

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

**LE COMMUNISME ET LA RUSSIE
HIER ET AUJOURD'HUI**

Présentation de O. Clain et J. Mascotto

Séminaire du 19 mars 1992

Cahiers de recherche

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

**LE COMMUNISME ET LA RUSSIE
HIER ET AUJOURD'HUI**

Présentation de O. Clain et J. Mascotto

Séminaire du 19 mars 1992

Cahiers de recherche

"Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui".

Exposé Olivier Clain et Jacques Mascotto

Olivier Clain :

Je vais commencer par énoncer une thèse que l'on doit, avec Michel Henry, attribuer à Marx. Elle est formulée dans la conclusion de son ouvrage sur Marx, sous forme très voisine de celle-ci : "le communisme n'est rien d'autre que le mouvement réel du capitalisme". En effet, lorsque Marx parle de sa conception du communisme, il a en vue non pas un "projet", nécessairement volontariste, de constitution d'une société égalitaire -projet qui a existé dans la modernité, du XVI^e. jusqu'au début du XIX^e. siècle, jusqu'en 1848, et qui était un projet utopique fondé sur la contestation du capitalisme naissant- mais il a en vue un processus de transformation de la société absolument réel, au coeur de la logique de reproduction du capital.

A partir de là, c'est-à-dire à partir de Marx lui-même, on peut éclairer le fait que la Russie, mais aussi du même coup le mouvement communiste international dans son ensemble, se sont ancrés dans une réalité historique qui était en total désaccord avec les présupposés réels du "projet" communiste et en particulier avec le premier d'entre eux : la division du travail existante. Tout notre exposé prolongera cette prise de position théorique.

Cependant si on veut essayer de comprendre le communisme du XX^e. siècle, on ne peut pas le faire uniquement d'un point de vue "théorique". Il faut comprendre et rendre compte du contexte historique de son apparition. Et c'est pour cette raison que l'exposé va être historique. Le travers du texte de Michel Henry ¹, par exemple, nous paraît précisément résider dans le fait que l'analyse de la cause de l'échec du communisme n'ouvre pas à une analyse historique, ni ne la convoque expressément.

Rappeler que le communisme du XX^e. siècle est né dans les tranchées de la première Guerre mondiale, qu'il est né avec le début du siècle, la crise générale de la "modernité" et de la confiance de l'Europe en son propre destin, c'est se préparer à comprendre pourquoi il est mort à la fin du siècle, avec l'effondrement du mur de Berlin, en 1989. On peut dire encore que son histoire ne fait pas seulement partie de l'histoire du XX^e. siècle, mais qu'au fond, elle en est bien plutôt la substance et même la pulsation. Il faudra donc distinguer dans l'exposé la présentation du mouvement communiste du XX^e. siècle et son ancrage historique de celle du projet communiste qui, lui, est beaucoup plus ancien dans la modernité occidentale et qu'on peut, à la limite, faire remonter jusqu'à Platon, si on

¹ Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe. Paris, 1990.

veut trouver une origine philosophique à la critique systématique du principe de propriété privée.

Encore une remarque préliminaire. Il est important de souligner qu'il y a eu une inversion terminologique dans le marxisme, relativement à la terminologie utilisée par Marx lui-même, à propos du communisme et du socialisme. C'est-à-dire que dans le marxisme, on a pris l'habitude de désigner par "socialiste" la société dans laquelle on distribuerait les biens produits socialement en fonction du travail, en fonction d'une évaluation de la contribution du travail de chacun à la production collective et on réserve le terme de "communiste" pour désigner la future société vers laquelle le socialisme conduirait nécessairement et qui, elle, serait caractérisée par une distribution des produits selon les besoins de chacun. Le communisme apparaît donc dans le marxisme comme l'étape ultime de l'évolution de l'humanité. Dans Marx, aussi bien dans les Manuscrits parisiens de 1844, que dans la Critique du programme de Gotha de 1875, la terminologie utilisée est exactement inverse. Ce n'est pas du tout un hasard si Marx qualifie de "communiste" la première phase de transition au socialisme qui lui apparaît être, à terme, l'aboutissement final de l'évolution ou de l'histoire de l'humanité. Tout le mouvement ouvrier, à partir de 1848 mais surtout après la défaite de la Commune en 1871, abandonne la dénomination de "communiste". Le terme "communiste" n'est plus utilisé. Virtuellement il n'y a plus de mouvement communiste, en Europe entre 1848 et 1918. Au moment de la création du mouvement communiste du XX^e. siècle, en 1919, au moment des vingt-et-une thèses de Lénine, au moment où ce dernier propose à l'ensemble du mouvement ouvrier international les conditions politiques de l'intégration des sections nationales à l'Internationale communiste, il revient précisément à un vocabulaire qui date d'avant 1848. La troisième Internationale "sera communiste" pour bien marquer sa rupture avec la social-démocratie. De plus, revendiquer la dénomination de communiste, c'était revendiquer un retour à la pureté du mouvement ouvrier d'avant 1848. Lénine savait que Marx et Engels se dirigeaient, à partir des années 1860, vers une analyse dans laquelle on avait progressivement abandonné l'idée d'une révolution violente, l'idée du "grand soir" et de la "table rase".

Historiquement le communisme, comme idéologie caractéristique d'une phase du mouvement ouvrier, a existé tant et aussi longtemps que la classe ouvrière a été exclue de la représentation politique. A partir du moment où, en Europe, en Angleterre, en 1867, la classe ouvrière finit par obtenir le droit de vote -droit de vote déconnecté du droit de propriété- on peut dire qu'il n'existe plus de mouvement communiste.

Ces remarques faites, je passe à la présentation des thèses générales sur le communisme que nous vous soumettons.

Première thèse : Le communisme n'est rien d'autre que le mouvement

réel du capitalisme.

Il y a un passage de La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, à la fin du 5^{ème} chapitre, où il se propose d'examiner l'expérience que fait la conscience humaine lorsqu'elle examine d'un point de vue éthique les principes qui gouvernent la formation et le fonctionnement d'un régime social. Soit le principe de propriété, ou bien le principe de non-propriété, Hegel dit que si, dans un premier temps, la conscience examine chacun de ces principes, elle ne trouve aucune contradiction. Chacun d'eux, pris formellement, pris abstraitement –c'est-à-dire abstraction faite du rapport du travail aux besoins– incarne évidemment une visée éthique différente, mais les deux ne paraissent pas se contredire. Le principe de propriété répond à l'idée tout à fait fondamentale que l'homme est un être de besoins, qu'il a des besoins différenciés et que la propriété privée des biens lui permet de satisfaire les besoins différenciés qui lui sont propres. De l'autre côté, le principe de non-propriété satisfait à cette évidence que chaque bien produit, chaque marchandise, est aussi par un certain côté un objet naturel, ouvert à un usage universel et, par conséquent, la non-propriété privée se comprend aussi parfaitement. Jusqu'à maintenant, par exemple, on ne peut pas être propriétaire privé de l'air ni de la lune, de ce qui apparaît appartenir en soi à l'homme, et en même temps universellement. Par conséquent, dans l'idée de non-propriété, de disponibilité universelle des biens produits, de non-exclusion d'autrui dans l'usage, il y a une idée parfaitement saine sur le plan de la raison.

Dans un deuxième temps si on examine maintenant ces principes d'un point de vue développé, c'est-à-dire en tant que principes qui incarnent non pas seulement un idéal éthique mais qui s'inscrivent concrètement comme médiations entre le travail et le besoin, alors à ce moment-là on doit s'apercevoir qu'ils se contredisent tous les deux. Le principe de propriété privée contredit la disponibilité universelle du bien à l'usage de l'Homme en général, et par conséquent le fait qu'un individu soit propriétaire de quelque chose qui est produit contredit l'autre fait que tout ce qui est produit est utile à tout homme en général et, par conséquent, naturellement ouvert à la possession universelle. D'un autre côté le principe de non-propriété, considéré cette fois dans son rapport effectif en tant que principe qui médiatise le besoin des hommes et leur travail, se contredit à son tour. Pourquoi? Hegel l'examine sous ses deux aspects. Ou bien le principe de non-propriété s'applique concrètement comme distribution, selon le principe "à chacun selon ses besoins" (principe du communisme tel qu'il était formulé à l'époque de Hegel). Hegel dit, là on a un problème parce qu'au fond l'idée qu'il y a dans "à chacun selon ses besoins", c'est quand même fondamentalement une visée d'égalité qui nie l'inégalité "en soi" de la propriété privée et en fait la

raison est bien obligée de reconnaître que cette visée d'égalité ne peut pas se réaliser car elle se réalise justement, selon le communisme lui-même, dans l'inégalité naturelle des besoins. Le principe de non-propriété peut s'appliquer d'une autre manière, selon la maxime "à chacun selon son travail" (formule du "socialisme"). Mais là encore il y a une contradiction parce que si on dit qu'on va donner à chacun selon son travail, ça veut dire qu'on va reconnaître une inégale participation de chacun à la production collective et, par conséquent, la visée d'égalité qu'on avait se trouve, là encore, contredite par la reconnaissance nécessaire du fait que la contribution de chacun à la production globale est inégale, par le talent, la productivité, la force, la santé, enfin bref par des déterminations naturelles mais aussi sociales. Déterminations sociales en effet, dans la mesure où le travail de chacun – la participation effective de chacun, une fois qu'il est inscrit socialement dans la division du travail, n'est plus contrôlée par chaque individu – l'inégalité de la participation de chacun devient une détermination socialement produite par le système même de la production. Hegel en arrive à la conclusion suivante: examinés de façon développée, les principes de propriété et de non-propriété se contredisent, tant et aussi longtemps qu'on les examine du point de vue formel, abstrait, indépendamment de la réalité historique. L'un n'est pas plus "juste" que l'autre. Seules les circonstances historiques, la forme effective de division du travail peut trancher la question du régime de propriété.

Marx a retenu la leçon parce qu'il commence une des sections des Manuscrits de 1844 en répondant exactement à ce paragraphe-là de Hegel et en disant "il est vain d'opposer la non-propriété et la propriété aussi longtemps qu'on n'a pas saisi comme contradiction l'opposition du travail et du capital dans leur rapport interne actif". La réponse de Marx à Hegel est celle-ci : il est vrai qu'on ne peut absolument pas juger du communisme, du capitalisme, du socialisme, *in abstracto*. On ne peut pas prendre des positions morales, en dehors de l'histoire, Marx pense que Hegel a raison, mais que l'histoire vient justement de résoudre le paradoxe du principe de non propriété puisque la dialectique du capital et du travail qui est à l'oeuvre dans le capitalisme dissout la propriété privée, dissout sa possibilité interne en tant que forme fondamentale de l'organisation de la société et de l'organisation du rapport de la société à la nature. De surcroît, comme on va le voir, le capitalisme lui-même sape les bases de son maintien : il abolit le travail et la plus value comme source de la richesse et abolit la rareté, au moins de façon virtuelle. Il dit à Hegel : l'histoire elle-même résout le problème – et il est parfaitement hégélien quand il dit ça – de l'opposition entre propriété privée et non-propriété. Cette section des Manuscrits aboutit sans aucun doute à un engagement théorico-politique mais l'engagement se fonde sur la saisie du mouvement

communiste qu'est le capitalisme : il suffit de regarder le mouvement réel. Il n'y a pas à être pour un communisme abstrait et c'est par là que Marx, dans les Manuscrits de 1844, s'engage dans sa critique du communisme.

Je vais vous lire un passage de cette critique du communisme. Soyez bien attentifs à ce que vise la critique : elle critique le projet communiste abstrait, en tant que projet volontariste d'imposer, au nom du bien, une communauté et une égalité dans la distribution des revenus ou dans l'accès aux biens produits. Marx est impitoyable, et il fait une critique du communisme qui est au moins aussi virulente que celle qu'il fait du capitalisme, dans la mesure où, précisément, Marx va dire que ce communisme, porte en lui la simple extension, la simple généralisation de "l'ignominie" de la propriété privée .

"Le communisme, sous sa première forme, est une simple généralisation et un parachèvement de ce rapport (le rapport, c'est la propriété privée. O.C.). Comme tel, il apparaît sous un double aspect, d'une part la domination de la propriété matérielle est si grande qu'il veut anéantir tout ce qui n'est pas susceptible d'être possédé par tous comme propriété privée, la possession physique immédiate est l'unique but de sa vie et de son existence, la condition du travailleur n'est pas abolie, elle est étendue à tous les hommes, il veut faire de manière violente abstraction du talent, de la particularité, etc. La condition de la propriété privée demeure le rapport de la communauté au monde des choses (...)" et, un petit peu plus loin, "l'idée inhérente à toute propriété privée considérée en soi est avant tout dirigée contre la propriété privée la plus riche, elle se manifeste comme une envie qui cherche à tout ramener à un même niveau et devenant de la sorte la source de la concurrence, le communisme vulgaire ne fait que parachever cette envie et ce nivellement. En imaginant un minimum il applique aux besoins une mesure déterminée, limitée, l'abolition de la propriété privée n'y est point une appropriation réelle puisqu'elle implique la négation abstraite de toute la sphère de la culture et de la civilisation, le retour à une simplicité peu naturelle d'hommes dépourvus et sans désir qui non seulement ne se situe pas au-delà de la propriété privée mais qui n'y est même pas encore parvenue."

Marx condamne à l'avance tout projet communiste dans une société qui ne serait pas encore passée par la propriété privée et son plein développement dans le capitalisme. Et même s'il vise le communisme de son temps il est clair que sa critique est éclairante en ce qui a trait au communisme du XXème siècle. On peut dire dans ce sens-là qu'en effet le communisme a développé les effets les plus pervers du capitalisme, exactement dans le sens que Marx vient d'indiquer. Le point de départ de notre analyse est simple : comme Marx le souligne le capitalisme abolit la propriété privée et il est le seul mouvement communiste réel dans la mesure où le capitalisme a trois propriétés fondamentales : premièrement, il va précisément être un processus de dissolution du travail privé à travers la collectivisation du travail et la socialisation des forces productives; deuxièmement -comme on l'a vu dans la citation que j'ai faite tout à l'heure- Marx pense que le capitalisme abolit la propriété privée telle qu'elle a existé dans toute la phase prémoderne -la propriété privée foncière, la propriété privée qui s'hérîte de générations

en générations, la propriété privée fondée dans la terre, la propriété privée artisanale ou manufacturière sous sa forme classique; troisièmement enfin, pour Marx, le capitalisme c'est la dissolution effective des classes sociales précisément dans la constitution du prolétariat et Marx le dit dans les oeuvres de jeunesse, le prolétariat c'est la négation, l'abolition des classes. Par conséquent, par la généralisation du salariat dans la société, on assiste à une abolition des classes sociales. Je cite un petit paragraphe à propos d'une de ces trois abolitions communistes réalisées par le Capital :

"dans l'échange immédiat (Marx parle des sociétés de petits producteurs O.C.) le travail immédiat d'un individu est réalisé dans une partie ou dans le tout d'un produit particulier, son caractère social en tant que matérialisation du travail général et satisfaction du besoin collectif ne se manifeste que par l'échange. Au contraire, dans la grande production industrielle, la donnée primordiale, c'est d'une part l'assujettissement des forces naturelles à l'entendement social, assujettissement manifesté dans la transformation des moyens de travail en processus automatique et d'autre part, l'abolition du travail individuel dans son immédiateté et dans sa particularité et sa transformation en travail social, ainsi disparaît l'autre base de ce mode de production". (l'autre base de ce mode de production c'était évidemment l'artisan, les outils utilisés par l'artisan dans son travail, la technique traditionnelle en tant que technique de production O.C.).

Marx voit donc dans le processus du capitalisme quelque chose qui est fondamentalement révolutionnaire. Il voit dans la dynamique du capitalisme, dans la logique de reproduction du système, ce qu'il appelle, précisément, le communisme réel.

2ème thèse : Le "projet" communiste a une histoire qui accompagne la crise de la société traditionnelle dans l'émergence des pré-modernités grecque et de la fin du Moyen Age. Il doit être jugé à l'aune du communisme réel. Si on regarde très rapidement l'histoire du communisme entre le XIV^{ème}. siècle et la fin du XVIII^{ème}. siècle, on s'aperçoit qu'il va être porté par les différentes hérésies successives. Les historiens des mouvements sociaux font remonter à l'hérésie de Wyclif au XIV^{ème}. siècle en Angleterre, les premières affirmations nettes d'une volonté d'abolir la propriété privée au nom du christianisme et de la communauté nécessaire des biens, au nom de la nécessité de la réalisation sur terre de l'idéal chrétien, évangélique. On le retrouve chez les Lollards au XV^{ème}. siècle en Bohême, où le communisme taborite va prendre des formes massives qui vont marquer d'ailleurs toute cette partie de l'Europe. Les Taborites constituent une aile radicale du mouvement hussite qui pratiqua la propriété collective des biens et des femmes et qui va dans le sens d'une critique radicale des fondements de la société traditionnelle, aussi bien que de la société précapitaliste en train de naître dans les villes. On trouve l'équivalent avec le mouvement anabaptiste au XVI^{ème}. siècle. Et à partir du XVI^{ème}. siècle, la quantité d'utopies communistes va aller croissante (Thèse n°2). Le communisme est un courant fondamentalement lié au christianisme, jusqu'à l'époque de Marx puisque Marx consacre encore en 1846 un texte à

la critique de Karl Grun, qui représente ce communisme chrétien au sein du mouvement ouvrier allemand.

Il se trouve qu'au moment où Lénine va réactiver ce projet communiste il le fait dans une société quasi-exclusivement agraire, dans une société où le développement de l'industrie est encore à l'état rudimentaire et dans une société où en même temps, précisément à cause du type d'idéologie qui y prévaut, l'utopie communiste va pouvoir "prendre". En effet, même si de grandes industries sont créées en Russie avant la Révolution, il reste qu'elles ont été instaurées par l'Etat, par le biais de prêts internationaux, et qu'elles ne résultent pas d'un développement autonome de la bourgeoisie en Russie. Il n'y a pas non plus de développement dans l'histoire russe d'une tradition démocratique. Il n'y a pas non plus de développement de la propriété privée, on est dans une société où, précisément, le décalage entre le projet communiste volontariste et les présupposés réels de la réalisation du communisme est peut-être le plus net et le plus radical dans tout l'Occident de l'époque. Il est certain aussi que ce projet communiste est le projet d'une égalité réalisée politiquement, volontairement, dictatorialement. Il est important de partir de ce qu'on vient de dire de Marx pour comprendre pourquoi ce projet-là s'est développé précisément dans des sociétés archaïques du point de vue de la division du travail. (Je pense à la révolution chinoise ou au Cambodge ou même au Vietnam etc, bref à tous ces pays du Tiers-monde qui au XXème siècle sont encore essentiellement agraires et qui vont précisément retrouver dans la mythologie et l'idéologie communistes et dans le projet volontariste communiste, bon nombre d'idéaux qui collent avec ce type de sociétés qui commencent à ressentir les premiers coups de l'industrialisation en même temps qu'elles rencontrent la domination coloniale puis impérialiste).

Avec le léninisme, on assiste donc à une rupture qui est rupture avec la social-démocratie, mais qui est aussi rupture avec Marx. Cette coupure entre Marx et le marxisme a été soulignée tout au long de l'ouvrage de Michel Henry et elle nous apparaît juste pour l'essentiel. A partir du moment où on voit apparaître le léninisme, on voit s'introduire le décisionisme à l'intérieur du projet révolutionnaire et on assiste à un changement de signification des termes "socialiste" et "communiste", et une inversion des conclusions théoriques relatives à la critique des classes sociales et de la division en classes dans la société.

Concrètement, le principe du communisme va d'abord avoir pour effet d'imposer une régulation normative parfaitement abstraite et cela se traduira, sous l'effet du radicalisme stalinien, par une idéologie de l'accès direct aux biens produits. Accès direct aux biens produits qui va être à la fois le slogan à partir duquel se développera la propagande communiste mais qui va être aussi, très concrètement, la forme d'appropriation que va

s'autoriser la bureaucratie une fois qu'elle va être instaurée en tant que couche ou classe dominante dans la société. L'exercice de sa domination ne sera médiatisé ni par le marché ni par la propriété privée, mais s'exercera sans médiation par un contrôle direct des conditions d'existence des citoyens et se rétribuera par un accès direct aux biens. La nomenklatura post-stalinienne est le produit de ce dont parle Marx, c'est-à-dire la généralisation de l'idée de propriété privée à travers son abolition sous la forme de la possession et de l'usage directs. C'est ainsi que la carte du Parti vous donne l'accès direct aux biens produits. Elle vous permet de prélever sur la production sociale une part qui vous est due, en tant que membre de la couche dominante.

D'autre part en 1936, Staline a instauré une constitution dans laquelle était écrit en toutes lettres que l'URSS avait atteint le stade du communisme qui, dans le marxisme, représente le dernier stade de l'histoire humaine. Affirmer que la société russe avait atteint le stade du communisme, cela voulait dire qu'on prenait pour acquis que, dorénavant, la distribution ne se ferait plus selon le principe socialiste de l'évaluation de la contribution du travail de chacun (évaluation qui, pas plus que l'évaluation en valeur d'échange, n'a véritablement de sens). A partir du moment où il affirme cela, Staline sous entend le fait qu'on est, dans la société soviétique, dans une société où le pouvoir politique s'est transformé en contrôle et où, par conséquent, la couche dominante exerce un contrôle administratif direct absolu sur le travail des masses. Mais ce "contrôle" idéologico-administratif s'étend à tous les aspects de la vie de l'individu : en contrôlant le travail de tous la bureaucratie contrôle toutes les dimensions de la vie de chacun². D'où le caractère effectivement "totalitaire" du régime communiste : c'est la totalité de l'existence de l'individu qui échappe à son propre contrôle. C'est ce qui explique historiquement l'esclavage de masse que va représenter le goulag. On pourrait dire que la greffe de la régulation politique ou administrative sur l'activité vivante du travail humain, du travail individuel, va prendre une forme terroriste et va nier, de façon principielle, l'activité vivante, concrète, particulière, de l'individu dans l'exercice de son travail quotidien. Cette oppression va être d'une certaine manière bien pire que la régulation capitaliste. Si vous ne plaisez pas au p'tit chef, vous perdez votre travail, si vous avez un procès, vous perdez votre travail et, évidemment, vous êtes accusé de parasitisme social si vous ne travaillez pas, si vous perdez votre travail vous perdez aussi votre famille etc... C'est-à-dire que toute la contrainte politique et toute la domination dans la société va s'exercer par la médiation de ce contrôle direct et

² Pour en arriver là il a bien entendu fallu la terreur et la répression de masses. Sans cela il n'y a pas d'industrialisation forcée.

impersonnel à la fois sur le travail et sur les conditions d'existence de tout un chacun dans la société. La négation totale, ultime, du travail vivant en tant que créateur réel des richesses, se trouve dans l'affirmation de la réalité du communisme, dans l'affirmation de l'existence du stade communiste en Union Soviétique. Le communisme à l'époque de Staline, à partir de 1936, a exactement appliqué le programme que lui traçait Marx, c'est-à-dire qu'il a poussé le plus loin possible la réduction de l'homme aux besoins biologiques. Marx explique que ce communisme de premier niveau, qui est juste le prolongement du capitalisme -qui s'en veut la négation, certes, mais qui du même coup en est encore le prolongement- ce communisme-là ne peut aboutir qu'à réduire l'homme à ses besoins vitaux les plus élémentaires, et on peut dire que le communisme va se présenter lui-même, finalement, comme une régulation technico-administrative de la satisfaction biologique des besoins des masses. L'instauration constitutionnelle du communisme va également coïncider avec l'instauration de l'ère du travail biologique. On peut dire que cette époque-là de l'histoire du communisme -des années 1930 à 1950- est peut-être la plus à mettre en parallèle avec le fascisme et c'est là qu'on peut trouver les plus grandes ressemblances.

La domination de la bureaucratie dans le système qui va se mettre en place à partir du stalinisme, fait en sorte que le bureaucrate "travaille" et a sincèrement le sentiment -et toute son idéologie lui dit que c'est ça qu'il fait- qu'il est en train de travailler pour les travailleurs. C'est-à-dire qu'on est dans un modèle de société où l'idéologie de la domination est une idéologie du sacrifice.

Pour comprendre l'histoire du communisme on ne peut pas non plus passer sous silence la surdétermination géo-politique de la Révolution russe. Le collectivisme russe, à l'origine, et c'est très net dans les textes de Lénine, est parfaitement inquiet de son sort. Lénine s'arrache les cheveux quand il se rend compte qu'il n'y a pas de révolution en Allemagne, que le mouvement des conseils ouvriers en Italie est écrasé, que la révolution hongroise des conseils ouvriers s'épuise. C'est une tragédie dès le départ pour les dirigeants bolcheviques dans la mesure où ils ont pleinement conscience, en tout cas Lénine et Trotski, de l'impossibilité dans laquelle était la société de leur époque d'évoluer vers le socialisme ou le communisme si elle demeurait la seule. Toute la question du "socialisme dans un seul pays" qui va tant agiter le mouvement communiste international entre 1919 et 1927, donne lieu à une discussion fondamentale et tout à fait symptomatique du fait que le décalage dont nous parlions tout à l'heure avait notablement inquiété les dirigeants bolcheviques.

