

doctrinaires qui manquent le mouvement réel de l'histoire, voire qui s'opposent à lui. Jusque-là, sa critique ne soulève pas de problème majeur. Mais cette critique franchit un pas supplémentaire quand Marx pourfend les *abstractions* qui résultent des anticipations dogmatiques et les *substitutions* que trahissent les prescriptions doctrinaires : les abstractions de discours et de projets coupés du point de vue de la totalité sans lequel l'émancipation n'est ni pensable, ni réalisable ; les substitutions de l'utopique à l'historique, de l'invention à la révolution, de l'imaginaire au réel.

Mais pour dénoncer partialités et substituts, il ne suffit pas d'indiquer qu'ils manquent ou remplacent la totalité et l'histoire : la logique de l'abstraction appelle sa résorption ; la logique de la substitution appelle sa réversion. Marx soutient alors que la résorption des abstractions passe par le point de vue de la totalité qui peut être théoriquement acquis, mais surtout pratiquement conquis : par la dictature du prolétariat. Comme il soutient que la réversion des substitutions est inscrite dans le mouvement réel de l'histoire qui substitue le processus révolutionnaire à l'invention doctrinaire.

Parvenu à ce point, le trajet de la critique marxienne nous entraîne sur un sol de plus en plus mouvant, puisque Marx n'hésite pas à affirmer que c'est l'histoire elle-même qui permet, non seulement de prononcer le dépassement théorique de l'utopie, mais surtout de promettre sa déchéance historique. Cette promesse d'absorption de l'utopie par l'histoire n'est pourtant que le revers d'impensés plus inquiétants encore. En effet, la critique détecte dans l'utopie la logique des substitutions dont elle dépend en fonction de la logique de la révolution qui les défait : au risque de dévaluer le rôle de l'imaginaire et de l'invention collectifs et les fonctions du programme et de la stratégie. De même, et peut-être surtout, la critique s'exerce sur les partialités dogmatiques et chimériques à partir du point de vue de la totalité, mais d'une totalité promise, conjointement, à sa compréhension théorique et à son renversement pratique : au risque de réintroduire, à la faveur de cette conjonction et de cette promesse, une nouvelle utopie.

Les risques que laisse entrevoir la critique marxienne de l'utopie invitent, non à la renverser, mais à la prendre pour fil conducteur d'une critique de l'utopie marxienne. Marx montre que la logique de l'utopie la conduit inévitablement à osciller entre des extrapolations utopiques de la réalité existante (qui reconduisent la réalité qu'elles prétendent dépasser) et des anticipations utopiques de la réalité future (qui laissent intacte la réalité qu'il s'agit de transformer). Or on peut montrer que Marx est resté partiellement prisonnier de cette alternative dont il a déplacé les figures. D'où vient alors cette persistance de l'utopie démise ? D'où vient, en d'autres termes, cette persistance d'une utopie mal démise ? J'ai essayé de montrer que cette persistance se fondait sur l'insistance dans l'œuvre de Marx d'une utopie promise.

Pour tenter de l'établir, on peut partir de deux constats qui introduisent deux questions. Prise en mauvaise part, l'utopie désigne en général des perfections imaginaires, et partant impossible à atteindre et/ ou des prescriptions doctrinaires, qui sont impossibles à accomplir. Or Marx retient le second sens et néglige le premier. N'aurait-il pas, à sa façon, été séduit par des mirages ? Prise en mauvaise part, l'utopie désigne encore des vœux exaucés avant d'avoir été accomplis, parce qu'ils sont consignés dans des systèmes cadencés ou déposés dans une histoire révélée. Ici Marx retient le premier sens et néglige le second. N'aurait-il pas, à sa façon, cédé à des promesses ? Ce sont ces mirages et ces promesses dont je m'efforce de détecter la présence et de comprendre les effets, mais - évidemment - pour dénouer des équivoques, et non pour enterrer le communisme.

Une fois la critique de l'utopie par Marx non pas renversée mais tournée contre lui pour être renforcée, c'est la notion même d'utopie dont on peut inverser le sens. Marx s'efforce de penser l'unité des deux versants de l'utopie sous l'expression de « socialisme et communisme critico-utopique ». Le second segment du qualificatif invalide l'utopie, le premier valide la critique, pourtant tout aussi ambivalente que l'utopie qu'elle fonde ou accompagne. À sa façon,

Marx reconnaît que l'utopie ne peut être définie par ses limites. Que dit-il au fond des formes utopiques du socialisme et du communisme ? Qu'en elles coexistent la poursuite d'impossibilités absolues et la détection d'impossibilités relatives. L'utopie peut se donner des objectifs incompatibles avec les traits invariants de l'humanité ou avec le cours inévitable de son histoire. Elle peut aussi, et parfois en même temps, convoiter ce qui n'est rendu impossible que par l'ordre social existant : un faisceau de possibilités contrariées, mais d'ores et déjà réelles et agissantes ; une gerbe de possibilités disruptives, qui s'opposent à l'ordre établi et en lézardent les assises. C'est donc bien de l'investigation du possible dont il est question dans l'examen de l'utopie et de sa critique.

