

Jacques Bouveresse & Noam Chomsky - *Entre savoir et politique* ▲ Jean-Jacques Rosat - *Russell, Orwell,*

*Chomsky : une famille de pensée et d'action* ▲

Pascal Engel - *La vérité peut-elle survivre à la démocratie ?* ▲ Thierry Discepolo

*Notes sur la pratique d'une politique éditoriale* ▲ Jacques Bouveresse

*Bertrand Russell, la démocratie*

*et la poursuite de la vérité* ▲

Noam Chomsky - *Soif de pouvoir et aveuglement*

RADICALE : Paolo Sensi - *Au-delà du marxisme, de l'anarchisme et du libéralisme : le parcours scientifique et militant de Bruno Rizzi*

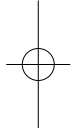
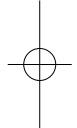
Mai 68 ▲ Pierre Bourdieu - *Notes sur la CFDT, les intellectuels et Solidarnosc (1981)* ▲ HISTOIRE

*La classe ouvrière blanche ?* ▲ Alexander Zevin - *Recadrer*

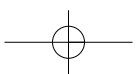
LA LEÇON DES CHOSES : Walter Benn Michaels - *Ce qui compte.*

# RATIONALITE VERITE ET DEMOCRATIE

AGONIE, n° 44, 2010



*Pour Jacques Vialle,  
parce qu'il y a vingt ans paraissait le premier numéro  
de la revue Agone, consacré à l'écriture de la raison...*



# REVUE AGONÉ

NUMÉRO COORDONNÉ PAR  
Thierry Discepolo & Jean-Jacques Rosat

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : Thierry Discepolo

COMITÉ DE LECTURE : Jacques Bouveresse (Collège de France), Miguel Chueca (Université Paris Ouest Nanterre), Sylvain Laurens (Université de Limoges), Julian Misch (INRA-Dijon), Philippe Olivera (Lycée Diderot, Marseille), Jean-Jacques Rosat (Collège de France)

## RUBRIQUES

« LA LEÇON DES CHOSES » : Anne-Lise Thomasson

« HISTOIRE RADICALE » : Charles Jacquier

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION : Natacha Cauvin

COMITÉ ÉDITORIAL : Sandra Barthélémy, Michel Caïetti, Natacha Cauvin, Miguel Chueca, Thierry Discepolo, Charles Jacquier, Gilles Le Beuze, Raphaël Monnard, Philippe Olivera, Clément Petitjean, Franck Poupeau, Jean-Jacques Rosat, Anne-Lise Thomasson

© 2010, Éditions Agone, BP 70072, F-13192 Marseille cedex 20

© 2009, Alexander Zevin & *New Left Review*, pour le texte « Reording 1968 »

© 2009, Walter Benn Michaels & *London Review of Books* <<http://www.lrb.co.uk>>, pour le texte « Class trumps race »

© 2010, Pierre Bourdieu, pour le texte « Notes prises lors des réunions à la CFDT... »

Les auteur-e-s qui publient dans la revue développent librement une opinion  
qui n'engage qu'eux/elles-mêmes.

[www.agone.org](http://www.agone.org)

ISBN 978-2-7489-0130-6 • ISSN 1157-6790

Couverture Faber & Ti • Maquette Gilles Le Beuze

# AGONE

*Histoire, Politique & Sociologie*

numéro 44, 2010

## RATIONALITÉ, VÉRITÉ & DÉMOCRATIE

Ce numéro est issu d'un colloque organisé par Jacques Bouveresse, titulaire de la chaire de philosophie du langage et de la connaissance au Collège de France, le vendredi 28 mai 2010, sur le thème « Rationalité, vérité et démocratie - Bertrand Russell, George Orwell, Noam Chomsky »

Des vidéos de ces conférences sont téléchargeables sur la page de la chaire de philosophie du langage et de la connaissance <[www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi\\_lan/index.htm](http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi_lan/index.htm)>.

*Cette livraison de la revue Agone est publiée  
avec le concours du Collège de France*

### — SOMMAIRE —

7. Éditorial, *Jacques Bouveresse*

13. Russell, Orwell, Chomsky : une famille de pensée et d'action

*Jean-Jacques Rosat*

Pourquoi associer les noms de Russell, Orwell et Chomsky ? Quelles parentés y a-t-il entre leurs pensées mais aussi entre leurs engagements militants respectifs ? Quel genre de lumières pouvons-nous espérer d'eux sur le thème « Rationalité, vérité et démocratie » ? Il est largement admis que les tyrannies s'appuient sur le mensonge et les préjugés, et que la démocratie suppose l'existence d'un espace public des raisons où s'affrontent pacifiquement des citoyens éclairés. Mais il est largement admis aussi que le savoir confère

habituellement à celui qui le possède une supériorité et une autorité sur celui qui ne le possède pas. Le relativisme, nous dit-on, garantit le droit des dominés et des minorités à défendre leur propre vision du monde. Certes, il peut arriver qu'il leur offre temporairement une protection efficace. Mais, fondamentalement, il est contradictoire avec tout projet d'émancipation car il dépossède les dominés des armes de la critique.

### 31. La vérité peut-elle survivre à la démocratie ?, *Pascal Engel*

L'une des raisons pour lesquelles la vérité et la démocratie ne semblent pas faire bon ménage est qu'on a tendance à confondre, d'une part, la liberté d'opinion et de parole avec l'égale vérité des opinions, ce qui revient à adopter une forme de relativisme, et, d'autre part, la règle de majorité avec une règle de vérité, ce qui revient à adopter une forme de théorie de la vérité comme consensus. Parce que la démocratie libérale repose sur le principe de la pluralité des valeurs et sur la neutralité axiologique, on a tendance à penser qu'elle exige de traiter toutes les opinions comme également respectables et, moyennant une confusion de plus, comme également vraies. Parce que la démocratie suppose la règle selon laquelle, en matière de décisions, la majorité doit l'emporter, on suppose que les opinions majoritaires ont le plus de chances d'être vraies, et qu'elles sont vraies parce qu'elles sont celles de la majorité.

### 57. Tout ça n'est pas seulement théorique. Notes sur la pratique d'une politique éditoriale, *Thierry Discepolo*

Comme producteur de « propagande », le métier d'éditeur tient une position paradoxale par bien des aspects. D'un côté, sa marque est bien visible sur le produit « livre » ; de l'autre, on est en droit de se demander ce qu'il fait. Éditeur n'est ni l'auteur, qui a écrit le livre, ni l'imprimeur, qui l'a fabriqué. Pour une part, il est responsable de la mise en circulation de milliers de phrases ; pour une autre, il ne peut en réclamer la paternité – il ne les a pas écrites. Quelle légitimité cet intermédiaire a-t-il de revendiquer les idées que portent les livres inscrits à son catalogue ? Parce que, sans son travail, de telles idées ne pourraient être sorties de l'anonymat ? On donnera quelques éléments de réponse à ces questions à partir de la position spécifique de l'éditeur, un métier qui mêle indissociablement l'argent et les idées.

### 73. Bertrand Russell, la science, la démocratie et la « poursuite de la vérité », *Jacques Bouveresse*

Bertrand Russell est convaincu qu'une application stricte, par tout le monde, du principe selon lequel on doit s'efforcer de ne croire, autant que possible, que des choses vraies ou qui du moins ont des chances raisonnables d'être

vraies, si elle introduirait assurément des changements importants dans la vie sociale et politique, n'aurait pas le genre de conséquences catastrophiques que l'on prédit généralement. L'illusion et le mensonge ne sont peut-être pas indispensables à la vie en société à un degré aussi élevé qu'on le croit la plupart du temps. Ils ne devraient en tout cas pas l'être dans des sociétés qui ont la prétention d'être réellement démocratiques.

### 107. La soif de pouvoir tempérée par l'auto-aveuglement

*Noam Chomsky*

Les doctrines du rationalisme économique qui, depuis une génération, constituent le discours dominant dans les sociétés avancées ont façonné les politiques menées, mais elles l'ont fait de manière sélective : une recette pour les plus faibles, une autre radicalement différente pour les puissants – en somme comme par le passé. Il ne semble pas injuste de dire que cette domination ne reflète ni une quelconque rationalité ni un attachement à la vérité, mais plutôt un engagement en faveur des privilèges et du pouvoir. Les conséquences sont immanquables. Alors qu'ils paraissent très riches en comparaison des autres pays, les États-Unis sont en train de revêtir certaines des caractéristiques structurelles des anciennes colonies, qui ont typiquement des secteurs incroyablement prospères et privilégiés au milieu d'un océan de souffrance et de misère.

### 123. Dialogue sur la science et la politique, *Jacques Bouveresse et Noam Chomsky* (entretien avec Daniel Mermet)

Que peut le bon sens comparé à ce que peut peut-être la connaissance scientifique ? Noam Chomsky a rappelé que le progrès des sciences a amené à se rendre compte que le bon sens, ou sens commun, pouvait se tromper de façon spectaculaire. La même chose n'est-elle pas susceptible de se passer en matière morale et politique ? Après tout, le sens commun un peu éduqué ne peut-il suffire pour nous procurer les lumières dont nous avons besoin pour l'action ? Pierre Bourdieu était évidemment convaincu que la connaissance procurée par les sciences sociales est finalement la seule qui soit susceptible de nous permettre de comprendre réellement les mécanismes qui engendrent l'inégalité, l'injustice, l'oppression, etc. [Jacques Bouveresse se souvient] d'avoir pris la défense de Noam Chomsky, au moins une fois, devant Bourdieu, parce que Chomsky avait écrit que comprendre comment opèrent ces mécanismes d'assujettissement et d'oppression qui engendrent l'inégalité et l'injustice n'est pas très difficile ; il suffit d'un peu de bon sens, de psychologie – et de cynisme, ajoutait-il.

### 149. Résumés en anglais — *Summaries*

### LA LEÇON DES CHOSES

155. À propos de la « pensée (anti-)68 » selon Serge Audier

*Alexander Zevin*

*Traduit de l'anglais par Clément Petitjean*

*Présenté par Philippe Olivera*

173. Racisme, sexisme et mépris de classe, *Walter Benn Michaels*

*Traduit de l'anglais par Natacha Cauvin*

181. Notes prises en décembre 1981 et janvier 1982 lors des réunions à la CFDT et des conférences de presse en soutien à Solidarnosc

*Pierre Bourdieu*

*Présenté par Franck Poupeau et Thierry Discepolo*

### HISTOIRE RADICALE

201. Au-delà du marxisme, de l'anarchisme et du libéralisme : le parcours scientifique et révolutionnaire de Bruno Rizzi

*Paolo Sensini*

*Traduit de l'italien par Miguel Chueca*

*Présenté par Charles Jacquier*

## Éditorial

**O**N PEUT, en reprenant la distinction importante que fait Paul Boghossian dans *La Peur du savoir*<sup>1</sup>, distinguer deux formes de constructivisme social. Selon la première, il n'y a pas de faits qui soient indépendants du genre de théorie (ou, comme dirait un wittgensteinien, de « jeu de langage ») que nous choisissons pour les décrire. Selon la deuxième, moins radicale et à première vue plus plausible, ce sont seulement les faits d'une certaine catégorie, ceux qui ont trait à ce qui constitue une croyance justifiée ou rationnelle, qui sont socialement dépendants et, par conséquent, relatifs : nos croyances peuvent être justifiées par des données qui ne sont pas nécessairement le résultat d'une construction, mais ce qui constitue ou ne constitue pas une donnée pertinente et probante pour l'adoption d'une croyance l'est forcément. La conséquence qui résulte de cela est un effacement de certaines des distinctions les plus fondamentales sur lesquelles semblait jusqu'à présent reposer notre culture, par exemple celles que nous sommes habitués à faire entre science et religion, science et morale, science et politique, science et philosophie, science et esthétique, etc. Il n'y a pas de raison de continuer à croire qu'un désaccord scientifique a une nature fondamentalement différente de celle d'un désaccord moral, politique ou esthétique

---

1. Paul Boghossian, *La Peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance* (2006), Agone, 2009.



et se résout d'une façon également différente, à savoir par l'application de normes qui peuvent être qualifiées de « rationnelles » et « objectives ». Comme le dit Rorty, « qu'est-ce qui pourrait montrer que le différend [scientifique] Bellarmin-Galilée est "d'une autre espèce" que le différend [politique] Kerenski-Lénine, ou celui [esthétique] qui opposa la Royal Academy et Bloomsbury dans les années 1920 ?<sup>2</sup> »

Bertrand Russell, George Orwell et Noam Chomsky ont entre eux au moins un point commun important et même déterminant : le rejet catégorique de la conception constructiviste et relativiste de la croyance justifiée, telle qu'elle vient d'être décrite. Tous les trois sont convaincus qu'en dépit de toutes les critiques qui ont pu être formulées contre des concepts comme ceux de « vérité » et d'« objectivité », ceux-ci n'ont rien perdu de leur importance, aussi bien du point de vue pratique – et en particulier politique – que du point de vue théorique. Et ils acceptent également tous les trois, comme une chose qui peut difficilement être contestée, qu'il y a des faits objectifs concernant ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas, et que, si nous considérons comme important de ne croire, autant que possible, que des choses qui ont des chances raisonnables d'être (objectivement) vraies, c'est encore la science, en dépit de tous les abus dont elle peut s'être rendue coupable et de tous les reproches qu'elle peut avoir mérités, qui fournit le meilleur exemple de la façon dont on peut parvenir à des croyances justifiées, tout au moins en matière factuelle. Lorsqu'il s'agit de se prononcer sur la question de savoir si c'est Galilée ou le cardinal Bellarmin qui a raison, même la parole révélée qui est contenue dans la Bible et qui donne à la question la réponse ptolémaïque doit s'incliner devant la conclusion à laquelle aboutit la théorie qui s'appuie sur l'observation, l'induction, la déduction et sur l'inférence qui conclut à la vérité au moins probable de la meilleure explication. Ce n'est pas seulement ce que pensent, dans leur grande majorité, les gens qui appartiennent à une culture comme la nôtre, c'est également une certitude qu'il y a des raisons de considérer comme objectivement fondée. En outre, il n'y a pas d'argument sérieux en faveur de l'idée très répandue que ce qui semble aller plus ou moins de soi dans le cas des sciences de la nature doit être remplacé, dans celui des sciences sociales, par une vision des choses complètement différente : elles sont, elles aussi, susceptibles de reposer sur des faits qui ont une existence

---

2. Richard Rorty, *L'Homme spéculaire* (1979), Seuil, 1990, p. 365-366.

indépendante de la connaissance que nous nous efforçons d'en acquérir, et la justification des hypothèses et des théories que nous formulons pour expliquer ceux-ci obéit à des principes qui ne sont pas et ne peuvent pas être fondamentalement différents de ce qu'ils sont ailleurs.

