberté se révèle en un sens pire encore que la servitude directe, puisqu'elle est un masque faisant croire qu'on est libre ? À cette question essentielle répond la vieille maxime de Herbert Marcuse : « La liberté est la condition de la libération » ; si je veux pouvoir exiger une « liberté factuelle », je dois au préalable m'être éprouvé comme essentiellement libre – ce n'est qu'alors que je puis vivre ma servitude factuelle comme une corruption de ma condition humaine. Cependant, si je veux vivre cet

1. Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londres, Penguin Books, 2007, p. 871.

antagonisme entre ma liberté et la factualité de ma servitude, je dois être reconnu comme formellement libre : l'exigence de ma liberté factuelle ne peut naître que de ma liberté « formelle ». Autrement dit : tout comme, dans le développement du capitalisme, la subsomption formelle du processus de production soumis au Capital précède sa subsomption matérielle, la liberté formelle précède la liberté factuelle, créant les conditions de cette dernière. La force d'abstraction qui dissout les mondes-de-vie organiques fait simultanément levier pour une politique émancipatrice. Les conséquences philosophiques de ce statut d'abstraction bien réel sont cruciales : elles nous poussent à rejeter la relativisation et la contextualisation historicistes promouvant différents modes de subjectivité, et à affirmer le sujet cartésien « abstrait » (le *cogito*) comme quelque chose venant aujourd'hui corroder de l'intérieur toutes les différentes formes d'auto-expérience culturelle – peu importe à quel point nous nous percevons comme embarqués dans une culture particulière, dès le moment où nous faisons partie du capitalisme global, cette culture est toujours déjà dénaturalisée, fonctionnant de fait comme un « mode de vie » spécifique et contingent participant d'une subjectivité cartésienne abstraite.

Comment avons-nous atteint cette nouvelle phase du règne de l'abstraction ? Les protestataires de 1968 ont centré leurs combats contre (ce qui était perçu comme) les trois piliers du capitalisme : l'usine, l'école, la famille. Résultat, chaque domaine a été subséquemment soumis à une transformation postindustrielle : les emplois en usine sont de plus en plus

délocalisés ou, du moins dans le monde développé, réorganisés sur un mode postfordiste non hiérarchique et privilégiant le travail d'équipe et l'interaction ; un système éducatif privatisé, permanent et flexible, empiète sans cesse sur l'instruction publique universelle ; de multiples formes d'arrangements sexuels diversifiés remplacent la famille traditionnelle[1]. La gauche a perdu à l'instant précis de sa victoire : l'ennemi immédiat a été défait – pour être remplacé par une nouvelle forme de domination capitaliste plus directe encore. Dans le capitalisme « postmoderne », le marché a envahi des sphères nouvelles jusqu'alors considérées comme appartenant au domaine privilégié de l'État, de l'enseignement au maintien de l'ordre en passant par les prisons. Quand le « travail immatériel » (éducation, soins thérapeutiques, etc.) est célébré en tant que producteur direct de liens sociaux, on ne devrait pas oublier ce que cela entraîne dans une économie marchande : que de nouveaux domaines, jusque-là exclus du marché, sont à présent marchandisés. En cas de pépin, nous n'allons plus parler à un ami, non, nous payons un psychiatre ou un conseiller pour qu'il règle le problème ; les enfants sont de plus en plus gardés non par les parents, mais dans des crèches ou par des nourrices rétribuées, etc. Nous sommes ainsi au cœur d'un nouveau processus de privatisation du social, d'installation de nouvelles clôtures.

Pour appréhender ces nouvelles formes de privatisation, il nous faut transformer de façon critique