Et c'est pourquoi la dénonciation de l'utopie, quand elle se concentre sur ses tares, en manque complètement le sens ou l'intention. L'utopie ne peut être emprisonnée dans un genre, sous prétexte qu'elle aurait mauvais genre. C'est une fonction qui franchit en permanence les frontières du genre et ne se laisse pas enfermer dans ses impasses. L'utopie est présente dans le mouvement de son propre dépassement. À la périphérie ou au centre de la tradition marxiste, toute une lignée d'auteurs s'est efforcée de penser ce mouvement. Il faut continuer, sans se dissimuler que le vocable d'utopie, surchargé par des interprétations divergentes et des évaluations contradictoires, ne diffuse pas une lumineuse clarté. Mais l'abandonner, c'est abandonner le combat dont il est l'enjeu. D'ailleurs, la situation n'est pas franchement meilleure, après le désastre stalinien, quand il est question du « communisme »...

Que faut-il critiquer chez Marx pour creuser une nouvelle conception de la possibilité, mieux, pour définir une ouverture pratique révolutionnaire à même d'affronter l'impossible en termes scientifiques et non en termes moraux ou simplement volontaristes ?

Avant de dire ce qu'il faudrait critiquer, il faut d'emblée indiquer de quelle critique il s'agit ? Comment critiquer ? La critique externe dont on peut trouver les prémisses à l'écart de Marx n'est vraiment productive qu'à condition d'être articulée sur une critique interne qui cherche ses appuis dans l'œuvre même de Marx : une critique interne qui porte sur la structure même de l'argumentation et non sur tel ou tel de ses fragments. Car les critiques segmentaires se facilitent la tâche. Elles décontextualisent les concepts et les analyses de Marx, les pèsent et les soupèsent comme fruits détachés de l'arbre, quand elles ne se bornent pas à les disséquer comme des cadavres. Elles les interrogent à partir de questions qui, aussi légitimes qu'elles puissent être, pulvérisent, sans en tenir compte, le projet de Marx : communiste de bout en bout. Les lectures à contresens n'exposent pas forcément aux contresens. Mais elles faussent presque tout, parfois imperceptiblement... Pour dire les choses brutalement, Marx, n'est ni un historien, ni un sociologue, ni un économiste, ni un philosophe, même si sa pensée est tout à la fois celle d'un philosophe, d'un historien, d'un sociologue ou d'un économiste. On ne peut qu'approuver sur ce point les lignes générales de la critique de Daniel Bensaid [3].

À quoi tient l'originalité, irremplaçable tant qu'elle n'est pas remplacée, de l'œuvre de Marx ? Dans une tentative de souder trois modalités du discours rationnel, qui se présentent généralement comme séparées : le discours critique, le discours scientifique et le discours utopique. Parce qu'elle s'efforce d'être scientifique, la critique se défend d'être morale ou moralisante : il ne s'agit pas de condamner sans comprendre mais de comprendre ce qui se condamne, au moins partiellement, par lui-même. Parce qu'elle est critique, la science se donne d'emblée pour objet de contribuer à la transformation du monde, en tentant de comprendre comment le monde se transforme. Et parce qu'elle est utopique, la critique scientifique, s'efforce de détecter parmi les possibilités ouvertes par la transformation du monde celles qui portant condamnation de la réalité existante ouvrent sur une autre société : communiste.

Tenir ensemble ces trois dimensions ne va pas de soi. On peut même soutenir que c'est une entreprise illusoire. Je crois, au contraire, qu'elle est féconde, même si elle oblige, dans l'œuvre de Marx lui-même, à des changements et à des remaniements constants. L'option de

Marx interdit, en principe, de s'enfermer (au-delà de quelques généralités) dans des conceptions prescriptives de ce que doivent être la critique, la science et l'utopie pour être conformes à des canons préétablis. Cette option, en outre, expose à des tensions permanentes, qui loin de miner la recherche de Marx, l'animent dans les trois directions que la théorie tente d'explorer conjointement. Ce sont ces tensions qui font vivre cette théorie en situation de crise permanente et que devraient affronter sans cesse ceux qui revendiquent le titre de « marxistes », à supposer - ce dont je doute - que ce titre ait un sens. L'option de Marx, enfin, interdit surtout de traiter son communisme comme une conséquence secondaire, voire même comme un reliquat, dont il faudrait commencer par se débarrasser pour pouvoir sonder sérieusement les prétentions scientifiques et critiques de son travail.

Que faut-il critiquer chez Marx, dès lors que l'objectif est de maintenir vivant le projet théorique qui l'anime et la politique de l'émancipation à laquelle elle tend ? Non pas, tour à tour et isolément, les déficits de la science, les déficits de la critique ou les déficits de l'utopie, mais les embardées négativement utopiques, qui en compromettant la validité de la science et la pertinence de la critique, neutralise le point de vue stratégique à laquelle le communisme doit prétendre. C'est à ce point de vue stratégique que le communisme doit se hisser, s'il ne veut pas basculer dans une utopie promise, qui sans doute dispense de tout moralisme et de tout volontarisme, mais parce qu'elle dispense de toute conception claire de l'émancipation visée et des moyens à mettre en œuvre pour l'atteindre.