Il va sans dire que les auteurs qui, comme les trois dont il est question ici, considèrent les choses de cette manière peuvent donner l'impression d'appartenir à un univers de pensée qui a cessé depuis un certain temps déjà d'être le nôtre, puisque l'idée d'accorder à la science une position privilégiée semble avoir été supplantée largement par celle de la traiter plutôt simplement comme une façon possible parmi d'autres, et pas nécessairement meilleure que les autres, de connaître le monde. Cette conception – que Boghossian appelle celle de l'« égale validité » de toutes les croyances qui affichent une prétention à constituer une forme de connaissance – a beau être devenue plus ou moins une forme d'orthodoxie dans les départements de sciences sociales et dans le monde littéraire en général (pour lequel elle a évidemment quelque chose de tout à fait réconfortant), elle n'en fait pas moins partie de celles que Russell, Orwell et Chomsky soupçonnent non seulement d'être dépourvues de fondement réel, mais également d'entraîner des conséquences particulièrement désastreuses sur le terrain de la morale et de la politique.

Russell, et c'est un point sur lequel Orwell est entièrement d'accord avec lui, soutient que, si nous abandonnons l'idée de la vérité objective pour celle d'une vérité plus « humaine », comprise comme consistant dans le caractère agréable ou utile de la croyance concernée, nous nous exposons à des catastrophes de la pire espèce, dont les exemples les plus spectaculaires ont été fournis par les grandes dictatures du xx<sup>e</sup> siècle, au fondement desquelles on trouve justement, d'une façon qui n'a rien d'accidentel, un mépris ouvertement affiché pour la vérité et l'objectivité, non seulement dans le domaine de l'histoire et des sciences sociales, mais également dans celui des sciences exactes elles-mêmes. Russell soutient qu'une fois que la conception de la vérité objective est abandonnée, on en arrive tôt ou tard à peu près fatalement à l'idée que la question « Que dois-je croire ? » est une question qui doit être réglée par « le recours à la force et à l'arbitrage des gros bataillons »<sup>3</sup>. Orwell fait, à propos de la

---

3. Bertrand Russell, « Le pragmatisme » (1909), in *Essais philosophiques*, PUF, 1997, p. 163.

façon dont sont rapportés les événements de la guerre civile espagnole le même genre de constatation : il se pose la question de savoir si la notion de vérité objective, en premier lieu en histoire, mais peut-être également dans d'autres domaines, n'est pas en train de disparaître purement et simplement au profit de celle d'une vérité que le pouvoir politique peut fabriquer et manipuler à sa guise et se demande avec inquiétude si la propagande, avec les moyens techniques dont elle dispose aujourd'hui, ne recèle pas des possibilités dont nous commençons à peine à nous faire une idée réelle <sup>4</sup>.

Tout comme Russell et Orwell, auxquels il se réfère explicitement, Chomsky est convaincu qu'au nombre des batailles politiques à la fois les plus importantes et les plus difficiles à gagner, étant donné les moyens de plus en plus démesurés que l'adversaire a à sa disposition, figure celle qui vise d'abord à faire reconnaître des faits qu'il a tout intérêt à travestir ou à dissimuler. Ce sont les dictatures, et non la démocratie, qui ont un besoin vital de l'erreur et du mensonge, et tout à craindre de la vérité objective et d'une forme d'éducation qui s'efforce de développer, chez le citoyen, l'aptitude à la chercher avec méthode et à l'accepter et la respecter une fois qu'elle a été trouvée, dans tous les cas, du moins, où il peut être question d'une vérité de cette sorte.

« Si l'on vous dit, écrit Russell, que vous souffrez d'un cancer, vous acceptez l'opinion avec autant de courage que vous le pouvez, en dépit du fait que la douleur qui vous est infligée est plus grande que celle qui vous serait causée par une théorie métaphysique inconfortable. Mais là où il est question de croyances traditionnelles à propos de l'univers, les peurs poltronnes inspirées par le doute sont considérées comme dignes d'éloge, alors que le courage intellectuel, à la différence du courage dans la bataille, est considéré comme dépourvu de sentiment et matérialiste. Cette attitude est, peut-être, moins présente qu'elle ne l'était à l'époque victorienne, mais elle l'est toujours à un degré élevé, et elle continue à inspirer des systèmes de pensée de grande envergure qui ont leur racine dans des peurs indignes. Je ne peux pas croire – et je dis cela avec toute l'insistance dont je suis capable – qu'il puisse y avoir une quelconque bonne excuse pour refuser d'affronter les éléments de preuve qui parlent en faveur d'une

---

4. George Orwell, « Réflexions sur la guerre d'Espagne » (1942), *Essais, articles et lettres*, Ivrea/Encyclopédie des nuisances, 1995-2001, tome II, p. 312-334.

JACQUES BOUVERESSE

11

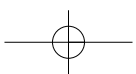
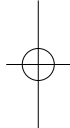
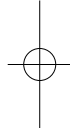
chose non désirée. Ce n'est pas par l'illusion, aussi élevée qu'elle puisse être, que l'humanité peut prospérer, mais seulement par le courage et la constance dans la poursuite de la vérité. <sup>5</sup> »

Ce n'est pas une exagération de remarquer que nous sommes aujourd'hui, à bien des égards, revenus probablement beaucoup plus près de l'époque victorienne que ne l'était Russell, et que l'attitude qu'il déplore bénéficie d'une forme de légitimité et d'honorabilité plus grande que jamais. Pour lui, il était encore à peu près évident que la démocratie et la poursuite de la vérité – même quand la deuxième risque de nous priver de certaines des illusions dont nous croyons avoir le plus besoin – constituent deux entreprises solidaires, qui ont besoin des mêmes appuis et se heurtent aux mêmes obstacles : tout ce qui offre à la liberté d'examen et de recherche un espace plus grand va à la fois dans le sens d'un progrès de la démocratie et d'une augmentation des chances que nous avons de connaître la vérité. C'est une conviction que nous avons perdue aujourd'hui largement, au profit de l'idée que le progrès de la démocratie consiste plutôt désormais, pour une part essentielle, dans une mise en question radicale de l'idée de vérité – la volonté de vérité ne pouvant être justement que l'antithèse et l'ennemie de la volonté de liberté. À l'occasion de la venue de Noam Chomsky à Paris, une chose qui malheureusement n'était pas arrivée depuis bien longtemps, on se demandera s'il ne serait pas temps, sinon de revenir à cette idée, du moins de consentir à réfléchir un peu plus sérieusement à ce qui a pu la faire naître dans l'esprit de ceux qui l'ont conçue et est susceptible de la justifier dans celui des gens qui, comme l'ont fait Russell et Orwell, continuent aujourd'hui à la trouver importante et même essentielle.

JACQUES BOUVERESSE

---

5. Bertrand Russell, *Fact and Fiction*, George Allen & Unwin, Londres, 1961, p. 46.



## Russell, Orwell, Chomsky : une famille de pensée et d'action

**P**OURQUOI ASSOCIER les noms de Russell, Orwell et Chomsky dans le programme de ce colloque ? Quelles parentés y a-t-il entre leurs pensées mais aussi entre leurs engagements militants respectifs ? Quel genre de lumières pouvons-nous espérer d'eux sur le problème qui nous occupe aujourd'hui : « Rationalité, vérité et démocratie » ?

Ce problème peut se résumer très grossièrement de la manière suivante. Il est largement admis que les tyrannies s'appuient sur le mensonge et les préjugés, et que la démocratie suppose l'existence d'un espace public des raisons où s'affrontent pacifiquement des citoyens éclairés. Mais il est largement admis aussi que le savoir confère habituellement à celui qui le possède une supériorité et une autorité sur celui qui ne le possède pas. De nombreux penseurs en ont conclu à l'existence d'un antagonisme irréductible entre vérité et rationalité d'une part, et démocratie de l'autre. Parmi eux, les uns, « amis de la vérité » ou supposés tels, ont considéré que, pour le bien de tous, la réalité du pouvoir devait revenir à ceux qui savent ; de la *République* de Platon à *L'Ère des managers* de Burnham, les variantes de cette conception sont innombrables. Les autres, « amis de la démocratie » ou supposés tels, ont considéré que le savoir n'était en réalité rien d'autre qu'un pouvoir, que les idées de raison et de vérité objective étaient des obstacles à toute politique d'émancipation, et que les seules philosophies appropriées à la démocratie étaient des variantes plus ou moins radicales et plus ou moins sophistiquées de la formule « à chacun sa vérité ».

Le relativisme, nous dit-on, garantit le droit des dominés et des minorités à défendre leur propre vision du monde. Certes, il peut arriver qu'il leur offre temporairement une protection efficace. Mais, fondamentalement, il est contradictoire avec tout projet d'émancipation car il dépose les dominés des armes de la critique. Comme Paul Boghossian le fait observer dans *La Peur du savoir*, « si [selon cette conception] les puissants ne peuvent plus critiquer les opprimés parce que les catégories épistémiques fondamentales sont inévitablement liées à des perspectives particulières, il s'ensuit également que les opprimés ne peuvent plus critiquer les puissants. Voilà qui menace d'avoir des conséquences profondément conservatrices »<sup>1</sup>. En détruisant l'espace des raisons, le relativisme enferme les plus faibles dans le seul espace des rapports de force où ils seront, par définition, toujours les vaincus. En 1984, dans *Rationalité et cynisme* – une critique dévastatrice des courants de pensée postmodernes et de ce qu'on nomme aujourd'hui la *French Theory* –, Jacques Bouveresse écrivait : « Proposer, comme on le fait quelquefois, de liquider définitivement des valeurs "dépassées" comme la rationalité critique ou communicative, la vérité et l'humanité est une façon curieuse de concevoir le progrès, puisque cela revient à supprimer, sans aucune contrepartie explicite, la dernière protection dont disposent les faibles et les plus démunis contre l'arbitraire des plus forts et des mieux armés. »<sup>2</sup>

La conviction qu'il existe un lien intime et nécessaire entre liberté et démocratie, d'une part, et rationalité et vérité objective, d'autre part, est au cœur de ce qu'Orwell appelle la « mentalité libérale [*liberal habit of mind*] », un adjectif qu'il entend en son sens originel. « On peut espérer que la mentalité libérale – qui conçoit la vérité comme quelque chose qui existe en dehors de nous, quelque chose qui est à découvrir, et non comme quelque chose que l'on peut fabriquer selon les besoins du moment – survivra. »<sup>3</sup>

Et dans le long éditorial qu'il rédige en 1946 pour soutenir la revue *Polemic* contre les attaques des intellectuels communistes, il déclare : « *Polemic* [...] soutient certaines valeurs morales et intellectuelles [...] que l'on appelle de façon un peu vague les valeurs libérales – si l'on utilise le

1. Paul Boghossian, *La Peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, Agone, 2009, p. 162.

2. Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Minuit, 1984, p. 97.

3. George Orwell, *À ma guise. Chroniques 1943-1947*, Agone, 2008, p. 82.

JEAN-JACQUES ROSAT

15

terme “libéral” dans son acception ancienne d’“ami de la liberté”. Son principal but est de défendre la liberté de pensée et de parole qui a été péniblement conquise au cours des quatre cents dernières années, [...] de défendre une conception du bien et du mal, et de l’honnêteté intellectuelle, qui a été à l’origine de tout progrès véritable au cours des siècles passés, et sans laquelle la continuité même de la vie civilisée n’est en aucune façon assurée. <sup>4</sup> »

Dans *Où meurt la littérature*, écrit quelques mois plus tôt, Orwell avait expliqué qu’en Angleterre la mentalité libérale était menacée d’être détruite principalement de deux façons. Assurément, par la puissance du capitalisme et par le dirigisme étatique, par « la concentration de la presse entre les mains de quelques milliardaires, l’emprise du monopole sur la radio et le cinéma [...], les pressions d’organismes officiels comme le ministère de l’Information <sup>5</sup> », etc. Mais aussi, et peut-être plus encore, par le reniement des valeurs libérales par les intellectuels eux-mêmes, et particulièrement chez ceux qui devraient y être le plus attachés : les intellectuels de gauche. « Notre époque a ceci de remarquable que ceux qui se révoltent contre l’ordre existant, ou du moins la plupart et les plus représentatifs d’entre eux, se révoltent également contre l’idée d’intégrité individuelle. [...] Dans le passé, au moins au cours des siècles dominés par le protestantisme, l’idée de révolte et celle d’intégrité intellectuelle étaient intimement liées. L’hérétique, en matière politique, morale, religieuse ou esthétique, était quelqu’un qui refusait d’aller contre sa conscience. C’est ce que résumaient les paroles de l’hymne revivaliste :

*Ose être un Daniel*  
*Ose te dresser seul*  
*Ose être ferme dans tes convictions*  
*Ose les faire connaître.*

» Pour mettre cet hymne au goût du jour », commente Orwell avec une ironie amère, « il faudrait transformer chacune de ces exhortations en interdiction. <sup>6</sup> »

4. George Orwell, « Éditorial de *Polemic* », *Essais, articles, lettres*, Ivrea/Encyclopédie des nuisances, 1995-2001, tome IV, p. 196-197.

5. George Orwell, « Où meurt la littérature », in *Essais...*, *op. cit.*, tome IV, p. 78.

6. *Ibid.*, p. 78-79.



La « mentalité libérale » dont Orwell se réclame est une tradition de pensée et d'action qui a ses racines dans l'histoire, et notamment dans les combats menés pour les libertés de conscience et d'expression contre les Églises officielles et les États despotiques. Ce n'est donc pas une doctrine en bonne et due forme, encore moins une théorie ; c'est une attitude, à la fois intellectuelle, morale et politique, qui associe étroitement le courage du non-conformisme et le souci de sincérité, la probité tant à l'égard des faits qu'à l'égard des idées, et la reconnaissance de ce que la vérité n'est pas au pouvoir des hommes – qu'elle ne saurait être « construite », comme on dit aujourd'hui, par eux.

