

SAMIR AMIN REV

**ETRE MARXISTE AUJOURD' HUI
ETRE COMMUNISTE AUJOURD' HUI
ETRE INTERNATIONALISTE AUJOURD' HUI**

Je suis marxiste. J'entends par là « partir de Marx ». Je suis convaincu que la critique que Marx a mis à l'ordre du jour de la pensée et de l'action – la critique du capitalisme, la critique de sa représentation centrale (l'économie politique du capital), la critique de la politique et de ses discours – constitue l'axe central incontournable des luttes engagées pour l'émancipation des travailleurs et des peuples.

Je ne suis pas « néo marxiste ». Car pour l'être il faut confondre Marx et les marxismes historiques, ce qui n'est pas mon cas. Les « néo marxistes » veulent rompre avec le marxisme historique et pensent par là même qu'il faut aller « au-delà de Marx ». En fait ils ne s'opposent qu'à ceux que je qualifie de « paléo-marxistes » c'est-à-dire aux inconditionnels du marxisme historique, en particulier le « marxisme-léninisme » dans ses versions diverses.

Etre marxiste comme je l'entends n'est être ni « marxien » (qui trouve « intéressant » telle ou telle « théorie » de Marx isolée de l'ensemble de l'œuvre), ni être « marxologue ». C'est nécessairement être communiste. Car Marx ne dissocie pas théorie et pratique. On ne peut suivre les traces de Marx, sans engagement dans le combat pour l'émancipation des travailleurs et des peuples. Etre communiste c'est aussi être internationaliste. L'internationalisme n'est pas seulement une exigence de la raison humaniste. On ne changera pas le monde en oubliant l'immense majorité des peuples qui le constituent, ceux des périphéries. Or c'est à ces peuples qu'incombe la responsabilité de leur avenir. Ce ne sont pas les peuples des centres opulents (au demeurant impérialistes) qui peuvent seuls « changer le monde » (en mieux !). La charité, l'aide, l'humanitaire, qu'on veut substituer à l'internationalisme, compris comme solidarité dans les luttes, ne contribuent qu'à la consolidation du monde tel qu'il est, ou, pire, à l'engager dans la construction de l'apartheid à l'échelle mondiale.

Dans le texte qui suit je tente de faire le point. Plus précisément d'explicitier les conclusions auxquelles je suis parvenu aujourd'hui, concernant la critique du capitalisme et celle des luttes engagées par ses victimes. Il ne s'agit pas de « conclusions définitives », vocable étranger à ma pensée (qui je pense rejoint ici celle de Marx). Un bon nombre des thèses centrales que je présente ici ont leur histoire dans le développement de mes travaux. D'une première formulation à la suivante, j'ai évidemment bénéficié de lectures nouvelles – et de relectures – mais également tenté de tenir compte des évolutions du capitalisme et des luttes survenus entre temps. J'ai voulu que le texte reste d'une lecture aisée et pour cela n'ai pas fait référence au parcours des concepts et propositions en question.

I. Conflits politiques, conflits sociaux ; Réalités et représentations

1. J'ai insisté sur le renversement de la relation instance politique/instance économique par lequel j'ai défini le capitalisme.

Ce renversement – l’instance économique devient dominante et se substitue dans cette qualité à l’instance politique – indique une transformation qualitative dans l’histoire. Le système social du capitalisme n’est pas seulement un système de classes « comme » les précédents, mais seulement fondé sur un degré de développement des forces productives plus avancé. La bourgeoisie n’est pas dans un rapport conflictuel avec le prolétariat « comme » l’aristocratie l’était dans sa relation aux paysans. Le rapport n’est pas seulement un rapport d’exploitation (ce qu’il est dans les deux cas) ; il est un rapport qualitativement nouveau. J’ai insisté également sur la transformation qualitative de l’idéologie (je préférerai le terme marxien de « représentation » - voir plus loin) dominante, « métaphysique » dans les régimes anciens, « économiciste » dans le capitalisme.

La lecture de l’ouvrage convaincant d’Isabelle Garo (*Marx, une critique de la philosophie*, Point, 2000) me conforte dans ma lecture de Marx, qui est aussi celle de la philosophe Isabelle Garo, mais qui n’a pas été dominante dans les marxismes historiques.

L’Etat capitaliste n’est pas seulement un Etat de classe « comme » l’Etat de l’Ancien Régime. Il est aussi un Etat nouveau, qualitativement nouveau. La politique n’est pas la poursuite de l’exercice du pouvoir, au bénéfice de la classe dominante « comme » elle l’était. Elle est une politique qualitativement différente.

En ce sens donc mon insistance sur la « rupture » que l’invention de la « modernité » a représentée se trouve confortée.

2. Le rapport entre les conflits politiques (l’Etat) et les luttes de classes (dans la sphère de la gestion économique et sociale) est particulier au capitalisme, différent de ce qu’il était avant le capitalisme.

Au cœur de cette transformation je retrouve la nouveauté introduite par la modernité : la proclamation que l’être humain (individuellement et collectivement) fait son histoire, et veut la faire comme il l’entend, qui prend lieu et place de Dieu, des ancêtres ou des coutumes. Cette transformation rend nécessaire et possible la démocratie. Celle-ci est donc elle-même une dimension nouvelle de la vie sociale, qui n’a de rapports que lointains avec la « démocratie athénienne » ou avec toutes les formes de consultation et d’organisation des débats autour des décisions à prendre dans les sociétés anciennes. Ni la « shura » islamique, ni « l’arbre à palabres » africain, ni les « conseils de villages » indiens ne sont commensurables avec la démocratie moderne, qui pour la première fois s’autorise à « inventer », et non plus seulement à « interpréter » (la religion ou les coutumes).

La modernité et la démocratie amorcent la libération de l’individu et au-delà, potentiellement de la société. Mais elles l’amorcent seulement, parce qu’elles restent enfermés dans les exigences de la reproduction capitaliste. Cette amorce n’est pas sans importance. Loin de là. La démocratie permet aux luttes sociales (luttes de classes) de s’affirmer comme telles, de s’épanouir, et, éventuellement de permettre la transformation décisive, la conception du socialisme – au-delà du capitalisme – et l’affranchissement du combat dans cette perspective.

Simultanément la modernité et la démocratie transforment l’Etat et la politique, lieu à la fois de conflits autour du pouvoir et de conflits autour de l’articulation de son exercice aux intérêts sociaux, eux-mêmes en conflit sur leurs propres terrains. La complexité des « luttes

politiques » devient de ce chef une réalité majeure. Elle produit une différenciation et une multiplication des représentations de la réalité et des enjeux par des acteurs eux-mêmes en différenciation et en multiplication permanentes.

3. Marx, comme le constate avec puissance l'analyse d'Isabelle Garo, est attentif à l'extrême aux interférences complexes des « représentations », des systèmes d'idées (des « idéologies ») générales ou particulières à un champ particulier de luttes sociales et/ou politiques (ou les deux à la fois).

Marx utilise à ce sujet un vocabulaire dont l'éventail des termes est fort large. Isabelle Garo en signale 16 : apparence, représentation, présentation, abstraction, expression, signification, idéologie, fiction, reflet, analogie, vision, fétichisme, illusion, méthode, production intellectuelle, imagination (op cite p. 268).

II. Marx, critique de la pensée sociale, centralité de la « représentation »

1. Marx n'est pas « un » philosophe, « un » économiste, « un » sociologue, « un » historien. Il n'est pas même un savant qui réunit toutes ces compétences. Il est plus que cela, le critique de la philosophie, de l'économie politique, de la sociologie, de l'histoire (entendue comme les représentations de celle-ci). Il est le critique de la pensée sociale, qui trouve ses formulations dans les différents segments de la connaissance rassemblés sous les titres énumérés plus haut.

Car toutes ces connaissances, « spécialisées » (économie ou histoire sociale, ou histoire politique) ou « générales » (philosophie) ont en commun d'être toutes des « représentations de la réalité », ou qui se veulent l'être. Ce sont donc des productions intellectuelles.

La philosophie elle-même – les philosophies, toutes – sont des représentations. Qu'il s'agisse de la philosophie grecque, de celle des Lumières et de l'Europe classique, des philosophies « modernes » (postérieures à Marx), celles-ci sont des productions intellectuelles et par là même ne peuvent pas être comprises en dehors de la réalité sociale (la formation historique économique et sociale sur laquelle je reviendrai plus loin) au sein desquelles elles ont trouvé leur formulation.

Il en est de même des religions qui ont tenu lieu (et tiennent encore lieu) de philosophie. Elles sont des représentations qui ont trouvé leur place comme représentations de l'Univers, de la société et de l'être humain dans les formations sociales des époques où elles se sont constituées. Elles ont même été, selon moi, « les » représentations majeures et fondamentales conformes aux exigences de la reproduction des formations sociales que j'ai qualifiées de « tributaires », antérieures à la modernité capitaliste. Mais elles ont également prouvé leur plasticité, c'est-à-dire leur capacité de se réinterpréter pour survivre aux transformations des formations sociales. En cela elles partagent avec beaucoup des représentations, sinon toutes, cette capacité d'évoluer par elles mêmes. Ces évolutions sont commandées à la fois par leur logique interne propre et par celle qui régit la formation sociale dans son ensemble. Cette conciliation est fructueuse on ne l'est pas, possible ou pas, avantageuse et positive ou expressive selon les cas (je reviendrai sur cette question que j'ai qualifiée de « sous détermination »).

Il en est de même des philosophies, ou systèmes de pensée, des autres sociétés « non européennes ». Le confucianisme est une représentation. Il a même été une représentation puissante et flexible, puissante parce que flexible. Il a connu une première formulation d'origine, puis a été concilié avec le Bouddhisme (des Tangs en particulier), ensuite il a été reformulé (à l'époque des Song et des Ming avant l'intrusion occidentale dans l'histoire de la Chine) dans un esprit résolument initiateur de la modernité, avec l'abolition de la religion (bouddhiste) d'Etat et l'invention d'une première laïcité. Dans ce moment la « philosophie chinoise » précède celle des Lumières (qu'elle inspire d'ailleurs beaucoup plus qu'on ne le dit en général, comme Etienne le a démontré). Le confucianisme trouve même une place nouvelle dans une tentative de la Chine moderne nationaliste de conciliation entre celui-ci et le capitalisme, malheureuse à mon avis, dont l'échec ouvre la voie à la pénétration et à la « victoire » du marxisme/maoïsme et du communisme. Conciliation en voie de restauration à notre époque post maoïste ? Question importante et sérieuse. Ce confucianisme (ou pseudo confucianisme, peu importe) est d'ailleurs toujours « l'idéologie dominante » à Taiwan, et même en partie au Japon (dans une version déformée par sa greffe sur le shintoïsme) et en Corée.

Ce que nous disons ici de la philosophie comme « représentation » (générale) est valide tout autant pour les représentations segmentaires, en particulier l'économie politique et les idéologies politiques (libéralisme et autres).

2. Marx ne veut pas être un critique des représentations seulement. Il veut être d'abord un critique de la réalité, puis des représentations de celle-ci, pour enfin être celui des pratiques, en premier lieu des choix d'action que les acteurs dans l'histoire font, à partir de leurs représentations. Ces trois dimensions de la critique sont indissociables chez Marx.

L'ambition d'une critique de la réalité est première. Marx entend par là qu'une représentation correcte de la réalité est possible. La découverte – progressive – de la réalité (de ce qu'ont été et sont réellement les sociétés – d'hier et d'aujourd'hui) constitue son souci permanent premier. Autrement dit Marx pense que la représentation peut devenir scientifique, c'est-à-dire permettre de découvrir la réalité réelle. Il en propose une formulation (sa propre « production intellectuelle ») fondée sur le concept (abstrait) de formation sociale historique. Cette formulation est, à mon humble avis, et quelqu'en soit les limites, largement supérieure à toutes les autres « théories » de la société et de l'histoire proposées jusqu'à ce jour.

Pour y parvenir Marx fait deux options.

L'option du matérialisme : c'est-à-dire de l'existence d'une réalité en dehors (et avant) sa (ou ses) représentation, correcte (partiellement peut être) ou pas du tout (illusoire).

L'option de la dialectique : la réalité elle-même est indissociable de son mouvement, commandé par la contradiction (A et B en conflit) et son dépassement par l'invention de C qui n'est ni le triomphe de A sur B ou l'inverse, ni un nouveau mélange des deux. Cette dialectique matérialiste (terme que je préfère à « matérialisme dialectique ») dépasse qualitativement la logique formelle. Je renvoie ici à ce que j'ai écrit ailleurs sur le sujet.

Le « produit » de la mise en œuvre de cette méthode par Marx (« l'œuvre de Marx ») doit alors être considéré avec tout le sérieux qu'il mérite. Dans les « marxismes historiques » il a trop souvent été considéré comme un « produit final ». Il n'y a rien à y ajouter, rien à corriger.

Ce n'est pas mon point de vue qui est qu'être marxiste c'est « partir de Marx », non s'arrêter à lui.

Marx ne s'arrête pas à la critique de la réalité et de ses représentations. Marx constate que les êtres humains, individuellement et collectivement, sont engagés dans un travail permanent qui agit, transforme, et veut transformer la réalité. Ils le font à travers et par le moyen des représentations qu'ils se font de cette réalité. Même les « conservateurs » qui prétendent ne rien vouloir changer, agissent, ne serait-ce que pour tenter d'empêcher le changement. Marx se situe dans ce travail permanent, et choisit son « camp », non pas seulement celui des opprimés et des exploités (qui oserait dire qu'ils n'existent pas !) pour des raisons morales et humanistes (tout à fait respectables). Il choisit le camp de ceux qui ambitionnent de « changer le monde » en l'aidant à « accoucher » de ce que son mouvement est objectivement gros : l'abolition de l'oppression et de l'exploitation, l'abolition des classes, la substitution du communisme au capitalisme, qui sont nécessaires (au sens que le mouvement va dans ce sens) et donc possibles.

3. Cette option, à laquelle je me rallie intégralement, pose néanmoins trois séries de questionnements incontournables :

Premièrement : l'émancipation, envisagée comme l'avenir communiste, se définit par la libération des aliénations, elles mêmes à l'origine de la distance qui sépare les représentations du monde de sa réalité. J'ai pour ma part proposé sur ce sujet un classement qui range ces aliénations en catégories superposées distinctes et opté pour une solution modeste : le communisme permet à la société de se débarrasser de l'aliénation économiste/marchande qui est elle-même la condition qui permet la reproduction du système capitaliste, mais peut être pas des aliénations que j'ai qualifiées d'anthropologiques. Je renvoie ici le lecteur à ces développements que j'ai proposés ailleurs.