Contrairement maintenant à ce que Michel Henry ou encore un certain nombre d'analystes contemporains comprennent de ce qu'a été le

communisme du XX^e. siècle, nous pensons qu'il n'y a pas précisément plus de vice intrinsèque au communisme ou au socialisme qu'au capitalisme. La grande erreur de Michel Henry dans son livre, c'est de croire qu'il y a un vice intrinsèque. Et là-dessus, il n'est absolument pas dans un raisonnement historique, absolument pas dans un raisonnement dialectique, mais dans un raisonnement abstrait. Il prétend que le capitalisme fait fond sur le travail vivant et ne voit pas clairement même si sa propre analyse le conduit à cette thèse, que le capitalisme, dans son essence, est précisément le communisme, c'est-à-dire l'impossibilité pour un individu de revendiquer sa contribution propre dans le système technique actuel de production qui la "socialise" effectivement. Le mérite qu'il prête au capitalisme est seulement le mérite de la société sur laquelle il est venu se greffer, c'est-à-dire sur la société de petits producteurs qui a existé en Europe entre les XIII^e. et XVIII^e. siècles.

En lui-même, le capitalisme est exactement comme le système communiste mis en place au XX^e. siècle un système où l'individualisme est complètement tronqué où l'individu concret est nié dans sa pratique vivante. Le capitalisme va abolir, comme le dit Marx, la participation individuée du travailleur, l'expérience singulière concrète. Il va lui substituer un système technique impersonnel de production. Et c'est précisément ce système technique impersonnel de production mis en place par le capitalisme qui est la condition de possibilité de toute collectivisation soit du travail, soit de la propriété, soit encore des produits. Le capitalisme va supprimer les classes, mais il va le faire dans un mécanisme aveugle et inconscient. Le communisme du XX^e. siècle va chercher, quant à lui, à le faire dans l'horizon du projet révolutionnaire volontariste et terroriste. Mais précisément et c'est ce qui est le plus aberrant, le système communiste dans sa volonté d'abolir les classes et dans le projet explicite de le faire, va à son tour, dans sa dynamique propre, créer des classes. C'est l'opposition entre la bureaucratie, la nomenklatura et la masse des salariés qui sont assujettis au contrôle administratif et politique de la bureaucratie. Dans ce sens-là, on peut dire que la société soviétique, dans la phase cruciale qui va des années 1930 à la mort de Staline, a été une société qu'on peut encore qualifier de totalitaire pour souligner cette fois qu'elle a été une société qui a précisément réalisé le contrôle technico-administratif du travail de chacun, qui a poussé à l'extrême ce projet de contrôle social et, en même temps qui a voulu réaliser ce projet -qui est déjà un projet postmoderne- dans le contexte d'une division archaïque du travail, alors même qu'elle tentait de rivaliser avec le capitalisme. C'est de ce noeud de contradictions que naît l'effondrement du communisme, son auto-suppression.

Jacques Mascotto: Je vais m'efforcer de faire comprendre un mouvement gigantesque de paradoxes.

Le premier paradoxe émane directement de l'exposé d'Olivier en ce sens qu'au moment où le capitalisme, de par sa logique, dissout l'opposition de classe féroce entre le prolétariat et la bourgeoisie, le communisme crée une opposition phénoménale entre une bureaucratie capitaliste et un prolétariat réduit à l'esclavage. Autrement dit, au moment où le capitalisme dissout l'opposition de classe par la création de multiples classes intermédiaires et par une accélération de la division du travail, la plus grande opposition de classe qui ait jamais existé, c'est le communisme qui la crée.

Il faut expliquer ce paradoxe qui a été pressenti par Marx dans son analyse du travail. Marx a senti que le travail, si il n'était pas relié à la société par une médiation –que ce soit sous la forme de la propriété privée ou que ce soit sur la base du produit du travail, c'est-à-dire le produit objectivé du travail dont l'ouvrier a le contrôle –ce qui serait le contrôle ouvrier et dans ce sens-là, le contrôle ouvrier et le contrôle sur le produit du travail sont une médiation du travail. Marx donc a compris que tout volontarisme communiste d'abolir la propriété privée revient à supprimer les médiations et à donner raison à Hannah Arendt, en ce sens que le travail vivant se trouve transformé en pur vivant, ie en bios . A ce moment-là, il va se trouver que le travail sans médiation va être greffé à un appareil qui va pomper ce travail jusqu'à épuisement, jusqu'à l'esclavage et aux camps de concentration, jusqu'à ce que la société soit transformée en un gigantesque camp de concentration.

Il faut donc expliquer comment on en est arrivé là. Du point de vue historique, les choses ne sont pas si simples. Je serai certainement le dernier à crier haro sur Lénine, qui est un génie politique et peut-être même le plus grand génie politique du XX^e. siècle. Il faut que l'analyse historique rende compte de ce retournement, de ce paradoxe et, en même temps, vous comprendrez tout de suite que la Perestroïka, ainsi que les deux mouvements qui l'ont précédée, le khrouchtchévisme et le brejnévisme, est le produit de cette contradiction fondamentale entre une bureaucratie en tant que classe et un prolétariat en tant que classe. Et c'est la dissolution de cet antagonisme hérité de Staline qui a donné naissance à ces trois mouvements. Il faut comprendre à la limite qu'en 1989 l'opposition bureaucratie-classe ouvrière ne peut plus tenir à un moment donné où, dans le contexte de la division générale du travail, du nouvel ordre mondial et du post-capitalisme, cette opposition a été en quelque sorte historiquement réglée par le capitalisme lui-même.

Il faudra aussi expliquer pourquoi cette opposition s'est maintenue

quand même une cinquantaine d'années -donc, il faudra faire une incursion dans une analyse historico-politique du capital de 1945 à 1975.

Mais il faut d'abord comprendre qu'il s'agit là d'une analyse théorique de Marx qui, malheureusement, s'est avérée vraie et que les prétendues théories sur le totalitarisme ne font que réinventer les problèmes du temps. Si jamais vous avez l'occasion de lire à fond le texte de Marx, vous verrez qu'Olivier a omis de citer les passages les plus phénoménologiques où Marx décrit directement ce qu'est un régime communiste qui exploite un travail vivant sans médiation. Ça dépasse les thèses de Soljenitsyne et de Lefort, à mon avis, dans la description littéraire. Notamment sur les femmes etc. il y a des beaux passages, il parle de l'esclavage des femmes.

Il faut donc expliquer ce paradoxe. Il faut retenir des dates, des époques. Il me semble que la première époque, c'est 14-18 -la première guerre impérialiste, la deuxième serait de 1918 à 21, la troisième de 1923 à 28, la quatrième de 1928-29 à 34, la cinquième 34-35 à 36-37, la dernière période enfin, c'est 1937-39. En 1939, vous avez la constitution du système stalinien. Quand je dis système stalinien, je ne dis pas pogrom stalinien, je dis la constitution du système en tant que tel, et là, les dates ont de l'importance.

On ne peut pas reprocher à Lénine d'avoir compris ce que c'était que la guerre, le léninisme se constitue comme riposte stratégique à la guerre mondiale. C'est de là que le léninisme sort du marxisme en tant que tel et qu'on peut parler de marxisme-léninisme. Il y a léninisme, effectivement, à partir de 1913-14, quand Lénine envisage toute sa construction théorique à partir d'une réponse stratégique à la guerre, qui est un événement fondamental. C'est une guerre de moyens, de matériel technologique qui, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, mobilise non seulement les combattants mais la société tout entière, le processus de production de la société, c'est-à-dire comme dirait Jünger, une mobilisation totale. C'est de cette réalité sanglante que Lénine tire sa théorie. Ici, il faut voir que Lénine avait tendance à tirer le bâton d'un côté, bien sûr, et qu'il voyait l'époque comme une époque rouge, c'est-à-dire l'époque fantastique des révolutions, non seulement en Russie, mais aussi à Turin (conseils ouvriers), en Bavière, en Hongrie, plus généralement ensuite, en 1919-20, dans toute l'Allemagne. Partout des soulèvements sanglants, des assassinats, des répressions atroces du mouvement ouvrier et quand on parle de certaines violences de la Tchéka que Lénine met en place -quand Lénine veut aussi, pour des raisons que je vais expliquer, mettre au pas l'opposition, dites-vous bien une chose, c'est qu'en face de lui, il a l'exemple de 14-18, où lorsque le mouvement ouvrier faisait grève contre la guerre, il était chargé par les Dragons et ça se terminait toujours par des centaines de morts, femmes et enfants compris, en Angleterre, en France, en Italie et en Allemagne. La répression

du mouvement ouvrier par le capitalisme entre 1914 et 1918, ainsi que les exécutions sommaires de déserteurs et de militants pacifistes dans l'armée, en France et en Allemagne, se comptent par centaines.

C'est donc une époque qu'il faut voir comme rouge et noire. Il y a crise du libéralisme et là, Lénine a tendance à voir une crise de la bourgeoisie en tant que telle. C'est une crise du libéralisme parce que le libéralisme se saborde et passe en quelque sorte le relai à une dictature autoritaire, c'est-à-dire qu'il fait appel à d'autres idéologies et à d'autres formes d'organisation que le libéralisme, pour gérer les forces productives. Et avec la guerre de 14-18, on voit pour la première fois que la bourgeoisie a d'autres solutions que le libéralisme pour faire avancer les forces productives et gérer les moyens de production. Et Lénine analyse tout ceci en termes de crise révolutionnaire. Il voit très bien la crise du libéralisme, il voit très bien la montée autoritaire -qui va donner en Allemagne la montée fasciste, il voit très bien que la bourgeoisie a des solutions de rechange mais malgré tout, et c'est son erreur, il en conclut une crise générale de la bourgeoisie alors que rétrospectivement on peut dire que c'est d'une crise du libéralisme qu'il s'agit. Et effectivement, ce que Lénine sous-estime, c'est la grande capacité de la bourgeoisie, par la guerre justement, à restructurer l'appareil de production et à discipliner le mouvement ouvrier. Donc, cette période est à la fois révolutionnaire et contre-révolutionnaire. Lénine a sous-estimé ce caractère contre-révolutionnaire. C'est une époque très contradictoire pendant laquelle la classe ouvrière fait à la fois des gains fantastiques -à travers les partis socialistes, en Allemagne, en Italie et en France, sans pourtant jamais arriver à conquérir la majorité électorale et, en même temps, c'est une phase de répression fantastique, telle qu'il n'y en a jamais eue, de la classe ouvrière.

A ce moment-là, lorsque dans un deuxième temps Lénine analyse la guerre en termes de crise du libéralisme -et il a raison, mais qu'il sous-estime cette capacité de la bourgeoisie à réprimer le mouvement ouvrier et à faire référence à d'autres formes de pouvoir et d'autorité pour développer les forces productives, il est complètement déterminé par la situation russe et en même temps, son génie c'est, face à toute la social-démocratie, de comprendre ce qu'est la situation russe. Lorsqu'il analyse la Russie comme le maillon le plus faible de la chaîne impérialiste, il a raison, mais on va voir dans une deuxième partie que le léninisme naît aussi de cette théorisation du maillon le plus faible. De cette théorie du maillon le plus faible -et en cela il a raison, il déduit l'incapacité d'une révolution démocratique bourgeoise en Russie. C'est-à-dire qu'il déduit dans Les thèses d'avril et même avant, la transmutation directe de la révolution bourgeoise en révolution prolétarienne, la transmutation d'une révolution dans une autre dans le même mouvement. Ce que Trotski va

théoriser par une situation de double pouvoir, pouvoir des soviets et pouvoir d'Etat. Mais Lénine, encore une fois, fait une exégèse un peu trop rapide, puisqu'à partir de cette théorie du maillon il fait une théorie de l'impérialisme, et c'est là aussi ce en quoi consiste le léninisme –le parti d'avant-garde c'est une illusion, ça n'a jamais existé, c'est juste Staline qui va le réinventer, j'expliquerai ça tout à l'heure. En tout cas, cette histoire du parti d'avant-garde, ça n'a rien à voir ni avec le parti bolchevique ni avec le léninisme. Le léninisme c'est d'abord cette théorie de l'impérialisme, dont Lénine fait la conclusion de la parabole historique du capital. Pour lui, la guerre mondiale c'est l'ultime démonstration de la putréfaction de l'impérialisme comme phase ultime, putride, du capitalisme et c'est là qu'il faut bien voir qu'il exagère, que l'impérialisme n'est pas la phase ultime du capitalisme. La conclusion de Lénine, c'est qu'il y a une aggravation des contradictions dans la phase ultime du capitalisme et que ces contradictions n'ont pas de solution. Lénine ne voit pas que la bourgeoisie peut recourir à des dictateurs, à des généraux, à des maréchaux, à Mussolini par exemple, pour résoudre ses contradictions. C'est que Lénine ne voit pas autre chose que l'alternative entre le libéralisme ou le socialisme. C'est Boukharine, avant tout le monde, dans son analyse en 1914 sur l'impérialisme, qui dit que la guerre est une possibilité pour le capitalisme de parer à son écroulement face au mouvement ouvrier et de trouver dans la destruction des moyens de production et dans la destruction physique des éléments avancés du prolétariat, les moyens de sa restructuration. Là-dessus, Lénine ne l'entend pas de cette oreille et c'est lui qui a l'ascendance la plus considérable.

Lorsqu'il élabore sa thèse de l'avant-garde, qu'il avait explicitée à la fin du XIX^e. siècle dans Que faire?, Lénine le fait dans une perspective où il est sûr que les déterminations économiques du capitalisme –et là, il prend le mouvement réel, il est sûr que l'impérialisme est la fin de ce mouvement réel et qu'on ne peut pas aller plus loin, que c'est l'écroulement généralisé. Et effectivement, le spectacle de l'Europe à ce moment-là c'est un gigantesque chantier de démolition. Lénine en déduit que seule, dans ce chantier de démolition, une avant-garde peut résoudre les contradictions. Mais cette avant-garde est d'abord liée à une analyse du développement économique du mouvement réel. Deuxièmement, son analyse de l'avant-garde est tout à fait le produit de la tradition culturelle russe. En effet, en Russie il n'y a pas de classes sociales, il n'y a qu'un gigantesque océan paysan –les paysans représentent 92% de la population, et la Russie a été traversée aux XVI^e., XVII^e. et XVIII^e. siècles par des révoltes paysannes. En Russie, il y a alternance entre un pacifisme où les masses paysannes font confiance au tsar et l'admirent, mais lorsqu'elles ont le sentiment d'être trahies –il y a tout un phénomène

eschatologique, il y a des soulèvements paysans sanglants qui n'ont aucune volonté réformiste ou de dialogue et qui aboutissent à tout casser dans les villages, à foutre le feu partout, ce qu'on appelle le "bunt". On a donc, dans cette Russie, un mouvement paysan profondément anarchique, capable de faire preuve d'une docilité absolue mais aussi de se transformer du jour au lendemain en un puissant mouvement de dévastation -voir les révoltes de Pougatchev. Et Lénine s'aperçoit très bien que dans le contexte de la guerre, où les soldats sont donc des paysans, il faut absolument éviter ce mouvement anarchique qui va réduire à néant le peu de forces productives qui existent en Russie, puisque le capital n'y a pénétré qu'à la fin du XIX^e. siècle. Dans ce contexte, l'avant-garde est le produit historique de l'absence de classes. Ce qu'il faut bien voir, c'est que lorsque les intellectuels européens ont introduit les théories de l'avant-garde en Europe, après les Congrès de l'Internationale communiste en 1920, ça s'est fait en dehors de la situation russe. Or, en Russie, il n'y avait absolument pas d'autre solution que l'avant-garde. C'est tout à fait plausible. Par contre, la mythologisation de l'avant-garde va être ensuite produite par Staline pour, précisément, entamer la collectivisation forcée dans les années que je vous ai mentionnées. Mais Lénine, lorsqu'il a pris le pouvoir, avait déjà abandonné depuis belle lurette cette théorie de l'avant-garde. D'ailleurs, en ce qui concerne la prise du pouvoir, les bolcheviks ne l'ont jamais pris, ils l'ont ramassé. Attention, c'est aussi un fantasme de Staline de faire croire qu'il est, lui, l'héritier du grand parti bolchevique d'avant-garde et pas Trotski parce que ce dernier n'a adhéré au bolchevisme qu'en juillet 1917. Dans sa lutte contre le trotskisme, il fallait bien que Staline fasse croire qu'il était l'héritier glorieux de l'avant-garde bolchevique. Pour en revenir à la prise du pouvoir par les bolcheviks, ils ne l'ont tout simplement pas pris; il y a eu très peu de victimes; les seuls qui ont défendu le gouvernement provisoire, c'était un bataillon de femmes, très courageuses d'ailleurs. Les bolcheviks n'avaient que trois cents femmes devant eux.

D'un côté le gouvernement socialiste s'est complètement discrédité et, de l'autre, le mouvement socialiste de toute l'année 17 a laissé la droite s'armer avec le général Kornilov. Il y a eu un coup d'état fasciste en juillet, avec une répression sanglante des masses qui ont voulu s'opposer au coup d'état fasciste -cf. les "journées de juillet". Les socialistes, au pouvoir depuis février, se sont révélés incapables de maîtriser l'appareil d'Etat et donc, devant les masses, ils ont fait la preuve qu'ils ne pouvaient absolument pas empêcher un bain de sang contre-révolutionnaire. A ce moment-là, les bolcheviks se sont révélés être les seuls à pouvoir faire échec à la contre-révolution et aux massacres des manifestants ouvriers pacifistes, tels qu'il y en a eu en Italie, en Allemagne et en France. C'est à partir de là, deux mois avant la révolution, que les bolcheviks ont

commencé à attirer une certaine majorité dans les soviets. Et en plus, la fameuse nuit du 25 octobre -c'est-à-dire en réalité le 7 novembre, changement de calendrier oblige, la majorité du parti bolchevique était contre Lénine et la prise du pouvoir. Drôle de parti d'avant-garde. Il a fallu que Lénine menace de démissionner si les bolcheviks refusaient de prendre le pouvoir. A ce moment-là, Zinoviev et Kamenev démissionnent du Parti, ils reviendront deux jours après. Elle est où là-dedans l'avant-garde? Ensuite, tout au long de l'année 17-18, le parti bolchevique est fractionné et Lénine est en minorité tout le temps. Et c'est l'erreur des anarchistes et des mencheviks de ne jamais avoir mené un combat politique fractionnel à l'intérieur du parti bolchevique. Jamais ils n'ont voulu aller chercher ce qu'on pourrait appeler la droite majoritaire du parti bolchevique, alors que Zinoviev et Kamenev étaient contre les tendances volontaristes de Lénine à ce moment-là -ils ne s'y sont ralliés que plus tard. Le 25 octobre, lors du fameux Congrès où on décide d'abolir l'assemblée constituante bourgeoise, les bolcheviks sont restés tout seuls. Les autres sont majoritaires mais en signe de protestation contre les bolcheviks ils quittent le Congrès. Ça fait que les pauvres Zinoviev, Kamenev et Lounatchavsky se sont retrouvés en face de Lénine qui leur a dit que la porte était ouverte, et qu'ils n'avaient qu'à rejoindre les traîtres qui refusaient de prendre leurs responsabilités. Ils se sont abstenus de voter et finalement, Lénine a eu une majorité très faible. Ça aussi, c'est la soi-disant avant-garde.

Donc, on voit que le léninisme est cette analyse de la guerre, de l'impérialisme, et enfin, le léninisme consiste en un autre élément, et c'est en cela qu'est vraiment le léninisme -pour ce qui concerne la théorie de l'avant-garde, Lénine ne fait qu'appliquer un point de vue organisationnel des partis bourgeois eux-mêmes, tels que les ont analysés Roberto Michels, Gaetano Musca et Max Weber. La théorie des élites, c'est pas le communisme qui l'invente, elle existe également dans les rangs du capitalisme et de ses intellectuels qui s'appellent Michels, Pareto ... et qui ensuite a été théorisée par Max Weber. Ce n'est pas du tout une originalité du léninisme. Il se trouve donc que le léninisme consiste en un dernier élément qui est une analyse de ce que Lénine appelle le capitalisme monopoliste, à l'intérieur de l'impérialisme, et son modèle est celui de la Prusse, c'est-à-dire le modèle allemand d'organisation industrielle. Comme Lénine a dans la tête de vouloir instaurer plus tard le communisme et qu'en même temps il voit que la bourgeoisie ne veut même pas instaurer une phase transitoire, il se dit que, si d'un côté on importait le modèle technocratique gestionnaire du capitalisme monopoliste allemand -c'est-à-dire l'efficacité technique, et si en plus, la révolution éclatait en Allemagne comme c'était possible -il était en effet très plausible que la révolution éclatât en Allemagne à ce moment-là, en 18-19, même si par

ailleurs on sait que ça s'est terminé dans un bain de sang –Liebknecht, Luxemburg, Landauer... L'Allemagne était le pays le plus développé à ce moment-là, alors la conjugaison des méthodes de gestion technique du travail et d'organisation de la production et une révolution étrangère, aurait facilité les échanges économiques entre les pays (Allemagne et Russie). Ajoutons à cela un troisième élément que Lénine analyse, soit la concentration du capital en Russie –si effectivement la Russie compte 92% de paysans, il se trouve quand même que la concentration des ouvriers en Russie est bien plus grande qu'en Allemagne, aussi incroyable que cela puisse paraître, elle est 45% plus poussée en Russie, donc ce sont de gigantesques entreprises avec du matériel très nouveau. La réunion de tous ces éléments donnait à Lénine la possibilité de dire, on va fonder le communisme. Or, à mon avis, l'erreur est que Lénine ne conçoit jamais le problème en termes de médiation. Le communisme, chez lui, se rapporte directement aux ouvriers qui, en tant que classe générale, universelle, vont diriger tout cet appareil technique du travail. C'est pour ça que lui, Lénine, n'a rien compris, dans un premier temps, à ce que c'était qu'un soviets, à ce que c'était qu'un conseil d'usine ou un syndicat. Des soviets, il fait un instrument purement politique et non un organe de médiation entre le travail et la société. Il voit donc très bien l'importance tactique des soviets, c'est pourquoi il les utilise de façon très instrumentale et mieux que les mencheviks d'ailleurs. D'où ses Thèses d'avril, "tout le pouvoir aux soviets". Mais pour Lénine, ils ne sont que le bras avancé du Parti et conséquemment, lorsqu'ils réussissent leur coup d'état, Lénine n'a pas de programme économique, Lénine n'a pas de théorie du travail. Il a tout simplement une théorie fonctionnaliste de la bureaucratie et de la gestion scientifique des forces productives et il a l'illusion de croire qu'on fonde un Etat ouvrier par un contrôle bureaucratique, efficace, gestionnaire, scientifique, permettant au travail de se mettre à fonctionner de lui-même. Voilà donc une première phase, celle de 17-18.

Or, il est clair que 1921-1923 marque l'échec définitif de la révolution allemande. C'est une sous-estimation par Lénine, de ce qu'il appelait l'aristocratie ouvrière et des classes moyennes qui sont effectivement passées à la réaction et n'ont pas du tout appuyé le mouvement ouvrier. Au moment même où Lénine réalise que la révolution n'aura lieu ni en Allemagne, ni en France, ni en Italie, il se trouve en pleine guerre civile – ça a commencé en 1920, avec à l'extérieur, l'attaque de la Pologne sur le sud de la Russie, l'attaque des forces allemandes, anglaises et françaises et, à l'intérieur, avec les troupes de généraux tsaristes. Au moment même donc où Lénine se trouve en plein communisme de guerre, il se met à théoriser tout en fonction de ce communisme de guerre. Et effectivement, aucun pays capitaliste libéral ne s'en serait sorti à la place du communisme. Parce que le communisme, en tant que volontarisme, en tant

que force de mobilisation du travail, de la discipline, de la gestion, est, sur une courte période et dans une situation exceptionnelle, supérieur au capitalisme. Une armée, des voies ferrées etc. ont été effectivement constituées de toutes pièces. Tout comme Staline qui a réussi à faire construire de toutes pièces des colonnes de blindés. Ce communisme-là arrive à gagner la guerre civile, à satisfaire un minimum de besoins mais ce qu'il faut voir aussi c'est que pendant le communisme de guerre, la guerre civile 1919-21, ce sont les meilleurs éléments du parti bolchevique qui meurent de famine. Les rangs du parti sont littéralement décimés. Lorsqu'ils vont réprimer la révolte de Cronstadt, Lénine se dit soit on laisse le pouvoir, soit on continue. Mais s'il laisse le pouvoir là, c'est l'extrême droite qui le prend. De toute façon tous les mouvements contestataires qui existaient – le communisme de gauche, l'opposition ouvrière, allaient y passer. Le problème était de savoir si on allait remettre le pouvoir et si oui à qui. Il n'y avait pas encore de classes dans cette société. Le peu qu'il y avait de bourgeoisie classique libérale s'était complètement disqualifié, ainsi d'ailleurs que les socialistes et les sociaux-démocrates puisque tous étaient pour la continuation sauvage de la guerre. A qui donner le pouvoir? Une alternative social-démocrate, du genre gestion paisible et bourgeoise du Welfare State, dans un contexte où l'Occident attaque ce qui sera l'URSS en 1923, ça n'existe pas. Donc Lénine se dit, on continue. Si jamais la révolution est reportée à plus tard en Occident, la base de départ ce sera l'URSS. Formellement, l'Internationale communiste est créée en 1919 mais le gros Congrès, c'est le deuxième, en 1920 là où Lénine prend acte du recul de la révolution en Europe. Il y a des délégués qui arrivent de partout, c'est là que Gramsci fait son article "la révolution russe contre le Capital" – le Capital de Marx, en disant c'est fou, ils vont se maintenir au pouvoir dans le pays le plus arriéré. C'est là que Gramsci fait une analyse considérable de la différence entre l'Occident et l'Orient à partir de ce texte "la révolution russe contre le Capital de Marx". Lénine et les bolcheviks veulent se maintenir au pouvoir et alors un double processus se met en place, répression de tous les mouvements en dehors du Parti et sortie du communisme de guerre.

1921-23, c'est la période de sortie du communisme de guerre. Lénine théorise ceci en disant, on va créer en Russie un capitalisme d'état. C'est le début de la Nouvelle Economie Politique.