Une des personnalités intellectuelles qu'Orwell admirait le plus est Bertrand Russell, précisément à cause de la fermeté et de la constance de son attitude libérale. « Il est réconfortant de savoir qu'un homme comme lui existe. Tant que lui et quelques autres de sa trempe seront en vie et en liberté, nous aurons l'assurance que subsistent dans le monde des îlots de santé mentale. [...] Il a un tour d'esprit essentiellement marqué par la *probité* [*an essentially decent intellect*], par une sorte d'intelligence chevaleresque qui est infiniment moins répandue que la simple intelligence [*cleverness*]. Rares sont les hommes qui, au cours des trente dernières années, se sont montrés aussi obstinément réfractaires aux balivernes dictées par les modes du moment. En ces temps de panique et de mensonge universels, voilà un auteur dont la fréquentation est salutaire. <sup>7</sup> »

La mentalité fondamentalement libérale de Russell a sa source dans la grande tradition libérale anglaise du XIX<sup>e</sup> siècle, celle de John Stuart Mill, et, à travers elle, dans celle des Lumières. Comme il l'expose clairement au début de *Political Ideals*, le critère à partir duquel juger un régime politique ou un système social doit être, selon lui, le degré auquel il favorise le libre développement de l'individu. La liberté, entendue au sens juridico-politique, est moins un but en soi que la condition première de ce développement. « Les idéaux politiques doivent reposer sur ceux de la vie individuelle. [...] Les hommes politiques ne doivent rien prendre en considération qui soit extérieur ou supérieur aux hommes, aux femmes et aux enfants qui, dans leur diversité, composent le monde. [...] Pour autant que cela soit au pouvoir d'un être humain, sa vie réalisera ses meilleures potentialités si elle contient trois choses : des impulsions créatrices et non possessives, de l'égard [*reverence*] pour les autres, et du respect

---

7. George Orwell, *Essais...*, *op. cit.*, tome I, p. 472.

pour l'impulsion fondamentale qui est en soi. Les institutions politiques doivent être jugées selon le bien ou le mal qu'elles font aux individus. Est-ce qu'elles encouragent la créativité et non la possessivité ? Est-ce qu'elles intègrent ou favorisent une attitude d'égard mutuel entre les humains ? Est-ce qu'elles préservent le respect de soi ?<sup>8</sup> »

Il est très remarquable que cette profession de foi typiquement libérale figure en ouverture d'un texte qui se révèle vite être un manifeste pour un socialisme anarchisant. Nous sommes en 1916. Depuis le déclenchement de la Première Guerre mondiale, Russell lutte avec l'énergie du désespoir pour la paix et milite en faveur de l'objection de conscience, un combat qui le conduira bientôt en prison pour six mois. C'est alors qu'il prend conscience que, dans un monde industrialisé où tout pousse à la concentration de puissances économiques et étatiques qui ôtent à l'individu le contrôle sur sa propre existence, les valeurs libérales auxquelles il continue de croire ne pourront être promues que dans le cadre politico-économique d'un socialisme anti-autoritaire. L'entrée en guerre de la Grande-Bretagne sous un gouvernement libéral a montré, aux yeux de Russell, que « le libéralisme traditionnel est incapable de forger des institutions capables de défendre ses propres valeurs<sup>9</sup> ». Il le dira lui-même clairement en 1920 : « Je suis de ceux qui, en conséquence de la guerre, sont passés du libéralisme au socialisme, non parce que j'aurais cessé de vénérer la plupart des idéaux libéraux, mais parce que je ne vois plus guère de place pour eux à moins d'une transformation complète de la structure économique de la société.<sup>10</sup> »

Le capitalisme et le salariat, explique Russell, sont « deux monstres jumeaux qui dévorent la vie des individus<sup>11</sup> » et doivent être abolis. Après un examen des différentes doctrines en vigueur (marxisme, anarchisme, anarcho-syndicalisme), il opte alors pour le socialisme de guildes, une variante de socialisme autogestionnaire et anti-étatiste, qui était influente en Grande-Bretagne à cette époque.

8. Bertrand Russell, *Political Ideals* (1917), Unwin Books, Londres, 1963.

9. Philip Ironside, *The Social and Political Thought of Bertrand Russell*, Cambridge UP, 1996, p. 60.

10. Bertrand Russell, « Socialism and Liberal Ideals » (1920), *Collected Papers*, Routledge, Londres/New York, 2000, vol. 15, p. 144.

11. Bertrand Russell, *Political Ideals*, *op. cit.*

Cette évolution rapide de la pensée de Russell pendant la Première Guerre mondiale et à l'époque de la révolution bolchevique met en lumière le fil qui relie la mentalité libérale originelle et le socialisme anti-autoritaire, et c'est un lien sur lequel Noam Chomsky ne cesse d'insister. Le libéralisme, explique-t-il, est né au XVIII<sup>e</sup> siècle, avant l'essor du capitalisme industriel ; les grands penseurs libéraux, et même un Adam Smith, avaient une mentalité pré-capitaliste. Au XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs tendances lourdes deviennent prédominantes, qui sont antagonistes des valeurs libérales : l'industrialisation développe des formes de division et de mécanisation du travail destructrices des capacités créatrices des individus ; les firmes capitalistes deviennent des puissances au moins égales à celles des États, et plus opaques et plus tyranniques qu'eux. En continuant dans ces conditions nouvelles d'identifier liberté et propriété privée, les doctrines et les partis libéraux trahissent les valeurs libérales originelles. « Contrairement à sa version contemporaine, le libéralisme classique [...] s'attachait principalement au droit des individus à contrôler leur propre travail et à la nécessité d'un travail créatif libre sous son propre contrôle – le droit à la liberté et à la créativité humaine. Pour un libéral classique, le travail salarié capitaliste aurait paru totalement immoral parce qu'il entrave le besoin fondamental des gens à contrôler leur propre travail : vous êtes l'esclave de quelqu'un d'autre. [...] En fait, il n'existe pas de points de vue plus anti-thétiques que libéralisme classique et capitalisme. [...] Si vous prenez les principes de base du libéralisme classique et que vous les appliquez à la période moderne, je pense que vous approcherez d'assez près les principes qui animaient la Barcelone révolutionnaire de la fin des années 1930 – ce qu'on appelle l'"anarcho-syndicalisme". Je crois que c'est le niveau le plus élevé auquel les humains sont arrivés dans leur tentative d'appliquer ces principes libertaires qui, selon moi, sont les plus justes. <sup>12</sup> »

La description de la Barcelone révolutionnaire, qu'Orwell découvre en décembre 1936, compte parmi les pages les plus fortes d'*Hommage à la Catalogne*. Cette expérience, et plus encore celle qu'il vit pendant quelques mois sur le front d'Aragon au sein des milices du POUM, est évidemment celle de l'égalité, mais d'une égalité qui n'est pas comprise comme une fin en soi, comme une uniformisation des individus, mais comme la condition d'une liberté et d'une fraternité authentiques. « On faisait là

---

12. Noam Chomsky, *Comprendre le pouvoir*, Aden, Bruxelles, 2005, tome II, p. 201, 210 et 212.

l'expérience d'un avant-goût du socialisme, et j'entends par là que *l'état d'esprit* qui régnait était celui du socialisme. Un grand nombre des mobiles normaux de la vie civilisée – snobisme, thésaurisation, crainte du patron, etc. – avaient absolument disparu. L'habituelle division en classes de la société avait disparu. [...] Il n'y avait là que les paysans et nous, et nul ne reconnaissait personne pour son maître. Bien entendu, un tel état de choses ne pouvait durer.<sup>13</sup> » Si cette expérience est aussi décisive pour Orwell, c'est qu'elle rencontre sa conviction que les diverses formes de socialisme par en haut, dirigées par des intellectuels – qu'il s'agisse du réformisme technocratique fabien ou du parti d'avant-garde léniniste –, ne pourront jamais conduire qu'à un changement de maître : le socialisme authentique est un socialisme par en bas, qui s'appuie sur l'expérience de l'homme ordinaire et sur les valeurs de la décence commune.

À propos de Beatrice Webb, l'une des fondatrices de la Société fabienne, Orwell écrit que, « pour beaucoup de ceux qui se réclament du socialisme, la révolution n'est pas un mouvement de masses auquel ils espèrent s'associer, mais un ensemble de réformes que nous, les gens intelligents, allons imposer aux basses classes<sup>14</sup> ». Quant au modèle léniniste du parti d'avant-garde, doté de la théorie juste et chargé d'éclairer les masses sur le chemin de leur avenir, la critique qu'il en dresse dans une lettre à Dwight Macdonald du 5 décembre 1946, en réponse à une question de ce dernier sur la morale qu'on doit tirer de *La Ferme des animaux*, vaut d'être citée entièrement : « Je voulais montrer que *cette sorte* de révolution (une révolution violente menée comme une conspiration par des gens qui n'ont pas conscience d'être affamés de pouvoir) ne peut conduire qu'à un changement de maîtres. La morale selon moi est que les révolutions ne sont une amélioration radicale que si les masses sont vigilantes et savent comment virer leurs chefs dès que ceux-ci ont fait leur boulot. [...] Si les gens pensent que je défends le *statu quo*, c'est parce qu'ils sont devenus pessimistes et qu'ils admettent à l'avance que la seule alternative est entre la dictature et le *laisser-faire* capitaliste. [...] Je pense au contraire que le processus tout entier pouvait être prédit – et il a été prédit par un petit nombre de gens, Bertrand Russell par exemple – à partir de la nature même du parti bolchevique. J'ai simplement essayé de dire : "Vous ne pouvez pas avoir une révolution si vous

13. George Orwell, *Hommage à la Catalogne* (1938), Ivrea, 1997, p. 110.

14. George Orwell, *Le Quai de Wigan* (1937), Ivrea, 1995, p. 203.

20 RUSSELL, ORWELL, CHOMSKY : UNE FAMILLE DE PENSÉE ET D'ACTION

ne la faites pas pour votre propre compte ; une dictature bienveillante, ça n'existe pas." <sup>15</sup> »

L'opposition entre l'intellectuel de pouvoir, qui juge l'attitude libérale désuète ou sentimentale, et l'homme ordinaire, qui s'accroche aux faits et à la probité, structure toute la pensée politique d'Orwell. Elle s'exprime dans une page justement célèbre de *1984* : « Le Parti vous disait de rejeter le témoignage de vos yeux et de vos oreilles. C'était son commandement ultime, et le plus essentiel. Le cœur de Winston défailloit quand il pensa à l'énorme puissance déployée contre lui, à la facilité avec laquelle n'importe quel intellectuel du Parti le vaincrait dans une discussion, aux arguments subtils qu'il serait incapable de comprendre et auxquels il pourrait encore moins répondre. Et cependant, c'était lui qui avait raison ! Ils avaient tort, et il avait raison. Il fallait défendre l'évident, le bêta et le vrai [*the obvious, the silly and the true*]. Les truismes sont vrais, cramponne-toi à cela. Le monde matériel existe, ses lois ne changent pas. Les pierres sont dures, l'eau est humide, et les objets qu'on lâche tombent vers le centre de la terre. Avec le sentiment [...] qu'il posait un axiome important, il écrivit : "La liberté, c'est la liberté de dire que deux et deux font quatre. Si cela est accordé, tout le reste suit." <sup>16</sup> »

Comment comprendre cette fameuse formule ? Je voudrais à son propos insister sur trois points.

*Première remarque.* La conception défendue ici par Orwell doit être soigneusement distinguée d'une autre que j'appellerai, pour faire vite, la conception classique du rationalisme des Lumières : « La connaissance rend libre. » Selon cette conception, la connaissance, en faisant reculer ignorances, erreurs et illusions, rend l'individu plus libre puisqu'une volonté éclairée est plus libre qu'une volonté aveugle. Cette conception soulève des difficultés bien connues. D'abord, celle de savoir si la vérité revendiquée en est bien une ; après tout, la formule « La vérité vous rendra libres » figure dans l'Évangile de Jean <sup>17</sup>, mais on est en droit de douter que la croyance religieuse en question soit une vérité et qu'elle soit libératrice. D'autre part, cette conception met en jeu les relations complexes et discutées entre connaissance, volonté et liberté. Je ne veux pas dire ici que cette conception classique serait fausse, mais simplement que

15. George Orwell, *Écrits politiques (1928-1949)*, Agone, 2009, p. 346-347.

16. George Orwell, *1984* (1949), Gallimard, « Folio », p. 119.

17. *Évangile selon saint Jean*, VIII, 32.

ce n'est pas la conception défendue ici par Orwell, laquelle est à la fois plus modeste et plus radicale.

Cette conception d'Orwell est elle-même constituée de deux thèses. *Thèse 1* : ce sont les faits eux-mêmes (la réalité) et non les hommes (individus ou sociétés) qui décident si un énoncé est vrai ou faux. La vérité échappe à tout pouvoir humain. *Thèse 2* : En conséquence, celui qui reconnaît une vérité échappe par là même à l'emprise de tous ceux qui voudraient dominer son esprit et acquérir un pouvoir sur lui ; n'ayant pas barre sur la vérité, ils n'ont pas barre non plus sur lui en tant qu'il reconnaît justement la vérité en question. C'est le sens profond de la fameuse déclaration attribuée à Galilée : « Et pourtant elle tourne. »

À mon avis, la thèse 1 ne présuppose aucune théorie philosophique déterminée de la vérité. Elle ne fait qu'explicitier ce que nous entendons par « vrai » dans les usages les plus ordinaires de ce mot, et que capture intuitivement la fameuse formule de Tarski : « La phrase "La neige est blanche" est vraie si et seulement si la neige est blanche. » C'est là un trait du concept commun de vérité ; quiconque veut proposer une théorie philosophique de la vérité doit en tenir compte et en rendre compte.

Le concept commun de vérité – concept qu'il n'est au pouvoir d'aucune doctrine philosophique de changer – implique qu'il y a des faits dont l'existence ne dépend aucunement de nous (de ce que nous les connaissons ou non, de ce que nous en disons ou non, et de ce que nous faisons ou non), et qu'il y a des vérités objectives concernant ces faits qui ne dépendent pas non plus de nous (de ce que nous les affirmons ou les nions, de ce que nous les croyons ou non). Nous pouvons nous tromper sur ce qui est vrai ou faux, ou tromper les autres ; mais personne ne peut faire que ce qui *est* vrai soit faux ou que ce qui *est* faux soit vrai. On peut, peut-être – c'est le cauchemar de 1984 –, concevoir des conditions psychologiques telles que je finisse par *croire vrai* quelque chose dont tout me montre que c'est faux ; mais personne ne peut faire que *j'aie raison de croire vrai* ce qui est faux. O'Brien, le philosophe bourreau, peut bien faire que Winston *croie sincèrement* qu'il y a cinq doigts levés quand il n'en lève que quatre ; mais O'Brien ne peut pas faire qu'il y ait cinq doigts levés quand il n'en lève que quatre ; et il ne peut pas faire non plus que Winston *ait raison de croire* cela.

