

LA RAISON

N'étant pas philosophe je n'ai pas l'ambition ici de dire autre chose que ce que pense une personne comme moi, passablement instruite dans le domaine des sciences économiques et sociales mais également et surtout soucieuse d'apporter sa modeste contribution à la transformation du monde.

Il y a deux moments dans l'histoire dont la portée me paraît être devenue décisive pour nous.

1. Le premier de ces moments concerne la naissance de la modernité. C'est le moment des Lumières (les XVII et XVIIIe siècles européens) qui est aussi, pas par hasard, celui de la naissance du capitalisme. Je ne reviens pas ici sur la lecture que j'ai faite de ce moment, que je me contenterai de résumer en deux propositions.

La première de ces propositions concerne la définition de la modernité, qui est pour moi l'affirmation que l'être humain, individuellement et collectivement, peut et doit faire son histoire. Une affirmation qui marque une rupture avec la pensée dominante dans toutes les sociétés antérieures – en Europe et ailleurs – fondée sur le principe que Dieu, ayant créé l'univers et l'être humain, est le « législateur » en dernier ressort. Les principes éthiques que cette législation divine fonde sont, bien entendu, formulés par et à travers des religions ou des philosophies transcendantales historiques, ouvrant par là même la porte à des interprétations diverses à travers lesquelles les réalités sociales en transformation permanente se sont exprimées. La raison est alors invoquée souvent – mais pas toujours – pour servir ces interprétations, mais alors celle-ci reste soumise au devoir de « concilier foi et raison ». L'affirmation nouvelle qui définit la modernité se libère de cette obligation, sans nécessairement se désintéresser de la question de la foi. L'affirmation nouvelle clôt un chapitre, mais en ouvre un autre avec ses problèmes propres : la liberté que les êtres humains se donnent doit être définie à son tour. L'histoire, si elle n'opère plus comme une force extérieure à l'humanité, doit être expliquée par d'autres « lois » dont la découverte est l'objet d'un nouvel ensemble de sciences dont la constitution devient à la fois possible et nécessaire : celles de l'homme et de la société. La raison est mobilisée à nouveau dans la recherche de ces déterminations objectives du mouvement des sociétés. La liberté nouvelle que se donne l'humanité moderne reste donc soumise aux contraintes de ce qu'on pense constituer les logiques de la reproduction sociale et des dynamiques de transformation des sociétés.

La seconde concerne le caractère bourgeois de la modernité telle que l'exprime la pensée des Lumières. Émergence du capitalisme et émergence de la modernité constituent les deux facettes d'une seule et même réalité. Je ne discuterai pas ici de la question de savoir si c'est la pensée (le concept de la modernité) qui détermine la transformation du monde réel (l'émergence des rapports sociaux propres au capitalisme) ou l'inverse. Il suffit, pour prendre la mesure des limites de la nouvelle modernité, de constater – au delà de la concomitance des deux ensembles de phénomènes – l'intimité de leur relation.

La pensée des Lumières nous propose alors un concept de raison indissolublement associé à celui de l'émancipation sans lequel la phrase « l'être humain fait son histoire » - n'aurait pas de sens.

Il demeure que l'émancipation en question est définie et limitée par ce qu'exige et permet le capitalisme. Le discours des Lumières propose néanmoins un concept de raison émancipatrice qu'il prétend être transhistorique, alors que l'examen de ce qu'il est en fait va en montrer la nature terriblement historique.

L'expression fondamentale la plus systématique de ce discours est celle qu'Adam Smith a formulée, en la qualifiant malheureusement « d'utilitarisme », un vocable douteux mais spontané dans la tradition de l'empirisme anglais. Dans cette vision du monde humain la société est conçue comme une assemblée d'individus ; et c'est là une vision qui rompt avec la tradition des ordres de l'Ancien Régime. Il s'agit donc d'une idéologie incontestablement émancipatrice de l'individu ; encore une fois l'une des dimensions de la modernité. Cet individu est d'ailleurs doté de raison, naturellement. L'ordre social qui doit assurer le triomphe de cette raison émancipatrice – et donc le bonheur des êtres humains – est alors imaginé comme un système de « bonnes institutions », pour utiliser le terme en usage jusqu'aujourd'hui dans la pensée sociale états-unienne. Ce système est fondé à son tour sur la séparation, dans la vie sociale, du domaine de la politique et de celui de l'économie. Les « bonnes institutions » qui doivent assurer la gestion de la vie politique par la raison sont celles de la démocratie garantissant la liberté et l'égalité des individus. Dans la gestion de la vie économique la raison impose de choisir la liberté contractuelle (autrement dit le « marché ») comme fondement des rapports d'échange et d'organisation de la division du travail entre les « individus » dont la société est constituée. Et le fonctionnement sain de l'économie exige à son tour la protection de la propriété, considérée désormais comme une valeur sacro sainte dans la « bonne société ».