1. Voir Daniel Cohen, *Trois leçons sur la société post-industrielle*, Seuil, coll. « La République des idées », 2006.

l'appareil conceptuel de Marx. Du fait d'avoir négligé la dimension sociale de l'« intellect général », Marx a omis d'envisager la possibilité de *la privatisation de « l'intellect général » lui-même* – or, c'est là ce qui constitue le noyau de la pomme de discorde sur la « propriété intellectuelle ». Negri a raison à cet égard : dans ce cadre, l'exploitation au sens marxiste classique du terme n'est plus possible, aussi s'exerce-t-elle de plus en plus au moyen de mesures juridiques directes, c'est-à-dire par des voies non économiques. C'est pourquoi, de nos jours, l'exploitation prend de plus en plus la forme de la rente : comme le dit Carlo Vercellone, le capitalisme postindustriel se caractérise par le « devenir-rente du profit[1] ». D'où la nécessité du recours à une autorité directe afin d'imposer les conditions juridiques permettant (arbitrairement) d'extraire la rente, conditions qui ne sont plus « spontanément » générées par le marché. C'est peut-être là que réside la « contradiction » fondamentale du capitalisme « postmoderne » actuel : tandis que sa logique est dérégulatrice, « anti-étatique », nomade, déterritorialisante, etc., sa tendance clé au « devenir-rente-du-profit » signale un renforcement du rôle de l'État dont la fonction régulatrice ne laisse pas d'être omniprésente. La déterritorialisation dynamique coexiste avec (et repose sur) des interventions toujours plus autoritaires de l'État et de ses appareils juridiques et autres. Ce qu'on peut discerner à l'horizon de notre devenir historique est donc une société où le libertarianisme et

1. Carlo Vercellone (sous la dir. de), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel ?*, La Dispute, 2002.

l'hédonisme personnels coexistent avec (et sont alimentés par) une toile complexe de mécanismes régulateurs mis en place par l'État. Aujourd'hui, loin de disparaître, l'État rassemble ses forces.

Disons les choses autrement : lorsque, en raison du rôle crucial de l'« intellect général » (savoir et coopération sociale) dans la création des richesses, les formes de richesse deviennent de plus en plus « disproportionnées au temps de travail directement consacré à leur production », il en résulte non pas l'autodissolution du capitalisme, comme Marx semble l'avoir escompté, mais plutôt la transformation relative et graduelle du profit (que génère l'exploitation de la force de travail) en rente appropriée par la privatisation de ce même « intellect général ». Prenons le cas de Bill Gates : comment est-il devenu l'homme le plus riche du monde ? Sa richesse n'a rien à voir avec le coût de production des biens et services vendus par Microsoft (on peut même soutenir que Microsoft verse des salaires relativement élevés à ses travailleurs intellectuels). Elle ne découle pas non plus du fait qu'il produirait de bons logiciels à des prix plus bas que ses concurrents, ou qu'il « surexploiterait » sa main-d'œuvre. Si tel était le cas, Microsoft aurait mis la clé sous la porte il y a belle lurette : des masses de gens auraient choisi des programmes comme Linux, à la fois gratuits et, de l'avis des spécialistes, bien meilleurs. Cela posé, pourquoi sont-ils encore des millions à se fournir chez Microsoft ? Parce que Microsoft a réussi à s'imposer comme un standard quasi universel, monopolisant (virtuellement) le champ tel un représentant direct de l'« intellect général ». Si

Gates est devenu l'homme le plus riche de la terre en vingt ans, c'est en s'appropriant la rente reçue pour avoir permis à des millions de travailleurs intellectuels d'être partie prenante dans cette forme particulière d'« intellect général » qu'il a privatisée avec succès et dont le contrôle lui appartient encore. Dès lors, est-il vrai que les travailleurs intellectuels d'aujourd'hui ne sont plus séparés de leurs conditions objectives de travail (ils sont propriétaire de leur PC, etc.), ce en quoi consiste, selon Marx, « l'aliénation » capitaliste ? Superficiellement, on pourrait être tenté de répondre « oui », mais, plus fondamentalement, le fait est qu'ils demeurent coupés du champ social de leur travail, de l'« intellect général », pour la raison que ce dernier est arbitré par le capital privé.

Et il en va de même pour les ressources naturelles : leur exploitation, l'une des grandes sources de rente actuelles, est marquée par des conflits permanents : qui donc doit recevoir cette rente, les peuples du tiers-monde ou les entreprises occidentales ? Ironie suprême : afin d'expliquer la différence entre la force de travail (qui, quand elle est mise à l'œuvre, produit une plus-value en sus de sa valeur propre) et les autres marchandises (dont la valeur est consommée dans leur usage, ce qui n'entraîne donc aucune exploitation), Marx mentionne comme exemple d'une marchandise « ordinaire » le *pétrole*, la marchandise même qui constitue aujourd'hui une source de « profits » extraordinaires. Ici aussi, il serait vain de lier la hausse et la chute des prix du produit, en l'occurrence le pétrole, avec celles des coûts de production ou avec le prix de la main-d'œuvre – les coûts de production

sont négligeables ; le prix que nous payons pour le pétrole est en fait une rente que nous versons aux propriétaires et aux contrôleurs de cette ressource naturelle en raison de sa rareté et de sa distribution limitée.

