

Négatif

Bulletin irrégulier – novembre 2016 – n° 22

**Guerre des identités et lutte des classes :
la question de l'Altérité**



« Notre siècle est le siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La Religion par sa sainteté et la Législation par sa majesté, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon et ne peuvent prétendre à ce respect que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. »

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*.

« La philosophie s'est modernisée ; la preuve la plus frappante en est que la conscience philosophique elle-même s'est immiscée dans la tourmente de la lutte, non seulement d'une manière extérieure mais aussi intérieure. Si la constitution du futur et la perfection pour tous les temps ne sont pas notre affaire, ce que nous avons à réaliser présentement est d'autant plus certain : je veux dire, la critique impitoyable de tout ce qui existe, impitoyable également dans le sens que la critique ne recule pas devant les résultats auxquels elle aboutit ni non plus devant un conflit avec les puissances extérieures. »

Karl Marx, *Lettre à Arnold Ruge, septembre 1843, Annales franco-allemandes*.

Sous l'impact destructeur de la modernisation du capital financier, qui n'est que la forme hégémonique du capital social total composé par le capital commercial, le capital industriel et le capital financier en quête de valorisation, nous assistons à un repli communautariste ou pseudo-communautariste de certains groupes sociaux, nationaux ou étrangers, à l'intérieur de certaines nations, dans le monde arabe ou en Europe, et notamment en France, ce dont il s'agira principalement ici. Sous les effets meurtriers de la crise mondiale du Capital¹ que produit et reproduit le système capitaliste financier et qui, du même coup, affecte le mode industriel de production – chômage, plans dits sociaux, licenciements massifs, destruction programmée des secteurs les moins compétitifs, et ce, dans l'industrie ou dans les services – laissant apparaître, ici et là, des réactions violentes de « rejet des autres », apparaît la figure historique du « bouc émissaire » incarnée de nos jours par des groupes dits « ethniques », ou encore d'étrangers, vivant en France, solidement implantés, ou socialement précaires. « La force des choses » (Antoine Saint-Just) promue négativement par la mondialisation entraîne toute une série de réactions irrationnelles. Signalons d'emblée que, pour nous, le racisme, quel qu'il soit, est un rapport social de domination des autres et de soi-même, qui suppose un rapport de production et d'exploitation de la survalueur absolue et relative. Dans ce même temps, et largement, cette domination est, se veut, domination symbolique. Traiter des rapports entre identité et altérité, c'est finalement démontrer que la logique de l'identité pure est une logique antidialectique, réifiée, une fausse conscience.

Seule la logique de l'altérité est dialectique car elle s'articule sur le Temps historique de la rupture du négatif en tant que procès de la dialectique de la lutte des classes, c'est-à-dire, en tant que cette « dialectique négative » (Adorno) tend à bouleverser de fond en comble l'hypostase du temps spatialisé de l'Identique.

I La situation actuelle : dimension historique, crispation sociale, ferments d'une crise identitaire

« Lorsque Dante marchait à travers Vérone, le peuple le montrait du doigt et murmurait qu'il était en enfer. Aurait-il pu sans cela décrire tous ces tourments ? Il ne les a pas tirés de son imagination, il les a vécus, éprouvés, vus, sentis. Il était vraiment dans l'enfer, la cité des damnés : il était en exil. »

Heinrich Heine, *Über Ludwig Börne*, cité par Jean-Michel Palmier dans *Weimar en exil*.

La situation actuelle de ces « en-dehors » venus de différents pays, souvent en marge de la sociabilité en vigueur instituée historiquement en France, est celle d'individus victimes de vexations et de

¹ Crise qui n'affecte pas tout le monde de la même manière : certains capitalistes deviennent milliardaires grâce à la décomposition-destruction d'autres capitalistes moins performants au cours d'une guerre féroce qu'ils se livrent entre eux (ici, le problème est celui de la dévalorisation par la baisse du taux du profit qui entraîne une lutte pour la **captation de la plus-value sociale** en vue de la reproduction des rapports sociaux dans des sociétés largement capitalisées), tandis que des masses énormes d'individus, qu'il soient membres des classes moyennes ou de la classe ouvrière, ou travailleurs immigrés largement surexploités, s'appauvrissent considérablement, se prolétarisent, évoluant vers la plus grande précarité.

discriminations de toute sorte, soit de la part des organismes de contrôle social (police, justice...), soit de la part de citoyens dits « Français de souche », affiliés ou non à l'extrême droite. Il faut toutefois remarquer qu'à quelques exceptions près, les citoyens dans leur ensemble ne placent plus le racisme, avoué ou non, à un niveau biologique. Or, ce type de racisme constitua à l'époque de la colonisation, en Afrique ou en Asie par exemple, sa forme historique dominante, dans l'extrême variété des rapports sociaux, économiques et culturels, de domination et d'exploitation. De biologique, le racisme tend actuellement à devenir avant tout culturel et religieux même si, dans leur inconscient collectif, les Européens considèrent les autres comme radicalement inférieurs, ce racisme demeurant dans le refoulé du non-dit. Cette « ethnicisation » ou « tribalisation » culturelle accompagne comme son double inavoué un certain versant historiciste de **l'occidentalisation** économique et planétaire du Capital.

Parler de « l'Occident² » ou de **l'occidentalisation**³ suppose une unité d'intention et d'homogénéisation globale de sociétés historiques constituées elles-mêmes à travers de grands conflits nationaux, religieux, culturels... qui existaient dans leurs praxis historiques concrètes. Certes, historiquement, la « chrétienté » constitua un socle imaginaire commun, mais celui-ci fut soumis à des considérations stratégico-idéologiques divergentes, sinon contradictoires, voire antagonistes, entre « principautés territoriales » (Norbert Élias) ou entre États-nations. Il n'y a pas un seul « Occident » mais une pluralité contradictoire « d'Occidents ». Toutefois, deux guerres mondiales industrielles ont fini par imposer une « paix commune » dans laquelle les différents « Occidents » finissent par se reconnaître en tant que partenaires d'un espace culturel commun : celui de la démocratie et des droits de l'homme – contre les autres qui ne partagent pas encore ces valeurs. Ce culturalisme fut aggravé par la faillite de « l'intégration républicaine », dans le cas de la France, et se joue désormais à travers le particularisme culturel des uns et des autres⁴. Dans cette perspective, seul « l'Occident » se serait élevé, dit-on, du Particulier à l'Universel... Or, cette quête d'universalité est un cheminement idéologique qui dérive de formes abstraites vides de tout contenu humaniste concret, ouvert justement à l'Autre et à l'Altérité.

Nous pouvons tracer la généalogie de ce phénomène d'abstraction de l'Autre à partir du XVI^e siècle après la découverte de l'Amérique. Cette découverte va, à travers toute une série de conflits nationaux et de destruction des autres, sceller la prétendue supériorité d'une culture **occidentale** sur toutes les autres. « L'Occident » va ainsi classer historiquement les différentes civilisations, ou cultures, selon un mode hiérarchique et « légitimement » dominer et imposer son **Ethos**, son langage, ses formes de sociabilité et de socialité, son mode de pensée et de penser les autres. Ainsi en est-il de cette pensée rationaliste et objectiviste qui vise simultanément la maîtrise de la nature et de l'homme contre la pensée magique et contemplative, ou supposée telle, des autres.

Car depuis la révolution industrielle et technique, « l'Occident » capitaliste met en avant sa supériorité scientifique et technique, sa puissance militaire, pour se répandre sans entraves à l'échelle planétaire, surtout à partir du XIX^e siècle avec la colonisation militaro-industrielle de l'impérialisme financier. Ici, nous pensons aux pays européens qui ont disposé d'un empire colonial : Portugal, Espagne, France, Grande-Bretagne, Pays-Bas, même si, entre la colonisation commerciale des Amériques et le colonialisme militaro-industriel, il y eut des différences structurelles certaines. Et l'« Occident »⁵ s'est imposé la mission de « civiliser » les autres, non seulement par la force, mais aussi par la diffusion hypocrite de sa prétendue universalité (devenue une pure abstraction) des droits de l'homme. Ceux-ci se sont trouvés de la sorte vidés de leur contenu égalitaire tels que formulés entre 1789 et 1794 vers une **possible** universalité, toujours aussi incertaine et problématique.

Au fond, les droits de l'homme ont été réduits aux droits de **l'Homo œconomicus**, donc de l'homme producteur se réalisant à travers le travail salarié et la valorisation de la valeur. Celle-ci trouve son expression adéquate, à l'heure de la révolution numérique d'Internet, de la puce électronique et de l'automation, dans les rapports des gestionnaires économiques ou des entrepreneurs capitalistes, qui individualisent le travailleur dans **le procès du travail**. Pour « l'Occident » gestionnaire et capitaliste des XX^e et XXI^e siècles, il ne s'agit plus d'occupation territoriale, politique et militaire, ni d'administration directe ou indirecte de type colonial. L'époque du colonialisme et de sa valorisation idéologique n'a plus

² « Occident » qui n'est qu'une hypostase conceptuelle prétendant subsumer un ensemble de réalités historico-sociales hétérogènes et conflictuelles. C'est une façon d'opposer l'homogène substantiel (le Même) à la phénoménalité « sauvage » ou « barbare » des autres.

³ Émanation, processus conséquentiel, à large échelle, de « l'Occident » défini en note 1.

⁴ On retrouve d'une certaine manière le système de Hobbes de **la guerre de tous contre tous** (voir Thomas Hobbes, *Léviathan*).

⁵ À partir d'un certain stade historique de développement des forces productives, tous les différents « Occidents » se retrouvent – malgré leurs divergences qui ont pu d'ailleurs aboutir à des guerres mondiales d'une ampleur inouïe – pour considérer les autres soit comme des « sauvages », soit comme des « barbares », donc comme des **non-civilisés**.

lieu d'être. Il s'agirait, selon cet « Occident », d'une histoire du passé. Le capitalisme, tel qu'il s'est imposé en « Occident » depuis l'avènement stratégique de l'arme nucléaire n'a plus besoin d'un espace territorial de domination politique et militaire. Cela était tout aussi valable pour le mode de production en vigueur en URSS. Ainsi ni l'un ni l'autre n'avaient plus besoin de cette ancienne stratégie globale de domination planétaire, c'est-à-dire de celle d'avant le nucléaire.

Ce fait était déjà évident dans les années 1960, alors même que la concentration industrielle était à son zénith. Cette concentration industrielle cédera son hégémonie face à celle d'un capital financier d'un nouveau type théorisé par Rudolf Hilferding (l'auteur du *Capital financier*) ou Lénine dans les années 1910-1915.

Avec la désindustrialisation et le passage à la mondialisation financière, seule compte désormais la réalité de l'hégémonie totalitaire du marché mondial techno-financier. Pour le Capital dans son ensemble, ce fut, et c'est, la seule manière de surmonter la dévalorisation et les difficultés de l'accumulation dans **la reproduction de rapports sociaux de production**.

« L'Occident » capitaliste, où règne désormais une véritable marchandisation des consciences et du corps humain, peut dominer aujourd'hui grâce aux révolutions technologiques du Capital et s'imposer sans violence visible, contrairement à ce qui fut le cas au XIX^e siècle et dans les premières décennies du XX^e siècle. Mêmes stratégies de développement. Mêmes portées de domination. Le Capital impose sa suprématie financière, technique et scientifique, pratiquement sans rencontrer de résistance, parce qu'il a réussi à produire une subjectivité conforme à son désir. Ce désir devenant le désir d'être soi-même autonome, refoulant l'idée même d'une aliénation consentie et intériorisée par les individus. Il ne s'agit certainement plus de la science positiviste du XIX^e siècle, assez scientiste du reste, mais du positivisme logique de **la high-tech**. Le capitalisme **occidental** dispose désormais d'une très haute technologie ultraperformante et compétitive, issue de la troisième révolution industrielle (celle de l'atome et de la cybernétique), prolongée par l'informatique, la communication et l'Internet. Le capitalisme n'a pas plus besoin dès lors de se référer à une origine divine légitimant sa prétendue supériorité⁶ : **le dieu Marché autorégulé et autorégulateur lui suffit**.

Le Capital peut ainsi maîtriser corps, âmes et consciences, grâce à l'expansion mondiale de la marchandise-désir et les intégrer au moyen du formatage d'une nouvelle subjectivité indifférente à tout contenu concret, cette subjectivité ne devenant qu'une forme sans substance. Et tout cela sans répression visible, par la seule force attractive de son dispositif ludico-instrumental. C'est la fête hédoniste des gadgets : téléphone portable, **smartphone**, **iPhone**, Internet, musique instrumentale, musique industrielle rythmée au **tempo** des cœurs consentants. La forme-marchandise dans la succession ininterrompue de ces métamorphoses sans contenu s'impose ainsi aux masses qui aspirent aux partages ludiques des jouissances pour tous. Ainsi le capitalisme peut-il intégrer (définitivement ?) consciences et mentalités (des subjectivités « sans phrases ») dans la mondialisation de son procès technologique⁷. C'est l'extase du Capital, c'est la danse orgiaque des hommes qui « s'éclatent » au moyen des mille gadgets électroniques toujours plus performants que n'arrête pas de créer la technologie. Certes, il demeure toujours un point encore universellement valable⁸ issu des Lumières : l'idée de l'autonomie de la Raison et de son auto-institution. Cependant, dans la pratique, ce ne fut là qu'un bref et fulgurant moment historique - la Révolution - condensé dans la possibilité objective d'un au-delà de l'universalité, en direction de sa réalisation, et au-delà de sa subjectivité abstraite : la République universelle.

Pour cela, la Raison pure utopique devait rencontrer le désir d'égalité concrète de l'autre homme. Mais tout cela semble appartenir apparemment à une histoire du passé. Toutefois, il ne s'agit ici que de la vision que le Capital a de lui-même en tant que dieu mortel. Ce que le Capital croit comme étant sa destinée mondaine. Et celle-ci vise la création d'un monde abstrait, sans monde autre que lui-même, c'est-

⁶ Comme ce fut le cas au XVII^e siècle (voir Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*), supériorité que Joseph Gabel analyse dans *La fausse conscience, essai sur la réification*, comme une théorie de la réification, et dans *Sociologie de l'aliénation*, à la suite de Georg Lukács dans *Histoire et Conscience de classe*.

⁷ En disant cela, nous ne voulons pas nier l'importance du **facteur technique** dans l'humanisation de l'homme – nous ne sommes pas des technophobes – car l'homme est d'emblée un « animal technique » ; ce que nous critiquons est la domestication autoritaire, **sans alternatives** dans la trame ouverte des possibles de l'être de l'homme par le système de la technologie imposée par le capitalisme, en vue de sa reproduction, élargie ou contrariée – c'est selon.

⁸ À la seule condition d'envisager les Lumières dans une dialectique critique où celles-ci s'autocritiquent en dévoilant leur double face de Janus, leur propre mythe dans ses contradictions objectives et subjectives, leur réversibilité en son contraire ; toute l'histoire du XX^e siècle est là pour le démontrer. Et il ne s'agit nullement du seul oubli de la raison, mais de sa dialectique telle qu'elle fut mise en lumière (c'est le cas de le dire !) exemplairement par Adorno et Horkheimer dans leur livre *Dialectique de la raison*.

à-dire le monde de l'économie politique ou de l'économie pure de marché. En fait, le Capital se rêve comme la seule Réalité.

L'Esprit du capitalisme

Tout comme l'éthique protestante du XVII^e siècle, l'économie politique (forgée au XVIII^e siècle) était censée remplacer la religion catholique, dans la mesure où celle-ci avait démontré historiquement son obsolescence et son échec historique à réaliser « la vie bonne », celle prônée par Aristote, par exemple. Le but de l'économie politique était censé alors réaliser la vie éthique comme fondement des relations sociales et de la production sociale des hommes et des choses. L'économie politique, telle que nous la connaissons depuis François Quesnay, Adam Smith et David Ricardo, s'est développée en Europe après les guerres de Religion et les guerres civiles des XVI^e et XVII^e siècles : elle est devenue ensuite l'idéologie du capitalisme, bientôt celle du capitalisme industriel. Mais on peut également dire qu'une certaine forme du capital préindustriel, notamment financier, bancaire et commercial, s'était développée très tôt dans certains États-cités italiens, comme Florence, Venise, Gênes, Lucques..., en tant que figures commerciales et bancaires du Capital⁹. Celles-ci furent, du reste, relayées au XVII^e siècle par Amsterdam qui, contrairement à l'Espagne et au Portugal, allait bâtir une puissance capitaliste banco-financière grâce à la découverte du Nouveau Monde et à l'afflux extraordinaire d'or et d'argent que l'Espagne et le Portugal n'ont pas su, ni voulu, accumuler dans la perspective de sa reproduction en tant que capital. En tant que science, l'économie politique a d'abord laissé en dehors de son programme, par la force des choses et de leurs rapports de forces, des régions entières de la planète où la religion continuait à articuler et à structurer les relations sociales et les droits communautaires – lesquels n'ont rien à voir avec un quelconque communisme. On peut également constater qu'en « Occident » l'État moderne devenait intrinsèquement profane. Ainsi, sous les coups conjugués de l'économie politique et de l'État moderne, et en accord avec l'adoption, par les élites et les classes bourgeoises « révolutionnaires », des théories de la société civile politique bourgeoise issues du **contrat social** (ou pacte social) – théories développées par Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau et, plus tard, par Johann Fichte et Friedrich Hegel –, l'identité religieuse comme socle de la socialité instituée est remplacée en grande partie par l'identité nationale politique de l'État-nation. Après la Révolution Française, cette identité politique deviendra citoyenne parce que l'identité révolutionnaire, forgée autour de la notion de patrie et de patriotisme, surtout chez les Sans-Culottes, tendait à se dépasser par l'autocritique vers un républicanisme pré-internationaliste. Le cas de la révolution jacobine à Saint-Domingue est exemplaire à ce sujet¹⁰.

