

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

LES CRISES DE LA MODERNITÉ:

II. LE COMMUNISME

**Du diagnostic de la mort du communisme
à l'autopsie du cadavre de la démocratie
naissante dans l'ex-Union-Soviétique**

(Exposé de Jacques Mascotto)

Séminaire du 6 mai 1994

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

LES CRISES DE LA MODERNITÉ:

II. LE COMMUNISME

**Du diagnostic de la mort du communisme
à l'autopsie du cadavre de la démocratie
naissante dans l'ex-Union-Soviétique**

(Exposé de Jacques Mascotto)

Séminaire du 6 mai 1994

Cahiers de recherche



LES CRISES DE LA MODERNITÉ:

II. LE COMMUNISME (MATÉRIAU POUR LA 3^e PARTIE DU LIVRE I)

DU DIAGNOSTIC DE LA MORT DU COMMUNISME À L'AUTOPSIE DU CADAVRE DE LA DÉMOCRATIE NAISSANTE DANS L'EX-UNION-SOVIÉTIQUE

Séminaire du 6 mai 1994. Exposé de Jacques Mascotto.

Jacques Mascotto: Parler du communisme suppose une analyse de Marx, du marxisme, du communisme historique tel qu'il s'est développé après Marx, et bien entendu une analyse du léninisme et du stalinisme comme incarnations de ce communisme historique. Je vais d'abord brièvement, en résumant, présenter les concepts fondamentaux et les apories fondamentales de Marx lui-même, pour ensuite en arriver au rapport, que je trouve fondamental, entre l'esthétique et le marxisme. Ensuite je présenterai une théorie du stalinisme comme oeuvre d'art total, et finalement je développerai une théorie anthropologique qui est présente dans le communisme de Marx, par rapport à Fukuyama, à la fin de l'histoire et à la postmodernité, et j'expliquerai que c'est précisément sur ce terrain-là que s'explique la fin du communisme. Je vais être très schématique au début, j'y suis obligé.

Marx ne parle jamais de «capitalisme», il n'emploie jamais ce vocable, mais il emploie par contre ceux de «capital» et de «capitaliste». Le terme «capitalisme» est employé par Louis Blanc et Proudhon, visant par là un régime économique dans lequel les capitaux servent aux riches à opprimer les pauvres. C'est une conception économiciste du capitalisme qui traversera toute l'histoire du mouvement ouvrier, de Jules Guesde jusqu'au parti communiste français. Par ailleurs, ce vocable de «capitalisme» a été «approprié» en Allemagne entre 1869 et 1902 par Rodbertus et Sombart pour signifier ceci: «le capitalisme est une société qui engendre de la richesse mais qui détruit la *Gemeinschaft*, la communauté, et doit donc être corrigé politiquement et éthiquement». Cette analyse du capitalisme en termes de «société» et de «mentalité» sera ensuite développée par Weber, Braudel, Wallerstein, et Latouche, qui parlent de «société mondiale», d'«occidentalisation» et d'«expansion de l'Occident». Marx n'emploie donc pas ce concept de «capitalisme», il emploie celui de «mode de production». Il sépare donc le mode de production du capitalisme. Par là il veut signifier un phénomène d'accélération **temporelle**, et non un processus séculaire de formation qui arrive à la société capitaliste. Le rapport de capital n'est pas un processus mais une accélération temporelle, et c'est un rapport du mode de production capitaliste. Pour conceptualiser le communisme, il n'existe donc pas de conception marxienne du capitalisme. On peut déjà comprendre pourquoi, de Staline à Gorbatchev, il n'y a jamais eu de capitalisme en URSS, sans que l'URSS ne fût pour autant sortie du mode de production capitaliste. On va donc distinguer entre société capitaliste et mode de production. Selon les caractéristiques données par la sociologie allemande, et jusqu'à Braudel et Wallerstein, il n'y a pas de

société capitaliste en URSS, mais ça ne veut pas dire par là que l'URSS soit sortie du mode de production capitaliste. Ce qui veut dire aussi que des luttes anti-capitalistes qui se déroulent sur des bases éthiques, morales ou religieuses, afin de s'opposer à la lacération du tissu social, sont anti-capitalistes sans pour autant dépasser le mode de production du capitalisme. Autrement dit, le mode de production capitaliste n'est pas un mode de production tributaire d'une extorsion du surproduit mais un mode de production productif, c'est-à-dire que les rapports de production ne sont pas à l'extérieur des forces productives mais les déterminent de façon essentielle. Cette théorie du mode de production est la force de la théorie de Marx. Il ne s'agit en aucun cas d'une analyse économique, sociologique, de la société capitaliste.

Les trois points faibles de la théorie de Marx: les classes, le travail et les besoins. On verra que cela va avoir des répercussions dans la théorie du mouvement ouvrier international. En ce qui concerne les classes sociales, Marx distingue la «détermination de classe», c'est-à-dire la distribution, la répartition différentielle des différents groupes à l'intérieur du mode de production (par exemple, un bloc productif et un bloc improductif); il distingue la «position de classe», à savoir la conscience des intérêts collectifs qui constituent la base de la lutte de classe (en quelque sorte le «pour-soi»), la base des luttes de classes en tant qu'actions se rapportant à des moyens et visant des fins. Le problème est que, bien que de gigantesques luttes de classes aient eu lieu dans les deux cent dernières années sur la base de cette position de classe, force est de constater que la position de classe du mouvement ouvrier s'est manifestée globalement d'une part par la social-démocratie, et d'autre part par le stalinisme. Ce qui veut dire que la classe ouvrière n'a pas manifesté cette troisième qualité qui était toujours supposée chez Marx dans la position de classe, à savoir la capacité intrasystémique d'une praxis collective de longue durée à dépasser le mode de production capitaliste. Il n'y a donc pas de capacité systémique historique de la classe ouvrière, laquelle, à l'instar des esclaves, des serfs et des paysans, ne montre pas de capacité systémique intramodale.

Le travail. Il y a chez Marx une confusion entre ontologie et axiologie du travail (au sens de «dignité du travail»). Il n'est pas évident que le travail, en tant que support ontologique de la valeur des biens et des services, soit également la première valeur morale. Ensuite, la socialisation croissante du travail (c'est-à-dire des forces productives... et n'oubliez pas que la socialisation des forces productives est la coordonnée du mouvement socialiste, et plus tard du mouvement social-démocrate) représente pour Marx l'antichambre ontologico-sociale du communisme. Autrement dit, les capitalistes travaillent, inconsciemment et plus sûrement que les prolétaires, au communisme. Et le communisme est la substance téléologique du capitalisme en tant que mode de production. (Cela, Olivier l'a écrit dans les trois premières pages du n° 10 de la revue *Société*.) Il reste que la socialisation du travail n'a pas produit une harmonisation des fonctions productives et du travail combiné. On note un

élargissement des inégalités cognitives, l'accélération d'un écart entre dirigeants et dirigés, la mise en place de réseaux hiérarchisés de pouvoir et de subalternité. La division technique du travail est la forme sous laquelle se reproduit la division sociale du travail dans le mode de production capitaliste, sous l'effet de l'articulation de la technoscience, de la téléinformatique et du capital. Plus augmente la socialisation des forces productives, plus le capitalisme se renforce. On a ici la base réelle et concrète de la théorie de la fin de l'histoire et de la postmodernité. En résumé, socialisation et capacité révolutionnaire de classe sont, chez Marx, les aspects d'un même problème, alors qu'il aurait fallu les dissocier.

En ce qui concerne les besoins. Dans un premier temps, le mode de production capitaliste évoque et engendre des besoins de radicale émancipation humaine; dans un deuxième temps, il ne réussit plus à satisfaire ces besoins, ouvrant la voie à une révolution sociale née d'une richesse contradictoire plutôt que d'une pauvreté unilatérale. À un autre niveau, le communisme est vu par Marx comme une société où se réalise l'entière satisfaction des besoins, étant une société au-delà du marché, de l'État et du travail. Et *Arbeit*, travail, est remplacé par *Tätigkeit*, c'est-à-dire par une activité désaliénée. Notons que, s'il existe chez Marx une théorie du mode de production, il n'y a pas chez lui une théorie du mode de production communiste mais seulement la projection d'une société communiste. C'est logique puisque le mode de production est le mouvement réel du communisme lui-même. Mais dire que le communisme est au-delà du marché, de l'État et du travail, c'est faire du communisme une «idée régulatrice du capitalisme», de la part d'un Kant qui se serait décidé à voter pour des communistes. Et l'idée régulatrice (que l'on trouve d'ailleurs chez Rawls et chez Habermas) est en deçà de la théorie de la modernité développée par Hegel, véritable penseur de la modernité. Par rapport à Hegel, Kant est pré-moderne. On peut dire que Marx est hégélien quand il théorise le mode de production capitaliste, et qu'il est kantien lorsqu'il décrit la société communiste. Voilà ce que dit Costanzo Preve: «Le postmoderne est la punition méritée découlant de toutes les tentatives de donner du moderne une interprétation pré-moderne». Ici Marx est donc poussé par une conception romantique des besoins. Si pour Hume et Smith le marché exprime anthropologiquement la socialité naturelle de l'homme, pour Schiller et pour Rousseau le marché comme l'État expriment une perte de la nature, une artificialité qui aliène les besoins naturels. Pour Marx, la nature, en dernière instance, est toujours la matrice des besoins. C'est ici, donc, que la doctrine de Marx ne lui permettra pas de réaliser un rendez-vous avec la modernité, qui se caractérise en partie par l'irréversibilité de l'individualisation, et nécessairement par une formalisation partielle de la singularité. Autrement dit, dans la modernité les besoins acquièrent un caractère irréversiblement artificiel, du moins en ce qui concerne le Nord.

On va essayer de voir maintenant brièvement le rapport entre le marxisme et la modernité. La modernité est fondamentalement un ensemble unitaire d'opposés non synthétisables, qui sont globalement: liberté américaine et égalité soviétique,

affrontement Amérique / Révolution russe (médiatisée par la Révolution française). D'un autre côté, c'est un projet éthico-politique universel d'émancipation, incomplet ou à compléter (paraît-il), ou un projet qui ne peut que rester projet, c'est-à-dire qui ne peut jamais s'accomplir; mais de l'autre, c'est aussi une expérience inédite de la réalité, une réalité qui fond, se dissout dans l'air, une expérience du dépaysement, du désenchantement, du déracinement, de la précarité, de la fragmentation. Le projet existe peut-être, en tant que projet éthico-politique, mais il est une expérience globale de la modernité, et c'est cela que Marx veut analyser lorsqu'il dit que si le mode de production capitaliste soumet les choses à la dissolution, il ne peut pas aller jusqu'à dissoudre la globalité de la vie. C'est là que Marx a une théorie anthropologique de la vie (et je renvoie ici à une thèse de Michel Henry), qui s'appelle «liberté individuelle intégrale», «réalisation générique de l'homme», «naturalisation de l'humanité», «humanisation de l'histoire», etc. Et c'est précisément cette anthropologie qui est le deuxième point fort de Marx, le double de sa théorie du mode de production; c'est une théorie qui n'a pas été articulée dialectiquement au mode de production. On verra tout à l'heure avec le communisme et le stalinisme comment Staline va se charger, lui, d'articuler une anthropologie à partir de l'«homme nouveau». Vous allez voir qu'il a été très cohérent avec lui-même.

La modernité c'est donc, au niveau ontologique, le mode de production capitaliste, et au niveau expressif, c'est en quelque sorte la thèse de Baudelaire à laquelle on va revenir tout à l'heure. Notons ceci: c'est parce qu'il développe une notion impersonnelle du mode de production (à la limite «désanthropomorphisée») que ce dernier est le fondement ontologique de la modernité comme processus et manifestation unitaires. Or, l'unité de la modernité est dans les faits la propre expansion spatio-temporelle du mode de production capitaliste, et c'est précisément parce qu'il y a cette expansion du capitalisme que Marx définit le communisme comme une anthropologie. C'est-à-dire que c'est la logique ontologique du mode de production, du capital, qui induit une expérience globale de la modernité; et c'est parce qu'elle est globale que cette expérience a de multiples dimensions. Il y a donc une homogénéité au centre de la logique ontologique du mode de production et une hétérogénéité des périodes historiques, et une stratification géographique de l'expansion du capital. Il y a en effet chez Marx cette dialectique entre hétérogénéité et homogénéité. L'homogénéité de la logique ontologique du capital est ce qui est très lié à l'anthropologie de la nature humaine. Et si on définit la position de Marx par rapport à la modernité sur ce couple hétérogénéité-homogénéité: chez Marx, cela prend l'allure d'opposés, et chez Hegel, la modernité est une double scission, c'est-à-dire celle du christianisme et de la Révolution de 89. Le principe du christianisme c'est l'amour, mais ça ne peut pas être le fondement non contradictoire de la société, puisque d'une part l'amour pour l'humanité entière n'est que philanthropie abstraite, et d'autre part l'amour pour quelqu'un en particulier n'est qu'égoïsme. Par ailleurs, le principe de la Révolution française est l'intellect rationnel (jusnaturalisme-contractualisme), qui ne peut être le fondement non contradictoire

de la société, parce que la liberté économique, c'est-à-dire le libéralisme constitutionnaliste, est une forme d'égoïsme, de privatisme individualiste, tandis que l'exaltation de la liberté politique pure, le jacobinisme, n'est que la synthèse entre vertu et terreur, entre l'amour et la guillotine. C'est avec cette théorie de la double scission qu'Hegel inaugure l'autofondation du moderne dans son caractère contradictoire largement ouvert (c'est en ce sens qu'Hegel ne peut pas être le théoricien de la fin de l'histoire). Dans la *Phénoménologie de l'esprit* (section "C", Raison), il est dit ceci: «Le cours du monde obtient la victoire sur ce qui, en contre-opposition à lui, constitue la vertu. Mais le cours du monde ne triomphe pas sur quelque chose de réel; il triomphe sur le discours pompeux sur le bien suprême de l'humanité, et sur son oppression. De telles essences et de telles fins idéales s'affaissent comme des paroles vides qui élèvent le cœur et vident la raison.» On voit ici qu'Hegel s'oppose à une conception éthique de la modernité. Ça s'accorde à sa théorie du présent. Il a une conception dialectique, pratique et politique. Vous avez donc trois théoriciens fondamentaux de la modernité: Hegel, Marx et Baudelaire. Baudelaire définit la modernité comme une antinomie: d'une part, le sentiment d'un présent fragile, fugace, caduc, présent qui ne peut être racheté par un ancrage dans le passé ou par une projection dans un avenir; d'autre part à ce refus d'héroïser la condition humaine s'ajoute la seconde moitié de l'art, l'éternel, l'immuable, en ce sens que l'atemporel du classicisme de la forme côtoie le contingent.