Tout se passe comme si les trois composantes du processus de production – planification et marketing intellectuels, production matérielle, provision de ressources matérielles – étaient de plus en plus autonomisées, émergeant en tant que sphères séparées. Dans ses conséquences sociales, cette séparation se fait jour sous la forme des « trois classes principales » des sociétés développées d'aujourd'hui, qui *ne sont précisément pas vraiment* des classes mais bien plutôt trois fractions de la classe laborieuse : les travailleurs intellectuels, la vieille classe ouvrière manuelle, et les marginaux (les sans-emploi, ceux qui vivent dans des bidonvilles et autres interstices de l'espace public). La classe laborieuse est ainsi scindée en trois, chaque fraction avec son « mode de vie » et son idéologie bien à elle : l'hédonisme éclairé et le multiculturalisme libéral de la fraction intellectuelle ; le fondamentalisme populiste de la vieille fraction ouvrière ; des formes plus extrêmes et singulières pour la fraction marginale. En langue hégélienne, cette triade est clairement celle de l'universel (les travailleurs intellectuels), du particulier (les travailleurs manuels) et du singulier (les marginaux). Le résultat de ce processus est la désintégration de la vie sociale proprement dite, d'un espace public où les trois fractions pouvaient se rencontrer, perte à laquelle vient suppléer la politique « identitaire » sous toutes ses formes. La politique

identitaire acquiert une forme spécifique à l'intérieur de chaque fraction : une politique identitaire multiculturelle chez les intellectuels ; un fondamentalisme populiste régressif chez les ouvriers ; des groupements semi-illégaux (gangs, sectes religieuses, etc.) parmi les marginaux. Ce que ces fractions ont en commun est le recours à une identité de substitution particulière pour pallier ce manque d'un espace public universel.

Le prolétariat est donc divisé en trois, chaque partie étant montée contre les deux autres : les travailleurs intellectuels bourrés de préjugés culturels à l'encontre des ouvriers « réacs » ; les ouvriers qui témoignent d'une haine populiste envers les intellectuels et les marginaux ; les marginaux qui sont hostiles à la société en tant que telle. Le vieux mot d'ordre « Prolétaires, unissez-vous ! » se révèle ainsi plus pertinent que jamais : dans les nouvelles conditions du capitalisme « postindustriel », l'unité de ces trois fractions de la classe laborieuse *est* d'ores et déjà leur victoire. Mais cette unité ne sera pas garantie par une quelconque figure du « grand Autre » qui viendrait la prescrire comme étant la « tendance objective » du processus historique lui-même – la situation est tout à fait ouverte, divisée entre les deux versions de l'hégélianisme.

« Nous sommes ceux que nous attendions »

L'avenir sera hégélien – et beaucoup plus radicalement que Fukuyama ne le pense. L'unique alternative véritable qui nous attend – l'alternative entre

socialisme et communisme – est l'alternative entre les deux Hegel. Nous avons déjà noté que la vision « conservatrice » de Hegel annonce étrangement un « capitalisme à l'asiatique » : une société civile capitaliste organisée en domaines et tenue sous le joug d'un État fort et autoritaire par l'entremise de « fonctionnaires patronaux » et de valeurs traditionnelles. (Le Japon contemporain s'approche de ce modèle.) Le choix se pose entre ce Hegel-ci et le Hegel d'Haïti. C'est comme si la scission entre hégéliens vieux et jeunes devait être réintroduite.

Mais quelles sont les chances pour qu'existe aujourd'hui une gauche hégélienne ? Ne pouvons-nous compter que sur des explosions d'utopie momentanées – telles la Commune de Paris, la communauté Canudos au Brésil, ou la Commune de Shanghai – qui se dissolvent à cause d'une répression externe brutale ou de faiblesses internes, vouées à n'être que de brèves déviations de la trajectoire principale de l'Histoire ? Le communisme est-il donc condamné à demeurer l'Idée utopique d'un autre monde possible, Idée dont la réalisation aboutit nécessairement à l'échec ou à la terreur autodestructrice ? Ou bien devrions-nous rester héroïquement fidèles au projet benjaminien de la Révolution finale qui rachètera-par-la-répétition toutes les défaites passées à l'heure des Comptes ? Ou encore, plus radicalement, devrions-nous changer complètement de cap, constat fait que l'alternative qu'on vient de proposer représente simplement les deux côtés de la même pièce, c'est-à-dire de la notion téléologico-rédemptrice de l'histoire ?