L'identité religieuse persiste surtout dans le monde de l'islam mais aussi en Europe (Albanie et Bosnie), au Moyen-Orient, en partie en Asie et en Afrique noire. Reste à voir le cas des États-Unis où la religion joue encore un grand rôle, dans la justice notamment, et où, dans certains États, pour des raisons religieuses, la théorie de Charles Darwin est toujours interdite. Toutefois, en « Occident » même, l'identité politique tend aussi, à partir des années 1980, à s'effondrer à son tour à cause de la mondialisation du Capital qui crée une véritable internationale financière révolutionnaire : une « révolution permanente » (Karl Marx, *Le Capital*) qui accompagne une métamorphose sociale et productive au niveau technologique dans les moyens de production, une révolution transcendante qui accroît sans cesse la productivité du travail tout en le dévalorisant (comme rapport social du Capital) pour mieux aliéner la conscience ouvrière là où elle subsiste encore. En effet, l'État national moderne et postmoderne ne fait pas tant de l'économie politique que de la politique économique sous la houlette des marchés financiers, bien qu'il soit un partenaire essentiel pour ceux-ci. L'État devient **l'État économique** : grâce au système fiscal des impôts, il capte et transfère vers les secteurs bancaires et les marchés financiers les milliards issus de la plus-value sociale, et cela au détriment des sociétés et des individus. Nous avons vu, lors de la crise des **subprimes**, le rôle fondamental de l'État dans le sauvetage du système capitaliste banco-financier. Les marchés financiers imposent aux États quels qu'ils soient, de droite comme de gauche, leurs orientations et leurs finalités dans un gigantesque effort pour conjurer la crise du capitalisme.

⁹ Puisque celui-ci concernait, d'abord, la propriété foncière privée (la terre étant la source exclusive de la valeur) pour les physiocrates et, ensuite, *le travail abstrait* comme source et fondement de la richesse des nations pour Adam Smith (*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*). Certes, ce qui intéressait d'abord les théoriciens de l'économie politique du XVIII^e siècle, à l'exception de Mercier de la Rivière qui focalisa sa théorie sur le travail dans les plantations sucrières de Saint-Domingue, était la mise en valeur du capital-terre et du capital-travail.

¹⁰ Voir C.L.R. James, *Les Jacobins Noirs : Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, Paris, Gallimard (traduit de l'anglais par P. Naville), 1949. Voir également Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, Paris, Club des libraires, 1960.

Cette crise n'est pas la même pour tous les capitalistes, loin de là. Certains surnagent avantageusement au-dessus des vagues « tsunamiques » du tremblement de terre qui vit s'effondrer quelques grandes banques de dépôt et d'affaires, d'autres sont ruinés. La crise est donc une forme de guerre civile pour capter la survalueur produite par la surexploitation d'un travail dévalorisé mais à forte productivité. Dans sa course vers l'abîme, dans sa frénésie pour sa survie, le Capital tend à imposer son modèle humain : **l'homme postmoderne**. Celui-ci a de moins en moins à voir avec l'humanité propre de l'homme telle que nous l'a léguée l'humanisme civique proposé par Michel de Montaigne, Érasme ou bien encore par la raison critique héritée des Lumières du XVIII^e siècle à travers les écrits d'Emmanuel Kant, de Friedrich Hegel, malgré les grandes ambiguïtés dont cet humanisme est toujours porteur.

Un rêve de supériorité, un rêve d'éternité

Le Capital entraîne, grâce à la science et à la technique, qui ne sont que la science et la technique du Capital lui-même¹¹, une véritable métamorphose anthropologique de l'homme et, comme horizon de celui-ci, **les cyborgs** servis par des robots. Ce sera un humain sans humanité subjective propre et singulière, un humain criblé de prothèses subjectives et particulières, modèle qui s'impose déjà... Toutefois, nous sommes là en pleine idéologie posthumaine du Capital. Celui-ci cherche à nous convaincre qu'il s'agit là de la véritable destinée de l'Homme tendant vers son immortalité grâce à la technologie, alors qu'il s'agit de l'immortalité présumée du Capital lui-même. Les nanotechnologies sont là pour rendre réels **les cyborgs** dont il rêve. **L'Homme-machinal** est l'objectif du Capital, sa création et sa créature. S'agit-il simplement de mensonges et de discours idéologiques de la part des fanatiques de la technologie vue comme source exclusive du progrès humain en sa totalité ? Bien sûr, ce matérialisme technocratique heurte certaines consciences, parmi lesquelles celles où le facteur religieux demeure hégémonique ou dominant. Pourtant, il est évident que le religieux, à terme, sera lui-même acculé à se moderniser. Il sera donc historiquement contraint de le faire.

Pour le moment, nous ne voyons pas de mouvement socioculturel autocritique susceptible d'ébranler le socle dogmatique d'un certain islam, celui qui s'oppose à la dynamique historique. Ce « génie critique », il est bien réel pourtant, comme nous avons pu le voir à l'œuvre en Égypte à travers les grandes révoltes sociales démarrées en 2011. La **praxis** de ceux qui veulent faire eux-mêmes l'Histoire s'opposera encore à ceux qui, historiquement, en appellent au génie originel du Commencement prophétique (les Quatre Prophètes), qui est à l'origine du commencement de l'islam, et qui est devenu en grande partie, son propre mythe. Ce mythe est celui d'une origine cachée, transhistorique, toujours là en son principe et toujours propre à se réveiller dans la vérité de son Commencement. Pour certains musulmans, les plus sectaires, les plus dogmatiques, il s'agit d'un retour à un hypothétique Âge d'or, alors qu'ils sont, sans le savoir, déjà entrés à rebours dans la postmodernité.

Pourtant, après la Seconde Guerre mondiale, poussée par la vague mondiale libératrice du tiers-monde, une partie importante du monde arabo-musulman et africain, s'est d'elle-même « modernisée »¹² en mettant en place des formes quasi-laïques d'une organisation politique moderne coexistant avec le facteur religieux, lequel demeurerait toutefois hégémonique culturellement mais non totalement. Ici, nous voulons évoquer le monde issu de la conférence afro-asiatique de Bandung (1955) où étaient présents Nehru, Nasser, Chou En-lai et Soekarno, entre autres, et qui sonna l'éveil des peuples colonisés. Acculées par la pression agressive de l'impérialisme mondial, les expériences d'un « socialisme national »¹³ dans

¹¹ Faut-il parler de « techno-science » comme si la chose allait de soi ? L'incorporation de la science à la technique n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes historico-épistémologiques (mais elle est réelle bien que pas totalement) : la technique peut recéler des virtualités émancipatrices une fois libérée de l'emprise du Capital, mais sous certaines conditions qui s'avèrent toutefois très problématiques. Que faire du nucléaire, par exemple, alors qu'il hypothèque l'avenir de notre planète pour des millions d'années ? Comment liquider les déchets radioactifs alors même que la production de ces déchets est l'une des principales conséquences du processus des forces productives devenant purement et simplement des **forces de destruction massive** ?

¹² Concept extrêmement ambigu : de quelle modernisation s'agit-il ? Se mettre au diapason de la modernité acritique du monde **occidental** capitaliste ? Ou la tentative de mettre en mouvement une « modernité » différente conforme à leur génie historico-culturel propre ? Mais comment y échapper sans une révolution internationaliste autre que celle contre la modernité acritique et a-utopique à l'échelle mondiale qui verrait la jonction du prolétariat **occidental** avec celui du Tiers-monde ?

¹³ Encore une mauvaise utopie acritique ? Même si nous ne sommes nullement trotskistes, certaines analyses de Trotski, convenablement comprises sans esprit militant, peuvent nous orienter sur ce sujet. En effet l'idée d'un « socialisme national » n'est pas sans analogie avec « le socialisme dans un seul pays » de Staline avec toutes les conséquences désastreuses que cette doctrine a entraînées : capitalisme d'État, dictature sur le prolétariat, développement irrationnel des forces productives (en fait, comme dans le capitalisme libéral), stakhanovisme, famines, terrorisme, goulags, etc. Toutefois, nous ne devons pas confondre le moment inaugural porteur d'utopie libératrice, même ambiguë et ambivalente, avec le résultat **post mortem**, comme dirait Hegel, une fois le processus d'assujettissement et d'asservissement accompli.

certains pays du tiers-monde ont échoué. Le cas le plus caractéristique fut celui de l'expérience de Nasser qui fut victime de tentatives de renversement de la part des Frères Musulmans.

En Europe également, la grande crise du capitalisme postmoderne, qui s'accroît à partir des années 1980 avec l'ultralibéralisme de Ronald Reagan et de Margaret Thatcher ainsi qu'avec la révolution numérique, provoquent des révoltes sociales et des pathologies politiques dont les caractéristiques politiques et idéologiques se font encore prégnantes. Cette crise sonna la fin du modèle keynésien et annonça les premières fissures du bloc soviétique. Au Tiers-monde de payer le prix fort de ces choix ultralibéraux et ses « réformes structurelles », avec leurs cortèges de pauvreté, de misère, également... « structurelles ».

Reprenons. Il ne s'agit pas d'assimiler révolte et pathologie dans le cas du Printemps arabe. L'enthousiasme qu'il souleva fut parfaitement compréhensible surtout dans un monde **occidental** englué dans le plus plat des conformismes. Mais nous ne pouvons absolument pas parler ni de socialisme, ni de communisme¹⁴ à son propos. Réformisme politique, certes. Avancées sociales, bien sûr, mais pas de processus vers le communisme issu de notre tradition de communisme de conseils. En effet, il y a notamment le problème de l'athéisme social et philosophique qui se pose d'emblée lorsque nous parlons de communisme. Citons ici Marx : « *Le communisme commence dès l'origine (Owen) avec l'athéisme, mais au début l'athéisme est encore bien loin d'être le communisme ; il n'est guère plus qu'une abstraction. La philanthropie de l'athéisme n'est donc, pas d'abord, qu'une philanthropie philosophique abstraite, alors que celle du communisme est réelle et directement tendue vers l'action (Wirkung)* »¹⁵. Et cela est aussi valable non seulement pour « l'Occident » capitaliste depuis 1945, mais aussi pour le Tiers-monde qui, à notre avis, hormis certains théoriciens – Franz Fanon, ou Angela Davis – n'ont jamais envisagé la perspective communiste. Néanmoins, ces révoltes du Printemps arabe se présentent comme une « étape nécessaire » et décisive pour les classes ouvrières arabes et pour les luttes de classes. Mais nous ne pouvons parler de luttes encore réellement anticapitalistes. Le processus ouvert n'est pas terminé.

Aujourd'hui, ce sont tous les États, qu'ils soient démocratiques ou théocratiques, qui perdent progressivement leur pouvoir de décision désormais en grande partie du ressort des marchés financiers, même si l'État n'est nullement extérieur au processus d'expropriation/appropriation. Bien au contraire, son rôle est fondamental dans le procès d'accumulation/reproduction des rapports sociaux : il s'agit d'un levier important dans la reproduction de la société capitaliste. La crise des États (c'est-à-dire la crise des dettes publiques¹⁶) entraîne en « Occident » même de très grandes crises sociales, suivies de mouvements de révolte et de protestations multiples (en Grèce ou en Espagne avec « les Indignés »), en contrepoint avec les insurrections dans les pays arabo-musulmans évoquées ci-dessus. Les marchés financiers spéculent sur la dette des États et mettent à genoux des populations entières, qui sont soumis à leur dictature par le biais de l'OMS, du FMI, de la Banque mondiale, des agences de notation et de la Banque centrale européenne. Le monde, économisé de gré ou de force, sombre dans un désarroi moral et éthique global, nous pouvons dire meurtrier, à l'égard des identités de toute sorte. Les pays où les schémas identitaires ont encore une force active de résistance face à la mondialisation des consciences et à la dictature subjective de la marchandise qu'elle entraîne, sont les pays arabes et musulmans, entendus sur le mode de la **réification**. Le monde musulman s'est toujours confronté à « l'Occident » : d'abord, à la chrétienté, ensuite au capitalisme commercial occidental.

Après son apogée culturelle, scientifique et philosophique en Espagne (**Al-Andalus**) et la découverte des Amériques par les Espagnols, il déclina progressivement jusqu'à sombrer ultérieurement sous la domination européenne de forme colonialiste d'abord, de forme impérialiste ensuite. Le monde musulman devint habité par des complexes d'infériorité, ressentis non pas directement par les populations, mais par les élites religieuses et politiques. Celles-ci se sont senties humiliées historiquement, humiliation qui s'est traduite en partie par un repli identitaire, fermé sur lui-même¹⁷. Cependant, victorieuses, les sociétés où la richesse apparaît comme « *une immense accumulation de marchandises* » (Marx) se sont propulsées sur la scène de l'histoire, animées par un immense complexe de supériorité.

¹⁴ Voir le très beau livre de Michèle Riot-Sarcey : *Le Réel de l'utopie*. Paris, Albin Michel, 1998. L'utopie était là dans **la praxis** révolutionnaire des prolétaires qui voulaient bouleverser, renverser, au nom de ce réel, la réalité du salariat instituée par le capitalisme industriel de l'époque.

¹⁵ Karl Marx, *Œuvres II. Économie II*, Paris Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, pp. 80-81.

¹⁶ La crise des dettes publiques comme stratégie de captation, à travers l'impôt, de la plus-value sociale réalisée au seul bénéfice du Capital.

¹⁷ Si nous regardons du côté de la Palestine, nous constatons que l'État d'Israël y mène une véritable guerre coloniale exacerbant l'humiliation et la transformant en haine contre les Juifs : une escalade de la violence.

II De la guerre des identités

*La Krisis*¹⁸

À l'heure actuelle, il s'agit en quelque sorte d'un nouveau face-à-face entre « l'Occident » capitalo-financier¹⁹ et le monde arabo-musulman supposé être globalement théocratique. Cette confrontation géopolitique et militaire sert à occulter la réalité mondiale des luttes de classes qui traversent les deux camps. Cette confrontation se retrouve à l'intérieur de chacune des parties en conflit. Par exemple, en « Occident », nous trouvons des mouvements islamistes ou de revendications religieuses (port du voile pour les femmes musulmanes, tout spécialement) tandis qu'au Maghreb, nous avons assisté à des révoltes pour la démocratie représentative, pour la liberté et les droits de l'homme. Dans cette région, se développent des mouvements de libération assis sur des valeurs « occidentales » (démocratie, république, laïcité) à côté de l'affirmation des anciennes valeurs religieuses de type théocratique. Dans ces pays, l'enjeu central demeure la séparation de la religion et de l'État, qui n'est pas encore à l'ordre du jour. Il faudrait qu'une révolution culturelle puisse avoir lieu comme en Europe au XVII^e siècle avec Descartes, Kepler, Galilée, Giordano Bruno ou autres. Mais peut-être s'ébauche-t-elle déjà.

En « Occident », la crise conduit à une recrudescence de réflexes de xénophobie, de racisme, expression pour certains d'une « faillite de l'intégration républicaine ». Pourtant, les populations les plus touchées par la crise industrielle d'abord, financière ensuite, sont surtout les familles d'immigrés et leurs enfants nés en France, ceux que les sociologues appellent « la troisième génération. »

Cette situation est également vraie dans des pays où l'on trouve une forte population d'immigrés venue d'Afrique du Nord, d'Afrique noire, d'Asie et du Moyen-Orient : France, Angleterre, Allemagne. C'est ici qu'intervient la notion du bouc émissaire. En plein désarroi, les « citoyens de souche » accablent les autres d'être à l'origine de tous les problèmes sociaux qui les submergent. Les citoyens européens – nous parlons surtout de la France – voient les immigrés comme la cause de perturbations de leur monde familial. Ils se trouvent dans l'impossibilité subjective²⁰ d'admettre que ce dernier est déjà inextricablement mêlé à des mondes étrangers.