Face à la contradiction (je reviendrai sur ce point de la contradiction), aux opposés, à la scission, à l'antinomie, peut-on opposer un modèle normatif? Peut-on donner de la modernité une définition normative? Quelqu'un comme Habermas propose une acception de la modernité sous les auspices d'une contractualité universelle de type démocratique et discursif, parce qu'il interprète Marx avec les clés de l'école de Francfort, à savoir une théorie de l'aliénation couplée à une problématique de l'unité/séparation de l'objet et du sujet. Bien sûr, avec un tel postulat, Marx se voit alors condamné comme rêveur totalitaire de la réappropriation originelle de l'unité perdue à travers le procès historique de l'expropriation. Alors il faut ici, à Habermas, opposer Hegel, Marx et Baudelaire. C'est parce qu'elle est compréhension de soi, réflexive, que la modernité rend possible et rend compte, sur la base de la scission, d'une expérience globale. L'autovalidation de soi ne saurait se réduire à un critère vide, formaliste, normatif ou régulateur, que ce soit la communauté idéale d'Habermas ou la justice idéale de Rawls. Si la modernité est d'abord l'expérience, la voie formelle s'avère fourvoyante. La réflexivité se tient dans l'expérience et non dans le projet, elle a les deux pieds plantés dans le présent immanent de l'actualité effective. En ce sens, Marx, en parlant d'une «nouvelle humanité» ou d'une humanité installée dans son essence, reste près de Hegel, il comprend ce qu'un «être social» veut dire. Le problème fondamental, c'est que Marx ne pouvait pas définir la modernité comme un projet inachevé, pour la raison évidente que le capital est un projet qui s'accomplit, qui est en train de se réaliser totalement et complètement. À quoi sert de parler d'un projet inachevé régulateur de sens et horizon normatif, si dans son

existence concrète, dans sa quotidienneté, son porteur - c'est-à-dire l'individu - s'est délité ou se délite, et si l'intégrité anthropologique de ce porteur montre des signes de déliquescence avancée. À cet égard, comme l'a ironiquement souligné Heidegger, le marxisme n'est pas un humanisme.

À partir de cette capacité du mode de production à dissoudre, et à dissoudre à l'intérieur de la scission, Marx en toute connaissance de cause double sa théorie de la socialisation - c'est-à-dire le communisme dans le capitalisme - d'une théorie anthropologique de l'être humanité de l'homme. On va énoncer ici une thèse doublement paradoxale: la théorie de la socialisation est empiriquement correcte, mais historiquement fautive; la théorie de l'homme nouveau est empiriquement erronée mais historiquement juste. En ce sens que l'échec de l'«homo soviétique» est la condition de vérité de l'humanité si celle-ci ne veut pas atrophier ses possibilités anthropologiques dans le règne universel du capitalisme. D'un point de vue strictement et étroitement logique, Staline n'avait pas tort d'associer la thèse anthropologique de l'homme nouveau à la thèse du communisme. Chaque époque produit son communisme; il est possible que dans la postmodernité le communisme veuille signifier la même chose que la capacité anthropologique à résister à la désanthropologisation de l'individu. Étant donné que le capital a, jusqu'à présent, tenu toutes ses promesses... il s'est étendu spatialement, il a intégré et désarticulé le mode de production pré-capitaliste, il a assujéti les modes de vie communautaires, il a colonisé le temps de la production (taylorisme, fordisme, «toyotisme»), il a colonisé le temps de la consommation (en ce sens qu'il y a une adéquation de la demande à l'offre, par la manipulation des médias), il s'est même renforcé à même ses crises périodiques et à même sa crise structurelle, à savoir le conflit entre les différents capitaux. Alors, ici, rapidement, une conclusion sous forme de digression: avec sa théorie de la situation discursive idéale, qui sous-tend la pragmatique communicationnelle, Habermas, en enfermant la nature de la modernité comme projet et comme projet inachevé, confirme la position de ses pseudo-adversaires, une conception non problématique de la modernité - l'État capitaliste de droit et de marché est toujours à l'horizon, capitaliste et démocratisé -, c'est-à-dire qu'il représente la fin de l'histoire sous la guise d'une interprétation, acceptation moderniste de la postmodernité. Deuxièmement, dans leur pseudo-dialogue avec Rorty, Habermas et Lyotard n'ont absolument pas compris, médusés qu'ils sont par le style flamboyant de la culture européenne et propulsés sans qu'ils le sachent par les méta-récits de leur culture, que les USA n'ont pas besoin d'une philosophie qui fonde dialogiquement ou discursivement l'universalisme et l'universalité du différend et de la morale qu'il implique, parce que les USA sont déjà de fait l'universalisme, grâce à CNN, aux porte-avions, aux Tomahawks, le dollar et Hollywood, c'est-à-dire grâce à l'appareil scientifique et technique. Pourquoi risquer de perdre dans des discussions sophistiquées et sophistiquées le meilleur des mondes ethnocentriques possibles, qu'est la communauté libérale et démocratique que l'on a déjà bien sous la main chez soi en Amérique. Le pragmatisme et la communication culturelle ne nous apprennent-ils pas que l'hégémonie et la

puissance mêmes des USA prouvent l'antériorité, la préséance et la supériorité de la démocratie sur la philosophie, ou sur sa variante postmoderne, les jeux du langage dans leurs différents régimes de phrase? Alors, on voit très bien que ce qui est en jeu ici, c'est qu'avec une conception éthique qui sous-tend la théorie du projet inachevé, une conception normative, à la limite, on ne peut pas contrecarrer un universalisme de fait (voyez comment Habermas et Lyotard ne peuvent pas contrecarrer Rorty). La thèse que je vais développer bientôt, c'est que seule une théorie anthropologique peut s'opposer à la prétention universaliste de représenter l'humanité.

Ce que je veux démontrer ici, c'est que tout se joue, finalement (si ça se joue au niveau de l'anthropologie), au niveau de la capacité de développer une résistance anthropologique à l'intérieur du mode de production capitaliste, qui se réalise et s'achève. Donc, par là même, il s'agit d'un rendez-vous avec la modernité au niveau de l'expérience esthétique de celle-ci. C'est là qu'on va voir en quoi les avant-gardes ont en quelque sorte manqué la modernité, puisqu'elles n'ont pas du tout tenu compte de cet aspect de la double nature de la modernité chez Baudelaire, et qu'elles se sont retrouvées, par un hyperfuturisme, dans ce pathos de l'épatement du bourgeois, dans un hypertraditionalisme-académisme. Dans ce sens-là, le communisme, sous la guise des avant-gardes, s'est retrouvé à la fois archaïque et à la fois futuriste. En aucun cas il ne s'est trouvé à habiter le problème du présent.

Alors en Occident, brièvement. Le rapprochement entre expérience esthétique de la modernité et révolution sociale (on va voir tout à l'heure en quoi Marx oppose la révolution sociale, tendue vers la liberté intégrale, à la révolution politique, parlementaire, démocratique... c'est-à-dire que cette révolution est sociale parce qu'anthropologiquement expérientielle) n'a jamais été correctement pensé par les avant-gardes, dont la stance anti-bourgeoise n'a d'égal qu'une hybris hypercapitaliste. Les avant-gardes ont été à la fois le laboratoire esthétique d'expérimentation formelle et d'iconoclastie anti-bourgeoise, et un laboratoire anthropologique de débourgeoisification symbolique du capitalisme, voué à son hypermodernisation en taillant sur mesure le type d'homme le plus adapté aux transformations flexibles du mode de production capitaliste. La thèse qui sera développée ici (ne vous en faites pas, je vais vous expliquer l'écroulement de l'URSS, on va y arriver), c'est que le rendez-vous manqué avec l'expérience esthétique de la modernité a pour corollaire l'esthétisation du communisme, la construction du communisme soviétique comme finalité de l'esthétique, ou encore le stalinisme comme oeuvre d'art total. L'avant-garde russe est une réaction panique à la mort de Dieu (on va voir que le fondement de l'avant-garde russe n'est pas technique mais sacré; il vise la technique parce que sacrée) accomplie par la nouvelle humanité technicisée. Son but fut donc de compenser l'action destructrice de la technique en la neutralisant par des méthodes que n'offre pas l'art traditionnel classique. C'est ainsi que pour Malevitch, dans ses *Nouveaux systèmes dans l'art* en 1919, le processus de destruction impulsé par la technique

doit être poussé à fond afin de trouver quelque chose de non réductible ultérieurement. Le carré noir est un cadre transcendantal de l'absolu de la forme, qui se confond avec la pure potentialité de toute existence, coïncidant avec la matière cosmique originelle. La technique a détruit l'harmonie inconsciente de la nature et de l'art, et il faut compenser techniquement par une opération totale la perte de cet inconscient, c'est-à-dire la perte du néant absolu comme réalité ultime et suprême (d'où le nom du «suprématisme»). Il faut donc que de cet inconscient retrouvé puisse naître la «nouvelle humanité blanche». Et Malevitch dit: étudier la réalité signifie étudier ce qui n'existe pas et qui est incompréhensible. Dans la même veine, Velimir Khlebnikov se propose en poésie de créer une langue «trans-mentale», purement phonétique et réellement universelle, à partir de laquelle est possible une manipulation logique et technique de l'inconscient, afin de produire un monde nouveau pour un homme nouveau. (Notons que l'écroulement de la société avant et après la Révolution d'octobre donnait à penser que la réalité était à un point zéro, parce qu'il y avait effectivement la disparition de toute matière première, et qu'on aurait dit que la disparition de la matière dans la révolution et ensuite dans le communisme de guerre, avait atteint un point suprême.) Alors, l'artiste réclame le pouvoir total de recréer le monde détruit par la guerre, la révolution et la technique. La réalité constitue le matériel de sa construction artistique, et dominer le matériel artistique équivaut à dominer la réalité matérielle. L'artiste politique décide que toute décision esthétique est *ipso facto* politique, et que toute décision politique relève de l'esthétique. En 1919, Rodtchenko et Tatline, dans le programme constructiviste, proclament l'oeuvre d'art autosuffisante, c'est-à-dire indépendante de tout rapport mimétique avec la réalité extérieure, et définissent l'art comme projet de domination sur le matériel du monde dans un contexte où le pouvoir bolchévique ne semblait pas savoir où il allait en matière de construction communiste, et où il voulait absolument laisser le monopole de l'art aux avant-gardes afin de se les rallier pour consolider son régime. Alors bien sûr, avec la guerre, la période de la NEP, les années vingt, et la stabilisation politique du pouvoir bolchévique, de nouveaux groupes comme la RAPP, l'Association russe des écrivains prolétariens, ou l'AKHRR, l'Association des artistes de la Russie révolutionnaire, attaquent les groupes précédents, suprématistes et constructivistes, et déclarent réactionnaire l'activité artistique autonome. La nouvelle avant-garde, regroupée autour de la revue LEF, et ensuite Nouvelle LEF, se veut ouvertement au service du pouvoir politique, seul apte à poursuivre les buts de l'art (ça c'est également toute la thèse du Proletkult et de l'art prolétarien). On passe ainsi d'une revendication du pouvoir politique total à une revendication qu'un pouvoir politique réel conçoive son projet comme artistique. La science prolétarienne de l'art capitule devant le rôle de guide du parti. Ni de la part de Maïakovsky, ni de la part de Rodtchenko, l'utilisation des médias (fondamentalement les journaux et la photographie) n'est remise en cause. C'est leur matériel de base, et ils ne voient pas comment ces médias sont manipulés par le pouvoir. Alors, Maïakovsky se suicide, l'avant-gardisme s'étirole et disparaît en ayant fini sa course dans le productionnisme, la propagande et l'utilitarisme. L'avant-gardisme a signé son arrêt de mort à partir du moment où