Peut-être la solution réside-t-elle dans un apocalyptisme eschatologique *n'impliquant pas* le fantasme du Jugement dernier symbolique lors duquel tous les comptes passés seront réglés ; pour employer une autre métaphore de Benjamin, la tâche consiste, « tout bonnement », à arrêter le train de l'histoire qui, livré à sa propre course, conduit à un précipice. (Le communisme n'est donc pas la lumière au bout du tunnel, c'est-à-dire l'heureuse issue finale d'un long et difficultueux combat – si elle existe, cette lumière au bout du tunnel serait plutôt celle d'un autre train qui fonce sur nous à toute allure.) Voici quel serait aujourd'hui un acte proprement politique : pas tant déclencher un mouvement nouveau *qu'interrompre* celui qui prédomine présentement. Un acte de « divine violence » consisterait alors à tirer le signal d'alarme dans le train du Progrès Historique. En d'autres termes, on doit apprendre à accepter sans réserve qu'il n'y a pas de grand Autre – ou, comme Badiou le dit en peu de mots :

> [...] la définition la plus simple de Dieu et de la religion réside dans l'idée que vérité et sens sont une seule et même chose. La mort de Dieu est la fin de l'idée qui postule que vérité et sens sont la même chose. Et j'ajouterais que la mort du communisme implique aussi la séparation entre sens et vérité sur le plan de l'histoire. « Le sens de l'histoire » a deux sens : d'un côté, « l'orientation », l'histoire va quelque part ; et puis l'histoire a un sens, qui est l'histoire de l'émancipation humaine par la voie du prolétariat, etc. En fait, toute l'époque du communisme a été une période où existait la conviction qu'il était possible de prendre des décisions politiques

> légitimes ; nous étions, à ce moment-là, conduits par le sens de l'histoire. [...] Puis la mort du communisme devient la seconde mort de Dieu mais dans le territoire de l'histoire[1].

Nous devrions donc délaisser sans ménagement le préjugé voulant que le temps linéaire de l'évolution est « de notre côté », que l'Histoire « travaille pour nous » tout comme la fameuse vieille taupe qui, creusant sous terre, fait le travail de la Ruse de la Raison. Devrions-nous alors concevoir l'histoire comme un processus ouvert où nous nous voyons proposer un choix ? Dans cette logique, l'histoire détermine seulement les alternatives auxquelles nous faisons face, les termes du choix, mais pas le choix lui-même. À chaque moment du temps, de multiples possibilités attendent d'être réalisées ; une fois l'une d'elles concrétisée, les autres se trouvent annulées. L'exemple suprême d'un tel agent du temps historique est le Dieu leibnizien qui a créé le meilleur monde possible : avant la création, il avait à l'esprit l'entière panoplie des mondes possibles, et sa décision a consisté à choisir le meilleur parmi ces options. La possibilité précède ici le choix : le choix est un choix parmi des possibles.

Pourtant, même cette notion d'histoire « ouverte » est inadéquate. L'impensable, si l'on s'en tient à cet horizon d'évolution historique linéaire, est la notion d'un choix ou d'un acte qui, rétroactivement, ouvre sa propre possibilité : l'idée que l'émergence du radicalement Nouveau change rétroactivement le passé – non

1. « A conversation with Alain Badiou », *Lacanian Ink*, n° 23, 2004, p. 100-101.

pas le passé factuel, bien sûr (nous ne sommes pas dans la science-fiction), mais les possibilités passées (ou, pour le dire en termes plus formels, la valeur des propositions modales concernant le passé). Je me suis référé ailleurs[1] à l'affirmation de Jean-Pierre Dupuy selon laquelle, si nous voulons affronter adéquatement la menace de la catastrophe (sociale ou environnementale), il est nécessaire de nous dégager de cette notion « historique » de temporalité : nous devons introduire une nouvelle notion du temps. Ce temps, Dupuy l'appelle le « temps du projet », du circuit fermé entre le passé et l'avenir : l'avenir est causalement produit par nos actes dans le passé, tandis que notre façon d'agir est déterminée par notre anticipation de l'avenir et par notre réaction à cette anticipation :

> L'événement catastrophique est inscrit dans l'avenir comme un destin, certes, mais aussi comme un accident contingent : il pouvait ne pas se produire, même si, au futur antérieur, il apparaît comme nécessaire [...] si un événement marquant se produit, par exemple une catastrophe, il ne pouvait pas ne pas se produire ; tout en pensant que, tant qu'il ne s'est pas produit, il n'est pas inévitable. C'est donc l'actualisation de l'événement – le fait qu'il se produise – qui crée rétrospectivement de la nécessité[2].