Il leur devient de plus en plus difficile d'accueillir les autres en leur sein car leurs propres repères ontologiques et institutionnels, ceux qui structurent le familial, se trouvent ébranlés. Or, comme le montrait en son temps déjà, à l'époque de **La Krisis** (dans les années 1930), Edmond Husserl, l'étranger n'est accessible que sur le mode de l'inaccessible et de l'incompréhensible : « *On peut rentrer en relation avec l'étranger ou avec un monde étranger, mais "l'étranger" ne nous est donné qu'en tant qu'il est inaccessible, irréductible à nous, à notre monde, tout en étant entrelacé avec lui.* »²¹

Cependant, Husserl signalait dans les premières décennies du XX^e siècle que notre monde, « l'Occident », pouvait être remis en question par les rencontres successives avec l'étranger : « *Ces rencontres éveillent la sensibilité à l'égard de l'étranger et suscite une attitude critique vis-à-vis de nous-mêmes qui devient de plus en plus difficile à faire émerger en temps de crise sociale et culturelle, celle avec laquelle nous et "les autres" sommes confrontés.* » Ainsi, nous assistons à l'émergence d'un réflexe de rejet et au développement de germes de guerre civile larvée. Il existe en « Occident » un sentiment, un amalgame cultivé par certains : « l'islam est devenu entièrement islamiste et terroriste ». C'est la peur de l'Autre qui suscite ce genre de sentiment. La psychose anti-islam atteint des fractions de populations européennes incapables de faire la différence entre l'islam en tant que religion et l'islamisme en tant que politisation terroriste unilatérale pratiquée par certains

¹⁸ « Nous prendrons notre point de départ dans un renversement qui eut lieu au tournant du siècle dernier à l'égard des sciences. Ce renversement concerne la façon générale d'estimer les sciences. Il ne vise pas leur scientificité, il vise ce que les sciences, ce que la science en général avait signifié et peut signifier pour l'existence humaine. La façon exclusive dont la vision globale du Monde qui est celle de l'homme moderne s'est laissée, dans la dernière moitié du XIX^{ème} siècle, déterminer et aveugler par les sciences positives et par la "prosperity" qu'on leur devait, signifiait que l'on se détournait avec indifférence des questions qui, pour une humanité authentique sont les questions décisives. De simples questions de faits forment une simple humanité de fait [...]. Dans la détresse de notre vie – c'est ce que nous entendons partout – cette science n'a rien à nous dire », Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976, p. 10 (traduit et préfacé par Gérard Granel).

¹⁹ En vérité, surtout les États-Unis, la France et l'Angleterre. Mais nous avons vu avec la première guerre du Golfe une coalition hétéroclite de pays européens, américains, africains, arabes.

²⁰ Toute cette subjectivité a été façonnée au cours des générations par le type de société dans laquelle ils se trouvent immergés ; leur subjectivité a été intériorisée d'une manière ou d'une autre. Les guerres – par exemple, celles de 1870 et de 1914-1918 – y sont pour beaucoup.

²¹ Anthony J. Steinbock, « Normes, histoire, et phénoménologie chez Hegel et Husserl, esprit et générativités » in Christophe Buton et Bruce Bégout, *Penser l'histoire de Karl Marx au siècle des catastrophes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011.

musulmans ; incapables également de comprendre que l'islamisme radical est une figure de la postmodernité politique où elles se trouvent elles aussi engluées.

Face à la recrudescence des formes de racisme et de xénophobie, nous devons nous interroger sur la nature ou sur le contenu des métamorphoses historico-sociales qui se déploient sous nos yeux, métamorphoses induisant de nouvelles formes de discrimination, d'exclusion et de domination (l'acculturation, l'identitaire, la totalité socioculturelle pensée en tant qu'essence a-historique), tant au niveau national qu'international. Rappelons les interventions américaines et anglaises en Irak, en Afghanistan, en Libye et, plus récemment, françaises, au Mali, en Centrafrique et en Syrie.

Nous ne pouvons pas nous contenter des approches sommaires du genre « Touche pas à mon pote ». Il nous faut élaborer une critique tant du racisme que de l'antiracisme paternaliste humanitaire. Nous devons mettre en mouvement une démarche phénoménologique (empirique) et critique relativement aux nouvelles formes de racisme basées sur l'identitaire et la différence qui peuvent s'exprimer par la formule : « *À chacun son identité, à chacun sa différence.* » L'universalité de la raison critique semble aujourd'hui s'effondrer devant le refus d'intégrer la lutte des classes et la question sociale dans le problème du racisme postmoderne. Et cette universalité de la raison critique semble s'écrouler sous la poussée des particularismes ethno-religieux ou culturels. Pourtant, c'est le politique et non le théologico-politique, dont le communautarisme n'est qu'une variante, qui constitue, comme le disait Cornélius Castoriadis, la structure architectonique de l'ensemble social, qui est, en son fondement, agonistique. C'est le politique qui est censé constituer dans son essence une « communauté humaine » (le genre humain) de singularités subjectives au-delà de tout communautarisme ethno-religieux. L'intersubjectivité doit être la règle sociale dans une société égalitaire des subjectivités et des volontés libres (qui se forment à l'épreuve de l'altérité de l'Autre en tension vers la communauté humaine), comme le signalaient en leur temps Kant, Fichte et Hegel.

Ainsi, plutôt que la catégorie du moral, l'éthique, il conviendrait de se placer du point de vue d'une philosophie politique critique de l'Histoire, sans pour autant nier le rôle de l'éthique ou de la morale. La philosophie politique dans ce qu'elle a de meilleur chez Locke, Rousseau, Spinoza ou Mably, entre autres, nous enseigne qu'au commencement du contrat social se trouvait non pas « la communauté » ni « la société » mais l'individu ou, mieux, des individus voulant former librement, et dégagés de toutes les attaches présumées de leur antériorité ethnique, religieuse ou culturelle, une société politique et civile et une communauté civique de citoyens égaux. Un ensemble forgé dans une intersubjectivité dialogique (ouverte au conflit et à l'altérité), critique et autocritique en permanence, où la question de Dieu n'a aucune place hormis dans l'intimité particulière de chaque individu. Chacun est libre de croire ou non en Dieu. Mais il convient de faire remarquer, à propos des religions révélées, que les croyants ont déjà leur subjectivité façonnée **a priori** par l'institution religieuse. C'est l'individu qui, avec les autres, doit produire soit la communauté politique, soit la société politique et civile. Évidemment, dans le cas du **contrat social**, la tension est extrême entre ce que sont déjà les individus et ce qu'ils doivent être conformément à leur être. Karl Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, montre que l'être humain est déjà, dans sa singularité, porteur de la **Gemeinwesen**, la communauté à titre humain.²² Interviennent alors les concepts stratégiques clés **d'état de nature** et de **droit naturel**. Bien qu'ils soient sensiblement différents chez Locke et Rousseau par exemple, nous les empruntons à tous les deux²³. Nous indiquerons très sommairement en quoi ils nous importent. L'état de nature se présente comme un « état virtuel d'antériorité » logico-philosophique sinon ontologique par rapport à l'état de société civile et politique. Il s'agit d'une fiction nécessaire, d'un paradigme logico-philosophique. Mais cette fiction va façonner les subjectivités ouvertes par la crise de l'Ancien Régime et en attente d'une utopie à venir.

²² Par ailleurs, cette idée de la *Gemeinwesen* n'est nullement à attribuer à Jacques Camatte, mais à Engels qui l'utilise à propos de « l'État – commune ». Ce qui nous fonde et nous rend à être « en-commun », à « être avec », participant à la même essence communautaire, à savoir l'être humain générique.

²³ Chez Rousseau, par exemple, il y a une totale indépendance naturelle de l'individu, antérieure *logiquement*, et non pas socialement ni historiquement, à toute forme sociale et civile, laquelle vient ensuite confirmer, par un contrat social, les droits naturels de l'individu dont chacun est égal à l'autre. Chez Locke, l'état de nature est un état déjà social où règne l'égalité et la liberté parfaites : les droits naturels d'égalité et de liberté sont des droits réciproques. Le premier et principal droit de l'homme est le droit à la vie physique, à l'existence sociale, au maintien de l'intégrité de son corps, l'homme ayant le droit imprescriptible d'accéder à tous les moyens pour se maintenir concrètement en vie dans la dignité humaine. Le droit naturel apparaît dans les théories de Locke et de Rousseau comme antérieur au droit positif et lui est éthiquement supérieur. **C'est une utopie**. La société constituée par le contrat social n'est légitime que si elle déclare constitutionnellement le droit naturel. Surtout chez Locke. Mais, dans ce cas, le droit naturel n'est qu'un droit social, lequel est confirmé comme tel à travers l'État. C'était le point de vue de Fichte.

Cette aporie, ou cette fiction, est un appareil critique constituant d'une nouvelle sociabilité. En accord avec le droit naturel, le concept de propriété renvoie d'abord à l'idée que « je suis le seul propriétaire de mes droits », ce qui signe mon indépendance naturelle, d'abord, et mon autonomie civile et politique, ensuite. Il ne s'agit pas encore ici de propriété territoriale comme accomplissement de ma subjectivité, comme chez Hegel. Par le contrat social, l'individu passe de l'indépendance naturelle à l'autonomie civile, politique et morale, mais conserve rigoureusement la première qui est imprescriptible et qui est au fondement de la personne morale devenue citoyenne. Celle-ci, comme le disait Rousseau, est désormais posée dans une « nouvelle assiette », celle de la communauté politique des volontés libres et égales, et libérées de toutes les attaches ontologiques précédentes (religion, tribu, ethnie, race, famille, territoire, etc.). C'est l'égalité des citoyens entre eux dans la nouvelle cité politique et civile. Pour conclure cette très brève parenthèse, disons que, dans la communauté organique, règnent l'identité et la différence tandis que, dans la communauté politique, règnent l'égalité et l'altérité²⁴. Bien sûr, dans ce cas, il s'agit de l'**idéal-type** weberien, parce que, dans la réalité pratique, peuvent surgir des séries de combinaisons paradoxales inédites et multiples²⁵.

L'Autre utopique, l'Autre immaîtrisable

Le moralisme humaniste ne constitue néanmoins qu'une pétition de principe qui n'est certes pas à rejeter entièrement. Toutefois, ce principe doit être soumis à une critique radicale articulée philosophiquement sur une politique de la praxis libertaire et communiste, plus exactement celle d'un communisme projeté dans une utopie critique²⁶, seule capable d'aborder en profondeur la question du racisme. Il convient de cerner ce dernier comme une forme extrême du principe d'identité, celle-ci pensée comme une figure psychotique de fermeture sur un soi « sans bords », que la religion renforce d'ailleurs, surtout dans le cas du monothéisme. Or, nous savons depuis Sigmund Freud que le sujet n'est pas un soi, mais qu'il est tension entre le soi et le moi, en situation de tension permanente et instable, voire de conflit insoutenable avec soi-même. Le sujet est un « ailleurs » problématique et inconfortable sur l'autre rive de l'être. Il est son Autre qui est simultanément soi-même et **vice versa**. C'est à partir de ces constats propres à la modernité critique – dont fait partie la théorie critique (Adorno, Marcuse, Horkheimer, etc.) et au Freud d'Adorno²⁷ ainsi qu'à celui de Marcuse (*Éros et civilisation*) – que nous basons notre analyse.

Critiquer l'identité ne signifie pas pour autant la négation de son importance pour la socialisation des individus et pour les sociétés, surtout dans notre monde contemporain où les repères traditionnels, y compris politiques, que nous avons hérités du monothéisme et de la Révolution française²⁸, se trouvent radicalement remis en question par le nihilisme postmoderne, celui de l'économie pure du marché.

Nous ne nous faisons pas d'illusion sur la question de la socialisation, car nous sommes d'accord avec Adorno pour qui, au fond, toute socialisation est autoritaire. La mondialisation économique et

²⁴ Il faudrait préciser que toute identité est un processus de synthèse : **un tout de synthèse**. Elle est créée par la persuasion, la violence ou l'adhésion volontaire. Le discours religieux ou le discours idéologique sont ceux-là mêmes qui tentent de désamorcer les subjectivités en tension et qui risquent d'aboutir au conflit et à la révolte, et à réactiver la lutte des classes ou la guerre civile. Mais cette façon de désamorcer les subjectivités en tension est extrêmement réductrice car elle cherche à simplifier par la force la complexité non réductible de l'hétérogénéité sociale au nom d'une homogénéité pensée comme la vérité des sociétés humaines **a priori**.

²⁵ Pour ce qui est du droit naturel, nous renvoyons, entre autres, à deux ouvrages décisifs à ce sujet : celui d'Ernst Bloch, *Droit naturel et Dignité humaine*, et celui de Florence Gauthier, *Triomphe et Mort du droit naturel en révolution*, analyse de la Révolution française et de ses suites, révolutionnaires et contre-révolutionnaires. Ainsi qu'à Karl Marx, *La loi sur les vols de bois en Rhénanie*, dans la *Gazette rhénane* de 1842. En ce qui concerne Marx, rappelons-nous le passage du *Manifeste du parti communiste* où celui-ci dit, parmi tant d'autres écrits, que la liberté de chacun est la condition de la liberté de tous et **vice versa**. Tant chez Marx que chez Bakounine, il s'agit d'une philosophie de la volonté de la conscience de soi et de son altérité, fondée sur la praxis révolutionnaire de tous ceux qui veulent être « maîtres et possesseurs » de leur liberté objective et subjective.

²⁶ Cette action ne suppose nullement que cette utopie doive être réalisée. Réalisée, elle cesserait d'être et deviendrait une forme quelconque d'idéologie politique devenue idéologie d'État. L'utopie et la critique doivent demeurer en tension irréconciliable avec toute tentative de clôture sur soi-même. Cette clôture idéologique et étatique amènerait inévitablement la non-venue de l'altérité radicale source de conflits, donc d'ouverture et de rupture dans la temporalité homogène du Même.

²⁷ Mais nous sommes obligés de constater que, dans l'histoire vécue concrètement par les individus, les religions, les nations ou les États, cette importance a été essentiellement négative – mais nullement au sens de la négation dialectique hégélienne – en tant qu'elle constituait organiquement la réification du principe même de cette dialectique négative d'où pouvait émerger la conflictualité utopique de l'altérité de l'Autre. Voir la conférence d'Adorno publiée dans *La Psychanalyse révisée* suivi de Jacques Le Rider, *L'Allié incommode*, Paris, Éditions de l'Olivier, « Penser/rêver », 2007.

²⁸ Mais cet héritage ne peut être reçu que de façon radicalement critique, surtout dans le cas du monothéisme, qu'il soit chrétien ou islamique. La Révolution française est néanmoins notre mémoire dans la subversion et la rupture du temps.

financière provoque un désarroi insondable au sein des sociétés et des individus et certains se tournent vers le communautarisme ou vers l'identité religieuse et d'autres, vers l'extrême droite, vers le mythe identitaire et réactionnaire.



Il est clair que, pour les premiers, la religion n'est que sens normatif, ainsi l'islam qui apparaît comme le dernier refuge d'une identité constituante, mais en décalage complet avec la modernité critique, même si nous ne surévaluons pas celle-ci. Elle constitue cependant une balise nécessaire pour « la destruction créatrice », comme le disait Bakounine. Toutefois, cette reconnaissance historique contemporaine de l'identité constituante ne doit pas nous abstenir de mettre en relief le caractère réactif et a-critique, sinon même contre-révolutionnaire, des appartenances identitaires. L'identité doit être prise comme le refus de l'altérité, car celle-ci apparaît comme susceptible de l'ébranler en ses fondements théologiques, métaphysiques et ontologiques. Certes, les manifestations d'un racisme ordinaire ou de xénophobie sont quotidiennes et variées. Toutefois, d'un point de vue global, le racisme est un phénomène universel qui concerne toutes les civilisations, toutes les cultures et tous les peuples, quels qu'ils soient. L'antiracisme de pacotille, ultra-médiatisé, est presque aussi dangereux que le racisme ordinaire. Il ne pose jamais la question de l'altérité comme principe régulateur et critique des relations intersubjectives et sociales car, dans le principe d'identité, toute subjectivité subversive est absente. L'altérité est un principe idéal de l'égalité qui n'épargne ni le Soi ni l'Autre. L'universalité réifiée bloque le processus d'ouverture que provoque l'indétermination abyssale de l'altérité. Le principe de l'identité

moderne, théorisé par Herder, Schelling et autres, se voulait comme le contrepoint allemand face à l'universalité ouverte sur le monde par la Révolution française. En tant qu'événement, celle-ci pouvait être pensée comme une fenêtre utopique ouverte sur l'universel possible à venir, mais pas encore là.