Revenons au propos de Marx, puisque c'est exactement le moralisme et le volontarisme que Marx condamne dans les formes utopiques du socialisme et du communisme. Le moralisme - la critique moralisante et dogmatique - condamne son objet sans le comprendre, ou du moins sans comprendre ce qui, dans la réalité même, en condamne l'immoralité, précisément parce que cette réalité comporte les prémisses de son propre dépassement. Le volontarisme - la politique impuissante et doctrinaire - tente d'imposer des solutions élaborées à l'écart de la société et de les imposer, par ruse ou par force, dans son dos, sans comprendre que c'est dans son mouvement réel que l'on doit découvrir les points d'application et les objectifs d'une volonté de transformation. Moralisme et volontarisme sont indissociables : ils définissent ensemble la posture doctrinaire que Marx récuse. Mais gagne-t-on vraiment au change si, sous couvert de « socialisme scientifique », on laisse croire que les visées éthiques du communisme sont entièrement immanentes au cours de l'histoire et que les objectifs pratiques du communisme peuvent être atteints par une volonté qui serait, non seulement engendrée par l'histoire et greffée sur son cours, mais intégralement produite par son processus ?

Autrement dit, pour reprendre les termes de la question posée, on pourrait dire, je crois, que pour « affronter l'impossible en termes scientifiques, et non en termes moraux ou simplement volontaristes », Marx confie à la dialectique immanente de l'histoire beaucoup plus qu'elle ne peut donner, et même beaucoup plus que ce que Marx lui-même est officiellement décidé à lui accorder. On pourrait soutenir que pour tordre le coup au moralisme et au volontarisme, Marx se laisse emporter par son propre élan. Il tord le bâton ? Peut-être...

Mais, faute de pouvoir sonder ses intentions quand elles ne sont pas explicites, on peut lire son argumentation et soulever deux questions. Marx prétend affronter l'impossible - ce que l'ordre établi rend impossible - en termes scientifiques. D'où vient alors qu'il le fasse souvent en termes si peu stratégiques ? Marx prétend démontrer scientifiquement que le communisme n'est désormais impossible que parce que les tenants de l'ordre social établi le rendent impossible. D'où vient alors qu'il le fasse parfois en termes si peu scientifiques ?

À la première question, on pourrait répondre que dans l'œuvre de Marx, *le pronostic historique dévore le projet stratégique*. Si le communisme est « l'énigme résolue de l'histoire humaine » - sa solution comprise et sa résolution promise, la possibilité du communisme n'est jamais pensée que comme un moment de son effectivité - de sa réalisation effective. Marx est, sans nul doute, ce « penseur du possible » que Michel Vadée a parcouru en tous sens dans un

ouvrage qui constitue désormais un ouvrage de référence [4]. Mais quand il s'agit de la possibilité du communisme, la détection des virtualités stratégiques est en permanence entravée, voire neutralisée chez Marx par l'inflation des promesses historiques.

Et pourtant, c'est le même Marx qui détecte et conceptualise, non de simples possibilités rationnelles, mais des possibilités réelles, inscrites dans la structure et la dynamique de la société bourgeoise ; non de simples possibilités latérales, ouvertes sur les bas-côtés de l'histoire, en marge des probabilités les plus fortes et des inerties les plus lourdes, mais des possibilités contrariées qui lacèrent les flancs d'un progrès catastrophique : un progrès qui n'est pas catastrophique seulement par certains de ses effets, mais dont la forme même est celle de la catastrophe. C'est encore Marx qui voit dans ses possibilités réprimées, non de simples potentialités en attente, mais des forces actives et explosives : des virtualités disruptives, dont l'action peut et doit s'emparer.

À la seconde question, on pourrait répondre que, dans l'œuvre de Marx, trop souvent, *les perfections imaginaires remplacent les abstractions doctrinaires*. L'examen qui préside à un tel diagnostic devrait réclamer beaucoup de doigté, alors que je le limiterai ici à un coup de poing : qu'il le présente comme un horizon ou comme une promesse, Marx cède à la tentation de présenter le communisme comme un accomplissement total et ultime de l'essence humaine. Il ne cesse de se débattre sans le supprimer totalement avec le dispositif initial de sa conception. En quelques mots : la dialectique de la réalisation de l'essence démocratique de l'Etat qui court dans le Manuscrit de 1843 consacré à la critique de la philosophie du droit de Hegel est reprise, dans les *Manuscrits de 1844*, comme dialectique de la réalisation de l'essence de l'homme ; et des séquences entières du raisonnement, rectifiées, puis effacées, au fil des œuvres ultérieures, persistent malgré tout en filigrane de sa conception.

Pour résumer tout cela d'une phrase, je dirais que pour affronter en termes scientifiques la possibilité du communisme, il faut l'affronter en termes stratégiques, et, partant, se défaire du spectre des perfections imaginaires et du fantôme des promesses illusoires.

Au fond tu reprends à ton compte la critique de « l'humanisme théorique » menée par Althusser...

Oui et non. Oui, dans la mesure où c'est à Althusser que nous devons d'avoir appris à lire rigoureusement (pour nous opposer, le cas échéant, à Althusser lui-même) des textes dont l'enjeu théorique et politique est considérable. Non, parce que ce qui m'inquiète dans les *Manuscrits de 44*, ce n'est pas l'humanisme théorique, mais la promesse utopique. La portée critique du concept d'essence humaine est moins en cause que la promesse de la réalisation de cette essence. La puissance critique du concept d'aliénation est moins en cause que la dialectique de la négation de cette négation qui en certifie le dépassement. En d'autres termes, l'essentialisme critique peut être discuté, l'essentialisme utopique doit être récusé.