Tous les historiens s'accordent pour dire que la période de 1923 à 1928, c'est la période la plus glorieuse et la meilleure que les Russes aient jamais connue, dans toute leur histoire. C'est l'âge d'or de la Russie et du communisme en même temps. En 1925, le niveau industriel de 1913 – ie d'avant la destruction gigantesque de la guerre, est rattrapé. La NEP consiste à permettre à la campagne de s'enrichir pour développer la production de grains afin de nourrir les villes et d'exporter vers l'Europe.

Exporter dans le but d'accumuler un capital grâce auquel on pourra développer l'industrie dans les villes. Le gros problème qui se pose alors c'est celui de l'écart fondamental qui sépare la ville et la campagne. D'ailleurs, la Perestroïka n'a été possible qu'à partir du moment où, en 1972 exactement et pour la première fois dans l'histoire de la Russie, il y a un renversement qualitatif entre la ville et la campagne. C'était comme en Chine actuellement, où il y a une gigantesque domination des campagnes sur les villes. Conséquemment, les campagnes avaient un poids démographique fondamental et à l'occasion du grand débat sur l'industrialisation soviétique, qui met aux prises Trotski, Lénine, Boukharine, Préobrajensky, il y a des considérations politiques et économiques qui émergent. Staline s'appuie sur Boukharine, qui est partisan d'un capitalisme agraire, Trotski lui est partisan d'un compromis sans qu'on aille jusqu'au capitalisme agraire, il est bien sûr partisan d'un développement des campagnes qui permettrait de dégager des surplus mais il voudrait développer en parallèle une industrie lourde et Boukharine répond non, pas tout de suite l'industrie lourde. Mais cette opposition entre Trotski et Boukharine n'est vraiment pas un antagonisme, elle concerne simplement une différence de rythme à adopter car, structurellement, ils sont d'accord. Trotski était un des premiers à théoriser le marché, en 1922. Mais Staline s'associe à Boukharine et organise des manoeuvres politiques pour écarter les partisans de Trotski. En 1923 Lénine n'existe plus, même s'il ne mourra qu'en janvier 24. Staline s'arrange pour qu'il n'ait aucun contact avec l'extérieur. En 23 Lénine veut éliminer Staline, il s'aperçoit qu'il a pris trop de pouvoir dans le communisme de guerre dans les tâches du secrétariat à l'orgburo. Staline s'était entendu avec Boukharine pour tenir secret le testament de Lénine en échange de quoi il s'était engagé à soutenir la politique de Boukharine. D'un point de vue politique, Boukharine est aussi infantile que Trotski, si bien qu'il a marché dans les combines de Staline.

Toujours est-il que de 23 à 27, des surplus se dégagent dans les campagnes et pendant tout ce temps-là, Staline déplace tranquillement les partisans de Trotski, les envoie dans les provinces, ce qui était facile pour lui puisqu'il était responsable du "dispaching" des cadres. Deuxièmement, en tant que secrétaire général, Staline transforme le parti bolchevique. En 1929, avant les purges donc, 70% des membres du Parti n'en étaient pas membres du temps de Lénine. Staline bourre littéralement le Parti de gens illétrés, de jeunes paysans à qui il promet une accession à la bureaucratie et une formation rapide sur le tas. Ces gens-là doivent tout à Staline. 70% des membres du Parti n'ont jamais entendu parler du programme de Trotski, n'ont jamais lu une ligne de Lénine, ni de Boukharine. C'est ainsi que quand il va y avoir des votes démocratiques au Comité Central et au Congrès, Staline va avoir la majorité. C'est donc avec

cette base-là que Staline se sent suffisamment fort pour abolir la NEP à la fin de 1928 -il a d'ailleurs déjà exilé Trotski à Alma-Ata en 1927 et il a aussi neutralisé Zinoviev. Alors en 1928, il y a déjà un capitalisme important et Boukharine veut créer un parti paysan, veut créer une alliance ouvrière et paysanne, ce qui impliquerait automatiquement des changements de structure au centre. Staline s'aperçoit très bien qu'il y a en face de lui une position de force -pas seulement des individus, mais aussi une position sociale. Et en 28 il décide, en s'appuyant sur tous ces jeunes qu'il a fait entrer dans le Parti, en leur promettant monts et merveilles et en leur disant de se considérer comme les cadres de la révolution, comme l'avant-garde -et c'est précisément là que Staline reprend toutes les théories de l'avant-garde, il leur dit de foutre en l'air le capitalisme qui s'est installé en Russie et de partir à la campagne. C'est -ce que Poï Pot fera- la méthode "Oural-Sibérie", Staline lui-même prend le premier train, se rend en Sibérie et là il fout tout en l'air, fait fusiller plein de monde et dit, regardez on a ramassé les centaines de quintaux de blé que ces salauds-là avaient piqués... Il est vrai d'ailleurs que les paysans gardaient du blé, ne voulaient pas tout livrer à l'Etat pour la simple raison que l'Etat ne leur fournissait pas de biens de consommation en contrepartie. L'industrie dans les villes n'arrivait pas à fournir tous les équipements dont avaient besoin les paysans et donc ces derniers ne se sentaient pas obligés de fournir tout le grain qu'ils produisaient. C'est une situation où les paysans étaient les mieux nourris en Russie et, parallèlement, n'étaient pas du tout disposés à tout livrer ce qu'on leur demandait. C'est une contradiction objective importante.

En 1928-1929, Staline lance donc la collectivisation forcée, collectivisation forcée qui va jusqu'en 1934. C'est un succès d'un point de vue administratif -je m'excuse d'employer le mot succès. On a pris les paysans à la gorge, on en a déporté des millions, on a organisé une famine qui a fait sept millions de morts en Ukraine, on a piqué tout le grain et même les semences pour exporter à l'étranger et pour nourrir les villes. Il faut bien comprendre que là, le Parti se rebelle contre Staline. Au XVIIème Congrès, dit "Congrès des vainqueurs" -ça c'est l'histoire qui a théorisé car ce n'est pas du tout un congrès des vainqueurs puisque pour la première fois depuis 23, un certain Kirov a la majorité. Kirov grand tribun de Leningrad et qui était un Eltsine avant la lettre obtient la majorité, il a la faveur du mouvement ouvrier, il se fait l'écho de tous ces militants qui, bien que devant tout à Staline, en avaient vu des vertes et des pas mûres dans les campagnes et commençaient à regimber. Le Parti est récalcitrant et en 1934 de gigantesques meetings spontanés se créent dans les cellules du Parti pour virer les cadres. Les ouvriers et les paysans se mobilisent pour foutre en l'air les cadres du Parti. Et c'est là que Staline s'arrange avec Beria et avec, bien entendu, l'appareil de la Gépéou pour faire

assassiner Kirov. Staline en profite pour réintensifier la répression en disant attention l'ennemi se cache, c'est l'impérialisme qui attaque, il a fait supprimer Kirov, l'enfant chéri du Parti -lequel avait obtenu plus de voix que Staline au Congrès. Toujours est-il qu'en 34, à partir de l'assassinat de Kirov, c'est l'attaque générale contre le Parti. Dans un premier temps, Staline compte sur le côté révolutionnaire qui se met en branle et provoque une accélération de la désorganisation générale: tout le monde conteste tout le monde à tous les niveaux du Parti, c'est un véritable chaos politique. La Pravda est pleine d'accusations et bien sûr Staline laisse faire. Il y a eu une lutte de classes phénoménale, le Parti se fait attaquer de toute part et surtout les cadres moyens et intermédiaires qui sont en contact avec les ouvriers et les paysans. Staline laisse faire un certain temps, mais en 1936 il organise et met en scène le premier procès de Moscou.

De 1936 à 1939, il y a eu trois procès et il est important de savoir qu'ils ne sont pas identiques ou, du moins, que le premier et le troisième se ressemblent, mais pas le deuxième. Dans un premier temps, Staline a quand même encore des partisans mais en même temps il veut légitimer le chaos social. Oui, la collectivisation forcée a réussi mais si parallèlement il y a des abus et des privilèges, c'est que Kamenev, Zinoviev et autres sont des agents de l'impérialisme et il suffit de les fusiller pour que la paix s'instaure. Les éléments de la bureaucratie voient bien le côté fantasmagorique et théâtral de l'accusation mais ça marche. Staline arrive donc à organiser le procès et les accusés sont fusillés. Mais les problèmes objectifs ne sont pas résolus pour autant. Le Parti se demande pourquoi ça ne marche pas mieux alors que les traîtres ont été éliminés.

En ce qui concerne le deuxième procès, celui de 37, il ne s'agit plus de juger des agents, des traîtres, des conspirateurs comme Kamenev... Cette fois ce sont des gens comme Radek, Sokolnikov, Moralov qui sont accusés et passés en procès mais aussi, localement, des centaines de milliers de gens. Le deuxième procès est une véritable boucherie, il n'y a qu'à regarder les actes d'accusation. Ce ne sont plus seulement quelques têtes qui sont accusées d'être de collusion avec l'impérialisme. On prétend que c'est tout l'appareil du Parti qui est infiltré par l'ennemi intérieur. Staline déclenche la répression la plus sanglante et fout en l'air le Parti, assassine tout le monde dans le Parti. Tous les cadres intermédiaires du Parti, accusés de sabotage etc., sont liquidés.

Mais Staline n'en avait pas encore fini avec le Parti, ni avec la classe ouvrière, ni avec les éléments qui restent en place comme cadres. C'est là que Staline lance son dernier procès, celui où Boukharine sera sur la sellette. Il fait exprès de faire un montage gigantesque de théâtralité, d'inventions de toutes pièces, c'est du carton-pâte. Et là, il lance un signal à tous ceux qui dans le Parti ont survécu, qui ont traversé la

collectivisation et les purges, il veut leur faire comprendre qu'à partir de maintenant ils ne risquent plus rien parce que ceux qu'on accuse ici, ce sont quelques agents externes, les derniers qui restent. Les agents internes ont été éliminés lors du deuxième procès. Il ne restait donc plus qu'à enlever quelques têtes nominales réchappées de la Révolution de 17.

On peut dire qu'en 1939 la bureaucratie se constitue. Mais je réfute la thèse qui veut que ce soit une bureaucratie qui se serait fait hara-kiri. C'est le Parti qui a été décimé, la bureaucratie comme classe politique se forme en 1939, et pas avant. Avant, c'est le Parti qui est animé de grands courants de discussion, de luttes de classes. C'est pourquoi il a fallu supprimé ce Parti pour constituer une bureaucratie.

A partir de là, on peut faire quelques analyses théoriques. On peut critiquer la thèse de la continuité entre le léninisme et le stalinisme. Je vous dis qu'elle ne tient pas debout. D'ailleurs, curieusement, cette thèse de la continuité est partagée par la droite comme par la gauche.

Pour la droite, la soviétologie américaine et anglo-saxonne avec la "Hoover Institution" et le "Harvard Center" pour ne nommer que ceux-ci, le stalinisme c'est la conclusion logique du léninisme -à partir d'une théorie des avant-gardes très répandue dans la soviétologie américaine: l'expression la plus consciente des acteurs qui révolutionnent tout se retrouve chez Staline. Ou alors cette théorie de l'avant-garde apparaît comme très wébérienne en tant que logique de la modernisation, le stalinisme c'est du léninisme impliqué dans une logique de la modernisation. Alors sur la modernisation, dites-vous bien que les prétendus résultats de Staline dans l'accumulation primitive du capital sont dûs aux exportations de technologie des Etats-Unis et de l'Allemagne. Dans les années 1930, 75% du matériel agricole de l'Allemagne et 80% pour les Etats-Unis, sont exportés en Union Soviétique. C'est donc la technologie allemande et américaine qui est responsable de l'accumulation primitive du capital. On verra qu'ensuite, avec la guerre froide, ça a posé des problèmes aux Russes, car ils n'ont plus eu la technologie. En tout cas, la modernisation n'est pas due au léninisme ni à une avant-garde super consciente, c'est Staline qui a suffisamment extorqué les paysans en les faisant crever de faim pour leur piquer les grains et les exporter, ainsi que des matières premières, dans le but d'avoir les devises nécessaires pour acheter des entreprises et de la technologie. C'est une fiction aussi cette thèse de la modernisation.

Pour la gauche, en même temps, ce n'est que la révolution qui se produit par d'autres moyens. Bien sûr le stalinisme est une dégénérescence, mais ce n'est pas une rupture, c'est l'excroissance parasitaire de la bureaucratie. Althusser, c'est une déviation réformiste social-démocrate. Georges Marchais, c'est un bilan globalement positif. Evidemment, la gauche a intérêt de faire croire que le stalinisme est la

continuation du léninisme. Pour des raisons inverses, la droite aussi. Pour dire attention la révolution c'est de la merde. Alors c'est la théorie des germes et des racines, tout est déjà dans le léninisme. Evidemment, je peux dire que cet homme est mort d'une crise cardiaque parce qu'il a un coeur. Et de la même façon, je peux dire que le léninisme est responsable du stalinisme parce qu'il en était le coeur.

Le problème est de savoir quels sont les éléments de continuité et quels sont les éléments de discontinuité. Si on veut évaluer toutes les causes et les conséquences d'une période, on peut aussi bien remonter jusqu'à Adam et Eve. Il y a cette idée, dans la soviétologie américaine, de parler de la continuation entre léninisme et stalinisme pour empêcher une analyse consciente du fait que le léninisme contenait, en lui, des alternatives possibles -trotskiste, boukharinienne ou démocrate de gauche. Il y avait des alternatives possibles du "léninisme" en 1923-27. Or, évidemment, le libéralisme n'a pas intérêt à analyser quelles sont ces alternatives. D'où la thèse de la continuité. Toutes ces thèses qui parlent de la tradition culturelle russe de la bureaucratie, de l'arriération etc., ou qui parlent de bureaucratisme extrême, de nationalisme, veulent en faire des phénomènes qui sont particuliers au stalinisme alors que le nationalisme, le chauvinisme, la bureaucratisation du parti, ça existe dans toutes les sociétés. Ce n'est certainement pas ça qui rend compréhensible, d'un point de vue heuristique, la particularité du système. Et en plus, l'école du totalitarisme est une école qui se contredit complètement: ou bien le totalitarisme est un concept heuristique qui analyse un phénomène complètement inédit dans l'histoire, un phénomène *sui generis* dont Hannah Arendt a analysé la spécificité, et donc, si c'est un phénomène spécifique qui mérite, en tant que tel, d'être élevé à la hauteur du concept, c'est quoi la théorie de la continuité? La théorie de la continuité est contradictoire avec l'acception forte du concept de totalitarisme d'Hannah Arendt, que je partage d'ailleurs.

De plus, quand on dit ensuite que le khrouchtchévisme ou le brejnévisme, c'est le stalinisme moins les excès, on perd de vue ceci: les excès sont l'essence même du stalinisme. Le stalinisme c'est la bureaucratisation, oui mais à son extrême. Le stalinisme c'est le chauvinisme, oui mais à son extrême. Le stalinisme c'est la terreur, oui mais à son extrême. C'est précisément ça qu'Hannah Arendt a vu, c'est que tous les phénomènes repris dans la thèse de la continuité -répression, terreur, etc., on les trouve partout dans l'histoire libérale et du capitalisme, sauf que pour caractériser le stalinisme, il faut prendre chacun de ces phénomènes et le pousser à l'excès. Et c'est précisément cette discontinuité créée par une nouvelle réalité, une hyper-réalité, un mensonge total, un holocauste gigantesque, c'est ça qui est la spécificité du stalinisme, les excès systématiques comme phénomènes

révolutionnaires extrémistes d'agitation –d'où l'accent que met Hannah Arendt sur le mouvement. Dans ces sociétés la réalité n'avait aucune stabilité, y compris même les idées que les gens se faisaient d'eux-mêmes.

Il est donc évident qu'il faut critiquer cette théorie de la continuité. S'il n'y avait pas d'alternatives en 1923, ça signifie que le bolchevisme était le pur produit des circonstances de l'histoire russe. C'est logique. Donc le stalinisme est aussi –si il est la continuité du léninisme, le produit de l'histoire russe. On comprend alors très bien pourquoi les staliniens avaient toujours tendance à inviter dans des colloques en URSS les soviétologues bourgeois, mais jamais ceux qui critiquaient le stalinisme sur des bases de gauche. Parce que précisément, quand tu voulais défendre la thèse de la continuité tu défendais la thèse selon laquelle le stalinisme était le produit des circonstances historiques et non pas un phénomène *sui generis* inédit.

En termes phénoménaux le stalinisme c'est l'élimination du Parti, de l'intelligentsia et de toutes les élites. Ce n'est que lorsque cette élimination de l'intelligentsia –des classes lettrées héritées de la guerre, de la révolution et d'avant la révolution, a été achevée et que le Parti a été complètement éliminé, qu'a pu se mettre en place une bureaucratie totalement obéissante et qui s'est constituée en tant que classe. Or c'est précisément la constitution de la bureaucratie en tant que classe qui explique le khrouchtchévisme. Alors, pourquoi Staline a-t-il foutu en l'air tous les colonels, les généraux et les maréchaux? D'abord le plus jeune maréchal, Toukhatchevsky, c'est lui qui a dit publiquement en 1921-22 que Staline, qui commandait alors les divisions devant mener la contre-offensive de l'attaque polonaise avait fait des conneries militaires plus grosses que lui, était un crétin. La première chose que Staline a faite, c'est dégommer Yakir, Ouborevitch, Toukhatchevsky, précisément parce que l'armée, avec ses généraux formés aux côtés de Trotski, était le seul élément qui pouvait encore se distinguer par ses talents, ses capacités, sa légitimité. Il faut donc les éliminer, même si Léopold Trepper et d'autres espions ont prouvé à Staline qu'Hitler allait attaquer. Ça nous paraît illogique à nous, mais du point de vue de quelqu'un qui veut le pouvoir et constituer une bureaucratie qui soit inconditionnellement à son service, c'est tout à fait logique, il faut qu'il élimine toutes les réserves possibles d'opposition. Et effectivement, dans le cas d'une guerre que Staline avait pressentie, il est évident qu'aurait pu émerger une classe de militaires éclairés, qui aurait très bien pu dégommer Staline en pleine guerre.

Bon on passe sur la guerre et on arrive en 1953. Staline meurt, disons qu'on l'a un peu aidé à mourir. Dans son délire, Staline voyait encore des ennemis internes, notamment les "Juifs en blouse blanche" –je ne sais plus exactement quelle expression il était encore allé inventer. Mais à ce

moment-là, la bureaucratie avait les moyens de parvenir à un consensus et de dire, bon maintenant c'est assez, entre nous on se fait des règles. On élimine les deux connards, Staline et Beria et puis ensuite, entre nous on ne s'élimine plus. C'est pour ça que depuis 53 on n'a plus éliminé personne, physiquement, à la direction. Khrouchtchev a été renversé, tranquille, il a sa retraite, une datcha... Or le khrouchtchévisme c'est cette phase pendant laquelle la bureaucratie est consciente d'elle-même et entame une phase de reconstruction -il y a eu la première phase de reconstruction après la guerre et la guerre civile, puis après les massacres de 44-45.

Si vous voulez, pour expliquer la différence qu'il y a entre Staline, Khrouchtchev, Brejnev, on peut utiliser la métaphore suivante: il y a un train et tout d'un coup il s'arrête. Staline ferait fusiller tous les ingénieurs et les cheminots, Khrouchtchev descendrait du train et prierait, en leur faisant des beaux discours sur le patriotisme soviétique, les ingénieurs et les cheminots de bien vouloir le faire fonctionner et si c'était Brejnev qui était dans le train, il dirait fermez les rideaux et dites que le train avance quand même. Et puis si c'est Gorbatchev qui est dans le train et que ça s'arrête, il dit bon, il faudrait changer les voies et changer le train et changer la direction.

Grosso-modo, sous le khrouchtchévisme, a lieu un grand débat dans la bureaucratie, en effet, il faut faire fonctionner l'économie - surtout que maintenant il y a le blocus, et il faut foutre en l'air les camps de concentration.

Dario de Facendis: A ce moment-là est-ce qu'il y a beaucoup de monde dans les camps de concentration?

Jacques Mascotto: Dix millions, c'est pour ça que ça pose un problème énorme, de gestion etc. Et encore sous Staline il y a eu jusqu'à vingt millions de personnes dans les camps, mais beaucoup ont été libérées pour aller faire la guerre.

Et alors, en 1956 Khrouchtchev entame des manoeuvres bureaucratiques. Au XXè. Congrès du PCUS, il y a l'histoire du fameux rapport secret de Khrouchtchev, dans lequel il attaque Staline. Or l'idée de Khrouchtchev, c'est d'attaquer Staline ainsi que deux ou trois dirigeants mais toute son opération ça a été de dire que le stalinisme n'avait réprimé que le Parti. Khrouchtchev présente la bureaucratie sous l'autel du sacrifice, les masses n'ont jamais été touchées. C'est-à-dire que dans son rapport secret, Khrouchtchev nomme tous les crimes envers les cadres du Parti mais il n'a jamais dit qu'il y avait eu des arrestations de masse, arbitraires etc. Il fait littéralement passer le Parti comme la seule victime de l'époque stalinienne. Pour ce faire, il s'allie à l'intelligentsia et notamment les poètes, mais les gens qui sortent des camps de

concentration se mettent à parler et, en plus, ils veulent récupérer leur ancien appartement, c'est normal puisqu'on vient de reconnaître qu'ils avaient été internés pour des raisons arbitraires. Ça crée tellement de tensions que la société elle-même ne veut plus entendre parler de répression stalinienne.

Mais l'intelligentsia pousse Khrouchtchev à aller plus loin encore au XXIIème Congrès en 61 et alors, il attaque plus loin le stalinisme, il dit le stalinisme ça a été une gigantesque opération sur la société mais là, toute la société se sent visée et coupable. Après le deuxième rapport Khrouchtchev, c'est la société tout entière qui se sent coupable et tous se disent, nous avons collaboré à cette horreur; alors, on ferme les yeux et les oreilles, *no way*, on veut plus écouter ces conneries-là. Et c'est là que l'équipe de Kossyguine et de Brejnev arrive, en 1964, parce que la société ne veut plus s'entendre dire qu'elle a collaboré avec Staline. Au même moment, Khrouchtchev part sur son délire de rattraper l'Occident, de se lancer dans des programmes fantastiques, d'inventer de nouvelles formes d'épis, de tout américaniser, il colonise des terres vierges, il saccage des centaines de milliers d'hectares etc. A ce moment-là, l'intelligentsia technique le lâche parce qu'il ne fait que des conneries et qu'il veut capitaliser l'URSS à l'occidental avec des méthodes à la Staline, les morts en moins. Conséquemment, Brejnev obtient tout l'appui de la technocratie mais aussi de l'intelligentsia déçue par les retours en arrière de Khrouchtchev. Donc, l'intelligentsia littéraire ne fait plus confiance à Khrouchtchev, les masses le voient comme quelqu'un qui fait honte au peuple soviétique (cf. l'épisode de son soulier avec lequel il frappe sur une table, à l'ONU) et l'intelligentsia technique fait alliance avec le Parti.

A ce moment-là le Parti propose le duumvirat Kossyguine-Brejnev. Kossyguine représente l'intelligentsia technique -nouveaux ingénieurs, nouvelles conditions de travail, technologie etc, qui a maintenant vraiment l'impression de participer au pouvoir et Brejnev, c'est l'homme du Parti, de l'appareil. Il y a aussi deux maréchaux. Donc, l'armée, la bureaucratie et l'appareil font un compromis et de là naît le brejnévisme.

Le brejnévisme est une période très importante. C'est, entre autres, l'exportation massive de pétrole et de gaz en Occident, c'est énormément de devises qui rentrent et, du point de vue institutionnel, c'est l'immobilisme. Avec les devises on achète beaucoup de produits de consommation qui viennent de Norvège, de Suède, du Danemark, de France, d'Italie et d'Allemagne. En quelques années, en trois ans, on a acheté plus de télévisions en Russie qu'il n'y en a jamais eu dans tout l'histoire auparavant, pareil pour les frigos, etc. On peut dire qu'en 1972 les masses, en URSS, ont le même niveau de confort que les masses européennes en 1958. C'est très réel. Brejnev crée une société de consommateurs et en même temps, en 1972, 72% des travailleurs ont suivi une éducation

secondaire. Du temps de Brejnev, non seulement s'opère le renversement entre la ville et la campagne, mais aussi un renversement démographique – les Russes ne sont plus majoritaires dans la Fédération et, troisièmement, il y a une transformation structurelle importante de la classe ouvrière qui n'est plus une classe ouvrière sans éducation mais qui, en grande partie, est une classe ouvrière spécialisée. En même temps, il y a la formation de cadres du Parti, qui ne sont plus des ingénieurs, agronomes etc., Gorbatchev est quelqu'un qui est allé à l'université, sa femme est prof de philo. D'importants cadres du Comité Central viennent de l'Université, ils sont de formation littéraire, philosophique, juridique et non plus du creuset stalinien de la classe ouvrière. Voilà des transformations importantes qui font que le brejnévisme a été un règne de confort pour les masses soviétiques. Mais ensuite, avec la chute des prix du pétrole, la baisse des revenus de l'Union Soviétique et, en même temps, quand les Américains voient ce qui se passe en URSS, mais aussi en Chine –réforme agraire qui augmente considérablement la productivité du travail, il y a un renouveau de la guerre froide, la guerre des étoiles etc. dans le but de lancer l'URSS dans une course aux armements où elle s'épuise littéralement.