Il fallait fermer cette fenêtre soit par la contre-révolution, soit par l'idéologie, soit par l'organicisme positiviste ou le darwinisme social. La réification du principe d'identité fut, à plusieurs titres, historiquement catastrophique, précisément en Allemagne entre 1933 et 1945. Pendant cette période du national-socialisme sévit une mythologie et une mystique de la race qui conduisit au génocide des Juifs, pensés comme une redoutable altérité. Nous pouvons évoquer le principe d'identité des Hutus dans le génocide des Tutsis vus comme autres, « des cafards à éliminer complètement. » Dans l'histoire, le racisme est apparu comme un des multiples visages de la domination sociale, économique et politique en tant que violence pure pouvant déborder la rationalité technocratique par un irrationalisme du surmoi gonflé à l'excès. Et la logique de la domination infrastructurale (l'économique) débordée, dépassée, par des facteurs suprastructuraux (l'État, le Droit, etc.) : religieux, idéologiques et biologiques. Le principe d'identité fut un des grands vecteurs de la domination qui s'est ingénié à bâtir des zones de séparation étanches entre les individus, les sociétés et les cultures. Certes, « l'Occident » capitaliste, dont les besoins s'accroissent dans un processus d'intégration et de rationalisation, toujours irrationnelle, d'ailleurs, a fini par libérer les esclaves de condition et « de race » pour les enchaîner à nouveau dans le salariat comme forme d'organisation et d'exploitation du travail productif de valeur et de survaleur. Théoriquement, les individus sont devenus libres et égaux, libres en droits, mais aliénés dans la réalité concrète et pratique des nouveaux rapports sociaux de domination, fut-elle humaniste et libérale. Derrière l'universalité aliénée du racisme culturaliste se trouve, en filigrane, refoulée ou occultée, l'universalité concrète de la lutte de classes sociales. Toutefois, celle-ci se trouve, elle aussi, inscrite et piégée dans l'univers productif de l'aliénation généralisée par l'économie politique, et cela malgré quelques éclaircies historiques évoquées précédemment. Si le racisme identitaire nous apparaît comme un phénomène courant, nous sommes conscients qu'il s'incarne à chaque fois dans un contexte historique particulier en tant que phénomène aliéné et réifié. Son essence est toujours la même malgré la variété des contextes historiques. La génétique et la biologie modernes ayant opéré un certain travail de démystification et de déconstruction du concept de race, aujourd'hui, on ne peut plus parler de racisme « racialiste » mais de racisme esthétique et culturel. Certes, on peut trouver encore des exemples de racisme biologique, par exemple, chez les Blancs pauvres du sud des États-Unis et même en Afrique du Sud malgré la fin de l'apartheid. Même en Europe libérale et démocratique, on peut trouver des minorités racistes au sens originel du mot, au sein de l'extrême droite xénophobe ou encore parmi les militants des droites « dures ». La mondialisation du mode productif de la domination de l'homme par l'homme semble aujourd'hui brouillée par le culturalisme identitaire, et on croirait entendre : « On ne peut pas les intégrer tant nos cultures diffèrent des leurs, aucune communication rationnelle n'est possible. » Ce genre de raisonnement s'applique particulièrement aux immigrés originaires de pays musulmans comme s'ils étaient réfractaires par essence à la démocratie et à la laïcité, comme s'ils devaient être perpétuellement des objets de suspicion et de brimades administratives. Ce pseudo-raisonnement issu de l'aliénation raciste nie l'historicisation des cultures qui, aujourd'hui, s'acheminent inexorablement vers leur entrelacement. Le culturalisme identitaire, tout comme le communautarisme holiste et organiciste, connaît actuellement, en ces temps de crise structurelle, une certaine ferveur collective. Les sociétés théocratiques ou les communautés holistes sont des systèmes politiques, culturels et religieux cosmogoniques. Il s'agit de systèmes sociaux d'intégration verticale à hiérarchie fixe et fixée une fois pour toutes, **conformes à l'ordre naturel**²⁹. Ce système comporte néanmoins des mécanismes de réciprocité et de distribution susceptibles d'atténuer et de refouler tout conflit social pouvant mettre en danger l'homogénéité instituée³⁰ qui, elle, est toujours oppressive.

Pour le communautarisme, il s'agit de nier ou de tendre à nier le conflit (**Polemos**), voire nier l'antagonisme radical des classes sociales. Dans ce cadre, l'Autre est pensé comme le Différent qui n'est en fait que le miroir renversé du Même. Ce qui est visé dans la différence c'est d'éviter la rupture abyssale du consensus dans ce que Walter Benjamin appelle le moment de « la rupture messianique ». Cette rupture apparaît comme la possibilité de l'émergence de l'abîme où toutes les certitudes de l'identitaire

²⁹ Il s'agit d'un naturalisme cosmogonique qui ignore l'histoire au profit du mythe : celui des origines incréées dont seuls les prêtres et les dieux connaissent le commencement absolu.

³⁰ Certes, ici, nous ne parlons pas des « sociétés contre l'État », analysées par Pierre Clastres, mais de sociétés de castes, d'états ou d'ordres, voir *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

s'effondrent. C'est cela la révolution – ou elle n'est pas. Elle est sauvage, ouverture infinie sur l'indéterminé et sur le possible utopique, l'utopique comme un horizon de sens possible.

Lorsque nous parlons de l'Autre, nous désignons l'autre empirique comme abstraction conceptuelle qui subsume la réalité objective de tous les autres : peuples, immigrés, réfugiés politiques, sans-papiers, etc. Nous évoquons donc l'autre empirique. Nous opposons à l'autre empirique l'autre transcendantal, qui est le sujet transcendantal³¹ bâti philosophiquement par une tradition qui va d'Emmanuel Kant à Edmond Husserl et à Maurice Merleau-Ponty. Il n'est nullement réductible au premier. L'autre transcendantal est celui qui reconnaît dans la relation à l'autre empirique la puissance de l'immaitrisable et de l'inconnu. Il est « l'indéterminé constituant » situé par-delà toute nécessité objective : il est le refus de l'objectivisme positiviste. En réalité, pour être plus précis, nous disons que l'autre transcendantal n'est nullement quelque chose d'objectif, mais un principe idéal qui est celui de l'altérité radicale. Cette altérité radicale peut être considérée aussi comme une utopie ouverte sur un certain infini au sens où Miguel Abensour dit que l'homme est un « animal utopique ».

L'altérité radicale signifie pour nous la forme éthique d'une relation intersubjective conflictuelle et critique où le soi et l'autre s'altèrent simultanément en se dépouillant de l'ancienne carapace caractérielle qui les enfermait dans leur identité. L'Autre n'est donc pas plus porteur spontanément en soi, **a priori**, de l'altérité que le Même. L'altérité n'advient à elle-même que dans l'ouverture de la confrontation, qu'elle soit simplement contradictoire ou antagoniste. L'altérité se situe dans l'ordre imaginaire de sa violence poétique et de l'imagination « sans rivages ». L'autre empirique n'est donc **a priori** ni nécessairement ni forcément porteur d'altérité. Il porte seulement la différence qui est, d'ailleurs, posée contre lui par le Même. Certains groupes humains ont pu être porteurs historiquement d'altérité, mais ce ne furent pas des groupes humains concrets mais des groupes seulement imaginaires. Ici, nous évoquons les Indiens Tupinambas de Jean de Léry au XVI^e siècle, le sauvage du baron de Lahontan au XVII^e siècle, les Indiens de Floride d'Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, les Hurons de Voltaire, le sage tahitien de Denis Diderot dans son magnifique *Supplément au voyage de Bougainville*. Bien qu'ils soient évoqués comme des êtres réels, il ne s'agissait pourtant pas d'êtres vraiment réels. Il s'agissait plutôt de figures utopiques de critiques littéraires, d'êtres de fiction, en quelque sorte porteurs du **réel** de la fiction, de sa dimension symbolique et de sa charge subversive.

Des êtres contre la réalité, la réalité du capitalisme, que le capitalisme commercial a voulu imposer aux Indiens historiques concrets. Mais ils existaient néanmoins réellement dans la mesure où ils avaient un support objectif dans la réalité sociale qui était « l'ailleurs » de l'inconnu utopique. Néanmoins, ils étaient imaginés pour pouvoir figurer dans un récit littéraire en tant que dispositif subversif actif. On peut dire qu'ils étaient réels-imaginaires.

Après la découverte des Amériques, les Indiens ont permis aux philosophes de **l'Aufklärung** (des Lumières) de mener, **à l'envers**, une critique virulente, mais sur un mode littéraire, de « l'état de choses » en Europe entre le XVI^e et le XVIII^e siècle : critique de l'État, de la violence (ils pensaient aux guerres de Religion et aux guerres civiles), de la répression sexuelle, de la propriété privée, du « tien » et du « mien », de l'usure et à l'argent, à la tyrannie des castes, du clergé et de l'aristocratie, etc. Il s'agit ici du mythe, subversif pour l'époque, du Bon Sauvage, qui trouve son expression la plus pure dans le discours du Vieux Tahitien³². La différence est un produit historique du Même, ce Même comme un principe de l'imaginaire de « l'Occident », chrétien d'abord, capitaliste ensuite.

La découverte des Amériques assura sa suprématie sur toutes les autres civilisations et cultures (l'islam, les civilisations d'Afrique noire et d'Extrême-Orient). Cette même découverte des Amériques avait provoqué une grave crise de la conscience européenne et de son identité, crise qu'aggravèrent les guerres de Religion et les guerres civiles. Mais « l'Occident » a pu restructurer, par l'État absolu et l'économie politique, son identité culturelle et imaginaire symbolique, justement en dominant et en exploitant l'Autre – tous les autres –, et a pu s'imposer par une suprématie militaire et technique mondiale.

Fort de sa puissance, « l'Occident » va hiérarchiser du haut vers le bas toutes les autres cultures et civilisations. Il bâtit une sorte de pyramide imaginaire et hiérarchisée qui va devenir le miroir dans lequel se regarderont et se renverseront toutes les autres identités. Il devient le miroir qui opère les différences non seulement par l'écriture, mais aussi par le commerce, les armes à feu, les sciences et les techniques. C'est ainsi que les autres deviennent les différents, et cela dans la mesure où « l'Occident », désormais capitaliste,

³¹ Ici, le sujet n'est nullement un quelconque transcendant théologique et métaphysique, mais un sujet collectif et transcendantal polémique avec son Autre dans une tension dialectique.

³² Denis Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*.

entend les dominer, les intégrer ou les assimiler, de gré ou de force, par la colonisation, le colonialisme et l'impérialisme mercantile, et ensuite industriel et financier. Le Même en tant que miroir des autres, devenus les différents, se conçoit comme le centre de l'univers. Les autres deviennent sa périphérie. « L'Occident » se considère comme La Civilisation à laquelle les autres doivent se conformer. Nous disons que seul « l'autre transcendantal » peut constituer l'altérité : celle-ci englobe le Soi-même et l'Autre et les subsume. L'autre transcendantal serait la communauté humaine des singularités qui n'existent pas encore. Cette communauté comme sujet transcendantal n'a jamais existé concrètement, mises à part quelques ébauches fragmentaires lors de certaines révolutions, et cela reste une question problématique.

Mais ces fragments éphémères brillent toujours de leur splendeur fulgurante. Peut-être que ce que nous nommons « révolution » n'existe que dans l'extase de sa fulgurance sociale, politique, cosmogonique et poétique. Après, c'est autre chose : l'hypostase, la réification, dans le Parti ou l'État, de ces mêmes fulgurances où la communauté humaine s'est donnée un bref été dans l'anarchie – mais pas forcément dans l'anarchisme ni le marxisme. L'altérité ne peut exister que comme une figure de l'immaîtrisable, de l'inconnu, de l'énigme de l'être et du non-être, que comme une insoutenable tension vers un au-delà de l'empirique et de sa banalisation instrumentale³³.

L'autre transcendantal ne peut donc être ni territorialisé ni enraciné, contrairement à ce que pensait Simone Weil dans son livre *L'Enracinement*. À la rigueur, l'enracinement ne peut se soutenir que dans la dialectique négative du déracinement ; enracinement et déracinement n'ont de sens que dans un conflit permanent où les deux sont mis en abîme. Le dé-racinement ne relève pas d'une quelconque instance religieuse, ethnique, tribale, raciale ou nationale. Il n'est ni rationnel ni irrationnel ; il est en dehors de cette dichotomie pseudo-dialectique. Il est l'errant, il est l'Ouvert tel que le poète Rainer Maria Rilke se l'imaginait poétiquement. L'autre transcendantal est la figure critique de tout ce qui est : dans ce sens, il est extérieur à toute ontologie. Il est l'utopie, l'imagination sans borne de l'infinité de l'altérité radicale.

III L'Autre, les autres, et l'altérité

Dimension critique

L'histoire des autres ne fut, dans un certain sens, que l'autre histoire produite par la praxis de la bourgeoisie de « l'Occident » capitaliste. L'histoire des autres fut, comme celle de « l'Occident » capitaliste, tissée de violences, de guerres ethniques, nationales et civiles, que ce soit dans les Amériques, en Asie ou en Afrique. Il y a pourtant une différence entre les violences politiques, sociales et économiques de « l'Occident » chrétien ou capitaliste et celles des autres sociétés ou civilisations, encore qu'on puisse y constater certaines analogies.

Depuis la guerre de 1914-1918, les guerres en « Occident » capitaliste sont rentrées dans l'ère du machinisme industriel, de l'industrialisation massive et, plus récemment, dans l'ère de la technologie la plus sophistiquée (ordinateurs, drones, missiles sol-air, sous-marins atomiques, satellites, etc.). Donc les guerres inter-capitalistes diffèrent énormément, au niveau des formes historico-technologiques, de la guerre des autres. Mais, d'un point de vue métaphysique, anthropologique et ontologique, les deux formes de guerre (archaïque et moderne) demeurent, en leur essence, identiques tout en étant très différentes empiriquement et objectivement, c'est-à-dire phénoménologiquement. Idéaliser les autres uniquement parce qu'ils sont les autres (les nouveaux messies prolétariens pour certains !) n'est nullement se battre pour une alternative critique radicale. Évitions de sombrer dans « le fétichisme des autres » comme s'ils étaient en soi et pour soi d'éventuels porteurs d'altérité en tant que telle, ou d'une apocalypse rédemptrice. La division sociale du travail traverse aussi bien les autres que les travailleurs européens dans « l'Occident » capitaliste. L'autre transcendantal n'existe qu'en tant qu'utopie critique, idéale et imaginaire. En revanche, les autres concrets existent physiquement de manière empirique : il s'agit d'individus vivants porteurs d'un univers sensible ; ce sont des individus sociaux ayant une existence vivante visible. Mais, pour cela même, car enfermés en leur concrétude matérielle, ils ne sauraient être le support spontané en soi et pour soi de l'altérité, sauf de façon purement idéologique ou théologique, voire imaginaire ou fantasmée.

Cette idéalisation idéologique ne sert qu'à renforcer l'aliénation des autres et la réification de soi-même. Seules les révolutions vers la subversion totale, comme nous l'avons vu dans de brefs et fulgurants

³³ Voir Theodor Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980, et *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1998.

moments de leur praxis révolutionnaire, ont été porteuses d'altérité parce que porteuses de ce « sujet transcendantal », c'est-à-dire la médiation critique et radicale d'une rupture totale, car **elles sont elles-mêmes l'altérité**.

Ces instants fulgurants de rupture dans la continuité de la trame du temps dessinent la possibilité, comme l'indiquait Walter Benjamin, du temps messianique, le temps comme altérité lui-même. Le cours des révolutions est, par définition, immaîtrisable, énigmatique et obscur bien que porté par des puissances sociales concrètes en ébullition qui veulent quelque chose d'autre. Leur but est de détruire de fond en comble ce qui est, et non pas de l'aménager ou de le gérer. **Le problème de notre présent c'est que nous nous trouvons face au vide, face à l'absence de ce sujet transcendantal collectif**³⁴. Aujourd'hui, il existe une masse énorme de prolétaires dans le tiers-monde et probablement en « Occident » même. Pourtant, le prolétariat est asymétrique, dispersé et fragmenté : la conscience de classe s'est évanouie alors que les classes et leurs luttes sont effectives, que la force de travail est toujours exploitée, que la production de valeur est structurelle. À la suite de Bakounine et de Marx, seule Rosa Luxembourg avait compris la menace du désordre social et imaginaire du prolétariat grâce à son concept de *socialisme ou barbarie*, alternative redoutable qui travaille l'inconscient collectif des classes sociales dans le capitalisme. En effet, le quasi-totalité des révolutions du XX^e siècle (Russie, Chine, Cuba...) ont donné lieu à des formes de capitalismes d'État **sui generis** et à des tyrannies extrêmement répressives et, surtout, contre leur propre prolétariat historique et politisé.

Pourtant, leurs débuts avaient été très prometteurs car ils visaient une émancipation universelle authentique parce que portée par la praxis révolutionnaire des prolétaires eux-mêmes qui surent inventer alors les figures de leur émancipation : soviets, conseils ouvriers et comités d'usine.

Le cours de ces révolutions a suivi un chemin tortueux et presque apocalyptique que les partis et les dirigeants politiques se sont empressés de maîtriser. Partis et dirigeants politiques tentèrent d'homogénéiser ce qui était l'ordre de l'altérité radicale la plus abyssale. Ils ont voulu imposer une destination (**Telos**) incompatible avec un mouvement social qui, immanent et transcendantal à la fois, précisément, n'avait pas **a priori** de **Telos** préconçu. La même chose est arrivée avec les mouvements de libération nationale après 1945 qui, eux aussi, ont voulu créer une communauté humaine libre de toute domination. Révolutions et mouvements de libération nationale, malgré leur désir d'émancipation, n'ont pas réussi à créer l'utopie d'une communauté humaine de singularités irréductibles. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Jean-Paul Sartre parlait justement de « l'universel singulier », la vraie universalité en actes.