Malevitch a déclaré que l'artiste est un démiurge, un dominateur, un réinventeur du sacré et du religieux révolutionnaire. Ce qu'il est intéressant de voir ici, c'est que si l'avant-gardisme a proclamé l'autosuffisance de l'art, il n'avait pas dit en même temps que l'art était autonome par rapport à la société. L'«autosuffisance de l'art» était son autoréférence, mais en même temps celle-ci devait porter l'art dans la société. Et en même temps, il était formel. C'est dans le formalisme que l'autosuffisance de l'art trouvait son expression. Et en effet, la forme pure était devenue le lieu où l'artiste s'était mis à la place de Dieu. Or, ce qu'il faut bien voir, c'est que le réalisme socialiste des années 30 se propose d'une part de réinstaurer l'autonomie de l'art, et d'autre part d'injecter de l'âme dans la forme. Le stalinisme ne peut être compris sans la célèbre phrase de Staline: «La vie est devenue meilleure, camarades, la vie est devenue plus joyeuse.» Cette sentence ne se rapporte pas du tout à l'amélioration des conditions de vie, mais à la libération du formalisme, du machinisme et de l'égalitarisme. La lutte contre le formalisme se double d'une lutte contre l'insensibilité et le formalisme bureaucratique. Le mot d'ordre de Staline est alors: «Pour les bolchéviks, rien n'est impossible.» Le réalisme socialiste se doit donc d'incarner la volonté surhumaine, la «volonté d'acier» de Staline lui-même (Staline veut dire «acier»), capable de déplacer des montagnes. Le réalisme socialiste doit exalter, et tout doute à son égard est un manque de confiance dans l'homme nouveau, le stalinien, c'est-à-dire l'athlète, le héros du travail, le stakhanoviste, le directeur de la centrale électrique. Et si le stalinien a une psychologie surhumaine, l'ennemi est à sa mesure, il est surhumain aussi, parce qu'il rivalise dans la démiurgie du sabotage. Et dans les procès staliniens, l'accusation échappait à toute logique humaine, elle était évidemment incapable d'expliquer comment des individus pouvaient se trouver à plusieurs places en même temps, et comment quelques individus seulement pouvaient saboter des pans entiers de l'économie et du plan. C'est parce qu'il s'agit effectivement du héros négatif. Le héros positif c'est Staline, le héros négatif c'est Trotsky. Et en effet, ce ne sont que les deux visages d'une même praxis démiurgique des avant-gardes. Donc, l'art dans le réalisme socialiste doit redevenir autonome afin de pouvoir refléter correctement et fidèlement, et rendre bien visible, la lutte titanique des héros positifs dans les destinées du monde. L'esthétique du réalisme socialiste ne prescrit pas simplement de représenter le héros, mais, plus encore, elle enjoint de l'incarner en chair et en os. Il faut que le peuple soviétique comprenne et s'identifie, d'où la constante préoccupation pour la vraisemblance dans cette esthétique. Le réalisme socialiste ne met pas seulement en scène figurative les avant-gardes russes, mais également le surréalisme ou le réalisme magique. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une mise en scène individuelle mais collective. C'est pour cela d'ailleurs que de nombreux surréalistes français (dont Aragon) sont passés dans le camp du réalisme socialiste, c'est pourquoi Salvador Dali était littéralement obsédé par la figure d'Hitler, de Lénine et de Staline. Si on ne voit pas l'origine sacrée et magique (quand Staline en appelait à l'«âme humaine»), on ne comprend pas pourquoi le surréalisme est passé du côté du réalisme socialiste. Par ailleurs, si on tient compte du fait que sous le projet techniciste et rationaliste des avant-gardes se tient le projet de détruire le monde

pour créer l'homme nouveau, il est nécessaire de lier ce projet à son origine, à la sphère mystique, transcendante, sacrée (voir le rôle de Soloviev qui a été le maître à penser de Kojève). L'avant-gardiste a toujours cru que la connaissance de la mort de Dieu lui dictait la connaissance de sa propre connivence dans cette mort, et lui conférait un pouvoir magique, surhumain, le pouvoir de gouverner les lois cosmiques et sociales, et donc de régénérer le cours du monde, avec les moyens de la technique, le pouvoir d'arrêter tout simplement sa désagrégation, en octroyant au monde, toujours techniquement une forme idéale et éternelle. Voir à ce sujet le texte «mystérique» publié conjointement par Khlebnikov, Kroutchénikh et Malevitch, *La victoire sur le soleil*, où apparaît encore le carré noir, symbole du meurtre du soleil et de l'avènement d'une nuit mystique. Voir également les poèmes de Maïakovsky, dont celui intitulé *Je suis le tsar des lampes*, célébrant la victoire de l'artificiel, le soleil artificiel de la nouvelle culture, du monde et de la technique, sur la nature. Le réalisme socialiste assimile donc l'expérience mystique secrète, le rituel sacré des avant-gardes, et les réinscrit dans une topologie du pouvoir politique. Le réalisme socialiste témoigne de la nécessité de retourner aux formes traditionnelles de l'art, afin d'incarner l'homme nouveau. D'où le culte de Lénine, le plus humain de tous les humains: dans son mausolée, toute l'Union-Soviétique défile deux fois par année pour rendre compte de son travail. Lénine, embaumé, est exposé comme une oeuvre d'art. Il représente avec son mausolée la synthèse de la pyramide et du musée. Le corps de Lénine est «réalistement vrai», ce qui veut dire que Lénine est mort: son corps est le signe de sa disparition - puisque seuls des corps ensevelis ou disparus engendrent des spectres et donc de l'énergie spirituelle. Un corps embaumé est vraiment mort, il n'a plus d'esprit, puisqu'il ne peut pas revenir. Donc, automatiquement, Lénine mort fait corps avec l'édification du communisme. Lénine n'a plus de réalité spirituelle puisqu'il n'est pas enterré. Ainsi exposé, il permet que son oeuvre, devenue impersonnelle, se réincarne dans les autres dirigeants communistes, et au premier chef, dans Staline. La présence de Staline est le seul témoignage de la vie spirituelle de Lénine. On ne peut plus faire appel à lui sans nécessairement faire appel à Staline, qui est le Lénine de nos jours. Ainsi habité par l'esprit de Lénine, incarnation de Lénine, Staline ne connaît aucun pouvoir, aucune puissance capable de limiter son pouvoir et sa puissance. En retour, Staline triomphe sur les arts et dans les arts puisqu'il n'y a pas un artiste qui ne soit pas ou qui ne puisse pas être animé par l'esprit stalinien. C'est ce que signifie le mot d'ordre de Staline: «Écrivez la vérité.» Traduisez: exprimez spontanément, avec votre coeur, votre amour pour Staline et votre foi en lui. D'où le respect que ce dernier avait pour les artistes, un respect qu'il étendait jusqu'aux «ennemis honnêtes». La seule catégorie d'«ennemis honnêtes» était pour les artistes, lesquels ont relativement peu disparu dans les purges par rapport aux politiciens. Ainsi, comme le dit Boris Groys, le réalisme socialiste qui insistait de façon absolument romantique sur l'individualité et la spontanéité de l'artiste, opère très rapidement la complète unification de la vie culturelle, parce qu'il réussit à réunir tous les coeurs dans le sentiment unanime d'amour pour Staline et dans la trépidation unanime devant lui. Donc, tout comme l'avant-garde à laquelle il s'est substitué et qu'il a transfigurée,

le réalisme socialiste se présente comme fonction compensatoire, alternative à la décadence bourgeoise individualiste. L'esthétique stalinienne, animée du pathos de la construction de la vie, se propose donc de réaliser le projet utopique des avant-gardes, avec des moyens non avant-gardistes, en avançant un projet de construire un nouvel empire éternel, au-delà des limites de l'histoire humaine, et en insistant sur sa propre identification à un futur apocalyptique par rapport à laquelle la distinction entre passé et futur ne tient pas. Le stalinisme est donc une fin de l'histoire, un court-circuit de la modernité, mais aucunement une régression mongoloïde ou une édification despotique orientale. Ce qui est fondamental ici, c'est que le stalinisme est une fin de l'histoire (et Fukuyama n'a donc rien inventé, sauf qu'il parle de la fin de l'histoire du côté du capitalisme global). On va voir aussi qu'il y a chez Marx cette tentation de la fin de l'histoire, et que c'est là le problème du communisme. Le communisme est habité par la fin de l'histoire.

Les dates cruciales dans le communisme historique: 1917, 1929, 1956, 1989-1991. Schématiquement parlant, et dans le cadre de la logique interne du communisme, il y a deux révolutions, 1917 et 1929, avec Lénine et Staline, et deux contre-révolutions, avec Khrouchtchev et Gorbatchev-Eltsine (le terme de «contre-révolution» ici ne connote pas du tout une idée réactionnaire, mais plutôt le sens d'une révolution dans la révolution contre la révolution). 1917 c'est, comme disait Gramsci, la révolution contre le *Capital* de Karl Marx, et en même temps la révolution anti-impérialiste populaire, une sortie du capitalisme, au sens que Sombart et Schumpeter ont donné à ce terme et non au sens d'une sortie du mode de production capitaliste. 1929, c'est la victoire politique de Staline; une gigantesque attaque contre l'imaginaire du capitalisme en tant que société; la mise en place d'un système social inédit dans lequel ont été abolis le système juridique, le régime de propriété, les institutions économiques propres au capitalisme en tant que société; la mise en place d'une idéologie «stalinienne-stalinienne» (on va l'appeler comme ça, parce qu'on va voir que sous Khrouchtchev le stalinisme n'aura plus d'idéologie, c'est-à-dire qu'il y aura un modèle de développement stalinien sans idéologie) correspondant aux exigences de l'accumulation primitive du capital dirigée par des fonctionnaires communistes, idéologie informatrice d'une esthétique totale signalant le dépassement historique ou anthropologique de la modernité, une esthétique archaïque postmoderne de la fin de l'histoire. 1956, c'est l'année de la déstalinisation khrouchtchévienne, le XX^e Congrès du Parti communiste d'Union-Soviétique, c'est-à-dire une sanction politique du pouvoir de la *nomenklatura* qui a désormais la sécurité pour sa vie. Avec Brejnev, cette *nomenklatura* acquerra la sécurité pour la place et la fonction, ainsi indicatrice de la stabilité d'un groupe dirigeant. 1989-91, c'est l'aboutissement de la déidéologisation du système stalinien, qui sanctionne l'existence d'un espace capitaliste soviétique pour Gorbatchev, et d'un espace capitaliste russe pour Eltsine, déidéologisation appuyée sur des parties importantes de la population, nouveaux intellectuels et technocrates. Ils aspirent à l'établissement de conditions idéologiques et politiques normales propices au fonctionnement du mode de production capitaliste. Cette période sanctionne ainsi la fin de l'URSS et clôt la

période du communisme historique. Alors, l'échec de Gorbatchev (ou sa réussite), si on considère la liquidation du communisme, doit être analysé en termes de déidéologisation, déanthropologisation. La fin du stalinisme-stalinisme, dans la perpétuation du modèle stalinien de développement (c'est cela la déstalinisation) ôta à ce modèle toute impulsion messianique et tout support anthropologique, livrant ainsi la structure historique, contrefactuelle de la révolution à la routine bureaucratique et à la gestion administrative du système. Le stalinisme-stalinisme, comme incarnation vivante de la révolution, opposa à l'anthropologie bourgeoise, capitaliste, fondée sur le redoublement bourgeois-citoyen une anthropologie communiste fondée sur le couple camarade-militant. Alors, si le camarade incarne en privé les valeurs pratiques de la fraternité, de la solidarité et de l'égalité, ainsi que le dépassement de l'égoïsme bourgeois capitaliste, le militant filtre ces valeurs pratiques et leur donne une consistance organisationnelle de type ecclésiastico-militaire. Dans le parti, le militant exprime publiquement la priorité de sa foi et de sa fidélité sur la liberté de penser. Il déclare publiquement sa foi dans le communisme et le marxisme-léninisme. La crise du communisme historique se rapporte ainsi à la progressive dégénérescence du lien ontologique entre la figure expressive du politique, du militant, et l'expressivité empirique du «camarade», et donc à la dissolution du rapport anthropologique du communisme historique. Ainsi, les dysfonctions économiques engendrées par le système soviétique ne sont devenues un argument pour sa liquidation qu'à partir du moment où le marxisme-léninisme a cessé de se présenter comme ontologie, comme vérité. Dans son rapport à la vérité, dans son union anthropologique associée à un ordre explicatif global du monde, à une théorie onto-épistémologique de cet ordre, le marxisme-léninisme, comme ultime dieu de l'Occident, comme dernière forme grandiose de la tradition occidentale, comme synthèse du moderne et de l'antimoderne, ce communisme historique peut toujours répliquer que les dysfonctions, et le retard technologique, sont le prix à payer provisoirement pour instaurer un ordre nouveau et une société juste. Le problème, c'est que l'infériorité du système, en termes de compétitivité avec l'Occident, n'est perçue et vécue comme infériorité structurelle historique qu'à partir du moment où le communisme soviétique a cessé de croire en lui-même, qu'il a cessé de rêver. Dans un premier mouvement le marxisme stalinien se présente comme la cohérence historico-symbolique du capitalisme, comme conséquence logique de l'ontologie enclenchée par la révolution française. Dans un deuxième mouvement, celui de la postmodernité et du virage technologique, le capitalisme (la dissolution sous toutes ses formes et la déréglementation de la société) se pose comme la cohérence d'un communisme historique dé-idéologisé et dé-anthropologisé, qui doit rendre des comptes à l'appareil scientifique et technique.

C'est ici qu'on va analyser certains problèmes. La postmodernité a pour fondement matériel la transformation du capitalisme fordiste, rigide, en production flexible, qui nécessite et induit une déconstruction de la totalité sociale, des relations informatives entre le temps et l'espace, une déterritorialisation et une re-spatialisation de l'expérience: hantisme des multinationales,

«encastellement» ou «châteauisation» des riches, féodalisation des organisations, ghettoisation des pauvres, délocalisation, régionalisation. Ce à quoi il faut ajouter évidemment la détemporalisation de l'expérience, associée à la dématérialisation de la marchandise. La télécommande et l'interruption publicitaire déconstruisent la narrativité et la fragmentent en segments autonomes d'expérience spontanée immédiate. Le capitalisme flexible n'a plus besoin de narrativité (c'est cela, Lyotard).

Deuxièmement, la postmodernité correspond à un magma social, un barattage continu des groupes sociaux, ce qui a donné naissance à la «classe moyenne globale», sans identité précise ni à droite ni à gauche. Cette classe moyenne, contrairement à son homologue des années 20 et 30, n'est plus réticente à la modernisation, elle fait corps avec le consumérisme et l'opinion publique manipulée. La théorie du sujet faible reflète à cet égard la fin des oppositions idéologiques droite / gauche. La nouvelle classe moyenne globale n'est plus tentée par l'opposition frontale entre communisme et fascisme. Elle oscille entre la gestion capitaliste modérée de la gauche et la gestion ultracapitaliste de ce qui passe pour la droite (dont les programmes sont identiques à 90%).