C'est le sens profond du combat que Russell a mené toute sa vie contre la conception pragmatiste de la vérité, et de sa polémique avec William James en 1906-1910. Je ne veux pas discuter ici le point de savoir si Russell

avait compris correctement ou non les idées de ses adversaires. Ce qui m'importe, c'est sa volonté de maintenir une distinction étanche et absolue entre ce qui *est* vrai (qui n'est pas relatif aux hommes) et ce qui *est cru* vrai (qui est relatif à nous), et de ne faire dépendre en aucune manière le premier du second. Toute tentative de brouiller cette distinction ne ruine pas seulement l'idée de vérité ; elle est pour Russell l'expression d'une exorbitante volonté de pouvoir. « Les faits représentent la limitation du pouvoir de l'homme. Nous nous trouvons vivre dans un univers qui est d'une certaine sorte, et nous découvrons de quelle sorte d'univers il s'agit par l'observation, et non par l'auto-affirmation. [...] Oublier que nous sommes contraints par des faits qui sont, pour la plupart, indépendants de nos désirs, est une forme de mégalomanie délirante. <sup>18</sup> »

Cela vaut également pour les faits historiques. À l'instant où ils se produisent, ils sont faits par des hommes ; mais sitôt qu'ils ont eu lieu, rien ni personne ne peut faire qu'ils n'aient pas eu lieu. La prise de la Bastille est un fait qui est aussi hors de notre pouvoir que la chute des corps. La mégalomanie concernant les faits historiques est bien plus couramment admise que celle qui concerne les faits naturels. Elle est pourtant beaucoup plus dangereuse encore.

Il y a, comme on voit, une relation intrinsèque entre la « mentalité libérale » de Russell et d'Orwell et leur robuste réalisme en matière de vérité : si la vérité n'appartient à personne, toute autorité peut être contestée et remise en cause en son nom ; si on pense au contraire, selon la mentalité postmoderne, que ce qui décide du vrai ou du faux est toujours au bout du compte une instance humaine – et peu importe qu'il s'agisse alors d'un tyran, d'une Église, d'un parti, de la majorité, de l'opinion publique, ou du consensus général de la communauté la plus tolérante et la plus cultivée –, l'individu en désaccord n'a plus rien qui puisse légitimer son refus ou sa révolte, sauf à s'auto-instituer lui-même comme une nouvelle autorité et une nouvelle puissance. C'est le fond de l'idée nietzschéenne qu'il n'y a pas de faits, que des interprétations, donc seulement des puissances. Décréter comme Foucault que « vérité » ne voudrait plus dire « l'ensemble des choses vraies qu'il y a à faire découvrir, [...] mais l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux » <sup>19</sup>, ce

18. Bertrand Russell, *The Impact of Science on Society* (1952), Routledge, 2003, p. 94.

19. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (1977), in *Dits et écrits*, Gallimard, « Quarto », tome II, p. 159.

n'est pas seulement confondre la *signification* du concept de vérité avec les *critères* selon lesquels elle peut être humainement établie (une confusion que Russell n'a pas cessé de dénoncer et de combattre), c'est ruiner les bases même de la mentalité libérale puisque la « vérité » n'est plus conçue que relativement à « des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent »<sup>20</sup>. Foucault revendique ouvertement l'abandon de la mentalité libérale et sa destruction : « Il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir – ce serait une chimère puisque la vérité est elle-même pouvoir. »<sup>21</sup>

*Deuxième remarque.* La possibilité pour tout un chacun d'accéder par lui-même à des vérités objectives est la condition pour qu'il puisse conduire sa vie et à sa pensée à partir de sa propre expérience et de ses propres jugements ; c'est la condition de ce que Russell appelle le « respect de soi » et de ce que la tradition rationaliste des Lumières a appelé « penser par soi-même ». Ce n'est donc pas par hasard si Orwell choisit comme exemples de vérité des jugements arithmétiques ( $2 + 2 = 4$ ) et des jugements de perception (« Les pierres sont dures »). Comme l'a fait remarquer le philosophe américain James Conant, ils ont pour point commun de pouvoir être légitimement assumés par tout un chacun, indépendamment de l'accord ou du désaccord de la communauté à laquelle il appartient. « Une fois qu'un membre de notre communauté linguistique est devenu compétent dans l'application des concepts appropriés (perceptuels ou arithmétiques), ce sont deux types de jugements dont il peut facilement établir, individuellement et *par lui-même*, la vérité ou la fausseté. Une fois qu'il a acquis les concepts appropriés et qu'il les a complètement maîtrisés, ce sont des domaines où il est capable de prononcer un verdict sans s'occuper de ce que devient, au sein de sa communauté, le consensus les concernant. [...] Quand le verdict concerne, par exemple, quelque chose que vous êtes le seul à avoir vu, vous avez d'excellentes raisons *a priori* de vous fier davantage à votre propre vision de l'événement qu'à une version contradictoire, parue, disons, dans le journal. »<sup>22</sup>

20. *Ibid.*, p. 160.

21. *Ibid.*

22. James Conant, « Freedom, cruelty and truth : Rorty versus Orwell », in Robert Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 299 ; traduction française *Orwell ou le Pouvoir de la vérité*, Agone, à paraître.



La capacité pour tout un chacun de se constituer une expérience à partir de ses observations et de ses raisonnements et à en faire le socle de ses jugements et de ses actions est pour Orwell un enjeu politique décisif. Ce qui est décrit et dénoncé dans *1984*, ce ne sont pas tant les mécanismes de contrainte physique du totalitarisme que les moyens psychologiques et intellectuels (autocensure, double pensée, novlangue, etc.) par lesquels il détruit la relation de tout un chacun avec sa propre expérience et s'assure ainsi le contrôle sur les esprits. Parmi ces moyens, il y a un certain nombre d'idées philosophiques qui, au sens où Orwell emploie ce mot, sont totalitaires. Ce qui rend une idée totalitaire, ce n'est pas son contenu particulier – rien n'est plus opposé quant à leurs contenus respectifs que les idées fascistes et les idées communistes – mais son fonctionnement ou, plus exactement, sa capacité à fonctionner comme une arme pour détruire l'homme ordinaire. Aucun régime ou mouvement totalitaire n'a jamais proclamé que deux et deux font cinq. Ce serait une croyance aussi absurde que peu efficace. Mais si Orwell en fait le paradigme de l'idée totalitaire, c'est que l'absurdité même de son contenu fait mieux ressortir sa fonction première : priver les individus de tout usage de leur propre entendement ou de tout usage de leurs propres concepts. Si « deux et deux font quatre » n'est pas vrai, ou s'il n'est pas vrai que les pierres sont dures, alors je ne sais plus ce que veut dire le mot « vrai », et je ne peux plus l'utiliser. La négation de la vérité objective fait, en ce sens, partie de l'arsenal totalitaire.

On observera, à cet égard, que la négation de la vérité objective, qui est un des traits majeurs de la mentalité postmoderne, est pleinement en phase avec tous les mécanismes, médiatiques par exemple, qui visent à faire perdre à tout un chacun le contact avec le réel et à délégitimer l'expérience et les jugements de l'homme ordinaire. Postmodernisme et médias font le même travail. C'est une des raisons sans doute pour lesquelles la critique des médias est si absente de la pensée postmoderne. Pour critiquer les médias, il faut croire à la vérité objective.

*Troisième remarque.* Il est important que les vérités sur lesquelles s'appuie Winston soient des vérités parfaitement triviales (*The obvious, the silly and the true*), qui ne nécessitent aucune théorie. Ce sont des vérités de fait. Et, quand il s'agit de faits, tout un chacun est à égalité avec les intellectuels théoriciens et dialecticiens les plus sophistiqués. C'est un point crucial pour comprendre le mode d'intervention de Chomsky dans la sphère politique et sociale.

En premier lieu, Chomsky pense que, s'agissant des affaires humaines, nous ne disposons d'aucun savoir qui puisse être appelé une « théorie », au sens où le terme est employé à bon droit dans les sciences de la nature. Et il soupçonne fort ceux qui s'approprient ce terme de s'en parer à des fins de prestige et de pouvoir. Mais surtout, il pense que le jugement et l'action politiques ne requièrent nullement de s'appuyer sur des théories ni sur un savoir sophistiqué. « J'ai les mêmes qualifications pour parler des affaires du monde que Henry Kissinger, Walt Rostow ou n'importe qui au département de science politique <sup>23</sup>, ou que des historiens professionnels – aucune que vous ne possédiez vous-même. La seule différence est que je ne prétends pas être qualifié, et je ne *prétends* pas non plus qu'il faille l'être. [...] Mais les affaires du monde sont banales : rien dans les sciences sociales ou dans l'histoire ou dans je ne sais quoi n'est au-dessus des capacités intellectuelles d'un jeune de quinze ans. Il faut travailler un peu, lire un peu, réfléchir – rien de très profond. [...] L'idée qu'il faut posséder des qualifications spéciales pour parler des affaires du monde n'est qu'une escroquerie de plus. C'est un peu comme le léninisme : il ne s'agit que d'une nouvelle technique pour faire croire à la population qu'elle ne sait rien, et qu'elle devrait rester en dehors de tout cela et laisser les types intelligents s'occuper de tout. Pour cela, il faut prétendre qu'il s'agit d'une sorte de discipline ésotérique et qu'il faut être docteur ès quelque chose pour pouvoir en parler. Mais c'est de la blague. <sup>24</sup> »

Bien entendu, quand Chomsky déclare qu'il faut « travailler et lire un peu », il manie la litote : quiconque a lu ses livres et ses articles sait que découvrir les faits vraiment importants et les mettre en relation entre eux pour comprendre quelque chose aux affaires du monde demande un travail énorme et acharné <sup>25</sup>. Mais, pour qui veut comprendre réellement

---

23. Henry Kissinger dirigea la politique étrangère américaine sous les présidences de Nixon et de Ford (1969-1977).

L'économiste Walt Rostow fut un conseiller influent des présidents Kennedy et Johnson (1963-1968), notamment pour la conduite de la guerre du Vietnam.

24. Noam Chomsky, *Comprendre le pouvoir*, op. cit., vol. II, p. 62.

25. Il en allait de même pour Orwell : ceux qui considèrent qu'il ne peut avoir été qu'un amateur en politique, puisqu'il n'avait pas de théorie, ignorent ou feignent d'ignorer sa connaissance exceptionnelle de la littérature de propagande de l'époque : entre 1935 et 1949, il a réuni dans sa bibliothèque, selon ses propres dires, entre 1 200 et 2 000 brochures politiques, qu'il ne collectionnait évidemment pas par bibliophilie.

dans quel monde nous vivons, les faits avérés et significatifs sont plus éclairants que les théories. Ainsi, depuis trente ans, d'innombrables livres et articles ont été consacrés à des analyses savantes et sophistiquées de l'idéologie dite « néolibérale » ; quelques-unes d'entre elles sont sans doute utiles. Mais il est bien plus important de remarquer, comme le fait Chomsky, que le système dit « néolibéral » fonctionne en réalité en contradiction avec ses propres principes et de mettre en évidence le fait que, par exemple, l'État fédéral américain n'a jamais subventionné aussi fortement les industries états-uniennes que dans les années de la dite « révolution néolibérale », c'est-à-dire sous la présidence de Reagan. Les lecteurs et les auditeurs de Chomsky sont familiers de cet enfant de dix ans (ou douze ou quatorze, selon les contextes) qui comprend mieux les choses que les intellectuels bardés de diplômes. Il est, bien sûr, le frère de l'enfant du conte d'Andersen, *Les Habits neufs de l'empereur*, celui qui est le seul à voir et à dire que le roi est nu – un conte qu'Orwell appréciait tout particulièrement et dont il a écrit en novembre 1943 une adaptation pour la BBC.

La question décisive en politique n'est pas de savoir si l'on dispose de la théorie vraie : comme toutes les théories, les théories politiques sont faillibles et partielles ; et parce qu'elles sont politiques, elles peuvent facilement devenir des instruments de pouvoir et de domination. La question politique décisive est de savoir comment, dans le monde moderne, chacun, même s'il est un intellectuel, peut rester un homme ordinaire, comment il peut conserver sa capacité de se fier à son expérience et à son jugement, comment il peut préserver son sens du réel et son sens moral.

Divers types d'intellectuels sont apparus au cours du xx<sup>e</sup> siècle : on parle couramment d'intellectuel total (sur le modèle sartrien), d'intellectuel spécifique (sur le modèle foucauldien), d'intellectuel organique (caractérisé par Gramsci), d'intellectuel critique, c'est-à-dire détenteur d'une théorie critique de la société et de la culture, sur le modèle d'Adorno et de l'école de Francfort. Pour toutes les raisons que je viens de dire, Russell, Orwell et Chomsky n'entrent dans aucune de ces catégories habituelles. J'aimerais les appeler des *intellectuels ordinaires*. Pas parce qu'ils appartiendraient à un type d'intellectuel que l'on rencontre ordinairement ; c'est évidemment l'inverse qui est vrai, et particulièrement en France. Mais parce que les ressorts de leur pensée et de leur action ne diffèrent en rien de ceux qui animent les humains ordinaires. Ils ne se réclament d'aucun savoir

qui ne serait pas à la portée de tous et ne revendiquent aucune autorité spécifique en tant qu'intellectuels. Et ils assument pleinement que leurs émotions, leurs indignations et leurs valeurs soient exactement les mêmes que celles de n'importe quel autre être humain. Comme dit Orwell, « on est soi-même, les neuf dixièmes du temps, une personne ordinaire [*an ordinary person*] », mais c'est une « chose qu'aucun intellectuel ne veut justement s'avouer »<sup>26</sup>.

Cette attitude les expose à la critique, ou plutôt au dédain : ils seraient « naïfs », « simplistes », « sentimentaux ». Mon professeur de khâgne nous apprenait à mépriser Russell, c'est-à-dire qu'il ne fallait pas le lire et encore moins le citer ; dans un article apparemment élogieux du *Monde des livres*, Orwell est appelé un « poète militant », ce qui est une manière de le disqualifier comme penseur politique ; et quand, dans leur débat à Eindhoven en 1971 – un document particulièrement précieux pour comprendre la différence entre un « grand intellectuel » et un intellectuel ordinaire –, Chomsky parle à Foucault de « valeurs humaines fondamentales » et d'une idée de justice indépendante des intérêts de classe, on sent ce dernier ricaner intérieurement avant qu'il n'assène à Chomsky une leçon de nietzschéisme et de machiavélisme révolutionnaire (ou prétendu tel)<sup>27</sup>. Mais il se pourrait que l'intellectuel ordinaire ait face aux événements des réactions plus justes que les intellectuels théoriciens et dialecticiens. Pour ne prendre que l'exemple de Russell, il comprend dès août 1914 non seulement que la guerre qui éclate est une boucherie absurde, mais qu'elle va ébranler les bases mêmes de la civilisation européenne ; et il ne lui faut que six semaines de voyage en 1920 pour savoir à quoi s'en tenir sur le bolchevisme au pouvoir.