La domination est aussi universelle que la négation de l'altérité malgré tous les discours incantatoires sur l'autre, quelle qu'en soit la forme identitaire : religieuse, culturelle, ethnique, anthropologique, etc. La forme moderne de la domination qu'affirme vouloir l'autre dans son soi de manière non brutale mais démocratique et libérale, c'est-à-dire **soft**, passe désormais par l'affirmation de la différence – **le multiculturalisme** – comme principe caché de la négation du principe d'égalité ! Il s'agit partout et toujours de la pacification des antagonismes sociaux et de nier, sinon de refouler, la lutte des classes même si celle-ci est aujourd'hui le fait du Capital lui-même. Toutefois, cette lutte des classes existe même si elle n'a plus rien à voir avec celle du passé, ou presque plus rien. Ce qui signifie qu'elles sont presque exclusivement défensives, très rarement offensives. « Les démocraties de marché » produisent et reproduisent sans cesse le principe d'inégalité soit en détruisant horizontalement la forme-travail en tant qu'emploi salarié³⁵, soit en dévalorisant verticalement cette forme sociale (précarité, chômage, création d'armées industrielles de réserve, etc.). Les victimes de ce processus sont constamment reléguées à un état d'infériorité et d'inégalité culturelle permanent.

Parler du travail à l'intérieur du mode de production capitaliste signifie qu'on le considère comme « travail abstrait », tout comme on doit le faire pour la force de travail. Le travail abstrait est la forme-substance du Capital. En ce sens, il est aussi « du » Capital, le « pôle » Travail de celui-ci. L'erreur du mouvement ouvrier organisé a été de se situer au niveau d'une « ontologie du travail ». Le travail dans la tradition ouvrière a toujours été pensé et enregistré comme transhistorique d'un point de vue anthropologique alors que, pour Marx, il s'agissait de la forme-travail sociale (forme donc socialisée et non pas naturelle) historiquement produite comme valeur par la praxis de la bourgeoisie en tant que classe

³⁴ À l'époque où Lukács écrivait *Histoire et Conscience de classe*, entre 1919 et 1922, dans la foulée de la révolution russe des soviets, ce sujet *transcendantal collectif* existait : c'était le prolétariat, ce dernier ne pouvant exister qu'en tant que conscience de classe. Sur cette question, voir Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, « Problèmes & Controverses », 2009.

³⁵ Cela même que le prolétariat révolutionnaire se devait d'abolir car le but fondamental de la révolution sociale communiste n'était pas de libérer le Travail, mais de **se libérer du travail** comme mode ontologique d'être dans le monde.

dominante du procès du travail et de sa division technique et sociale. Le travail actuellement se résume à sa propre affirmation identitaire sans « négation de la négation », ni force subversive. Il peut alors sombrer dans l'idéologie du fait identitaire et de l'anti-altérité.

Le racisme que les démocrates libéraux et autres sociaux-démocrates affirment combattre de toutes leurs forces n'est-il pas désormais un va-et-vient perpétuel entre identité et différence, celles-ci renvoyant sans cesse à leur double et **vice versa** ? La modernité critique révolutionnaire ouverte par la Révolution française n'avait-elle pas comme but de décloisonner l'individu ? N'avait-elle pas pour but de créer la patrie universelle, la république universelle des Droits de l'homme et de libérer l'Individu des attaches communautaires réellement existantes, devenues depuis longtemps répressives ? L'égalitarisme supposé des communautés villageoises rurales et artisanales était depuis longtemps devenu un mythe. Et cela est d'autant plus valable aujourd'hui pour les communautés existant encore tant bien que mal qui, presque toutes, sont fondées sur l'identité et la différence oppressive, surtout là où subsiste le monothéisme le plus sectaire. En effet, l'individu n'y est pas subjectivement individualisé, il n'y existe pas concrètement en tant que singularité propre. L'individu n'y existe que dans la théologie politique devenue pure idéologie : une **fausse conscience**. Il n'est qu'une pure abstraction de l'identité « sans tensions ni conflits » (Freud), en tant que réification³⁶.

Nuits sans rêves des communautarismes

Le retour du communautarisme religieux dans certains secteurs sociaux des sociétés musulmanes actuelles est le résultat de l'échec des tentatives d'instauration de la modernité laïque et républicaine. Celle-ci a existé en Égypte, en Syrie, en Irak et en Iran notamment, bien que sous des formes anti-prolétariennes ou anti-plébéiennes. Il faut préciser que cet échec était dû en grande partie aux interventions de l'impérialisme occidental qui supportait mal les tentatives d'indépendance nationale de ces pays. Les insurrections récentes dans certains pays musulmans ont pour objectif l'instauration de la démocratie : la démocratie parlementaire ou la démocratie directe ? Pourtant, l'histoire de ces pays reste toujours ouverte et problématique, donc sans clôture historique, et ce malgré l'activité de certains groupes qui rêvent, contre une grande partie de la population, d'imposer **la charia**. Celle-ci serait alors pensée comme l'essence de l'entité religieuse holiste contre l'éventuelle venue d'une communauté politique laïque formée par des individus en tant que citoyens libres. Toutefois, rien n'est encore décidé dans le cas des révolutions du « Printemps arabe ». On peut du moins l'espérer... à condition que la lutte des classes advienne.

N'assistons-nous pas dans les pays dits démocratiques (sans le **Demos**) à un retour dangereux, pour l'instant encore minoritaire, de la xénophobie et du racisme, un retour qui est aggravé par de redoutables problèmes sociaux non résolus imposés par une postmodernité économiste et inégalitaire ? Pour cette postmodernité, il s'agit surtout de la liberté du marché. Cette liberté attaque avant tout certains citoyens français de confession musulmane, ce qui induit chez quelques-uns parmi eux un désir de retour rêvé à la communauté d'origine. Il s'agit là d'une grande illusion car les communautés survivantes à l'échelle mondiale n'ont plus rien de communautaire³⁷. Au-delà de l'ersatz, ne s'agit-il pas du désir fantasmé d'un impossible retour à une communauté une et homogène – donc totalitaire – que l'on préjuge comme édenique, sans conflits ni tensions ? N'est-elle pas supposée avoir réellement existé à l'origine du « Commencement prophétique » ? Mais les islamistes, eux, ne font que **politiser** à l'extrême ce désir d'un retour à **l'Oumma**, leur rêve est de l'ordre d'un nationalisme théocratique, paradoxalement postmoderne. En vérité, il s'agit de communautés organiques holistes et fortement hiérarchisées selon un principe cosmogonique et religieux³⁸. Certes, se trouvaient à l'intérieur de celles-ci des systèmes de réciprocité et de distribution, soit statutaires, soit économiques, qui permettaient en partie de refouler les antagonismes sociaux et politiques entre les groupes socio-ethniques ou les classes là où ceux-ci existaient déjà en réalité. D'ailleurs, « la possibilité impossible » – mais possible imaginativement, exclusivement – c'est le retour à un soi-disant âge d'or que le principe d'identité rêvée se donne à lui-même comme une fantasmagorie, comme quelque chose de « non contemporain », comme l'envers du **pas encore là** de l'utopie « concrète » (pour Ernst Bloch).

Le communautarisme, comme représentation du Soi et de l'Autre, se veut et se pense égalitariste, ce qu'il n'est nullement (il est nationaliste, théocratique et post-tiers-mondiste). Pour ceux qui le défendent,

³⁶ Voir Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Paris, Éditions de Minuit, 1962.

³⁷ Sauf peut-être quelques ethnies en forêt amazonienne, ou des groupes mélanésiens à Bornéo, Papouasie, héritage lointain d'un passé païen.

³⁸ Il aurait fallu parler plutôt d'holisme englobant et enveloppant la totalité de la personne.

le communautarisme apparaîtrait comme la seule forme de lutte, mais déjà aliénée, contre l'approfondissement inexorable, entre peuples et classes sociales, contre les inégalités induites par le procès social-historique de la postmodernité financière à l'échelle planétaire. Là où le communautarisme pseudo-égalitaire s'est développé (Irak, Iran, Afghanistan, nord du Mali, Syrie), il s'agit toujours d'un pseudo-égalitarisme puritain, sans fenêtres ouvertes sur l'en-dehors de soi. N'y a-t-il pas là une incompatibilité historique et d'essence entre égalité et identité ? L'égalité ne peut fleurir que dans le cadre d'un universel singulier : **le pas encore là**. Il s'agirait alors du refus de tout particularisme réifié où chaque individu se reconnaît comme l'égal de tout autre après l'épreuve du moment critique de la rupture de l'altérité.³⁹

Cette épreuve est celle où l'Autre, en tant que Soi, et **vice versa**, s'éprouve altéré comme autre à soi, dans une relation de réciprocité, simultanément et réciproquement. Il ne faut pas confondre égalité et équivalence. Le concept d'équivalence renvoie à l'économie politique, à l'équivalence des marchandises entre elles et dans laquelle l'argent se présente comme l'équivalent général de toutes les marchandises. Dans le cas de l'équivalent général, nous sommes là en pleine « abstraction réelle ». L'égal n'est pas non plus l'identique ni le semblable. Une nation n'est-elle pas composée de citoyens identiques les uns aux autres, chacun renvoyant abstraitement à une identité nationale ? L'égalité ne renvoie pas à l'abstraction réelle mais au « concret sensible » égalitaire, à la réalité sensible dont parle Marx dans les *Manuscrits de 1844*.

L'historien Robert Bonnaud disait que le communisme était arrivé trop tôt. Nous craignons qu'il n'arrive trop tard parce que le capitalisme se présente comme une immense accumulation de désastres sociaux et écologiques. Le capitalisme apparaît comme une forme vide vidant de tout contenu et de tout sens et les sociétés et les individus, surtout dans leur dimension symbolique. C'est pourquoi nous parlons ici de « révolution du Capital »⁴⁰. Déjà Pier Paolo Pasolini avait énoncé dans ses *Écrits corsaires* : « *La restauration ou l'authentique réaction en 1971-1972 (après l'entracte de Mai 1968) est en réalité une révolution. Voilà pourquoi elle ne restaure rien et ne retourne à rien ; au contraire, elle tend littéralement à effacer le passé !* ». D'autres encore indiquent : « *Cette révolution, c'est la bourgeoisie qui la mène pour son propre compte, réalisant à sa manière dans tous les pays développés, en la dénaturant, et après l'avoir expurgée de tout contenu humaniste, l'essentiel du programme que Karl Marx avait assigné au prolétariat, frustrant celui-ci de la mission historique dont l'avaient investi les théoriciens du socialisme.* »⁴¹

En accord, en partie, avec Jacques Camatte lorsqu'il soutient que « *le Capital est parvenu à englober la contradiction qui l'opposait au travail salarié* »⁴², le Capital n'a pas pour autant détruit la contradiction qui l'opposait au travail salarié – « englober » n'est pas annihiler complètement. La contradiction demeure simplement refoulée dans l'ordre du non-événement. Par ailleurs, s'il est vrai que la bourgeoisie – qui n'est nullement la même que celle du XIX^e siècle ni même que celle d'avant les années 1960 – a réalisé les points capitaux du « programme prolétarien », elle n'en a pas accompli l'essentiel dans son intégralité. La bourgeoisie a pu le faire parce que la partie positiviste et évolutionniste du socialisme théorique allait dans son sens, notamment le projet matériel d'un « développement (intégral) des forces productives ». Cette vision du progrès technique entraînait un aveuglement certain à l'égard de la technique. Marx lui-même, en analysant dans *Le Capital* la technique **en tant que technique de et pour le Capital**, donc pour ce dernier lui-même, avait déjà signalé de manière ambivalente le caractère neutre de cette même technique. Donc, cette idée d'une neutralité axiologique de la technique pouvait être récupérée par le capitalisme car elle allait dans le sens économique voulu par la bourgeoisie industrielle, mais sans lutte des classes sur laquelle Marx insistait tant avec le principe de la praxis révolutionnaire dans ses *Thèses sur Feuerbach*.

³⁹ Pourtant, il y eut un moment historique où se dessina pour la première fois un projet d'émancipation humaine au-delà de tout principe cloisonné de l'identité ethno-centriste, en 1793-1794, au moment de la Souveraine Convention révolutionnaire. En 1791, il y eut une insurrection des esclaves noirs à Haïti, insurrection qui s'est transformée en véritable révolution fondée sur le droit naturel à la liberté et à l'égalité. Avec l'abolition de l'esclavage en 1794, le désir d'émancipation humaine prit alors, pour un bref moment historique, le visage révolutionnaire d'une altérité dans l'égalité réelle entre les peuples, ici, entre les Français et les Noirs haïtiens, contre toute forme de despotisme et de tyrannie. Et cela au nom de la République universelle des droits de l'homme (la célèbre patrie du genre humain), précisément. Dans un certains sens, la révolution des esclaves noirs dans les Caraïbes préfigura la révolution des peuples de couleur du XX^e siècle ou, mieux, leurs tentatives de révolution vers une émancipation humaine. En ce sens, l'égalité dans sa forme historique, sociale et politique non aliénée et non réifiée serait donc la forme révolutionnaire de l'altérité propre à notre modernité en révolution critique telle que nous l'avons héritée des Lumières (*Aufklärung*), ce moment éphémère de critique politique d'ouverture vers la fraternité universelle des peuples.

⁴⁰ Certes, il s'agit là d'une hypothèse de travail car le cours présent du monde tel que le façonne « la révolution du Capital » est encore loin de présupposer un autre avenir que celui qu'elle produit en permanence.

⁴¹ François Lonchamp, Alain Tizon, *Votre révolution n'est pas la mienne*, Arles, Sulliver, p. 59.

⁴² Jacques Camatte, *Invariance*, série III, n° 1, p. 91.

Le socialisme tel qu'il a existé historiquement n'est jamais parvenu à comprendre qu'il y a une dialectique entre rapports de production et rapports de destruction et qu'aujourd'hui ces derniers prennent le pas sur les premiers. Actuellement, **les rapports de destruction sont à l'œuvre à l'échelle mondiale** : individus, sociétés et communautés sont contraints de se plier au procès de la valorisation du Capital ou de périr. Voilà que le capitalisme charrie à contrecoup la nostalgie d'une communauté archaïque bien habillée cependant d'habits neufs et, comme dirait Freud, « sans tensions ni conflits » – en fait, non pas un état de « rêve éveillé » (Ernst Bloch) mais un sommeil avec de mortifères cauchemars ! C'est pourquoi nous assistons à un retour en force d'un islamisme nationaliste arabe de caractère pseudo tiers-mondiste habité par un farouche désir de vengeance et de revanche. Cette quête nostalgique, mais qui demeure profondément idéologique, d'une identité adamique se soucie très peu de contester de façon radicale l'âme du système où règne le Capital. Elle critique seulement les formes impérialistes de cette essence historique du Capital mais sans toucher à cette essence même. Cette nostalgie archaïque se ferme d'elle-même dans un monde pourtant fait déjà de complémentarités hiérarchiques insérées dans l'ordre économique de la domination planétaire globale.

Cette quête concerne aussi les souverainistes – comme, par exemple, en France – ou d'autres idéologues nostalgiques d'une France qui est pourtant en train de sombrer dans le rêve obscur d'une grandeur passée, lesquels souverainistes n'arrêtent pas de nourrir les fantômes d'un passé qui n'est plus que l'ombre de lui-même. L'identité telle qu'elle est rêvée dans son a-historicité nous ramène sans cesse au particulier d'un pseudo-universel et à un particularisme dépourvu d'esprit critique et autocritique. Il s'agit d'une quête de l'enracinement dans une origine mythique du « Commencement prophétique », que ce soit dans un certain islam ou dans un certain christianisme, de la fusion avec un absolu particulier, « le mauvais infini » selon Hegel. L'identité, à travers ses porte-parole ou ses apologistes contemporains sans esprit critique, que ce soit chez les islamistes ou chez les extrêmes droites européennes, s'autoproclame comme une « réalité communautaire naturelle » inscrite dans la race, dans le territoire ou dans le peuple. Cette pseudo-réalité mythique est posée en tant que totalité organique. Elle postule, en outre, son antériorité inclusive (au sens de son intégration hiérarchique) par rapport aux individus pensés comme des personnes morales singulières.