À cette oscillation et à ce barattage correspond l'éclectisme épistémologique postmoderne. Quant à l'idéologie de la différence, elle sanctionne la fin des vieilles identités sociales unitaires et la revendication de la part de l'individu d'un style de consommation personnalisé et différencié. En ce qui concerne la philosophie postmoderne, la traduction philosophique de la postmodernité, son origine est parisienne. Il n'y a qu'à Paris où les intellectuels cosmopolites sont suffisamment organisés pour faire croire à l'autonomie de l'idée, et donner l'illusion de l'existence d'une autonomie culturelle. D'ailleurs, ce n'est qu'à Paris que la conception althusserienne du primat de la pratique théorique pouvait voir le jour. Si Baudelaire a pu faire à Paris, au 19^e siècle, l'expérience de la modernité, on ne peut pas nier à Lyotard le droit d'avoir fait au 20^e siècle l'expérience de la postmodernité. N'oublions pas non plus qu'à Paris s'est développée une pratique extrémiste de la modernité sous les auspices du gauchisme, associant le caractère révolutionnaire de la classe ouvrière au surréalisme avant-gardiste. Dites-vous bien que le gauchisme n'est pas la gauche du PCF. Il représente un autre type de gauche ne liant pas sa lutte contre le capitalisme à la crise de celui-ci, mais liant sa résistance à sa réussite. C'est de cette matrice que sont sortis Lyotard et Baudrillard. Dites-vous bien aussi que Paris n'est pas une «Company Town»: il n'y a pas de prolétariat à Paris, il y a juste un autre sujet qui s'appelle la «classe intellectuelle». Fukuyama, maintenant, oppose à l'écroulement de la fin de l'histoire stalino-communiste la fin de l'histoire du capitalisme global. Le médiateur, dans cette affaire, est Kojève, fervent admirateur de Staline et théoricien du *trip* du capitalisme comme réalisation-achèvement du communisme. La quête de cette fin de l'histoire, c'est le «dernier homme», c'est-à-dire une clé anthropologique qui, parce qu'elle intègre le désir, le thymos, la mégalotimie, la reconnaissance, et la satisfaction matérielle

et spirituelle des besoins, passe pour supérieure à l'anthropologie communiste. Revenons maintenant à Marx. Le rapport de capital est le moteur du mode de production capitaliste. Mais, comme il le dit dans les *Grundrisse*, le rapport de capital ne coïncide pas avec le mode de production capitaliste (ce qui est quand même assez surprenant), et la contradiction fondamentale n'est pas celle entre prolétaires et capitalistes, mais entre la puissance sociale du capital et la société comme entité matérielle. Si tel est le cas, si la contradiction fondamentale est vraiment entre le mode de production et la société, alors la réalité postmoderne s'en accommode fort bien, et Marx apparaît alors comme le grand théoricien de la fin de l'histoire: le capitalisme ayant d'abord soumis, assujetti formellement la société, avant de se la soumettre réellement, c'est la fin de l'histoire... si c'est ça la contradiction. Mais en même temps, Marx a affirmé que la clôture du capital est incompatible avec la libre individualité intégrale, et en définitive, avec la nature humaine considérée dans sa réflexivité. La contradiction fondamentale de tout mode de production est donc entre le mode de production et la nature humaine. Le «capitalisme» ne peut jamais reconnaître la valeur d'une individualité autrement qu'en conférant une signification économique à cette valeur. Il n'y a pas de reconnaissance possible - contrairement à ce que pense Fukuyama - de l'individualité humaine dans le capitalisme, lequel soumet tout à l'échange. Or l'individualité se doit d'être intégrale, elle doit intégrer toutes les dimensions distinctes de l'être social - comme dirait Lukacs - et le mode de production capitaliste ne peut qu'intégrer la dimension économique en réduisant l'expressivité humaine à sa valorisation. C'est pourquoi il ne peut y avoir de vraie démocratie sociale dans le capitalisme, disait Marx. (C'est là qu'on voit l'importance considérable de cette thèse de la démocratie sociale par rapport à la démocratie politique.) En fin de compte, la libre individualité intégrale, qui se constitue processuellement et historiquement dans la lutte contre le mode de production capitaliste, apparaît comme la dimension anthropologique qui rend philosophiquement expressive la dimension ontologique muette de tout mode de production. La grandeur de Marx réside dans la théorie implicite du mode de production dans lesquels le communisme est plus que la dialectique négative du capitalisme. Sans l'articulation de l'ontologie à l'anthropologie, toute théorie du communisme se borne à dire ce qu'il n'est pas. Toute théorie de la fin de l'histoire à cet égard est prémoderne, parce que le mythe de la fin est toujours un mythe de l'origine; et le postmodernisme est prémoderne parce qu'il est un mythe de la fin. Or, la vraie modernité c'est l'individualité de la nature humaine - et s'il y a quelque chose d'inachevé dans la modernité, ce n'est pas un projet mais une nature humaine, une anthropologie - et jamais une individualité ne peut se perfectionner dans un état antérieur originaire, si perfectionné soit-il: la perfection est toujours de ce temps.

DISCUSSION

Daniel Belland: Monsieur Mascotto, vous avez émis une opinion tantôt, en critiquant Habermas (je ne peux pas dire que c'est une thèse parce que ce n'était pas très argumenté), selon laquelle on ne pouvait pas voir la modernité comme un projet normatif. Je ne veux pas vous accuser de «révisionnisme», mais j'aimerais que vous précisiez un peu cette affirmation, qui me semble importante et sur laquelle vous avez glissé rapidement.

Jacques Mascotto: Je vais commencer par répondre d'un point de vue théorique. Sur cette idée que la modernité n'est pas un projet inachevé. J'ai d'abord cité Hegel, et relevé qu'Habermas dit, d'une part, qu'Hegel est le premier penseur de la modernité, et d'autre part que la modernité est un projet inachevé. Or c'est une contradiction extraordinaire, puisque, dans la théorie hégélienne de la double scission, la modernité se caractérise par une contradiction ouverte, et que cette contradiction ouverte réside donc dans le présent, dans la pratique concrète, et non pas dans le projet. Le «projet» est kantien, puisqu'il est régulateur de sens; c'est un idéal régulateur. Ensuite, je voulais dire que le mode de production, tel que Marx l'analyse à partir de sa théorie anthropologique de l'être générique, c'est-à-dire à partir de ce qu'il appelle la «liberté individuelle intégrale», produit des déterminations anthropologiques subjectives intrinsèques aux modalités reproductrices de son fonctionnement. Et c'est précisément en ce sens-là que lorsque Marx énonce que l'humanité est libre de ses actions mais seulement dans des conditions qu'elle ne produit pas elle-même, il annonce Heidegger, lequel dénonce la prétention humaniste à dominer les objets produits par la subjectivité consciente du rationalisme moderne. Dans ce sens, je disais que la modernité n'était pas un projet mais une expérience globale - elle est expérientielle comme l'a montré Baudelaire - et qu'à ce titre on peut en faire une anthropologie. C'est-à-dire que, fondamentalement, s'il y a un projet inachevé et un idéal régulateur, il faut qu'il y ait un porteur de ce projet. Or Christopher Lasch a montré que dans la logique opératoire du développement de l'expérience de la modernité, celle-ci suppose une conservation de l'identité de soi, qui est plus importante que les opinions morales et progressistes ou les débats entre les partis. Dans ce cas-là, cette modernité apparaît à la fois comme un déracinement, un dépaysement, et comme le sentiment euphorique de possibilités illimitées. Or, c'est précisément face à ce bouleversement de toutes les conditions dont parlait Marx à propos du mode de production - et que Durkheim analysait sur la base de l'anomie - qu'on se demande si le sujet porteur du projet en est capable anthropologiquement. Et là, Christopher Lasch analyse comment, dès la modernité et jusqu'à la modernité avancée, se caractérisent deux structures globales d'anthropologie moderne: par l'affaiblissement du moi, qui se caractérise par le transfert responsabilité-identité sur des systèmes de plus en plus incontrôlables, et deuxièmement par le narcissisme, qui est devenu aujourd'hui une catégorie anthropologique générale. On pourrait aussi développer sur le sentiment d'impuissance face à la technique ressenti par les avant-gardes russes.

Ensuite, on peut très bien montrer, à la suite de Heidegger, Anders, etc., le déséquilibre qu'il y a entre la technique existante et les possibilités anthropologiques d'exercer un contrôle sur cette technique, ce qui produit une démesure, c'est-à-dire une incapacité de l'humain à se mesurer à la perfection de ses produits. Est-ce que le sujet faible, le sujet post-narratif, est un sujet capable de faire face à la technique compte tenu de son éclectisme et compte tenu de sa faiblesse? C'est ça le problème. Le projet suppose un sujet moral, à ce niveau-là, mais les conditions anthropologiques ne sont pas là. Ce que je voulais montrer, c'est que la modernité est à la fois ce sentiment d'émancipation illimitée, mais en même temps une sorte d'hybris de la démesure, et en même temps une sorte d'impuissance devant la technique, laquelle est en même temps le secret des avant-gardes. À ce niveau-là, j'ai opposé le projet inachevé de la modernité à l'achèvement vraiment concret et réel du capital.

Michel Freitag: Je veux faire une remarque sur l'emploi des termes, de certains termes qui sont au coeur de ce qu'on fait ici. Dans le séminaire du 18 février sur le fascisme, Manfred a fait une intervention à propos du capitalisme et du rapport entre le capitalisme et la modernité. C'est un point qu'on n'a pas du tout approfondi, il me semble, dans les deux-trois ans de discussion sur notre projet d'analyse de la transition de la modernité à la postmodernité. On a effleuré la question, mais sans l'approfondir et sans même la relever conceptuellement. La proposition de Manfred était de considérer le capitalisme proprement dit, celui dont parle Marx par exemple, le mode de production capitaliste, sa généralisation, sa dynamique, déjà dans la perspective d'une transition et pas comme une forme typique de la société moderne, voire comme son couronnement. Et donc de considérer déjà le capitalisme, au niveau conceptuel et aussi au niveau de sa désignation par le terme «moderne», un peu dans la même perspective que celle dans laquelle nous avons considéré l'art moderne - c'est-à-dire l'art moderne qu'à partir de Baudelaire, à partir de la crise esthétique de la fin du 19^e siècle, etc., nous avons interprété comme un art de transition, et qu'on avait, nous, appelé «modernisme» - pour le distinguer de la modernité des Temps Modernes qui s'exprime d'abord sur le plan économique, par le passage du régime patrimonial au système marchand simple, du moins à l'intérieur des sociétés occidentales qui prennent la direction du mouvement historique. Dans ce système marchand simple, il y a l'idée d'une autonomie existentielle de l'individu à partir de la maîtrise de ses conditions concrètes d'existence (qu'on parle du petit producteur, du petit commerçant, etc.); c'est à partir de cette condition socio-économique concrète, notamment, que s'est développé le projet d'une autonomie politique des individus, et de la reconstruction d'un système politique et légal universaliste. À ce niveau de la modernité des temps modernes, qui s'exprime finalement dans l'idéologie des Lumières (mais c'est encore au 18^e siècle et au début du 19^e), il y a une très forte tension normative d'orientation universaliste et abstraite. Ensuite, le capitalisme au sens de Marx, celui qui va mettre systématiquement la main sur la force de travail, commence comme capitalisme industriel, avec toute la différence que Marx fait entre A-M-A et M-A-M. Cette transformation ou

mutation systématique s'amorce et est d'abord manifeste en Angleterre vers 1780, mais sa généralisation se situe vers le milieu du 19^e siècle. Quand tu parles ici de «moderne», le plus souvent tu parles du système capitaliste, de la logique du développement du capitalisme, et il me semble que stratégiquement et historiquement, au niveau des périodes et au niveau de la typologie, on devrait retenir la proposition de Manfred d'interpréter le capitalisme comme étant déjà une forme de transition. C'est à ce niveau-là qu'il y a cette perte de normativité dont on peut dire effectivement que la situation contemporaine est la généralisation, la «réussite»; mais il ne s'agit pas là de la réussite de la modernité. On est tenus, puisqu'on parle de «postmodernité», puisqu'on la contraste avec la «modernité», de saisir le «modernisme» comme phénomène ou mouvement distinct appartenant à l'ordre de la transition, simplement pour ne pas retomber dans les confusions vis-à-vis desquelles on essaie depuis plusieurs années de mettre un peu de clarté. D'ailleurs, on retrouve ici un parallélisme cohérent avec l'esthétique, puisque la perte de normativité qui s'opère dans le capitalisme proprement dit va justement entraîner un déplacement «compensatoire» de l'affirmation des valeurs vers l'expérience esthétique. Je pense que tu es d'accord.

Jacques Mascotto: Je suis parti du doublet suivant: le mode de production comme ontologie (et que Marx analysait comme dynamique ontologique, en tant qu'il renverse systématiquement les conditions - c'est l'ouverture du *Manifeste du parti communiste*), et ensuite le côté expressif. L'originalité de la modernité en tant que période globale, c'est cette dualité, c'est-à-dire un mode de production qui pour la première fois dans l'histoire permet une expérience d'une globalité inouïe. Il y a effectivement un déséquilibre dans la première période, qui se poursuit jusqu'à l'impressionisme, moment où un équilibre esthético-normatif s'établit entre le mode de production et le côté expérientiel, esthétique. Et vous avez ensuite une accélération considérable de l'expansion du capital, qui au niveau expressif de la modernité va donner la thèse de Baudelaire sur le contingent, le fugace, le transitoire, et en même temps sa thèse «si l'art s'appelle l'art», sur le formalisme de toute esthétique. Ce que j'ai voulu montrer, c'est que ce programme baudelairien n'a pas du tout été tenu par le modernisme des avant-gardes. À ce moment-là c'est le «modernisme d'une modernité», c'est à leur sujet qu'on peut parler du modernisme d'une modernité, et ce qui m'intéresse, c'est directement l'articulation du communisme au modernisme des avant-gardes, et le fait qu'effectivement ces avant-gardes ont en quelque sorte «trahi» les potentialités anthropologiques de l'expérience globale de la modernité. Elles en ont facilité une transition ultérieure vers la postmodernité. Mais du point de vue méthodologique, j'ai pris la modernité au mot, c'est-à-dire dans la perspective de la scission hégélienne. Hegel a très bien compris que la modernité était ouverte du côté expérientiel, esthétique et politique... la double scission... Cette ouverture hégélienne a ensuite été largement récompensée par le dynamisme esthétique, artistique, jusqu'au surréalisme. Mais c'est précisément dans cette ouverture, dans cette scission, que vous avez, d'un côté, des avant-gardes modernistes qui sont retournées au sacré, retournées au pré-moderne (Picasso, par exemple, s'éprend

des masques africains, sorte de clin d'oeil à la communauté perdue), et là je voulais montrer que le mythe de l'origine et le mythe de la fin sont le même mythe; et d'un autre côté on a une situation moderniste où le mode de production crée de grandes métropoles (par exemple Paris), où le carré, le cube, est le médium universel de toutes les langues du monde, et une accélération futuriste, un inflexion futuriste que les avant-gardes donnent à cette expérience de modernité qui facilite le taillage d'une anthropologie futurale, laquelle se verra adaptée aux transformations flexibles du capitalisme dont parle Fukuyama. Il est évident que Marx, avec sa thèse... Il y a une grande ambiguïté chez Marx: le travail, c'est à la fois l'accomplissement de l'être générique de l'homme comme premier besoin, et c'est le travail dans le cadre du rapport capital. Il joue constamment sur le travail comme étant une *Tätigkeit*, une activité libératrice, et en même temps comme étant le lieu de la valeur, et donc de la plus-value. Et il y a toujours dans l'analyse de Marx du mode de production le côté contrefactuel, anthropologique, du communisme. C'est pour ça qu'il ne parle pas de «mode de production communiste». Le seul mode de production dont il parle, c'est le capitalisme, lequel selon lui, par la socialisation, va créer le communisme. C'est pour cela qu'il y a toujours chez lui en réserve cette thèse anthropologique de la liberté intégrale individuelle. Cela est en même temps la grandeur du marxisme et son talon d'Achille. Alors, évidemment, comme je vous l'ai dit, le mouvement ouvrier va se couper en deux, avec d'un côté la social-démocratie qui va prendre à la lettre la théorie de l'équation entre socialisation des forces productives et communisme - l'établissement d'une société communiste est conçu comme progressif et ayant son origine dans le capitalisme lui-même -, et d'un autre côté le mouvement communiste, révolutionnaire, qui fait une alliance stratégique avec les avant-gardes au début du siècle, et qui va prendre la thèse de Lénine, la thèse du saut, la thèse anthropologique. Mais cette anthropologie il la fait d'une façon caricaturale : le mouvement communiste s'empare de l'esthétique de la modernité. Le secret du communisme c'est qu'il a compris malgré lui l'importance considérable du côté esthétique de cette expérience de la modernité, d'où son alliance stratégique avec les avant-gardes, d'où la façon dont il en arrive à faire une esthétique socialiste avec la transfiguration des avant-gardes, et d'où le réalisme socialiste.