Deuxièmement : le capitalisme dans son développement produit son « fossoyeur » (le prolétariat) et est donc bien gros de son dépassement communiste possible. Mais « inéluctable » ? Je me suis gardé de tirer cette conclusion, qu'au demeurant Marx lui-même ne tire pas. L'avortement, voire l'autodestruction d'une société sont également considérés comme « possibles ». Pour le comprendre et donc définir les hypothèses nécessaires soit au succès soit à l'échec de la transformation mise à l'ordre du jour du possible/nécessaire, j'ai proposé un concept de la « sous détermination » auquel je renvoie ici. Aux époques de transition comme la nôtre l'enchevêtrement des déterminations multiples engage le système dans une trajectoire soit « révolutionnaire » soit « chaotique » (décadence ou révolution ais-je écrit).

Troisièmement : que penser de la représentation de la société que la construction de Marx (une production intellectuelle comme les autres, qu'il critique) a produite ? Ne faut-il pas soumettre le marxisme à la critique marxiste ? Marx n'a jamais évacué de son esprit cette question. La représentation qu'il propose n'est donc pas une « théorie fermée et définitive » (le « marxisme ») mais un ensemble de questionnement ouverts, sans fermeture possible. Je ne crois pas que l'effort proposé par Karl Mannheim (*Idéologie et utopie*) nous aide à progresser sur cette question parce qu'il s'agit là d'une critique – remarquable – du marxisme historique, non de Marx.

III. Marx critique de la réalité capitaliste et de sa représentation bourgeoise

Marx ne sépare pas sa recherche inlassable sur la réalité véritable du capitalisme, tant dans son fondement – l'économie capitaliste – que dans son fonctionnement politique dans lequel s'enchevêtrent les luttes de classes (au pluriel, bien au-delà du conflit central bourgeoisie/prolétariat) et les conflits politiques. Marx découvre progressivement cette réalité, celle de la formation sociale historique du capitalisme, par le moyen de la dissection des représentations qu'elle se donne d'elle-même.

J'ajoute que la réalité en question que Marx veut parvenir à comprendre (pour rendre efficace la lutte nécessaire pour son dépassement positif) est celle à la fois des « lois économiques » qui en gèrent la reproduction (je préférerais dire des « exigences » plutôt que « lois », qui suggèrent un déterminisme étranger à l'esprit de Marx) et des exigences du déploiement de sa forme politique. Ces deux faces de la réalité sont indissociables.

Je partage ici également le point de vue d'Isabelle Garo qui ne voit pas de « contradictions » entre les analyses historiques concrètes de la politique en France de 1848 à 1871, et les thèses du Capital, comme, à tort, Raymond Aron, mal équipé pour saisir l'esprit de la recherche de Marx, le fait, en découpant artificiellement Marx en « économiste » et « sociologue - politique ».

1. Marx a donc produit une « critique de l'économie politique », sous titre essentiel du Capital, c'est-à-dire une critique du discours économique du capitalisme. Et c'est dans cet esprit qu'il faut lire le Capital, non comme une « bonne science économique » faisant contrepoint aux mauvaises (ou imparfaites) sciences économiques des autres (des classiques et des vulgaires), mais comme la découverte du statut de cette représentation qu'est l'économie politique bourgeoise, de sa genèse, de sa fonction (active) dans la reproduction du système. Mais aussi par là même de ses limites, de ses contradictions internes qu'elle ne peut surmonter, de son caractère en définitive non scientifique, mais idéologique. Le terme d'idéologie doit être ici compris dans l'un des sens que Marx lui donne, non pas simplement « système d'idées », « vision », « weltanschauung » (construction du monde), mais dans son sens « péjoratif » de fausse conscience, illusion, masquant les aliénations qui en conditionnent les formulations.

Le va et vient du concret à l'abstrait, du phénomène apparent à l'essence cachée constitue le corps vivant de la dialectique matérialiste mise en œuvre ici. Le travail, la valeur, la marchandise deviennent alors les formes de l'abstraction découverte qui permettent de définir le capital comme rapport social, le sur-travail (la plus-value) et l'exploitation qui trouve son origine dans le mode de production (et non dans la circulation et la répartition du revenu). La descente de l'abstrait (le mode de production capitaliste) au concret (la formation sociale) intègre alors les formes produites par la genèse du capitalisme historique (la propriété du sol, la rente), celles produites par les exigences de sa gestion politique (l'État, les politiques économiques face à la crise, à la gestion du crédit et de la monnaie), celles produites par l'inscription de chacune des formations sociales du capitalisme historique dans le système capitaliste mondialisé (le « commerce extérieur »).

Le produit de cet effort est non seulement remarquable, mais inégalé. Toute la « science économique » bourgeoise, même la plus sophistiquée des temps modernes, ultérieure à Marx, même la plus critique (comme celle de Keynes) font, à mon humble avis, pâle figure face au monument que constitue le Capital.

Il n'empêche que ce produit n'est pas « final », ne peut pas l'être. Non pas seulement parce que Marx n'a pas eu le temps de « l'achever », mais parce que l'idée même de son « achèvement » est étranger à l'esprit et à la méthode de Marx.

Marx est malgré tout quelque part limité par son temps. Il n'est pas dit qu'il ait absorbé un médicament miraculeux qui le vaccinait contre l'erreur et surtout le dépassement de toutes les illusions et des visions limitées de son temps. Marx ne l'a jamais prétendu, même si sa lecture par les marxismes historiques a parfois invité à le penser.

J'ai donc moi-même « osé » proposer de poursuivre cette critique de l'économie politique en restituant au défi que constitue le système capitaliste mondial toute l'ampleur qu'il mérite. C'est dans cet esprit que j'ai proposé un prolongement à la « théorie de la valeur » saisie au niveau le plus abstrait de sa formulation (dans le mode de production capitaliste, lui-même abstraction) dans la direction de la formulation de la « loi de la valeur mondialisée ». Objet central de ma recherche pendant un demi-siècle ! Je bénéficiais, pour le faire, du recul du temps, d'un angle de vision situé en dehors du « centre » (le capitalisme développé), localisé à partir de ses « périphéries » (le produit même de la mondialisation capitaliste) d'un point de vue que j'espère libéré de « l'eurocentrisme ». Je ne pouvais le faire qu'en me situant également aujourd'hui, après Marx, à notre époque du capitalisme des oligopoles. Et je bénéficiais pour le faire de l'amorce proposée par Lénine dans ce domaine.

Je ne reviens donc pas ici sur tout cela.

La conclusion à laquelle Marx était parvenu, à laquelle je souscris, est que l'économie politique bourgeoise, devenue « vulgaire » par nécessité (et elle n'est jamais sorti de cette vulgarité depuis), est une « idéologie » au sens le plus étroit du terme : une représentation « fonctionnelle » - comme le dit Isabelle Garo – directement utile pour servir la « propriété », en légitimer la nécessité prétendue. Cela implique dès le départ qu'elle n'analyse que les réalités immédiates à travers lesquelles la vie économique s'exprime. Le capitaliste empoche des profits au pro rata du capital qu'il met en œuvre, donc le capital est productif (de profit). En rappelant, dans *Du Capitalisme à la Civilisation*, ce qu'est la productivité du travail social, gommée par les « économistes de gauche » (voir se réclamant du marxisme !) d'aujourd'hui, je ne faisais que rappeler que la représentation de l'économie que ceux-ci proposent reste une représentation « vulgaire ».

On ne sera pas surpris qu'une économie politique « marxienne » - positive – ait été substituée à la critique de Marx de l'économie politique. Que cette dérive ait été produite principalement par des économistes universitaires anglo-américains, avant d'être adoptée par d'autres, ne devrait pas surprendre, quand on connaît l'attachement à l'empirisme qui caractérise leur culture. La fausse question de la transformation des valeurs en prix est posée à cet endroit. Car la transformation implique un taux de profit exprimé dans le système des prix de production différent du taux de profit exprimé dans le système des valeurs. Nos « marxiens » y voient ici une « erreur » qui abolit la validité de la loi de la valeur. Or dans l'esprit de Marx il n'y a pas contradiction, encore moins erreur : le taux de profit apparent (exprimé dans le système des prix) doit être différent de son taux réel, lui-même directement associé au taux de la plus value qui mesure l'exploitation du travail. La science implique toujours d'aller au-delà des apparences, comme Marx l'a dit et mis en œuvre. Pour nos économistes englués dans l'empirisme la connaissance se réduit à celle des apparences immédiates. J'ai insisté sur ce point, toujours incompris de nos marxiens qui ont hélas désormais fait école sur le continent européen.

J'ai également proposé, dans cet esprit, de lire le Marx du marxisme historique du XXe siècle (le marxisme de la planification soviétique) et le Keynes de la social démocratie du Welfare State, comme deux représentations (déformées l'une et l'autre) de la réalité (celle de la société soviétique, celle des sociétés occidentales de l'après guerre). Et, quelque'il été le génie, authentique, de Keynes, son « économique » reste vulgaire. Bien entendu d'une vulgarité autre que celle des « libéraux ». Mais les concepts de préférence pour la liquidité et d'efficacité marginale du capital demeurent des lectures directes des apparences à travers lesquelles se manifeste la reproduction du capital.

La sophistication de l'économie moderne, partie des Universités nord américaines, ne gomme pas le caractère vulgaire de la méthode, que révèle l'empirisme fondamental sur lequel elle reste fondée. Une méthode qui se propose de rassembler des « données » (c'est-à-dire des faits tels qu'ils se présentent dans la réalité immédiate), puis d'en rechercher les corrélations permettant d'établir des « lois ».

La fonctionnalité de cette économie vulgaire est, pour moi, d'une visibilité aveuglante au point qu'il m'est apparu possible de dresser un parallèle entre cette fonction et celle du discours des sorciers des temps anciens (référence, « l'économie pure ou la sorcellerie du monde contemporain »). A entendre les discours prononcés à Davos 2009, alors que les économistes s'étouffent dans des contorsions sur la crise – « inattendue », « inexplicée », « inexplicable » - je me sens bien conforté.

La représentation que constitue le discours économique (de l'économie politique du temps de Marx à l'économie « pure » de nos jours) est certes un discours actif, qui façonne la reproduction du système. Elle n'est pas un « décor » inutile. Non seulement les chefs d'entreprise croient à sa réalité « scientifique », mais « l'opinion générale » tout entière y croit tout autant. Les uns et les autres attendent des gouvernements qu'ils s'inspirent de la connaissance scientifique que cette représentation produit pour « trouver la solution » au problème, aujourd'hui à la crise, au chômage etc.

La politique économique constitue donc le produit actif de cette représentation. Je ne dis pas que cette politique économique soit nécessairement et toujours inefficace. Les « connaissances » sur lesquelles elle se fonde peuvent bénéficier d'un certain degré de « fiabilité ». La preuve de celle-ci est donnée de temps à autre par l'efficacité effective de telle ou telle politique économique. Mais je mets beaucoup de bémols à cette réputation d'efficacité. Le New Deal par exemple n'a fait qu'atténuer l'ampleur de la crise ; et c'est seulement la seconde guerre mondiale qui y a mis un terme. On sait que la politique économique de Hitler, tant vantée, n'a pas été réellement efficace. On pourrait multiplier les exemples. Le capitalisme reste, dans les faits, un système toujours for peu maîtrisé par ceux qui sont ses agents actifs (les « hommes d'affaires ») et ceux qui, dans le monde de la politique, tentent d'y mettre de l'ordre.

2. Marx a produit également une critique de la politique, de l'Etat et de la démocratie, des conflits politiques et des luttes de classes.

Marx ne s'est pas donné l'objectif d'écrire un manuel académique de science politique, comme Raymond Aron. Il a mis en œuvre pour la critique de la politique la méthode même de sa critique du capital.

Le terrain choisi par Marx – la politique en France de 1848 à 1871 – n'est par le fruit du hasard. Comme Marx avait choisi l'Angleterre (le pays phare du développement de l'économie capitaliste à son époque) pour faire la critique de l'économie politique, il choisit la France pour celle de la politique. Car c'est la France qui a inventé l'Etat et la politique modernes – du capitalisme. La révolution anglaise de 1640, suivie de la fort peu glorieuse « glorieuse révolution » de 1688, la non révolution que la guerre de l'indépendance américaine a été, innovent certes, mais à moitié seulement. C'est la Révolution française qui invente la politique moderne, et avec lui l'Etat moderne. C'est une grande révolution, authentique, parce qu'elle se projette loin en avant des « exigences objectives » de son temps, comme plus tard les révolutions russe et chinoise. Ce drame des grandes révolutions sur lequel j'ai fondé une distinction pour moi essentielle, explique aussi leurs reculs ultérieurs et la poursuite inlassable de conflits politiques enchevêtrés avec les conflits de classe, qui font la politique moderne.

L'attention particulière portée par Marx sur la France est donc choisie. Car c'est à partir de la lecture des conflits politiques et des luttes sociales en France que Marx peut faire la critique de l'Etat et de la politique et découvrir (ou s'en approcher pour rester modeste, comme Marx l'était) la réalité de l'Etat et de la politique modernes. Ces écrits de Marx concernant la révolution de 1848, le 18 Brumaire de Napoléon le Petit, la Commune de Paris, ne sont pas des écrits de circonstance, comme le pense Raymond Aron. Ils ne sont pas moins fondamentaux que le Capital pour comprendre à la fois la réalité de la formation sociale capitaliste dans son intégralité (c'est-à-dire économique, politique et sociale) et la nature des représentations que les acteurs de l'histoire s'en font.

Marx s'attache donc ici à démêler l'enchevêtrement des « discours » (des représentations) des acteurs de cette histoire et des luttes de classes. Il n'oublie aucune de ces représentations, et leur donne leur pleine force dans l'explication des choix d'action et des résultats qu'ils ont produit. Il donne toute sa place aux héritiers du Jacobinisme et de la Montagne, à sa représentation « blanquiste », aux hérauts de la bourgeoisie d'affaires (Guizot et autres), aux aventuriers du pouvoir (Louis Napoléon Bonaparte), aux portes paroles des travailleurs qui s'organisent, à la paysannerie d'apparence muette, et même aux falots (Lamartine). Plus tard, avec la création de l'Association Internationale des Travailleurs puis la Commune de Paris, « montée à l'assaut du ciel », il croisera le fer avec les représentations anarcho-communistes de Bakounine, hésitantes de Proudhon, étatistes de Lassalle, étriquées du syndicalisme anglais.