La raison émancipatrice s'exprime alors dans le triptyque classique : liberté, égalité, propriété. Une formule qui est celle des révolutions successives précoces des Provinces Unies, de la « glorieuse révolution » anglaise de 1688, avant d'être reprise plus systématiquement par la révolution américaine puis par la révolution française dans son premier moment.

Les éléments constitutifs du triptyque sont considérés comme « naturellement » harmonieusement complémentaires les uns des autres. Et jusqu'à ce jour l'affirmation qu'il y a signe d'égalité entre « marché » et « démocratie » est demeurée la pierre angulaire de l'idéologie bourgeoise. Le conflit qui, dans la réalité, a au contraire opposé sans cesse l'extension des droits démocratiques à tous les citoyens, hommes et femmes, bourgeois et prolétaires, possédants et non possédants aux défenseurs inconditionnels du « marché » - un conflit sur lequel j'ai insisté ailleurs – est d'emblée évacué du débat.

Adam Smith et la pensée des Lumières ont certes l'intuition que le système de la « bonne société » - rationnelle et émancipatrice pour l'éternité à venir – qu'ils proposent se heurte à quelques difficultés. Mais ils glissent rapidement sur celles-ci. La « main invisible » qui garantit le triomphe de la raison dans la gestion de la vie économique apparaît trop souvent comme une main « imprévisible », remettant en question par là même la capacité des êtres humains de faire réellement leur histoire comme le veut la modernité. Et la garantie de la liberté, de l'égalité, de la sûreté de la propriété implique que le « poing visible » de l'Etat complète l'œuvre de la main invisible du marché.

La raison émancipatrice des Lumières n'exclut pas, mais au contraire implique, que place soit faite à un principe éthique. La raison n'est pas ici instrumentale, mais inséparable des objectifs et moyens émancipateurs dont le triptyque résume les éléments éthiques fondamentaux.

L'éthique associée à la pensée des Lumières peut être ou ne pas être d'inspiration religieuse. Dieu est présent pour ceux qui lui attribuent d'être à l'origine du besoin d'émancipation auquel aspirent les êtres humains. Il disparaît lorsque cette aspiration est seulement constatée comme « naturelle ». La différence est mince.

La version contemporaine de la raison émancipatrice bourgeoise mise à la mode avec toute l'insistance que la vulgarisation médiatique permet – celle du libéralisme égalitaire de John Rawls – n'apporte rigoureusement rien de nouveau, étant restée prisonnière du triptyque liberté, égalité, propriété. Interpellé par le conflit liberté/égalité que la répartition inégale de la propriété implique forcément, le libéralisme dit égalitaire ne l'est que fort modérément. L'inégalité est acceptée et légitimée par une acrobatie peu « raisonnable », qui emprunte à l'économie vulgaire son pseudo concept de « dotations ». Il s'agit là d'un constat d'une grande platitude : les « individus » (la société étant la

somme de ceux-ci) qui se rencontrent sur le « marché » sont dotés de fortunes diverses (les uns sont – par hasard ? – chefs d’entreprises puissantes, les autres n’ont rien). Ces « dotations » inégales demeurent néanmoins légitimes tant qu’elles sont le produit (hérité évidemment) du travail et de l’épargne (des ancêtres). On est donc invité à remonter la chaîne de l’histoire jusqu’au jour – mythique – du contrat social d’origine passé entre égaux, devenus inégaux par la suite parce qu’ils l’ont bien voulu, par l’inégalité des sacrifices qu’ils ont consentis. Je ne crois pas que cette manière d’évacuer les questions relatives à la spécificité du capitalisme mérite même d’être considérée comme élégante.