Michel Freitag: Tu réutilises à nouveau le terme de «modernité» dans les deux sens. Et je voulais ajouter à la remarque précédente que le problème est rendu d'autant plus difficile qu'à peu près tous les théoriciens ont fait de semblables confusions de termes. Mais celles-ci sont théoriquement évidentes, comme par exemple lorsque Marx parle de bourgeoisie: il est évident que la «bourgeoisie» du capitalisme, ce n'est pas la classe bourgeoise telle qu'elle peut être définie par opposition aux classes de la société féodale. En fait il y a une relation antinomique entre la classe bourgeoise, en allemand le «*Bürgertum*», et le capitalisme, lequel va détruire la classe bourgeoise, ce qui se manifeste aussi, précisément, dans les avant-gardes esthétiques, lesquelles sont catégoriquement anti-bourgeoises. Alors, il faudrait clarifier un peu cette ambiguïté et ne pas retomber sans cesse dans sa

répétition. Au dernier séminaire, tu avais d'ailleurs fait une remarque analogue à la mienne, à propos de l'expression «société civile». Quand le terme est employé par Marx, il s'agit de la *bürgerliche Gesellschaft*. Alors, il est évident que le capitalisme comporte virtuellement la destruction de la *bürgerliche Gesellschaft*, qu'il ne représente pas son avènement. La *bürgerliche Gesellschaft* était déjà en voie d'instauration depuis plusieurs siècles, et son couronnement c'est le code civil napoléonien, ou encore d'une certaine façon la société anglaise du 18^e et surtout du 19^e siècle. Mais le capitalisme comme tel va la détruire et non pas la réaliser. On ne peut donc pas mettre au compte de la même modernité, sociologiquement ou conceptuellement comprise, et donc du même mot, ce qui est l'avènement de la modernité, et ensuite le processus systématique de son débordement, de sa dissolution, de sa transmutation, dans ce qu'on finit par appeler maintenant la postmodernité. Et au fond, dans tout ce que tu as dit, quand tu as employé les termes «moderne», «modernité», il s'agissait déjà de la transition. Nous ferions peut-être bien, dans le livre, d'ajouter dans la partie portant sur les mécanismes de transition un chapitre sur le capitalisme comme forme essentielle de cette transition. Peut-être avons-nous en fait manqué jusqu'ici de comprendre et d'analyser ce qui est le coeur de tous les mécanismes de transition, ce par rapport à quoi ceux que nous avons identifiés se sont précisément déterminés. Il faudrait donc voir le développement du capitalisme comme tel en tant que mécanisme de transition de la modernité à la postmodernité. On a défini quatre moments dans ce passage: des moments disons d'échec, de crise de la transition (les fascismes et le communisme), ensuite le moment social-démocrate de transition, et le moment de la société américaine; mais je pense qu'on devrait mettre au coeur de tout cela le développement du capitalisme. Le capitalisme comme tel a commencé vers 1780, mais il n'a eu une emprise réelle sur le monde qu'à partir du premier tiers et du milieu du 19^e siècle. Et là, son développement hégémonique coïncide avec la crise de l'esthétique de la modernité - d'une esthétique centrée sur un espace commun, sur un espace universel de la représentation centré sur le sujet individuel; cela coïncide avec la crise du sujet fort, du sujet politique, du bourgeois et du citoyen - crise qui est manifeste déjà partout à la fin du 19^e siècle, une crise dont l'expression la plus radicale se trouve chez Nietzsche... Tout cela est donc assez cohérent, et il suffit au fond qu'on emploie les mots dans le bon sens et à la bonne place, puisque c'est nous-mêmes qui nous proposons de les clarifier théoriquement.

Jacques Mascotto: Je pense que c'était clair. C'est Habermas qui fait la confusion. Moi j'ai parlé de la modernité dans son rapport au communisme; ça ne pouvait donc être que cette modernité de transition. Ensuite j'ai montré que c'est précisément face à l'éclatement de l'harmonie esthétique de la modernité que les avant-gardes veulent compenser et retrouver l'universel par la technique. Et d'ailleurs, au sujet du concept de *bürgerliche Gesellschaft*, on voit très bien que Marx est pris dans un tiraillement. Dans ses oeuvres de 42, 43, 44, il oscille sans cesse entre une conception de la démocratie politique et une notion de démocratie

sociale. D'un côté il voit très bien l'importance de la *bürgerliche Gesellschaft*, de la société civile (au sens classique, originel) comme étant une potentialité d'expression du mouvement ouvrier - donc là-dessus il est pour la liberté politique, pour la démocratie bourgeoise, pour le Parlement, etc. (voir ce qu'il a écrit dans la *Gazette rhénane*) -, et d'un autre côté, dans le cours de sa propre analyse (quand il va à Paris il voit très bien l'importance de l'étude de l'économie politique), il voit très bien qu'il y a un mode de production dynamique qui fout en l'air cette société civile. Alors il est pris dans cette contradiction que la démocratie politique est à la fois quelque chose qui ne peut plus tenir, qui va être littéralement balayé par la puissance transformationnelle du capital, et donc par là même impulser contrefactuellement un autre modèle à la société civile, c'est-à-dire capable de pallier cette désagrégation de la société civile, d'où sa thèse anthropologique. Il annonce la thèse anthropologique parce qu'il voit très bien que cette société civile est vouée à disparaître sous l'effet des capacités transformationnelles du mode de production. Cela a donné tout le débat de Popper et cie sur le totalitarisme de Marx, son anti-politisme, son anti-légalisme... Marx voit très bien comment même le droit va se faire renverser. Évidemment, cela a donné lieu ensuite, dans le communisme, à la société civile comme tactique de la lutte des classes chez Lénine. Mais le problème, c'est que celui-ci n'en retient que l'aspect tactique, il ne voit pas ce qu'il y a dessous, comment il faut la remplacer. Lénine, lorsqu'il utilise la société civile pour ensuite la renverser et renverser l'État, n'a aucune alternative, aucune solution de rechange à mettre à la place. Dès lors, la Révolution russe fait effectivement disparaître une société capitaliste, et crée un vide, un vide que vont occuper les avant-gardes. Les avant-gardes ont cru, du suprématisme au constructivisme, être capables de remplacer les rapports civils bourgeois par une esthétique de la technique, c'est-à-dire par une rédemption du sacré moderne - ou postmoderne à ce niveau-là -, et le communisme marche à fond là-dedans. Mais c'est après que tout le renversement s'est opéré. Et c'est Staline le premier qui a saisi l'équation, qui s'est fait fort d'occuper le vide créé par la Révolution russe. D'où l'esthétique stalinienne, l'homme nouveau, l'«homo sovieticus». Staline avait raison du point de vue logique. Il voyait très bien que s'il faisait une NEP, comme Lénine (qui avait été tenté de réinstaurer des rudiments de société civile bourgeoise), le régime communiste n'allait pas tenir; il a renversé le cours pour mettre en place une esthétique communiste, d'où l'idéologie «stalinienne stalinienne». C'était à peu près ça mon schéma.

Olivier Clain: J'ai trouvé l'exposé très riche. Il y avait beaucoup d'intuitions très fortes, en particulier sur Lénine. Je me demande par ailleurs s'il ne faudrait pas essayer d'ajouter une analyse de la genèse du «communisme historique». Ce qui me conduit à faire quelques remarques.

Première remarque. Tu as commencé ton exposé avec 1917, date de laquelle on part lorsqu'on parle du communisme historique. Mais si on voulait clarifier, justement, ce problème du rapport entre capitalisme, modernité et communisme,

je crois qu'il faudrait commencer par parler du communisme dans la modernité, c'est-à-dire à partir du 16^e siècle. On pourrait même montrer que des aspirations communistes sont présentes dans les mouvements sociaux dès le 14^e siècle, donc dans la période pré-moderne. Cela m'apparaît important, parce que dès l'aube de la modernité, en particulier à partir du mouvement anabaptiste au 16^e siècle, ou chez Campanella ou Thomas More, le projet utopiste du communisme (je parle de projet), c'est de parvenir à sortir de la dualité tradition / modernité, déjà perçue malgré tout, Michel, comme capitaliste. Chez Thomas More, il est frappant qu'il y a clairement la vision d'une dualité: on avait la société traditionnelle, dans laquelle les nobles asservissaient les paysans et le petit peuple en général, et on a maintenant une société qui est en train de devenir moderne, mais qui est déjà d'emblée perçue par les communistes anglais comme étant capitaliste. Le mouvement communiste, en tant que mouvement utopique, fait l'équation entre modernité et capitalisme. Et en même temps, il y a déjà la conscience - une conscience que je dirais presque théorique - qu'on ne peut pas revenir en arrière; le communautarisme qui vient d'être foutu en l'air par le système des *enclosures* n'est pas perçu comme étant rétablissable ici-maintenant. Le communisme cherche donc d'emblée l'ouverture du côté de l'utopie, du côté de ce qui n'a pas de lieu; mais ce qui n'a pas de lieu sur le plan spatial, ce qui est atopique sur le plan géographique, commence déjà, dès le début de la modernité, à être représenté comme un après, comme quelque chose qui va venir après le capitalisme. Et là-dessus je me demande donc s'il ne faudrait pas d'abord essayer, si on parle du communisme, de définir ce qu'a été le projet communiste dans la modernité. Ce projet va être florissant durant la modernité. Bien sûr, les communistes de la modernité sont des illuminés - la plupart sont chrétiens. Pendant très longtemps, jusqu'au 18^e siècle, une grande partie de la littérature communiste est le fait d'abbés, de moines, d'un clergé dissident. Il me semble qu'on devrait dans un premier temps essayer de montrer que la modernité a impliqué d'emblée la possibilité d'une critique sociale de ce qu'elle devenait ou de ce qu'elle était en train de devenir, comme capitaliste; que cette critique était déjà l'anticipation d'un futur, d'un autre lieu, d'un autre temps; et qu'elle était fondamentalement d'ordre éthique: elle était l'expression d'une inspiration morale, liée à la prégnance des valeurs traditionnelles, du communautarisme médiéval. On pourrait montrer que dès le début de la modernité il y avait donc déjà trois pôles idéologiques en formation: il y avait dans la modernité, la critique conservatrice fondée sur la valorisation de la tradition; il y avait dans la modernité une tendance dominante, qui était la tendance moderne, libérale (le «libéralisme économique»); et il y en avait une antithèse communiste, toujours minoritaire, toujours éclectique, empruntant aussi bien à l'un ou l'autre pôle, au fond le fait d'une réflexion marginale, mais qui avait quand même un caractère cumulatif et déjà un caractère théorique.

Deuxième remarque. Si on parle du communisme comme une forme de transition, il reste une équivoque. Tu as raison, c'est la date de 1929 qui est importante, la

date de rupture; mais 1936 est par ailleurs une date symbolique parce que c'est la date à laquelle s'institutionnalisait pour la première fois dans l'histoire, officiellement, une constitution communiste («la constitution la plus progressiste du monde», a alors dit Staline). Alors, doit-on interpréter ce moment-là comme une tentative de fermeture de l'histoire, comme tu l'as très bien dit dans ton exposé, doit-on le comprendre comme un achèvement de l'histoire, achèvement typiquement moderne (parce qu'il faut reconnaître qu'une constitution communiste constitue un peu un paradoxe, on ne trouve cela nulle part chez Marx)? Est-ce que, dans ton esprit, la constitution mise sur pied par Staline en 36 est la tentative d'énoncer dans les termes juridiques de la modernité la fermeture de l'histoire? La voie communiste est originale sur le plan historique, puisque, contrairement à la modernité ouverte, elle se donne pour visée la clôture de la modernité. Il faudrait peut-être que tu insistes là-dessus en posant que ce qui caractérise la transition communiste par rapport à la transition américaine, à la transition social-démocrate et à la transition fasciste, c'est qu'elle est en fait une clôture de type postmoderne, mais à l'intérieur des cadres conceptuels de la modernité.

Jacques Mascotto: C'est pour ça que le communisme a un rapport organique avec les avant-gardes modernistes. Il a pris le paradigme moderne, il a utilisé le médium de l'accélération moderniste de cette modernité pour le clôturer.