La « théorie » de l'Etat, dessinée par Marx, Engels et plus tard Lénine, et celles de la démocratie et de la politique modernes sont le produit de cette critique. Ou plus exactement ont jeté les bases de cette « théorie » qui comme celle du capital, ne peut être « achevée », ni en théorie ni en pratique. Car les analyses doivent être indéfiniment remises en cause, repensées, reformulées. Et l'Etat et la politique poursuivent leur évolution, changent avec la transformation permanente de la réalité capitaliste.

Le contraste entre cette analyse de la nouvelle réalité faite par Marx et celle – prodigieuse – de l'ancienne réalité politique faite par Machiavel devrait frapper les lecteurs attentifs. Machiavel parle de la réalité d'un autre temps, d'un autre pouvoir.

La critique de la politique et de l'Etat proposée par Marx est à la fois fondamentale pour toute l'histoire du capitalisme, y compris dans ses développements ultérieurs, et simultanément « limitée » par son temps. Il fallait poursuivre cette critique, ce que Lénine a amorcé, mais

seulement amorcé. Ce qui n'a pas été le cas, le marxisme historique s'étant largement englué dans la répétition de ce que Marx avait dit en son temps.

J'ai tenté de poursuivre cette critique dans *Le Virus Libéral*.

IV. Le Virus Libéral

1. Ce que je me suis proposée de faire dans mon ouvrage récent qui porte ce titre (mais en sous titre important : l'américanisation du monde et la guerre permanente), c'est une « mise à jour » du discours (de la représentation) dominant de notre moment dit « néolibéral mondialisé », désormais en crise ouverte.

La critique de ce discours est sous tendue par une représentation (la mienne) de ce qu'est la réalité du capitalisme d'aujourd'hui. Celui-ci reste capitalisme et donc tout ce que Marx a dit d'essentiel à son endroit demeure parfaitement valide : travail et exploitation, aliénation marchande en expansion, fétichisme de l'Argent, fausses représentations de l'individu (aliéné) et de la « compétition », Etat au service du Capital, représentations aliénées des acteurs politiques (illusions de la démocratie), enchevêtrement des luttes sociales et des conflits politiques.

Je n'hésite néanmoins pas à « compléter » ces représentations et leur critique comme Marx les a proposées pour son temps en plaçant l'accent sur ce qui est nouveau dans le capitalisme contemporain.

Le Virus Libéral associe donc deux discours, deux « représentations » : le discours de la nouvelle « économie pure » (la forme moderne de l'économie vulgaire), le discours de la « démocratie américaine-modèle ». Il s'agit de deux discours parfaitement fonctionnels pour servir (et donner l'apparence de légitimité) la poursuite de la domination des oligopoles à l'échelle des centres devenus l'impérialisme collectif de la triade, (Etats Unis, Europe, Japon) et à l'échelle mondiale (par la militarisation de la mondialisation et la compradorisation des classes dirigeantes des périphéries). Un discours moins scientifique que jamais, purement « idéologique », mais néanmoins actif. L'expression du déclin de la pensée bourgeoise, de la « fin des Lumières ».

Le virus libéral s'exprime :

- Par la séparation des champs de la gestion de l'économie et de la gestion politique de la société.
- Par la réduction de la « rationalité économique » au mythe des « marchés généralisés » qui tendraient à produire un « équilibre général », et que cet équilibre serait « optimal » parce qu'il répondrait aux « préférences des individus »
- Par la dissociation de la gestion politique, elle-même réduite à la formule « démocratie électorale représentative et pluripartiste », des questions du progrès social
- Par la limitation des droits humains, auxquels il est interdit de franchir la limite de la valeur suprême que représenterait la « propriété privée ».
- Par la qualification de la « mondialisation » de « globalement positive »

Je ne reviens pas sur ces points du débat, développés dans « *Le Virus libéral* ».

Je rappelle seulement, en insistant sur ce rappel, que la philosophie libérale en question évacue l'essentiel de ce qui définit le capitalisme réellement existant (« historique ») en général, et aujourd'hui en particulier.

Le capitalisme est devenu un capitalisme d'oligopoles qui dominant tout son système productif et financier. La classe dominante à l'échelle mondiale qui correspond à cette centralisation du capital sans commune mesure avec ce qu'elle avait été dans les étapes précédentes de son histoire, est constituée par une véritable « ploutocratie », devenue de ce fait « l'ennemi de l'humanité entière ». Le pouvoir suprême de l'oligarchie n'est pas le monopole de la Russie, comme on voudrait nous le faire croire. Il n'est pas moins réel aux Etats-Unis, en Europe et au Japon.

Ce système est « financiarisé » au sens que le marché monétaire et financier (lui-même mondialisé) est devenu le marché dominant qui structure à son tour tous les autres marchés qui régissent le travail, l'accès aux ressources naturelles, les débouchés des productions.

Le discours libéral s'interdit alors de comprendre pourquoi la crise en cours a été amorcée par l'effondrement du marché monétaire et financier, « talon d'Achille » du système, parfaitement prévisible et prévu (pas par les économistes conventionnels), pourquoi cette crise est une crise systémique du capitalisme vieillissant (« obsolète », « sénile »).

De surcroît ce discours évacue la contradiction centres/périphéries, produit immanent de l'expansion polarisante (impérialiste) du capitalisme mondialisé historique.

Aujourd'hui ce gommage s'exprime plus particulièrement par celui des « monopoles » nouveaux sur lesquels se fonde la domination des centres (contrôle de la technologie, de l'accès aux ressources naturelles, de la financiarisation globale, des communications et des informations, des armements de destruction massive) se substituant à l'ancien privilège de l'industrialisation exclusive des centres.

Le conflit centres/périphéries est aggravé par les conditions nouvelles qui font que les ressources naturelles ont franchi une frontière de rareté relative, donnant au conflit pour leur contrôle à l'échelle mondiale une dimension décisive dans la géopolitique/géostratégie des centres.

Le virus libéral procède d'une culture politique du « consensus », fondée sur le gommage de la réalité des classes sociales et des nations, proclamant « l'individu » sujet de l'histoire.

2. Dans *Le Capitalisme Sénile* et dans *Critique de l'Air du Temps* je plaçais l'accent sur les transformations concernant la dimension économique du capitalisme moderne. Dans le *Virus Libéral* je le place sur leurs dimensions politiques. Mais les deux critiques sont indissociables. Autrement dit capitalisme des oligopoles, mondialisation approfondie, financiarisation, crise de ce modèle de gestion économique (effondrement des marchés financiers, dépression en cours), crise systémique (énergie, changement climatique, destruction des paysanneries, crise agro-alimentaire, rareté grandissante des ressources naturelles), déclin de la crédibilité démocratique, montée des illusions passéistes, illusions de l'individu – roi – qu'il – n'est – pas, régimes de « parti - unique – des – oligopoles », impérialisme collectif de la triade, paupérisation relative et absolue à l'échelle mondiale,

militarisation de la mondialisation, course au contrôle des ressources naturelles du globe, apartheid à l'échelle mondiale constituent ensemble le tableau de la réalité que la représentation économiste/libérale gomme de ses considérations. Les autres discours, les représentations que les mouvements en lutte se font de la réalité sont, dans l'ensemble, fragmentées c'est-à-dire qu'elles ne concernent en général qu'une seule des dimensions de la réalité totale dont les éléments constitutifs ont été rappelés ici.

« L'américanisation » de la représentation fonctionnelle renouvelée en question ici doit être soulignée. Le contraste dont j'ai voulu dessiner les contours entre la (ou les) culture politique européenne (dont le modèle de la France 1848-1871 fournit un bel exemple) et celle des Etats Unis est, à mon humble avis, essentiel pour comprendre les dangers fatals que l'américanisation de l'Europe entraîne. Celle-ci ferme la porte d'une transformation progressive engagée sur la voie du socialisme au bénéfice d'un chaos sans cesse grandissant, porteur du pire, c'est-à-dire de l'auto destruction de la civilisation.

Le débat concernant « la démocratie en Amérique » n'est sans doute pas nouveau. J'ai pris position ici contre les commentaires du très réactionnaire Tocqueville, et ceux de Raymond Aron, dépourvus de colonne vertébrale, « technologistes » (la « société industrielle » est substituée à la société capitaliste). J'ai même exprimé un point de vue qui n'était pas celui de Marx, admiratif du capitalisme nord américain « dépourvu de vestiges féodaux ». Ma thèse est que plus le capitalisme est « pur », plus forte est la correspondance entre les exigences de la reproduction du pouvoir du capital (aujourd'hui de celui des oligopoles) et les expressions de la représentation politique qui de ce fait lui convient. « Le consensus » ferme la porte à la conscience socialiste.

L'Europe – à partir de la France – a donc inventé une forme de politique (et d'Etat) modernes, les Etats Unis une toute autre.

Les grandes révolutions entreprises au nom du socialisme, celles de la Russie et de la Chine, avaient inscrit à leur programme l'invention d'un nouvel Etat et d'une nouvelle politique, ceux de la transition socialiste. Elles s'y étaient bel et bien engagées aux lendemains de leur victoire, mais par la suite se sont enlisées, ont même reculé. Les premières tentatives de construire la politique de l'avenir ont donc avorté. La tâche à accomplir reste devant nous.

L'autre dimension du déploiement de l'Etat et de la politique du capitalisme est celle que j'ai qualifiée d'éveil du Sud (titre d'un livre portant ce titre). Produit des victoires de la libération nationale en Asie et en Afrique aux lendemains de la seconde guerre mondiale, « l'ère de Bandung » (1955-1980) a été celle de la modernisation de l'Etat nouveau (ou du renouvellement de l'Etat ancien prémoderne, précolonial), d'une florescence de vie politique inconnue jusqu'alors dans les sociétés concernées, associée évidemment aux projets de « développement » mis en route au sortir de la nuit de la domination de l'impérialisme ancien, colonial et semi colonial. J'ai tenté ici, en m'inspirant largement des leçons tirées de mes lectures de Marx, des marxistes historiques et d'autres, de démêler cet enchevêtrement nouveau de luttes sociales, de conflits de pouvoir et de leurs représentations idéologiques.

3. Quoi de neuf ici, concernant l'Etat, la politique et la démocratie, en regard des premières avancées de Marx dans ces domaines ? Il y a de « l'ancien », du « permanent » propre au capitalisme à toutes les étapes de son déploiement, mais il y a aussi du nouveau.

L'Etat reste un Etat de classe, en dernière analyse toujours le serviteur de la propriété, du capital. La démocratie bourgeoise conforte ce caractère, définie comme elle l'est par sa forme représentative, que celle-ci soit parlementaire – dans la tradition européenne en voie d'érosion – ou présidentielle (l'invention géniale des « pères fondateurs » conscients de son pouvoir d'annihiler le potentiel dangereux de la démocratie). Le suffrage universel – venu tardivement – sur lequel Marx fondait quelques espoirs, n'a pas menacé le pouvoir du capital (ref. Marx et la démocratie), parce qu'il a été associé à l'émergence du social impérialisme (voir plus loin).

Le pluripartisme, venu lui aussi tardivement, largement en réponse à la constitution des « partis ouvriers », n'a pas davantage remis sérieusement en question le pouvoir du capital. Pas plus que la reconnaissance de droits multipliés et élargis, jusqu'à y inclure quelques droits sociaux, eux-mêmes tous soumis à l'obligation de ne pas franchir la ligne rouge du droit de propriété. Ces avancées démocratiques ne se sont pas inscrites dans une perspective de transition au socialisme, mais au contraire ont conforté la démocratie bourgeoise dans ce qu'elle a de plus essentiel, son association au pouvoir de la bourgeoisie. Elles ont néanmoins façonné une vie politique construite sur la multiplication des conflits pour l'exercice du pouvoir. Des conflits toujours dispersés, fragmentés, produisant et mobilisant à l'infini des discours (des représentations) elles mêmes fragmentaires. L'enchevêtrement de ces conflits avec les luttes de classes affaiblit par ce moyen la portée révolutionnaire potentielle de ces dernières et ferme la voie à la transition socialiste.

Aujourd'hui, avec l'affirmation du pouvoir des oligopoles dans le champ de la réalité économique, l'Etat est plus que jamais l'Etat du capital de ces oligopoles. On ne devrait donc pas être surpris de la dérive de son mode de gestion de la démocratie politique vers « moins de démocratie », plus de consensus à la mode des Etats Unis.

Il reste que cet Etat du capital peut avoir été par ailleurs un « Etat social ». Le compromis historique social démocrate « capital/travail » de l'après deuxième guerre en constitue l'exemple par excellence. Mais encore une fois ce compromis, fut-il imposé par la défaite du fascisme et la légitimité acquise de ce fait par les partis de la classe ouvrière, n'a été possible que grâce à la rente impérialiste.

Il y a davantage de nouveau dans les périphéries du système. Car ici l'Etat « fonctionnel » pour le capital impérialiste dominant est l'Etat comprador. Les modèles des époques précédentes à la nôtre ne manquent pas : le Sultanat ottoman, le khédiviat égyptien, le shah d'Iran, l'Empereur de Chine, les Etats des latifundiaires latino américains. Cet Etat trouve sa base sociale locale dans les classes bénéficiaires de l'expansion impérialiste : anciens « féodaux » reconvertis au semi capitalisme agraire, bourgeoisies d'intermédiaires (les compradores au sens strict du terme). Ces modèles ne peuvent guère s'accommoder de la démocratie bourgeoise. Des formes nouvelles de l'Etat comprador ont été inventées dans des époques plus proches, dans l'Afrique indépendante (qualifiées de « néo-coloniales »), elles mêmes également incapables de respecter les exigences minimales de la démocratie bourgeoise.

Mais précisément pour ces raisons mêmes l'Etat comprador n'a jamais pu acquérir la stabilité des Etats du capital des centres impérialistes. Il a été soit carrément renversé par des révolutions qui se sont déployées sous les drapeaux du socialisme et du marxisme (devenant marxisme-léninisme), en Russie, en Chine, au Vietnam, à Cuba. Ou il a été sérieusement transformé – à des degrés divers – par les blocs nationaux populaires de la libération nationale.