Mais si le libéralisme faussement égalitaire est proposé avec insistance comme une alternative idéologique au désarroi de la société de notre moment, c’est parce que le devant de la scène n’est plus occupé par l’utilitarisme (dont le libéralisme dit égalitaire se distingue à peine), mais par la dérive que représente l’idéologie libertaire de droite (d’extrême droite, en fait). Cette idéologie substitue le diptyque « liberté-propriété » au triptyque des Lumières renonçant carrément à donner à l’égalité le statut de valeur fondamentale. La version Von Hayek de cette nouvelle formule idéologique de droite extrême renoue avec celle de ses inventeurs, les « libéraux » du XIXe siècle (Bastiat et compagnie) qui sont à l’origine de la dérive, partis comme ils l’étaient d’une aversion affichée pour les Lumières, responsables de la révolution française. Mais le diptyque en question constitue depuis longtemps l’essentiel de « l’idéologie états unienne », faisant contraste avec les idéologies européennes restées en partie encore fidèles aux Lumières. Je renvoie ici à ce que j’ai écrit ailleurs sur le thème de ce contraste.

Dans la version libertaire de droite l’éthique disparaît car les êtres humains, s’ils font bien leur histoire, sont autorisés à la faire en se comportant comme dans la jungle : ils ne sont pas responsables des conséquences de leurs actes, en particulier des inégalités qu’ils approfondissent, lesquelles sont même bienvenues. Or sans responsabilité il n’y a plus d’éthique. Peu importe alors que certains – beaucoup même – de ces libertaires de droite s’affichent « croyants » - chrétiens en l’occurrence. Leur religion est en réalité amoral, tend par là même à devenir simple convenance sociale, expression de singularité « communautaire » et guère plus. C’est peut être une interprétation possible de la religion ; elle reste discutable pour le moins qu’on puisse dire.

2. Le second moment décisif s’ouvre avec la critique que Marx adresse à la raison émancipatrice bourgeoise des Lumières. Cette critique ouvre un nouveau chapitre de la modernité, que je qualifie de modernité critique de la modernité.

La raison émancipatrice ne peut ignorer ce second moment de son déploiement, plus précisément de l’amorce de son redéploiement. La pensée sociale ne peut plus être, après Marx, ce qu’elle avait été avant lui. Ce que j’ai écrit plus haut concernant la critique de la raison émancipatrice des Lumières – ma seconde observation – n’aurait certainement pas pu l’être sans Marx. Marx est incontournable.

La raison émancipatrice ne peut plus inscrire ses analyses et ses propositions sous le triptyque « liberté, égalité, propriété ». Ayant pris la mesure du conflit sans solution qui oppose le maintien de la propriété capitaliste au déploiement de l’égalité entre les êtres humains, la raison émancipatrice ne peut plus que supprimer le troisième terme du triptyque. Et lui substituer celui de fraternité, plus fort que celui de « solidarité » proposé ici et là aujourd’hui par les uns ou les autres. Fraternité signifiant alors, d’évidence, abolition de la propriété capitaliste qui est forcément celle de quelques uns – une minorité, la vraie classe bourgeoise dominante et exploiteuse – privant les autres – la majorité – de l’accès aux conditions d’une égalité digne de ce nom. Fraternité signifiant alors substitution à cette forme de propriété exclusive et excluante une forme nouvelle, celle de la propriété sociale, exercée par l’ensemble du corps social et à son profit. L’intégration sociale opérerait alors par la démocratie, exigence incontournable non plus de la seule gestion de la vie politique au sens étroit du terme mais de celle de cette propriété sociale. L’intégration par la démocratie se substituerait à l’intégration partielle et inégale par nature opérée dans les limites du respect de la propriété capitaliste, c’est à dire par le « marché » exclusif pour employer le langage de la vulgate dominante.

« Liberté, égalité, fraternité » - la devise n'a pas été inventée par Marx, comme tout un chacun le sait bien. La révolution française, comme toutes les grandes révolutions ais-je déjà écrit ailleurs, est en avance sur son temps et se projette loin en avant de ses exigences. Elle est donc à la fois révolution bourgeoise (et elle se stabilisera tardivement sur cette base) et percée plus avant, qu'elle avait vécu comme une révolution populaire et qu'on peut lire aujourd'hui comme amorçant la critique socialiste du système bourgeois. Tout comme les deux autres grandes révolutions des temps modernes – la russe et la chinoise – se projettent dans un projet de société communiste loin en avant des exigences et des possibilités immédiates de leurs sociétés.