L'Union Soviétique a créé une société de consommateurs mais, arrivée en 1980, elle ne pouvait plus fournir les objets de consommation. Pourtant la société de consommateurs était bel et bien formée. L'Union Soviétique, en 1980, c'est quand même vingt-trois villes de plus d'un million d'habitants, c'est soixante-cinq villes de deux cent cinquante mille à cinq cent mille habitants, c'est cent cinquante soixante-trois villes de cent mille à deux cent cinquante mille habitants. Et en même temps, que vous le vouliez ou non, il se crée une médiation entre un travail et un objet de consommation. La greffe n'est plus possible, il ne peut plus y avoir une dictature directe des besoins d'une bureaucratie sur le travail vivant. En quelque sorte, le produit du travail devient une médiation et en plus, un ouvrier qui "consomme" une télévision qui vient de Suède et qui fonctionne ou une Fiat qui vient de Turin et qui fonctionne, cet ouvrier-là ne veut plus produire d'objets dont il sait très bien qu'ils seront inutiles du point de vue de la valeur d'usage sociale, l'ouvrier sait très bien que ce qu'il fait, lui, ce ne sera pas acheté. Il y a donc un divorce phénoménal, d'où les grèves importantes qui ont lieu à la fin du brejnévisme. En même temps il se passe un phénomène important, c'est que l'équipe de Gorbatchev se rend compte de l'inconséquence de fixer les prix parce que l'introduction massive de la consommation du temps de Brejnev, ça a multiplié les problèmes du calcul économique, ça a encore accéléré les contradictions dans le calcul économique. Avec cette intensification de la consommation, il s'est trouvé qu'un Géorgien prenait dix caisses de tomates, prenait l'avion pour aller les vendre à Moscou et se faisait 300% de profit. C'était

un système de prix démentiel, ça coûtait moins cher de prendre l'avion pour traverser toute l'URSS et revenir que d'acheter dix kilos de saucisson. Et puis, de la même façon, les prix n'ayant pas bougé depuis Staline, ça revenait moins cher aux paysans de nourrir les cochons avec du pain destiné originellement à la consommation humaine puisqu'il était subventionné. En plus, étant donné que tout était calculé en tonnage et en kilométrage les livreurs, par exemple, tournaient en rond pendant des heures pour afficher des kilomètres au compteur et, résultat, ça prenait des heures à un produit pour traverser une ville. Tout ça, c'est devenu intenable et il fallait donc une transformation gigantesque de la société et ça, c'est la Perestroïka -mais bon, c'est très schématique.

Dario de Facendis: J'aimerais qu'on prenne cinq minutes pour revenir sur quelque chose qui me semble important et qui manquait dans l'exposé. Dans l'exposé que tu as fait, il me semble qu'il manque la question de ce qui est arrivé dans toute cette période-là à la théorie et à la pratique de l'art en Russie. Parce que ça a été un grand débat, fondamental pour ce qu'on appelle la modernité et la postmodernité. Comment la question de l'art s'imbriquait-elle dans le processus révolutionnaire, qu'est-ce qu'on en a fait ensuite et qu'est devenue cette réalité, aujourd'hui en Russie?

Jacques Mascotto: Ta question, il faut la prendre par deux bouts. C'est-à-dire, d'un côté, l'art en ce qui concerne la spontanéité et qui s'est mis en place dans la guerre et avec ensuite le relai de la révolution jusqu'aux années 25; et de l'autre côté, ce qu'est devenu cet art tel que pris en main par Staline. Commençons par la fin. Il faut distinguer dans le stalinisme le système achevé qui se met en place en 1939, où là on revient à un style réactionnaire, on en revient aux classiques du réalisme socialiste, avec les formes les plus figuratives et les plus mortes possible, c'est donc le moment où Staline développe la culture soviétique - non pas la culture prolétarienne mais la culture soviétique. Or, il est intéressant de voir que pendant toute la période qui va des années 1920 au début des années 1930, Staline encourage littéralement ce mouvement des avant-gardes. Parce que, précisément, ce mouvement correspond chez Staline à une volonté de mettre en mouvement la société. Ces mouvements d'avant-garde dans les arts et la culture sont le pendant de sa stratégie de déstabilisation de la NEP, et en même temps de déstabilisation de l'intelligentsia. Autrement dit, les avant-gardes en Union Soviétique sont utilisées par Staline contre l'intelligentsia classique, cosmopolite, universelle, et en même temps, dans le but de susciter dans la société cette idée de mouvement. Parce que bien entendu toute la phase de l'attaque contre le Parti va se faire au nom de l'intensification de la lutte des classes au moment de l'accouchement du communisme. Et, en

renversement logique, toute phase d'intensification de la lutte des classes est le signe préparatoire à la réalisation du communisme. Donc, les arts rentrent en plein dans le kitch stalinien et en même temps, très curieusement, dans la postmodernité. D'une façon générale lorsque l'on veut, dans le cadre d'une révolution et en l'occurrence la révolution russe, prendre le pouvoir, on s'allie toujours à l'extrême-gauche, jamais à la droite. On tape d'abord sur la droite avant de taper sur la gauche. C'est-à-dire que la rupture d'une révolution ne peut se faire qu'à gauche de la révolution, toujours. A ce moment-là, c'est la gauche de la révolution ou la contre-révolution, toute révolution engage une opposition de ce type. Or pour que Staline rompe à gauche, il faut qu'il soit à gauche de tout le monde. C'est donc à ce moment-là qu'il adhère à toutes les thèses de mobilisation de la société, tout ce qui peut renverser les archaïsmes et ensuite, il fait un revirement et il élimine sa droite et inversement. Lorsque Maïakovski s'en rend compte, il se suicide. Lorsqu'il se rend compte que l'extrême-gauche de l'avant-garde est utilisée précisément dans ce but, d'abord d'éliminer la droite pour ensuite se retourner contre la gauche, c'est là qu'il se suicide.

Du point de vue du mouvement spontané, la révolution russe accouche des périodes historiques les plus intéressantes du XX^e. siècle. On peut dire que le constructivisme correspond à la phase du communisme parce que lorsqu'il prend son hégémonie dans les arts figuratifs, au début des années 20, on construit la société nouvelle. Le constructivisme correspond à cette phase historique pendant laquelle on croit que, volontairement, on peut créer le communisme. A ce moment-là, il y a une réaction dans le Comité Central, c'est celle de Lénine et Trotski, qui voient très bien qu'il est dangereux de vouloir faire croire à une construction positive de la révolution. En résultent les thèses de critique de Trotski et de Lénine sur la révolution et la culture prolétarienne. C'est une critique du constructivisme -c'est-à-dire construire la société communiste, c'est-à-dire une critique de la fusion de l'art et de la politique, une critique de l'esthétisation de la politique, et ce à partir d'une critique que Lénine entame -dans les années 1919,22, qu'on ne peut pas construire le communisme de façon volontaire. A ce moment-là Staline s'allie à tous ceux qui combattent Trotski. Staline est pour les avant-gardes quand Trotski revient à une théorie de la culture beaucoup plus classique, beaucoup plus représentationnelle.

Dario de Facendis: Mais la censure et la répression des artistes?

Jacques Mascotto: Les grands artistes sont ceux qui ont été le moins réprimés du temps de Staline. Les artistes les plus reconnus sont ceux qui ont été invités à partir et donc ce sont ceux qui s'en sont sortis le mieux.

Quand je parlais de l'élimination de l'intelligentsia, il était question de l'intelligentsia du Parti. La plupart des gens comme Pasternak, Boulgakov, on les a certes limité dans leur moyens d'expression etc. mais Staline n'a jamais voulu les éliminer physiquement parce qu'il voulait se faire passer lui-même pour l'ami des Lettres et des Arts. C'est en 1929 que Staline met fin à la période extraordinaire d'effervescence culturelle.

Daniel Dagenais: Comment tu comprends ça toi?

Jacques Mascotto: Il n'a plus besoin d'agitation dans les villes au moment où il veut les mobiliser contre les campagnes. Il ne veut plus de culture urbaine. Il veut précisément montrer, idéologiquement, que les villes sont affamées par la paysannerie, qu'il faut donc les monter contre cette paysannerie, conséquemment il ne faut plus qu'il y ait de bordel dans les villes. A ce moment-là, il y a un effet de normalisation.

Olivier Clain: De 1917 à 1927, il est certain que la Russie – pas juste sur le plan artistique mais sur le plan politique ou encore sur celui des mœurs ou de la production économique, comme le soulignait Jacques, réussit sa révolution. On peut dire qu'elle a incarné pendant cette période-là ce que nous, on a appelé ici le modernisme, c'est-à-dire le sommet de la modernité, la radicalisation de la critique de la modernité par rapport à la tradition, l'accomplissement et l'achèvement de la modernité dans la critique de ce qui en elle apparaît faire trace de la tradition. Concrètement cette période-là a existé dans la révolution russe, 1917-1927, mais à partir de 27, il y a une très nette régression, aussi bien sur le plan artistique que, je dirais, dans l'ensemble de la vie sociale en Russie. Et à partir de ce moment-là, il y a un effet de normalisation massif.

Gilles Gagné: Mais si pour la Russie il y avait un moment pour s'en sortir, c'était pourtant bien le moment de la NEP. Ce qui reste à comprendre, c'est comment tu tues une société.

Olivier Clain: Comment? A partir de la transition directe au "communisme". La volonté d'industrialiser l'URSS à cette époque-là a entraîné un conflit structurel que le capitalisme, lui, a résolu sur quelque chose comme quatre à cinq siècle et même peut-être plus, alors que la Russie le résout d'une manière "totalitaire" en l'espace de dix ans. C'est le conflit entre les villes et la campagne. Si tu es dans une économie où il n'y a pas de marché et que tu veux faire travailler tes ouvriers, c'est l'Etat qui paie les ouvriers, mais il faut les nourrir. Pour les nourrir, tu es exactement dans la même position que le capitaliste de 1820, celui dont

parlait Ricardo, c'est-à-dire que tu es dans la position de devoir payer ton blé le moins cher possible. Payer ton blé le moins cher possible ou alors ne pas le payer du tout : ça veut dire que tu supprimes les gros paysans et que tu forces les paysans à donner leur blé. La collectivisation des campagnes, les commandos qui descendent dans les campagnes et qui forcent les portes des granges, qui prennent le bétail aux paysans etc., c'est pour industrialiser la Russie. C'est pas juste un délire de Staline c'est, concrètement, la seule possibilité une fois que tu as choisi la voie de l'industrialisation à outrance. Ce qui est discuté dans les quatre ou cinq dernières années, entre 1923 et 1927, c'est la question de savoir ce qu'on fait sur le plan du développement économique. Staline, ayant gagné la bataille politique, peut décider cette orientation même si en fait il reprend à son compte un scénario de Trotski.

Jacques Mascotto: C'est la seule possibilité dans une logique révolutionnaire, après l'achèvement de la phase négative de la révolution.

Olivier Clain: Une logique révolutionnaire qui abandonne la NEP, qui abandonne une solution mitoyenne.

Jacques Mascotto: L'autre possibilité, comme Boukharine le dit, c'est de partager le pouvoir avec le parti paysan.

Olivier Clain: La division fondamentale au sommet de l'URSS de l'époque, au sommet du Parti, c'est une division en trois tendances: d'un côté Boukharine, au centre Staline et à gauche Trotski. A partir de 1927 Staline va effectivement appliquer, à sa manière bien entendu, les thèses de Trotski. Staline va accomplir ce programme d'une manière terroriste. A cette époque-là en Russie, le choix était là: soit tu crées une industrie lourde mais alors tu soumetts tes paysans à l'exigence de fournir le blé à tel prix et en de telles quantités ou alors tu lâches la pédale sur les paysans mais à ce moment-là tu ne développeras pas l'industrie lourde, tu développeras l'industrie à un rythme tel que ça pourra prendre un siècle ou deux. Le dilemme que les dirigeants russes rencontrent c'est un dilemme "pour eux", sur le plan politique, qui a existé "en soi" dans le développement du capitalisme en Occident; sauf que là il s'est résolu de manière mécanique, sans passer par l'intermédiaire d'un pouvoir qui impose la solution du problème.

Jacques Mascotto: Il faut voir la NEP en termes économiques et politiques. Du point de vue politique, pour que Staline établisse un pouvoir et conserve son ascendance, c'est la seule solution économique -et ce, d'un point de vue politique. Par contre, il est clair que la NEP a mis en danger le

pouvoir de Staline. Elle allait directement vers une société inédite de transition vers un capitalisme d'Etat, comme l'avait très bien vu Lénine. Et Lénine était d'accord pour engager l'avenir de la Révolution là-dessus. Mais, du point de vue politique, comme Staline voulait absolument maintenir son pouvoir, il n'avait pas d'autre choix que de faire celui-là. En termes politiques. Mais en termes économiques, il y avait d'autres possibilités.

Olivier Clain: Là on s'entend. A quoi on peut ajouter que la position politique de Staline est effectivement difficilement conciliable avec une autre orientation. Mais alors justement le paradoxe c'est quand même que les thèses les plus radicales sur l'industrialisation c'était les thèses de Trotski...

Jacques Mascotto: Oui mais attention, elles sont faites neuf ans plus tard alors que Trotski prévoyait une graduation, c'est-à-dire que Staline a commencé une intensification de l'industrialisation en 1929 alors que pour Trotski c'était le résultat d'une politique qui aurait été commencée en 1921.

Olivier Clain: C'est vrai que la politique de la NEP avait considérablement ralenti le processus puisqu'en fait les paysans qui vont être supprimés ou déportés à partir de 29-30 ce sont les petits propriétaires privés, campagnards, que la NEP a produits.

Jacques Mascotto: Absolument. Le débat est complètement biaisé si on ne voit pas qu'en 1921 Trotski et Boukharine sont quasiment sur la même longueur d'onde, et c'est le génie politique de Staline que de les avoir séparés et d'avoir scotomisé Trotski comme étant pour l'industrialisation et l'élimination des paysans. C'est comme même fort que Staline accuse Trotski d'avoir éliminé les paysans en 22-23 alors qu'il s'appuie littéralement sur Boukharine à ce moment-là, du point de vue économique il s'appuie sur la droite et du point de vue politique il s'appuie sur la gauche, du point de vue des arts de la culture etc., et si on enlève cette dimension importante, évidemment on ne comprend plus ce qui s'est passé. C'est qu'il voyait très bien que les thèses de Trotski et de Boukharine étaient convergentes et qu'à la limite, c'était toute sa base politique à lui qui partait. Parce que les thèses de Trotski et de Boukharine supposaient le maintien d'un appareil économique éduqué, l'introduction du calcul économique, c'est-à-dire l'antithèse d'une bureaucratie illétrée, sauvage, formée sur le tas. C'est pour ça d'ailleurs qu'en 29, les premiers qui y passent, ce sont tous les administrateurs du plan qui ont une certaine compétence économique, tous ceux qui savent ce

que c'est que des prix, ce que c'est que la différence entre les prix de la ville et ceux de la campagne. Ceux-là ont été éliminés en 29 et tous leurs suivants – "les saboteurs intérieurs", l'ont été au second procès. Et l'industrie lourde, comme Staline l'a enclenchée, suppose une ignorance et un analphabétisme crasses. Pour creuser des trous, des canaux et faire des fonderies, ça prend pas la tête à Papineau. La fameuse industrialisation de Staline ne tient qu'à ça, prendre des esclaves et les faire creuser avec des mecs derrière avec des fouets et qui ont juste des normes à respecter. Il a fallu éliminer tout ce que la NEP avait exigé comme intelligentsia.

Gilles Gagné: Sur l'industrialisation rapide à partir de l'agriculture, il y a quand même des exemples, les Etats-Unis... A partir de 29, quand ça se retourne contre la paysannerie, on pourrait dire que ça provient du fait qu'à ce moment-là la Russie disposait d'une classe dominante avant toute autre chose.

Jacques Mascotto: Ils ne disposaient pas d'une classe. C'est l'explication de la terreur, pour pouvoir créer une classe il faut d'abord éliminer toutes les classes.

Gilles Gagné: La voie de l'industrialisation à partir de la NEP, c'est-à-dire bien payer les agriculteurs, ce qui engendre une industrie très décentralisée – comme ça s'est fait justement en Angleterre, en France et plus tard aux Etats-Unis. C'est-à-dire qu'à partir du moment où l'agriculture est rentable, elle engendre par la base une industrie liée à l'agriculture, assez décentralisée. C'était pas impossible ça, à partir de la NEP, je veux dire en termes de modèle d'industrialisation. Mais bien sûr ce n'est pas une industrialisation comme exposée dans les livres d'économie. D'abord on trouve les trous de mine, ensuite on fait du métal, ensuite on fait des machines, etc... Cette planification rationnelle suppose déjà une capacité de contrôler un tel processus. C'est évident que si tu laisses le pays s'industrialiser à partir des revenus paysans (...) il faut que tu aies une gigantesque bureaucratie capable de runner le monde mais qui laisse le pays s'industrialiser de manière décentralisée et spontanée. Il y en avait déjà une classe sociale, la bureaucratie et elle, ce qu'elle sait faire c'est partir des mines, des voies ferrées...

Jacques Mascotto: Non, il n'y a pas de classes sociales. Ne confondons pas collectivisation et industrialisation! C'est la première qui aboutit à la classe qui dirige la seconde.

Gilles Gagné: Mais il y a quand même bien des gens qui ont fait ça, puisque ça s'est fait en dix ans en Russie.

Jacques Mascotto: La collectivisation forcée s'est faite sans classes sociales, dans et pour la destruction des éléments de classes autonomes ou potentiellement autonomes.

Gilles Gagné: Je ne parle pas de ce qui s'est passé sur la terre, ça c'est la question de faire une planification, des plans quinquennaux, etc, ça c'est l'idée d'une planification, d'un contrôle, d'une rationalisation du processus d'industrialisation et puis maintenant il faut nourrir ces ouvriers-là et on fait régner la terreur dans les campagnes. Mais ça me paraît être un épiphénomène. A partir de ce moment-là, il n'y a rien qui est visé comme objectif sinon que d'avoir de quoi nourrir les ouvriers. C'était juste une remarque à propos de ce que tu disais sur l'industrialisation ...

Olivier Clain: Dans le cadre d'une société qui ne connaît pas le marché, à partir du moment où il y a ce choix politique qui se fait, il prend la forme terroriste qu'il a prise. Et justement parce qu'on est dans une société qui ne connaît pas le marché. Le marché va résoudre le problème du goulot d'étranglement.

Gilles Gagné: Le marché ou une quelconque forme d'autonomie dans la société civile, ou une classe...

Jacques Mascotto: Il n'a pas de classes et c'est précisément pour ça qu'il y a le terrorisme.

La NEP constitue le marché et par là même engendre une classe que la Révolution elle, n'avait pas créée, puisque ce n'était qu'une destruction gigantesque. Ajoutez la guerre civile etc. Le marché crée une classe, c'est-à-dire la classe des paysans, la seule classe cohérente du point de vue de la culture matérielle, de son idéologie et de ses rapports de force. Les autres en face, pour l'instant, ce sont des jeunes illétrés sortis des campagnes, que Staline bourre dans les appareils, qui n'ont aucune cohésion et que Staline éduque, de 29 à 39, à massacrer. Après, il leur donne tous les postes et il dit, maintenant on a réglé le problème. Et ils deviennent la classe qui travaille pour le peuple, qui se sacrifie pour le peuple. Alors c'est très curieux, si dans le capitalisme l'ouvrier travaille pour le capital, en régime communiste c'est la bureaucratie qui travaille pour le travailleur. Le travailleur, lui, ne travaille pas. Il y a une dictature sur le besoin et constamment on rappelle au travailleur que c'est la bureaucratie scientifique, omnisciente, qui fournit la matière et l'esprit - c'est là qu'apparaît le culte de la personnalité et le délire scientifique de Staline. C'est la bureaucratie qui scientifiquement, organisationnellement, a "le génie" de donner au travailleur qui, lui, n'a que

quelques gestes à accomplir pour avoir ce dont il a besoin.

Malick Babou: J'ai une question à poser. C'est une question commentaire. J'ai l'impression que dans vos exposés, et surtout dans le premier, il serait intéressant de revenir sur le concept de communisme pour l'explicitier davantage. A mon avis, cela permettrait un déblayage du débat parce que j'avoue que pendant les exposés on a été un peu ballotté entre les différentes perceptions du terme "communisme" et à mon niveau, ça n'a pas aidé à la compréhension de la logique des commentaires qui ont été faits. Alors je pense qu'il faudrait clarifier le concept de communisme, aussi bien sur le plan théorique qu'au niveau pratique. A mon avis, ça aiderait à ne pas entrer dans des impasses théoriques. Bon je parle pour moi, si je n'ai pas compris ça ne veut pas nécessairement dire que ce n'était pas clair.

Sur le plan théorique d'abord, je crois qu'il est important de voir que Marx parle de plusieurs sortes de communisme, alors il faudrait savoir chaque fois duquel il est question. Et deuxièmement, sur le plan pratique, sur le plan historique disons, il est important à mon avis de faire la distinction entre le communisme et le système soviétique.

Sur le plan théorique, à mon avis, le premier exposé a fait une lecture peu habituelle de Marx. Il est évident que pour quelqu'un comme moi, quand vous dites que Marx fait l'apologie du capitalisme contre le communisme, ça me fait tiquer, c'est normal je crois. Je pense que quand on avance une idée comme celle-là, ça demande des explications. J'ai toujours compris que pour Marx, le capitalisme est une phase particulière de la préhistoire de l'humanité. Et quand il parle d'un certain communisme, qu'il caricature d'ailleurs, il dit en général qu'il s'agit du communisme vulgaire, pré-scientifique, ce qui n'a évidemment rien à voir avec le communisme comme projet de société.

Sur le plan historique, des expressions sont revenues, assez nombreuses, comme "communisme du XX^e. siècle", "communisme soviétique", communisme bâtissant de nouvelles structures de société où des classes s'opposent qui auraient été dissoutes dans le capitalisme etc., toutes des choses qui signifient qu'on prend pour argent comptant le fait que le système soviétique est un régime communiste. Mais il apparaît assez clairement que ceux qui ont bâti ce genre-là de société, ne se sont jamais appelés communistes.

Ce qu'il est important de voir à mon avis –et le deuxième exposé l'a montré très clairement, c'est que le communisme n'a pas été construit tout simplement parce qu'on ne peut pas le construire de cette façon-là. On ne peut pas construire le communisme. Au niveau des différentes formulations, ce sont toutes des tentatives ratées, stalinisme, brejnévisme, etc. Nous savons que Lénine a dirigé l'Etat soviétique pendant

cinq ans. Ensuite tout le système qui vient de s'écrouler a duré cinquante ans. Or, que signifient cinquante ans dans l'histoire générale de l'humanité. Est-ce que cinquante ans, ça peut suffire pour fonder un mode de production, un mode de régulation, une formation historique.

Le problème théorique qu'on a à affronter là est bien sûr actuel parce que là on postule autre chose, mais cet autre chose, supposons un moment que ce soit le capitalisme, il faudrait pouvoir penser le passage du communisme au capitalisme. Ce qui n'est pas encore réglé mais je pense que c'est une question importante. S'il y a eu communisme, comment on passe du communisme au capitalisme?

Autre chose mais ça ne relève plus de la question de la clarification du concept de communisme, c'est seulement une question subsidiaire. Dans la société soviétique il y a effectivement deux classes, une bourgeoisie politico-bureaucratique et un prolétariat. Alors à ce moment-là, ce qui se passe, est-ce que c'est une révolution? Parce que tout le système, depuis Staline, consistait à asseoir la domination de la classe politico-bureaucratique sur le prolétariat. Mais ça, ce n'est qu'une question subsidiaire, ce qui m'intéresse le plus, c'est la clarification des concepts. Je pense que la figure historique que nous avons observée ici, c'est le système soviétique.

Olivier Clain: Je vais essayer de revenir sur les différents points évoqués. D'abord, pour ce qui est de la définition du communisme, il est clair que dans la tradition philosophique – puisque c'est un problème qui est d'abord un problème philosophique : la première fois que l'on mentionne la question de l'absence de propriété privée, donc la première fois qu'on pose la question du communisme, c'est dans Platon, dans La République. L'absence de propriété privée, à ce moment-là, est saisie comme étant la condition d'une intégration adéquate de l'individu, de son activité, à la totalité sociale. L'absence de propriété privée est vue comme le meilleur moyen pour que l'individu se sente pleinement et entièrement concerné par le collectif, ce qui était une obsession des Grecs. Pour qu'il n'y ait pas de scission, de division, de distance, entre l'intérêt particulier et l'intérêt universel il faut supprimer la propriété privée ou en limiter considérablement la sphère d'exercice.

L'histoire de la définition du communisme va traverser toute l'histoire de l'Occident et, en particulier, les périodes de modernisation en Occident. Puisque le communisme, soit comme projet utopique et les mouvements hérétiques qui ont souvent été liés au mouvement communiste à partir du XIII^e. siècle, et qui s'inscrivent dans la transition de la société traditionnelle du Moyen Age à la société moderne individualiste bourgeoise, se présentent, toujours au moment de la transition, comme des critiques de la modernité en train de se mettre en place, mais en

même temps, comme des critiques qui reprennent certains idéaux de la société traditionnelle –en particulier le principe du partage communautaire qui était très fort dans la société traditionnelle. A la limite on pourrait évoquer l'idéal de vie monastique, les premiers au fond à l'avoir mis en pratique dans la société médiévale, ce sont quand même les moines.