Si – par accident – un événement se produit, il crée la chaîne précédente qui le fait apparaître inévitable :

1. Slavoj Žižek, *Robespierre : entre vertu et terreur*, Stock, 2008 [NdT].
2. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunami*, Seuil, 2005, p. 19.

ceci, et non pas les lieux communs selon lesquels une nécessité sous-jacente s'exprime elle-même dans et à travers le jeu fortuit des apparences, est *in nuce* la dialectique hégélienne de la contingence et de la nécessité. En ce sens, quoique nous soyons déterminés par le destin, nous n'en sommes pas moins *libres de choisir de le faire nôtre*. Selon Dupuy, c'est également ainsi que nous devrions approcher la crise écologique : non pas évaluer « en réalistes » les possibilités de catastrophe, mais accepter la catastrophe comme Destin au sens précisément hégélien du terme – si la catastrophe arrive, on peut dire que sa survenue était décidée avant même qu'elle se produise. Ainsi Destin et libre action (celle de bloquer le « si ») vont-ils main dans la main : il n'est pas de liberté plus radicale que celle de changer son Destin.

Voici donc comment Dupuy propose d'affronter le désastre : nous devons d'abord l'appréhender comme notre sort, comme inéluctable, puis, nous y projetant, adoptant son point de vue, nous devons introduire rétroactivement dans son passé (le passé de l'avenir) les possibilités contrefactuelles (« Si nous avions fait ceci et cela, la calamité que nous subissons aujourd'hui ne serait pas arrivée ! ») qui nous font donc agir aujourd'hui. Il nous faut accepter, au niveau des possibilités, que notre avenir est condamné, que la catastrophe aura lieu, que tel est notre destin – et puis, nous détachant sur l'arrière-plan de cette acceptation, nous devons nous mobiliser pour accomplir l'acte qui changera le destin lui-même et, partant, introduira une nouvelle possibilité dans le passé. Paradoxalement, la seule façon de prévenir le désastre est de

l'accepter comme inévitable. Pour Badiou aussi, le temps de la fidélité à un événement est le *futur antérieur** : prenant le pas sur soi quant à l'avenir, on agit présentement comme si l'avenir qu'on voulait amener se trouvait déjà ici.

Cela signifie qu'on devrait bravement réhabiliter l'idée d'action préventive (la « frappe préemptive »), tant malmenée dans la « guerre à la terreur » : si nous différons notre action jusqu'au moment où nous avons pleine connaissance de la catastrophe, nous aurons acquis cette connaissance seulement quand il sera trop tard. Autrement dit, la certitude sur laquelle se fonde une action n'est pas affaire de savoir, mais affaire de *croyance* : un acte vrai n'est jamais une intervention stratégique dans une situation transparente dont nous avons pleine connaissance ; au contraire, l'acte vrai vient combler les lacunes de notre savoir. Cette idée, bien sûr, sape les fondations mêmes du « socialisme scientifique », la notion d'un processus d'émancipation guidé par un savoir scientifique. Badiou a récemment suggéré que le temps était venu de révoquer le bannissement des poètes de la cité préconisé par Platon, et de décréter une réconciliation de la poésie et de la pensée. Mais peut-être, au vu du récent soutien apporté par de nombreux poètes (dont Radovan Karadžic) au « nettoyage ethnique », devrait-on retenir, voire renforcer, les réserves de Platon quant à la poésie, et plutôt opérer une rupture d'un autre ordre avec celui-ci : à savoir abandonner sa notion de roi-philosophe. On devrait le faire non pas en calquant l'habituelle mise en garde libérale contre les Dirigeants « totalitaires » qui savent mieux que les

gens ordinaires ce qui est bon pour eux, mais pour une raison plus formelle : la référence au grand Autre plaçant le Dirigeant dans la position du « sujet supposé savoir », sujet dont l'activité est fondée sur la pleine connaissance (des « lois de l'histoire », etc.), la voie s'ouvre dès lors à la folie consistant, par exemple, à célébrer en Staline le plus grand linguiste, économiste, philosophe, etc. À l'instant où le « grand Autre » tombe, le Dirigeant ne peut plus se prévaloir d'un rapport privilégié au Savoir – il devient un idiot comme tout le monde.