La « propriété populaire » que la révolution française croit pouvoir et devoir donc garantir est celle de millions de paysans et d'artisans ; et le « marché » qu'elle protège est déclaré devoir être authentiquement ouvert et concurrentiel, excluant les monopoles et les rentes qu'ils produisent. Mais cette propriété populaire est déjà, à l'époque, menacée sur sa droite et sur sa gauche. Sur sa droite par la bourgeoisie des grands entrepreneurs et capitalistes qui se cristalliseront dans le symbole que représentent ces fameuses « deux cent familles » propriétaires de la Banque de France. Sur sa gauche par tous les exclus de la ville (prolétaires et paupérisés précaires) et de la campagne (paysans pauvres et sans terre). Les soubresauts de la révolution française occuperont tout le XIXe siècle jusqu'à sa fin, à partir de laquelle la « République » se stabilise, adoptant la devise de la révolution, mais après avoir écrasé la Commune et vidé le terme de fraternité de son contenu d'origine, pour lui substituer éventuellement celui qui peut s'exprimer dans et par l'appartenance à la communauté « nationale ».

Toutes les ambiguïtés, les contradictions et les interprétations divergences de « l'idéologie française » constituent la trame de cette histoire, jusqu'à nos jours. Et ce sont ces ambiguïtés dont on cherche aujourd'hui à se débarrasser par un retour brutal à la formule garantissant la suprématie de la sûreté de la propriété bourgeoise.

La raison bourgeoise remise en place droite sur ses pieds, n'est plus, ne peut plus être émancipatrice. Elle ne se dresse d'ailleurs plus que sur deux pieds : la liberté et la propriété. Désormais Bastiat et Von Hayek, qui affichent leur antipathie ouverte pour toute velléité de donner une importance quelconque à l'égalité, sont les représentants véritables d'une raison dégénérée, qui n'est plus même celle que les Lumières avaient conçue. Et pour autant que cette raison bourgeoise réduite à la liberté et à la propriété est celle de « l'idéologie états unienne », le recul – l'abolition en pensée de la révolution française, comme bien entendu de la russe et de la chinoise – n'est rien d'autre que l'expression de l'essentiel de ce qu'on peut entendre par l'américanisation du monde.

Cette raison bourgeoise, privée désormais de toute ambition émancipatrice, devient alors par la force des choses raison instrumentale, courte, creuse, irresponsable (et donc sans fondement éthique).

L'expression achevée de cette raison non émancipatrice se déploie dans le champ de « l'économique », définie d'ailleurs par ses inventeurs et défenseurs comme une « science pure » (« l'économie pure »). Je rappellerai ici fort brièvement les critiques que j'ai adressées ailleurs à cette rationalité tronquée. D'abord le fait qu'elle ne parvient jamais à établir par des arguments logiques (au sens le plus plat du terme) conséquents la véracité de sa proposition fondamentale : que la liberté des marchés produit un « équilibre général optimal ». Ensuite qu'elle s'entête à refuser de réfléchir sur les raisons de son échec, qui tiennent à sa conception irréaliste de la société, réduite à la somme des individus qui la composent. Au contraire elle tente de sortir de la confusion dans laquelle elle s'est installée en renforçant son axiome de départ (l'individu constitue la cellule exclusive dont est constituée la société) par l'invention de ces fameuses « anticipations ». Mais l'intégration de celles-ci dans les « raisonnements économiques » aggrave le chaos et ne conduit qu'à une seule conclusion possible : que le marché se déplace de déséquilibre en déséquilibre sans jamais tendre à l'équilibre (conclusion à laquelle Marx et même Keynes étaient parvenus depuis longtemps). La cerise sur le gâteau que la qualification « d'optimum social » voulait être disparaît à son tour. Qu'à cela ne tienne : l'économie pure renonce alors à cette ambition sans laquelle pourtant l'émancipation de l'être humain – le bonheur des Lumières et d'Adam Smith – perd son sens. L'être humain est déclaré irresponsable comme le marché à travers lequel il s'exprime. Les cyniques de l'économie pure oseront le penser et le

dire, et il faut les en remercier pour ce courage. Le marché peut produire trois milliards d'êtres humains « inutiles », une proportion grandissante de « pauvres » dans les pays les plus riches, peu importe. C'est, paraît-il, « rationnel ». La raison, devenue destructrice de l'être humain aliéné et /ou exclu, de la nature (que le calcul économique dit rationnel, toujours à court terme, implique) et de sociétés entières (donc de cultures humaines), non seulement renonce à être émancipatrice, mais accepte de remplir les fonctions d'une entreprise de démolition de l'humanité.

D'autres défenseurs de la raison bourgeoise hésitent à rallier le camp du cynisme et/ou de l'américanisation dans laquelle le système du monde réel est engagé.