Olivier Clain: Troisième remarque. La crise du communisme à partir des années 56, dont on peut voir le moment charnière dans la période de dénonciation khrouchtchévienne de Staline, est un moment crucial que tu as juste mentionné dans ton exposé, mais sans l'analyser. Il me paraît indispensable qu'on fasse l'analyse de l'éclatement interne du communisme, et pas seulement de son éclatement sous l'effet de la concurrence internationale. Il faut faire l'analyse des contradictions qui existent à l'intérieur de la société soviétique et qui font qu'à un moment donné la bureaucratie soviétique (mais est-ce la seule cause?) n'est plus capable de supporter le régime de terreur que lui fait subir le stalinisme. La bureaucratie est dans une idéologie du sacrifice permanent et paie constamment de sa vie: les bureaucrates se sacrifient pour les travailleurs, ils sont cent mille à se faire tuer chaque année. Quand et pourquoi la bureaucratie soviétique cesse-t-elle à un moment donné d'accepter ce régime, et quelles sont les conditions plus larges à l'échelle de la société soviétique qui vont accentuer cette crise?

Michel Freitag: J'ai deux remarques à faire, tout à fait liées l'une à l'autre, sur le communisme et le capitalisme. Je ne suis pas sûr (mais là, de nouveau, il s'agit de mots qu'il faudrait un peu spécifier) qu'aussi bien le communisme politique que le communisme utopiste coïncident avec le tout début de la modernité et qu'ils se développent jusqu'à la crise de la modernité, pour changer de forme ensuite tout en restant socio-politiquement de même nature. Est-ce qu'il s'agit vraiment d'une continuité? Bien sûr il y a toujours des liens, des rappels ou des reprises idéologiques, mais est-ce que ce «communisme utopiste» est structurellement,

dynamiquement, en continuité avec le communisme dont a parlé Jacques et qu'il fait commencer en 1917 (on pourrait d'ailleurs le faire commencer à la toute fin du 19^e siècle, à l'intérieur même de la crise de la social-démocratie. Mais cela me paraît encore plus clair de le placer plus généralement dans le cadre de référence du développement capitaliste. Je ne crois pas vraiment que ces mouvements communistes des 15^e, 16^e et 17^e siècles conceptualisent une société qui ressemble à celle que Marx a définie comme société capitaliste, dans laquelle on a l'assujettissement **direct** du travail au capital. Il y a une différence de base: au fond, ce qui est visé de la part de la critique de Campanella, de More et cie, c'est le passage au système de la propriété, mais celle-ci reste statique tandis que le capitalisme c'est la dynamique de l'accumulation. Dans le communisme du début de la modernité il n'est pas question de capital, il est question de propriété, et le «communisme» d'alors conteste le partage de la propriété, c'est le refus de la division de la propriété, de l'appropriation privée. Et cela explique cette attitude ambiguë de Marx vis-à-vis du communisme utopiste, cela explique la gêne que beaucoup auront plus tard à maintenir le concept de communisme. Si on prend, par exemple, Proudhon: lui est encore entièrement archaïque, sa société de référence en est une de petits producteurs, etc. Pour lui, «la propriété, c'est le vol», c'est là que se situe le coeur de son problème et c'est uniquement le problème d'une propriété conçue comme statique. Et la solution qu'il envisage est l'accession de tous à la propriété, à la petite propriété, à travers la vente, à travers l'accès au crédit sans intérêt, etc. Mais Proudhon n'a pas eu le début de l'intuition d'une nouvelle dynamique, incontrôlable, spontanée, de la société à travers l'accumulation du capital. Il y a un problème de répartition, un problème d'accès de tous aux biens, d'autonomie de tous face à la constitution de monopoles - le côté anarchiste de Proudhon. Et Proudhon choisit une solution individualiste relativement à la solution communiste: on partage tous les biens, y compris les femmes dans l'anabaptisme de Münster par exemple. C'est quand même deux modèles tout à fait différents; il est évident que le deuxième communisme s'enracine dans le premier, mais le tournant, la prise de conscience du passage d'un système de propriété privée à un système capitaliste, c'est quand même quelque chose d'essentiel. On peut dire que même Adam Smith, s'il développe l'idée de l'universalisme du marché, n'a pas encore à proprement parler en vue une description de la dynamique fondamentale du système capitaliste. Jusqu'à Adam Smith il y a une dynamique «quantitative» d'accroissement de la richesse, qu'Adam Smith attribue à la division technique du travail à laquelle conduit le système marchand, mais il n'a pas encore en vue le «profit» comme tel en tant que moteur. Pour cela il fallait voir le principe de l'accumulation, etc. Marx est à peu près le premier à le faire après Ricardo.

Olivier Clain: Je suis parfaitement d'accord. Mais mon idée, c'est précisément que le communisme historique se réenracine, par-delà Marx et par-delà la réalité historique, dans le projet utopique. Pendant cinquante ans d'histoire du mouvement ouvrier on a arrêté de parler de «communisme», et lorsque Lénine va revendiquer ce mot, c'est avec la volonté de réenraciner le mouvement ouvrier

international dans un projet qui est dépassé historiquement par la dynamique capitaliste décrite par Marx. C'est cela qu'on disait avec Jacques dans notre article.

Jacques Mascotto: C'est clair qu'il faut distinguer une phase d'un communisme luthérien d'une phase d'un communisme judaïque. La preuve en est que ce n'est pas la thèse de Trotsky, il l'a piquée à Parvus et Helphand. Effectivement, à ce moment-là, le côté judaïque reprend le dessus et pousse à fond sur le côté messianique, futuriste, du communisme.

Olivier Clain: Et il y a un réenracinement dans quelque chose qui a été dépassé par l'histoire, et reconnu par Marx...

Jacques Mascotto: Marx est ambigu sur la judaïté. Si tu lis les textes sur les utopistes qui sont publiés chez Maspero, Marx n'a jamais critiqué de façon péjorative Owen et Fourier, il s'est toujours considéré comme un des leurs. La critique de Marx porte davantage sur des gens comme Proudhon et autres, mais il a un grand respect pour Owen et tout ce qui concerne l'utopisme, c'est-à-dire pour cette ouverture, qui dans la parabole correspond à la dynamique transformationnelle du capitalisme. Il y a une analogie de structure avec ce que perçoit Marx, le premier, comme dynamique du capital, qu'il rattache directement à une structure de l'utopie, et qui finalement est ce qui va plus vite que la transformation du capital lui-même.

Olivier Clain: Il y aurait aussi une chose fondamentale à expliquer dans la dynamique du communisme au 20^e siècle, c'est comment il y a un déplacement progressif, non seulement vers l'est mais vers le sud. C'est-à-dire: pourquoi est-ce qu'en fait ce sont les pays les moins industrialisés (toute l'Asie du Sud-Est, la Chine) de la planète qui vont connaître des tentatives communistes à répétition? Il faut que dans le texte que tu vas écrire soit présente une analyse de cette exportation du communisme. Le communisme est d'abord parti d'Angleterre, au 16^e siècle; pourquoi est-ce que ça s'en va finalement au Cambodge et en Chine...

Jacques Mascotto: J'ai vingt pages sur la Chine.

Dario de Facendis: Je vais intervenir par rapport à ce que j'ai entendu depuis que je suis arrivé, puisque j'ai manqué l'exposé de Jacques. Il y a une chose qui me pose un problème. Quand vous parlez du capitalisme comme étant une transition, il s'agit d'une transition vers quoi?

Michel Freitag: Toute notre analyse depuis cinq ans est une analyse de la transition de la modernité à la situation contemporaine qu'on qualifie de «postmoderne». Et on a quand même déjà beaucoup écrit là-dessus, et pas seulement parlé dans le vague.

Dario de Facendis: Mais est-ce que c'est vers une condition post-capitaliste? Parce que si le capitalisme est une transition, il ne peut être une transition que vers quelque chose de différent de lui-même. Ce que je veux dire, c'est qu'il me semble que nous sommes, dans la postmodernité, encore à l'intérieur d'une dynamique capitaliste, et que le capitalisme ne peut pas être un moment de transformation à l'intérieur de lui-même. Nous sommes peut-être au moment d'une expansion maximale du capitalisme, mais vers quoi se fait le moment transitoire du capitalisme?

Michel Freitag: Sans vouloir poser la question de savoir si on est encore dans une société capitaliste ou si on est dans une société post-capitaliste, il est clair que la dynamique du capitalisme s'est comme transcendée elle-même dans un système d'organisations. C'est-à-dire qu'elle s'est généralisée aux sphères non économiques de l'existence. Alors, on peut toujours encore l'appeler «capitalisme», mais en fait, la spécificité du capitalisme comme dynamique proprement économique tend finalement à se perdre. Je ne dis pas qu'il n'y a plus aucune distinction entre l'économique et le reste, mais on est maintenant dans la nouvelle dynamique de développement d'un système d'organisations, où toutes les sortes d'organisations, celles qu'on pouvait traditionnellement qualifier d'économiques, de politiques, de culturelles, etc., s'interpénètrent. Par exemple, les organisations militaires ne sont plus fondamentalement distinctes des organisations économiques, et il est difficile de dire lesquelles sont instrumentales, à quel moment, vis-à-vis des autres. Donc il y a une sorte de dépassement du capitalisme, sans annulation, une sorte de réalisation, mais par universalisation, par généralisation du capitalisme au-delà de sa spécificité historique qui était un mouvement et une forme de dynamique «révolutionnaire» du champ économique.

Rolande Pinard: Je dirais que le début du capitalisme n'est pas nécessairement une transition, mais la naissance de la société actuelle, parce que le caractère organisationnel du capitalisme était là dès le début. Ce n'est pas quelque chose de nouveau.

Michel Freitag: Le capitalisme est incompréhensible sans l'industrie. Or, bien sûr la révolution industrielle ne s'est pas faite en une année, en une décennie; mais en tant que dynamique qui emporte tout, qui s'empare de tout, c'est quand même à la fin du 19^e siècle que ça s'impose. Le capitalisme industriel commence au 18^e en Angleterre, mais il ne se généralise vraiment qu'au 19^e. Et c'est dans le contexte de la révolution industrielle que cette dynamique économique formelle du capital peut devenir une dynamique réelle à caractère sociétal. Parce que cette dynamique est impensable sans une transformation continue des conditions de la productivité, puis des modèles de consommation, etc. On peut bien appeler «capitaliste» le petit patron qui a un ouvrier et qui fait un profit, une plus-value sur son ouvrier ou sur les dix employés de la manufacture, ou le financier qui spéculé sur les matières premières ou les emprunts publics. Il y avait des manufactures de drap à Florence

au 14^e-15^e siècle, à la Renaissance. Mais il n'y avait pas alors les conditions de la dynamisation de ce système, parce qu'il n'y avait pas encore la possibilité de mettre la main, à travers le capital accumulé comme plus-value, sur l'ensemble des conditions mêmes de production des collectivités, de toute la société. Or c'est cela qui est révolutionnaire. Il faudrait donc clarifier comme Marx et Weber l'ont fait depuis longtemps (alors que certains historiens, comme Braudel, sont venus ensuite réembrouiller les pistes): il y a un capitalisme marchand et il y a un capitalisme industriel. Et là il y a vraiment un commencement du capitalisme industriel, dont les principes n'étaient pas vraiment donnés antérieurement. D'ailleurs, il n'y a pas vraiment de «principes», c'est une réalité qui s'impose d'elle-même, «sans phrases»: c'est la jonction entre la propriété et la technique. La technique de production, c'est la dynamique de la production qui tombe sous le contrôle de l'accumulation du capital. Celle-ci cesse d'être une accumulation de trésors ou de possessions (au profit de familles qui progressivement deviennent plus riches dans la cité, forment une aristocratie de notables), pour se brancher sur un système mondial de transformation permanente des conditions mêmes de la production, qu'avec la révolution industrielle. Avant, non. À Florence, il y a des maîtres de corporation ou des maîtres d'atelier qui deviennent riches, et qui à mesure qu'ils deviennent riches s'allient à la noblesse, s'achètent des terres, acquièrent un autre statut dans la cité, constituent un patriciat; mais il n'existe pas un système qui acquiert en tant que tel la capacité formelle de son autodéveloppement cumulatif.

Quant au terme de «transition»: il est vrai que le terme n'a aucun sens si on n'a pas un modèle à un bout et un autre modèle à l'autre. Sinon, il n'y a que du changement. Dire qu'il y a une transition, c'est dire qu'il y a passage d'une situation à une autre, qu'on peut conceptuellement décrire ces situations. Encore une fois, j'ai personnellement parlé de modèle «opérationnel-décisionnel» comme définissant formellement la logique de la société dans laquelle on est entré, logique qui est différente structurellement, théoriquement, principiellement, de la logique politico-institutionnelle. Alors, la transition, ce sont les forces réelles, les mécanismes réels par lesquels on passe de l'un à l'autre. Et quand on dit que le capitalisme devrait être considéré comme un de ces moments de transition, plutôt que simplement comme le moment de culmination de la modernité, ce qu'on avait en tête, sans qu'on l'ait jamais vraiment dit clairement, c'était que le capitalisme typique tel que décrit par Marx était au fond l'apogée de la modernité économique et qu'il correspondait donc aussi à l'apogée du mode de régulation politico-institutionnel. Et tout d'un coup, à la suite des remarques de Manfred mais aussi à la suite d'un long malaise que ces remarques m'ont aidé à clarifier, je me dis que non, qu'on ferait beaucoup mieux de considérer le développement du capitalisme comme un des chemins vers la transition, peut-être même comme le chemin le plus central, le chemin par rapport auquel les autres sont au fond des actions, des réactions plus locales.

Olivier Clain: Mais peut-être n'est-ce pas antinomique de dire que le capitalisme est à la fois le moment d'achèvement de la modernité et le mode de transition.