Tous ces mouvements font de la question de la propriété privée une question morale, comme le faisait le christianisme à l'origine. On va dire que ça, c'est quelque chose qui est resté. Même si, à partir de Thomas Moore, on commence à réfléchir sur la question de l'efficacité du principe éthique, une fois mis en oeuvre, il reste que jusqu'en 1848 et c'est précisément ce communisme-là que Marx critique, c'est un communisme qui par conséquent se présente comme une exigence éthique: le Bien c'est la non-propriété privée, le Mal c'est la propriété privée. Cette tradition-là a toujours été marginale dans l'histoire occidentale, mais elle a toujours été présente. Ceci dit, à partir des années 1780 et jusqu'en 1848, il n'y a pas de définition conceptuelle du communisme. Et il n'y en a pas pour une raison très simple, c'est qu'il y a une pléiade de systèmes communistes, chacun avec sa forme de dogmatisation propre. Ne serait-ce que si tu prends au XVI^e. siècle Thomas More et Campanella, par exemple, il y a des oppositions très très nettes entre les deux utopies. Il y en a une où l'on cherche à préserver la famille, l'autre où on supprime la famille avec l'idée de propriété commune des femmes –c'est d'ailleurs un des thèmes sur lesquels Marx revient quand il parle du communisme; dans un de ces communismes, il n'y a pas d'Etat alors que dans l'autre, il y a un Etat absolument dictatorial qui règle le moindre geste de ta vie etc. Il y a la même opposition entre la perspective de Fourier et celle de Proudhon.

Il n'y a pas de définition générale du communisme, il y a juste des gens illuminés qui proclament voilà le modèle idéal de société qu'on devrait bâtir. C'est toujours évidemment sur le fond d'une contradiction réelle dans la société que ces projets s'élaborent mais c'est, je dirais, des projets de société qui ont un caractère éminemment abstrait puisqu'ils se prétendent transhistoriques, puisqu'ils se veulent une exigence du Bien, égale à elle-même à l'échelle de l'histoire humaine. Or, ce principe-là, Hegel le réfute d'une manière décisive sur le plan philosophique. Le problème de la définition du communisme et le problème du jugement sur le communisme commence à être posé dans la philosophie allemande avant Hegel, avec Fichte, qui est le premier philosophe à poser la question directement. Le capitalisme ou le socialisme ou le communisme, propriété privée ou non-propriété privée, ce sont là des thèses discutées par Fichte qui en fait une question d'actualité. Dès 1801, Hegel se prononce sur le problème et il revient dans La phénoménologie de l'Esprit avec le passage dont je parlais. Passage qui, avant Marx, est une réfutation du

communisme en tant que projet qui fait abstraction de la réalité historique. Dire, il faut instaurer le communisme, ça ne veut rien dire si, dans une certaine société, instaurer le communisme ça signifie une régression pour l'humanité. Selon Hegel et Marx, il ne doit pas y avoir d'engagement communiste, de projet volontaire d'instaurer une société communiste, qui fasse abstraction de l'histoire. On ne peut pas être pour le communisme à toutes les époques de l'humanité. Exactement comme on ne peut pas être pour la propriété privée à n'importe quelle époque de l'humanité. La seule question qui ait du sens, aussi bien pour Hegel que pour Marx, c'est de savoir reconnaître que si dans telle société, à tel moment historique, le régime de la propriété privée est un frein à l'épanouissement et à l'enrichissement de la vie individuelle ou, au contraire, est un accélérateur. Et Marx va jusqu'à dire que le grand progrès de l'humanité a été l'instauration de la propriété privée à l'origine de l'Histoire, après la révolution néolithique. Il le dit dans les Grundrisse. Il soutient que ce communisme primitif était un frein énorme au développement de l'adresse individuelle, de la technique, de la science etc. Marx a conçu le capitalisme comme étant éminemment révolutionnaire; dans Le manifeste communiste, par exemple, qui est pourtant adressé aux masses ouvrières, qui n'est pas un ouvrage de théorie, Marx va consacrer plusieurs pages à vanter le caractère révolutionnaire du capitalisme. En 1848, alors qu'il est en train de s'adresser aux ouvriers européens pour les engager à la révolution alors que lui-même est encore "communiste", il commence par saluer le caractère révolutionnaire de la bourgeoisie, le caractère révolutionnaire du système capitaliste de production qu'elle a mis en place.

Donc pas de définition généralement admise du communisme, sauf que quand on regarde jusqu'en 1848, on peut dire que *grasso-modo*, le communisme est effectivement saisi comme un régime social essentiellement réglé par un principe normatif concernant la distribution de ce qui est produit. On part de l'idée qu'on distribue ce qui est produit à chacun selon ses besoins. On va dire que ça, c'est le principe régulateur du communisme utopique avant Marx.

Jusqu'à Marx, le principe régulateur d'un régime dit socialiste est celui-ci : on donne à chacun selon la part effective de travail qu'il a fournie. Mais là où Hegel et Marx ont la même compréhension du problème, c'est qu'ils disent, ça ne veut rien dire. Ça ne veut rien dire donner à chacun selon sa part effective de travail parce que la seule mesure que tu peux donner à ce moment-là, c'est le temps de travail et là, tu retombes tout de suite dans les mêmes vices que le système capitaliste. En 1875, quand Marx écrit son Programme de Gotha, il range le "communisme" qui désormais désigne la société immédiatement "postcapitaliste" où on distribue selon le travail de chacun et le capitalisme lui-même sur le

même plan. Il dit : voilà deux régimes sociaux qui, considérés du point de vue de la règle permettant la distribution des biens, sont aussi abstraits l'un que l'autre. Pour l'un, on va donner selon le temps de travail et pour l'autre, on va donner selon le temps de travail. C'est-à-dire qu'il y a dans le capitalisme et dans le communisme la même aliénation fondamentale du rapport de l'homme à son activité, de l'homme à ses besoins. Le Communisme est donc un type sociétal marqué par la négation de la propriété privée qui -Marx revient sur cette idée-là à trente-trois ans d'intervalle- conserve en lui le caractère "ignoble" du rapport qu'instaure la propriété privée entre l'homme et le monde des choses et entre les hommes. C'est-à-dire que le communisme est vu comme un dépassement de la propriété privée qui conserve encore le caractère de l'époque précédente. Le communisme est vu comme une étape vers le socialisme. Dans Le capital déjà il n'y a pas un endroit où Marx parle vraiment du communisme et les seuls chapitres dans lesquels il parle de la société future, il parle de la société socialiste. Cette société est précisément définie comme socialiste parce qu'elle n'impose pas la communauté des biens par le biais d'une distribution selon la règle "à chacun selon ses besoins" ou la règle "à chacun selon son travail", mais elle se fonde sur le fait réel que plus personne ne travaille tout seul dans la société, sur le fait de la socialisation intégrale de la production. Dans Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe, où Michel Henry montre bien que pour Marx le communisme est le mouvement réel du capitalisme. Le communisme est le mouvement réel d'abolition dans le travail de la possibilité de mesurer la part de chacun dans le travail. Il est l'abolition, dans le travail, du travail individuel. Dans un système purement technique et le capitalisme met en place un système technique - le capitalisme se nie lui-même, il s'abolit en tant que système de la propriété privée, il s'abolit en tant que système capitaliste.

La seule question qui demeure brûlante, c'est celle du socialisme. Le mouvement communiste du XX^e. siècle est mort. Mais dans nos sociétés et à l'échelle de l'humanité, la question du socialisme demeure d'actualité puisqu'il faut produire les normes du rapport à la nature, du rapport au besoin et du rapport au travail. Dans une société postmoderne où le système technique a aboli virtuellement la rareté et la pénurie et où la question fondamentale est de gérer l'abondance la question du socialisme est plus importante que jamais. C'est ça la crise. On n'est plus dans "gérer la pénurie", mais dans "gérer l'abondance". Gérer l'accès au travail parce qu'on est dans une société qui abolit le travail, parce que le capitalisme a dissocié -ce que Marx écrit déjà à son époque, le système de production de l'activité qu'on appelle travail. Le système de production devient complètement autonome par rapport à l'activité individuelle. Virtuellement, l'homme a été libéré du travail. Et à ce moment-là, dans

cette société, la question de l'accès au travail devient une question morale. Et, troisième question fondamentale qu'il reste à régler pour nous, c'est le rapport à la nature. Trois questions qui sont d'ordre éthique. Trois questions qui sont d'actualité dans une société qui, précisément, a réalisé le communisme. Kojève, en 1930, dit que les Etats-Unis et le Japon sont des sociétés communistes. Quand on lit ça pour la première fois, on se dit il délire. Mais si on fait la lecture que nous faisons, on voit qu'il a raison de dire que ce sont les seules sociétés communistes. C'est dans l'[Introduction à la lecture de Hegel](#). Si Kojève dit ça, c'est parce qu'il connaît très bien Hegel et Marx.

Dario de Facendis: Mais il dit aussi qu'il y a l'abolition de l'être humain en tant qu'être anthropologique.

Olivier Clain: Il y a l'abolition de l'être humain et c'est précisément la question de la place de la négativité. C'est précisément la question morale, la question de savoir ce qu'on devient et ce qu'on fait maintenant, c'est une question collective et morale qui se pose. Et c'est pour ça que la question du socialisme, elle est loin d'être évacuable, mais le socialisme, ici au sens de Marx, c'est-à-dire qui vient après le communisme. C'est là-dessus qu'on voulait vous laisser.

Jacques Mascotto: Le problème du communisme c'est, par exemple, qu'aujourd'hui il y a une contradiction fondamentale: les gens continuent à être payés selon le temps de travail au moment même où il n'y a plus de travail. C'est là qu'est la grosse contradiction. C'est la raison pour laquelle André Gorz dit que lorsque quelqu'un qui est employé de façon précaire, il est donc à la disposition du travail productif. Tout comme un médecin ou une infirmière a son bip-bip et lit un bouquin en attendant d'être appelée à travailler. Même chose pour un infirmier qui attend dans sa bagnole que le besoin s'en fasse sentir pour aller travailler et il est payé pendant qu'il attend, mais il ne travaille pas. Il faut étendre ce processus où effectivement il y a des jobs où les gens sont payés à ne rien faire, dans le sens praxistique du terme. Le gros problème aujourd'hui c'est qu'une stratégie pour les syndicats et une stratégie socialiste est de mener une lutte à grande ampleur pour montrer que ce qui reste du travail, ce ne sont que les gens en disponibilité pour travailler. Dans les pays de l'OCDE, 52% des gens qui travaillent sont, en réalité, des gens qui sont disponibles à travailler, qui travaillent partiellement. Et c'est précisément là qu'il faut régler la question, payer des gens à ne pas travailler. Or, c'est bien l'abolition du travail.

Stephen Schecter: Il y a plusieurs commentaires à faire. Je pense

que, peut-être, pour être plus juste sans nier la réinterprétation ou la relecture de Marx qui semble être faite ici, moi je soulignerais plutôt un peu l'ambiguïté de sa pensée. Je pense qu'il n'est pas aussi clair que ce soit la seule manière de lire son interprétation, non seulement du communisme mais aussi du capitalisme. Je pense que cette ambiguïté, chez Marx, est due précisément au fait qu'il se trouve à la fois dans la modernité et dans la postmodernité, il lie les deux moments. Je pense qu'il y a une certaine ambiguïté qui va très bien avec ce que vous avez relevé. Mais je pense qu'on n'est pas obligé de toujours dire que Marx a seulement cette interprétation du communisme. Parce que d'une certaine manière, à mon avis, la réponse vient de Marx lui-même et l'équivalence du capitalisme avec la société bourgeoise est un autre exemple où il mêle les cartes. Dans la mesure où la bourgeoisie appartient au monde de la modernité, du travail, dans cet aspect-là de son analyse, le communisme c'est la critique éthique du monde bourgeois. Et dans ceci, on a la Révolution russe qui est la dernière révolution moderne et ce n'est donc pas par hasard que vous avez décrit la Révolution russe comme étant basé, essentiellement, sur l'idéologie du sacrifice, à l'instar de la chrétienté, des Taborites et tout le reste. Dans cette optique, la Révolution russe est fidèle à Marx en tant que Marx est le dernier critique mais aussi le dernier réalisateur de la modernité. Et c'est sous cet aspect que nous avons toujours le Marx. Mais dans votre interprétation qui, je pense, est tout à fait juste et vraie, à la fois par rapport à Marx et par rapport au capitalisme et par rapport aussi à la Révolution russe -qui, en même temps qu'elle est la dernière révolution de la modernité est aussi mêlée avec la postmodernité, alors là, on peut effectivement lire tout ce que vous avez signalé, par rapport au communisme et par rapport au capitalisme. Le capitalisme est aussi ce système qui coupe avec le monde du travail, de la bourgeoisie et de l'Etat institutionnalisé de la modernité pour inaugurer effectivement, le machinisme, le remplacement des êtres par tout ce que Marx a décrit dans Le capital et qui explique pourquoi il n'est jamais revenu sur l'ambiguïté présente dans les Manuscrits, parce qu'en effet on peut montrer d'autres passages des Manuscrits où il a une légère interprétation moderne.

Et je pense que cette ambiguïté a été reprise par Lénine et qu'elle se manifeste dans la Révolution russe. Le fait, par exemple, que tous les révolutionnaires de la IIème Internationale aient compris la révolution socialiste, communiste etc comme une reprise de la Révolution française. Lisez les débats entre Luxemburg, Trotski et tous les autres. La première question était de savoir quand serait notre Thermidor. Qui est Bonaparte, qui est Sieyès, qui est Robespierre, qui est Danton... Et puis en ce qui concerne le déterminisme, ils ont quand même forcé le théâtre pour trouver les gens pour occuper les rôles. Dans ce sens-là, on retrouve un

peu l'ambiguïté de Lénine.

Dans l'ensemble, je dirais que je suis d'accord et pas d'accord avec vous. Je trouve que tous les aspects que vous avez apportés sont très intéressants du point de vue de nos analyses sur la postmodernité mais il ne faut pas oublier le caractère ambigu. Et la thèse est d'ailleurs d'autant plus convaincante si on relève les endroits où il y a ambiguïté. Par exemple, l'aspect organisationnel. Vous dites avant-gardistes, non, organisationnel, oui. C'est vrai d'une certaine manière parce que Lénine a écrit la question organisationnelle –pas la question avant-gardiste, en 1902. Mais en pratique, ce que Lénine a avancé, c'était un aspect élitiste, avant-gardiste, etc. S'il n'était que technocratique, postmoderne etc., il n'aurait pas pu instaurer cette idéologie du terrorisme, du sacrifice et les gens n'auraient pas marché. Il y a tout cet aspect-là de surenchère morale que Staline a manipulé à l'os, d'accord, mais il fallait le faire et il fallait que les mentalités existent pour que ça marche. Et Lénine a contribué à cela de la même manière qu'il avait un rapport ambigu. Alors le génie monumental et en même temps postmoderne de Lénine, c'est qu'il a compris et inventé tout ça –mais en tant que premier technocrate, il n'a pas encore toutes les recettes, il a essayé d'apprendre non seulement des Allemands, mais aussi de Taylor. C'est Lénine qui a inventé tout ça et c'est très intéressant ce que vous avez dit par rapport, par exemple, au fait qu'il a improvisé par rapport à la première Guerre mondiale. On pourrait aller plus loin et dire que ce carnage qu'il a vu a renforcé le côté moral moderne mais, par contre, ce que Lénine a improvisé face à ça se situe techniquement dans la lignée organisationnelle. Dans la Révolution russe vue de cette manière, on s'aperçoit qu'en même temps qu'il réagit face à la première Guerre mondiale –qui est l'évènement qui signale la coupure définitive de la modernité en direction de la postmodernité, qui est une révolution politique définie idéalement dans le termes de la modernité (la Révolution française, le problème de l'égalité, l'appel constant au sacrifice) Lénine utilise dans sa réaction même des procédures qui sont complètement fermées. La gestion de tout cela –on transforme le Parti, après on transforme les syndicats, on casse les conseils ouvriers, on emploie les techniques de Taylor, et basta... Bon après on fait des ajustements, comme tout bon technocrate, on va trouver la NEP et si la NEP ne marche pas, quelqu'un d'autre va trouver quelque chose d'autre. Dans ce sens-là, on peut dire qu'il y a une certaine logique opérant à l'intérieur de la Révolution russe.

Gilles Gagné: Continuité entre Lénine et Staline? (difficile à comprendre)

Stephen Schecter: En partie. Je pense qu'on ne peut pas nier qu'il y

ait un certain développement dans ce sens-là. Ce qui est intéressant dans le système stalinien, c'est la bureaucratie, c'est-à-dire la mort du Parti. La mort du Parti -c'est ce que vous avez dit, si j'ai bien compris, c'est aussi la mort de tout appel aux valeurs modernes, au sacrifice etc. Après ils n'en ont plus besoin. Staline, et Soljenitsyne l'a un peu compris, c'est le fantasme surenchéri de la modernité dans le contexte de la postmodernité, fantasme qui se déploie derrière le dos et dans l'inconscient des acteurs. De ce point de vue, la bureaucratie qui s'installe après est quelque chose de gris, terne, avec aucun appel à l'enthousiasme des masses, tout ce que vous avez décrit en parlant de Khrouchtchev, Brejnev etc... Et ça, ça marche dans la mesure où le stalinisme, effectivement, a mis en place une bureaucratie technocratique, organisationnelle. Brejnev, c'est bien l'alliance entre les technocrates et le Parti, mais le Parti n'est plus le même. C'est un parti qui a été complètement liquidé et refait sur le modèle organisationnel. C'est intéressant je pense car, dans ce sens-là, le totalitarisme appartient au dernier moment de la modernité. D'après ce qui a été exposé, c'est le moment où Staline liquide le parti bolchevique. En effet, il n'a plus besoin du totalitarisme pour le système bureaucratique. Alors le totalitarisme appartient à un autre moment qui est peut-être la dernière manifestation de cette contradiction d'une modernité qui se déploie dans la postmodernité. Le totalitarisme, comme d'une certaine manière le fascisme, est une réaction à la modernité avec des systèmes et des techniques complètement postmodernes. Et je pense que ces liens méritent d'être tissés et qu'il est intéressant de voir comment on peut avoir des influences modernes, dans la typologie ou dans le schéma que vous avez décrit, tout en laissant intacte l'analyse que vous avez élaborée. Mais ce que je trouve encore plus intéressant ce sont les implications théoriques que, tous les deux, vous avez soulevées.

Pour reprendre un peu l'interrogation de Malick. Tout d'un coup, on peut comprendre pourquoi Marx utilise cette notion de préhistoire, ce qui est toujours un peu ambigu quand on le lit. Tout d'un coup, si c'est vrai que le communisme tel que vous l'interprétez ici, c'est finalement l'achèvement du capitalisme et le début de la postmodernité, encore une fois c'est comme si Marx avait vu dans son analyse du capitalisme mais sans le théoriser comme cela, qu'effectivement le grand moment n'est plus la modernité comme telle -c'est une manière de réinterpréter encore plus ce que vous avez dit- la modernité se place dans la suite de la tradition et la grande coupure s'effectue au XIX^e. siècle, avec l'entrée de l'humanité dans la postmodernité pour nous, mais pour Marx ça veut dire que finalement on va sortir de la préhistoire pour entrer dans l'histoire, c'est-à-dire qu'on va sortir du long moment de la rareté pour entrer dans l'abondance. De cette manière-là, on peut relier nos thèses avec les thèses de gens comme

Braudel, par exemple, qui parlent de 1800 comme la date cruciale dans l'histoire humaine. Dans ce sens-là, la postmodernité représente peut-être une rupture encore plus grande avec tout ce qui précède que la rupture de la modernité d'avec la tradition. C'est-à-dire que c'est une autre manière de conceptualiser et on peut comprendre, dans la même lignée, pourquoi il y a des théoriciens postmodernes –des gens dans le sillon de Baudrillard etc, qui placent la postmodernité avec Saint-Augustin. Ça paraît bizarre, mais ce à quoi ils réagissent, c'est à cette notion qu'il s'est passé quelque chose de très important dans l'histoire humaine autour de 1800. Une relecture de Marx à la lumière du communisme réel ouvre d'autres perspectives sur la postmodernité, c'est-à-dire qu'on peut prendre en même temps connaissance de son ampleur et pas juste dans le sens critique. Ça veut dire qu'au moment où on conçoit la postmodernité dans les termes de Marx, donc dans le sens de l'entrée dans l'histoire et de la sortie de l'humanité de la préhistoire alors évidemment, tout devient ouvert à l'humanité et donc on peut comprendre cette pulsion de volonté de puissance dans laquelle se place Nietzsche. Dans ce sens-là, la police stalinienne est la conséquence de toute l'entreprise bolchevique. Penser qu'il pouvait instaurer dans une société agraire sans classe ouvrière énorme le socialisme, le communisme, peu importe... Quand on se trouve dans un moment historique où on pense que l'on peut tout faire, les gens passent à l'acte sans la retenue qu'ils avaient toujours eue jusque-là, même dans la modernité.

Dernière réflexion, ce serait sur l'avant-gardisme. Si on considère votre idée de l'avant-gardisme dans des termes organisationnels, alors là on pourrait aussi réfléchir sur l'idée de l'avant-gardisme dans le domaine esthétique. N'est-il pas intéressant de voir que l'avant-gardisme tel que Lénine l'a défini a pris une allure organisationnelle, c'est-à-dire qu'il a essayé de techniciser ce que les anciens (inaudible) russes ont toujours pris comme avant-gardiste dans le sens (en russe!), c'est-à-dire le retour au peuple, le populisme et qui se manifeste encore dans les mouvements anarchistes –voir après dans la guerre d'Espagne. Lénine essaie de scientificiser l'avant-gardisme sous la forme de la question organisationnelle, c'est-à-dire de lui donner une définition technique. Mais n'est-il pas aussi intéressant que dans l'art avant-gardiste postmoderne, qui se définit avant-gardiste et qui s'est d'abord révélé dans la Révolution russe avec le constructivisme et le futurisme, il y ait une fascination énorme pour la technique? Dans ce sens-là, il est significatif que les artistes emploient eux-mêmes le terme avant-gardiste, qui légitime leur fascination pour et leur jeu avec la technique –vous en avez déjà parlé avec Jünger, on peut peut-être comprendre, en suivant cette piste le Bauhaus, Le Corbusier, Jasper Johns.

Jacques Mascotto: C'est dommage on aura pas assez de temps pour le faire, mais on avait prévu une partie qui devait traiter de la société traditionnelle, la société moderne et la société postmoderne.

Ce qu'on voulait expliquer à partir de là, c'est que Lénine se trouve au moment de tension incroyable qu'est le fracas de l'explosion de la modernité sur une société traditionnelle, ce qui donne une situation postmoderne. C'est-à-dire qu'à un moment donné, Lénine se trouve au milieu d'un triangle entre la tradition, la modernité et la postmodernité et, tout ça, dans une accélération du temps. En effet, il faut comprendre que chez lui le passage à l'organisation scientifique est corrélatif à une non-confiance absolue en la conscience de classe du prolétariat. Et en effet il voit une situation postmoderne à l'effet que tout mouvement ne peut absolument pas venir en termes de conscience de classe. Quelle est donc la structure de la praxis dans une situation où la praxis n'est pas liée à une conscience de classe? C'est dans ce sens-là qu'apparaît chez lui cette théorie de l'avant-garde, qui à la limite est beaucoup plus liée à l'esthétique qu'à l'agitation ...

Curzio Malaparte, avec l'invasion allemande en 40, a mis la main sur les cahiers de Lénine et on voit que lorsque Lénine était infirme, à partir de 23, il avait encore un "bout de main" qui écrivait et il n'arrêtait pas de reproduire des immeubles comme à Chicago et à New York. Il était absolument hanté par cette vision technique de la postmodernité qui allait résoudre les problèmes de la Révolution.

Autre point. Le communisme c'est la postmodernité assumée -c'est pas pour rien que de 17 à 18, le parti prend un an pour s'appeler communiste, avant il s'appelait parti ouvrier social-démocrate. Ensuite, il s'est appelé parti communiste bolchevique et quand on voit que dès que Staline, en 1934, met la main sur l'Appareil, il change le nom du parti, enlève bolchevique pour l'appeler Parti Communiste d'Union Soviétique. Et là, il dit le communisme revit. A chaque fois qu'il y a une situation de crise, on accentue ce terme "communiste". Et évidemment, dans communisme il n'est pas question d'une médiation de parti, il n'est pas question d'une médiation socialiste ou quoi que ce soit du même genre.

Bon voilà, je suis d'accord avec ce que tu as dit Stephen, c'était une intuition gigantesque que de comprendre que les questions de la praxis ne pouvaient pas se résoudre en termes de conscience de classe. Chez Lénine, ça se traduit par une critique de ce qu'il appelle l'aristocratie ouvrière.

La théorie de l'avant-garde chez lui va très loin, c'est pour ça que j'hésite avec une avant-garde. Ça touche au problème qu'on ne peut rien résoudre avec une structure traditionnelle de parti et de classe. C'est-à-dire que c'est l'expression théorique de ce que Marx dit dans Le Capital, la classe ouvrière est la dissolution de toutes les classes. Et Lénine va plus loin, si la classe ouvrière c'est la dissolution de toutes les classes ça ne

peut pas être une conscience de classe qui pourra régler la question de la révolution. A ce moment-là il est effectivement en pleine postmodernité. Alors évidemment Lénine, avec la conscience qu'il a, lorsqu'il se trouve devant les constructivistes et les futuristes, Malevitch etc..., il se fait mettre en pleine face par ces gens-là, ce qu'inconsciemment, il pense lui-même. Et il ne le tolère pas. Alors il laisse aller.