Telle est, peut-être, la leçon à retenir des traumatismes du XX^e^ siècle : maintenir le Savoir et la fonction du Maître aussi éloignés que possible. Même la notion libérale d'élection-des-personnes-les-plus-« qualifiées »-pour-diriger n'est pas suffisante ici. On devrait tirer la leçon jusqu'au bout et cautionner l'idée fondamentale de l'ancienne démocratie : que le tirage au sort est l'unique choix véritablement démocratique. C'est pourquoi la proposition de Kojin Karatani de combiner les élections avec des loteries pour déterminer qui régnera est plus traditionnelle qu'il ne peut le paraître de prime abord (lui-même évoque d'ailleurs la Grèce ancienne) – paradoxalement, elle remplit la même fonction que la théorie de la monarchie de Hegel. Karatani prend ici le risque héroïque de proposer une définition apparemment insensée de la différence entre dictature de la bourgeoisie et dictature du prolétariat : « Si le suffrage universel par bulletin secret, autrement dit la démocratie parlementaire, est la dictature de la bourgeoisie, l'introduction de la loterie devrait être

considérée comme l'instauration de la dictature du prolétariat[1]. »

Dès lors, sur quoi pouvons-nous compter ? Tout au long des années cinquante, les intellectuels qui furent les compagnons de route des communistes ont obéi à deux axiomes, l'un explicite, l'autre implicite. Le premier est surtout connu dans sa formulation sartrienne : « Un anticommuniste est un chien » ; d'après le second, un intellectuel ne devrait jamais, à aucune condition, adhérer à un parti communiste. Jean-Claude Milner qualifie cette attitude de « zénonisme[2] », en référence au paradoxe de Zénon sur Achille et la tortue : Achille est le compagnon de route de la tortue du Parti communiste, car il est dynamique, plus rapide, capable de dépasser le parti, et pourtant il se trouve toujours à la traîne, sans jamais pouvoir le rattraper. Avec les événements de 1968, ce jeu prit fin : 68 eut lieu sous le signe de l'« ici-et-maintenant », ses protagonistes voulaient une révolution *maintenant*, sans ajournements – il fallait soit adhérer au parti, soit (à l'instar des maoïstes) s'y opposer. En d'autres termes, les soixante-huitards ont voulu déclencher l'activité radicale et pure des masses (en ce sens, il convient de mettre en opposition les « masses » maoïstes « qui font l'histoire » aux « foules » fascistes passives) – activité qui ne se peut transférer à aucun Autre, dans aucun Ailleurs. Mais voilà, être aujourd'hui un compagnon de route ne rime effectivement à rien, puisqu'il

1. Kojin Karatani, *Transcritique : sur Kant et Marx*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2003, p. 183.
2. Voir Jean-Claude Milner, *L'Arrogance du présent*, *op. cit.*

n'existe aucun mouvement substantiel avec lequel on pourrait établir un rapport de compagnonnage, aucune tortue nous invitant à agir comme son Achille.

Un des thèmes de 1968 qu'il nous faudrait abandonner est cette opposition fallacieuse entre activité et passivité : l'idée que, d'une façon ou d'une autre, la seule posture politique véritablement « authentique » est celle de l'engagement actif permanent, que la forme primordiale d'« aliénation » est la posture passive qui transfère l'activité sur l'agent censé me représenter. Derrière cette idée se cache la vieille fascination de gauche pour la démocratie participative « directe » – les « soviets », les conseils – par opposition à la simple « représentation » ; en philosophie, ce fut Sartre qui, dans sa *Critique de la raison dialectique*, analysa comment l'engagement dans l'activisme collectif se sclérose au sein de la structure institutionnelle *pratico-inerte**. À l'inverse, le test clé de chaque mouvement d'émancipation radicale évalue la mesure dans laquelle ce mouvement transforme journellement les pratiques institutionnelles *pratico-inertes* qui prennent le dessus une fois que la ferveur de la lutte est retombée et qu'on retourne vaquer à ses affaires comme d'habitude. La réussite d'une révolution ne devrait pas se mesurer à l'aune du grandiose de ses moments extatiques, mais à celle des changements que le grand Événement laisse au niveau du quotidien, le lendemain de l'insurrection.