Cette discussion, d'ailleurs, a été reprise récemment par Yvon Quiniou qui propose de réactiver le concept d'aliénation [5]. Certaines de ses conclusions, que j'interprète librement (au risque de les maltraiter quelque peu...), me plaisent bien. Si l'aliénation n'est pas un processus dont l'essence humaine serait la cause ou la fin - un processus où la plénitude de l'essence humaine se perdrait avant de se retrouver ou serait perdue avant de se trouver - comment peut-on la comprendre ? Si l'aliénation ne se mesure pas à une effectivité - à la promesse de l'effectivité de l'essence humaine - elle doit être mesurée à des potentialités.

Quelles potentialités ? On peut sans doute parler d'aliénation - de devenir étranger et opposé des produits de l'activité des hommes et de cette activité elle-même - au regard des potentialités historiques. On peut peut-être parler d'aliénation - de devenir étranger de l'homme à lui-même au regard de potentialités anthropologiques. Je ne suis pas certain cependant que ces potentialités anthropologiques puissent être détectées indépendamment des potentialités historiques dans lesquelles elles se révèlent. Quoi qu'il en soit, l'homme est

étranger à lui-même quand il est étranger aux potentialités historiques que recèlent les conditions matérielles et sociales de son développement. On peut parler d'aliénation au regard des potentialités historiques de résorption de cette aliénation.

Ce n'est pas tout : qu'il s'agisse de l'aliénation elle-même ou de sa résorption, l'examen de ces potentialités historiques vaut jugement sur leur contenu ; la détection critique vaut évaluation éthique. Des potentialités peuvent être réelles sans être actualisées ; elles peuvent être réelles, mais mutilées ou avortées ; mais la détection de ces potentialités repose sur une évaluation de la fin dont elles sont porteuses ou dont serait porteuse leur actualisation. Cette détection n'a de sens, pour Marx et pour reprendre l'une de ses expressions, que dans la mesure où l'on pose « le développement des forces humaines comme fin en soi » [6] : en d'autres termes l'épanouissement, sinon total, du moins aussi riche que possible de chaque individu. Tel est le fondement normatif de toute critique de l'aliénation ; tel est l'horizon normatif de toute éthique de l'émancipation.

Le piège étroitement positiviste où s'enferment certaines critiques de Marx peut alors être évité : quand le terme d'aliénation concentre une compréhension historique du désirable et du possible. La mutilation du potentiel du développement humain sous l'effet, notamment, de la réification des rapports sociaux peut donc être pensée sous le terme d'aliénation, quand celle-ci est examinée sous ses formes historiques et relatives. Mais si l'aliénation doit être comprise comme réalisation inversée d'une essence humaine totale, dont la réalisation adéquate passerait par la réversion fatale et totale de cette inversion, mieux vaut abandonner le terme. Le possible concrètement utopique doit en permanence être reconquis contre la dilatation de son contenu et l'inflation de sa promesse.

Ta méthode est très différente des autres lectures contemporaines de l'œuvre marxienne. Elle procède en évitant toute typologisation ou transcendantalisation des concepts marxistes. Au contraire, elle s'efforce constamment de singulariser la théorie de Marx dans les tensions qui la traverse : comment modifier le réel, inventer le possible, gagner sur l'impossible. Ta démarche philologique ne se contente pas d'une compréhension structurale de son objet, mais semble continuellement s'ouvrir à la formulation des catégories du possible.

Avant de m'imposer une méthode, j'ai opté pour une stratégie : prendre au sérieux le communisme de Marx. On s'étonne d'avoir à le répéter : Marx n'était pas communiste par hasard ou par excès, par relâchement accidentel ou par débordement sentimental. Il existe bien un savant allemand du nom de Karl Marx : mais ce n'est pas le docteur Jekyll, dont le communiste allemand du même nom serait le mister Hyde. Le communisme, non seulement est présent dans les principaux concepts et dans les principales séquences de l'argumentation historique, mais il forme l'horizon constant de la critique de l'économie politique : on peut même soutenir que la théorie de la valeur n'est compréhensible qu'en se plaçant délibérément du point de vue du communisme. La méthode de lecture découle immédiatement de ce parti-pris.

Je ne sais pas exactement ce qu'il faut entendre par typologisation ou transcendantalisation des concepts, mais ce dont je suis sûr au moins, c'est que, à moins de substituer la Chose de la logique à la logique de la chose, il est caricatural de chercher dans l'œuvre de Marx un répertoire de concepts dont l'examen analytique suffirait à faire œuvre de science après lui ou œuvre de critique contre lui. La fragmentation analytique de la pensée de Marx, quand elle en examine les concepts un en un, indépendamment du communisme qui les hante, se perd dans des détails philologiques qui laissent échapper l'essentiel. C'est une banalité de dire qu'un concept ne vaut qu'en fonction de la chaîne démonstrative dans laquelle il est pris. Or cette chaîne est communiste de bout en bout. C'est ce que j'essaie de ne pas perdre de vue quand je me livre un examen scrupuleux de la terminologie ou que je reviens sur les notions de loi, de nécessité, de tendance, etc. par exemple.