Dario de Facendis: Je voudrais dire certaines choses, au risque de paraître naïf. Tu parlais tantôt de l'explication qui consiste à dire cet homme a eu une attaque de coeur parce qu'il a un coeur mais je pourrais aussi, prenant l'exemple de quelqu'un qui a un cancer généralisé, expliquer toute sa structure physiologique en termes de cancer et, ainsi, je renverserais exactement le rapport qu'il y a entre santé et maladie et je donnerais comme clé explicative de tout l'appareil biologique vital celui de la confusion cancérigène, et je me contenterais de cette explication. Chose qui me paraît être faite quand on essaie de relire, à la fin, toute l'histoire de l'aventure communiste et de ce qu'elle a véhiculé, en se basant sur son aboutissement final, qui est celui d'une grande merde dans laquelle nous sommes tous. Il ne faut pas se leurrer, je ne voudrais pas qu'il y ait des gens qui puissent se glorifier ou se vanter ou trouver un plaisir dans le fait que ça soit la fin de quelque chose qui, en finissant de cette façon-là, nous laisse encore plus dans la merde. C'est-à-dire que si nous, en tant que représentants d'une société qui comme on disait gère le bien-être et l'abondance -chose qui me semble d'ailleurs bien relative, nous pouvons encore, à la limite, nous considérer chanceux d'être un peu moins salis par cette merde dont il est question, il me semble quand même que la fin du marxisme, du communisme, de tout ce qui en est résulté, est quelque chose d'assez désespérant pour les trois quarts de l'humanité. En effet, il ne faut pas se leurrer, notre système capitaliste n'est pas un système fermé mais un système qui fonctionne selon le principe des vases communicants. Principe selon lequel, justement, à une hausse du bien-être correspond une universalisation assez effarante de la misère. Il ne faut pas oublier que le marxisme, le communisme, cette utopie dont on parle, est une utopie qui est née du constat d'une misère effrayante et que c'est sur cette base qu'on a essayé de bâtir cette théorie, qui voulait en être une devant remédier à cet état de fait intolérable. Si je dis ça, c'est parce qu'on a tendance à faire des discours qui ne voient pas que ce dont il est question. Ce dont il est question c'est de l'être humain en tant qu'être souffrant et jouissant. Je ne sais pas si vous voyez où je veux en venir avec cette remarque.

Pour ce qui est du communisme je ne pense pas qu'on puisse considérer sa naissance en termes d'existence de la propriété privée ou de non-existence de la propriété privée. C'est en effet un problème qui se pose de

façon beaucoup plus radicale dans la société occidentale en ce sens que le communisme est un des résultats d'une pensée qui traverse l'histoire occidentale et qui est celle d'une vision eschatologique.

Cette idée-là a comme base l'idée qu'il y ait –et c'est là la question de la préhistoire, qu'il y ait une fin de l'histoire. Une fin de l'histoire qui est la recomposition de la tragédie et de la négativité qui traversent l'histoire. Cette idée-là d'une eschatologie est propre à la société occidentale. Elle naît avec Platon. Si Platon amène cette idée-là, c'est justement parce qu'il refuse l'histoire telle qu'elle se présente pour la première fois dans la société grecque et qui est vue, alors, comme un accroissement du Mal. Il faut le stopper.

La société chrétienne, c'est la même chose, l'histoire doit s'achever dans une sorte de communisme extraordinaire parce que c'est la communion des âmes avec Dieu. Avec l'idée du progrès par contre, il y a l'idée qu'on va arriver au règne du bonheur avec l'accroissement des moyens de production et la richesse partagée entre tous. Et, enfin, il y a l'idée communiste selon laquelle nous vivrons un jour dans une société qui éliminera la dynamique historique même, parce que la société communiste est une société qui met un terme à l'histoire. C'est cette idée qu'il y a quelque chose de profondément ancré dans l'être même de l'humanité dans sa forme historique, qui est une contradiction.

Alors aujourd'hui, si le communisme est fini, si effectivement ce chapitre-là est achevé et que nous sommes dans un monde où il n'y a pas, ni au niveau de la possibilité concrète historique d'une action que chacun de nous pourrait imaginer –comme ça a été le cas pour les communistes, les socialistes qui ont lutté pendant des centaines d'années pour ça, ni au niveau de l'imaginaire où il y aurait un ailleurs possible à la réalité dans laquelle nous sommes, ça signifie peut-être que nous avons consommé cette dimension qui est le propre de l'Occident. Une dimension qui est énorme et vraiment transhistorique, dans le sens fort du terme.

Alors à ce moment-là, quelle est la redéfinition que nous devons penser de la culture occidentale, de l'histoire et de notre propre situation, de notre propre responsabilité. Et donc je me demande si le marxisme et le communisme ont été, quand même, à l'intérieur du capitalisme –et je ne reprendrai pas la thèse de l'achèvement du capitalisme par le communisme, je les prends par un autre bout, c'est-à-dire est-ce qu'ils n'ont pas été, quand même, une contradiction qui a été réelle et vitale à l'intérieur de nos sociétés pendant une certaine période et qui a empêché, souvent, la mise en place d'un système absolument totalitaire. Je me demande quels sont aujourd'hui les points de force et de résistance devant une situation qui perd –avec la fin non seulement de la Russie, on s'en fout à la limite de la Russie, mais la perte de cette dimension imaginaire d'altérité à l'histoire et au capitalisme. Je me demande quels sont nos

devoirs et nos responsabilités. Parce qu'il serait trop beau de faire des discours voulant que le cancer, c'est ça la réalité et on oublie que quelque chose n'est plus là maintenant, qui représentait une contradiction réelle pour laquelle des millions de gens ont souffert et ont lutté et sont morts. On ne peut tout de même pas dire que tout ça c'était un leurre, un jeu de l'histoire.

Jacques Mascotto: Il n'y a jamais personne qui a dit ça non plus.

Stephen Schecter: Je pense qu'on peut mettre ta propre analyse sur sa tête. C'est-à-dire que si la question éthique, selon toi, a toujours été pensée dans les termes de l'émancipation ou du dépassement – ce que tu fais c'est un peu ce que Gauchet a fait dans Le désenchantement du monde, c'est de dire qu'il y a une logique structurale menant de la religion monothéiste à la démocratie ou, en d'autres termes, qu'il y a quelque chose qui chapeaute la tradition et la modernité et que l'échec du communisme signale enfin et finalement la fin de sa (inaudible), pour le mettre dans la perspective dialectique de l'histoire. Et dans ce sens-là, la postmodernité, avec toute la critique qu'on voulait lui adresser, a au moins le mérite de nous libérer de cela. Et dans ce sens-là, on peut réinterpréter l'idée de Marx selon laquelle l'humanité va finalement entrer dans l'histoire et sortir de la préhistoire, non seulement dans le sens de la rareté matérielle mais aussi, va être obligée d'élaborer quelque chose au niveau de la conscience et de la pensée éthique et d'arrêter cette fuite en avant vers la cité de Dieu ou vers la cité utopique instaurée sur terre. Ce qui maintenant oblige les gens de penser – un peu peut-être ce que les Grecs ont fait, avec une forte dose d'ironie, quelle serait une position éthique face à un monde duquel il n'y a plus d'émancipation possible. Parce qu'il n'y en a plus. Ce serait un leurre que de croire le contraire. Mais ça ne signale pas la fin de l'éthique, ça signale simplement la fin des termes habituels dans lesquels on a toujours pensé l'éthique.

Dario de Facendis: Mais comment tu peux dire simplement? Tu dis simplement la fin de comment ce problème-là était posé jusqu'à maintenant.

Stephen Schecter: Oui, je le dis. C'est comme ça. Comment Marx a osé dire simplement ce qu'il a dit. Comme Hegel a osé, comment toi tu oses, tout le monde ose. Mais c'est pas pour dédramatiser toute la misère. A la fin d'Eros et civilisation, Marcuse rappelle que le chemin de l'humanité est jonché de cadavres, mais ceci dit, il rappelle Schiller et Kant et Marx et Freud et il dit qu'il y a peut-être une manière de penser une raison sensuelle – qui fait du sens, sinon notre vie n'a vraiment plus de raison

d'être. Ça se voit chez Nietzsche qui dit aux gens, ayez l'audace de votre bonheur. Bon, Moravia a écrit tout un roman là-dessus, sur un poème de Nietzsche.

Dario de Facendis: Pour en revenir à ton "simplement". J'ai lu quelque chose, c'est un rabbin, je crois, qui dit et je vais essayer de le citer le mieux possible parce que c'est extraordinaire, il dit, le royaume de Dieu ce n'est pas une révolution totale du monde, non, les choses y seraient exactement telles qu'elles sont aujourd'hui ou plutôt, il n'y aurait qu'un tout petit écart entre ce qu'elles sont aujourd'hui et ce qu'elles seraient dans le royaume de Dieu. Mais ce tout petit écart, c'est la chose la plus difficile à rejoindre et à vivre et, précisément, c'est ça ton "simplement". Je suis d'accord avec toi, si aujourd'hui on pouvait dire, bon c'est fini cette histoire, nous sommes ici. Mais est-ce qu'il y a quelqu'un parmi nous qui soit capable de prendre conscience du fait qu'il est ici, vraiment ici?

Jacques Mascotto: C'est ce qu'il dit.

Stephen Schecter: Mais qu'est-ce que tu veux? Il faut faire attention, il y a plein de gens qui disent "sois bien dans ta peau", "be here and be alive", et tout le reste.

Je pense que si votre (celle de Mascotto et Clain) analyse est correcte, une des choses qui en émanent, c'est que dans une perspective dialectique, on peut poser la question, on ne peut jamais être ici et maintenant dans la totalité, c'est une manière de réintroduire exactement ce que l'histoire vient de liquider. La question est de savoir comment garder la négativité des êtres -c'est-à-dire le fait qu'un être humain ne sera jamais l'incarnation totale de la société, et penser l'éthique. C'est ça qu'ils viennent d'expliquer. Le socialisme réinterprété à l'aune de leur discours, ça veut dire comment -une fois qu'on émerge de la préhistoire, poser le problème de l'éthique, c'est-à-dire de la responsabilité de l'être face à son monde, qui n'est plus un monde de travail, qui n'est plus le monde unifié ni de la modernité ni de la tradition, un monde qui se débarrasse de l'eschatologie et, en même temps, doit penser l'éthique, avec toute l'ironie que ça suppose. Et effectivement c'est difficile parce qu'on ne peut plus se reconforter.

Dario de Facendis: Mais l'ironie, elle est tragique à ce moment-là. Dites-moi où est, aujourd'hui, la possibilité de repenser l'éthique dont tu parles. Ramenons-nous dans la situation dans laquelle nous sommes. C'est bien beau tout ce que vous avez dit, je suis parfaitement d'accord avec tout cela, mais il me semble qu'il n'y a pas de sortie de la préhistoire. Mais pas du tout. Il me semble que la fin du socialisme ne correspond pas

du tout à cette fin dont on parle. Il me semble que l'on s'en va encore plus au fond de l'abîme dans lequel tout ce processus-là nous a amenés jusqu'à aujourd'hui. Tu me dis, repenser l'éthique. OUI, par où?

Jacques Mascotto: Le paradoxe de l'histoire c'est que la révolution russe, d'une part, ainsi que la formation de l'URSS comme structure mondiale et partie de la structure bicéphale de la puissance sur la planète depuis cinquante ans, c'est que ce sont précisément le mouvement ouvrier et les masses occidentales qui ont profité de l'URSS. Sans elle, jamais il n'y aurait eu le Welfare State. Le Welfare State a été imaginé dans les années 1940, au moment où en 49 les trois cinquièmes de la planète étaient socialiste et qu'alors seuls les Etats-Unis, l'Angleterre et l'Australie pouvaient se réclamer d'une bourgeoisie libérale ou d'un régime libéral démocratique. Et c'est précisément la peur du communisme, l'immense deuxième onnée après la Révolution russe que fut la transmutation du mouvement de résistance contre l'Allemagne nazie en termes de pouvoir du parti communiste. C'est cette immense onnée révolutionnaire de l'année 1945 qui a été à l'origine du plan Marshall, dont le but était d'empêcher une deuxième révolution. Dites-vous bien qu'en 49, comme disait Eric Hobsbawm, il n'y avait pas beaucoup de places pour Moscou dans les aéroports de Paris, de Londres et autres capitales européennes puisque tous les libéraux allaient à Moscou pour prendre les recettes de la planification et Keynes, lui-même, a pris toute sa théorie du Welfare State chez les socialistes Lange, Neurath, Schumpeter, précisément parce que le siècle était le siècle du communisme, le siècle de l'écroulement du libéralisme et c'est en quelque sorte grâce à l'URSS qu'il y a eu, en Occident, une amélioration pour la classe ouvrière et, en même temps, une transformation du compromis historique. Et ce compromis historique géré par la social-démocratie a permis l'avancement éducationnel et culturel des masses dans leur ensemble.

D'un autre côté par contre cette URSS, en tant que l'autre menaçant du capitalisme, a énormément hypothéqué toute solution possible dans la postmodernité, chez nous. Puisque, comme modèle contrefactuel, l'URSS empêchait toute solution novatrice. Il est évident que les partis communistes en Europe de l'ouest n'ont pas eu de majorités électorales à cause de l'hypothèque russe et du stalinisme. Alors aujourd'hui, le libéralisme est laissé à lui-même et d'ailleurs, les libéraux les plus conscients ne se réjouissent guère de l'écroulement du mur de Berlin, parce que c'est maintenant que commence la vraie crise du néo-libéralisme. Il a fallu passer par l'écroulement de l'URSS. C'est aussi beaucoup pour les gens qui parlent de la fin de l'histoire, les nationalismes vont ressurgir –tels qu'ils n'existaient même pas, dans cette ampleur, en 1914, une crise écologique qui vient de l'est

précisément et qui menace l'Europe, sans compter la propre crise écologique engendrée par le capitalisme occidental lui-même, le problème des minorités. Cela donne le chantier de construction gigantesque qu'est l'Europe -qui est redevenue le terreau historique. Et alors, d'un côté effectivement, l'URSS ne fait plus peur -il y a des néo-libéraux à oeillères qui s'en réjouissent mais leur fraction la plus déterminée ne s'en réjouit pas, parce qu'il commence à y avoir de toutes parts des initiatives qui vont au-delà de la critique morale, qui dépassent toutes les formes d'organisation classiques. Il y a une contestation radicale de toute la structure traditionnelle de parti en Europe.

Nous sommes maintenant dans l'ère des grandes transformations et, effectivement, la bataille n'est pas jouée. On peut être certain qu'il n'y aura pas de succès de la démocratie libérale en Europe de l'Est, elle tient déjà pas le coup en Pologne où il se trouve que les communistes font alliance avec Solidarité contre les anciens dirigeants de Solidarité. Il se trouve que cette Perestroïka, dont d'ailleurs Gorbatchev a sous-estimé le contexte -c'est évident que lorsqu'il lance la Perestroïka, Gorbatchev est encore dans une analyse de la phase historique social-démocratique du libéralisme, il ne s'attendait pas à ce que le néo-libéralisme aille directement diriger la Perestroïka grâce à ses moyens de communication, CNN et autres. Il est évident que Gorbatchev a grandement sous-estimé ce changement d'époque radical qu'est la transformation reaganotatchérienne. C'était une sous-estimation considérable et c'est précisément ça qui, aujourd'hui, rend impossible toute transformation libérale de l'URSS. Directement le capital appartient aux étrangers, l'intelligentsia a manqué son occasion historique de se constituer en tant que classe. Au moment même où le brejnévisme crée les mécanismes sociaux-politiques d'une culture urbaine et d'échanges technologiques avec l'occident, l'intelligentsia va se constituer en tant que classe en Russie mais en même temps va être directement vendue aux grands trusts, aux grandes compagnies américaines et allemandes et à partir de là, il n'y a plus de jonction possible entre cette intelligentsia, certains secteurs du Parti qui restent encore et la classe ouvrière. Il va donc y avoir une crise générale en ex-Union Soviétique sur cette base. Crise à laquelle il faut ajouter le corollaire qu'est le sentiment nationaliste russe qui se sent bafoué par la présence outrancière du capitalisme occidental. Et, autre corollaire, il va y avoir sur la base de ce nationalisme une alliance entre le communisme qui reste -on ne se débarasse pas comme ça, du jour au lendemain, de plusieurs millions de personnes, avec le nationalisme russe classique, patriotique, lequel va engendrer à son tour des réactions entre nationalités, qui sont elles-mêmes déchirées par des minorités internes. Bref ce panorama est celui d'une éventuelle détonation gigantesque.

En 14-18 quand la guerre a éclaté, les Balkans étaient un petit théâtre

de conflits de nationalités, aujourd'hui, ce théâtre est multiplié par mille. La situation est d'un danger total.

En France, le néo-libéralisme a utilisé la social-démocratie pour restructurer le fractionnement du capital. L'Europe était encore une zone où il y avait un équilibre entre les structures du capital –capital commercial, capital industriel, capital industriel de pointe tourné vers l'extérieur, capital agricole à l'intérieur, capital agricole tourné vers l'agro-business. Or les socialismes ont fait la job. Ils ont débarassé la structure générale du capital, pour le compte du néo-libéralisme, de tous ses secteurs mous. Maintenant, je pense que les contradictions sont arrivées à un point tel que toutes les balises ont sauté et que nous allons arriver à des affrontements généraux. Parce que attention, la crise du communisme c'est la crise de la social-démocratie. Si vous ne voyez pas que 1989 c'est la mort des partis socialistes... parce que la mort du communisme, c'est d'abord la mort de la social-démocratie et de la modernité qu'elle traînait derrière elle. C'est la modernité qui est tombée, dans toute sa nudité factuelle, sur la gueule des socialistes. Et après 89, il n'y a plus un parti socialiste qui va pouvoir se maintenir au pouvoir en Europe. Je me dis que tout est en place, que rien n'est joué mais, effectivement, il y a quand même pas mal d'hypothèques qui ont été levées. L'hypothèque social-démocrate a été levée. La mort du communisme en Union Soviétique, c'est l'impossibilité pour la social-démocratie de faire figure de bastion, de rempart socialiste, c'est-à-dire de moyen-terme entre la classe ouvrière et le communisme. A partir du moment où le communisme est mort, la social-démocratie a perdu son rôle d'intermédiaire, c'est-à-dire de coussin de sécurité pour encaisser le choc. Or, la crise de la social-démocratie c'est la crise finale des dernières expressions de la modernité en tant qu'expression politique. A ce moment-là, nous sommes dans la nudité factuelle la plus complète qui, pour l'instant, s'exprime par une montée des nationalismes, par une montée de l'extrême-droite et du fascisme –en Belgique, en France et en Allemagne en particulier.

.....: et aux Etats-Unis.

Jacques Mascotto: N'en parlons pas...! Mais curieusement, aux Etats-Unis, il y a tellement de recours d'extrême-droite, autoritaires et réactionnaires, avant le fascisme, qu'ils ont encore des réserves de réaction! C'est-à-dire qu'avant d'arriver au Ku Klux Klan, t'as encore Bush, Buchanan...

Daniel Dagenais: L'autre jour, Buchanan a dit que le Congrès américain ressemblait à un territoire occupé par Israël...

Jacques Macotto: Ouais, mais ça c'est pas encore le Ku Klux Klan. En termes de politique, il faut toujours appeler un chat un chat. C'est pour ça que le concept de totalitarisme, chez Hannah Arendt, c'est quelque chose de très précis. Et en termes de prestations politiques, ça compte, il vaut mieux avoir affaire à Hindenburg qu'à Hitler, il vaut mieux avoir affaire à Ludendorff qu'à Eichmann.

Gilles Gagné: Pour en revenir au "simplement", je suis pas sûr qu'il faille se réjouir de la fin de...

Jacques Mascotto: Mais on se réjouit pas...

Gilles Gagné: La fin du motif eschatologique, c'est-à-dire de toujours poser devant une nécessité au nom de laquelle on peut liquider le présent, ça c'est une chose, mais ce n'est pas nécessairement la fin d'un motif transcendantal. On peut encore se reconnaître une dette, qui n'est plus une dette vis-à-vis d'une nécessité à venir, au nom de laquelle on peut sacrifier des générations, mais vis-à-vis de ce par quoi on est, de ce dans quoi on est. Un motif transcendantal donc, mais pas nécessairement à caractère eschatologique et qui n'autorise certainement pas à liquider le monde sous prétexte de faire advenir la vraie réalité. On peut sortir de ça sans sortir d'un principe fondamental éthique de responsabilité vis-à-vis de ce par quoi on est.

Jacques Mascotto: Au contraire, c'en est la condition *sine qua non* maintenant. Parce que tu ne peux répondre que de ce que tu fais maintenant, à l'instant, et non pas à l'écho ventriloque d'une situation future.

Gilles Gagné: Deuxième chose: la disparition de l'altérité soviétique, enfin communiste, qui avait au moins le mérite de maintenir de façon concrète et pratique cette exigence transcendantale sous la forme de quelque chose à réaliser encore. Ça, ça a effectivement disparu. Mais je suis pas sûr à propos de la "petite différence"... les soviétiques en sont maintenant, dans un certain sens, au même point que nous, mais le fait que par un autre côté, ils n'y sont pas encore, ça pourra avoir dans l'avenir une grande importance. Bon, ils sont confrontés aux mêmes expédients que nous pour faire marcher la société etc...

Jacques Mascotto: Mais pour l'instant les Russes sont encore en pleine illusion. Ils croient encore que c'est du libéralisme chez nous, ils croient qu'il y a du travail, du libéralisme, de la démocratie et ils croient

qu'il y a du marché. Le jour où ils vont se rendre compte que c'est de la bullshit, c'est-à-dire très bientôt, ça va péter. Ils sont les seuls à croire au libéralisme, les Russes.

Gilles Gagné: Mais ils y croient cette semaine. Ils y croient pour se donner une raison d'agir politiquement sur une échelle massive, gigantesque. Ils y croient parce qu'il faut bien croire à quelque chose. Quand on est pris dans le bois on se dit, je crois que c'est par là qu'il faut aller, on n'a aucune raison particulière de penser ça mais pour se décider à partir dans un sens, il faut toujours bien se dire, il me semble que... Après coup, on se dit qu'on avait aucune raison d'aller par là, mais maintenant qu'on est parti par là, on continue. C'est pareil pour les Russes, ils vont se désidéologiser dans les semaines qui vont venir. Mais le fait qu'ils soient passés par-dessus le motif eschatologique transcendantal, mais par un autre côté que nous, c'est peut-être la petite différence dont tu parlais. Pour donner une formulation concrète de la chose, jusqu'à il y a quelques années pour les soviétiques, l'équilibre entre le mérite personnel et la responsabilité vis-à-vis de la société était exactement à l'inverse d'ici. On va prendre des anecdotes: leurs joueurs de hockey venaient battre les nôtres mais quand ils faisaient un mauvais coup, ils étaient responsables et on les mettaient en punition pendant trois semaines –pas le droit de boire du coke!, puis quand ils étaient les meilleurs sur la terre, ils touchaient leur paie –60\$ par semaine. L'équilibre entre le mérite et la responsabilité vis-à-vis du monde était à l'inverse d'ici. Je pense que c'est ce qui va rester de ce passage par la dernière eschatologie communautaire ou communiste, cette imputabilité de l'individu vis-à-vis du monde. Tout ça pour dire que ce n'est pas parce qu'on a fait le détour par une eschatologie, qu'on l'a fait aussi par une éthique transcendantale qui, aujourd'hui, devient le principe de la responsabilité vis-à-vis de ce par quoi on est, vis-à-vis de tous les autres. Ce motif transcendantal qui est au fondement de toute éthique et de toute normativité postmoderne, les Russes ont sont maintenant plus près que nous, de par la manière dont ils sont venus jusqu'ici.

Dario de Facendis: Je ne dis pas que ce soit un mal ou quelque chose de négatif qu'il n'y ait plus de perspective eschatologique. Je dis que c'est aller un peu vite en besogne que de relire ça à la lumière de la conclusion postmoderniste sans avoir en retour –chose qui d'ailleurs n'est pas encore faite et qu'il va falloir faire, c'est le devoir de ceux qui comme nous se posent le problème, par rapport aux sciences humaines, justement de repenser la situation telle qu'on la vit aujourd'hui, en prenant conscience de la profondeur historique du mouvement. Comprenez-vous ce que je veux dire? L'épuisement de cette eschatologie...

Gilles Gagné: Ce sera encore une eschatologie de l'émancipation de dire on est enfin libre de l'eschatologie. D'une manière ironique ou perverse si on s'abandonnait à l'idée qu'enfin on est libéré de l'idée de la dette...

Dario de Facendis: En tant que société nous vivons, nous tous, selon des principes dégradés et absolument, à la limite, dégoûtants. L'idée que nous nous faisons de nous-mêmes, en tant qu'individus, est une idée dégradée de l'idée de l'homme. L'idée que nous nous faisons de l'économie est une idée dégradée d'un rapport au monde, qui était un rapport au monde avec la perspective d'une vie future ou quoi que ce soit. Notre rapport à la vie est un rapport dégradé de cette peur de la mort qu'on avait dans les sociétés précédentes.

Stephen Schecter: Je crois que vous tous parlez de la même chose mais de manière complètement différente.

Daniel Dagenais: ... cinq jeunes Américains ont tué un gars dont ils n'aimaient pas la face, quelqu'un qui leur tombait sur les nerfs. Ce qui est intéressant dans ce qu'ils ont fait, c'est la gradation qui les a amenés à tuer. Ils ont d'abord crevé les pneus de son char, puis ils lui ont crissé une volée et après ça, ils ont décidé de le tuer. Ça veut dire quoi ça? Tuer un gars dont tu n'aimes pas la face? En fait, la raison c'est qu'ils ne voulaient pas l'inviter à un party. Ça rejoint tout à fait ce qu'Arendt décrivait comme "the banality of evil". Dans la conclusion de son essai sur le totalitarisme, elle dit "whether you like it or not ...", le constat de son essai sur le totalitarisme, c'est celui d'un effondrement radical des fondements de la civilisation.