Une raison de ce « flair » est sans doute que les intellectuels en question font de la politique non pas en intellectuels qui s'intéressent d'abord aux idées, mais comme des politiques qui s'intéressent avant tout aux faits et aux actes. Pour Orwell, par exemple, l'action et la volonté sont premiers. Le test auquel il soumet toute déclaration ou programme politique est : voulez-vous effectivement ce que vous dites vouloir ? Il applique au moins trois versions de ce test :

26. George Orwell, *Essais...*, *op. cit.*, vol. I, p. 294.

27. Noam Chomsky et Michel Foucault, *Sur la nature humaine* (1971), Aden, 2006, p. 65-70.

28 RUSSELL, ORWELL, CHOMSKY : UNE FAMILLE DE PENSÉE ET D'ACTION

— si ce que vous dites vouloir n'a aucune chance de se réaliser, si vos discours et votre agitation n'auront aucune prise sur la réalité, alors vous ne le voulez pas vraiment ;

— si vous ne voulez pas les moyens de ce que vous dites vouloir, alors vous ne le voulez pas effectivement ;

— et si vous ne voulez pas les conséquences probables de ce que vous prétendez vouloir, alors vous ne le voulez pas effectivement.

On n'en finirait pas de citer ses sarcasmes contre tous les discours ou engagements politiques qu'il juge être de la « blague [*humbug*] » ou du « fantasme masturbatoire ». La politique est clairement pour lui le lieu de l'effectivité. Orwell est un réaliste : non au sens de la *Realpolitik* et du cynisme, c'est-à-dire du culte de la puissance et du mépris des valeurs morales communes, mais au sens où la politique commence par la reconnaissance que les pierres sont dures et que 2 et 2 ne feront jamais cinq.

C'est ce même souci du réel, c'est-à-dire de la réalité de la misère, de l'oppression et des souffrances qu'elles entraînent présentement, qui l'a conduit, comme Russell et Chomsky, à récuser toute forme de messianisme révolutionnaire, à se méfier des proclamations révolutionnaires et du radicalisme de façade, et à récuser l'opposition dogmatique entre réforme et révolution. Comme le répète Chomsky, « nous vivons dans ce monde-ci et pas ailleurs ». Et il ajoute : « Je préfère vivre dans ce monde, pas dans celui de séminaires abstraits. Dans ce monde, les gens ont des besoins réels et des aspirations légitimes, comme avoir des écoles décentes et des soins médicaux, un travail sain et sécurisé, de l'eau potable, être à l'abri des tueurs, des tortionnaires et des missiles, etc. [...] La meilleure façon d'aller vers ces objectifs, à un moment donné, est de coopérer avec des "mouvements sociaux progressistes", des syndicats, des organisations militantes ; alors c'est ce que nous devrions faire, du moins si nous sommes avec les gens réels dans le monde, tout en essayant, bien sûr, d'agir avec ceux qui voient le progrès à court terme comme une base pour atteindre des alternatives plus justes et plus libres, impliquant une reconstruction radicale des institutions et des rapports sociaux. <sup>28</sup> » Russell en 1917 ne disait déjà pas autre chose : « Il est parfaitement possible d'avancer pas à pas vers la liberté économique et l'autogestion industrielle. [...] L'action révolutionnaire n'est peut-être pas nécessaire, mais une pensée révolutionnaire est indispensable. <sup>29</sup> »

28. Noam Chomsky, *Perspectives politiques*, Le mot et le reste, 2007, p. 143.

29. Bertrand Russell, *Political Ideals*, *op. cit.*

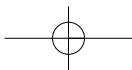
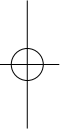
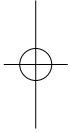
JEAN-JACQUES ROSAT

29

Assumer inconditionnellement une attitude libérale, se reconnaître intégralement comme des gens ordinaires, aborder la politique à partir des faits et des actes plutôt qu'à partir des idées : voilà trois conditions auxquelles les intellectuels doivent satisfaire s'ils veulent avoir une petite chance d'être des démocrates.

JEAN-JACQUES ROSAT

Maître de conférences en philosophie au Collège de France, Jean-Jacques Rosat <jean-jacques.rosat@college-de-france.fr> est membre du comité de lecture de la revue *Agone* et directeur de la collection « Banc d'essais » aux éditions Agone.



## La vérité peut-elle survivre à la démocratie ?

Si la démocratie moderne est impropre à faire des fondations,  
alors disons tristement qu'elle est impropre à vivre.

CHARLES RENOUVIER

**J**ULIEN BENDA écrivait en 1942 : « Dans l'ordre spirituel, la caractéristique de la démocratie est de tenir pour souveraines certaines valeurs *absolues*, c'est-à-dire conçues comme indépendantes de toute condition de temps ou de lieu, et supérieures à tout intérêt, individuel ou collectif ; valeurs dont les types principaux sont la justice, la vérité, la raison. <sup>1</sup> »

C'est une conception de la démocratie qui semble aujourd'hui bien dépassée. Il n'est même pas clair qu'elle soit compatible avec la vie politique en général. Tout le monde, sauf peut-être quelques platoniciens attardés qui croient encore aux philosophes-rois, est convaincu qu'elle est incompatible avec l'exercice du pouvoir. Comme le remarque Hannah Arendt dans son essai célèbre « Vérité et politique » (1954), on n'a jamais compté la véracité au nombre des vertus politiques. Pourquoi en irait-il différemment du pouvoir et de la politique démocratiques ? *A fortiori* si

---

1. Julien Benda, *La Grande Épreuve des démocraties* (1942), Le sagittaire, 1944, p. 50.



l'on tient que son royaume n'est pas de ce monde. En fait, l'idée même que la vérité puisse avoir une autorité quelconque, ou que ceux qui ont de l'autorité puissent s'en prévaloir, est considérée comme hautement problématique du point de vue de la promotion d'une forme de vie démocratique. La démocratie libérale classique ne suppose-t-elle pas le pluralisme des valeurs et le droit pour chacun de défendre sa propre conception de la vie bonne, et par conséquent si la vérité est, comme le pense Benda, une valeur, pourquoi celle-ci aurait-elle un privilège par rapport à d'autres ? Pourquoi le vrai plutôt que le bien devrait-il régler l'idéal démocratique ?

Les conceptions les plus influentes du libéralisme politique, comme celle de Rawls, suspectent le « zèle » qui va de pair avec la prétention à dire la vérité et « le combat sans fin pour convertir le monde à la vérité »<sup>2</sup>. « C'est le raisonnable et non le vrai, selon Rawls, que nous recherchons en matière de doctrine politique. La politique dans une société démocratique ne peut jamais être guidée par ce que nous traitons comme la vérité pleine et entière. »<sup>3</sup> De même Habermas ne croit pas que l'on puisse, aussi bien en éthique qu'en politique, parvenir à des vérités : « Le libéralisme politique n'utilise pas le concept de vérité morale appliqué à ses propres jugements politiques (toujours moraux). Il dit que les jugements politiques sont raisonnables ou déraisonnables, et il pose des idéaux politiques, des principes et des normes comme critères du raisonnable. »<sup>4</sup> Ceux que l'on peut appeler, à la suite de Bernard Williams<sup>5</sup>, des « négateurs » ou des « vériphobes » vont encore plus loin et proposent carrément de nous débarrasser de la notion même de vérité. Souvent parce que, comme Michel Foucault, ils considèrent la vérité et le savoir comme des masques d'un pouvoir nécessairement mauvais et soupçonnent ceux qui se réclament d'eux au nom de la démocratie de chercher en réalité à imposer une tyrannie bien pire que celle qui se réclamerait d'une conception purement conventionnaliste de l'autorité – à l'instar

2. John Rawls, *Political Liberalism*, Harvard University Press, 1993, p. 42, 94 (*Le Libéralisme politique*, PUF, 1997).

3. *Ibid.*

4. Jürgen Habermas, *Vérité et justification*, Gallimard, 2001 (*Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Francfort, 1999).

5. Bernard Williams, *Vérité et véricité*, Gallimard, 2006 (*Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, 2002).

de celle de Hobbes pour qui c'est l'autorité et non la vérité qui fonde la légalité : *Auctoritas non veritas facit legem*. Certains de ces négateurs jettent le bébé de la démocratie avec l'eau du bain de la vérité. Mais d'autres négateurs, comme Richard Rorty, s'en défendent : ils prétendent pouvoir sauver ledit bébé en le purgeant de la vérité. Supprimez les notions de justice et de vérité, nous dit-il, et la démocratie prendra soin d'elle-même. Mais quand on lit des déclarations comme celle de Jean-Luc Nancy (dans un essai précisément intitulé *Vérité de la démocratie* <sup>6</sup>) : « La démocratie est [...] un régime de sens dont la vérité ne peut être subsumée sous aucune instance ordonnatrice, ni religieuse, ni politique, ni scientifique ou esthétique, mais qui engage entièrement l'homme en tant que risque et chance de lui-même ». [...] L'autorité ne peut être définie par aucune autorisation préalable (institutionnelle, canonique, normée), mais peut seulement procéder d'un désir qui s'y exprime ou qui s'y reconnaît », on peut se demander si ce qui nous est proposé n'est pas *Hamlet* sans le Prince. Le pire n'est pas tant que ces conceptions soient défendues par des théoriciens sophistiqués et revenus de tout – sauf peut-être de Heidegger – mais qu'elles semblent à présent relever de l'opinion commune : *bien sûr* il n'y a rien d'autre dans la vérité que l'affirmation de l'opinion la plus personnelle, *bien sûr* il est de l'essence de la démocratie de récuser toute autorité quelle qu'elle soit, y compris et surtout celle de la vérité.

Pourtant, que la démocratie offre plus de chances à la vérité de s'imposer que toute autre forme de régime politique est quelque chose dont ne doutaient pas les grands penseurs libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle. Tocqueville écrivait : « Si la démocratie a plus de chances de se tromper qu'un roi ou un corps de nobles, elle a aussi plus de chances de revenir à la vérité, une fois que la lumière lui arrive, parce qu'il n'y a pas, en général, dans son sein, d'intérêts contraires à celui du plus grand nombre, et qui luttent contre la raison. Mais la démocratie ne peut obtenir la vérité que de l'expérience, et beaucoup de peuples ne sauraient attendre, sans périr, les résultats de leurs erreurs. Le grand privilège des Américains n'est donc pas seulement d'être plus éclairés que d'autres, mais d'avoir la faculté de faire des fautes réparables. <sup>7</sup> »

6. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008.

7. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1840), tome I, deuxième partie, ch. V, XIV.

Mill soutenait que la démocratie, en instaurant un « libre marché des idées », permet d'obtenir plus aisément la vérité que tout autre régime basé sur l'autorité ou la religion : « Ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité. Tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage que ses détenteurs. Si l'opinion est juste, on la prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fautive ils perdent un bénéfice presque aussi considérable : une perception plus claire et une impression plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur. <sup>8</sup> »

Ces liens entre démocratie et vérité semblent aujourd'hui rompus. C'est bien pourquoi des auteurs comme Russell et Orwell, auxquels je joindrais volontiers Benda, ont un air un peu désuet. Ce n'est pas sans ironie que Russell, au début de ses *Sceptical Essays*, nous déclare : « Je voudrais proposer à la considération favorable du lecteur une doctrine qui, je le crains, peut apparaître comme étant au plus haut point paradoxale et subversive. La doctrine en question est : il est indésirable de croire une proposition quand il n'y a aucune raison que ce soit de supposer qu'elle soit vraie. Je dois, bien sûr, admettre que si une telle opinion devenait commune elle transformerait totalement notre vie sociale et notre système politique, et comme ces derniers sont dans leur état actuel dénués de tout défaut, ils doivent être d'un grand poids contre elle. <sup>9</sup> » Il semble en effet que notre conception courante de la démocratie, surtout relayée par des penseurs vériphobes, ait « un grand poids », comme le dit Russell, contre une doctrine aussi subversive.

La démocratie a-elle besoin de la vérité ? Si l'on ne rejette pas tout simplement cette question en refusant, à l'instar de Carl Schmitt par exemple, tout lien entre politique, vérité et rationalité, il y a deux manières d'aborder la question des liens entre vérité et démocratie.

On peut d'abord aller de la première à la seconde, en se demandant si la démocratie a besoin de la vérité, c'est-à-dire s'il est possible de fonder une conception cohérente de la démocratie sur la vérité, plutôt que sur des notions comme celles de rationalité ou bien même en ne la fondant sur aucune notion du tout. La première stratégie est celle des partisans d'une conception purement procédurale de la démocratie, la seconde est celle

---

8. John Stuart Mill, *De la liberté*, Gallimard, « Folio », p. 85 (*On Liberty*, 1859).

9. Bertrand Russell, *Sceptical Essays* (1935), Allen & Unwin, Londres, 1961, p. 9.

des vériphobes. Je voudrais ici dans un premier temps essayer de dire pourquoi les vériphobes quant à la démocratie défendent une position incohérente, et pourquoi la conception procédurale est insuffisante. Il s'ensuit que non seulement la démocratie a besoin de la notion de vérité, mais aussi que cette notion doit être entendue au sens le plus réaliste et le plus objectif qui soit.

La seconde manière d'aborder notre question consiste à la prendre dans l'autre sens, en allant de la démocratie à la vérité, c'est-à-dire de se demander si la démocratie favorise bien la vérité. Là aussi, on peut tout simplement rejeter la question et soutenir que la vérité n'est pas le but de l'enquête, ni une valeur qu'il faille particulièrement rechercher. Mais, si on ne le fait pas, il faut essayer de dire en quoi la démocratie offre plus de chances à la vérité. Dans un sens comme dans l'autre, le dilemme est familier : comment s'en remettre à la vérité et au savoir dans les décisions politiques sans passer pour un dogmatique autoritaire, et comment s'en remettre aux choix démocratiques sans quelquefois sacrifier le savoir et la vérité ? Bref, comment peut-on être épistémocrate tout en étant démocrate ?