Altérité « rêvée », altérité « idéalisée »

Cette vision organiciste s'inscrit contre la théorie politique-critique des droits de l'homme⁴³ où l'individu ou la personne propre seraient, avec les autres personnes morales singulières de la communauté humaine, des volontés libres. La vision naturaliste-organiciste s'inscrit, elle, dans la théorie du droit naturel corporatif⁴⁴ théocratique de l'Ancien Régime. Elle prend à l'envers la théorie politique et morale du droit naturel moderne en le vidant de toute substance-processus historique et politique. Or, cette théorie politique de la modernité critique était propulsée vers une dynamique de l'émancipation de la libre volonté des individus pensés comme des égaux dans ce qu'Étienne Balibar appelle « l'égalité-liberté ». Les droits de l'homme issus des droits naturels modernes entérinent positivement une tradition de la philosophie politique de Locke à Rousseau⁴⁵. Prise dans le feu de la Révolution entre 1789 et 1794, cette philosophie politique devenait révolutionnaire : elle constituait un premier pas vers un autodépassement inédit (au sens hégélien du terme **Aufhebung**) de cette tradition issue du XVIII^e siècle. La révolution induisait un positionnement révolutionnaire de cette tradition réformatrice, tournée vers l'universalité subversive de l'universel singulier. Malheureusement, à partir du triomphe des thermidoriens sur Robespierre, Saint-Just et Babeuf, cette utopie critique deviendra pure idéologie au sens de « fausse conscience » (voir *Thermidor mon amour*, de Louis Janover, exemplaire à ce sujet). Avec la praxis objective des droits de l'homme, il s'agissait de se projeter dans une perspective nouvelle au-delà du moment révolutionnaire proprement dit. Lorsque ces droits étaient déclarés, ils avaient un rôle éminemment subversif car ils allaient à l'encontre

⁴³ Puisque toute référence à un communisme, même utopico-critique, sonne comme une injure aux oreilles de nos « démocrates », thuriféraires de la logique du Capital.

⁴⁴ En excluant le facteur théocratique ou théologique, le fascisme italien a récupéré ce droit naturel corporatif.

⁴⁵ Tout en les transformant, après le bref moment de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, en pure idéologie et en pur fétiche comme l'avait parfaitement compris Ernst Bloch dans *Droit naturel et dignité humaine*.

d'un univers social encore religieux relevant du théologique-politique où l'individu n'était que l'individu de telle corporation ou de telle communauté religieuse et culturelle.⁴⁶

L'universel singulier lui est totalement refusé, car il se trouve enfermé dans le parti-État, c'est-à-dire dans l'absolu du particulier purement objectif. Ni « la subjectivité radicale », comme disaient les situationnistes, ni l'intersubjectivité n'y peuvent trouver place. Encore moins la praxis émancipatrice où l'individu s'autonomise avec les égaux en tant que puissance morale et politique. **Cette puissance critique ne visait nullement au départ la prise de pouvoir mais sa destruction.** L'autonomie individuelle devrait se conjuguer avec l'autonomie collective, l'une et l'autre étant de nature politique et éthique, comme le signalait Cornélius Castoriadis, et non pas culturelle ou religieuse. Pour paraphraser Emmanuel Levinas, nous disons que l'égalité fait irruption comme l'au-delà de l'ontologie de la différence. L'égalité/altérité postule l'universalité utopico-singulière de l'Être en tant que celui-ci est conçu comme projet et processus ouvert et infini.

Et cette universalité devient **universalité sensible** au moment où elle s'ouvre au conflit, à la division entre classes sociales antagonistes, à leur lutte car cette lutte ou guerre sociale (**Polemos** et non **Stasis**), qu'elle soit institutionnelle ou non, permet d'éviter la guerre de tous contre tous qui n'est, d'après la conception de Hobbes, que l'autre face du communautarisme mythique et mystifiant. Précisons toutefois que l'institutionnalisation « démocratique et libérale » du conflit est cela même qui cherche à refouler l'irruption sauvage de l'altérité critique révolutionnaire, la rupture anti-institutionnelle vers l'égalité communiste singulière. Au-delà de la pacification⁴⁷ qui prétend que la lutte des classes n'existe plus et qu'elle n'est provoquée que par des extrémistes – ceux d'extrême gauche, bien sûr –, la bourgeoisie met systématiquement un écran-masque entre elle et la réalité concrète là où il y a tension et conflit. Quand la bourgeoisie se sent en danger de mort, elle s'adresse de préférence à l'extrême droite fasciste ou au national-socialisme pour la sauver de la révolution sociale du prolétariat, bien qu'elle affirme haut et fort qu'elle n'a rien à voir avec le fascisme ou le nazisme. Toutefois, aujourd'hui, elle sait qu'elle est en train de gagner « la guerre des classes ». Jusqu'où ? Peut-elle la gagner sans surmonter les contradictions immanentes à son être antagoniste : la disparition effective du « travail vivant » ?

Construction historique – Avènement historique

Le communautarisme actuel et son idéologie se trouvent à une époque historique où les communautés n'ont plus rien de leur dimension symbolique communautaire. Or, ce communautarisme supporte très difficilement la contradiction critique, au contraire de la **Res publica**. Celle-ci, du moins dans son idéalité, accepte la critique et le dialogue contradictoire, sinon agonistique, contrairement à l'idéologie des communautés religieuses originelles-mythiques qui estiment avoir traversé l'histoire « sans tensions ni conflits ». En outre, ces communautés elles-mêmes n'ont jamais réellement vécu dans l'égalité sinon comme leur propre concept abstrait dépourvu de contenu. Précisons toutefois que la **Res publica** en sa banalisation massifiée, c'est-à-dire à l'heure de la consommation et de la société de masse, a perdu le contenu de sa forme propre. Reste son idéologie, une coquille formelle sans contenu propre : **la Res publica a perdu et la forme et le contenu révolutionnaire** dont elle avait été porteuse à un moment historique donné. En fait, tant le républicanisme actuel que le communautarisme de notre époque refusent l'altérité hérétique, voire toute forme d'altérité radicale. Ce n'est donc pas l'autre empirique, tant **occidental** qu'étranger, qui menace l'ordre identitaire devenu constitutionnel. Seul le principe d'altérité est susceptible d'ébranler les identités qui se veulent fantasmatiquement étanches et pures de toute contamination hérétique. L'altérité est la face invisible de la réalité, elle est son imaginaire subversif, cela même qui est au-delà de l'ontologie, voire de l'Être⁴⁸. **L'autre empirique, c'est-à-dire les autres**

⁴⁶ Le rôle subversif des droits de l'homme en tant que système d'**égale-liberté** est tout aussi valable pour la situation des individus sous un régime dit de parti unique, communiste ou non, car les individus se retrouvent prisonniers de l'universel particulier, donc dépourvus de droits subjectifs propres et singuliers. Dans cette situation, un individu se trouve particularisé et dépourvu de tout accès subjectif et autonome à la liberté, donc sans possibilité de critique et incapable de dialoguer avec l'Autre puisque celui-ci est censé ne pas exister dans le communisme réalisé. Pure illusion contre-révolutionnaire !

⁴⁷ Pacification par l'innovation technologique permanente : « Car, si l'innovation a toujours été avancée pour renverser le rapport de forces au détriment des salariés, le projet plus ambitieux d'en finir une fois pour toutes avec le conflit de classe s'appuie désormais sur le formidable progrès de la science et des techniques. L'innovation technologique permanente utilisée délibérément pour bouleverser en permanence les relations de travail et les modes de produire est devenue l'arme par excellence du maintien de l'ordre dans l'usine et dans la société. », François Lonchamp, Alain Tizon, *Votre révolution n'est pas la mienne*, Arles, Sulliver, 1999.

⁴⁸ Voir Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio Essai », 1990.

physiquement concrets, individus, peuples, nations et classes, peut être physiquement maîtrisé, dominé et vaincu. En revanche, l'altérité telle que nous l'avons envisagée échappe à la logique de la domination et de la maîtrise car elle est immaîtrisable⁴⁹, y compris pour les révolutionnaires qui, eux aussi, ne rêvent que de l'ordre identitaire. Nous parlons ici des révolutionnaires de partis politiques de gauche voire d'extrême gauche, qui, eux aussi, craignent toute forme d'hérésie qui remettrait en question le dogme et toute certitude idéologique. En 1843, Karl Marx constatait dans la *Contribution à la critique de la philosophie droit hégélien* que le prolétariat était une classe qui n'était pas une « classe de la société bourgeoise », manière de dire qu'il n'avait pas d'identité et que c'était cela même qui faisait de lui un événement et un **avènement** philosophique révolutionnaire. Selon Marx, seul le prolétariat, de par sa situation en dehors/dedans problématique et éphémère, pouvait rompre la trame de la temporalité historique bourgeoise. Il était destiné à abolir toutes les classes sociales en s'abolissant simultanément lui-même. C'est ce pourquoi il était l'altérité révolutionnaire ne se réclamant d'aucun tort particulier, mais du tort total. **Il était le temps de l'Autre, de la rupture.**

En évoquant le cas de l'Allemagne en 1843, Marx parle du prolétariat comme d'une « classe avec des **chaînes radicales**, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de **droit particulier**, parce qu'on ne lui a pas fait de **tort particulier**, mais un **tort en soi**, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre **historique**, mais simplement au titre **humain**, une sphère qui ne soit pas en opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société, et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la **perte complète** de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le **regain complet de l'homme**. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le **prolétariat**. »⁵⁰. Nous ne pouvons pas faire ici un historique des transformations de ce prolétariat « sauvage » de 1843 devenu, à l'ère du capitalisme industriel, la classe ouvrière industrielle organisée et ayant une identité propre. Mais, en acquérant une identité en soi-pour soi, elle est devenue une classe du Capital dans la société bourgeoise et capitaliste, non pas révolutionnaire mais réformiste, partageant les mêmes valeurs que cette société : celles du travail, de l'homme producteur de valeur, de progrès, de développement des forces productives, du déterminisme historique, etc. Ici, se pose un problème délicat car, en acquérant une identité propre, la classe ouvrière acquerrait effectivement **ipso facto** une conscience de classe, mais toujours aliénée⁵¹. Comme le signalait Lukács, cette conscience est « adjudgée » par le Parti communiste, du moins celui de l'époque de la révolution prolétarienne entre 1919 et 1924 (l'époque où il écrit les articles qui constituent son livre *Histoire et Conscience de classe*). Dans cette perspective, si le prolétariat est la totalité objective, c'est le Parti qui donne le point de vue de cette même totalité et qui l'exprime concrètement et non pas le prolétariat lui-même. Dans un certain sens, le prolétariat est « exproprié » de la spontanéité révolutionnaire de sa praxis propre, endogène et immanente, laquelle est transférée, c'est-à-dire aliénée, vers le Parti qui subsume le mouvement propre de ce même prolétariat en le vidant de sa poétique subversive propre. Nous voulons dire par là que la conscience de classe du prolétariat doit être immanente à celui-ci, qu'elle doit être sauvage et remise en question en permanence, ouvert à l'Ouvert. Dans le cas contraire, il s'agirait vraiment d'une fausse conscience de classe objectivée dans la mystification idéologique et dogmatique du parti-État⁵².

Identité et différence relèveraient du même mécanisme identitaire forclos (la raison instrumentale) destiné à éliminer toute possibilité d'altérité pouvant briser la clôture de l'étant en tant que totalité (le

⁴⁹ Car elle est de « l'autre côté du miroir », dans la doublure du temps qui, précisément, est l'Autre en son altérité singulière.

⁵⁰ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. J. Molitor, Paris, Allia, 1998.

⁵¹ Car elle est la classe de la dépossession totale de soi.

⁵² Ce que nous venons de dire ne signifie nullement que certaines tendances de la classe ouvrière (communistes, anarchistes, anarcho-communistes et communistes des conseils) ne se soient pas révoltées en armes, historiquement, contre les valeurs bourgeoises, avec pour objectif, par exemple, d'abolir le salariat et le règne de la marchandise. Il y eut des exemples historiques, bien que circonscrits à certains moments de fulgurance incontrôlés et sauvages, comme les soviets entre février et octobre 1917, le mouvement IWW aux États-Unis entre 1905 et 1914, les conseils ouvriers en Allemagne entre 1918 et 1924, en Espagne (Barcelone) en 1936 ou encore comme en 1968 dans le monde. Ces fractions n'avaient rien à voir avec le réformisme communiste ou social-démocrate et encore moins avec l'anarcho-capitalisme ou avec certains activistes de mai 68 qui deviendront plutôt apôtres du dogme libéral-libertaire. Malgré sa puissance défensive, parfois offensive, le mouvement ouvrier organisé n'a jamais envisagé concrètement la destruction du mode de production capitaliste.

capital), sans aucune possibilité d'extériorité subversive⁵³. C'est l'identité subsumée par celui-ci qui trace la différence dans un jeu de miroirs se renvoyant la même image, différente en apparence mais non en son essence. En contraste, l'altérité se place dans ce qui est immaîtrisable par la rationalité technique et scientifique de « la raison instrumentale ». Elle est en quelque sorte en dehors du champ philosophique du concept hégélien de **l'identité de l'identité et de la différence**, mais non de la dialectique négative d'Adorno. Elle est l'énigme, elle est ce qui demeure irrésolu⁵⁴.

L'altérité est révolutionnaire ou elle n'est pas. Dans l'hypothèse inverse, elle est la différence, et c'est cette dernière qui permet **la fusion de l'identité avec elle-même**. Le capitalisme postmoderne, celui du désir consumériste à outrance, a réalisé l'exploit de refouler, grâce au principe d'individualisation sans individualité propre et autonome, le principe d'altérité au plus loin des sociétés humaines désormais « pacifiées » par la marchandise et la valeur d'échange. Le philosophe Bruce Bégout signale que nous vivons à l'ère de ce qu'il nomme le *Dispositif*, c'est-à-dire « *le mécanisme mondial de la totalisation du réel sous le rationnel* ». Si, pour certains, l'horizon semble totalement bouché, nous sommes d'accord avec Bégout lorsqu'il affirme : « *Il n'y a pas de logique implacable dans l'histoire de sorte que le caractère contingent des affaires humaines laisse toujours ouverte la possibilité de l'inattendu.* » Si le réel est contingent, c'est qu'il n'y a pas de déterminisme historique à l'œuvre, il n'y a que l'inattendu, l'Ouvert et le royaume des possibles. Dans ce sens, nous ne sommes pas d'accord avec l'affirmation de Marx lorsqu'il dit que « *la production capitaliste engendre d'elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature* », affirmation qui contredit la logique interne de son analyse exposée dans *Le Capital* lui-même et sa propre théorie de la lutte des classes qui n'a rien à voir avec les « métamorphoses de la nature », mais à ses rapports de force **incertains** et indéterminés. Sinon, comment le principe du **négatif** pourrait-il se positionner si ce n'est dans la conflictualité ouverte et problématique ? Il y a rupture dans la continuité et la production révolutionnaire d'une continuité historique autre, qui inclut la rupture comme son Autre. Bien sûr, nous pourrions épiloguer longuement sur ce que cachent ces affirmations « positivistes » de Marx en contradiction avec sa propre dialectique logico-historique que nous ne pouvons développer ici.⁵⁵

⁵³ Nous nous trouvons là en face d'une réelle aporie : y a-t-il un Sujet (avec un grand S) de l'histoire ? On pourrait penser que le prolétariat a été, à un moment donné, un sujet collectif transcendantal dans la mesure où il était « territorialisé » dans une réalité concrète particulière : celle du monde industriel de production sur la base de la division territoriale du travail – l'époque du taylorisme et du fordisme – propre à l'État-nation. Le sujet avait alors une **centralité** réelle-symbolique. Mais, à l'heure du décentrement à l'échelle mondiale et de la déterritorialisation rationnelle-irrationnelle du Capital qui, après avoir renversé la centralité du sujet du travail (la classe ouvrière nationale), devient une puissance en rhizome destructrice de toute centralité, le Capital peut-il être envisagé en tant que sujet d'une mondialisation qu'il domine et qui, à son tour, le domine ?

⁵⁴ L'altérité, censée être incarnée dans certains autres (Juifs, Tsiganes, homosexuels, immigrés, etc.), et auparavant, les femmes sorcières (qui, elles, représentaient la sexualité débridée et improductive, ainsi que la dépense ostentatoire du sexe « démoniaque »), la philosophie et la politique identitaires les vouèrent à l'extermination ou au génocide, auparavant au bûcher, ou à la question (la torture).