L'enchevêtrement des conflits autour du pouvoir et des luttes de classe n'a pas été ici moins complexe que dans les centres contemporains. La soumission des luttes de classes radicales à « d'autres objectifs » dits ou prétendus dérivés des exigences du développement est également visible. Mais l'architecture de cet enchevêtrement est différente de celle qui caractérise les centres. Car ici les conflits pour l'acquisition du pouvoir, faute pour celui-ci de pouvoir trouver son assise sur la propriété du capital, ont été contraint de s'articuler autour d'autres axes. Des représentations particulières ont fourni l'expression de ces conflits, donné crédibilité et légitimité à leurs discours. J'ai tenté de démêler les écheveaux de quelques uns de ces enchevêtrements pour des pays d'Asie et d'Afrique de l'époque de Bandoung (L'Eveil du Sud).

4. En définitive ce qui me semble mériter être retenu de ces apports, que je crois absolument « marxistes » et non « néo-marxistes » (néo-marxiste n'est acceptable que si l'on réduit Marx aux marxismes historiques, ce qui n'est pas mon cas), est d'avoir mis en relief la dimension mondialisée du capitalisme/impérialisme réellement existant, historique. Une dimension peut être même sous estimée par Marx lui-même. En tout cas abolie par le marxisme historique de la seconde internationale et les partis social-impérialistes qui l'ont constitué. Rétablie à moitié par la troisième internationale, pour être enfermée par la suite dans les limites des exigences de la coexistence préconisée par l'Union Soviétique (pas par les puissances impérialistes). Avancée bien davantage par le maoïsme.

Ce marxisme historique (ou ces marxismes, à des degrés divers) ont toujours eu tendance à réduire le système mondial à une juxtaposition de formations capitalistes (ou « en voie de le devenir »), fussent-elles « inégalement développées » et de ce fait éventuellement dominées. J'ai pour ma part pris le contrepoint systématique de ce point de vue et cherché à comprendre autrement le système mondialisé, comme constitué de centres et de périphéries indissociables les unes des autres.

Dans cette perspective le concept de « loi de la valeur mondialisée » et son corolaire – la rente impérialiste – fécondent les avancées décisives et déterminantes de Marx. Elles ne les nient pas. Au contraire.

Car ce que Marx avait dérivé de sa construction (la réalité capitaliste) trouve, à l'échelle du système mondial sa confirmation éclatante dans les faits. La polarisation centres/périphéries est simplement synonyme d'une gigantesque loi de la paupérisation relative et même absolue, à une échelle encore plus dramatique que celle entrevue par Marx à son époque. La croissance accélérée de la prolétarisation à un pôle (les périphéries), associée à son apparente décroissance dans les centres (je dis bien apparente car ici ce que j'appelle la prolétarisation générale prend d'autres formes) conforte également les vues de Marx.

Il reste que la prise en compte de la mondialisation capitaliste, comme il se doit, enrichit l'éventail des représentations qui accompagnent (et dirigent) les forces sociales en lutte de discours spécifiques importants. Parfois décisifs. Le contraste centres/périphéries entraîne l'enchevêtrement classes/nations (ou peuples). Dans les centres cet enchevêtrement est indissociable de la rente impérialiste et de ses effets sur toute la société concernée (et pas seulement sur le volume des profits du capital). Dans les périphéries il donne à l'objectif d'indépendance nationale une ampleur nouvelle.

Donner à la réalité impérialiste du capitalisme toute l'importance qu'on doit lui accorder exige d'introduire les conflits géopolitiques/géostratégiques dans l'analyse des exigences de la reproduction de la réalité économique et politique et de leurs traductions dans les représentations actives comme elle exige de proposer un découpage de l'expansion mondialisée du capitaliste en phases signifiantes de ce point de vue.

V. La géopolitique du capitalisme/impérialisme en crise

La thèse centrale que j'ai proposée sur ce sujet, sur laquelle je ne reviens pas, est que l'impérialisme, jadis conjugué au pluriel, est désormais devenu « l'impérialisme collectif de la triade ». Cette transformation qualitative répond précisément au degré de centralisation du capital évoqué plus haut.

Néanmoins la gestion politique demeure largement « nationale » (même au sein de l'Union européenne, a fortiori dans la triade), et de ce fait il y a une contradiction possible entre la gestion économique du système mondialisé/financiarisé par l'impérialisme collectif, et sa gestion politique par les Etats de la triade.

Je précise néanmoins, en le soulignant, que la conciliation gestion économique mondialisée/gestion politique nationale, a pu être assurée avec facilité pendant toute la période de « l'essor néolibéral » (1980-2008).

Cette conciliation a réduit l'ampleur des conflits possibles intra-atlantiques entre l'Europe et les Etats-Unis et intra-européens au sein de l'Union Européenne et de la zone Euro. Au-delà, elle a atténué les conflits Nord/Sud dans la mesure où les pays du Sud « émergents » se sont alignés sur les exigences de la mondialisation et même en ont tiré profit à court terme (par l'accélération de leur croissance), tandis que les autres pays du Sud ont été contraints de se soumettre à ces exigences « passivement ».

2. Cette page est tournée avec le développement en cours de la crise systémique, à partir de la crise financière.

Des questions nouvelles se posent, qui sont :

- Le développement de la crise conduira-t-il à un affaiblissement de l'atlantisme, à la révision de ses termes, à son éclatement ? Ou peut être au contraire à son renforcement ?
- L'Union Européenne, et, en son sein, la zone Euro, sont-elles appelées à leur tour à éclater ? à « stagner » ? ou à se reprendre pour se renforcer ?
- Le conflit entre l'impérialisme et les pays émergents majeurs (en particulier le Chine, mais aussi la Russie et peut être d'autres) est-il appelé à s'aiguiser ? Ou dans la crise, les uns et les autres s'accommoderont de compromis viables ?
- Dans la crise les autres pays du tiers monde vont-ils sortir de leur léthargie ou s'y enfoncer ?

Les réponses possibles à ces questions, forcément diverses, dépendront des luttes en cours et à venir : luttes sociales (classes dominées contre classes dominantes locales) dans toutes leurs dimensions politiques, conflits internationaux entre les blocs dirigeants aux postes de commande dans les Etats et les nations tels qu'ils sont.

Il n'y a pas de « pronostics » évidents et certains possibles. Cela n'exclut pas, mais exige, l'analyse concrète de toutes ces contradictions et des conflits qu'elles véhiculent.

VI. Le découpage de l'expansion capitaliste en phases significatives

1. Il y a différentes manières de proposer ce découpage, qui dépendent du critère central sur lequel on place l'accent.

La tradition economiciste est « technologiste » au sens qu'elle définit les coupures par les révolutions technologiques majeures de l'histoire moderne. Cela n'est pas dénué de validité. Encore faut-il en relativiser la portée et surtout ne pas interpréter cette lecture par le « technologisme » : la technologie déciderait de tout (elle serait « en dernière instance » le moteur de l'histoire), le reste « s'ajusterait à ses exigences ». Les cycles de Kondratieff s'accrochent à la lecture technologiste et economiciste (phases d'expansion et de stagnation successives, phases inflationnistes et déflationnistes etc.). Je ne reviens pas sur les critiques que j'ai faites de ces lectures. Les cycles d'hégémonies (Provinces Unies, Grande Bretagne, Etats Unis) sont favorisés chez I. Wallerstein, G. Arrighi et en partie A. G. Frank. Je renvoie ici à mes critiques de ce découpage, qui m'est toujours paru forcé.

Gramsci propose des cycles politiques longs définis par la composition des alliances hégémoniques façonnant les conditions économiques et sociales de la reproduction capitaliste.

A titre d'exemple Gramsci propose, pour ce qui concerne la France, la succession de deux phases : (i) 1789-1870 ; puis (ii) 1870-1930, qu'il examine comme phases successives du projet de stabilisation de l'hégémonie bourgeoise en conflit avec les vestiges – puissants – des hégémonies d'Ancien Régime. La première phase correspond à un capitalisme « concurrentiel », la seconde à celle des « monopoles » (Gramsci reprend ici la lecture de Lénine). Les alliances hégémoniques qui caractérisent chacune de ses phases sont spécifiques : au cours de la première la bourgeoisie fait des concessions aux forces de l'Ancien Régime (aristocratie, Eglise) et entraîne derrière elle la paysannerie issue de la Révolution pour isoler la nouvelle classe ouvrière ; dans la seconde elle amorce le compromis historique avec les classes salariales.

Je ne cache pas ma conviction que la méthode que Gramsci nous propose est plus puissante que les autres, dans ce sens qu'elle met en avant les forces essentielles qui façonnent la transformation – la lutte des classes.

J'ai tenté d'utiliser cette méthode pour caractériser les cultures politiques spécifiques des différentes nations impérialistes majeures – Etats Unis, Grande Bretagne, Allemagne, France, Japon – en plaçant l'accent sur les compromis d'origine, parfois lourds, entre la bourgeoisie et les forces politiques des Anciens régimes. Je n'y reviens pas.

J'ai tenté également de mettre en œuvre cette méthode dans les analyses que j'ai proposées concernant le conflit centres/périphéries. En caractérisant les centres par la capacité d'y mettre en œuvre le compromis historique capital/travail dans le capitalisme mûr tardif (le Welfare State), d'où le « social/impérialisme ». Et dans les périphéries par l'incapacité de la bourgeoisie, du fait de sa compradorisation, à construire un capitalisme stabilisé. Je n'y reviens pas.

Lénine nous a proposé comme on le sait, une coupure (fin du XIXe siècle) entre le capitalisme montant « concurrentiel » et le capitalisme/impérialisme des monopoles, entré de ce fait dans l'âge de sa sénilité destructrice inscrivant à l'ordre du jour la révolution socialiste. J'ai souscrit à la validité de cette thèse, mais en la relativisant.

2. Le découpage que je propose pour ce qui est de la période moderne du capitalisme est fondé sur l'idée que le XX ième siècle constitue une première grande phase (je dis vague) d'avancées des luttes pour l'émancipation des travailleurs et des peuples.

Le siècle se compose à son tour de moments successifs.

Nous assistons de 1890 à 1914 à une première « belle époque » (mondialisation libérale financiarisée sur la base de l'impérialisme conjugué au pluriel), débouchant sur la guerre inter-impérialiste et la Révolution russe. Cette « belle époque » est elle-même la réponse à la « grande crise systémique » qui l'a précédé de 1873 à la fin du siècle.

Au sortir de ce premier échec du libéralisme mondialisé les pouvoirs dominants s'emploient de 1920 à la seconde guerre mondiale à restaurer la « belle époque », entraînant la grande crise et la seconde guerre mondiale. La période est aussi celle de la « guerre de 30 ans » entre les Etats Unis et l'Allemagne pour la succession à l'hégémonie de la Grande Bretagne.

La guerre se solde par la victoire de la démocratie sur les fascismes, celle de l'Armée Rouge, celle des partis ouvriers et des mouvements anti colonialistes. Des conditions nouvelles sont réunies, les classes laborieuses et les peuples coloniaux conquièrent une respectabilité dont ils n'avaient jamais bénéficié jusqu'alors. Cela permet, de 1945 à 1980 le déploiement concomitant du Welfare State dans les pays de la triade impérialiste (social/impérialisme), la seconde grande révolution (Chine) et la victoire des libérations nationales en Afrique et en Asie (« l'ère de Bandung »).

L'épuisement de ces modèles de l'après deuxième guerre à partir de 1980, faisant suite à la nouvelle crise systémique qui s'ouvre à partir de 1968/1971, rend possible l'illusion d'un retour au libéralisme mondialisé (associé cette fois à l'impérialisme collectif de la triade). Nous sommes entrés alors dans une seconde « belle époque », introduisant la « seconde vague » possible et souhaitable.

L'histoire se répète, d'une manière qui m'est apparue flagrante et que j'ai analysé comme telle dès la fin des années 1980.

La page de cette seconde « belle époque » (1980/2008), fondée sur l'impérialisme collectif de la triade, l'érosion puis effondrement de l'Union Soviétique, le passage au post-maoïsme en Chine, l'effondrement des modèles nationaux populistes de Bandung, la dérive sociale libérale de la social démocratie, est tournée.

Les idéologues libéraux ont lu la « mondialisation financiarisée » comme « la fin de l'histoire ». Pour ma part celle-ci m'est parue dès le départ comme nécessairement instable et non viable. Je disais que je ne disposais pas d'une boule de cristal me permettant de prévoir la date de son effondrement, mais que celui-ci surviendrait probablement « avant dix ans » (nous étions en 2000). La crise a éclaté huit ans plus tard. L'évènement a pu surprendre les libéraux, pas moi en tout cas et quelques autres, hélas fort peu nombreux à l'époque.

La montée des luttes à partir de 1995 témoigne de cette instabilité dans sa dimension sociale et politique. L'effondrement financier d'octobre 2008 de son incapacité à surmonter les contradictions internes de son mode de gestion économique. Je reviendrai sur l'importance qu'il y a à donner à ces deux modes d'effondrement des systèmes. Nous sommes désormais, à partir de 2008 confrontés aux questions d'avenir auxquelles seuls le développement et la radicalisation des luttes donneront les réponses.

VII. Luttes sociales et conflits politiques aujourd'hui

1. Aujourd'hui comme hier les luttes pour la transformation de la société et les conflits politiques ne constituent certainement pas deux réalités étrangères l'une à l'autre. Toute revendication sociale un tant soit peu conséquente devient l'objet de conflit politique, et aucun de ceux-ci ne demeure indéfiniment sans portée sociale.

Il peut être néanmoins utile de faire une distinction entre ces deux aspects de la réalité, fussent-ils l'endroit et l'envers de la même médaille. On peut partir ici de la diversité des aspirations qui motivent la mobilisation et les luttes sociales, et regrouper peut-être ces aspirations dans cinq rubriques : (i) l'aspiration à la démocratie politique, au respect du droit et à la liberté individuelle ; (ii) l'aspiration à la justice sociale ; (iii) l'aspiration au respect des groupes et communautés divers ; (iv) l'aspiration à une gestion écologique meilleure et (v) l'aspiration à occuper une position plus favorable dans le système mondial.