L'œuvre de Marx n'est pas une épicerie où des concepts soigneusement rangés et étiquetés attendraient des clients soupçonneux ou des contrôleurs sourcilleux, attachés à vérifier le respect de la législation. L'œuvre de Marx est un immense atelier où, dans un joyeux désordre, s'exposent le bric-à-brac d'un bricoleur de génie, les machines-outils d'un penseur de son temps, et des inventions prodigieuses dont on ne connaît pas encore tous les usages possibles. À nous de faire le ménage. À nous de découvrir ce qui peut servir, et à quoi cela peut servir. Mais comme cette œuvre ne cesse de vivre dans ses effets, il faut recommencer régulièrement le ménage : non pas pour désinfecter périodiquement le musée ou le mausolée, mais pour réactiver ce qui peut l'être dans l'atelier de l'émancipation. De ce point de vue, à la version apaisée et apaisante du *Capital*, il faut peut-être préférer la version tourmentée et inquiétante des *Grundrisse* : c'est là que Marx met au point les petites et les grandes machineries qui font rêver, même quand elles grincent, surtout quand elles grincent.

Ma stratégie de lecture n'est peut-être pas très originale, mais j'y tiens. Elle commence comme à un conte de fée : il était une fois un communiste allemand du nom de Karl Marx... Mais, à ce conte de fée, il manque un heureux dénouement, du genre : il épousa la science, et ils n'eurent que de beaux enfants. Le vrai Marx n'existe pas, ni la vraie science dont il aurait bétonné toutes les fondations. Il n'existe pas de vérité ultime de l'œuvre de Marx, qui serait déposée dans ses formes natives ou dans ses formes tardives.

Le mouvement constant de l'œuvre est souvent plus intéressant que ses conclusions temporaires. Cette œuvre est traversée de tensions multiples, par leurs origines, leur contenu ou leurs effets. J'ai déjà évoqué les tensions inhérentes au dispositif multidimensionnel de la théorie qui la place en position de déséquilibre constant. Mais il en est d'autres, car ces tensions ne sont pas uniformes et univoques, surtout quand il s'agit de tensions méthodologiques aux prises avec des transformations historiques. En tout cas, je suis parfaitement d'accord pour affirmer que ces tensions ne sont en général intelligibles qu'en fonction des questions que Marx ne cesse de se poser : Le communisme est-il possible ? Quel communisme et possible ? Quelles sont, dans les contradictions de la réalité existante, celles qui portent à son dépassement, et les conditions matérielles et sociales qui dessinent la possibilité concrète de ce dépassement ?

Je dis tout cela parce que je suis convaincu que pour penser avec Marx, il faut le traverser sans s'y arrêter. J'ai commis un travail tatillon qui peut passer pour de la marxologie : je me suis résigné d'avance à prendre ce risque un peu désespérant. Si la marxologie consiste à s'installer dans l'œuvre de Marx pour bénéficier des prébendes de son interminable exégèse, il faut abandonner la marxologie aux spécialistes de la vivisection. On ne séjourne pas impunément dans une œuvre, sans prendre le risque de céder aux charmes du commentaire infini (chargé d'en délivrer le vrai sens) ou de la réhabilitation permanente (investie de la mission de la sauver de son destin). Si le marxisme doit se confondre avec cette orthodoxie ou avec cette orthopédie, je ne suis pas marxiste. En revanche, tant qu'il existera des « antimarxistes », je me définirai comme marxiste, et je sais que ça risque de durer ! Mais, d'une certaine façon (prière de ne pas couper cette nuance...), il n'existe que des marxismes imaginaires, car seuls des marxismes imaginaires peuvent être réels.

En ce sens (prière de ne pas couper cette seconde nuance...), il faudrait en finir avec le marxisme : le marxisme replié sur le commentaire de ses propres textes, occupé à l'incessant rapiéçage de ses habits séculaires, installé dans le ravaudage constant de ses frontières, mesurant tout développement du savoir à son propre ressassement. Il faut sortir de ce marxisme, pour des raisons qui ne sont pas différentes en nature de celles que Marx invoquait pour inviter à sortir de la philosophie : pour en finir avec (ou, du moins, pour ne pas se contenter de...) la masturbation.

Marx vaut le détour, non le retour. Mais ce détour lui-même n'a de sens qu'en fonction de son objectif. Mon objectif, en traversant l'œuvre de Marx, est de contribuer à forger des outils qui

ouvrent sur une conception stratégique du possible. Pour cela, il est indispensable de dénouer les équivoques qui pèsent sur la conception de Marx, et la soumettre, non à la critique rongeuse des souris académiques, mais à la critique rigoureuse des amis de l'utopie. Pour peu que l'on dénoue ces équivoques, c'est dans Marx que l'on trouve la détection des possibilités contrariées et disruptives que j'évoquais plus haut : la détection des contradictions d'où naissent tous les possibles, parce que la contradiction, même sous sa forme la plus dépouillée et la plus abstraite, est le possible même ; la détection des conditions, négatives et négatrices mais aussi positives et créatrices, des conditions matérielles et sociales (« objectives »), mais aussi intellectuelles et morales (« subjectives »), sans lesquelles les contradictions qui minent l'ordre social existant ne seraient porteuses d'aucun dépassement.

Un dépassement possible, largement possible, mais seulement possible : par une négation virtuelle et non pas certifiée par un processus fatal, par une négation plurielle et non pas d'emblée ordonnée autour d'une contradiction centrale. Bref, un dépassement et une négation qui ne peuvent être attestés par aucune fermeture prophétique de la dialectique (de surcroît entièrement comprise dans Marx), mais seulement détectés par une ouverture utopique de la dialectique (toujours à reprendre après Marx, avec Marx, malgré Marx, sans Marx).

Cupiditas et voluptas peuvent participer d'une libre étymologie du terme convoiter. Ce sont là un projet et un titre qui auraient fasciné Foucault. Qu'y a-t-il de foucauldien dans ta recherche ?