J'en arrive à la question que je voulais poser. Il me semble que les médiations historiques par lesquelles Arendt passe pour interpréter le nazisme, c'est l'effondrement du cadre social et politique moderne. C'est pour ça qu'elle va opposer "parti" et "mouvement", "nation" qui trouve sa forme dans l'Etat et "nationalisme" pan-germaniste, pan-slaviste. Il me semble que les médiations historiques sur lesquelles elle s'appuie pour avancer son argument sur le totalitarisme -concept très précis comme Jacques l'a mentionné et qui n'a rien à voir avec Lefort, de toute façon dès la mort de Staline, elle dit c'est fini le totalitarisme; de Khrouchtchev on peut dire que c'est un despote, un dictateur, mais...

Jacques Mascotto: C'est même pas un despote Khrouchtchev.

Daniel Dagenais: ...ce n'est que négativement que Arendt définit le

totalitarisme, c'est-à-dire que sur la base de l'effondrement de la civilisation tout est possible, l'abominable peut surgir. C'est pour ça qu'elle va dire qu'Eichmann, c'est pas un sadique, c'est pas un tortionnaire, c'est un gars ordinaire et c'est justement ça qui est capotant. Il obéit à l'ordre de tuer des millions de personnes, c'est la banalité du mal. Bon, ma question: tu as montré en quoi Staline constitue une rupture, vu qu'il liquide le Parti, (inaudible) de la société. J'aimerais savoir comment tu comprends cet effondrement-là en Union Soviétique? Là-dessus, Arendt est restée complètement obscure et d'ailleurs elle le savait bien parce qu'elle avait l'intention d'écrire un autre livre là-dessus. Et aussi, c'est quoi la portée de la NEP et comment on peut comprendre son échec.

Jacques Mascotto: En 28 il y a un épuisement considérable du Parti, dont la plupart des membres ont traversé les luttes de la fin de l'époque tsariste, la Révolution, l'émigration intérieure, l'exil intérieur. Il y a aussi les effets du communisme de guerre, de la guerre civile, de la famine en 21-22. Tous ces gens-là sont épuisés. D'un point de vue intellectuel, le Parti revient sur lui-même, de grands débats ont lieu sur l'avenir de la Révolution et pendant ce temps-là, se crée une bourgeoisie paysanne assez solide, qui se sent en mesure de négocier systématiquement -voire même de refuser, les ententes avec l'Etat en estimant que les paysans ne sont pas assez payés pour leur grain et ne peuvent s'acheter les fournitures matérielles dont ils ont besoin -et en effet, il y a eu un phénomène d'inflation au sens que les prix montaient et que beaucoup de paysans faisaient des réserves pour les revendre plus tard à un prix supérieur. Bon, face à ça, Staline va remobiliser les couches inférieures du Parti et, d'un autre côté, il crée de toutes pièces un mouvement sociologique de jeunes qu'on va chercher dans les campagnes pour les faire entrer dans le Parti et qui, eux, sont des serviteurs zélés. Donc d'un côté, Staline a une base sociale très forte et, d'un autre côté, il y a toute l'idéologie de la révolution socialiste comme révolution prolétarienne qui subsiste et c'est là que les masses fatiguées des villes où, effectivement, l'approvisionnement est toujours précaire, c'est là que Staline arrive à s'appuyer sur la classe ouvrière -et par là même, il enclenche un processus de dénonciation des classes etc., et il faut bien -à partir du moment où la classe ouvrière est mobilisée sur cette base, faire sauter le Parti. Parce que sinon, la classe ouvrière va se reposer comme agent autonome.

Stephen Schecter: Est-ce qu'il ne faut pas remonter un peu plus loin pour répondre à sa question? Tu viens, disons, d'exposer la conjoncture immédiate mais il parle des médiations dans lesquelles Arendt est remontée -jusqu'à l'impérialisme et l'antisémitisme politique du XIXè.

siècle. Par rapport à la Russie, il faut quand même remonter plus loin et c'est là que je dis qu'il y a une filiation entre le léninisme et le totalitarisme, dans la mesure où, dans la société russe, le léninisme fait déjà partie de ce que Tourgueniev a décrit pour la Russie, tout comme ce que Proust avait décrit faisait partie de la société occidentale. L'attaque frontale menée par l'ensemble du mouvement révolutionnaire dans l'empire tsariste ne laissait pas de place pour une réforme libérale du système, Stolypine représentait par exemple une version libérale bourgeoise classique de la transformation de la Russie en un capitalisme comme un autre. Ceci a été coupé par les forces sociales de la société russe du XIX^e. siècle, pour toutes sortes de raisons dont le mouvement pan-slaviste et son ricochet dans la Russie de la fin du XIX^e. siècle, pour expliquer comment toute option libérale a été discréditée. Le mouvement léniniste n'était qu'un mouvement parmi d'autres, le mouvement bolchevique, menchevique etc... Si on veut remonter à une abdication de l'intelligentsia, on peut remonter là aussi. Avant même la période de la révolution bolchevique. Abdication de l'intelligentsia qui bloquait toute transition libérale.

Jacques Mascotto: Les libéraux se sont shootés eux-mêmes hors du système, sans qu'on les y pousse.

Stephen Schecter: Je m'excuse mais il y avait quand même des tentatives de résoudre les problèmes sur une autre base. Disons, si on reprend l'exemple de la Révolution française où il y avait quand même les monarchistes constitutionnels. Sieyès en était un, qui en 1789 a essayé de modifier le système comme les Anglais l'avaient fait.

Jacques Mascotto: Lénine n'a pas poussé beaucoup les libéraux pour qu'ils se mettent eux-mêmes hors du système.

Stephen Schecter: Mais quand même, il y avait des assassinats de conseillers et de ministres libéraux. Il y avait une condamnation qui émanait de la société entière comme quoi on était dans un cul de sac. Dans ce sens-là, il y avait toute une contradiction des socialistes de la II^e Internationale et des populistes, qui incarnait la crise de la fin du XIX^e. siècle en Russie. Ils ont banni toute ouverture libérale du système.

Jacques Mascotto: C'est beaucoup plus complexe.

Stephen Schecter: Je ne dis pas que c'est la seule explication mais je crois que c'est à ce niveau-là qu'il faut chercher la réponse à la question sur les médiations. Il faut chercher un peu plus loin que ce qui

s'est passé en 28 ou 24.

Jacques Mascotto: On ne peut pas dire que le léninisme soit du chauvinisme grand'russe, au contraire. Ils faisaient très attention au langage même qu'ils employaient et puis enfin toutes les langues se sont mises en place à ce moment-là. La défense systématique des langues, il y a même des langues qui ont été réinventées de toutes pièces au nom des libertés. On peut dire que sur les cent vingt-cinq langues de l'Union Soviétique, il y en a à peu près soixante-dix qui auraient disparu sans la Révolution. Il y avait par exemple cinq cents types dans un village et Lénine y organisait l'alphabétisation en langue nationale, faisait reforcer les grammaires etc. Le stalinisme est une idéologie -en tant que ce système a une idéologie, il est une double idéologie, elle est à la fois archi révolutionnaire -idéologie du mouvement, et en même temps nationale chauvine grand'russe.

C'est Staline qui fait le télescopage entre une idéologie archi-révolutionnaire -la mobilisation du jeune qui va débusquer les koulaks, et au même moment il réintroduit les grandes figures mythiques de l'histoire de la tradition russe. C'est donc une archi-modernité et une archi-tradition qui se télescopent, télescopage qui constitue l'idéologie stalinienne.

Pour terminer, vous savez cette réserve morale du citoyen soviétique dont Gilles a parlé, le brejnévisme a eu comme effet de stabiliser, de créer une société de consommateurs, de créer un compromis entre les classes. Il a aussi engendrer une gigantesque habitude de travail au noir, le développement de la mafia tant aux plans régional, que local. Je pense qu'il y a un grand danger, c'est une possibilité de retour à l'ordre, de retour à un système centralisé très fort, qui va se faire sur des idéologies russes, chauvines. C'est très possible. Le brejnévisme a accentué la déliquescence hiérarchique et structurelle de la société russe. On peut parler du brejnévisme comme d'une grande phase "d'horizontalisation" de la société soviétique. Et effectivement, il y a ce retour à l'ordre qui est possible, et qui ensuite, à mon avis, sera certainement exacerbé par les problèmes nationaux et par les problèmes de difficulté d'approvisionnement et de rareté. De plus en plus de gens disent, du temps de Staline au moins on trouvait à manger. C'est aussi bête que ça.

Et il y a un autre problème que celui-là, je vois l'Occident néo-libéral envoyer des miettes en guise d'aide à l'Union Soviétique, mais il se trouve qu'en URSS il y a cinquante centrales nucléaires dont trente-sept qui sont extrêmement dangereuses -il y a dix centrales qui sont plus dangereuses que Tchernobyl, qui sont fendues, et le danger nucléaire de l'URSS est mille fois plus important maintenant que ce qu'il était après l'explosion de Tchernobyl. Et si l'Occident ne donne pas cinquante milliard par année, sur

vingt ans, ne serait-ce que pour avoir des capacités de contrôle égales à celles des centrales nucléaires françaises, on court à la catastrophe. Parce qu'il faut voir que les ingénieurs qui sont chargés de la sécurité des centrales touchent 7\$ par jour et donc, ils passent plutôt leur temps à prendre de l'uranium pour le vendre à l'Iran, ça leur rapporte beaucoup plus. Si l'Occident ne donne pas d'argent, les Russes seront obligés de checker eux-mêmes et à ce moment-là, il y aura une recentralisation des ressources, ne serait-ce que pour checker les centrales nucléaires.

Stephen Schechter: Tu joues sur le déterminisme catastrophiste.

Jacques Mascotto: Mais il y a dix Tchernobyl en Union Soviétique...

Stephen Schechter: Oui, mais pourquoi ça n'a pas explosé hier?

Jacques Mascotto: Mais justement, ça peut exploser à n'importe quel moment.

Fiche de lecture

Jean-Daniel Reynaud, Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale, Paris, Armand Colin, 1989.

Un ouvrage détestable sous tous les rapports, trop long, difficile, tout d'observations piquantes et subtiles, "sociologique" à mort mais dans le détail exclusivement, dans l'illustration, dans le paradoxe, dans la casuistique et dans l'argutie. Enlevez-en les exemples, tous tirés du droit du travail, de l'action syndicale ou de la vie familiale, et il vous restera, d'un côté, quelques pages de références à Durkheim et à Crozier et, de l'autre, plusieurs centaines d'aphorismes théorisant tirés des exemples par le jeu des combinaisons de dix mots de vocabulaire qui changent de sens à chaque occurrence (le plus gravement atteint est "légitimité"). Bref, le livre d'un ingénieur astucieux, d'un observateur pénétrant et d'un érudit, un livre qui rassemble trente ans de fiches et trente ans d'expérience des relations de travail pour proposer une empirically grounded theory of social systems, comme on dit à la maison mère, qui reste irrémédiablement incrustée dans ses "collectifs de travail" et dans ses "sections syndicales".

Reprochera-t-on à l'auteur de présenter une théorie générale de la société qui sature complètement la métaphore du collectif de travail? Le reproche serait irrecevable puisque, s'il y a unité du collectif de travail, il n'y a pas, soutient l'auteur, d'unité globale des systèmes sociaux qui s'entrechoquent dans un "ensemble social"; l'auteur, en conséquence, ne réfère à "la société" que lorsqu'il retombe, libre de toute intention sociologique ou théorique, dans ce paradigme vernaculaire qu'on appelle la langue française. En science, par contre, il ne voit jamais que des systèmes sociaux et comme un ensemble social n'est pas lui-même un système social (mais simplement un équilibre instable, p. 173), "la" société du sens commun ne fait pas parti du domaine de sa théorie. Cela ne lui interdit pas de croiser parfois les deux paradigmes pour les fins de l'explication ("Il est possible que l'ensemble des systèmes sociaux qui constituent une société présentent quelques tendances semblables", p. 243, je souligne), mais cela ne veut pas dire qu'il s'intéresse le moins au monde aux contingences qui mènent à la formation ou à la transformation de ces paquets de systèmes sociaux que le commun des mortels appelle "sociétés", ni qu'il s'intéresse à leurs propriétés générales (puisque'il n'y a là que des équilibres instables qui marquent la limite supérieure de la science) ni qu'il s'intéresse à leurs types.

Ce n'est donc ni à une, ni à la, ni à les, ni à des sociétés humaines que s'adresse cette sociologie générale, mais au social. Nous avons affaire à une théorie générale de l'action sociale qui la définit comme action collective et qui postule qu'en général l'action collective ne vise pas le général: parce qu'il y a "une pluralité d'acteurs collectifs" ("produisant chacun leur régulation", je souligne), "l'ensemble social réel est un amas hétérogène et peu cohérent avec un très grand nombre de relations d'interdépendance partielles"; réglées par le "résultat d'un procès complexe de décision: accommodation ou conflit, négociation ou arbitrage, accord ou domination", les innombrables relations des régulations se résolvent en "équilibres globaux instables et changeants" (p. 92 et 173). Théoricien du social, l'auteur, on le voit, est résolument tourné vers l'avenir et la

"conception pluraliste des sources de régulation" (p. 93) qu'il nous propose use très libéralement de l'imaginaire cybernétique. De plus, comme dans toutes ces sources de régulation l'activité de régulation elle-même est constamment en jeu, "se mêler de sociologie" c'est "intervenir dans la régulation sociale" (p. 32); les sciences sociales sont donc "des sciences d'aide à la décision" (p. 272), et, plus encore, d'aide à la "régulation conjointe" (dont la négociation est le type pur); et si les sociologues doivent devenir des intervenants dans la "gestion sociale" (p. 282), c'est parce que le développement du "conseil scientifique" suscité par "l'expansion du marché des sciences de l'action" pointe en direction d'une "société éclairée" (p. 301). Et voilà comment on passe de l'imaginaire cybernétique à "l'imaginaire technocratique"; ayant consacré trois cent pages à généraliser des illustrations tirées du domaine des relations de travail, l'auteur termine en généralisant son cas et ouvre généreusement le pork-barrel de la "négociation assistée" aux sciences sociales en général. Comme il postule que la société est de toute éternité un amas hétérogène de "régulations conjointes", il se dit qu'il suffirait de la présence d'un expert sur chaque brindille de négociation pour que la lumière soit enfin faite sur l'amas. Il oublie que dans la nuit de l'été les lucioles n'éclairent jamais qu'elles-mêmes et qu'on serait bien mal avisé de faire projet de visiter la campagne à la lumière des lucioles (surtout quand elles ont déjà ravagé la campagne).

En fait, l'auteur est trop pressé de faire la lumière sur l'avenir et cet empressement explique que sa manière de se mêler de sociologie se caractérise par d'importants iatus au niveau de la gestion des concepts. Pour arriver tout guilleret et plein d'optimisme à cet amoncellement instable de régulations conjointes qui définit un ensemble social, l'auteur commence par se donner des éléments de base (acteurs collectifs) censés se former dans le processus par lequel ils se donnent forme. Il produit alors le modèle général de "l'acteur collectif" au moyen de la notion de régulation ("l'activité même de régulation étant bien au centre de la vie sociale" p. 272), mais en insistant ici sur l'unité et l'identité du collectif qui se constitue en produisant les règles de son auto-régulation. Il appelle donc son acteur collectif une "communauté" et il nous fait valoir que cette dernière, productrice des règles qui la régissent et produite par ces règles, ne se déploie autour d'une activité de régulation qu'en assujettissant cette activité à un principe de légitimité, à un projet. Le vocabulaire évoque l'objectivité, la réflexivité et la différenciation des "règles" formelles qui caractérisent la société politique moderne mais inscrit la dite activité de régulation dans une circularité qui rappelle l'opération des normes de la culture dans une société primitive:

"Une action collective se définit par un projet autour duquel se constitue un acteur collectif grâce à des règles communes. Ces différents aspects de l'action collective sont évidemment interdépendants: les règles n'ont de force obligatoire (de légitimité) qu'au nom du projet. Elles ne sont obligatoires que pour ceux qui s'y associent. Réciproquement, le projet n'a de sens que pour la communauté qui se constitue autour de lui. Cette communauté ne se constitue que par une régulation." (p. 245)

La "première réalité sociale" est donc "l'acteur collectif". Ce qui définit un groupe social est "une finalité, une intention, une orientation d'actes, ce que nous avons appelé un projet". Il y a autant d'acteurs collectifs que d'actions collectives (p. 91). Ces acteurs

"produisent chacun leur régulation" (p. 92). Une régulation est donc "en quelque sorte une décision collective" (p. 271). Et "chaque système réel a une structure et un équilibre différent" (p. 173).

Voilà pour l'unité de l'acteur collectif. Quand vient le temps d'imaginer la rencontre des acteurs collectifs dans l'amas que forme un ensemble social, on change de registre: "tout système social voit sans cesse naître en son sein de nouveaux acteurs collectifs" (p. 92); "même les systèmes sociaux les plus simples ont quelque degré de différenciation interne"; "la plupart d'entre eux sont assez complexes pour qu'on y reconnaisse des groupes, des intérêts, des cultures ou des styles"; "la rencontre des acteurs ou leur vie en commun est aussi la rencontre de deux ou plusieurs systèmes de règles" (p. 92); "la règle respectée est le fruit d'une négociation"; "la régulation a plusieurs sources concurrentes"; "celle en vigueur à un moment donné satisfait à des contraintes diverses, imposées par des acteurs différents! (p. 289) (je souligne)

Le retournement est achevé! D'un acteur collectif constitué par une régulation, d'une régulation définie par un projet (une finalité, une intention, une orientation, une légitimité) nous sommes passé à un acteur collectif essentiellement constitué par négociation entre des acteurs collectifs! Faut-il alors poser à notre tour la question de la "réalité sociale première", celle que l'auteur a si longuement triturée, et demander: qu'est-ce qui définit un acteur collectif? Un projet ou une négociation? Qu'est-ce qu'une communauté? Un composé de communautés ... ou une communauté? Qu'est-il arrivé? On a congédié au début l'acteur individuel et "le" système social au profit de l'acteur collectif (la critique du structuro-fonctionnalisme a toujours son utilité) et on tombe maintenant en régression à l'infini dans la négociation? Qu'à cela ne tienne; rectifions, à quinze pages de la fin, les concepts et abandonnons l'affaire aux sciences de l'aide à la décision:

"Si (...) on appelle régulation conjointe toute régulation qui est le résultat de la rencontre de plusieurs légitimités, toute régulation est une régulation conjointe." (p. 289)

Tout à l'heure il y avait un lien nécessaire et fondamental entre "une" légitimité, "une" régulation et "un" acteur; maintenant, toute régulation est la rencontre de plusieurs légitimités et de plusieurs acteurs. Mais alors, pourquoi n'a-t-on pas traité ce problème dès le début, puisqu'on voulait faire une théorie de la régulation? Puisque la notion de légitimité décrivait l'opération "du" projet dans la régulation "d'un" acteur, comment toute régulation peut-elle être maintenant rencontre de légitimités; soit la régulation a déjà eu lieu quand ces légitimités toutes faites se rencontrent, soit les prétentions qui se rencontrent n'ont nullement le caractère de la légitimité puisque l'activité de régulation n'a pas encore constitué "un" acteur collectif. Si "les" légitimités sont antérieures et extérieures à la régulation, "régulation" veut dire conflit de légitimité et absence de régulation. Et si "régulation" désigne l'opération d'un "projet" commun légitime, une régulation n'est pas la rencontre de légitimités hétérogènes. Bref, il faut s'entendre: la notion de légitimité désigne-t-elle le sentiment d'avoir raison, la justification d'un rapport de domination, une illusion partagée, la validité formelle d'une règle ou le résultat de toute entente entre des acteurs?

Ce qui précède, malheureusement, ne représente qu'un tout petit morceau du tricot serré d'aphorismes et d'illustrations qu'il faut démailler pour arriver à décider en connaissance de cause s'il faut suivre l'auteur vers ses conclusions ou s'il faut l'abandonner en cours de route. Les choses seraient tellement plus simples si l'on pouvait admettre sans discussion que les ensembles sociaux sont de gigantesques amoncellements de négociations menées de diverses manières entre de nombreuses forces et aboutissant, avec l'aide d'arbitres, à départager des prétentions tombées du ciel pour les transformer en décisions se combinant spontanément en des équilibres mobiles et mystérieux.

Le problème avec ce genre de "grille" d'analyse, c'est qu'on fait le tour du monde en trente secondes sans enregistrer nulle part la moindre différence; la grille est valable partout, elle ne saisit aucun changement, aucun développement, aucune rupture. Et alors qu'on a l'impression que toutes les pratiques contemporaines convergent vers la constitution d'un nouveau régime de la socialité, elle nous restitue notre situation sociale, sub specie aeternatis, mais dans les termes qui, justement, nous semblent faire problème dans cette situation. Nous constatons avec tout un chacun qu'il existe maintenant une langue de bois de la "décision"; mais nous refusons de la prendre pour une théorie des "ensembles sociaux", toutes catégories confondues. Ce genre de projection rétrospective vaut, au mieux, comme symptôme et, au pire, comme projet d'oublier la réalité en faveur de l'arbitraire théorique.

La grande originalité de l'auteur, finalement, consiste à ne pas aimer le mot système et à repousser jusqu'à l'idée d'une intégration "systémique" de l'ensemble des innombrables "décisions". Adaptées, chacune de leur côté, à leur environnement, les décisions ne se combinent jamais qu'après coup en de nouveaux équilibres mouvants; parler de système au sujet de cette combinaison a posteriori, raisonne l'auteur, revient à réifier "la société" par un nouveau détour. Il rejoint ce faisant la micro-sociologie américaine, à ceci près qu'il fait de la décision la seule "ethnométhode" digne de mention: puisque "le fait social est un accomplissement pratique", puisque le rapport social s'invente dans l'interaction, puisque, pour les "membres", l'ordre social est "disponible et disponible" (Garfinkel), le fait social, le rapport social et l'ordre social n'existent pas: "La réalité sociale est constamment créée par les acteurs, elle n'est pas une donnée préexistante. C'est pourquoi, par exemple, l'ethnométhodologie porte autant d'attention à la façon dont les membres prennent des décisions" (Alain Coulon, L'ethnométhodologie, Paris, Presses universitaires de France, Que sais-je?, 1987, p. 27). Tout cela fait penser à la surenchère autour du "même fleuve" de Héraclite: puisque l'on ne s'y baigne pas deux fois, disent les amateurs de logique, on ne s'y baigne pas même une fois. Après avoir posé que la réalité sociale est constamment créée, les mêmes amateurs peuvent conclure aujourd'hui que la réalité sociale n'a pas d'existence. Quand ils auront parfaitement raison, il n'y aura plus rien; en attendant, ils sont condamnés à militer en faveur de la liberté (celle qu'a n'importe qui de faire n'importe quoi n'importe comment), et à donner l'exemple (en disant n'importe quoi).

**L'idéologie des juges; remarques sur la recherche
d'Andrée Lajoie, de Régine Robin et d'Armelle Chitrit**

1

Les remarques qui suivent sont basées sur un texte (L'apport de la rhétorique et de la linguistique à l'interprétation des concepts flous, de Lajoie, Robin et Chitrit) et sur une communication d'Andrée Lajoie.

2

La recherche porte sur les jugements de la cour suprême du Canada et sur l'utilisation qui est faite par les juges de la notion de "société libre et démocratique" apparaissant à l'article premier de la charte canadienne des droits et libertés. Cet article prévoit la limitation, par une règle de droit, des droits et libertés énoncés dans la Charte, mais "dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique".

3

Les auteurs se demandent quelle image se font les juges d'une société libre et démocratique. Pour dégager le sens de ce "concept flou", les auteurs soumettent les écrits des juges qui l'ont invoquée à diverses méthodes d'analyse de contenu visant à déterminer ce qu'est pour eux une société libre et démocratique: on s'intéressera pour cela aussi bien aux jugements qu'ils ont écrit qu'à ceux auxquels ils ont souscrit, aussi bien à leurs écrits doctrinaux qu'à leurs travaux scientifiques antérieurs.

4

L'examen de la production scientifique et doctrinale des juges vise à retrouver dans le discours explicite les conceptions implicites; les jugements, par exemple, sont analysés à la lumière de la théorie rhétorique de l'argumentation de Chaïm Perelman et, éventuellement, tout le corpus d'un juge particulier est soumis à la recherche des propositions implicites concernant la société, la liberté et la démocratie; on soumettra pour cela toutes les phrases où ces notions apparaissent à des transformations syntaxiques qui élèvent le syntagme incriminé en position de sujet de la phrase ("la liberté est...", "la société exige...", etc.; voir la linguistique de Zelig Harris). L'application de ces méthodes rigoureuses d'analyse de contenu visent à reconstituer ce qu'un juge avait à l'esprit lorsqu'il a invoqué restrictivement le concept flou de société libre et démocratique.

5

La stratégie des auteurs de la recherche ne repose donc pas sur les constructions doctrinales explicites des juges concernant la société libre et démocratique, ni sur l'exploration intentionnelle de cette notion par les "sujets" de l'étude: autrement, on se serait contenté des écrits où les juges exposent leurs "vues" sur la société, sur la liberté ou sur la démocratie. Mieux: comme les auteurs de la recherche connaissent personnellement les juges en question, on aurait pu se contenter de leur poser la question. Cette stratégie ne repose pas non plus sur la compréhension des justifications explicites accompagnant l'usage du concept flou par les juges: soit que les auteurs

constatent (à tort ou à raison, je n'en sais rien) que les juges ne précisent pas le concept flou lorsqu'ils y recourent dans le cadre de leur argumentation, soit qu'ils postulent que de tels efforts d'élucidation (s'ils existent) ont davantage la fonction rhétorique de cacher que la fonction expressive de montrer.