Le libéralisme dit égalitaire auquel j'ai fait référence plus haut s'emploie donc à tenter de sauver les meubles. Ce courant de la pensée bourgeoise contemporaine, que Rawls symbolise que certains croient mêmes pouvoir être qualifiée « de gauche » ! ignore Marx, se situe avant lui. Son échec est cuisant, comme en témoigne son enfermement dans le chaos de la théorie de l'inégalité des « dotations » (des individus) contraignant à remonter jusqu'au jour zéro mythique du contrat social d'origine.

Je ne sais pas si les adversaires « culturalistes » du monde réel et des tendances de son évolution entendues comme « américanisation » par les uns, « occidentalisation » (générale) par les autres, peuvent être qualifiés de « rationnels ». Confrontés aux menaces « d'américanisation » les uns défendent donc les seules « valeurs culturelles », sans remettre en cause les tendances générales du système, comme si la réalité pouvait être découpée en tranches, comme le saucisson, afin d'en conserver « un morceau pour demain ». D'autres, ayant préalablement confondu capitalisme et « Occident », oubliant la réalité déterminante de celui-là au profit de l'affirmation gratuite et fautive d'un « Occident » éternel, croient pouvoir transférer le lieu de la confrontation du terrain de la réalité sociale en mouvement permanent au ciel d'un imaginaire culturel transhistorique pour tous.

L'ensemble hétéroclite de ces fourre-tout – l'économie pure des marchés imaginaires, plus le libéralisme faussement égalitaire, plus les élucubrations culturalistes transhistoriques – s'érige pompeusement en pensée « nouvelle », celle dite « post-moderniste ». La critique du modernisme bourgeois ayant été gommée et la raison ayant renoncé à être émancipatrice la pensée bourgeoise contemporaine est-elle alors devenue autre chose que celle d'un système désormais bien entré dans l'étape de sa sénilité ?

Sénilité dangereuse, et danger renforcé par le ralliement au principe d'irresponsabilité. Sénilité dangereuse parce que le système est parvenu à un stade caractérisé par la puissance monstrueuse de ses capacités destructrices. Destruction de l'être humain, de la nature, de sociétés toutes entières ai-je dit plus haut. La raison émancipatrice doit répondre à ce défi.

3. La raison est émancipatrice ou n'est pas.

Le concept de raison implique donc davantage que la mise au point d'un ensemble de procédures mentales qui permettent l'avancée de l'intelligence des rapports entre les objets et les phénomènes. Etant entendu que cette intelligence des rapports est aussi celle de la mesure de leur degré de nécessité, qui n'est absolue – ou presque – que dans les situations de banalité extrême sans grand intérêt. Le déploiement de la science – connaître davantage mais aussi et surtout connaître les limites de la connaissance – permet alors de situer le degré de liberté dont peut bénéficier l'action humaine, de définir les alternatives possibles et efficaces. Mais aussi de reconnaître qu'il y a incertitude (peu de certitudes absolues) et d'en apprécier autant que possible la marge.

Cet ensemble de procédures ne constitue pas à lui seul la raison, même si nombre de chercheurs dans les sciences dites de la nature ou dites de l'homme peuvent, en première approximation, non seulement s'y tenir (il le faut), mais s'en satisfaire, s'en contenter. Tous les êtres vivants – et singulièrement les animaux supérieurs – mettent en œuvre, au cours de leur vie, des méthodes d'action et des choix qui témoignent d'un certain degré de ce type d'intelligence, au moins dans son palier premier – l'intelligence des rapports.

La raison exige davantage. Car l'émancipation suppose la responsabilité, sans laquelle les options entre différents possibles n'a plus ni portée, ni sens. Qui dit responsabilité dit alors éthique, dont les principes ne peuvent être évacués d'une réflexion qui souhaite être scientifique.

Les principes de l'éthique en question peuvent être ceux que l'humanisme universaliste a-déiste (et a fortiori a-religieux) inspire, des Lumières (et même avant) au marxisme et à nos jours. Mais ils peuvent tout aussi bien être ceux d'un humanisme universaliste déiste, voire religieux au sens qu'il s'inscrit dans une tradition religieuse particulière, chrétienne ou autre. Il y a de fortes probabilités que ces rivières convergent vers le même grand fleuve. L'exemple qui nous vient immédiatement à l'esprit est celui des théologiens de la libération que je lis comme étant des croyants pour lesquels être chrétien ce n'est pas s'arrêter au Christ mais partir de lui. Il pourrait y avoir d'autres interprétations religieuses (islamiques, bouddhistes et autres) ou philosophiques non occidentales (au sens que leur ancêtre n'est pas l'hellénisme) commun aux peuples des mondes chrétiens et musulmans) qui voient le jour dans cet avenir commun à toute l'humanité à construire. C'est dans ce sens et dans celui là seul que la diversité dite culturelle (faute de meilleure qualification) est, plus qu'à « respecter » (« tolérer » est un terme péjoratif comme je l'ai dit ailleurs), à souhaiter voir se déployer dans toute sa richesse potentielle. Cette diversité – tournée vers la construction de l'avenir dans la tradition de la raison émancipatrice – je la distingue de la fausse diversité des spécificités héritées du passé dont les culturalistes font des invariants transhistoriques (ce qu'elles ne sont pas) pour s'y cramponner névrotiquement.