⁵⁵ À propos du Capital comme seul sujet-objet de lui-même, une fois tournée la page historique du taylorisme-fordisme, il convient de l'analyser comme un sujet (quasi)-automate poussé par ses contradictions internes, qui le propulsent **quasi** aveuglément vers un non-lieu, dans un futur sans **Telos** autre que de poursuivre indéfiniment l'étirement permanent de son éternel présent. Pour cela, il est contraint, conformément à sa logique, de développer, par la techno-science incorporée au procès de la production-distribution-reproduction – et ce de façon permanente –, les forces productrices afin d'obtenir de la survaleur. Le Capital opère constamment des métamorphoses dans la forme technique du produire de manière à créer un système technologique englobant les subjectivités (qu'il façonne et arraisonne sans répit) et la totalité de la réalité, y compris son « en-dehors », du moins virtuellement. Toutefois, ces révolutionnements, en augmentant sans cesse sa composition organique en capital constant et fixe, produisent une auto-dévalorisation de la valeur. Mais le capital peut réfréner ce processus à l'aide d'une série de contre-tendances (que Marx expose dans le livre III du Capital à propos de la baisse tendancielle du taux de profit). C'est pourquoi, par le système du crédit et de l'impôt, il essaie de **capter** la totalité de la plus-value sociale produite par tous les secteurs du travail abstrait de l'économie-monde. Le Capital est lui-même valeur qui doit s'auto-valoriser constamment afin d'éviter le spectre d'une crise grave (comparable à celle de la « bulle financière »). Mais, en le faisant, il détruit et dévalorise sans cesse sa forme-substance : la force de travail. Poussée par le système global de la concurrence effrénée, la valeur bute sans cesse sur sa limite interne absolue qu'elle tente de conjurer par une fuite en avant de la technologie à laquelle est intégrée la science. Mais le Capital procède aussi par la destruction massive de capitaux qui n'arrivent pas à suivre le processus de la valorisation. C'est la raison pour laquelle Marx disait que la forme-valeur (le capital) est « contradiction en procès ». Marx précisait dans le livre III du *Capital* que la limite objective du mode de production capitaliste est le mode de production capitaliste lui-même. À l'époque de la troisième révolution industrielle du Capital, celle du numérique, le Capital n'a donc plus ou presque plus besoin de la force de travail ouvrière, et il la dévalorise pour réduire les coûts de production. Mais, ce faisant, il s'auto-dévalorise en détruisant ou en dévalorisant brutalement (baisse des salaires, hausse de la productivité du travail) sa propre forme-substance que constitue cette force de travail vivant. Nous pouvons soutenir que le Capital est **presque** un automate aveugle poussé qu'il est par sa propre logique imparable, sans temps d'arrêt et sans retour possible en arrière. Cette logique est implacable : c'est celle de l'accumulation et de sa valorisation. Et ce sont ce quasi-aveuglement et sa logique immanente propre qui provoquent la destruction de la Terre et l'épuisement, biologique et mental, des êtres humains.

IV Victimisation, immigration, mondialisation du Capital : la position de l'Autre

« Il est tout à fait pensable que l'expérience se dissipe en simulacres à force de conflits internes, et non pas seulement dans le détail ; que chaque simulacre, à la différence de notre expérience de fait, n'annonce pas une vérité plus profonde ; que chaque conflit considéré à sa place ne soit pas justement celui qu'exige un nouvel élargissement du réseau enchaîné des expériences afin sauvegarder la concordance de l'ensemble ; il est pensable que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir la concorde entre les positions de choses ; que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref, qu'il n'y ait pas de monde. »

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*.

« L'universel s'incarne dans une incessante mise à l'épreuve du soi par l'autre et de l'autre par soi »

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*.

Altérité concrète – Réalité concrète

C'est la nuit. Au large des côtes d'Italie, de Grèce, des cadavres, des centaines, des milliers. En errance, sans identité, niés dans leur humanité, ils ne sont pas tout à fait ici, plus complètement ailleurs. Miroir d'un désastre avec lequel il n'est pas possible de transiger : « Seul, on crève. On crève seul. »

Et puisqu'il faut élaborer une critique tant du racisme que de l'antiracisme « paternaliste », idéologie post-humaniste, il est nécessaire de mettre en mouvement une démarche phénoménologique (empirique) et critique relative aux nouvelles formes de racisme basées sur l'identitaire et la différence.

L'universalité de la raison critique semble aujourd'hui s'effondrer devant le refus d'intégrer la lutte des classes et la question sociale dans le problème du racisme postmoderne. L'immigré, victime d'un « contrôle » politico-économique, subit sa condition d'exclu, d'étranger. Étrange étrangeté.

La « victimisation de la victime » est un processus « du dedans » qui conduit à la reproduction d'une relation humaine et sociale asymétrique. Au sein de ce rapport, il y a une impossibilité pour la victime, à cause de sa situation sociale d'infériorité, d'établir une relation symbolique de contre-don par rapport au don reçu. La « victime », celle qui est « accueillie », intégrée dans un dispositif economico-social, reçoit un don (quel qu'il soit), mais se trouve dans l'incapacité, car étant dans une position d'inégalité avec le sujet donateur, de donner autre chose que sa force de travail. Celle-ci, quelle que soit l'intention première de celui qui fait don de générosité, se trouve exploitée à l'intérieur du système de salariat dominant à l'échelle planétaire, doit à terme être exploitée. Le don sans contre-don est un rapport social totalement asymétrique. Il ne s'agit pas de remettre en question la générosité du donateur mais de cerner la nature du rapport social de domination dans lequel elle s'inscrit. Nous ne disons pas qu'il ne faut pas soulager le malheur social et humain de la « victime » par tous les moyens possibles – un grand nombre d'organisations humanitaires sont faites pour pallier le désastre humanitaire – mais, pour nous, il s'agit de cerner lucidement ce à quoi renvoie le don de générosité. L'étranger est aussi perçu comme celui venu du dehors, en termes identitaires et raciaux. Il faut alors analyser la situation sociale et historique française et européenne qui cible l'étranger comme celui venu du dehors et altérant inévitablement une situation établie. Il est posé comme relevant du droit positif national, donc comme objet de toute sorte de discriminations, et non pas comme relevant du droit naturel à l'égalité citoyenne. Signalons que cet « en-dehors » est déjà « en dedans » de la mondialisation du Capital laquelle brouille, par une mobilisation inouïe des populations qu'elle déplace, et déjoue toutes velléités de marquer des bornes aux frontières nationales. Marquées par l'illusion identitaire d'origine mythique, établies une fois pour toutes, les populations « qui reçoivent » se sentent mises en cause dans les formes ontologiques de leur être social-historique. De là viennent la xénophobie et le racisme en tant que refus de l'altérité⁵⁶, cela même qui altère

⁵⁶ Bien que dans la réalité il s'agisse de différences ontologiques et non pas d'altérité à proprement parler mais de son fantasme.

ces formes qu'on croyait établies une fois pour toutes. L'en-dehors est celui qui met en question le mythe de l'origine et qui tend à bouleverser les mythologies nationales. Celle-ci est mise à nu. Envisagée comme a-historique, cette fondation surgit brutalement comme une formation sociale historique transitoire, livrée à **la négation de la négation**. De là les pleurnicheries actuelles de certains idéologues à propos de leur « identité malheureuse ».



Il est habituel de traiter les autres dans une dialectique pseudo-concrète du Même et de l'Autre. Il s'agit là d'un tour de passe-passe destiné à effacer ce qui relève de relations sociales s'inscrivant dans une dialectique de la lutte des classes en présence. Cette lutte des classes est très loin d'être homogène car elle englobe les mêmes et les autres. Le Même et l'Autre, ce sont des abstractions métaphysiques, comme dirait Hegel, relevant du « concept du concept ». Ils n'ont donc de réalité que conceptuelle, qui renvoie à l'essence abstraite de l'être social-historique du Même et de l'Autre précisément. L'Autre renvoie abstraitement à la réalité concrète des autres ; ceux-ci sont constitués par des individus singuliers de chair et d'os, inscrits au sein de rapports sociaux de production historique déterminés. Il s'agit pour nous de tirer profit de la leçon historique de Marx et d'Engels dans *L'Idéologie allemande*.

Les Différents, c'est-à-dire les autres en tant qu'individus concrets (immigrés, sans-papiers, réfugiés politiques et économiques, clandestins), sont certainement des victimes réelles des différents systèmes identitaires nationaux. Retranchés derrière le droit positif, ces systèmes identitaires refusent le droit naturel du genre humain à migrer. Ils oublient ce que disaient Locke et Rousseau, deux grands théoriciens du droit naturel, que Dieu avait donné la Terre en commun au genre humain et que les fruits de celle-ci appartenaient à tous (y compris aux animaux). Mais le problème est que la victime, accablée par

les difficultés qu'elle rencontre, joue elle-même son rôle de victime, préétabli par le Même (l'entrepreneur ou le patron capitaliste). La victime renforce ainsi le processus de « victimisation » de soi. Elle s'y auto-aliène dans son état de victime présumé où elle apparaît comme l'objet réifié de son propre rôle. Sans s'en rendre compte, elle se dévalorise en tant qu'être humain, en tant que personne singulière, dans la mesure où celle-ci est par essence au-delà de toute « victimisation ». La victime joue d'elle-même un rôle extrêmement ambigu dans le royaume des simulacres.

Pour sortir de ce piège de théâtre d'ombres, la victime, qui reproduit en permanence son état d'aliénation, doit refuser sa « victimisation », qui lui est proposée par la plupart des associations humanitaires et caritatives institutionnelles, et cesser de nourrir cet antiracisme paternaliste.

La « victime » doit se positionner debout et se poser comme l'égal en droit (positif et naturel) des citoyens des pays où ils se trouvent. Nous disons que la victime doit lutter là où elle peut le faire. Mais, pour le moment, elle lutte encore en tant que victime. Il s'agit là d'un écueil idéologique dont il faut se débarrasser autant que faire se peut. Au cours de ces luttes, les autres peuvent surmonter une partie de leur auto-aliénation. Dans la lutte, la victime peut récupérer une part de son humanité propre tout en sachant qu'à l'intérieur de la structure du salariat ou du sous-salariat du mode de production capitaliste sa reconnaissance en tant qu'être humain à part entière peut être à chaque fois remise en question. Seule une praxis révolutionnaire du prolétariat, toujours ouverte sur l'altérité, intégrant classe ouvrière nationale pourtant en décomposition et ouvriers étrangers, pourra œuvrer pour obtenir la libération de leur mutuelle aliénation sociale généralisée. Les ouvriers européens, aujourd'hui en position défensive, doivent obligatoirement composer de manière antiraciste avec les prolétaires et les sous-prolétaires immigrés. Il faut obligatoirement que le prolétariat européen se débarrasse de tout positionnement xénophobe et raciste. Leur combat social est identique en tant qu'il est dirigé contre l'impérialisme du Capital. C'est à cette seule condition de lutter ensemble qu'ils pourront mener conjointement une entreprise d'auto-émancipation sociale et humaine collective.

« Victimiser » la victime est donc la déshumaniser. Nous ne parlons pas ici d'individus tués ou assassinés au cours de révoltes, de révolutions, ou encore subissant des répressions barbares. Nous parlons d'immigrés fuyant la misère et la menace de la famine ou encore fuyant les représailles politiques et policières ou la brutalité politico-militaire des pays d'où ils viennent, et des immigrés qui veulent échapper avant tout au chômage qui sévit dans leur pays, ou à la guerre civile. Ce n'est qu'en s'insérant dans la lutte des classes que victimes et immigrés peuvent abandonner leur passif de sous-prolétaires méprisés. C'est ainsi que, bien qu'étrangers, les immigrés pourraient accéder au statut de sujet de droit même si, pour l'instant, vu l'état décomposé de la classe ouvrière, les immigrés demeurent immergés dans l'aliénation généralisée qui caractérise la société capitaliste où règne « la valorisation de la valeur ». Mais, comme le signalait Marx dans les *Grundrisse*, le Capital est « *contradiction en procès* » – ce qui laisse une fenêtre ouverte sur son dépassement possible.

À l'heure où le capital financier mondialisé constitue une véritable internationale sans frontières, il y a une aggravation sociale et culturelle de la civilisation par la crise du mode de production industriel à l'intérieur des États-nations européens, notamment français. Cette crise structurelle touche non seulement tous les prolétaires, mais également des portions entières des classes moyennes qui se prolétarisent de plus en plus, ouvrant ainsi le terrain à des pratiques xénophobes autour de la question du chômage et du travail, lequel se dévalorise pourtant dans des proportions géométriques. C'est là le nœud de la question sociale. En attendant, les États mènent une chasse aux immigrés clandestins et aux sans-papiers. Cette chasse se traduit en contrepoint par une « bunkérisation » xénophobe. Et cela malgré les velléités communautaires de l'Union européenne censée dépasser la fermeture étanche des frontières économiques ou autres. Mais l'Union européenne n'est qu'un vaste marché financier indifférent à toutes les revendications sociales venues d'en bas. Les États européens dressent des camps de rétention où on enferme légalement clandestins, réfugiés, sans-papiers. On construit des miradors et on renforce la surveillance maritime pour tenter de contrer ces « invasions barbares ».

L'histoire humaine a toujours été une tragédie universelle, comme l'a compris Shakespeare ; une vallée de larmes et un champ d'ossements comme le disait en substance Hegel. Et ce malgré tous les projets de paix universelle remontant au siècle des Lumières (*Aufklärung*) : l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau, Kant... Partout, nous trouvons des guerres entre nations et peuples, des guerres civiles, des « guerres de tous contre tous ». Ces guerres ne trouvent pas seulement leur origine dans le désir de suprématie universelle, de conquête de marchés et de matières premières stratégiques – uranium, pétrole, etc. – c'est-à-dire pour des raisons impérialistes, issues de trusts ou de monopoles, ou encore de lobbies

en vue de la réalisation de la survaleur produite par l'exploitation du travail humain. Ces guerres résultent aussi de manipulations, d'obsessions identitaires : nationalisme, patriotisme, religion...

Des peuples, voire des classes sociales, ont intériorisé des systèmes de valeurs identitaires soi-disant pour se pérenniser comme tels et pour lesquels fut inventée, par la suite, une mémoire collective que les États-nations fabriquent en fonction de leurs objectifs stratégiques identitaires et au gré des rapports de force internationaux. La mondialisation du Capital entraîne, dans ce qu'on appelle « le Sud » ou autrefois « le tiers-monde », une « expropriation originelle » (désignée auparavant sous la formule « accumulation primitive du capital ») et une expropriation massive des populations rurales, que ce soit en Afrique, en Asie, en Amérique latine ou en Océanie ; celles-ci sont donc jetées sur les routes d'infortune de l'immigration. Rosa Luxembourg, en son temps, démontrait que la reproduction élargie⁵⁷ du Capital s'accompagnait en permanence de l'expropriation originelle à l'échelle mondiale. Il y a une contemporanéité de ces phénomènes. Les puissances capitalistes ont en effet besoin de cette main-d'œuvre surexploitée à des prix extrêmement bas par rapport aux nationaux, c'est-à-dire les classes ouvrières européennes pour lesquelles le prix du travail est encore soi-disant trop élevé. En ces temps de crise structurelle permanente, le capitalisme a besoin de cette « armée industrielle de réserve ». C'est la main-d'œuvre immigrée qui est contrainte de jouer ce rôle dans l'exploitation économique. Il y va pour cette main-d'œuvre de sa propre survie physique : être exploitée ou périr. Ainsi, le capitalisme peut se servir de cette main-d'œuvre contre ses propres classes ouvrières nationales. Étant donnée la massification planétaire du mode de production industriel (financier et capitaliste), la pénétration violente du Capital dans des formations sociales où demeurent encore des phénomènes globaux, que nous pourrions désigner sous le concept problématique de précapitaliste, bouleverse de fond en comble ces mêmes formations sociales en produisant une masse énorme de parias virtuels projetés dans la détresse de l'immigration. Tout cela entraîne une mobilisation et un transfert inouïs de populations d'une nation à une autre et d'un continent à un autre. Il s'agit là d'une donnée incontournable du mouvement de déstructuration, sinon de destruction, du Capital, annonciateur d'un chaos à venir, car le Capital subsume violemment tout ce qui subsiste encore en dehors de lui. En ce sens, son être-devenir est totalitaire.

Cette population immigrée, contrainte de travailler et de séjourner pour survivre (ne pas parler de vie, encore moins de « vie bonne ») dans les pays d'accueil où elle est d'ailleurs, la plupart du temps, mal accueillie par d'incroyables tracasseries policières et bureaucratiques, tend par la force des choses à poser de délicats problèmes de coexistence avec les nationaux. Ceux-ci les accusent de venir bousculer les us et coutumes ainsi que des mœurs dites multiséculaires. Mais, là, il s'agit d'un malentendu dont les conséquences sont extrêmement graves. En effet, sous l'impact d'idéologies xénophobes ultranationalistes, se crée un climat délétère contre les immigrés. Or, ces derniers ne sont nullement les noyaux de base structurelle des dislocations socioculturelles ou politico-économiques qui secouent les formations sociales nationales. Aveuglés par les secousses qui remettent en question des modes de vie supposés supérieurs à ceux des immigrés, les nationaux deviennent incapables de comprendre quoi que ce soit à la raison des autres. Encore moins capables de comprendre que ce ne sont pas les autres les coupables de leurs difficultés, mais l'évolution même du mode de production capitaliste dans ses révolutions technologiques permanentes. Ce sont celles-ci qui constituent l'élément fondamental d'où jaillit le phénomène-clef du basculement des sociabilités et socialités où les nationaux avaient vécu jusqu'alors. « La faute » réside dans les transformations incessantes et dans l'auto-constitution élargie du Capital. Comme le disait si bien Karl Marx, le Capital est un « grand niveleur », et ce nivellement, intolérable pour les nationaux⁵⁸, est l'œuvre du marché mondial où circulent sans cesse marchandises, technologies et êtres humains.