« Convoiter l'impossible » : j'ai piqué la formule à Martin Buber, en lisant Michaël Löwy, en songeant à Spinoza et en réfléchissant sur Marx [7]. J'avoue que Foucault manquait à ce rendez-vous déjà passablement bigarré...

Cela dit, si la présence de Foucault dans mon bouquin reste discrète, puisque je ne lui consacre que quelques pages, elle court en filigrane de questions que je soulève et se découpe à l'horizon de mes préoccupations, notamment parce que Foucault montre pratiquement que l'on peut penser à l'écart de Marx, sans renoncer à penser dans l'écart à Marx. À l'écart de Marx : du coup, face à Foucault, les marxistes - ou certains d'entre eux - se sont facilités le boulot. Du caractère inachevé de son entreprise, ils ont conclu qu'elle était minée dès l'origine. Du caractère fragmentée et fragmentaire de son analyse, ils ont conclu qu'il suffisait, pour la critiquer, de dresser l'inventaire de ses silences. Ils se sont offerts le luxe dérisoire d'une critique qui, au lieu de penser avec Foucault, pour penser, le cas échéant, contre lui, se borne à engloutir son travail sous les longs discours consacrés à ce qui n'est pas dit. Avant de se vacciner contre les autres, le marxisme devrait s'immuniser contre cette maladie chronique...

Parmi tous les Foucault possibles (et aucun ne peut laisser indifférent...), on pourrait retenir celui qui tente non de refonder une philosophie politique, mais d'esquisser une politique de la philosophie : je travaille actuellement à un essai de présentation de cette esquisse. Mais Foucault concerne plus directement notre propos, parce qu'il invite à repenser l'action politique d'un triple point de vue : cartographique, stratégique et logique.

D'abord, l'analytique du pouvoir balisée par Foucault permet de dresser une nouvelle cartographie des relations qui font de l'homme, comme le dit Marx, « un être humilié, asservi, abandonné, méprisable » : les relations qui écrasent ou mutilent les potentialités individuelles de chacun et de tous. La cartographie des relations de pouvoir (que Foucault propose et ne cesse de remanier) dessine une nouvelle topographie du champ de bataille. Sans doute les rapports de pouvoir ne se confondent-ils pas avec les autres relations : ils ont leur spécificité et leur (relative) autonomie. Mais ils pénètrent toutes les autres formes de relations. Sans doute, les rapports de pouvoir sont-ils disséminés sur toute la surface du corps social : ils soutiennent et sous-tendent ainsi le pouvoir d'État, mais sans se confondre avec lui. En revanche, ces rapports gagnent en solidité et en intensité à travers leur « étatisation continue ». Dans ces conditions - et avec ces réserves - Foucault invite donc à penser à la fois l'intrication des rapports de pouvoir, des rapports d'exploitation et des rapports de domination

et *l'intégration* de l'ensemble de ses rapports par l'État. Cette intrication et cette intégration n'abolissent ni la spécificité ni l'autonomie des relations et des technologies de pouvoir. Elles n'annulent pas non plus le rôle des rapports d'exploitation et les fonctions propres de l'État dans une société divisée en classes.

La tentation, qui existe chez Foucault, de privilégier les luttes qui s'inscrivent dans les relations de pouvoir pour les modifier - les résistances au pouvoir - laisse le champ libre aux critiques qui se bornent à répéter, en ânonnant, que les rapports d'exploitation sont décisifs. Ces critiques sont faibles : car ce serait oublier que ces rapports d'exploitation sont d'autant plus résistants, qu'ils sont soutenus par des rapports de pouvoir qui contribuent d'autant mieux à les reproduire qu'ils n'en dépendent pas directement. La tentation de privilégier les résistances multiples aux micro-pouvoirs a pu laisser penser que Foucault entendait exclure toute perspective de révolution à leur profit. Cette critique est courte : car ce serait sans compter avec des hésitations qu'il nous faut partager, ne serait-ce que quelques instants, si nous voulons les surmonter vraiment. Foucault montre en effet que si une révolution n'est possible que par le codage stratégique de toutes les luttes, elle n'est désirable qu'à la condition de ne pas laisser intacts les technologies et les mécanismes de pouvoir qui menacent de se retourner contre elles. C'est le moindre bilan que l'on peut tirer du stalinisme...

Ensuite, la cartographie du pouvoir esquissée par Foucault - la topographie du champ de bataille qu'il propose - invite à renouveler la pensée stratégique. Le champ du possible - le jeu du possible et de l'impossible - est dessiné tactiquement par le jeu mouvant des rapports de forces et stratégiquement par le schéma général des relations d'exploitation et de domination. Aucune stratégie de l'émancipation n'est concevable sans une cartographie de ces relations - une topographie du champ de bataille. Selon Foucault, les rapports de pouvoir - le jeu des « actions possibles sur des actions possibles » - peuvent être mobiles, réversible et diffus, mais aussi stabilisés dans des relations de domination. Les rapports de domination - je pense notamment aux rapports de domination entre les hommes et les femmes - ne s'expliquent pas entièrement par les rapports de pouvoir sur lesquelles ils reposent, mais les premiers ne peuvent être modifiés ou abolis sans multiplication des résistances contre les seconds. La domination n'est pas une simple résultante des rapports de pouvoir ; elle ne repose pas seulement sur eux. Mais elle se maintient grâce à eux : grâce au dispositif dont elle maintient la fonction en réaménageant constamment son exercice. Un genre, un groupe, une classe ne maintient sa domination que par les combats qu'elle mène pour tenter de saturer et de suturer les possibilités qui contrarient cette domination et que les résistances multiples tentent de libérer.