On reconnaîtra facilement que les protagonistes des mouvements répondant à ces aspirations sont rarement identiques. On conçoit par exemple que le souci de donner au pays une place plus élevée dans la hiérarchie mondiale, définie en termes de richesse, de puissance et d'autonomie de mouvement, quand bien même cet objectif bénéficierait-il de la sympathie de l'ensemble du peuple, constituera une préoccupation majeure dans les classes dirigeantes et les responsables au pouvoir. L'aspiration au respect – au sens plein du terme, c'est à dire à un traitement réellement égal – peut mobiliser les femmes en tant que telles, ou un groupe culturel, linguistique ou religieux qui est l'objet de discriminations. Les mouvements que ces aspirations inspirent peuvent être transclassistes. Par contre l'aspiration à plus de justice sociale, définie comme on le voudra (comme le veulent les mouvements que cette aspiration mobilise) – pour un mieux être matériel, une législation plus pertinente et plus efficace, ou un système de rapports sociaux et de production radicalement différent – s'inscrira presque forcément dans la lutte des classes. Il peut s'agir ici d'une revendication de la paysannerie ou d'une de ses couches pour une réforme agraire, une redistribution de la propriété, une législation favorable aux tenanciers, des prix plus favorables etc.... Il peut s'agir de droits syndicaux, de législation du travail, ou même d'exigence d'une politique d'Etat capable de rendre plus efficace son intervention en faveur des travailleurs allant jusqu'à la nationalisation, la cogestion ou la gestion ouvrière. Mais il peut s'agir également de revendications de groupes professionnels ou d'entrepreneurs réclamant l'allègement de la fiscalité. Il peut s'agir de revendications s'adressant à l'ensemble des citoyens, comme en témoignent les mouvements en faveur du droit à l'éducation, à la santé ou au logement et, mutatis mutandis à une gestion environnementale convenable. L'aspiration démocratique peut être limitée et précise, notamment lorsqu'elle inspire un mouvement en lutte contre un pouvoir non démocratique. Mais elle peut être englobante et être alors conçue comme le levier permettant de promouvoir l'ensemble des revendications sociales.

Une carte de la répartition actuelle de ces mouvements montrerait sans aucun doute de gigantesques inégalités dans leur présence sur le terrain. Mais cette carte, nous le savons, est mouvante car là où il y a problème il y a presque toujours mouvement potentiel pour lui trouver une solution.

2. Il faudrait faire preuve d'un optimisme naïf et débordant pour imaginer que la résultante de la carte des forces opérant sur ces terrains les plus divers donnera une cohérence à un mouvement d'ensemble faisant avancer les sociétés vers plus de justice et de démocratie. Le chaos appartient à la nature autant que l'ordre. Il faudrait faire preuve de la même naïveté pour faire l'impasse sur les réactions des pouvoirs en place à l'encontre de ces mouvements. La géographie de la répartition de ces pouvoirs, les stratégies qu'ils développent pour répondre aux défis auxquels ils sont confrontés, tant au plan local qu'au plan international, répondent à d'autres logiques que celles qui fondent les aspirations en question.

C'est dire que la possibilité de dérives des mouvements sociaux, de leur instrumentalisation et de leur manipulation sont également des réalités capables de les conduire à l'impuissance, ou les contraindre à s'inscrire dans une perspective qui n'était pas la leur.

Il serait peut être utile, dans la jungle des luttes et des conflits qui opposent les pouvoirs aux mouvements sociaux, ou qui opposent les pouvoirs entre eux et même les mouvements sociaux entre eux, de faire l'inventaire des cas de figure dominants la scène contemporaine.

Dans cette perspective il faudrait sans doute privilégier l'analyse attentive des stratégies du capital dominant que constituent l'ensemble et les sous ensembles des oligopoles des pays de la Triade (Etats Unis, Europe et Japon), des intérêts économiques en question (les transnationales pour simplifier), de la géopolitique et de la géostratégie des Etats qui en sont les défenseurs systématiques (le G7). Mais aussi des stratégies des pouvoirs dominés dans le système mondial en place, tant dans les pays de l'ex Est socialiste que dans ceux du Sud. On sera alors conduit à dresser la carte des conflits qui opposent les pouvoirs les uns aux autres. Ces stratégies s'emploient à détruire certains mouvements ou à les instrumentaliser pour les soumettre à des fins qui ne sont pas les leurs.

L'un des moyens parmi les plus fréquents – et les plus efficaces – utilisé à cette fin consiste à promouvoir, soutenir et encourager d'autres mouvements que ceux qui ont été répertoriés plus haut, ou d'en faire dériver certains dans les directions convenables pour les pouvoirs en conflit. L'ethnicité, le communautarisme à base nationale ou religieuse entre autre répondent bien à ces exigences car les revendications – creuses en fait – qu'ils mettent en avant se substituent aux aspirations démocratiques et sociales, pour le plus grand profit de pouvoirs locaux et/ou de pouvoirs dominants à l'échelle mondiale.

Déchiffrer la géographie de l'ensemble de ces jeux complexes exige qu'on prenne toute la mesure du défi que l'impérialisme contemporain constitue (défi de la mondialisation / défi de l'impérialisme). A partir de là on pourra espérer pouvoir avancer dans le débat et la conceptualisation des exigences d'une alternative efficace et cohérente.

VIII. Le langage des discours

La critique des représentations passe par celle de leur vocabulaire, celui de Marx comme celui des libéraux.

On connaît les termes courants en usage dans la tradition des luttes ouvrières et socialistes, associés à des conceptualisations diverses certes, mais souvent au moins inspirées par les écrits de Marx – Etat et politique, classes et luttes de classes, changement social, réforme et révolution, pouvoir, idéologie. Ces termes ont disparu du langage, même de celui de beaucoup des « mouvements » en lutte. A leur place on a substitué d'autres vocables : société civile, gouvernance, partenaires sociaux, communautés, alternance, consensus, pauvreté. Cette substitution n'est pas neutre. Elle est porteuse d'une adhésion aux exigences fondamentales de la reproduction capitaliste.

Je proposerai donc ici une relecture du vocabulaire de Marx et une critique de celui qu'on veut lui substituer.

1. Le terme de prolétaire a, chez Marx, un sens scientifique précis, celui de l'être humain qui est contraint de vendre sa force de travail (sa seule propriété) au capital. Les travailleurs « n'utilisent pas les moyens de production », c'est le capital qui emploie le travail (le subalternise et l'exploite) qui le fait.

Dans ce sens expansion continue du champ des rapports sociaux soumis au capital dans les centres, les périphéries et à l'échelle du système global et prolétarianisation sont synonymes. La fin du « prolétariat », la fin du « travail » (soumis au capital) ne sont que billevesées.

La prolétarianisation n'a jamais été uniforme, mais toujours multiforme, à toutes les étapes de l'expansion capitaliste. La soumission formelle des artisans des temps premiers du capitalisme (le putting out), celle des agriculteurs modernes, celles des paysanneries des périphéries du système, celle aujourd'hui des « travailleurs libres » (qui se pensent libres) dont la multiplication est associée aux nouvelles formes d'organisation du capital, celles des « travailleurs informels » des périphéries, constituent l'expression de cette multiplicité des formes de la prolétarianisation générale. Cette diversité est d'ailleurs, en partie au moins, le produit de politiques mises en œuvre par le capital et l'Etat à son service pour fragmenter le front du travail. Ces politiques permettent aussi le développement de représentations spécifiques à chacun de ces fragments et rendent de ce fait plus complexe le passage de la conscience de soi à la conscience pour soi de ce prolétariat général. La dialectique théorie/pratique des luttes (toujours « spontanément » sectorielles) – et non celle de la théorie « introduite de l'extérieur », ou celle de la « spontanéité prétendue créatrice » - constitue l'axe central incontournable de la lutte des classes et de sa « politisation » indispensable, pour son propre succès, immédiat et plus lointain.

« L'adieu au prolétariat » procède d'une simplification, opérée par le marxisme historique, réduisant cette classe à son fragment constitué, dans une lecture eurocentrique, économiciste et ouvriériste, par les « ouvriers » de la grande industrie du XIXe siècle puis de l'usine fordiste du XXe. L'ouvriérisme a trouvé ici son fondement objectif, du fait de l'organisation facilitée par la concentration sur les lieux de travail, et sur cette base de la constitution des partis ouvriers et des syndicats.

L'offensive politique du capital, qui s'est développée à partir de la seconde « belle époque » évoquée plus haut et qui se poursuit, s'est donné l'objectif de fragmenter le front du travail sur des bases nouvelles et supplémentaires. Le contraste entre la condition réservée aux travailleurs que j'ai qualifiés de « stabilisés » et à ceux qui ne le sont pas, sur lequel j'ai placé l'accent (et dont j'ai tenté de mesurer l'ampleur de l'expansion), est une politique, non la

conséquence « naturelle » et « incontournable » de l'évolution « objective » des technologies. Cette politique est désormais associée à la financiarisation du système. Son objectif est de créer un « front des créanciers » constitué par les retraités bénéficiaires de fonds de pension privatisés (et de ce fait solidaires du capital financier), et derrière eux des travailleurs « stabilisés ». Et d'opposer ce front à celui des « marginalisés » (précaires, chômeurs, informels, travailleurs dit libres).

L'ensemble des fragments du prolétariat général constitue ce que j'ai qualifié de « base sociale » (par opposition à « base électorale ») du socialisme. La convergence de leurs luttes implique la reconnaissance de la diversité non seulement de leurs discours fragmentés, mais encore – dans une certaine mesure – de leurs « intérêts », au moins immédiats. L'exemple de cette situation est donné par le conflit entre les intérêts du prolétariat urbain (en sa qualité de consommateurs de produits alimentaires) et la paysannerie prolétarisée (productrice apparente de ces produits). On ne peut transformer la réalité – construire la convergence – sans d'abord en reconnaître les manifestations dans leur diversité. Les discours fragmentaires, de leur côté, alimentent la volatilité des bases électorales des partis et mouvements qui se revendiquent de la « gauche ».

A l'échelle globale, on l'a déjà dit, la prolétarisation en marche est synonyme de paupérisation, comme Marx l'avait compris.

2. La diversité des formes de la prolétarisation générale interpelle l'analyse de classes et les stratégies de luttes.

Doit-on alors substituer à l'expansion de « prolétariat général » (que je défends) celle de « classes populaires », distinctes des « classes moyennes » ?

Les théories sociales bourgeoises, toujours enfermées dans la méthode empiriste stricte, favorisent ce glissement. La Banque Mondiale ne connaît que la forme immédiate d'expression de la réalité – la pyramide des revenus - . Le classement proposé par les « catégories socioprofessionnelles » de l'INSEE français est moins rudimentaire. Il permet entre autre de corréliser la diversité des représentations avec les options électorales. Mais il ne demeure pas moins empiriste dans son esprit.

Il n'est pas évident que dans la longue durée de l'expansion du capitalisme historique la « proportion » des « classes moyennes » ait été en croissance continue (ce que le discours à la mode prétend) ou en décroissance (ce qu'une définition de la prolétarisation qui n'est pas celle de Marx inviterait à penser). On repère plutôt des phases d'expansion (l'après guerre par exemple) et des phases de contraction (les moments de grande crise, comme la nôtre). Mais dans tous les cas la composition de ces classes moyennes a toujours été soumise à des transformations dans la nature de ses composantes. Pour simplifier hier des « petits producteurs » indépendants en réalité ou en apparence seulement ; aujourd'hui les « cadres » largement salariés, des professions libérales et, ici ou là, dans les périphéries notamment, de nouveaux petits producteurs intégrés et soumis au procès de reproduction du capital.

La croissance des « classes moyennes nouvelles » au centre du système est associée à la rente impérialiste. André G. Frank et moi-même, envisagions, dès 1974 la possibilité d'une nouvelle « division apparente du travail entre les centres et les périphéries », fondée sur la concentration au centre de « productions » associées aux monopoles à travers lesquels s'exprime sa domination à l'échelle mondiale (recherche et technologie, armements,

communications, systèmes financiers de commande) et l'émigration à la périphérie des productions « industrielles banales », subalternisées et dominées par ces moyens. Trente ans plus tard la réalité visible conforte nos intuitions précoces. La rente impérialiste, appropriée par le moyen de l'exercice de ces monopoles et renforcée par la ponction sur les ressources naturelles de la planète soumises au monopole des centres dans l'accès à celles-ci., transforme ainsi l'architecture de la structure de classes et les représentations qui lui sont associées.

La structure des « classes moyennes » dans les périphéries a tout également été l'objet de transformations permanentes. Mais elle présente également des singularités associées à l'évolution du capitalisme global

L'intégration dans le système global des paysanneries des régions périphérisées a produit une grande variété de transformations tant des nouvelles classes bénéficiaires de l'expansion impérialiste (latifundiaires d'Amérique latine, d'Asie et du monde arabe, nouvelles paysanneries « riches », ancienne chefferies reconverties) que de ses victimes (paysans sans terre, microfundiaires pauvres). L'urbanisation nouvelle, ou renouvelée, a également été le lieu d'émergence de nouvelles classes, compradorie bénéficiaires du système, classes populaires victimes de celui-ci, couches moyennes diverses.

Confronté à la diversité des situations, amplifiée par celle des discours et des représentations, peut-on penser « possible » l'émergence d'un front des « classes populaires » (synonyme de prolétariat général constitué dans ses formes diverses) ?

Dans les centres on pourrait penser que la rente impérialiste, qui a aligné la social-démocratie sur le social/impérialisme presque dès l'origine de la constitution des « gauches modernes » (« ouvrières » en particulier), interdirait de penser possible l'émergence de la crédibilité d'une perspective socialiste. Le glissement en direction de l'idéologie du consensus « à l'américaine » renforce cette évolution désastreuse possible, qui ferait accepter « l'apartheid à l'échelle mondiale ». Sans sous estimer la réalité de ce danger, il me paraît utile de signaler la raison pour laquelle celle-ci n'est pas « fatale ». Car la centralisation oligarchique du capital et son mode de gestion de la crise du capitalisme sénile, a engagé l'évolution générale dans des directions destructrices de tout avenir pour l'humanité et peut être la vie sur la Planète – Une prise de conscience de cette perspective est déjà amorcée. Permettra-t-elle la constitution d'un « bloc anti-oligarchique » alternatif ? L'émergence de celui-ci sera-t-elle facilitée par la dégradation des conditions des classes populaires et de larges fractions des classes moyennes que la crise produira presque certainement ? Nous retrouvons ici l'importance active des représentations. Celles-ci donneront-elles crédibilité à des réponses fascisantes (« la faute aux émigrés », le « terrorisme international ») ? Ou échoueront-elles à le faire ?