Les accusations contre les autres, notamment contre les musulmans, mais aussi contre les Noirs, les Sri-lankais, les Indiens, les Asiatiques... fusent de partout au moment même où une population

⁵⁷ Reproduction élargie ou non, c'est selon les nécessités économiques stratégiques.

⁵⁸ On peut constater que personne ou presque ne se questionne sur le fait que les puissances coloniales, lorsqu'elles occupaient militairement les peuples vaincus par la force brute, bouleversaient évidemment de fond en comble leur mode de vie, leur organisation sociale, leur religion et leur culture... et que ces peuples ont été projetés dans une sorte de guerre permanente d'une violence inouïe, historiquement, d'abord, par la traite et l'esclavage, ensuite, par le travail salarié forcé dans les plantations, les mines, la création des chemins de fer et des ports voulues par la colonisation. Après cela, des politiciens obtus osent encore parler de « colonisation positive » comme si toutes les infrastructures (écoles, hôpitaux, missions, routes, chemins de fer, ports, etc.) avaient été des œuvres de progrès matériel et spirituel programmées en faveur des populations soumises par la violence et non des vecteurs essentiels de l'exploitation et de la mise en valeur des colonies au bénéfice exclusif du capitalisme industriel. Cette colonisation positive a été essentiellement une œuvre de destruction massive, peut-être pas vraiment voulue mais dont la logique propre aboutit à cette réalité. Par contre, il est faux de parler d'extermination : si l'on avait exterminait tous les « colonisés », à quoi aurait donc servi cette colonisation ?

nationale, inquiète et troublée par le chômage massif et la chute du pouvoir d'achat, se soulage en trouvant des ennemis fictifs que l'anomie structurelle transforme en ennemis réels. Un feu couve, alimenté sans cesse par les phantasmes paranoïaques d'invasions étrangères, des invasions imaginaires mais qui ont une redoutable efficacité politique et idéologique. Si l'identité de la France devient malheureuse, comme le signale un certain courant nationalo-identitaire, ce n'est nullement à cause des immigrés, notamment ceux d'Afrique du Nord, mais à cause des transformations structurelles inexorables du Capital. Cependant, personne, sauf certains milieux anticapitalistes, ne veut remettre en question, et encore moins renverser « la civilisation » (ou plutôt la contre-civilisation) du Capital. Alors il faut trouver l'ennemi au sein même de ce dernier : **le capital financier opposé au capital productif industriel**. Ainsi le courant ultranationaliste peut-il apparaître aux yeux de nombre de citoyens naïfs et bornés comme un parti politique anticapitaliste et antisystème. Ce en quoi ils renouent, sans l'exprimer, avec les présupposés idéologiques des SA des années 1920-1930. Eux aussi se voulaient anticapitalistes, ils étaient contre le capital financier, cosmopolite et apatride, contre ce capital abstrait dépersonnalisé qui aurait été incarné, selon eux, par les Juifs, mais ces SA étaient en vérité en faveur du capital productif national et nationaliste. En somme, le bon capitalisme contre le mauvais capitalisme. Évidemment, cet anticapitalisme ou supposé tel ne touche nullement à l'être substantiel du Capital, car celui-ci est un rapport social total, tissé par l'imbrication structurelle de multiples capitaux individuels, issus du commerce, de la rente, de l'industrie ou de la finance.

Passé révolutionnaire, présent d'inquiétude, puissance de l'Autre

N'oublions pas, dans l'Europe en voie d'industrialisation, la classe ouvrière⁵⁹, encore en partie artisanale, mais déjà en voie de salarisation⁶⁰, tenta de surmonter les cloisonnements identitaires nationaux et nationalistes en créant, en 1864, une Association internationale des travailleurs à vocation internationaliste en vue de l'émancipation humaine totale. Cette I^{re} Internationale, comme elle a été aussi appelée, milita pendant une partie de la période d'exploitation extensive de la classe ouvrière, que nous pouvons situer pendant les quatre décennies allant de 1830 à 1870, avant la deuxième révolution industrielle, en France et en Europe (Angleterre, Allemagne, Italie, Espagne, etc.). Cette I^{re} Internationale prit fin avec l'écrasement de la Commune de Paris en 1871, qui vit le centre de gravité du mouvement ouvrier se déplacer de la France à l'Allemagne, et une Internationale socialiste fut fondée plus tard, en 1889, notamment à l'initiative d'Engels. Cette internationale, dénommée II^e Internationale, s'est constituée pendant la période intensive du colonialisme européen en Afrique et en Asie. Après la révolution d'octobre 1917 qui a vu le triomphe du prolétariat russe et des tentatives révolutionnaires du prolétariat en Allemagne et en Italie, s'est créée une Internationale communiste en 1919 à vocation internationaliste. Cette III^e Internationale est née durant les débuts historiques de « la soumission réelle du travail au capital », donc hégémonie du capital financier et du capital-rente. Pourtant, aujourd'hui, du moins en apparence, malgré les crises de structure successives, seule règne l'internationale du Capital. Une partie des citoyens des sociétés **occidentales** ne réagit le plus souvent qu'au niveau de la xénophobie ou du racisme en imputant aux autres la source de leurs difficultés présentes. La détestation, voire parfois la haine, de l'étranger immigré vient du fait que celui-ci, en tant que marchandise-force de travail jetable et déchet humain comme conséquence de la surexploitation dont il est l'objet de la part du Capital, se présente comme le miroir virtuel de ce que sera le petit-bourgeois ou l'individu moyen appauvri de la classe moyenne qui peut être à son tour un objet-marchandise jetable et un déchet humain. Son regard dans le miroir des autres lui

⁵⁹ Parler du concept de prolétariat ne va pas sans poser de délicats problèmes théoriques et pratiques, car il est à chaque fois Autre, même si abstraitement il renvoie au Même qu'il doit être, à son essence. C'est le Marx de *La Sainte Famille* qui s'adresse à nous. Il est indéniable qu'à chaque transformation historique dans la composition organique et technique du Capital succède inévitablement et parallèlement une altération substantielle dans la composition sociale et structurelle de la classe ouvrière, d'ailleurs relativement intégrée désormais au procès global du Capital. Mais les transformations historiques dans la composition organique et technique du Capital agissent à l'intérieur du mode de production à l'échelle mondiale tout en se constituant lui-même comme un rapport social en voie de mondialisation. Le Capital s'auto-constitue comme LA totalité du monde lui-même et produit simultanément des masses prolétariennes (« les sans-réserves ») à l'échelle mondiale. Ces « sans-réserves » se retrouvent toujours inscrits, pour le moment, dans le procès de leur auto-aliénation, déboussolés qu'ils sont par l'absence culturelle d'une tradition effective d'émancipation politique totale. Cependant, cela ne constitue nullement une fatalité. Leur existence de prolétaires dans des conditions inédites, non seulement par rapport au capitalisme du XIX^e siècle mais aussi par rapport à celui du XX^e siècle, pourrait être susceptible de constituer une force stratégique de décision en accord et en parallèle avec un éventuel mouvement prolétarien révolutionnaire venu en partie d'une classe moyenne prolétarisée des pays postindustriels du capitalisme « tardif ». **Mais les uns et les autres doivent accéder, au cours des luttes, à un moment historique critique et autocritique s'ils veulent s'élever à une universalité désaliénée.**

⁶⁰ Tout spécialement en Angleterre parce que ce pays était en voie d'industrialisation accrue durant la période historique de la « soumission formelle du travail au Capital » : il y avait encore des ateliers et des manufactures mais émergeaient, ici et là, des fabriques et des usines.

devenir insupportable car ce miroir, produit par le procès du Capital, semble indiquer la route qu'il doit suivre : en tant que nous sommes tous virtuellement des hommes jetables et des déchets humains objectivés par la haine que le Capital voue au genre humain. Nous sommes toujours dans des guerres identitaires.

La guerre a toujours été un facteur de cristallisation identitaire et vice versa. Prenons le cas de l'Allemagne au moment des invasions napoléoniennes et des *Discours à la nation allemande* du philosophe Fichte, qui était républicain et jacobin et grand défenseur de la Révolution française. Pourtant, dans ses *Discours*, il dit qu'il parle allemand (« *Je parle en allemand et je m'adresse à des Allemands* ») et pose l'Allemagne en tant que Peuple et Nation, légitimant la philosophie subjective du moi posé dialectiquement face au non-moi (l'Autre), et cela dans le cadre politique d'une résistance à l'envahisseur (Napoléon)⁶¹.

L'impérialisme militaire de Napoléon III aboutit à la défaite face à la Prusse en 1870 et 1871. La France perdit l'Alsace et la Lorraine. La défaite a donné naissance à la Commune insurrectionnelle ouvrière parisienne, mais aussi à un développement exponentiel du nationalisme et du chauvinisme habités par un désir féroce de vengeance.⁶² Avant la guerre de 1914-1918, cette période connut un accroissement de l'antisémitisme et de la réaction politique qui aboutirent à l'affaire Dreyfus à la fin du XIX^e siècle. Des deux côtés, Allemagne et France, il y eut une cristallisation ou une hypostase réifiée de l'identité qui trouvera son aboutissement dans la Première Guerre mondiale, guerre industrielle et technologique ainsi qu'explosion du nationalisme identitaire meurtrier. Le national-socialisme va trouver les boucs émissaires de la défaite (« le coup de poignard dans le dos ») : les Juifs et les communistes bolcheviks, et élaborer une théorie mythique de la race germanique opposée à la race sémitique, produisant de la sorte une mystique identitaire meurtrière aboutissant aux camps d'extermination et aux chambres à gaz.

En réalité, que trouvons-nous derrière toute cette brutalité identitaire des États ou des États-nations ? Des formes multiples et variées de « l'accumulation primitive du capital », la forme même de l'exploitation originelle qui arrache paysans et artisans à leur condition et à leurs outils de travail pour les jeter dans la détresse du chômage et du dénuement humain. Est-ce une « étape nécessaire », mais pour qui et pour quoi faire ? Résumer si brutalement le problème de l'identité nationale ou celui de toutes les identités, quelles qu'elles soient, à de simples questions d'accumulation du capital, cela n'est pas possible. Il faut tenir compte également de la dimension symbolique et imaginaire qui préside à la naissance des États-nations dans la mesure où cette dimension symbolique remplace le grand vide théologico-politique, voire métaphysique, provoqué par la mort de Dieu, en particulier dans l'histoire de « l'Occident » devenu capitaliste. Or, l'histoire des hommes est faite de contradictions violentes ou non violentes, voire antagonistes. Et rien ne saurait effacer cette réalité-là. Toutes les sociétés humaines connaissent la division sociale du travail, laquelle donne inévitablement lieu à des conflits irréductibles et à des luttes de classe ou à des guerres civiles. À moins que les « classes sociales » soient toutes intégrées au et dans le Capital. Les nations en tant que formes fermées d'identité sont des institutions imaginaires destinées à surmonter, de manière également imaginaire et contradictoire, les conflits et la lutte des classes.

⁶¹ Nous pouvons affirmer que la constitution d'une identité forte et fermée sur elle-même (n'oublions pas que Fichte a écrit un livre intitulé *L'État commercial fermé*) a été historiquement un facteur de cohésion et de résistance, surtout si elle est animée d'un esprit républicain comme en France en 1792 et 1794. Ce qui ne fut pas le cas partout en Europe alors. En Allemagne, après Fichte, Hegel va théoriser la monarchie constitutionnelle dans le cadre d'une philosophie politique où l'État devient l'acmé. Néanmoins, Hegel voyait encore dans l'État la réalisation objective et subjective des volontés libres des citoyens. Et la vision nationaliste, ou plutôt patriotique, de Fichte n'était pas impérialiste comme le sera l'Allemagne réunifiée sous Bismarck quelques décennies plus tard. C'est Bismarck qui va fonder le nationalisme d'une Allemagne réunifiée en tant que contrepoint au nationalisme offensif et agressif français de Napoléon III.

⁶² Et ce ne fut pas seulement en Europe, où l'échec des révolutions sociales prolétariennes entre 1848 et 1871 donna naissance au réveil des peuples et au principe de nationalité avec toutes les conséquences que l'on connaît : des guerres nationalistes, ici, là et ailleurs des oppositions, des conflits, des guerres qui ont conduit à la guerre mondiale de 1914-1918. Au XX^e siècle, nous avons assisté à des phénomènes également paradoxaux qui sont à mettre en parallèle avec ceux du XIX^e siècle : du désir d'émancipation à la domination nationaliste. En effet, après 1945, nous avons pu constater le réveil des peuples colonisés et leurs luttes pour l'émancipation. Ces luttes, qui ont eu au départ, au moment de leur éclosion, une portée véritablement universaliste en vue de l'émancipation totale du genre humain, ont abouti, comme les révolutions sociales de 1848 en Europe, à la constitution d'États nationaux inspirés du modèle *occidental* et dont la plupart dégénérèrent en des dictatures politico-militaires. Il est évident que l'impérialisme mondial a été pour beaucoup dans cette dérive vers la formation de systèmes dictatoriaux en vue d'utiliser ces nouveaux États comme des réservoirs de matières premières stratégiques, aptes à être exploités sans retenue par le Capital européen en quête de marchés. Les États dudit Tiers-monde non seulement n'ont pas émancipé leurs peuples et leurs sociétés, mais ceux-ci seront « socialisés », ou plutôt « nationalisés », et le plus souvent de façon très autoritaire. Cette « socialisation » autoritaire et nationaliste a le plus souvent donné lieu à des guerres interethniques d'une rare violence. Celles-ci n'ont relevé nullement d'un quelconque *Ethos* africain mais sont le plus souvent le résultat d'interventions impérialistes de compagnies capitalistes qui désirent exploiter les immenses ressources minérales du sous-sol africain (uranium, pétrole, cuivre, or, diamants, etc.) et autres matériaux rares, indispensables à la course effrénée du progrès technologique.

C'est la raison pour laquelle un théoricien aussi conservateur qu'Ernest Renan, dans *Qu'est-ce qu'une nation ?*, avait dit de celle-ci qu'elle devait être l'objet d'un « plébiscite de chaque jour ». Cela veut dire que l'identité, en particulier l'identité nationale, doit être l'objet d'une remise en cause critique permanente de ce qui la constitue. L'ébranlement ininterrompu de ses principes fondateurs doit pouvoir remettre en question les origines mythiques qui les figent dans une sorte d'intemporalité mythique réifiée. C'est pourquoi, pour comprendre les enjeux du présent, il nous faut remonter à rebours le fil du temps afin d'en saisir la vérité de la matrice historique et philosophique où ils prennent leur contemporanéité. Ainsi, pour comprendre la décolonisation et la post-décolonisation, il faut porter un regard historique rétrospectif sur la colonisation. C'est la seule façon de résoudre la question postcoloniale. Comme disait Marx, « *le mort saisit le vif* » – et il faut enterrer le mort.

Puisque l'identité existe, et afin d'éviter les guerres intellectuelles, religieuses et ethniques provoquées par le système des identités, il faut que l'identité reste un processus ouvert, de création permanente, comme le signale le poète contemporain syrien Adonis. Mais l'ouverture ne saurait être que le résultat du caractère intempesitif du conflit et de la polémique au sens de **Polemos**, comme le disait le philosophe grec Héraclite. Dans notre monde sans polémique, consensuel, lisse, démocratique et libéral, cette ouverture à l'altérité polémique existe-t-elle ? Sommes-nous à une époque de « récréation permanente » ? Tout cela dépendra du processus historique du Capital et des possibilités objectives et subjectives de le combattre. Il ne faut surtout pas sombrer dans l'apolitisme : la praxis politique est cela même qui transforme l'arme de la critique en critique par les armes, pour paraphraser Marx. C'est la seule façon de s'opposer au Capital.

En attendant, la praxis ne pourra venir que d'un grand mouvement social de lutte englobant ouvriers, prolétaires et sous-prolétaires, nationaux et étrangers (immigrés), contre **das Kapital**, non plus simplement en contestataires mais également en révolutionnaires. Ouvriers et prolétaires ne doivent pas, comme les nationaux-bolcheviks allemands dans les années 1930, lutter seulement contre le capital financier comme le soutiennent les théoriciens de l'extrême droite, mais contre le Capital dans sa totalité. Dans ce mouvement de lutte anticapitaliste qui concerne aussi bien les nationaux que les immigrés, les uns et les autres, en s'autocritiquant en permanence, doivent se doter de l'arme de la raison critique et utopique, ce que nous avons appelé « l'intersubjectivité transcendantale ». Et que les uns sortent de la xénophobie nationaliste et identitaire et les autres, de la mystique du théologico-politique. Mais cela dépendra de leurs expériences concrètes dans des luttes qu'ils seront contraints de mener contre le Capital, car c'est leur existence humaine qui est en jeu.



Pour toute correspondance écrire à
Négatif c/o Échanges BP 241
75866 Paris CEDEX 18