6

Il s'agit donc ici de faire passer la cours suprême par le divan d'une analyse en profondeur et, comme le disent les auteurs, de "soulever la robe des juges"; immenses corpus, lecture optique, analyse automatique, distribution de fréquences et induction théorique (la panoplie usuelle), le tout servant de relais à la compétence juridique ordinaire. Quel est le domaine d'objectivité visé par cette mise en scène? (Ce qui ne veut pas dire: est-ce que les auteurs sont objectifs?) Quelle est la chose cachée que l'on veut mettre en lumière? Quel phénomène social cherche-t-on à comprendre? Cherche-t-on à saisir ce que les juges pensent mais ne veulent pas ou ne peuvent pas dire? Ce qu'ils pensent sans savoir qu'ils le pensent? Vise-t-on leurs inclinations caractérielles, les préjugés culturels qu'ils véhiculent, leurs orientations idéologiques (inconscientes, cachées ou objectives), leurs préférences de classe, les non-dits de leur culture juridique, les éléments politiques, rhétoriques, stratégiques de leurs "opinions"? Quel ordre de causalité espère-t-on saisir sur le vif dans les structures de l'implicite? Le genre des juges, leur âge, leur origine sociale, leur origine ethnique, leur statut social, leurs intérêts économiques, leurs affinités politiques, leur formation académique, leurs propensions professionnelles, leur "idéologie spontanée", leurs traumatismes personnels? None of the above? All of the above? Some of the above?

Le problème est pourtant assez simple: si les juges disent "une société libre et démocratique", c'est qu'ils veulent le dire. Bon. On se demande maintenant ce qu'ils veulent dire par là. Mais est-ce qu'on se demande ce qu'ils veulent dire par là parce que ce n'est pas évident ou parce qu'on veut aller au-delà de ce qu'ils disent de toute évidence? Parce qu'on ne les comprend pas ou parce qu'ils sont incapables de s'expliquer? Parce qu'ils refusent de s'expliquer (la charte leur en fait pourtant obligation) ou parce que leurs explications et les raisons qu'ils donnent sont enrobées de considérations stratégiques? Lajoie dit s'intéresser à leur "image" d'une société libre et démocratique et propose de rassembler les morceaux de cette image à partir de ce qui est implicite dans leurs propos. Très bien. D'où cette herméneutique méthodique visant à surmonter un problème de "compréhension". Autrement dit, nous comprenons mal ce que nos juges veulent dire lorsqu'il réfèrent à l'idéal d'une société libre et démocratique pour justifier une disposition législative, idéal qui est pourtant censé inspirer tous nos droits et toutes nos libertés.

Quel est alors le problème? Le fait que nous ne comprenions pas nos juges, le fait qu'ils ne veulent pas "dire", le fait qu'ils ne puissent pas "dire" ou le fait que cela ne veut rien dire? All of the above? Ils ont pourtant une "image" de la "chose", disent les auteurs, mais elle est cachée sous des montagnes de mots. Faut-il alors, pour retrouver cette image au moyen de la science, savoir soi-même ce qu'est une société libre et démocratique (afin de la reconnaître lorsqu'on tombera sur l'image que les juges en ont)

ou être sans préjugé sur la chose (afin de laisser, dans le processus de la découverte, la parole à l'image elle-même)? Les auteurs savent-ils ce qu'est une société libre et démocratique, ont-ils une "image" de ce que c'est? Considèrent-ils plutôt qu'ils s'agit là d'un enjeu politique? Si oui, ont-ils eux-mêmes une position sur ce que devrait être une société libre et démocratique ou sont-ils agnostiques, laissant les sujets de leur science avoir des opinions et se faire des "images"? Si tel est le cas, pourquoi s'intéressent-ils aux images et en particulier à ces images-ci? Pensent-ils que ces images sont déterminantes, qu'elles ont une influence, qu'elles sont importantes, qu'elles sont intéressantes, qu'elles sont amusantes? Some of the above?

7

Comme on peut s'en rendre compte, l'intention de "soulever la robe des juges" pose elle-même de nombreux problèmes de compréhension. Nous pourrions en allonger la liste: nous pourrions demander, puisque cela n'est pas clair, si les auteurs veulent attirer notre attention sur les dangers de la charte ou simplement sur le fait qu'on en laisse l'interprétation à des juges "conservateurs", c'est-à-dire à des juges qui ne partagent pas les images des auteurs: Lajoie, par exemple, se scandalise du fait que l'un des juges soumis à l'examen ne croit pas au syndicalisme, qu'il considère que la famille est une bonne chose et qu'il incline toujours en faveur des "institutions" et des autres manifestation de la loi; est-ce là le sens de la question posée aux images des juges? Pas exactement une question révolutionnaire!

Nous pourrions demander aux auteurs si c'est la présence de la notion de société libre et démocratique dans la charte qui les interpelle ou si c'est le fait que le législateur ne l'ait pas défini. Nous pourrions leur demander s'ils entendent surveiller (idéologiquement) les juges qui surveillent le respect des droits et des libertés. Nous pourrions proposer, si tel était le cas, qu'il soient eux-mêmes mis sous surveillance.

Sur cette lancée, nous pourrions faire valoir que tout ce qu'ils ne disent pas concernant leur étude et leurs motifs doit être induit sur la base d'une analyse scientifique de leurs propos; nous pourrions ainsi nous détourner du contenu manifeste de leurs écrits au nom de l'analyse de contenu et exhumer leur idéologie implicite après avoir "soulever" le voile de rhétorique sous lequel elle gît: rhétorique des centaines de milliers de mots soumis à l'analyse, rhétorique du lecteur optique et de l'analyseur automatique, rhétorique des juges que l'on connaît personnellement, rhétorique des subventions de recherche, rhétorique de l'audience internationale des auteurs, rhétorique de la fine casuistique juridique, rhétorique de la linguistique formelle, rhétorique de la science de la rhétorique, etc.. Bref, nous pourrions dire que nous ne comprenons pas ce que les auteurs veulent dire quand ils disent ce qu'ils disent; nous pourrions en conséquence chercher à établir "méthodologiquement" et scientifiquement leurs images mentales; ce faisant, nous pourrions disséminer les nôtres dans les aquaducs de l'implicite, devenir savant en propageant la confusion et attendre patiemment que l'on nous fasse à notre tour l'honneur scientifique de ne pas comprendre ce que nous voulions dire quand nous avons dit ce que nous voulions dire. Un ange viendrait alors nous accrocher dans le dos une citation quelconque de Wittgenstein, mais gravée sur une plaque d'airain:

"La signification du mot est ce que l'explication de la signification explique."
Ce qui veut dire: si tu veux connaître l'emploi du mot "signification", tourne ton regard vers ce qu'on nomme "explication de la signification". (Recherches philosophiques, I, § 560)

Au pays des herméneutes, les mystères sont rois.

8

Malheureusement, tout cela serait pure mauvaise foi de notre part; nous comprenons parfaitement ce que les auteurs veulent dire (c'est d'ailleurs très simple) et nous serions hypocrite de jouer comme eux le jeu des "jeux de langage".

Mais peut-être avons déjà trop joué. Peut-on défaire le pas qui mène sur le terrain de la recherche scientifique concernant ce qui est dit "en réalité" dans un discours que nous professons ne pas comprendre? Oublions donc ce qui précède et revenons à nos brebis.

9

Il s'agit donc de mettre en lumière les images des juges. Bon. Pour montrer, conformément à la vulgate sociologique, comment elles se forment, d'où elles viennent? Non, dit Lajoie: nous nous contentons de penser que les images d'une société libre et démocratique qui sont éparpillées dans le corpus reflètent les "valeurs" des juges, leurs "croyances", leurs affinités politiques, leur origine sociale et même la culture générale de la société. Anything goes, là n'est donc pas la question.

Il s'agit plutôt de montrer comment ces images agissent, comment elles influencent la perception des litiges que les juges sont appelés à trancher. Bref, on part ici des images comme d'autres partent de la boîte noire.

10

C'est en 1984 que la clause restrictive de "société libre et démocratique" a été invoquée pour la première fois dans un jugement de la cour suprême. Comme cette notion n'est pas définie, il est toujours possible à un juge qui n'a pas de sympathie pour une liberté quelconque d'invoquer la société libre et démocratique pour justifier la limitation de cette liberté par le législateur. Les résultats préliminaires de la recherche montreraient d'ailleurs que c'est exactement ce qui arrive; les juges conservateurs (selon l'analyse des images implicites) seraient plus enclins à limiter les libertés au nom de ce qui est raisonnable dans une société libre et démocratique.

11

On peut définir ici la question de trois manières différentes: 1) à partir du problème général, classique, de l'interprétation par les juges des textes juridiques; 2) à partir de la supposition qu'il y a dans la charte des concepts particulièrement flous; 3) à partir du problème de la limitation des droits et libertés individuels par l'appel à un idéal social ("collectif", "politique", etc.) posé à un niveau formel supérieur.

Comme les auteurs centrent leurs analyses sur le fonctionnement des images mentales en relation aux concepts flous et sur les problèmes que ces concepts entraînent, commençons par la deuxième.

12

Selon les auteurs, "les concepts flous apparaissent comme autant de puits percés dans la toile du texte législatif, à travers lesquels les juges rejoindraient, dans leur démarche interprétative, la nappe phréatique des valeurs collectives" (p. 3). Grâce à ces concepts, les juges restent "libres de choisir parmi plusieurs les valeurs qu'ils feront prédominer" (idem). Le droit canadien, et en particulier le droit constitutionnel, regorge de tels concepts; combinée avec le fait que la Cour suprême n'est pas tenue à la fiction de l'unanimité et que l'on peut y voir des juges interpréter différemment les mêmes concepts, cette situation aurait pour effet de faire éclater au grand jour "le caractère aléatoire des décisions judiciaires" (p.2).

Pour le droit constitutionnel, les auteurs donnent les exemples suivant: "ouvrages déclarés à l'avantage général du Canada", "paix, ordre, et bon gouvernement" (Loi constitutionnelle de 1867); "société distincte" (Accord constitutionnel du 3 juin 1987); "société libre et démocratique" (Charte canadienne des droits et libertés). Ils donnent aussi des exemples de concepts flous d'origine purement judiciaire (en common law): "justice naturelle", "équité procédurale". Dans la discussion qui a suivi l'exposé de Lajoie, finalement, les juristes ont ajouté chacun leur concept flou favori: "bon père de famille", "raisonnable", "faute", "responsabilité", "danger", et ainsi de suite. Pour ne pas être en reste, on pourrait suggérer que le principal concept flou du droit tel qu'il est pratiqué est le concept de "droit". Voici les premières phrases de la Charte:

"Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit.

1. La Charte canadienne des droits et libertés garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Ils ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique."

Sans faire de chicane sur la primauté de la "suprématie" sur la "primauté" (on pense ici aux stations service qui offrent trois variétés d'essence: le suprême, l'ultra et l'optimum) et en laissant de côté les "principes" dont on nous dit ce qu'ils font sans nous dire ce qu'ils sont, il n'est pas certain que nos run of the mill juristes arriveraient facilement à un accord sur les sens du mot "droit" dans les expressions "le droit", "les droits" et "de droit". Bref, le problème des concepts flous est plus vaste que les quelques exemples des auteurs ne le laissent supposer (et certainement plus vaste que leur gigantesque recherche sur la société libre et démocratique). Le problème est ici de savoir quel est le problème.

13

La critique des concepts flous et de leur fonctionnement juridique fait implicitement référence à l'idéal du concept précis. Le malheur, c'est que dès que l'on tente de préciser cet idéal, on se rend compte qu'il ne peut y avoir de différence de nature entre le concept flou et le concept précis; un "concept" purgé de toute charge métaphorique, un "concept" parfaitement univoque et parfaitement "dénotatif", n'est plus un concept (au mieux, c'est un nom propre).

Soit l'ensemble (A, B, C, ..., N) de termes; on peut définir précisément la signification de chacun de ces termes en utilisant pour le faire des termes dont la signification est elle-même définie d'une manière précise; le cas le plus simple est de les définir les uns par les autres. Un tel "ensemble des termes précisément définis" par le moyen des termes précisément définis formera un système de discriminations significatives parfaitement circulaire, un système de significations précises qui n'aura aucun sens tant que la signification du système lui-même n'aura pas été définie en des termes qui n'appartiennent pas à l'ensemble des termes précisément définis les uns par les autres que l'on cherche à épingleur sur son domaine d'objectivité. Deux attitudes sont alors possibles: soit on exige que les termes n'appartenant pas au système initial soient eux-mêmes définis d'une manière précise dans le cadre d'un nouveau système de discriminations significatives (et ainsi de suite), et l'on s'engage ainsi sur la voie d'un emboîtement de hiéroglyphes qui transforme la circularité initiale en une régression qui suspend toutes les significations à l'infini. Soit on n'exige pas que la signification des termes n'appartenant pas au système antérieur soit elle-même totalement déterminée, et on accepte alors que le sens d'un système de "définitions" précises reste imprécis, c'est-à-dire ouvert.

Au sens de "prêter à interprétation", les concepts, et les concepts juridiques à plus forte raison, sont imprécis par définition. Ils le sont simplement "plus ou moins" selon leur place dans le système (hiérarchisé) auquel ils appartiennent. Les concepts du droit moderne (en supposant ici que l'on puisse encore aujourd'hui référer à cet idéal d'unité "du" droit) sont liés entre eux en une structure déductive, en arborescence, et il est certain que les concepts "fondamentaux" de ce droit, ceux qui en expriment "l'idée" de justice (Kojève), sont plus imprécis que les notions techniques auxquelles ils donnent un sens. En leur anticipation abstraite de la réalité, ils restent ouverts aux luttes idéologiques et politiques de la société et cela dans la mesure où les transformations de la pratique sociale se chargent d'en fournir constamment de nouvelles "interprétations" concrètes. L'analogie avec la structure des théories scientifiques classiques est parfaitement éclairante: Leibniz, par exemple, trouvait que Newton avait éliminé de la théorie physique bien des mystères, mais seulement pour les rassembler dans le concept fondamental "d'attraction universelle" (cité par Olivier Clain, Sujet et connaissance, mémoire de maîtrise en sociologie, Uqam).

Cela revient à dire, par exemple, que l'on peut définir la "liberté d'affichage" d'une manière plus précise qu'il n'est possible de le faire pour la "liberté" tout court, définition qui n'épuisera pas les déterminations du concept de liberté. On peut aussi dire les

choses dans l'autre sens: c'est dans l'ouverture et "l'imprécision" du concept de liberté que l'on se glisse pour définir précisément la "liberté de mourir" du malade (par exemple toujours) quand surgit cette réalité nouvelle que l'on appelle "acharnement thérapeutique".

14

Les concepts flous, bref, nous amènent aux concepts eux-mêmes et ceux-ci nous ramènent au problème de l'interprétation judiciaire. Les auteurs soutiennent qu'il n'est plus possible

"de maintenir la fiction classique des positivistes formalistes selon laquelle «les juges de la nation ne sont que la bouche qui prononce les paroles de la loi, des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la valeur»",

et ils situent dans ce contexte l'attention qu'il faut accorder au concept flou de "société libre et démocratique".

Il semble y avoir ici plusieurs confusions simultanées, la moins grave étant de citer Montesquieu à titre de "positiviste". D'abord, il est clair que les marges d'interprétation judiciaire varient selon la place des règles de droit dans la hiérarchie du droit: un juge qui doit décider si des parents qui retiennent leur enfant à la maison contreviennent à la loi sur la fréquentation scolaire n'est pas dans la même position "interprétative" qu'un juge qui doit décider si cette loi contrevient à l'idéal de liberté de la société. Notons d'ailleurs en passant que la sentence de Montesquieu ne nie pas l'existence de l'interprétation judiciaire (autant nier la juridiction); elle dit simplement que les paroles du juge sont la loi, qu'elles en ont la force et la valeur. Mais surtout, l'existence même d'une cour constitutionnelle (et c'est ce rôle de la Cour suprême que renforce la Charte) équivaut à un partage explicite de la compétence législative, compétence qui, par définition, s'exerce sous des "concepts" constitutionnels (idéologiques et politiques) d'une grande abstraction et d'une grande "imprécision" technique.

À la limite, les deux objections qui précèdent se ramènent ainsi à la seconde: à une question de degré près, il y a dans toute juridiction une part de législation, situation parfaitement explicitée par l'article premier du code civil Suisse faisant obligation au juge de suppléer aux silences de la loi et de juger alors selon la règle qu'il édicterait lui-même s'il était législateur. Cela revient à dire que les "concepts flous" sont la grande affaire du droit et que toute interprétation judiciaire consiste à remonter, dans une hiérarchie d'abstractions chapeauté par une simple "idée" de justice, jusqu'au point où s'éclaire le sens du concept inférieur que la situation concrète met en jeu.

15

Le problème des auteurs est donc loin d'être clair. Prenons-le par l'autre bout. Une cour constitutionnelle, avons-nous dit, détient une compétence législative explicite; dans certains états, elle agit spontanément, dans d'autres elle agit à la demande d'un plaignant. Dans

certain cas elle ne peut qu'empêcher (prudence: le juge est seul et il n'est pas élu), dans d'autres elle peut statuer et refaire la loi (expertise: les juges sont un collège et sont plus savants que les élus du peuple). Dans tous les cas, une telle cour est régit par les idéaux qui, précisément, régissent l'activité du législateur.

On touche ici l'utopie fondatrice du droit moderne: la loi elle-même doit avoir un caractère de nécessité et être à la fois le déploiement et le moyen (la déduction) de l'idéal de justice qui définit la légitimité du pouvoir d'État. C'est cet idéal éthique et politique qui doit régir la production législative du droit positif et, partant, tous les droits subjectifs. Dans le type pur, la constitution réfère explicitement à cet idéal, habituellement en terme de "droits et libertés". Pour parler comme les auteurs, il faudrait dire de ces droits et libertés qu'ils sont les plus flous de tous les concepts flous puisque, pour fonctionner effectivement comme principes de la législation qui va définir les droits subjectifs, ils doivent déjà être opposables à la législation en tant que droits subjectifs (individualisme moderne). Selon que dans un État moderne on tendra à considérer les droits et libertés surtout comme principes de la législation ou surtout comme droits subjectifs, l'État tendra soit vers le modèle français, soit vers le modèle américain; soit l'État regardera du côté de la tradition (achèvement et réalisation du politique), soit il regardera du côté de la postmodernité (critique du politique).

16

To put it bluntly, le véritable problème des auteurs se ramène à ceci: la charte canadienne des droits et libertés a fait du Canada le plus américain des États. Cette charte énumère des dizaines et des dizaines de droits et libertés et les regroupe en catégories (libertés fondamentales, droits démocratiques, liberté de circulation, garanties juridiques, droits à l'égalité, etc.). Elle transfère aux individus la responsabilité d'opposer ces droits à la législation positive aussi bien qu'à l'action de d'autres individus. Finalement, elle recommande aux juges d'adopter, en matière de droits et libertés, une attitude pragmatique.

L'idée de produire, par législation, un droit positif qui serait l'instrument formel de la réalisation effective de cette masse de droits et de libertés n'a plus rien à voir dans ce dispositif. L'utopie moderne, ici, n'est pas même conservée à titre de mauvaise conscience ou de fiction; d'ailleurs, affirmer la nécessité immanente à la loi, affirmer sa subordination à des principes, ne pourrait plus avoir cet honorable statut de fiction politique: cela serait un mensonge pur et simple. La vérité est donc exposée tout simplement et il faut éviter de s'en plaindre: la loi sert à régler des conflits de travail, à administrer des sociétés commerciales, à promouvoir l'industrie de la potasse, à valoriser le troisième enfant ou à concentrer de grandes masses d'épargne dans peu de mains; à faire n'importe quoi que des dizaines de ministères décomposés en centaines de régions et d'offices ont à faire pour favoriser le fonctionnement régulier des milliers de secteurs du social, le tout conformément aux demandes de chacun mais en commençant par les plus contraignantes.

Tout cela pour dire que la charte des droits et libertés n'a pas le ridicule de considérer les droits et libertés comme la tâche des lois; du point de vue de l'idéologie moderne (la loi comme instrument de la liberté), il n'y a plus qu'une seule loi: c'est la charte. La charte n'a pas non plus le ridicule de prendre sur elle de réaliser concrètement les libertés: elle les considère d'ores et déjà effectives. La charte, finalement, n'a pas le ridicule de poser que rien ne fait obstacle à ces libertés: elle dit plutôt aux juges: "Faites sauter les obstacles que les individus vous désigneront, mais soyez raisonnables (y-compris face aux lois que l'on vous désignera comme obstacles aux droits et libertés)". Bref, puisqu'il vous faudra des préjugés pour juger, ayez-en un en faveur de la "société" (libre et démocratique, évidemment).

Le petite bête noire qui inquiète tant les auteurs, c'est-à-dire le fait que les juges puissent, au nom de la société, trouver raisonnable la limitation d'une liberté, découle donc logiquement du fait que la charte a transformé tous les individus en législateurs: on renonce au "rêve" d'harmoniser les droits subjectifs par le moyen de lois déduites d'un idéal commun, on abandonne à tout un chacun l'interprétation juridique de ses trente-six libertés et on demande aux juges "de faire en sorte que" ... ça marche.

17

Considérons, par exemple, la catégorie des libertés fondamentales (article 2):

2. Chacun a les libertés fondamentales suivantes:
 - (a) liberté de conscience et de religion;
 - (b) liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression, y compris la liberté de la presse et des autres moyens de communication;
 - (c) liberté de réunion pacifique;
 - (d) liberté d'association.

Rien de plus classique. Prenons un cas facile: j'ai la liberté de religion. Très bien. La police ne viendra pas me chercher pour me traîner à l'office. On ne me demandera pas de quelle confession je suis si je me porte candidat au poste de bedeau. Je peux créer une religion, faire de ma vie un sacerdoce et réclamer des réductions d'impôts. Très bien. Est-ce là tout ce que "liberté de religion" signifie? Qui dira ce que "liberté de religion" signifie encore? Moi, évidemment. N'y a-t-il pas danger que mes "images" de la liberté ne me suggèrent une interprétation de ce "concept flou" qui serait dangereuse pour la liberté elle-même? Et la charte n'est-elle pas un véritable système de trous par où quiconque peut puiser, dans la nappe phréatique, les valeurs qui lui conviennent et les faire prédominer?

La question est indigne, diraient sans doute les auteurs, puisque je suis "l'individu" et qu'il est absurde de supposer que les menaces à la liberté puissent venir de l'individu alors qu'elle viennent si manifestement du "pouvoir". Très bien. Supposons alors que mon interprétation du concept flou de "liberté de religion" est à l'effet que je ne dois, en aucune manière, être touché par les conséquences de la liberté religieuse des autres, que ces autres soient morts ou vifs et que ces conséquences soient directes ou

indirectes. Supposons que je soutienne en conséquence que la loi sur le dimanche limite ma liberté religieuse de non-chrétien. Supposons de plus que j'admets spontanément que cette limite à ma liberté de religion m'est odieuse essentiellement parce qu'elle m'empêche d'ouvrir ma boutique le dimanche et supposons finalement que j'admets aussi que le choix de tout autre jour de la semaine comme jour de repos obligatoire limiterait forcément la liberté religieuse de d'autres individus canadiens. Qu'arrivera-t-il alors à mon interprétation de ce concept flou? Qui va interpréter mon interprétation? Me tournerai-je vers les juges pour qu'ils la sanctionnent? Prendrai-je le risque de leur demander de reconnaître qu'il n'est pas raisonnable, dans le cadre d'une société libre et démocratique, que ma liberté de religion soit ainsi limitée? De le demander à des juges "conservateurs" dont les décisions "aléatoires" sont inspirées par des "images" de la société libre et démocratique si inorthodoxes qu'il faut mobiliser la moitié de la science contemporaine pour les décoder? A des juges qui sont "libres de déterminer les valeurs qu'ils feront prédominer"? Bref, mon interprétation d'un concept flou sera-t-elle sacrifiée à leur interprétation d'un concept flou?

Nullement. D'abord parce que je suis l'individu législateur et qu'il me revient d'interpréter en toute liberté les droits et libertés reconnus aux individus (eux ne sont que juges). Ensuite, parce que ces juges doivent opérer à l'intérieur du "raisonnable" et qu'il faut que leur "justification puisse se démontrer" (ce qui n'est pas mon cas). En conséquence:

"...reconnaître au Parlement le droit d'imposer l'observance universelle du jour de repos préféré par une religion ne concorde guère avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens."

..."En retenant les prescriptions de la foi chrétienne, la Loi sur le dimanche crée un climat hostile aux Canadiens non-chrétiens et paraît en outre discriminatoire à leur égard..." (Sa Majesté la Reine c. Big M Drug Mart Ltd., 24 avril 1985, cité par Robert Décary, La Presse, 17 mai 1985.)

18

Une seule ombre au tableau; ma victoire a été obtenue grâce à une charte fondée sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu alors que je suis athée. La charte étant du droit positif (puisqu'elle me reconnaît des droits subjectifs dont je peux exiger le respect), puis-je m'élever maintenant contre la charte (au nom de la charte)?

19

Les auteurs ont situé leur étude sur le terrain de la rhétorique; on excusera les efforts, parfois cousus de fil blanc, que j'ai dû faire de mon côté pour honorer ce choix et rester sur ce terrain. Je dirai cependant en toute franchise que je ne sais pas qu'est-ce qu'ils cherchent; et s'ils redoutent quelque chose, je crois qu'ils regardent exactement dans la mauvaise direction.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

SOMMAIRE

Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto)

Discussion

Fiche de Lecture

Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale. (Ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné)

«L'idéologie des juges»; remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin et Armelle Chitrit, par Gilles Gagné.

Faire parvenir toute correspondance à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité

Département de sociologie

UQAM

C. P. 8888, Succursale A

Montréal, Québec

H3C 3P8