Dans les périphéries l'émergence de blocs alternatifs nationaux (anti impérialistes), populaires (« anti féodaux, anti compradorie ») et démocratiques se heurte elle aussi à bien des difficultés visibles. Les dérives passéistes – manipulées par l'impérialisme et les néo-compradores locaux – sont loin d'avoir perdu leur vigueur. Là également les batailles sur les front idéologiques, la dissection des discours, s'imposent.

Au-delà de l'analyse des réalités concernant tant les classes populaires que les classes moyennes, un concept de « peuple » pourrait-il nous aider à penser les stratégies de construction de la convergence socialiste ?

Je dirai que « faire de la politique » (au bon sens du terme) l'impose. Le « peuple » en question n'est pas définissable a priori, il ne peut l'être que dans sa relation aux objectifs immédiats et plus lointains de la stratégie du combat pour l'ouverture de la voie socialiste. Un « peuple anti oligarchique » au Nord ? Un « peuple anti impérialiste » au Sud ? Cette réalité a déjà existé, dans les périphéries, dans ses moments de radicalisation de la lutte pour la libération nationale et « le socialisme ». Au Vietnam il était devenu le sujet actif de l'histoire. Il s'agissait d'un peuple qui rassemblait certes, mais en excluant les classes « féodales » et « compradores ».

3. L'analyse concrète des conditions de la lutte pour l'émergence de l'alternative dans la perspective socialiste impose de porter une attention particulière à des « groupes » sociaux plus particulièrement actifs. Il s'agit là de ce qu'on appelle – mal – les « classes politiques ».

On entre ici dans une jungle dont on ne peut démêler les écheveaux qu'au cas par cas. J'ai seulement tenté de le faire pour quelques pays de la « période de Bandoung ».

La tentation a toujours été grande de substituer à l'analyse des représentations et des choix d'action réels un discours « général » concernant la « petite bourgeoisie ». On oublie que ce vocable ne définit généralement pas une « classe » bien définie par des critères objectifs de statut dans le système productif. Le vocable a été introduit par le parler populaire révolutionnaire de la France du XIXe siècle et par Marx pour désigner plutôt une « attitude de pensée » qu'une classe. Son usage était toujours péjoratif, voire sarcastique. Le « petit bourgeois » est l'individu qui n'est pas un bourgeois (n'a pas accès au capital, même à une échelle modeste) mais se croit tel. Erreur dans le jugement personnel.

Le mode de pensée « petit bourgeois » est dès lors fréquent, n'est pas réservé à une ou des classes « moyennes » particulières. On peut le repérer par les conclusions auxquelles les représentations dont il s'abreuve conduisent. De là l'abus hélas fréquent du collage de la qualification à quiconque « n'est pas d'accord » (avec vous, ou avec le parti qui prétend être révolutionnaire et aguerrri). Ces abus sont à l'origine de son abandon.

4. L'expression de « société civile », dont l'usage est désormais « à la mode » et de ce fait abusif, signifie à peu près n'importe quoi. Ce « non concept » désigne rarement les organisations propres à la tradition des luttes populaires (que sont les syndicats, les organisations paysannes, les partis politiques « ouvriers » et parfois « paysans »). Il concerne davantage les « ONG » à travers lesquelles des segments de la société expriment leur défense d'intérêts ou de causes particulières, sans doute le plus fréquemment légitimes (la démocratie et les droits humains, ceux des femmes, le respect de l'environnement etc.), mais parfois douteux (les « communautarismes »). Il concerne aussi fréquemment le substitut à la carence de l'Etat (en matière d'éducation ou de santé par exemple). Organisations souvent interclassistes par nature, qui mobilisent avec succès des segments des classes moyennes, celles-ci ont beaucoup moins de succès auprès des classes populaires. Dans ces conditions la « société civile » en question n'offre pas un cadre adéquat à la cristallisation de projets alternatifs d'ensemble, par définition cohérents et politiques. Cette « société » est l'objet d'enfermements dans « l'anti politique – anti Etat », parfois le moyen de légitimer l'inaction (le discours sur la « multitude » remplit cette fonction). Elle est aussi l'objet de manipulations, et a servi entre autre de bélier contre les régimes « socialistes » ou « nationaux populistes ». Les déficiences de ces régimes sont alors dénoncés non par la gauche mais par la droite, dans l'intention de soutenir la restauration du capitalisme pur et simple. L'idéologie sous jacente, qui est celle du « libéralisme américain », invite à abandonner les héritages positifs de la

culture politique de la gauche (les Lumières, l'émancipation et l'égalité, le socialisme alternatif d'ensemble à la domination du capital sur le travail).

La conception américaine de la société civile est associée à une stratégie de sa construction sur la base de « communities » d'entreprises privées censées être plus proches du public (consommateur plutôt que citoyen), donc plus efficaces. Cette option définit les « biens collectifs » (common goods : éducation, santé). En fait la méthode ouvre des espaces à l'expansion du capital. Elle fait contraste avec la conception européenne des services publics et de la société civile entendue comme l'ensemble des organisations populaires de défense des droits.

La « gouvernance » est également un joli faux concept. Inspirée par la tradition du sermon religieux tenant lieu de discours politique aux Etats Unis, la gouvernance est nécessairement « bonne » ou « mauvaise ».

La « bonne gouvernance » suppose que les « décideurs » soient « justes », « objectifs », « impartiaux » et évidemment « honnêtes ». Pour un lecteur oriental la liste des qualifications produites à cet effet par la littérature surabondante des services de propagande américaine rappelle immédiatement les « doléances » présentées par les « loyaux sujets » au despote qu'on invite à être juste (pas même éclairé !). Les propositions concernant l'établissement des « institutions de bonne gouvernance » ne valent pas mieux : une liste interminable de « critères » produits de l'imagination bureaucratique ayant perdu le contrôle de sa logorrhée.

La « pauvreté », substituée à la paupérisation, innove par un retour au discours de la charité et de la « compassion ». Un discours ancien, vieux comme le monde, antérieur à la modernité qui, elle, se propose de comprendre la genèse des phénomènes sociaux. Le témoignage de la démission de la pensée bourgeoise du capitalisme sénile.

La « justice sociale » n'est pas davantage un concept scientifique. Son projet est toujours flou, imprécis par nature, et les moyens pour parvenir à sa réalisation ne dépassent pas la « shopping list » de mesures non intégrées (et non intégrables) dans une stratégie cohérente. Le contraste avec le langage de la France révolutionnaire et de Marx, qui fait appel à l'égalité et met en relief sa complémentarité contradictoire avec la liberté (elle-même associée à la propriété), permet de saisir le recul de la pensée qui s'exprime avec le discours de la « justice sociale ». Les billevesées du juriste nord américain Rawls, les sermons d'Armatya Sen et les propositions « pratiques » de Joseph Stiglitz ne sauvent pas cette misérable non pensée.

Ensemble, société civile, bonne gouvernance, justice sociale et lutte contre la pauvreté constituent une idéologie parfaitement fonctionnelle : l'essentiel – le pouvoir réel de l'oligarchie capitaliste – est évacué du débat.

IX. Vers une seconde vague de luttes anticapitalistes victorieuses ?

Je ne ferai ici qu'un rappel des développements les plus récents que j'ai proposés sur ces questions, en soulignant l'essentiel de ce qui me paraît nouveau.

Le passage du capitalisme mondial au socialisme mondial ne peut être imaginé que dans la forme de « vagues successives » d'avancées (et/ou éventuellement de reculs) des luttes pour

l'émancipation humaine, tout comme le capitalisme lui-même a été le produit non pas « d'un miracle européen » se cristallisant dans un temps bref dans le triangle Amsterdam-Londres-Paris, mais d'une suite de vagues qui se sont déployés dans des espaces géographiques divers de l'Ancien monde. (de la Chine à l'Europe des villes italiennes en passant par l'Orient musulman).

Le capitalisme « historique », celui qui a été le produit de la dernière vague européenne, s'est imposé, annihilant par là même la cristallisation possible d'autres formes du capitalisme, fondées sur d'autres cultures historiques que celle de l'Europe atlantique, en particulier sur celle de la Chine « confucéenne ».

La pensée bourgeoise, par nature linéaire et eurocentrique, ne dispose pas de l'outillage nécessaire pour penser un « au-delà du capitalisme ». Le seul avenir de l'humanité pensable pour elle est commandé par le « rattrapage », les pays « sous développés », « en retard », ne pouvant envisager leur avenir qu'à travers l'imitation du modèle du capitalisme tel qu'il est dans ses centres développés. De Rostow aux « pays émergentes » la thèse bourgeoise reste inchangée. Ma critique de cette thèse est précoce, écrite avant même la publication de celle de Rostow !

Les marxismes historiques, imprégnés malgré tout par la même vision réductrice et linéaire de l'histoire, n'ont pris la mesure du défi que partiellement, quelles que soient les nuances qu'il faille apporter à ce jugement.

J'ai donc lu le XXe siècle comme celui du déploiement d'une première vague caractérisée par :

- Des avancées remarquables dans les centres, prenant la forme de la gestion social démocrate (authentique, non social libérale) d'un compromis historique capital-travail, associé à un élargissement de la démocratisation de la société (émergence des femmes en particulier). Les tentatives réactionnaires de briser ces avancées (les fascismes) ont été finalement mises en déroute.
- Des révolutions au nom du socialisme d'abord dans la semi-périphérie russe, puis dans la périphérie chinoise (et quelques autres).
- Une mondialisation des luttes pour la reconquête de l'indépendance des peuples d'Asie et d'Afrique, imposant à l'impérialisme de s'ajuster au nouveau système multipolaire de l'après guerre.

Ces avancées ont véritablement transformé les sociétés du Nord et du Sud, de l'Ouest et de l'Est à des rythmes sans précédent et pas nécessairement « pour le pire » comme le raconte la propagande libérale.

Mais elles ont été traversées de contradictions et ont connu des limites qui ont préparé les terrains à des reculs ultérieurs à leurs premières victoires. Sans revenir sur les analyses de ces flux et reflux proposées par l'auteur de ces lignes, j'en souligne seulement ce qui me paraît être à leur origine principale et que la seconde vague de luttes devrait de ce fait placer au centre de ses préoccupations.

C'est d'abord la « fascination étatiste », non seulement du léninisme, mais tout autant de la social-démocratie et des national-populismes de Bandoung. La pratique de la démocratie (quand elle existe) est restée limitée par le concept du « progrès par en haut », handicap fatal à la socialisation de la gestion économique.

C'est aussi la sous estimation, pour le moins qu'on puisse dire, de l'ampleur du défi produit par la profondeur de la cassure centre/périphéries. Des nuances sont néanmoins à introduire sur cette question. Dès Bakou (1920) Lénine prévoit que le mouvement révolutionnaire anti-capitaliste se déplace vers l'Est. Mais surtout la contribution décisive du maoïsme trouve sa place ici : Mao conçoit la révolution à l'ordre du jour comme une révolution nationale (anti-impérialiste), populaire et démocratique (anti-féodale, anti-compradore) ouvrant la voie à la très longue transition possible au socialisme.

X. Les conditions de l'émergence d'une seconde vague (« les socialismes du XXIe siècle »)

Au cœur du défi : la question démocratique, la reconstruction du système mondial

La question démocratique

1. Je pars de la critique que Marx adresse au système bourgeois pris dans sa totalité.

L'outil d'analyse de Marx est sa théorie de la « représentation ». Les êtres humains non seulement vivent dans un système (une formation sociale historique) mais encore se la « représentent » (par leur idéologie) et cette représentation est elle-même commandée par la nature de la formation objective dans laquelle ils vivent. Elle est « religieuse » (je dis « métaphysique ») dans les systèmes anciens, « économique » (je dis « économiciste ») dans le capitalisme. Je ne reviens pas sur ce contraste sur lequel j'ai beaucoup écrit. La « représentation » distingue les sociétés humaines des sociétés animales. Elle commande les stratégies d'action des sujets de l'histoire, classes et nations.

Dans le capitalisme Religion, Droit, Argent constituent les trois faces de la représentation aliénée de la réalité capitaliste comme le rappelle Isabelle Garo. Ces trois faces sont indissociables : le « moneytheism » se substitue (ou accompagne) le monothéisme ais-je écrit.

Mais le droit également, qui devient le fondement de l'Etat nouveau, éventuellement « démocratique », est lui-même partie prenante dans l'aliénation économique. Il se transforme, pour passer du service du pouvoir (des Anciens Régimes) à celui de la propriété. Les conquêtes démocratiques trouvent ici la limite qu'elles ne peuvent franchir sans sortir du capitalisme. La démocratie bourgeoise est elle-même une démocratie aliénée. Elle s'interdit de franchir la ligne rouge de la propriété sacro sainte. Droit et Argent sont dès lors indissociables. Et cette association accompagne la dissociation entre la gestion politique de la société par la démocratie représentative électorale et pluripartiste (quand elle existe) et la gestion de l'économie, abandonnée à la Raison attribuée au « marché ». En politique les citoyens sont égaux en droit. Dans la réalité sociale, dominants et dominés, exploités et exploités ne le sont plus. Le progrès social est extériorisé, il n'est pas constitutif du fondement du droit et de la démocratie.

La lutte pour la démocratie bourgeoise se justifie parfaitement dans les situations où elle n'existe pas. On peut comprendre la légitimité de la revendication appelant à mettre en œuvre ces droits fondamentaux (droit à la liberté de l'opinion, à l'organisation, à la lutte etc.). Des avancées sur le terrain démocratique favorisent le développement des luttes et des représentations correctes des défis. Mais en aucune manière cette lutte ne résout le problème. Le vrai défi impose l'invention d'un droit et d'une démocratie qui associent liberté des

individus et progrès social. On ne peut s'engager dans cette voie qu'en détrônant l'Argent, c'est-à-dire en sortant du capitalisme.

En lieu et place de « démocratie » (qui suggère toujours démocratie bourgeoise) on doit donc discuter de la « démocratisation » (considéré comme un processus sans fin), synonyme d'émancipation (des individus et des peuples).

La seconde vague ne constituera un progrès par rapport à la première que si elle permet des avancées réelles dans cette direction.

Avancer dans la démocratisation ne sera possible que par le « rassemblement » de ce que j'appelle la « base sociale » (social constituency) par opposition à la « base électorale » (electoral constituency) dans des luttes « convergentes dans la diversité ».