Les virtualités aménagées par les relations de pouvoir dans leur exercice quotidien dessinent les limites de l'accessible, et ces limites tendent à coïncider avec les frontières de l'ordre établi ; les virtualités contrariées par les relations de pouvoir - ce contrecoup du pouvoir qui résiste à ses prises - tracent en pointillé l'acharnement du possible utopique, un acharnement qui déplace les frontières et cherche à les transgresser. « Indéfini de la lutte », dit Foucault : ce qui ne signifie pas qu'elle doive uniquement se solder par une paisible évolution ou un rassurant progrès.

Bref, Foucault invite à penser les champs de batailles dans le langage des champs de batailles, et donc à penser stratégiquement les relations de pouvoirs et les luttes qui s'inscrivent dans ces relations. Il montre comment des stratégies d'ensemble peuvent naître de tactiques et de technologies locales, se constituer à partir de projets multiples et de multiples sujets, sans être l'œuvre d'un maître-stratège : des stratégies-effets, sans sujet et sans projet - mais dont on peut cependant retrouver le diagramme. Mais il souligne également que le codage stratégique des relations de pouvoir n'exclut pas non plus la possibilité d'un codage stratégique des points de résistance. Ce codage est pour une part non intentionnel ; ses effets peuvent être des effets non voulus.

Est-il possible de penser et, le cas échéant, de forger une stratégie-projet qui ne serait pas le résultat imprévisible des luttes ? Foucault, parce qu'il se refusait à toute posture prophétique, se défendait de préconiser une quelconque stratégie. Mais il ne cesse de montrer comment une révolution qui reste aveugle sur ses propres conditions creuse son propre tombeau. D'où l'on pourrait conclure, malgré Foucault (et pour une part contre Marx), que si la domination peut se passer de projet stratégique, il ne peut exister de révolution et d'émancipation sans projet.

Enfin, l'analytique du pouvoir revendique un renouveau méthodologique qui passe par un redéploiement logique. On trouve, chez Foucault une critique lancinante et tournoyante de la dialectique qui, moins formalisée que celle d'un Deleuze, ouvre des aperçus qui ont été peu explorés après lui. Cette critique est sensible dès *l'Histoire de la folie*, quand Foucault oppose l'expérience tragique à l'expérience dialectique. Elle se poursuit à travers l'examen de la littérature, quand Foucault oppose l'expérience de la contradiction et l'expérience de la transgression. Elle persiste dans *Les Mots et les Choses*, quand Foucault met en question « les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie », qui culmineraient chez Marx, dans une « utopie d'achèvement ». Cette critique enfin resurgit quand il prend à bras le corps l'examen des relations de pouvoir et des luttes qui s'inscrivent dans ces relations : ces luttes ne se laissent pas seulement comprendre, dit Foucault, selon la « logique pauvre de la contradiction ». C'est pourquoi, Foucault ne s'est pas seulement attaqué au déchiffrement juridique des rapports de pouvoir et de l'État. Il a combattu leur déchiffrement dialectique, et tenté de substituer une logique de l'agonisme à une logique de l'antagonisme. C'est un chantier qu'il a laissé largement ouvert...

J'avais en tête les objections et les indications de Foucault quand j'ai tenté d'esquisser une dialectique utopique. Sans être, moi-même, totalement convaincu que la référence à la dialectique ne laisse pas se perpétuer les équivoques que j'ai essayé de lever. J'ai gardé le mot, mais comme une pierre d'attente, pour indiquer que la terre natale de tous les possibles se trouve dans les tensions qui animent la réalité sociale, et que, parmi ces tensions, les contradictions inscrivent dans la réalité les possibilités les plus éruptives. Mais la dialectique hégélienne n'est pas un omnibus dont on peut descendre à la gare de son choix ou un train que l'on peut arrêter dès que l'on a tiré sur le signal d'alarme au premier signe de danger. Il est difficile de s'y embarquer, et de la quitter en cours de route. Les passages logiques de l'identité à la différence et de la différence à la contradiction, non seulement ne recouvrent pas l'ordre historique, mais laissent passer entre les mailles tressées par le dialecticien des variétés multiples de convergences et de divergences, de contrariétés et de conflits. Toujours, l'adversaire est la substitution de la Chose de la logique à la logique de la chose. Ce n'est pas seulement une question d'intelligibilité théorique, mais surtout d'opérationnalité stratégique. Mais, d'un autre côté, la plupart des sorties de Hegel me laissent sur ma faim. J'en suis là. Peut-être pourrais-je essayer d'aller plus loin : ce n'est pas sûr que j'en sois capable.

Une lecture de Marx comme celle que tu as développée pose une série de problèmes allant au-delà de la simple marxologie. Elle soulève surtout la question d'une téléologie matérialiste en rupture avec tout déterminisme ou toute perspective transcendantale. Comment définir la nécessité et la possibilité à partir des mouvements de la multitude ?

Je me méfie des débats qui dissimulent des querelles de mots. Marx est-il déterministe ? Tout dépend de ce que l'on entend par déterminisme. Marx est-il finaliste ? Tout dépend de ce que l'on entend par finalisme.