Il n'y a qu'une seule réponse correcte à adresser à ces intellectuels de gauche qui guettent désespérément l'arrivée d'un nouvel agent révolutionnaire capable d'initier la transformation sociale radicale tant

attendue. Elle prend la forme du vieil adage des Hopis, caractérisé par un merveilleux rebond hégélien de la substance sur le sujet : « Nous sommes ceux que nous attendions. » (Gandhi en a donné cette variante : « Soyez vous-même le changement que vous voulez voir dans le monde. ») Attendre que quelqu'un d'autre fasse le boulot pour nous n'est qu'une manière de rationaliser notre inactivité. Mais le piège à éviter ici est celui de l'auto-instrumentalisation perverse : « nous sommes ceux que nous attendions » ne signifie pas que nous devions découvrir comment il se fait que nous soyons l'agent prédestiné par le sort (la nécessité historique) à accomplir la tâche – cela veut dire tout le contraire, à savoir qu'il n'existe pas de grand Autre sur lequel compter. En contraste avec le marxisme classique où « l'histoire est de notre côté » (le prolétariat remplit la tâche prédestinée de l'émancipation universelle), le grand Autre, dans la constellation contemporaine, est *contre* nous : livré à lui-même, l'élan interne de notre développement historique mène à la catastrophe, à l'apocalypse ; ce qui seul peut prévenir une telle calamité est donc un *pur volontarisme*, autrement dit notre libre décision d'agir contre la nécessité historique. En un sens, les bolcheviques se sont trouvés dans une mauvaise passe semblable en 1921, à la fin de la guerre civile : le 16 janvier 1923, presque un an jour pour jour avant sa mort, au moment où il devint clair qu'il n'y aurait à brève échéance aucune révolution à l'échelle européenne, et que l'idée d'édifier le socialisme dans un seul pays était absurde, Lénine écrivit :

> Et si l'aspect complètement désespéré de la situation, en décuplant les efforts des ouvriers et des paysans, nous offrait l'occasion de créer des facteurs fondamentaux de civilisation différents de ceux des pays d'Europe occidentale[1] ?

N'est-ce pas comparable aux situations difficiles du gouvernement Morales en Bolivie, de l'ex-gouvernement Aristide en Haïti, et du gouvernement maoïste au Népal ? Ils ont accédé aux commandes par des élections démocratiques « régulières », non par l'insurrection, mais, une fois au pouvoir, ils l'ont exercé d'une façon (du moins en partie) « non étatique » : en mobilisant directement les militants de base et en contournant le système représentatif de l'État-parti. Leur situation est « objectivement » désespérée : le courant entier de l'histoire va contre eux, ils sont dans l'incapacité de se reposer sur des « tendances objectives », n'ont d'autre possibilité que d'improviser, de faire ce qu'ils peuvent dans une situation sans issue. Néanmoins, cela ne leur donne-t-il pas une liberté unique ? On est tenté d'appliquer ici la vieille distinction entre être « libre à l'égard de » et être « libre de » : leur liberté vis-à-vis de l'Histoire (avec ses lois et ses tendances objectives) n'alimente-t-elle pas leur liberté d'expérimentation créative ? Dans leur activité, ils ne peuvent s'appuyer que sur la volonté collective des militants.

Nous pouvons compter sur des alliés inattendus dans ce combat. Le destin de Victor Kravchenko – le dignitaire soviétique qui, en 1944, fit défection lors

1. Vladimir Ilitch Lénine, *Collected Works*, vol. 33, *op. cit.*, p. 479.

d'un séjour à New York puis écrivit son fameux *J'ai choisi la liberté* – vaut la peine d'être évoqué ici[1]. Son livre constitua le premier rapport substantiel rédigé à la première personne sur les horreurs du stalinisme, à commencer par un compte rendu détaillé de la collectivisation forcée et de la famine massive en Ukraine, où Kravchenko lui-même – au début des années trente, alors qu'il croyait encore au système – participa à l'application de la politique stalinienne. La partie la plus largement connue de son histoire se clôt en 1949, à Paris, lorsqu'il sortit vainqueur du retentissant procès engagé contre ses diffamateurs prosoviétiques, qui avaient même fait citer son ex-épouse afin qu'elle témoigne de sa corruption, de son alcoolisme, et de son comportement violent en privé. Ce qu'on sait beaucoup moins est que, juste après ce triomphe, alors qu'il était salué dans le monde entier comme un héros de la guerre froide, Kravchenko se préoccupa vivement de la « chasse aux sorcières » anticommuniste initiée par le sénateur McCarthy, et il fit valoir qu'à user de telles méthodes pour combattre le stalinisme, les États-Unis risquaient seulement de venir à ressembler à leurs adversaires. Il devint aussi de plus en plus conscient des injustices des démocraties libérales, et son désir de voir changer la société occidentale prit un tour quasi obsessionnel. Après avoir écrit une suite à *J'ai choisi la liberté*, significativement intitulée *J'ai choisi la justice* (moindre succès en librairie), Kravchenko partit en croisade pour trouver un nouveau

1. Voir le remarquable documentaire de Mark Jonathan Harris sur Kravchenko, *The Defector*, 2008.

mode d'organisation de la production moins propice à l'exploitation. Cela le mena en Bolivie, où son argent servit à organiser de pauvres fermiers en de nouveaux collectifs. Anéanti par l'échec de ses entreprises, il se retira dans la solitude et finit par se tirer une balle dans une chambre d'hôtel à New York. Son suicide fut la conséquence de son désespoir, non pas le résultat de quelque chantage du KGB – preuve que sa dénonciation de l'Union soviétique avait été un authentique acte de protestation contre l'injustice.