Retourner au défi auquel la raison émancipatrice est confrontée aujourd'hui, c'est inventer les moyens efficaces qui peuvent faire avancer vers des fins bien définies, progresser en direction de l'émancipation de l'aliénation marchande, s'éloigner des pratiques destructives du potentiel de la nature et de la vie, converger vers l'abolition des disparités gigantesques dites de « développement » (matériel) que l'expansion polarisante du capitalisme mondial produit nécessairement.

Le marxisme est pour moi l'instrument efficace qui permet à la fois d'analyser les défis et de définir des stratégies capables de changer le monde dans les directions précisées ici. A condition aussi qu'on considère que Marx n'a fait qu'amorcer la réflexion et l'action dans ce sens. Autrement dit qu'on se définisse comme partant de Marx et non s'arrêtant à lui.

Je n'irai pas ici au delà de cette conclusion formulée en termes très généraux. Je dirai seulement qu'il ne suffit pas de proclamer son attachement à la raison émancipatrice et même d'avoir également pris le soin de définir ce qu'on croit constituer les défis qu'elle doit surmonter pour en faire avancer la cause. Les difficultés véritables commencent ici même. Le marxisme entendu comme théorie et pratique vivantes, capables donc d'enrichissements permanents, ne peut avoir de recettes toutes prêtes en réponse aux défis, pas plus qu'aucune autre méthode propre à contribuer à la conceptualisation des exigences de la raison émancipatrice.

Les questions à régler, en théorie et en pratique, sont complexes et dans leur enchevêtrement ne permettent aucune solution unilatérale qui ignorerait les conflits entre les différents éléments constitutifs du défi. J'en choisirai un seul exemple, parce qu'il me paraît constituer la dimension majeure du défi à l'échelle mondiale. Le gigantesque contraste centres/périphéries que le capitalisme a construit doit être déconstruit. Cela exigera certainement un certain développement des forces productives dans les périphéries du système, dont on doit reconnaître qu'il risque de reléguer au second plan les autres dimensions de l'émancipation. La contradiction est dans la réalité. Certains pensent la surmonter en abolissant l'un de ses termes. En persistant à ignorer 80 % de l'humanité, en se contentant de déclarer qu'il leur faut d'abord « passer par l'étape capitaliste », sans tenir compte que la polarisation immanente à ce système ne leur permettra jamais de « rattraper ». En ignorant l'ensemble des dimensions de l'émancipation au profit exclusif du développement préalable des forces productives. La raison émancipatrice, entre autre dans sa formulation marxiste vivante, doit pouvoir combiner les deux termes contradictoires du défi.

Lectures associées

Ce texte s'articule sur d'autres écrits de l'auteur :

- Critique de l'Air du Temps, L'Harmattan 1997 ; notamment chapitres 6 (post modernisme ou utopie néo-libérale déguisée) et 8 (l'économie pure ou la sorcellerie du monde contemporain).
- Marx et la Démocratie, La Pensée, Oct-Déc 2001.
- Judaïsme, Christianisme, Islam, Social Compass, vol 46 N° 4, 1999.
- Les dimensions destructives de l'accumulation du capital, Alternatives Sud vol VIII, N° 2, 2001.
- La mondialisation économique et l' universalisme démocratique, Alternatives Sud, vol VI, N° 3, 1999.
- Retour sur la question de la transition socialiste, Alternatives Sud, vol III, N° 2, 1996.
- Le capitalisme sénile (17 pages), à paraître
- Au delà du capitalisme sénile, pour un XXIe siècle non américain, PUF, sous presse (2002) ; notamment les sections consacrés à Marx et Keynes et les annexes I (les défis de la modernité), II (capitalisme imaginaire et capitalisme réellement existant), IV (le paradigme du développement), V (le culturalisme) et VII (diversité héritée et diversité dans la construction de l'avenir).