Dario de Facendis: Mon premier point, c'était pour remarquer que la question de la transition est une question névralgique, et qu'elle devrait être clarifiée. Mais à part ça, il y a une autre question que je voulais soulever (je ne sais pas si Jacques en a parlé). Si on considère le trajet théorique de Marx, on voit que le moment «germinatif» de sa pensée, tel qu'illustré par les *Manuscrits* de 1844, mettait en avant un concept qui selon moi porte en lui toute la tragédie et la contradiction des communismes, le concept d'être humain générique. Le communisme, c'est la société qui va permettre l'épanouissement de l'être humain générique. Et Jacques posait tantôt la question de la portée anthropologique de cette visée-là. Selon moi il est évident que lorsque Marx posait ce concept d'être humain générique, il posait un concept qu'il voulait libérateur; mais en même temps, il a posé un concept qui était des plus totalitaires, en ce sens que l'être humain générique est d'abord l'être humain qui n'a pas d'épaisseur anthropologique. Il faut être en dehors de la généralité de l'être humain en tant que tel pour être à l'intérieur d'une situation anthropologique quelconque. La généralité, dans un certain sens, n'a de la valeur que dans un moment primitif et indéterminé par rapport à un développement historique ou sociétal possible. Je dirais, par exemple, que la généralité du concept d'être c'est le néant. La généralité en tant que telle est le manque total de toute détermination. Et je crois que c'est là un des points les plus inquiétants de la théorie marxiste. C'est que cette généralité est, selon moi, aujourd'hui en train d'être accomplie, et la postmodernité pourrait être justement la mise en place de cette généralité de l'être humain en tant que manque total d'un quelconque fondement, du flottement d'un être toujours déterminé par rapport au non-être; c'est-à-dire que la généralité est la négation même de ce qui est vraiment humain. Je ne sais pas ce que vous en pensez.

Jacques Mascotto: Kojève ne disait pas que des imbécillités, n'est-ce pas, et lorsqu'il analyse la «post-histoire», ce qu'on appelle nous la «postmodernité», il voit très bien cette situation où la post-histoire c'est la manifestation de la liberté intégrale - l'individu prend la forme comme contenu, et prend chaque individu qu'il formalise devant lui comme contenu; à ce moment-là il y a comme une sorte d'intégralité de la liberté sur le mode esthétique. Cela nous explique comment le totalitarisme a joué sur l'esthétique, et en même temps cela explique le succès du post-modernisme dans son rapport à l'esthétique. Si on fait de la «généricité», comme tu l'appelles, quelque chose de vide, alors, évidemment, on peut appeler cela du totalitarisme. C'est une analyse un peu popérienne de l'affaire. Mais les exemples que donne Marx sont des exemples de pratique artistique, de *Tätigkeit*, c'est-à-dire d'une pratique libérée du travail... tel que Marx voit cette pratique, c'est habiter artistiquement et esthétiquement la scission dont parlait Hegel. Il n'y a pas de réconciliation chez Marx, à moins de suivre Adorno qui voyait chez Marx une phobie de la séparation, une analyse du rapport sujet-objet, et qui

prétendait que Marx voulait absolument une réconciliation du sujet et de l'objet, d'où sa théorie de la dialectique négative. La théorie de Marx, ce n'est pas ça. C'est une phobie de l'école de Francfort, qui d'ailleurs est en contradiction avec elle-même lorsqu'elle critique Heidegger, puisqu'il lui faut absolument revenir aux sirènes et à Ulysse, c'est-à-dire à une conception de l'agressivité originaire pour Heidegger, pour expliquer cette séparation, et ce refus de la séparation. Voilà ce que j'avais à dire sur ce point, Dario: c'est que Marx avait anticipé par sa théorie anthropologique *in progress* ce côté esthétique, et que lorsque Kojève analyse la fin de la post-histoire, il met du Marx dans du Hegel, et il y est obligé, à la limite, à la fois pour clôturer Marx et pour clôturer Hegel... ce qui est très curieux d'ailleurs. Il a pris un aspect des deux. Je voudrais quand même rappeler votre attention sur la question du rapport entre l'ontologie marxiste, qui est l'ontologie du mode de production, et l'expérience expressive esthétique. J'aimerais citer trois passages du *Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* de Marx: «Les hommes font leur propre histoire, mais ne la font pas arbitrairement dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent, ces vivants, occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé.» Deuxième citation: «La résurrection des morts, dans ces révolutions, sert par conséquent à magnifier les nouvelles luttes, non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir, non à se soustraire à leur solution en se réfugiant dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à évoquer de nouveau son spectre.» La troisième citation est la suivante (il explique la Révolution française, en quoi Robespierre cite Rome, l'Antiquité, etc., effectivement pour magnifier la tâche à accomplir): «La révolution sociale du 19^e siècle - le début de la révolution sociale - ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir; elle ne peut pas commencer sa propre tâche avant de s'être débarrassée complètement de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin des réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du 19^e siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet. Autrefois, la phraséologie dépassait le contenu, maintenant c'est le contenu qui dépasse la phraséologie.» Ce qu'il est intéressant de voir ici, c'est que Marx poursuit l'anachronie entre passé et futur, cette fois-ci il renverse l'anachronie au bénéfice du futur, et c'est là que Marx veut politiquement montrer que toute praxis ne peut être que transformationnelle, transformative et transformée, si elle doit être à la hauteur des transformations du mode de production. Et c'est en ce sens qu'il y a un contenu ici, qui est directement la liberté comme contenu, comme pratique. On peut commenter cette idée. Mais c'est que la révolution sociale inaugure un présent anthropologique, c'est-à-dire un présent qui se tient constamment entre le passé et le futur (et cela correspond effectivement à l'analyse de Baudelaire): la révolution entre dans son «propre», avec le débordement du contenu sur la phrase, et alors il reste à

formaliser, praxistiquement et esthétiquement, ce contenu, pour faire coïncider expérience de la révolution et expérience de la modernité. C'est ce qu'il faut retenir à mon avis par rapport à la question de la transition dont on parlait tout à l'heure, etc. Et on peut dire que le *Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* est l'anticipation d'une postmodernité à l'envers, c'est-à-dire d'une postmodernité qui est pré-prémoderne, d'une postmodernité qui court-circuite la modernité pour accélérer l'antécédence de la phrase sur le contenu. À ce niveau-là, Marx colle tout à fait à la modernité, parce qu'il sait très bien que dans la modernité se joue l'individualité, sa singularisation, sa formalisation expressive, et il sait très bien que c'est une individualité qui se prend pour son propre contenu révolutionnaire. À ce niveau-là, je vois un parallélisme incroyable avec la postmodernité, laquelle fait l'inverse.

Olivier Clain: C'est important ce que tu viens de dire. C'est que par là Marx montre en même temps qu'il est moderne; il est moderne en ce que le futur est à déterminer par celui qui agit. Or, dans la postmodernité, le futur est contraignant, il est une contrainte qui pèse sur l'action présente. C'est là l'inversion du sens. Ce sur quoi il faut insister, c'est sur le fait que la postmodernité est une réalisation à l'envers de ça: c'est l'avenir qui pèse sur elle. Aucun geste aujourd'hui ne peut être libre, parce que l'avenir de la technique, l'avenir du système, est en train de peser sur notre présent, l'avenir empêche la pratique libre. Mais il est clair que, comme tu le dis, Marx est un penseur de la modernité qui anticipe sur l'analyse de la postmodernité dans la manière de penser l'acte révolutionnaire et l'adéquation politique / esthétique de la forme et du contenu qu'il présuppose.

Jacques Mascotto: C'est cela, je suis parti de la modernité de Marx, et de la réflexion qu'on doit faire, nous, sur son ontologie et son rapport expressif pratique à la modernité qu'il avait, à mon avis, très bien senti. C'est pour ça que je suis parti de la trilogie suivante: Hegel, Baudelaire, Marx.

Daniel Belland: Je reviens un peu à ma première question, je n'ai pas été tout à fait satisfait par la réponse. Vous avez dit, en critiquant Habermas, que la modernité n'était pas un projet inachevé parce qu'il y avait dissolution du sujet transcendantal au sens kantien, et donc qu'il ne pouvait plus y avoir de projet kantien. Mais ne pourrait-on pas dire que la modernité constitue un projet - mais un projet inachevable aujourd'hui -, dire qu'elle fut un projet? Parce qu'elle est sujet transcendantal. Si on prend par exemple la typologie de Riesman, de son sujet *inner directed* on peut faire un modèle... Ça pose toute la question du rapport généalogique entre l'*Aufklärung* et Marx. Et ça pose aussi le problème de savoir si aujourd'hui... Vous avez parlé de la dissolution du sujet, du narcissisme, avec Lasch. Est-ce qu'aujourd'hui une utopie, un projet porteur de négativité est encore possible? Monsieur Clain vient de dire que dans la modernité le futur était à déterminer par celui qui agit. Donc qu'il y avait une notion de liberté. Votre critique d'Habermas est un peu ambiguë: est-ce que vous dites que la modernité n'a jamais été un projet et qu'elle n'a été avant tout qu'une expérience? Ou est-ce

que la modernité est un projet dissous? Vous reprochiez la dernière fois à Stephen Schecter de détruire les thèses du passé et de n'en rien retirer pour la praxis. Aujourd'hui, qu'est-ce qu'on peut faire avec le communisme, qu'est-ce qu'il nous apporte? S'il n'y a plus de sujet transcendantal, et donc plus de projet, et si le communisme est un projet, il reste quoi?

Jacques Mascotto: Dans les citations que j'ai faites, Marx montrait comment l'*Aufklärung* était prisonnière du passé, et par là même qu'elle était dans une sorte de vide entre le passé et le futur, mais que seule une modernité sociale pouvait être vraiment dans le présent, et que la pratique a lieu dans le présent... Conséquemment, je renvoie à cette intuition fondamentale chez Marx: pour qu'il y ait une pratique, il faut qu'il y ait à la fois une institution ontologique (le mode de production va tellement vite qu'il transforme tout en présent, c'est la condition ontologique), et ensuite l'expérience esthétique, qui doit tirer toute sa force de ce présent. D'autre part, je reprends la réponse que Michel t'a faite, à savoir qu'effectivement il faut distinguer deux phases dans la modernité, une phase où le projet se soutient lorsqu'il n'y a pas encore ontologiquement les bases du présent, au sens de la praxis révolutionnaire, de la responsabilité du présent, et une phase où, une fois que... Là je te renvoie à la citation de Baudelaire, qui dit que le présent c'est le passage d'équilibre ultrasensible entre le passé et le futur, et que si tu vas d'un côté comme de l'autre, tu manques le présent de la modernité, tu manques l'art, c'est-à-dire que tu manques la praxis révolutionnaire, la formalisation, et donc que tu es dans un art passéiste, traditionaliste, ou dans un art futuriste qui ne te donne rien du tout. Je pense que Baudelaire, c'est la traduction géniale de Marx.

Jean-Luc Cossette: Une question sur ta dernière citation du *Dix-huit brumaire* de Marx. Il me semble que, comme Olivier vient de le souligner, il y a un problème à dire qu'en ce sens-là, Marx est éminemment moderne. Je n'aurai pas nécessairement l'audace de dire cela en termes d'idée régulatrice kantienne, mais il reste qu'il y a un peu une contradiction avec ce que tu disais tout à l'heure.

Jacques Mascotto: Quelle contradiction?

Jean-Luc Cossette: Celle qu'il vient de souligner: si Marx est éminemment moderne...

Jacques Mascotto: Parce que le fondateur de la modernité, c'est Hegel, et Habermas le dit lui-même. Et précisément, s'il y a quelqu'un qui n'est pas dans le projet inachevé, c'est bien Hegel, il est dans l'actualité du présent. Hegel n'est pas dans le projet, il est dans le présent, la modernité c'est le présent; et le présent ce n'est pas la fin de l'histoire, c'est la pratique révolutionnaire ouverte.

Michel Freitag: Oui, mais il reste ambigu de dire que Hegel est éminemment moderne. Parce qu'il assiste à l'achèvement, à la réalisation de la modernité. Donc

le présent, c'est l'achèvement de la modernité, mais l'achèvement de la modernité ce n'est pas ce qui est éminemment moderne. C'est une question de mot et de concept, de nouveau. Toute la période moderne, c'est la visée de quelque chose; mais une fois qu'Hegel se pose dans l'achèvement (dans la mesure où il le fait, car on peut discuter là-dessus)... il vient achever la modernité, mais on ne peut pas dire qu'il est éminemment moderne car il le fait rétrospectivement. On pourrait dire qu'il est déjà, d'une certaine manière, postmoderne. Mais il y a une ambiguïté, une contradiction d'une certaine manière, dans deux des trois phrases que tu as citées de Marx; elles ne vont pas ensemble.

Jacques Mascotto: Pourtant elles se suivent à l'intérieur de deux pages.

Michel Freitag: Oui, mais j'ai le sentiment que Marx se laissait des fois un peu emporter par la beauté des formules. En ce qui concerne Habermas, ce que tu as dit m'apparaît très clair. Mais là, tu ne peux pas rabattre Marx directement sur Habermas, à moins alors de faire un autre commentaire sur Marx. D'ailleurs, nous n'avons jamais cessé ici de critiquer la conception habermassienne de la modernité, son idée d'inachèvement de la modernité dans laquelle il recycle en fin de compte l'essentiel de ce que nous qualifions de postmodernité: son pragmatisme, sa compréhension procédurale des régulations, sa confusion entre communication et connaissance, etc.

Olivier Clain: Mais pourquoi tu dis maintenant, Michel, que c'est contradictoire?

Michel Freitag: Je n'arriverai pas à redire les deux premières citations. Mais dans une des phrases il dit qu'il n'y a pas d'action présente qui ne se réfère pas au passé, qui ne soit pas hantée par le souvenir des morts. Et dans l'autre il dit: laissez les morts enterrer les morts. Cela veut dire exactement le contraire.

Jacques Mascotto: Non. Marx pense la rupture en fonction du capital; il pense le capital comme rupture, et dit qu'on ne peut plus, précisément, avec la capacité de transformation du capital, faire recours au passé, qu'à ce moment-là ce serait de la parodie.

Michel Freitag: Tu as peut-être mal présenté ces extraits. En tant que les deux premiers se réfèrent à la Révolution française, et en tant que le dernier...

Jacques Mascotto: C'est ce que j'ai dit: Robespierre et l'Antiquité... Je ne vois pas de contradiction.