On ne trouve pas chez Marx le déterminisme mécanique ou métaphysique qui triomphera chez certains de ses successeurs, pressés de transformer la stratégie en technologie : une technologie qui permettrait à un parti qui en détiendrait le monopole, d'appliquer à la société la connaissance des lois de l'histoire. En revanche, on peut soutenir que Marx adopte le déterminisme comme postulat ou règle méthodologique : celui ou celle qui impose de remonter des effets aux causes qui les déterminent ou aux conditions qui les favorisent. Mais les

relations déterminantes sont loin d'être pensées selon un unique modèle de causalité ou de conditionnement ; et la recherche de ces relations ne vaut pas affirmation de leur omniprésence. Quelle est alors la racine des équivoques de la pensée de Marx, s'agissant au moins de la perspective du communisme ? Sans doute dans un usage inégalement contrôlé de la dialectique - des effets prétendument inéluctables de la dialectique.

On ne trouve guère chez Marx une conception téléologique de l'histoire, correspondant au point de vue téléologique infini que revendique Hegel, par opposition au point de vue téléologique fini, que l'on trouve chez Marx. Si l'on entend conception téléologique, une conception selon laquelle l'histoire se fixerait elle-même ses propres buts et se promettrait (ou nous promettrait de les atteindre), Marx rompt radicalement avec les conceptions d'une histoire qui serait son propre sujet et son propre moteur : une histoire automate. Il rompt du même coup avec une histoire qui se téléguiderait vers sa propre fin : une histoire téléologique. Certaines formulations laissent parfois douter de la profondeur de ces ruptures. Mais il cède souvent à la tentation de proposer la version d'une histoire qui, par dialectique interposée, placerait l'action des hommes sous sa bienveillante protection : une histoire tutélaire.

Si l'histoire n'est rien d'autres que l'histoire des hommes posant eux-mêmes leurs propres fins, dans des conditions matériellement définies, je ne suis pas sûr que l'on gagne beaucoup en clarté en définissant comme téléologique, le matérialisme tourné vers l'avant. S'il faut absolument le qualifier, je préférerais parler d'un matérialisme stratégique. Ernst Bloch s'est efforcé de tracer les contours d'une téléologie matérialiste. Mais elle enjambe l'histoire, et du même coup la stratégie. Or c'est en fonction de compréhension stratégique de la nécessité et de la possibilité que l'on peut comprendre les mouvements de la multitude, en restituant à ce terme la charge qu'il peut revêtir dans la conception deleuzienne des multiplicités.

Cette compréhension stratégique suppose que l'on renonce à croire que le partage entre le possible et l'impossible, qu'il s'agisse du contenu de l'avenir ou de ses formes, pourrait être tracé d'avance. Le partage du possible et de l'impossible n'est l'objet d'un débat que parce qu'il est l'enjeu d'un combat. Le partage du possible et de l'impossible n'est pas intégralement déterminable avant l'action. La critique permet de déterminer des nœuds, de détecter des lignes, de préciser ce qui peut être tranché. Elle ne permet pas de savoir par avance ce qui résultera du coup d'épée ou du coup de hache de l'action. L'histoire serait, somme toute, bien pacifique, si elle ne proposait d'affronter que les problèmes qu'elle peut résoudre. On peut tenter de déterminer à quelles conditions une bataille est possible, de déterminer ce que l'on peut attendre d'une victoire. Il n'en reste pas moins que l'issue de la bataille reste incertaine et que les coûts d'une victoire peuvent en transformer la portée.

Cette sorte de bilan critique de la pensée de Marx que tu proposes, quelles conclusions pourrait-on en tirer ? Comment le communisme et l'utopie peuvent-ils être repensés ?

Peu importe que l'on parle de communisme ou d'utopie, puisque les mots sont contaminés et qu'ils sont tous deux l'enjeu de combats : tous ceux qui se réclament du communisme ou de l'utopie admettront qu'ils doivent en permanence - et aujourd'hui plus que jamais - être repensés. Je me bornerai à proposer, très général encore, une sorte de recentrage. Avant que nous ne soyons replongés à nouveau, dans un profond sommeil marxologique, peut-être est-il encore temps d'offrir en pâture aux détenteurs d'orthodoxie et aux détecteurs de contresens, quelques entremets, mais généreusement épicés. On pourrait alors se risquer à dire ceci : l'utopie - le communisme - n'a de sens que comme pari, comme invention, comme idéal. [...] [8].

Voir en ligne : <http://athena.henri-maler.fr/Il-etait-une-fois-un-communiste-allemand.html>

Notes

<http://athena.henri-maler.fr/>

- [1] *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Albin Michel, 1995
- [2] *Congédier l'utopie ? L'utopie selon Marx*, L'Harmattan, 1994.
- [3] Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Fayard, 1995.
- [4] Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*, Méridiens Klincksieck, 1992
- [5] Yvon Quiniou, « Pour une nouvelle raison critique : l'aliénation » dans *Figures de la déraison politique*, Editions Kimée, 1995, pp. 97-161
- [6] *Le Capital*, Livre III, t. 3, Editions sociales, p. 198-199
- [7] Martin Buber, *Judaïsme*, Paris, Verdier, 1983, p. 29, cité par Michaël Löwy, *Rédemption et Utopie*, PUF, 1988, p. 68.
- [8] La fin de l'entretien propose une première version du texte ultérieurement publié sous le titre « Le communisme autrement ? » et [proposé ici-même](#).