#### POURQUOI LA DÉMOCRATIE NE PEUT SE PASSER DE LA VÉRITÉ

L'une des raisons pour lesquelles la vérité et la démocratie ne semblent pas faire bon ménage est qu'on a tendance à confondre, d'une part, la liberté d'opinion et de parole avec l'égalité des opinions, ce qui revient à adopter une forme de relativisme, et, d'autre part, la règle de majorité avec une règle de vérité, ce qui revient à adopter une forme de théorie de la vérité comme consensus. Parce que la démocratie libérale repose sur le principe de la pluralité des valeurs et sur la neutralité axiologique, on a tendance à penser qu'elle exige de traiter toutes les opinions comme également respectables et, moyennant une confusion de plus, comme également vraies. Parce que la démocratie suppose la règle selon laquelle en matière de décisions la majorité doit l'emporter, on suppose que les opinions majoritaires ont le plus de chances d'être vraies, et qu'elles sont vraies *parce qu'elles sont celles de la majorité*. De même pour les décisions politiques : elles sont correctes parce qu'elles sont prises par une majorité ou susceptibles de l'être si on votait. C'est ce que Tocqueville et Mill appelaient la tyrannie de la majorité, ou ce que Philip Kitcher,

dans *Science, vérité et démocratie*, appelle la conception « vulgaire » de la démocratie<sup>10</sup>.

Ni Tocqueville ni Mill, pour s'en tenir encore à eux, ne souscrivaient à la conception vulgaire de la démocratie. Il ne leur venait pas à l'idée que l'on puisse défendre le relativisme ou une forme de théorie du consensus en matière d'opinion. Ils admettaient que l'utilité sociale de la vérité repose sur notre capacité à distinguer les bonnes des mauvaises opinions et à corriger nos erreurs. Mais cela ne semble pas être la conception dominante de la démocratie aujourd'hui. La conception dominante semble être que tout le monde a un droit égal à affirmer ses opinions, et qu'à partir du moment où la majorité a exprimé la sienne celle-ci a de bonnes chances d'être correcte. Cela ne conduit pas nécessairement à l'idée que toutes les opinions se valent, ou au relativisme le plus plat. La conception dominante peut parfaitement admettre que, si aucune vérité ne peut l'emporter définitivement sur une autre, certaines justifications peuvent peser plus que d'autres. C'est ce que soutiennent ceux, comme Rawls, Habermas et Rorty, pour qui la justification l'emporte sur la vérité. Ces auteurs peuvent parfaitement souscrire à la doctrine subversive de Russell, mais à condition simplement d'y supprimer la mention des mots « vrai » et « aucune base que ce soit ». Ils soutiennent qu'à défaut de vérités et de justifications absolues – notions qui sont, de toute façon, inapplicables quand il s'agit de délibérer sur des matières morales et politiques – on peut parvenir à des justifications relatives. Rawls et Habermas considèrent que ces justifications peuvent atteindre un degré suffisant de rationalité. Rorty, quant à lui, soutient que « l'idée d'une société libérale exige [...] que l'ouverture d'esprit ne soit pas encouragée parce que, comme il est dit dans les Écritures, la Vérité est grande et triomphera, ni parce que, suivant la suggestion de Milton, la Vérité triomphera toujours dans un affrontement libre et ouvert. Il faut l'encourager pour elle-même. Une société libérale est une société qui se contente de qualifier de "vraie" l'issue de telles rencontres, quelle qu'elle puisse être<sup>11</sup> ».

Selon Rorty, un menteur ou un tyran ne sont pas à blâmer parce qu'ils méprisent la vérité mais parce qu'ils manquent d'ouverture d'esprit. Dans

10. Philip Kitcher, *Science, vérité et démocratie*, PUF, 2010 (*Science, Truth and Democracy*, Oxford UP, 2003).

11. Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Armand Colin, 1993, p. 85 (*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge UP, 1989).

ce contexte comme dans d'autres, l'intérêt des idées de Rorty tient au fait qu'elles consistent en une radicalisation de thèses plus ou moins implicites chez d'autres, et au fait qu'il est une sorte d'éponge de l'époque. Selon lui, le simple fait de rechercher la vérité, d'avoir le souci du vrai est contraire à la démocratie libérale telle qu'il l'entend. La seule chose dont nous ayons besoin, nous dit-il, est d'avoir des justifications pour nos conceptions – justifications qui ne peuvent avoir rien d'absolu ni même de rationnel, mais qui sont et ne peuvent être que celles de notre communauté. Nous n'avons pas besoin de vérité, mais de consensus. Rorty pense en cela suivre les principes fondamentaux du pragmatisme, notamment celui de Dewey, qui entendait remplacer la notion de vérité par celle d'assertabilité, au nom même d'une conception instrumentaliste du vrai, qui mettait celui-ci au service du bien commun. Rorty est parfaitement conscient du fait qu'il s'oppose à la conception classique des relations entre vérité et démocratie. Nous n'avons, selon lui, même pas besoin de nous occuper de la vérité. La seule chose qui soit nécessaire est l'ouverture d'esprit et le fait d'avoir des justifications personnelles pour nos opinions. Nous pouvons, si nous le voulons, les appeler « vraies », mais ce n'est qu'un terme commode pour désigner le fait que ce sont *nos* opinions et que *nous* les trouvons justifiées. Il pousse le bouchon un plus loin que Rawls, mais c'est le même bouchon : non seulement la justification n'entraîne pas la vérité, car on peut être parfaitement justifié à croire quelque chose sans que ce soit vrai, mais aussi – plus fort de café – la vérité se réduit à la justification. Selon lui, il n'y a rien de plus dans le concept de vérité que le fait qu'un agent affirme une proposition comme vraie pour telle ou telle raison qu'il se trouve avoir ou que sa communauté elle-même approuve. « Vrai » n'est qu'une « petite tape » que nous accordons aux jugements que nous aimons bien.

L'argument principal des défenseurs de la thèse de l'identité entre vérité et justification est que la vérité est une notion « métaphysique », impossible à définir et à mettre en œuvre, une relique d'un âge platonicien révolu. Ils laissent entendre qu'à partir du moment où l'on renonce à cette notion une certaine conception radicale de la démocratie s'impose, libérée des vieux démons objectivistes qui hantent encore le libéralisme classique. Mais est-il vrai qu'à partir du moment où l'on renonce à cette conception le règne de la démocratie radicale commence ?

On associe justement la démocratie au droit qu'ont les individus d'avoir des opinions et de les exprimer, mais aussi à celui de pouvoir être en

désaccord avec les opinions des autres. Mais la possibilité d'être en désaccord suppose celle d'avoir raison ou tort, et, par là même, elle suppose que, si deux individus s'opposent sur une certaine opinion, l'un l'affirmant et l'autre la niant, si l'un a raison, l'autre a tort. Que se passerait-il si on maintenait cette possibilité de désaccord tout en rejetant les propriétés usuelles du concept de vérité, à commencer par celle de correspondance aux faits ?

Commençons par le cas le plus radical. Imaginons une société – appelons-la *Obriena* – dans laquelle ce qui rend une opinion correcte tient non pas au fait qu'elle est vraie mais au fait qu'elle est énoncée par ceux qui ont du pouvoir. Tout le monde a en tête la scène fameuse de 1984 dans laquelle le représentant du Parti, O'Brien, parvient à faire affirmer, et apparemment à faire croire, à Winston que  $2 + 2$  font 5. Supposons qu'il y parvienne pour l'ensemble des Obrieniens, et que ceux-ci viennent à accepter que c'est le sens ordinaire du mot « vrai ».

Les habitants d'*Obriena* sont-ils dépourvus du concept de vérité ? Ils croient tout ce que disent les détenteurs du pouvoir parce que ce sont les détenteurs du pouvoir qui le disent. Donc si un puissant dit que  $p$ , ils croient que  $p$  ; s'il dit que  $q$ , ils croient que  $q$ , etc. Mais croient-ils par là même que ce que disent les détenteurs du pouvoir est *vrai* ? Il semble bien que oui, car croire que  $p$ , c'est croire que  $p$  est *vrai*. Mais il est douteux que cela permette de leur attribuer la possession du concept de vérité, puisqu'ils semblent penser qu'il suffit que les autorités disent que  $p$  pour que  $p$  soit le cas et que les autorités ne peuvent pas se tromper. Or avoir le concept de vérité, c'est avoir le concept de la distinction entre ce qui est le cas et ce qui n'est pas le cas, et donc celui d'erreur.

Dans quelle mesure la conception de la vérité d'*Obriena* relève-t-elle de l'expérience de pensée ? Le ministère de la Vérité de 1984 n'est pas terrifiant parce qu'il conduit les gens à croire des mensonges, mais parce qu'il entreprend de détruire le concept de vérité lui-même <sup>12</sup>. Orwell a passé

12. On sait que Rorty dans *Contingence, ironie et solidarité* a donné sa propre lecture d'Orwell selon laquelle la scène en question ne dit rien de spécial quant à la vérité mais quant à la cruauté. Mais cette lecture est parfaitement spéieuse. Lire les commentaires de James Conant, « Freedom, Cruelty and Truth : Rorty versus Orwell », in Robert Brandom (dir.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, 2000, p. 299 (traduction partielle : « Orwell et la dictature des intellectuels », *Agone*, 2009, n° 41/42, p. 9-25 : traduction intégrale à paraître : James Conant, *Orwell ou le Pouvoir de la vérité*, Agone). Lire aussi Jean-Jacques Rosat, « Quand les intellectuels s'emparent du fouet. Orwell et la défense de l'homme ordinaire », *Agone*, 2005, n° 34.

son temps à dénoncer les mensonges de la politique de son époque. Mais le mensonge est une atteinte à la véracité, c'est-à-dire au respect du dire-vrai, pas une atteinte à la vérité elle-même, bien qu'il la présuppose. Mais Orwell vit aussi que la vérité était menacée par quelque chose de pire encore que le mensonge, à savoir la tentative pour éliminer purement et simplement le concept même de vérité objective. Il se référait aux régimes totalitaires et aux intellectuels de son époque ; mais qu'aurait-il dit s'il avait connu les intellectuels français de la fin du  $xx^e$  siècle pour lesquels « vrai » pouvait avoir le même sens que « Lacan dit que P » ou « Heidegger dit que P » ? Qu'aurait-il dit s'il avait pu connaître la capacité des médias contemporains, *Internet* en tête, non seulement à mentir mais à transformer même notre conception de ce qu'est une information ? Le président de la plus importante chaîne de télévision française suscita un scandale quand il déclara, il y a quelques années, que son seul objectif était d'occuper le maximum de temps des cerveaux. Mais il n'y avait rien de cynique dans son propos, car tout le monde à présent admet que les medias ne sont pas là pour produire une information véridique mais pour manipuler : il s'exprimait de la façon la plus littérale et la plus franche qui soit.

Quelqu'un qui aurait l'usage du mot « vrai » mais qui tiendrait, comme les Obrieniens, ce mot comme signifiant « correct parce que les autorités le disent » n'aurait pas de concept de vérité, parce qu'il se méprendrait sur la raison d'être même de ce concept, qui est, pour paraphraser Aristote, de pouvoir dire ce qui est le cas quand c'est le cas et dire que ce n'est pas le cas quand ce n'est pas le cas. Sans possibilité d'exprimer son désaccord sur un jugement, ou de dire que ce que croit quelqu'un est faux, pas d'usage du concept de vérité. Le concept de vérité présuppose que l'on puisse affirmer que ce que disent les autorités est incorrect. Le concept même de croyance et celui d'assertion présupposent une norme de correction qui n'est autre que la vérité : une croyance et une assertion sont correctes si et seulement si ce qui est cru ou dit est le cas.

En fait, sans le concept de vérité, l'idée même de démocratie est un non-sens. La démocratie présuppose non seulement qu'on ait certaines opinions et certaines croyances, mais qu'on puisse les exprimer librement en les affirmant et en les soumettant à la discussion. Or la notion même d'assertion présuppose la possibilité d'avoir objectivement raison ou tort. Avoir un concept de vérité, c'est avoir le moyen de distinguer ce qui est correct de ce qui ne l'est pas, et, avec le concept de correction, c'est avoir la capacité à distinguer ce qui est le cas de ce que ceux qui ont



le pouvoir croient que c'est le cas. Beaucoup ne sont pas d'accord avec cela : nombre de penseurs conservateurs, comme Leo Strauss ou Allan Bloom, ont soutenu que la démocratie libérale non seulement ne requiert pas le concept de vérité objective, mais également qu'elle est incompatible avec lui. Le libéralisme ne peut même pas affirmer sa propre vérité. Ce serait une forme de dogmatisme incompatible avec la doctrine elle-même. Nombre de penseurs positivistes, qui étaient des libéraux de gauche, se méfiaient aussi de l'idée de vérité en matière politique, et préféreraient recourir, tout comme Kelsen, à la notion de convention pour fonder l'autorité démocratique <sup>13</sup>.

La conception relativiste de la démocratie libérale est incohérente, et pas seulement parce que le relativisme est incohérent pour des raisons bien connues que je ne vais pas reprendre ici <sup>14</sup>. Elle s'appuie sur l'idée qu'on doit accorder un respect égal aux opinions et aux diverses conceptions de la vie bonne. Mais la notion même de respect des opinions présuppose celle de droit. Ce sont les droits qui protègent la liberté des citoyens de poursuivre leur vie comme ils l'entendent. Or la notion de droit des individus, en ce sens, présuppose elle-même qu'il y ait une distinction entre ce que le gouvernement – par définition dans une démocratie l'expression de la majorité – pense et ce que pensent les individus : si tout ce que pense la majorité était vrai, et si la majorité pensait qu'il n'y a pas de droit à la liberté d'expression par exemple, alors il n'y aurait pas de droit à la liberté d'expression. Il s'ensuit qu'une condition nécessaire pour que les gens puissent croire qu'il y a de tels droits est qu'il y ait place pour une différence entre l'opinion de la majorité et ce qui est le cas <sup>15</sup>.

Pour le voir, imaginons une autre communauté que celle des Obrieniens, celles des MOA [Merely Opinionated Assertion], qui n'associent pas au concept d'assertion et au concept de croyance une norme d'autorité, mais seulement une norme de sincérité et de justification personnelle ou

13. Hans Kelsen, *La Démocratie, sa nature, sa valeur*, Dalloz, 2004 (*Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1920).

14. Lire notamment Simon Blackburn, *Truth. A guide for the Perplexed*, Penguin Books, Londres, 2004 ; Paul Boghossian, *La Peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, Agone, 2008 (*Fear of Knowledge*, Oxford University Press, 2005) ; Diego Marconi, *Per la verità*, Einaudi, Milan, 2008 ; Annalisa Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Florence, 2008.