La base sociale en question non seulement existe « objectivement », mais encore rassemble l'immense majorité des peuples au Nord et au Sud. Car leur adversaire n'est, lui, constitué que par cette oligarchie qui gouverne le capitalisme contemporain. Passage difficile de l'existence en soi à l'existence pour soi, définissant les nouveaux sujets de la transformation. Associé à la formulation, tâtonnante, lente et difficile, de stratégies efficaces. Il n'y a pas d'alternative aux luttes conduites dans cet esprit avec cet objectif.

La base électorale des « gauches » en place sur le terrain (quand elles existent) est, par nature, volatile, parce qu'elle fonctionne sur la base et dans les limites de la démocratie bourgeoise. L'altercation léniniste – « le crétinisme parlementaire » - conserve toute sa vigueur, confirmée chaque jour par l'expérience des « déceptions électorales ».

2. Question préalable : la perspective de l'émancipation évoquée plus haut est-elle possible (« utopie critique ») ou utopique au sens vulgaire du terme (« rêve sans possibilité réelle de réalisation) ?

L'émancipation est-elle donc « possible » ? La question soulevée ici est celle du dépassement des aliénations. J'entends par aliénation le comportement d'êtres humains qui attribuent à des forces extérieures à eux-mêmes l'obligation dans laquelle ils se trouveraient d'agir comme ils le font. Le cas le plus évident est l'aliénation économiste produite par la domination du capital (au-delà du « marché ») qui imposerait ses exigences comme une force de la nature extérieure à la société, alors que l'économie en question n'existe que par les rapports sociaux qui en définissent le cadre. Ma lecture du *Capital* de Marx (« Critique de l'économie politique ») est fondée sur la centralité de l'aliénation.

Mais qu'en est-il d'autres formes d'aliénations ? Comme celles que définissent les croyances religieuses ? D'une manière plus générale l'aliénation est-elle ou non une condition définissant l'être humain ? Car il est évident que si la réponse à cette question est que l'aliénation est inhérente à l'être humain, alors les possibilités de libération par la gestion démocratique de « l'économie » et du « pouvoir » sont par définition limitées. Mais où sont ces limites ?

Je propose donc de distinguer les formes d'aliénation que je qualifie de sociales (et donc localisables dans le temps et l'espace, propres à une société concrète à un moment concret de son histoire – comme l'aliénation économiste propre au capitalisme, ou les aliénations religieuses telles que vécues par les sociétés concernées, de celles qui seraient

« anthropologiques » (équivalent à « supra historique » dans mon vocabulaire). Et à partir de là je me contenterai de définir avec modestie l'émancipation offerte par la perspective communiste comme la libération des seules aliénations sociales. On peut alors préciser concrètement les formes « institutionnelles » de gestion de l'économie et de la politique permettant d'avancer dans cette direction.

L'utopie critique se situe dans ce cadre et dans ces limites. J'entends par utopie critique une vision de l'avenir finalement considérablement plus réaliste que ne le pensent ses adversaires. Une avancée même modeste dans sa direction produirait une mobilisation puissante de forces disposées à aller plus loin. Renoncer à l'utopie critique c'est finalement accepter la dérive barbare du capitalisme. Je refuse cet appel au prétendu « réalisme », en fait à la soumission à une réalité qui n'est elle-même qu'éphémère.

L'émancipation, synonyme de démocratisation sans rivages, doit-elle alors abolir les termes de l'aliénation (Religion, Droit et démocratie, Argent) comme le figurent les idéologies de l'athéisme anarchiste et communiste ? Ou formuler les manières de les maîtriser : laïcité radicale, démocratie sociale, socialisation de la gestion économique ? J'opte pour cette seconde interprétation du sens à long terme du « communisme » de l'avenir.

3. Les « peuples » en question « veulent-ils » la démocratisation proposée ? Veulent-ils même la « démocratie » limitée qu'on leur propose ? On retrouve ici les représentations qu'ils se font du système dans lequel ils vivent, des marges de leur action possible, en d'autres termes la question de la « conscience lucide » (ou de leurs illusions à cet effet), du passage de la conscience en soi à la conscience pour soi des classes dominées.

Dans l'immédiat, cela n'est pas évident. Victimes à la fois des aliénations idéologiques propres au capitalisme et aux défis immédiats de la vie (ou même de la « survie »), ils ne sont pas nécessairement convaincus qu'autre chose que l'ajustement et la manœuvre au jour le jour soient possibles.

Dans les centres les dégâts de l'aliénation sont visibles. Les « jeunes » (et les autres !) veulent-ils autre chose que plus du même, accéder à ce qu'ils n'ont pas et que d'autres ont ? Qu'ils souhaitent également moins d'inégalité, plus de solidarité, ne modifie pas fondamentalement la donne de cette forme de dépolitisation.

Dans les périphéries, vivre, ici souvent synonyme de « survivre », donne la priorité – et on le comprend – à « manger », mais aussi avoir des écoles qui offrent aux enfants une chance d'ascension dans le système tel qu'il est. Cette seconde forme de dépolitisation n'est pas moins visible que la précédente.

Face au défi de cette dépolitisation, peut-on faire quelque chose d'efficace ?

La dialectique théorie/pratique est incontournable. Une théorie correcte procède de l'analyse de la réalité, la justesse des propositions qu'on en déduit est testée par l'action.

L'élaboration théorique n'est jamais un produit spontané du « mouvement », quoiqu'en disent certains. Elle a besoin de « théoriciens » (terme trop académique et de ce fait prétentieux), « d'avant-garde » (terme irritant parce qu'il rappelle les usages qu'en ont fait ceux qui se sont auto proclamés comme tels), « d'élites » (terme à refuser parce qu'il est celui que l'idéologie

du système emploie pour désigner ceux qui sont ses serviteurs). Le vocable russe d'intelligentsia est sans doute le plus approprié.

4. Théorie et pratique sont indissociables.

Il n'y aura pas d'avancée dans la direction du progrès démocratique et social sans formulation d'un « programme de construction de la convergence dans la diversité ». Sa définition est incontournable. Je le résume en une seule phrase : « socialiser la gestion économique ».

Dans les centres l'opération ne peut être amorcée sans l'expropriation préalable de l'oligarchie. Il n'y a pas qu'en Russie que l'oligarchie domine le système, elle le domine tout autant aux Etats Unis, en Europe, au Japon. La nationalisation (étatisation peut-être) constitue une première mesure incontournable. La socialisation vient après, si le mouvement lui ouvre la voie. Une route longue, construite au fur et à mesure qu'on avance, qu'on invente.

Dans les périphéries le programme national, populaire et démocratique comporte ses propres contradictions internes. Non pas seulement parce qu'ici la base sociale est composée de segments sociaux dont les intérêts ne sont pas toujours convergents. Mais aussi et tout autant parce que la tâche historique est ici double et conflictuelle : « rattraper » au sens de développer les forces productives (et la tentation est grande de le faire en empruntant ses recettes au capitalisme) – tâche incontournable pour « sortir de la pauvreté » - , et « faire autre chose », amorcer des relations sociales fondées sur la solidarité en lieu et place de la compétition. Les révolutions russe et chinoise l'ont fait dans les premiers temps de leur déploiement victorieux avec une force évidente, puis ont régressé progressivement pour s'enliser dans la seule perspective du « rattrapage ». Une leçon décisive à tirer de la première vague : ne pas s'enliser dans cette contradiction doit être placé au centre des préoccupations de la seconde.

Il est entendu que la phase nationale, populaire et démocratique (ou les sous phases successives de cette longue transition) est fondée sur des compromis conflictuels opposant les aspirations au socialisme à des forces à vocation capitaliste.

Les processus de la re-politisation nécessaire seront divers et complexes. Aucune recette ne peut les enfermer dans une formule d'apparence universelle.

Je renvoie ici encore à l'expérience du maoïsme et à l'analyse puissante que Lin Chun en a faite. Côté positif : l'invention de la « ligne de masse ». Limites anihilantes à la longue : défaut d'institutionnalisation des droits (y compris de l'individu) et de la justice.

On pourrait renvoyer également aux propositions et aux expériences d'« auto gestion », de « démocratie participative » et autres. A lire et relire avec lucidité et esprit critique positif.

Le recours à l'instrument du « despotisme éclairé » est néanmoins parfois inévitable. Contraindre les pères récalcitrants à envoyer leurs filles à l'école, est-ce là un procédé « anti-démocratique », ou le seul moyen d'ouvrir la voie à la démocratisation ? J'ai analysé dans ces termes quelques unes des avancées de notre époque (en Afghanistan et au Yémen dits « communistes »).

5. La « nouvelle économique » ne peut être réduite à sa dimension de socialisation de la gestion.

Elle doit intégrer le rapport société/nature et redéfinir « le développement des forces productives » en tenant compte de ce rapport. La dimension destructive de l'accumulation l'emporte désormais largement sur sa dimension constructive. Sa poursuite, dans les formes que lui donne le capitalisme détruit l'individu, la nature, des peuples entiers. Le socialisme n'est pas synonyme de « capitalisme sans capitalistes ». Le « Solar Socialism » d'Altwater trouve ici sa place, convaincante à mon avis.

La question de la mondialisation

Je serai fort bref sur ce chapitre sur lequel j'ai beaucoup écrit. J'en rappelle l'essentiel des conclusions.

La mondialisation libérale s'attache à construire un « autre monde » en voie d'émergence, fondé sur l'apartheid à l'échelle mondiale, plus sauvage donc que celui dans lequel nous avons vécu depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Les politiques mises en œuvre par les pouvoirs aux abois, en réponse à la « crise financière » s'emploient exclusivement à restaurer l'ordre de la mondialisation libérale. Comme en 1920, retour « à la belle époque ». Avec les mêmes menaces certaines : de nouveaux effondrements du système, plus graves encore.

La poursuite, contre vents et marées, de la domination de l'oligarchie de la triade impérialiste sur le système mondial impose le recours à la violence armée permanente par le contrôle militaire de la planète ». Tant que ce projet ne sera pas véritablement mis en déroute, toutes les avancées possibles, ici ou là, demeureront d'une vulnérabilité extrême. La construction de la convergence dans la diversité des luttes ne peut pas ne pas donner à l'objectif de mise en déroute de la militarisation de la mondialisation une place centrale dans ses stratégies. J'insiste sur ce point depuis 1990, avant même l'émergence des Forums Sociaux.

Un Bandoung 2, le Bandoung des Peuples (mais aussi en perspective nécessaire et possible celui des Etats) constitue le moyen par excellence de la mise en déroute à la fois du déploiement militaire de l'impérialisme collectif de la triade et du déploiement de la mondialisation libérale restaurée.

XI. De Marx aux marxismes historiques

Marx, comme on le sait, s'était déclaré « non marxiste » dès lors qu'il avait vu pointer le danger de ce que sont devenus les marxismes historiques de la seconde et de la troisième Internationales.

Ce n'est pas ici le lieu de développer une critique de ces marxismes historiques, même rapide. Je me contenterai de signaler cinq domaines de questions à mon avis incontournables dès lors qu'on se proclame « marxiste ». Non au sens d'une adhésion à l'un des marxismes historiques du passé, mais dans l'esprit de « partir de Marx ».

1. La question de « l'articulation des instances » (base et superstructure, économie, politique, idéologie et culture) pour utiliser notre jargon bien connu, a donné lieu à une dérive contre laquelle il m'est paru nécessaire de réagir.

Marx me paraît avoir bien établi que la « base » (l'organisation de la production et du travail) était toujours « déterminante en dernière instance ». Elle l'est à l'aube du développement des forces productives, dans les systèmes communautaires (mon vocabulaire) s'appuyant sur une idéologie de la parenté dans la gestion de la naissance des classes sociales, elle l'est dans la longue période des systèmes tributaires de classes pré-modernes, elle l'est bien entendu dans le capitalisme.

Mais Marx a pris la précaution d'articuler sur cette base la « superstructure politique et idéologique » d'une manière qui est spécifique au capitalisme, différente de celle qui caractérisait les systèmes antérieurs. Dans notre jargon (que je partage avec d'autres), la base économique ne devient dominante (ou directement dominante) qu'avec le capitalisme.

Dans les systèmes antérieurs c'est le pouvoir (la politique) qui constitue l'instance directement dominante. J'ai résumé ce renversement par la phrase : dans le capitalisme la richesse est source de pouvoir, dans les systèmes antérieurs c'est le contraire. Le pouvoir dominant exige une idéologie qui convienne à sa reproduction (la « religion d'Etat »), celui du capital l'économisme (l'aliénation marchande).

Mais dans tous les cas il faut expliciter le mode de fonctionnement de ces articulations. Marx n'en a pas proposé une « théorie générale » (forcément transhistorique), parce que son marxisme le lui interdisait. Il s'est donc contenté d'analyser concrètement ce mode de fonctionnement dans divers lieux et temps. Découvertes confirmées ou infirmées par la suite concernant ces analyses, cela ne m'inquiète pas.

Par contre les marxismes historiques ont proposé cette théorie générale, en décrétant que les différentes instances constituent toujours et nécessairement une architecture cohérente. Cette théorie générale a été développée jusqu'à ses extrêmes conséquences par Althusser et le concept de « surdétermination » qu'il a défini dans cet esprit.

Ma critique de cette dérive du marxisme historique vers une sorte de déterminisme historique, m'a conduit à proposer à l'inverse un concept de « sous détermination ». J'entendais par là que les différentes instances sont commandées non pas exclusivement par les exigences de leur cohérence globale, mais également par des logiques internes qui leur sont propres. Le cas des « logiques religieuses » m'est apparu sur ce plan pouvoir nous en donner des exemples saisissants.

Plus important est ce que j'ai dérivé de mon concept de « sous détermination ». Que le conflit des instances peut se solder par une transformation révolutionnaire positive, mais aussi enfermer la société dans l'impasse, voire la régression. Révolution et chaos sont l'un et l'autre les résultats différents et possibles de ces conflits.

L'observation invite donc à donner une place d'importance dans l'analyse des représentations à ces questions des logiques internes propres aux différents fragments de la réalité sociale.

2. La « surdétermination » a invité à une dérive simplificatrice peut être dominante dans le « marxisme populaire » (vulgaire).

Il s'agit de la fausse théorie de « l'idéologie reflet », c'est-à-dire expression directe des exigences de la reproduction de la base économique. Marx a utilisé ici et là le terme de reflet, mais, me semble-t-il, pour caractériser des cas limite, lorsque l'idéologie devient purement

« fonctionnelle ». C'est le cas à mon avis de celle que véhicule le virus libéral. Mais c'est loin d'être la règle qui gouverne le rapport des instances.