Aujourd'hui, de nouveaux Kravchenko émergent partout, des États-Unis à l'Inde, la Chine et le Japon, de l'Amérique latine à l'Afrique, du Moyen-Orient aux Europes de l'Ouest et de l'Est. Ils sont dissemblables et parlent différentes langues, mais leur nombre n'est pas aussi réduit qu'il le paraît – et la plus grande peur des dirigeants est que leurs voix commencent à résonner et à se renforcer mutuellement, en solidarité. Conscients que les courants actuels nous attirent vers la catastrophe, ces acteurs sont prêts à agir contre vents et marées. Déçus par le communisme du XX^e^ siècle, ils sont prêts à « commencer à partir du commencement », qu'ils réinventent sur une base nouvelle. Dénoncés par l'ennemi comme de dangereux utopistes, ils sont les seuls à s'être vraiment éveillés des rêves utopiques qui tiennent la plupart d'entre nous sous leur joug. Ce sont eux, et non pas ces nostalgiques du « Socialisme Réellement Existant » du XX^e^ siècle, qui représentent notre unique espoir.

Le fait que Deleuze, juste avant son décès, s'était attelé à l'écriture d'un livre sur Marx, est indicatif d'une tendance plus large. Dans les temps passés du

christianisme, il était commun pour les personnes ayant mené une vie dissolue de revenir au havre de sûreté de l'Église sur leurs vieux jours, afin de pouvoir mourir réconciliées avec Dieu. Quelque chose de semblable se produit aujourd'hui chez nombre de gauchistes anticommunistes. Dans leurs dernières années, ils retournent au communisme comme si, après une vie mêlant dépravation et trahison, ils souhaitaient mourir réconciliés avec l'Idée communiste. Comme chez les anciens chrétiens, ces conversions tardives convoient le même message fondamental : nous avons passé nos vies à nous rebeller vainement contre ce qui, nous l'avions toujours su en notre for intérieur, était la vérité. Aussi, considérant que même un grand anticommuniste comme Kravchenko peut, en un certain sens, renouer avec sa foi, notre message d'aujourd'hui devrait-il être : N'ayez pas peur, joignez-vous à nous, revenez ! Vous avez eu votre content d'anticommunisme, et vous en êtes pardonné – il est temps de redevenir sérieux !

TABLE

Introduction 7

C'est de l'idéologie, imbécile ! 19
Un socialisme capitaliste ? 19
La crise comme thérapie de choc 32
La structure de la propagande ennemie 46
Humain, trop humain… 61
Le « nouvel esprit » du capitalisme 83
Entre les deux fétichismes 103
Encore le communisme ! 122

L'hypothèse communiste 135
La nouvelle clôture des communs 135
Socialisme ou communisme ? 148
L'« usage public de la Raison » 162
… en Haïti 172
L'exception capitaliste 194
Le capitalisme à l'asiatique… en Europe 204
Du profit à la rente 214
« Nous sommes ceux que nous attendions » ... 228

DANS LA COLLECTION « LA BIBLIOTHÈQUE DES SAVOIRS »

Michel Agier, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*

Alberto Alesina, Edward L. Glaeser, *Combattre les inégalités et la pauvreté. Les États-Unis face à l'Europe*

Ulrich Beck, Edgar Grande, *Pour un empire européen*

Douwe Draaisma, *Pourquoi la vie passe plus vite à mesure qu'on vieillit*

Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*

Christopher Lane, *Comment la psychiatrie et l'industrie pharmaceutique ont médicalisé nos émotions*

Benoît de l'Estoile, *Le Goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*

André Pichot, *Aux origines des théories raciales. De la Bible à Darwin*

Gérard Pommier, *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*

Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*

Bernard Stiegler, *Prendre soin. 1. De la jeunesse et des générations*

Pierre-André Taguieff, *Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*

Slavoj Žižek, *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*

Composition et mise en page