15. Lire Michael Lynch, *True to Life*, MIT Press, 2004, ch. 10.

d'assertabilité subjective<sup>16</sup>. Pour les MOA, la norme d'assertion pour une proposition quelconque est seulement celle qui consiste à exprimer ses préférences personnelles pour cette proposition et la norme de la croyance est seulement celle d'expression sincère d'une simple opinion. Pour eux, les désaccords entre les gens n'impliquent pas que les uns aient tort et les autres raison. Ils admettent qu'on puisse être en désaccord, mais ils n'admettent pas que le désaccord soit le signe d'un quelconque défaut de justification chez l'une des parties en présence. Ils peuvent aussi étendre leurs justifications aux préférences et désirs de leur communauté. « Vrai » aurait alors chez eux pour sens « vrai parce que j'ai des raisons personnelles de le croire » ou « vrai parce que ma communauté l'admet ». On pourrait même imaginer qu'ils tiennent leurs désirs et leurs préférences comme majoritaires, et qu'ils soient tout à fait tolérants vis-à-vis des désirs et préférences de la minorité. Ils seraient de vrais démocrates. Mais les MOA auraient-ils le concept de vérité ? Non : leur usage du prédicat « vrai » leur permettrait d'exprimer leurs désirs et leurs préférences, ainsi que ceux de leur communauté, mais ils ne seraient pas capables de considérer les désaccords comme indiquant que ceux qui sont en désaccord avec eux pourraient avoir tort. Ils seraient incapables d'argumenter les uns contre les autres. Ils pourraient peut-être distinguer les opinions de la majorité de celles de la minorité, mais ils n'auraient aucun moyen de distinguer en quoi la minorité peut s'opposer à la majorité. Rawls, qui tient la possibilité d'un « désaccord raisonnable » comme centrale pour le pluralisme libéral, doit admettre que la notion de désaccord implique celle de vérité.

Récapitulons le raisonnement. La démocratie libérale repose sur le concept de droit de l'individu. Ce dernier présuppose la notion de vérité objective. Par conséquent, la démocratie libérale bien comprise présuppose le concept de vérité objective.

Il y a plusieurs moyens de contester ce raisonnement. On peut nier que la démocratie repose sur des droits. On peut nier que les droits l'emportent sur d'autres notions, comme celle d'utilité, ou que la notion de droit présuppose celle de vérité. C'est la position de Rorty. Pour lui la notion de droit présuppose seulement celle de justification (entendue en un sens

---

16. Huw Price, « Three Norms of Assertibility, or How the MOA Became Extinct », in James Tomberlin (dir.), *Philosophical perspectives*, 1998, n° 12, p. 41-54.

seulement relatif) de ce qui peut être justifié face à un auditoire futur, sans qu'il y ait nécessairement de limite à ce processus de révision des justifications. Selon lui, « parler de droits de l'homme consiste à nous identifier avec une communauté de personnes semblables – ceux avec lesquels il est naturel d'agir d'une certaine manière <sup>17</sup> ». On ne voit pas très bien en quoi cela ne revient pas à nier simplement la notion puisque, si la communauté de semblables à laquelle nous avons affaire venait à ressembler à celles des Obrieniens, on pourrait tout aussi bien nous refuser la liberté d'expression ou celle de la presse. Rorty trouverait sans doute cela bien dommage, mais il n'aurait aucun moyen d'en dire plus. Au mieux, tout ce qu'il est en mesure de dire est que, bien que la notion de droit n'ait pas de sens en dehors de telle ou telle communauté, il est *préférable* de croire qu'il y a des droits objectifs.

Si l'on était tenté de penser que les MOA sont seulement des êtres de fiction issus d'une expérience de pensée, il conviendrait de rappeler que, pour beaucoup de gens, aujourd'hui la simple expression personnelle d'une opinion, en particulier quand elle intervient sur les forums soi-disant « démocratiques » que sont les blogs et les autres vecteurs que nous offre Internet, est considérée comme l'expression la plus démocratique qui soit de l'opinion. Ainsi, l'organisateur d'une rencontre sur la démocratie d'opinion déclare : « Quand la démocratie représentative a été fondée, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les distances étaient immenses. Les citoyens ne pouvaient pas communiquer les uns avec les autres de façon immédiate. Ils ont fait le choix d'élire des députés pour les représenter. Le monde contemporain est radicalement différent. Les opinions des citoyens peuvent s'exprimer instantanément, l'opinion s'invite directement au débat politique et peut parfois jouer un rôle décisif dans la prise de décision politique. Des instances *ad hoc*, tels les "Grenelle", se substituent à la représentation nationale classique comme espaces du débat. <sup>18</sup> »

Autant d'opinions instantanées, autant de « petites tapes », pour parler comme Rorty, dans le dos de nos idées. Supposer que l'expression d'une opinion par Internet, qui se fait le plus souvent sous pseudonyme et sur un forum, puisse se substituer à l'expression du vote dans une démocratie

17. Richard Rorty, « Ethics without principles », in *Philosophy and Social hope*, Penguin, 1999, p. 85.

18. Jean-Jacques Aillagon, « L'opinion s'invite directement au débat », *Libération* 18 juin 2010.

représentative, c'est bien supposer que ce qui compte est la simple *expression* de l'opinion parfaitement indifférente à la question de savoir si celle-ci est vraie ou fausse, en non pas la formulation d'un jugement ou d'une décision sur la base de raisons. La question de savoir si cette opinion est vraie ou même simplement correcte est, dans une telle conception, parfaitement indifférente.

Mais la morale des apologues qui précèdent est simple. Si l'on associe la notion de démocratie à celle de liberté de pensée et d'opinion, à celle de diversité d'opinion et de tolérance de cette diversité, et à la règle de majorité, il est absurde de supposer que ces principes puissent exclure la notion de vérité. Mais quelle notion ? Certes les constructivistes comme Rawls, les rationalistes communicationnels comme Habermas et les néo-pragmatistes comme Rorty en ont avant tout contre ce qu'ils tiennent pour la conception métaphysique et réaliste de la vérité, et ils sont prêts à admettre soit une conception cohérentiste assimilant la vérité au consensus rationnel, soit une conception déflationniste la réduisant à l'assertion. Mais la seule conception de la vérité qui convienne à la démocratie est la conception la plus usuelle qui soit : la vérité est la correspondance à des faits indépendants de nous ; elle est objective, absolue et elle n'est pas relative à la culture, à une communauté, à une théorie ou à un individu.

Si l'on met à part ces raisons théoriques – dont on vient de voir qu'elles ne valent rien – de soutenir que vérité et démocratie sont incompatibles, il est intéressant de constater que des penseurs par ailleurs aussi différents et antagonistes que Rawls et Rorty n'ont en fait à avancer qu'un argument *pratique* : il est dangereux d'invoquer la notion de vérité parce qu'elle court le risque de menacer la neutralité du libéralisme qui doit permettre à différentes de conceptions de la vie bonne de s'exprimer. C'est pourquoi ce libéralisme est « politique » et non pas « métaphysique ». Mais j'avoue n'avoir jamais compris cet argument. Tout d'abord je n'ai jamais compris pourquoi l'invocation de la notion de vérité dans le domaine politique, ni d'ailleurs dans quelque autre domaine que ce soit, devrait entraîner une quelconque menace ou danger. On croit que la notion de vérité est dangereuse parce qu'on suppose que ceux qui s'en réclament se croient possesseurs ou transmetteurs de dogmes et de vérités intangibles, la plupart de nature religieuse, ou bien parce qu'on suppose que la revendication d'une opinion comme vraie suffit à vous rendre dogmatique. Mais, d'une part, on ne voit pas pourquoi l'invocation d'une opinion comme vraie impliquerait la croyance en son irréfutabilité ou en

son infaillibilité, y compris dans des domaines qui ne sont pas considérés comme proprement scientifiques. Et, d'autre part, il n'y a que si l'on suppose qu'il est par définition impossible d'entrer en désaccord avec une opinion que le fait de la proposer comme vraie peut avoir quelque chose de « dangereux ». Mais une telle conception de l'opinion présuppose soit un relativisme, soit l'idée que toute opinion se présente comme une connaissance infaillible<sup>19</sup>. Et, même si nous admettions qu'il y a danger à user de la notion de vérité dans des domaines comme ceux de l'éthique, de la politique ou de la religion, il y a une réponse tout aussi pratique à l'argument : quels que soient les dangers qu'il peut y avoir à dire que la morale et la politique visent la vérité, les dangers qu'on court en le niant sont encore plus grands. Sans une conception réaliste et cognitive de la vérité, comment serait-il possible non seulement de maintenir les principes de base de la démocratie libérale quant à l'expression des opinions – exprimer une opinion, c'est juger, et non pas faire entendre une voix ou « s'inviter » dans un débat<sup>20</sup> – mais aussi de dénoncer les mensonges que les pouvoirs nous imposent en permanence ? Comment serait-il possible de simplement établir certains faits ? N'en déplaise aux constructivistes et aux antiréalistes, et en dépit de toutes les manipulations de l'opinion, nous voulons pouvoir dire que la guerre du Golfe n'est pas une construction, que les massacres de Srebrenica ou de

19. La seconde conception est sans doute vraie de l'assertion, dont la norme est la connaissance. Mais il n'y a aucune raison de supposer l'infaillibilité de la connaissance impliquée dans cette norme.

20. Si j'avais plus de place, j'essaierais de développer l'idée (défendue par Moore et plus récemment par Peter Unger et Timothy Williamson) que l'assertion a comme norme la connaissance, et non pas la seule vérité, et que les conséquences politiques de cette idée vont exactement à l'encontre de ce que l'on considère aujourd'hui comme l'expression démocratique de l'opinion. L'usage du terme « communication » appellerait des remarques semblables. Est-il évident que toute communication est par essence démocratique ? Il n'est pas dans mon propos ici de discuter ces points. Je me contenterai de noter la pauvreté de la réflexion sur des notions comme celles de jugement, d'assertion et d'assentiment dans les réflexions sur la démocratie. Une exception est Vincent Descombes, qui a bâti toute une philosophie politique du sujet de droit sur le rejet de la conception subjective de la croyance qu'il prête à la philosophie post-cartésienne et à celle des Lumières (voir notamment *Le Complément de sujet*, Gallimard, 2004, p. 363-375). Mais il n'est pas clair à mes yeux qu'une conception wittgensteinienne de l'expression de la croyance suffise.

Kigali ont bien eu lieu, ou qu'il n'y avait pas d'armes de destruction massive en Irak. À ce genre d'objection, les vériphobes répondent le plus souvent qu'ils peuvent s'en tenir à une conception minimaliste ou déflationniste de la vérité, qui ne va pas plus loin que les platitudes usuelles : affirmer que P, c'est affirmer que P est vrai, que P est tel que les choses sont qu'on dit qu'elles sont, etc. Ils n'ont pas l'intention d'aller plus loin et, en particulier, ils refusent, quand il s'agit des vérités morales, religieuses et politiques sur lesquelles les désaccords sont les plus nombreux, d'adopter une conception cognitiviste de ces vérités, selon laquelle il y a des faits objectifs et des réalités connaissables dans ces domaines.

J'ai essayé de suggérer, à défaut de pouvoir ici le montrer, qu'une conception minimaliste ou anémiée de la vérité n'est pas une conception de la vérité du tout <sup>21</sup>. Il n'y a donc pas d'autre choix possible : il faut adopter une conception réaliste de la vérité. Cette conception est-elle « métaphysique » ? N'ayant pour ma part rien contre la métaphysique, à condition que celle-ci décrive les implications réelles de notre mode de penser commun et de nos conceptions scientifiques, je ne vois pas pourquoi ce serait une objection. En fait, c'est surtout une conception épistémologique. Il suffit de reconnaître que toute expression d'un jugement ou d'une croyance implique que l'on s'engage à la défendre, à la considérer comme justifiable objectivement et comme répondant à des faits indépendants de nous. La « doctrine subversive » dont parlait Russell – toute croyance doit répondre à des raisons objectives de la tenir comme vraie – revient simplement à reconnaître que la vérité est la norme constitutive de la croyance et que celle-ci vise la connaissance. Si on ne le reconnaît pas, il n'y a pas de croyances, pas d'opinion, pas de démocratie d'opinion, pas de désaccords démocratiquement exprimés. Quel sens aurait la revendication des opprimés qu'on reconnaisse l'injustice commise à leur encontre, celle de ceux qu'on censure de pouvoir rétablir leur droit à la parole, ou celle de n'importe quel citoyen qui entend rétablir la vérité quand il a été accusé à tort, si la notion d'une vérité objective disparaissait ?

Prendre parti pour une conception cognitiviste de la vérité, c'est non seulement s'opposer aux diverses formes d'antiréalisme, de constructivisme et de relativisme quant à cette notion qui se sont prévaluées précisément de la démocratie, mais aussi contre la conception pragmatiste de la vérité.

---

21. Contre la conception déflationniste de la vérité, je me permets de renvoyer à Pascal Engel, *Truth*, Acumen, 2002.

On entend dire souvent que le pragmatisme, parce qu'il est faillibiliste et admet qu'aucune de nos idées n'est à l'abri de l'erreur et du doute, et parce qu'il met l'accent sur le caractère communautaire de la pensée et de l'action, va comme un gant à la démocratie. Mais telle n'était pas l'opinion de Russell. Ce dernier ne cessa, depuis les débuts de sa carrière, de s'opposer au pragmatisme et à sa conception de la vérité, depuis ses critiques contre James dans les années 1900 jusqu'à ses polémiques tardives contre Dewey. En fait ce qu'il décrit dans son livre *Power* ressemble fort à la doctrine des Obrieniens : « Le pragmatisme, sous certaines de ses formes, est une philosophie du pouvoir. Pour le pragmatiste, une croyance est vraie si les conséquences en sont agréables. Or les êtres humains peuvent rendre les conséquences d'une croyance agréables ou désagréables. Croire à la supériorité du mérite d'un dictateur a des conséquences plus agréables que ne pas y croire si on vit sous son gouvernement. Partout où la persécution est efficace, la croyance officielle est "vraie" au sens pragmatiste. <sup>22</sup> »

Julien Benda ne disait pas autre chose quand il énonçait les principes démocratiques « dans l'ordre spirituel » : « La démocratie s'oppose à ces systèmes "pragmatiques" selon lesquels le seul critérium du juste ou du vrai, pour une proposition, est l'avantage qu'en tire le groupe qu'ils servent ; pour les uns la nation, pour les autres la classe, ces systèmes n'admettant comme souveraineté que la *souveraineté du but*. On peut dire, que dans l'ordre spirituel, les valeurs honorées par la démocratie le sont en tant qu'éternelles et transcendantes aux circonstances, alors que celles du pragmatisme sont déterminées par les circonstances et variables avec elles. <sup>23</sup> »

On ne cesse de nous dire que ce sont là des caricatures du pragmatisme authentique. Mais Russell et Benda nous font au moins remarquer que ce sont des conséquences indésirables de cette doctrine. Je ne suis pas convaincu que le pragmatisme ne ressemble pas, en définitive, à sa caricature. Il est toujours étonnant, quand on lit des auteurs comme Rawls, Habermas ou Rorty, de voir combien ils souscrivent aisément à la thèse selon laquelle il n'y a pas de vérités politiques et éthiques, ou que, s'il y en a, elles ne peuvent reposer que sur un accord communautaire ou sur un consensus rationnel qui les prive par définition de tout caractère objectif ou absolu. Bien sûr, décider quelles fins nous devrions avoir peut ne

22. Bertrand Russell, *Le Pouvoir*, Syllepse, 2003, p. 192 (*Power*, Allen & Unwin, Londres, 1938).

23. Julien Benda, *La Grande Épreuve des démocraties*, op. cit., p. 51.

pas reposer sur des vérités absolues ; mais n'y a-t-il pas des vérités axiologiques et politiques non problématiques, parfaitement objectives et parfaitement robustes, comme celle qui nous dit que nous devons intervenir en cas de génocide, de famine ou de catastrophe, et en général pour éviter ce que l'on appelle des « maux premiers » ? Russell était convaincu que la mentalité démocratique a ceci de commun avec la mentalité scientifique qu'elle présuppose l'existence de vérités impersonnelles et objectives, et non pas, comme le suppose le pragmatisme, seulement l'existence d'intérêts communs et de désirs collectifs <sup>24</sup>.