Conscients peut être que cette simplification ne permettait pas toujours d'avancer dans l'analyse de la réalité, les autorités des marxismes historiques ont eu recours alors à un vocable peu précis – « l'autonomie des instances ». Fuite devant la difficulté réelle ! quel est le sens et le contenu exact de cette « autonomie » ? N'est-elle que résistance passagère, la soumission aux exigences de la base devant finir par l'emporter ? C'est probablement le sens qui lui a été donné. Je propose d'aller beaucoup plus loin.

3. L'Etat moderne, capitaliste, n'existerait pas sans être bien articulé aux exigences de la domination et de la reproduction capitaliste. Avancée de Marx pour moi acquise.

Mais de là à conclure que l'Etat parce qu'il n'a jamais été qu'un Etat de classes, ne peut que l'être, et donc qu'il est appelé à « disparaître » dans la société sans classes, me paraît faire problème. Marx et Engels laissent parfois entendre cette conclusion rapide, parfois autre chose : que le prolétariat ne peut pas s'emparer de l'Etat bourgeois pour le mettre à son service, qu'il doit le détruire. Et le remplacer par un « autre Etat » - l'administration des choses et non plus celle des hommes », comme le définissaient les socialistes utopiques auxquels Marx reprend la formule ? Je suis parvenu à une proposition un peu différente : l'Etat organisateur de la socialisation de la gestion d'un système de production avancé et complexe. Et dans cet esprit j'ai placé la culture (la culture communiste, beaucoup plus qu'une « idéologie ») aux postes de commande, la culture ainsi définie devenant la nouvelle instance dominante.

Mais surtout la dérive simplificatrice allait obscurcir à l'extrême l'analyse des exigences de l'Etat de la transition. Et si l'on admet qu'il s'agit là d'une « longue transition » (séculaire) la question acquiert une importance centrale. Elle ne concerne pas seulement l'Etat « national populaire démocratique » de la longue transition à partir d'avancées révolutionnaires dans les périphéries du système. Elle concerne tout autant l'Etat de la non moins longue transition dans les centres « développés ». Elle interpelle l'articulation entre les exigences de la socialisation de la gestion économique et celles de la progression de la démocratisation des sociétés. Elle interpelle l'articulation entre les politiques des Etats (« nationaux ») et le déploiement d'une mondialisation multipolaire.

4. Je crois que cette dernière dimension du capitalisme réellement existant, je veux dire la mondialisation impérialiste et polarisante qui sous tend son expansion, a été, pour le moins qu'on puisse dire, sous estimée par les marxismes historiques dans sa réalité et dans les conséquences qu'elle entraîne.

Je ne reviens pas sur cette question, tout simplement parce qu'elle est celle autour de laquelle se sont greffées toutes mes réflexions et propositions (ou presque toutes) depuis cinquante ans.

5. Marx n'a pas produit une « théorie générale du genre humain ». Pas même une théorie générale de l'histoire. Il s'est bien gardé.

Est-ce à dire que la réflexion, non pas au-delà de Marx (ce qui laisserait entendre une « révision » fondamentale des propositions de Marx), mais « en dehors » de Marx, sur les terrains de l'anthropologie, soit interdite ?

Je crois qu'il serait vain de le proposer.

J'ai, pour ma part, « osé » (sans me vanter d'une qualification quelconque m'octroyant le « droit » de le faire) proposer quelques réflexions concernant la pyramide des aliénations qui effectivement « sort » du champ des regards de Marx.

Je pense qu'une réflexion de même nature sur la question du « pouvoir » ne serait pas sans utilité, entre autre pour mieux lire ses représentations, « scientifiques » ou « déformantes ». Les militants connaissent le problème, par leur pratique. Ils savent reconnaître « la logique d'organisation » de la « logique des luttes ». Des anthropologues, des philosophes, et en particulier des psychanalystes ont posé la question de la demande et de l'expression du « pouvoir » chez l'être humain. Je ne crois pas que le « marxisme » exige de les ignorer.

Marx croit déceler l'aspiration au communisme dans le mouvement réel de la société. C'est la raison pour laquelle il se méfie de sa mutation en un « projet » d'une organisation politique, utopique ou prétendue réaliste. Marx laisse la classe dans son ensemble – le prolétariat général – inventer sa route au communisme.

Je me suis rallié à cette thèse qui suppose une vision optimiste à sa manière de la Raison humaine. D'autres penseurs – « hors Marx » (et non à partir de Marx) – ne partagent pas cette vision. Freud en est un exemple. En dépit de la grandeur – incontestable – du penseur, ses thèses ne me convainquent pas, parce que en les soumettant à une lecture qui cherche à découvrir la « représentation » du monde qu'elle propose (comme Marx le fait pour tous les penseurs), on ne peut pas, à mon humble avis, ne pas y retrouver les représentations de la bourgeoisie viennoise en crise.

J'essaie tout également de lire Keynes de cette même manière, encore une fois celle de Marx. Keynes n'est pas seulement un « économiste ». Il l'est bien sûr, et même un « grand économiste ». Il est grand précisément parce qu'il n'est pas qu'un économiste. Keynes est un penseur. Gilles Dostaler et Bernard Maris (*Capitalisme et pulsion de mort*) l'ont compris et présenté son œuvre dans cet esprit.

La vision de l'avenir de l'humanité est optimiste chez Keynes. Keynes constate que le niveau de développement des forces productives acquis permet à l'humanité de s'émanciper de la « question économique » (dans son beau discours à nos arrières petits enfants). Une société libérée des chaînes du travail nécessaire est possible. Une société qui passerait son temps à cultiver les rapports humains, une société véritablement émancipée et cultivée. Cet objectif n'est rien d'autre, à sa manière, que le communisme de Marx. Telle est la raison pour laquelle le capitalisme est un système désormais obsolète, dont la parenthèse doit être fermée. La pensée de Keynes constitue à mon avis l'un des exemples qui prouvent la justesse de la vision de Marx : l'humanité aspire au communisme. Pas seulement ses « classes populaires » (que Keynes méprisait), mais même ses penseurs les plus grands. Keynes n'est certes pas le premier à avoir conçu cet « avenir radieux ». Les utopistes avant lui l'avaient fait.

La lecture de Keynes économiste, également nécessaire, est à mon avis, décevante. Certes Keynes dépasse de très haut les économistes conventionnels vulgaires de son temps (et leurs descendants, les « économistes purs » d'aujourd'hui). Il reste que les concepts qu'il propose pour lire autrement la réalité économique (la préférence pour la liquidité en particulier) ne sortent pas de l'observation empirique et directe des phénomènes. Marx va beaucoup plus

loin : à travers la « préférence pour la liquidité », que Keynes associe à juste titre à « l'adoration de l'argent », s'exprime l'aliénation marchande, fondamentale dans la reproduction du système.

Keynes ignore donc la tendance à la paupérisation produite nécessairement par la logique de l'accumulation. L'effet de cette tendance n'était pas visible dans l'Angleterre de son époque. Néanmoins elle l'était parfaitement à l'échelle de l'Empire britannique, comme le Parti Communiste Sud Africain l'écrivain à l'époque. Mais Keynes n'en a que cure !

Le Keynes penseur, utopiste communiste, est certainement un être doté d'une grande sensibilité. Mais il reste prisonnier des « préjugés de sa classe ». Le mépris des classes populaires, incapables selon lui de se battre pour cet avenir radieux auquel lui et ses amis de Bloomsbury aspirent, trahit l'éducation qu'il a reçue. Un peu comme les « bobos » parisiens d'aujourd'hui il pense que la tâche de « changer le monde » est du ressort exclusif des « élites ».

Sans doute les observations de Keynes concernant les « ouvriers » anglais de son époque (et de la nôtre) ne sont-elles pas dénuées de perspicacité. Mais pour comprendre ce fait, il faut sortir du cadre de l'observation des classes populaires des seuls centres opulents pour regarder la réalité du système capitaliste mondialisé. La rente impérialiste explique les comportements en question en Angleterre. Le regard porté sur le système mondial dans son ensemble invite alors, à partir de Marx, à poser dans d'autres termes la question du cheminement de la remise en question du capitalisme, en donnant toute leur importance aux luttes d'émancipation des peuples des périphéries, ce que Keynes n'imagine pas.

XII. Les « mouvements sociaux » sont-ils à la hauteur du défi ?

Ici encore je serai bref et rappellerai seulement mes conclusions.

Les mouvements sociaux progressistes, parce qu'encore largement fragmentés et situés sur des positions défensives, sont menacés de piétiner, voire de reculer, au bénéfice de mouvements réactionnaires fondés sur des illusions para religieuses, para ethniques, para populistes et autres. Les exemples ne manquent pas de « Religions-politiques », de nouvelles sectes, d'ethnocraties.

Dans ces conditions il importe de distinguer les effondrements possibles du système par l'aiguïsement de ses propres contradictions internes d'une part, des reculs du système sous les coups d'avancées populaires et démocratiques lucides d'autre part. J'ai proposé de qualifier de ce fait certaines transitions du passé (le passage de l'Empire romain au féodalisme européen) de « voie de la décadence », par opposition à la « voie révolutionnaire » caractéristique des passages au capitalisme historique et au socialisme : « révolution ou décadence » (ma lecture), « socialisme ou barbarie » (Rosa Luxemburg), ou encore « transition lucide ou chaos » (mon expression récente en réponse à la crise en cours), sont synonymes. Jusqu'à ce jour le monde est engagé plutôt sur le chemin du chaos parce que les « mouvements en lutte » ne sont pas (encore ?) à la hauteur du défi.

Beaucoup d'importance doit être donnée de ce fait à la bataille idéologique. Je renvoie ici aux critiques que j'ai adressées au « discours post-moderniste », de Negri en particulier.

Billevesées concernant le « capitalisme cognitif », sur « la mort de Marx », replis sur l'idéologie bourgeoise de la liberté de l'individu – déjà – devenu – le – sujet -de – l'histoire (à la façon Habermas), technologisme (l'essentiel des défis et des transformations en cours étant attribué à la « révolution technologique »), gommage de la réalité essentielle du capitalisme contemporain (la domination de l'oligarchie), voire formulations naïves (la communication horizontale substituée aux hiérarchies verticales) retardent la prise de conscience lucide des défis véritables à court terme (précarisation et soumission accentuée du travail, guerres aux peuples du Sud) et à plus long terme.

Références

- Mon intention n'ayant pas été dans ce texte de retracer les étapes de la formation des concepts et des conclusions qui y sont présentés, je me contenterai d'indiquer brièvement les textes qui pourraient aider le lecteur à en retrouver les parcours. J'en ferai une présentation chronologique.

1. *L'accumulation à l'échelle mondiale* a été rédigée dans sa première version en 1954-1956 (thèse de doctorat, 1957) ; et dans une forme plus didactique en 1973 (*Le développement inégal*)

2. Interventions sur la question de la valeur et du faux problème de la « transformation ». Voir en particulier *La loi de la valeur et le matérialisme historique* (1977).

3. Concernant l'articulation des instances et les idéologies, voir :

a) *Classes et Nations dans l'histoire et la crise contemporaine* (1979)

- Les formations communautaires, p 46 et suivantes.
- Les formations tributaires, p 54 et suivantes.
- Réflexions sur la transition d'un mode à l'autre : « révolution ou décadence », p 238-245.

b) *L'Eurocentrisme* (1988) et sa nouvelle édition augmentée, *Modernité, Religion, Démocratie, Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes* (2008).

- Raison et émancipation, p 9-19.
- Flexibilité des interprétations religieuses, p 19-42.
- Hellénisme, Christianisme, Islam, Bouddhisme, Confucianisme, p 101-137.

4. *Critique de l'Air du Temps* (1997)

- Unité et mutations dans l'idéologie de l'économie politique du capitalisme, p 27-46.
- Sur détermination et sous détermination dans l'histoire des sociétés, p 47-54.
- Dépérissement de la loi de la valeur et transition au communisme, p 63-85.
- L'économie « pure » ou la sorcellerie du monde contemporain, p 125-136.

5. *Au-delà du capitalisme sénile* (2002)

- Le retour de la « belle époque », p 11-13.
- Marxisme et keynésianisme historiques, p 27-37.

- Socialisation par le marché ou par la démocratie, p 37-46.
- La financiarisation, phénomène conjoncturel, p 53-58.
- Le nouvel impérialisme collectif de la triade, la militarisation de la mondialisation, l'apartheid à l'échelle mondiale, p 75-110.

6. *Le Virus libéral* (2003)

- La paupérisation et la polarisation mondiale (la nouvelle question agraire, la nouvelle question ouvrière), p 35-50.
- L'idéologie de la modernité (la version européenne d'origine et la version nord américaine), p 62-106.

7. *Pour un Monde multipolaire* (2005)

- Le drame des grandes révolutions, p 210-211
- Le poids de l'impérialisme, stade permanent du capitalisme, dans l'expansion mondiale du capitalisme, p 211-230.

8. *Pour la cinquième Internationale* (2006)

(La leçon des Internationales, la critique des mouvements sociaux, la convergence dans la diversité)

9. *Du capitalisme à la civilisation* (2008).

- La contribution du maoïsme, p 49-53.
- Logique formelle et dialectique matérialiste p 75-77
- La productivité du travail social, p 82-95.
- De la loi de la valeur à la valeur mondialisée, p 95-98.
- Economie de marché ou capitalisme des oligopoles, p 125-138.
- La multitude expression maladroite du bloc hégémonique du capital, p 187-193.
- Sur le front culturel, en arrière toute, p 203-209.
- Pas de démocratie sans progrès social, p 210-222.

10. *L'Eveil du Sud* (2008)

- Autres références :

Samir Amin, André Gunder Frank, *Réflexions sur la crise économique mondiale, n'attendons pas 1984* (1978)

Cinquante ans après Bandung ; Recherches Internationales N° 73 – 04, 2004.

Empire et Multitude ; La Pensée N° 343, 2005.

Marx et la démocratie ; La Pensée, N° 328, 2001.

Isabelle Garo, *Marx, un critique de la Philosophie*, 2000.

Elmar Altvater, *The Plagues of capitalism*, 2008.

Etiemble, *L'Europe chinoise*

Gilles Dostaler, Bernard Maris, *Capitalisme et pulsion de mort*