Michel Freitag: En tous cas, Habermas, avec son «projet inachevé de la modernité», et la manière dont il envisage l'achèvement de la modernité, est déjà tout à fait postmoderne, puisque son projet est antinomique avec l'existence même de tout projet. Dans la mesure où Habermas laisse tomber les a priori normatifs

substantiels de la modernité (la raison, l'égalité, le bonheur, etc.) et ne retient que des a priori formels, procéduraux (la libre discussion sans entrave), il abandonne l'essentiel du projet moderne. Mais on pourrait aussi dire cela, en partie, de Marx. Il y a un Marx qui est moderne, et il y a un Marx qui est déjà d'une certaine façon postmoderne - le Marx qui renvoie directement la pratique à elle-même, et donc à une simple actualisation pragmatique du présent, compris immédiatement à partir de ses conditions empiriques.

Olivier Clain: Je ne suis pas sûr de cela. La phrase elle-même parle de la révolution sociale au 19^e siècle, ce qui renvoie donc au mode de production capitaliste. Or, comme Jacques le dit et tel que je comprends Marx, cela ne constitue pas une négation complète des a priori, mais cela signifie que les a priori sont donnés ontologiquement par le mode de production, et que par conséquent le geste de la révolution sociale les présuppose. Ça ne veut pas dire qu'il est dépourvu d'a priori, mais qu'il est relatif à des a priori qui sont donnés ontologiquement par le mode de production, par la technique, c'est-à-dire la socialisation des forces productives. Aucune révolution sociale ne peut couper abstraitement cette racine chez Marx.

Jacques Mascotto: Le thème de l'universalisation du mode de production se trouve dans toutes les pages du *Manifeste communiste*. Les a priori dans le mode de production, ce sont les besoins réalisés, les communications mondiales, l'universalisme en acte. Ce sont les a priori fondamentaux qui permettent une pratique révolutionnaire au présent. C'est-à-dire qu'avec le mode de production, tu n'as plus besoin d'avoir recours au passé.

Michel Freitag: Mais là aussi, même au niveau du *Manifeste*, c'est ambigu, parce que d'un côté il y a le besoin, qui reste substantiel, et que de l'autre ce n'est plus l'universalisme typique de la modernité qui s'exprime, mais une espèce d'universel en acte de la révolution permanente. Et on peut dire que maintenant, dans la postmodernité, on est en plein dedans: c'est l'autofonctionnement du système qui est entièrement dynamisé de l'intérieur, dans les modalités mêmes d'opération, sans finalité. Il y a ambiguïté chez Marx. Il a un pressentiment de la postmodernité, et en même temps il a une démarche qui reste quand même principalement informée par les concepts modernes - dans la mesure où il se réfère au concept de révolution, à la Révolution française, à l'émancipation de l'humanité, etc. Mais il pressent au fond que le mode de production capitaliste transforme l'historicité même de l'histoire, qu'il est en lui-même non historique. Cette révolution continue des conditions de production, c'est la fin de l'histoire: il n'y a plus de terme, plus de visée, plus d'orientation. La seule historicité qui subsiste alors est tout à fait utopiste, c'est la satisfaction de tous les «besoins». Au fond, cela signifie une autodissolution du mode de production capitaliste, dans le sens qu'il se libère du temps, ou plutôt de la temporalité. Il va fonctionner tout seul, il sera une nouvelle nature, purement objective, dans laquelle les hommes ne se projettent plus; ceux-ci pourront récupérer, pour eux-mêmes,

immédiatement la totalité de leur vie, pour faire de la poésie, pour aller à la pêche, pour une pratique purement expressive, libérée de toutes ses conditions sociales.

Jacques Mascotto: C'est d'ailleurs ce que j'ai dit, j'ai dit à un moment donné que Marx était, par certains côtés, postmoderne, qu'il avait développé la thèse de la fin de l'histoire.

Michel Freitag: Il y a chez lui les deux aspects. On ne peut le qualifier ni clairement de moderne, ni clairement de postmoderne. Il y a chez lui des anticipations postmodernes. Et elles ne vont pas dans le sens d'une crainte: pour lui il y a comme quelque chose de grandiose qui se manifeste dans la puissance purement objective, du capitalisme, de la «bourgeoisie».

Jacques Mascotto: J'ai dit que Marx avait eu l'intuition (notamment dans les *Grundrisse*) du fait que la contradiction fondamentale du capital ne résidait finalement ni dans les différences de capitaux (les fractions du capital qui luttent entre elles), ni dans la détermination des ouvriers face aux patrons, cette contradiction étant secondaire, mais plutôt dans le capital social qui utilise les capitaux de toute la société. C'est là qu'il analyse les sociétés par actions, dans lesquelles il voit un caractère hypermoderniste, les sociétés par actions où le capital se sert du capital social et non plus du capital d'accumulation privée, c'est-à-dire utilise le capital de toute la société. Marx voit alors que si la contradiction est entre le mode de production et la société, avec les transformations permanentes que fait subir le mode de production à la société, le mode de production va coloniser la société, et que c'est alors la fin de l'histoire. Et ayant vu cette contradiction, il est obligé d'opposer comme projet la nature humaine. C'est-à-dire que, compte tenu de l'irréductible individualité (là il a lu Hegel) et compte tenu de la réflexivité de la nature humaine, il pose comme a priori dans son anthropologie que la nature humaine ne peut pas perdre cette nature réflexive, et conséquemment que celle-ci est le dernier recours, l'obstacle au mode de production.

Jean-Luc Cossette: Mais ça c'est Habermas aussi.

Jacques Mascotto: Oui, mais Habermas a quand même passé vingt ans de sa vie à vouloir retravailler le matérialisme historique.

Jean-Luc Cossette: Ce que je veux dire, c'est que toute la pragmatique universelle d'Habermas renvoie à une intuition fondamentale, qui est peut-être aussi son principal problème. En un sens, son concept normatif de la communication est absolument incontestable: la compréhension est un concept qui suppose, pratiquement, l'idée de vrai - évidemment, la communication qu'on a entre nous suppose qu'on se comprenne. Mais Habermas prend ce concept analytique, cette définition analytique de la communication, et il essaie d'en établir

la portée synthétique, c'est-à-dire la portée législative pour l'expérience réelle de la communication. On pourrait interpréter cela comme une tentative de montrer que le langage - la communication - ne peut pas se détruire de lui-même, qu'il y a une espèce de niveau de fond où, en parlant on ne peut pas aller contre la signification. Évidemment il ne réussit pas à démontrer cela, parce qu'on ne peut pas affirmer que le langage n'est pas en train de se bouffer lui-même. Mais en tous cas le niveau sur lequel Habermas se rabat est un niveau anthropologique: il parle du langage, et il essaie de montrer qu'il y a une résistance ultime chez l'homme contre sa propre déshumanisation. Il dit: regardez, on ne peut pas se détruire dans le langage.

Olivier Clain: Je ne suis pas sûr qu'il faille attaquer Habermas exactement là-dessus mais plutôt sur ce qu'il en déduit. La visée d'une pragmatique transcendantale est de montrer, comme tu l'as dit, que dans tout acte de communication je suis obligé de croire à la communication. Ça revient à dire qu'il y a dans tout acte de communication une prétention à la vérité, qu'il y a une autovalidation de l'acte de communication. C'est vrai. Sauf qu'à mon avis on ne peut rien en déduire. On ne peut pas rattacher à ça des objectifs concrets, l'objectif d'émancipation, etc., on ne peut pas. C'est la même chose que le jugement synthétique a priori chez Kant. On ne peut pas dire que Kant a tort, mais en même temps sa doctrine des a priori est parfaitement insuffisante pour remplir la fonction qu'il lui assigne.

Jacques Mascotto: Si tu regardes l'anthropologie d'Arnold Gehlen, Habermas avec son anthropologie linguistique, l'anthropologie de Fukuyama, etc.: tous les grands débats du 20^e siècle tournent finalement autour de l'anthropologie. Et la question est, fondamentalement, celle du contenu qui est donné à cette anthropologie. C'est ça que je voulais dire. Si on analyse la force du mode de production capitaliste, et qu'on y voit l'inflexion ontologique que Marx donne au mode de production, on constate que tout le monde s'est, plus ou moins inconsciemment, partagé entre deux solutions: ou bien on développe une anthropologie qui légitime le mode de production - à ce niveau-là il suffit, avec le discours d'Habermas, avec sa possibilité de discursivité législative kantienne, de démocratiser le capitalisme par les ressources du langage, et on en arrive donc pareillement à une sorte de fin de l'histoire (Fukuyama vise également à légitimer cet aspect transformationnel du capitalisme, cette fois-ci en arrêtant littéralement l'ontologisation du mode de production) -, ou bien on essaie de développer une théorie anthropologique qui soit à la hauteur des capacités transformationnelles de ce mode de production.

Olivier Clain: Le caractère abstrait de l'argument d'Habermas par rapport à Marx réside dans le fait qu'il ne rattache la pragmatique transcendantale à aucune condition objective dans la société. C'est là que ça tombe à l'eau. Le bat blesse dans le fait que, contrairement à Marx, pour qui il y a des conditions objectives ici-maintenant qui sont données dans le mode de production, et contrairement à

Michel qui rattache l'idée de l'ordre symbolique à des conditions culturelles concrètes, Habermas traite l'argument transcendantal de manière abstraite, détachée de l'analyse des conditions socio-culturelles et historiques.

Jacques Mascotto: Mais tu vois, le problème des avant-gardes c'est qu'elles ont développé une sorte d'anthropologie négative de désymbolisation de l'expérience humaine, en voulant résoudre techniquement le problème du mode de production. C'est curieux. Alors il y a effectivement un futurisme des avant-gardes qui va vers la désymbolisation du monde, par abstraction des formes; il y a une sorte de surformalisation. À ce moment-là, la formalisation linguistique d'Habermas est la continuité du formalisme des avant-gardes. Quand je lis Marx, je vois comment il est hanté par cette question du contenu, de l'ancrage. Et en même temps, il se rend compte que l'ancrage et le contenu sont soumis à des transformations permanentes. Il s'est donc développé une pratique qu'il dit «révolutionnaire», à partir du moment où celle-ci tient compte à la fois des transformations et à la fois de l'ancrage.

Jean-Luc Cossette: Cette ontologisation du mode de production, c'est aussi une destruction de la socialité. Quand tu dis qu'il reste un recours dans l'anthropologie, on peut alors se poser la question (c'est dans ce sens que je faisais la remarque sur Habermas tout à l'heure): si, précisément, cette ontologisation du mode de production équivaut à la destruction de la socialité, qu'est-ce qu'il reste après? Ultimement, l'anthropologie qui reste est quand même foncièrement individualiste dans sa compréhension du symbolique.

Jacques Mascotto: Le problème, c'est qu'il faut bien voir que Marx n'est pas cognitiviste, il est hyperindividualiste. Il se comporte carrément comme un anarchiste à ce niveau-là. À la limite, son anthropologie est une théorie de l'individualité intégrale - j'ai essayé de le montrer-, et curieusement toutes les esthétiques communistes, stalinienne et autres, ont visé à court-circuiter cette anthropologie pour en faire une anthropologie collectiviste. Tous les individus s'individualisent en disant leur amour à Staline, et à ce moment-là ils redeviennent la foule anonyme des adorateurs individuels de Staline. C'est là que je vois le court-circuit. J'ai essayé de voir ce qui est propre à l'économie du stalinisme. La grande question est: qu'est-ce qui peut s'opposer au mode de production, à partir du moment où, comme Marx l'a très bien vu, ce ne peut être le mode de production lui-même, lequel arrive toujours à sortir de ses crises? C'est là que Marx étudie ce qui se passe dans les sociétés par actions (concentration du capital, etc.), qu'il fait la première analyse du colonialisme (extension géographique, etc.). Et il oppose à cela la nature réflexive de la nature humaine, ce en quoi il a une sorte de prescience de la praxis. J'en suis arrivé là. Et cela m'a permis de voir, a posteriori, que tous les débats auxquels nous nous rapportons sont sous-tendus par une anthropologie, qu'il s'agisse d'une anthropologie vide, par exemple l'anthropologie du désert chez Lyotard et Derrida (l'homme c'est la trace, c'est la parole d'origine, il n'est que trace, il est dans la poursuite perpétuelle de cette

trace), ou qu'il s'agisse d'une anthropologie... on a très bien vu comment elle se construit, avec Gehlen, Fukuyama, etc. Est-ce qu'on a relevé, dans le cadre du groupe, cette dimension de l'anthropologie comme étant aussi un enjeu de la postmodernité, et est-ce que l'anthropologie peut être critique de cette postmodernité? Qu'est-ce que tu en penses, Michel?

Michel Freitag: Si la question est de savoir si l'essentiel est d'élaborer une anthropologie, je suis parfaitement d'accord. Le problème, ensuite, est de savoir exactement comment le faire. Ce que j'appelle depuis cinq ou six ans le problème de la normativité, c'est exactement le même problème, envisagé sous d'autres termes. Évidemment, c'est difficile. Mais si tu regardes ici... Quand tu vas chercher chez d'autres comment cette anthropologie est articulée, cela tient en trois mots, à quelques traces repérables dans la forme des phrases. Alors, on ne peut pas sortir cela tout élaboré de notre poche. Mais que le but soit effectivement de déboucher, au-delà peut-être de la critique de la postmodernité, sur des propositions à valeur anthropologique, ou en tous cas sur la reconnaissance, pas seulement de l'importance de l'anthropologie en tant que telle, mais des horizons à travers lesquels elle devrait être recherchée, c'est évident. On ne va peut-être pas pouvoir développer cela dans le livre. Mais cela fait plusieurs années que je sais, moi, que le seul livre qu'il m'intéresse d'écrire est un livre sur ce que j'appelle une «ontologie de la normativité»: c'est une anthropologie. Je suis bien sûr que le problème est là.

Fin du séminaire.

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). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). 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). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). 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). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Liotard 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). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). 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* (exposés de Olivier **Clain** et de Jacques **Mascotto**). *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 de Armelle Chitrit*, par Gilles **Gagné**. 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.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard **Arcand** et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario **de Facendis** et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean **Pichette** et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel **Freitag**). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen **Schecter** et de Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François **Côté** et de Michel **Lalonde**). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves **Bonny**). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité: 1. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel **Freitag**: Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen **Schecter**, et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.

SOMMAIRE

Les crises de la modernité: II. Le communisme

«Du diagnostic de la mort du communisme à l'autopsie du cadavre de la démocratie naissante dans l'ex-Union-Soviétique»

Exposé de Jacques Mascotto et discussion