### PROCÉDURALISME OU RÉALISME ?

Il y a pour la démocratie un problème semblable à celui que pose Socrate dans l'*Euthyphron* de Platon, quand il demande si quelqu'un est pieux parce qu'il plaît aux dieux ou bien si c'est parce que quelqu'un est pieux qu'il plaît aux dieux : est-ce que les décisions prises à la majorité (ou les croyances de la majorité) sont correctes parce que ce sont celles de la majorité, ou bien est-ce qu'elles sont choisies ou possédées par la majorité parce qu'elles sont correctes ? La première conception revient à dire qu'il n'y a pas de normes ou de valeurs transcendantes à partir desquelles on doit juger le caractère démocratique d'une décision ou d'un dispositif : ce caractère démocratique tient *uniquement* à la procédure elle-même. C'est ce que l'on appelle une forme de *procéduralisme*, et elle est clairement antiréaliste. La seconde conception, cognitiviste, est celle de Benda et de la tradition républicainiste : la justice, la vérité et la raison ne se réduisent pas à des procédures rationnelles, mais sont des valeurs absolues transcendant ces procédures <sup>25</sup>. Je suggérerai ici que le cognitivisme est incontournable.

24. Voir les commentaires de Jacques Bouveresse dans *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, 2007, p. 126-141, et ses analyses sur le pragmatisme, plus nuancées que les miennes au chapitre IX. Le livre de Cheryl Misak *Truth, Politics, Morality : Pragmatism and Deliberation* (Routledge, Londres, 1999) contient une défense de la démocratie selon les principes pragmatistes avec laquelle j'ai de nombreux points d'accord. Mais sa conception de la vérité est peircienne et sa conception de la connaissance faillibiliste.

25. Le républicanisme de Benda a ses origines chez Renouvier, dont il décrit les thèses dans « Les idées d'un républicain en 1872 », *NRF*, 1931, n° 214 et 215. L'exergue de cet article provient d'un texte cité par Benda.



La thèse procéduraliste repose d'abord sur un principe général : seuls des dispositifs politiques démocratiques sont légitimes, et la valeur qui s'attache à leur caractère démocratique ne dépend pas d'autres propriétés que le fait qu'ils reposent sur certaines procédures, principalement des procédures de vote. Appliqué à la question de la vérité, le procéduralisme soutient que seuls les dispositifs démocratiques sont susceptibles de maximiser la vérité et l'expression libre de l'opinion.

Il y a deux sortes de procéduralisme : celui de la théorie du choix social, et celui de la théorie délibérative de la démocratie. L'un des fleurons de la première, qu'on peut considérer comme la forme pure, est le théorème du jury de Condorcet<sup>26</sup>. La probabilité d'un choix binaire dans un groupe de citoyens également informés augmente substantiellement quand la taille du groupe augmente. Dans un électorat de  $N$  individus qui votent indépendamment, si la probabilité d'un choix correct par un individu est de  $p$ , la probabilité  $P$  d'un choix correct de la majorité (où  $N$  est impair) peut être bien plus élevée que  $p$ <sup>27</sup>. Est-ce le moteur épistémique qui va permettre une démocratie basée sur le vote et la règle de majorité ? Le théorème de Condorcet a des contraintes particulières : tous les choix, y compris quant à la vérité, ne sont pas binaires (on peut suspendre son jugement) ; il ne s'applique que quand les jugements individuels sont probabilistiquement indépendants (les erreurs ne s'annuleront pas simplement quelle que soit la taille de l'électorat). Enfin, si les votants ont des biais systématiques, comme le racisme ou le sexisme, il ne serait pas surprenant que leurs décisions politiques soient pires qu'un lancer de pièce sur les mêmes sujets. De plus, le théorème du jury ne dit rien des types d'informations ou de connaissances que les votants sont supposés avoir, ni sur leur pertinence dans les décisions en question.

Face à ce théorème incitant à l'optimisme, il y a tout un ensemble de résultats négatifs, comme celui d'Arrow, qui tendent à montrer que l'on ne peut pas agréger les préférences individuelles dans un choix collectif sans violer des principes intuitifs, comme l'unanimité ou l'absence de dictature. Pour ne donner qu'un exemple récent, considérons le « paradoxe

26. Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785), et les commentaires de Gilles-Gaston Granger, *La Mathématique sociale du marquis de Condorcet* (1956), Odile Jacob, 1989.

27. Sur le théorème de Condorcet, voir les commentaires d'Emmanuel Picavet, *Choix collectif et vie publique*, PUF, 1996, troisième partie.

doctrinal »<sup>28</sup> et supposons le cas troublant suivant, qui semblera familier à nombre d'universitaires.

Une commission doit recruter une jeune collègue. Le critère du choix est l'excellence à la fois dans l'enseignement et dans la recherche. Le premier des trois membres du comité pense que la candidate est excellente enseignante mais pas excellente chercheuse, le second pense qu'elle est excellente chercheuse mais pas excellente enseignante, et le troisième pense qu'elle est excellente dans les deux domaines. Une majorité considère qu'elle est excellente chercheuse, une majorité considère qu'elle est excellente enseignante, mais seulement une minorité – le troisième membre du comité – considère qu'on doit la recruter.

	Excellente enseignante	Excellente chercheuse	Excellente enseignante et chercheuse
1	Oui	Non	Non
2	Non	Oui	Non
3	Oui	Oui	Oui
Majorité	Oui	Oui	Non

Il y a deux manières dont la commission peut prendre une décision dans ce genre de cas. Supposons que chaque membre vote sur chaque prémisse et sur la conclusion, et de manière rationnelle. Ils procèdent à l'agrégation de leurs votes sur la conclusion – recruter ou pas – et laissent la majorité déterminer leur choix collectif. Ils ne doivent pas recruter la candidate. Ou bien les juges agrègent leurs votes sur chaque prémisse, laissent la majorité décider, et adoptent la conclusion seulement si les deux prémisses sont collectivement endossées. Il faut recruter. Le paradoxe doctrinal est que, selon la procédure adoptée, on aboutit à un résultat différent. Cela dépend en fait de la question de savoir si l'on prend une décision collective ou bien une décision basée sur l'agrégation des préférences individuelles. C'est un problème si l'on s'appuie, comme le procéduralisme, uniquement sur des critères de cohérence dans les jugements. Il n'y a pas qu'une seule manière d'être cohérent. Bien que les résultats de la théorie

28. Christian List et Philip Pettit, « On the Many as One », *Philosophy and Public Affairs*, 2005, 33(4), p. 377-390.

du choix social soient à mes yeux très importants – malgré tout ce qu’ont pu en dire les critiques marxistes et les disciples de Bourdieu –, ils sont loin d’être probants. La vertu mais aussi le grand défaut du procéduralisme du choix social est qu’il tient les préférences des agents pour données et ne se demande pas s’ils sont sages, ou éthiquement bons. Mais, de toute évidence, les préférences elles-mêmes peuvent être manipulées, tronquées ou perverses.

C’est en partie ce qui a conduit à adopter une autre conception de la démocratie, la conception délibérative. Cette dernière, tout comme le procéduralisme du choix social, soutient qu’il n’y a pas de vérités politiques, et admet que le critère et la valeur de la démocratie ne résident que dans la rationalité des processus qui y conduisent. Mais, à la différence de la théorie du choix social, elle tient que les préférences doivent pouvoir faire l’objet d’une délibération, dont le produit est une forme de consensus par recoupement, comme chez Rawls, ou de processus idéal de discussion, comme chez Habermas. La position originelle chez Rawls et son contractualisme sont bien une tentative pour expliquer l’idée de justice comme équité à partir d’une procédure elle-même juste. Mais ni Rawls ni Habermas ne pensent que le processus rationnel de délibération puisse se faire sans que la communauté présuppose certains principes ou valeurs « substantiels » : des libertés de base, la référence à des biens premiers et, en définitive, les principes démocratiques eux-mêmes. Elle peut donc difficilement prétendre *dérivée* ces mêmes principes d’une pure procédure. C’est pourquoi, ici encore, il me semble difficile d’admettre l’abstinence épistémique de Rawls <sup>29</sup>. La conclusion qui s’impose de ces considérations bien trop rapides est qu’il est loin d’être évident que la branche antiréaliste et procédurale du dilemme euthyphronien de la démocratie l’emporte sur la branche réaliste et cognitiviste. Il y a bien des standards, des valeurs et des normes démocratiques substantielles et indépendantes des décisions rationnelles d’une démocratie procédurale ou formelle. En fait, non seulement ces valeurs substantielles sont indépendantes des procédures garantissant la démocratie, mais ces dernières les présupposent. Comme le fait remarquer Raz <sup>30</sup>, une théorie de la justice comme celle de Rawls doit bien se présenter comme la théorie vraie ou

29. Joseph Raz, « Facing Diversity, the Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, 1990, 19(1), p. 3-46.

30. *Ibid.*, p. 15.

correcte de la justice, si elle ne doit pas être seulement un instrument – parmi d'autres possibles – pour assurer la stabilité sociale. En bref, sans la vérité, pas de justice.

Cela ne nous donne toujours qu'une réponse indirecte et négative à notre question initiale : comment concilier épistémocratie et démocratie ? Elle se pose de la manière la plus claire qui soit dans le cas des experts. Par définition, ils sont supposés savoir. Admettons – mais je vais y revenir – que leur autorité s'impose d'elle-même dans les sciences. Mais, en politique, l'autorité a besoin d'une autre base et ne peut pas découler seulement de l'expertise. Même si nous admettons qu'il y a des décisions plus ou moins bonnes et que les politiques ont plus de savoir quant aux manières de les produire que les simples citoyens, leur expertise ne suffit pas à leur garantir l'autorité. Il est tentant de donner le pouvoir à celui qui sait, mais le fait de savoir ne garantit pas qu'on doive commander. Qui, en effet, décide qui sont les experts ? Je peux tout simplement ne pas accepter qu'ils sachent. Un chef religieux, par exemple, prétend savoir, mais on n'est pas obligé de le croire. Inversement, il se peut que vous ayez le savoir et que vous ayez raison, mais cela suffit-il à faire de vous celui qui décide ? Le problème est que nous ne pouvons pas non plus admettre que n'importe qui puisse venir contester toute prétention à être un expert, et si on doit attendre d'avoir une justification qui soit acceptée par tous, aucune autorité ne sera jamais légitime. Alors de quel côté aller ?

Je ne peux qu'esquisser une voie possible. Appelons conception *épistémique pure* de la démocratie la conception d'après laquelle la démocratie est une source légitime d'autorité parce qu'elle prend des décisions qui sont correctes d'après des standards indépendants de justice et de vérité. Appelons conception *épistémique procédurale* une conception d'après laquelle les décisions démocratiques sont légitimes si et seulement si elles sont prises sur la base de jugements établis selon des procédures acceptables pour tous les agents rationnels, comme celles qui gouvernent les jugements d'un jury <sup>31</sup>. Ces décisions n'ont pas à être correctes pour être légitimes : même si le jury parvient à une décision incorrecte, celle-ci fait néanmoins autorité. Mais le but est néanmoins de parvenir à des jugements *corrects*, c'est-à-dire vrais. Une telle conception est différente de celle

---

31. David M. Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, 2007.

de Rawls parce qu'elle ne tient pas le caractère raisonnable des procédures démocratiques pour une forme de coopération équitable. Être raisonnable, selon une telle conception, implique le désir d'entrer dans un processus de justification consistant à donner des raisons *épistémiques*, dirigées vers la vérité du jugement et non pas purement décisionnelles. Elle est étroitement associée également à l'idée qu'un vote est l'expression avant tout d'un *jugement*, et non pas seulement d'une décision. Le standard ultime de la légitimité démocratique n'est pas le rationnel, mais le vrai. Nous ne donnons des raisons pour nos jugements que parce que nous espérons que ce sont des raisons de croire que ces jugements sont *vrais*. De même quand il s'agit de donner des raisons pour nos principes fondamentaux de justice ou de légitimité politique. On pourrait dresser ici un parallèle entre cette conception de la démocratie et les conceptions de la vertu épistémique défendues en théorie de la connaissance contemporaine. De même que certaines vertus, comme l'ouverture d'esprit, la curiosité ou l'intégrité intellectuelle sont supposées favoriser l'enquête, sinon définir les conditions de la connaissance, on peut imaginer que les vertus démocratiques favorisent la délibération épistémique et s'incarnent dans certaines institutions plutôt que dans des individus. Ces vertus ne se réduiraient pas, comme dans les conceptions républicanistes classiques, à des vertus pratiques. Mais faire intervenir des vertus épistémiques démocratiques en ce sens ne peut pas revenir à placer la vertu avant des notions comme celles de connaissance, de justification et de vérité. Bref, pas plus que la vérité ne se réduit en mathématiques à la prouvabilité, la vérité ne se réduit en morale à l'exercice de la vertu, ni en politique à la procéduralité.

#### EN QUOI LA DÉMOCRATIE FAVORISE-T-ELLE LA VÉRITÉ ?

Venons-en pour finir à ce que j'ai appelé la thèse de maximisation de Mill. Il y a une analogie entre cette thèse et le conséquentialisme qu'il défend par ailleurs en éthique, selon lequel la valeur morale principale est l'utilité et la règle d'action consiste à la maximiser. Si nous transposons cette idée à la théorie de la connaissance, la valeur épistémique suprême est la vérité, et la règle d'action consiste à la maximiser. Selon le type d'épistémologie sociale – c'est-à-dire de théorie normative des conditions sociales de la connaissance – défendu par un philosophe

comme Alvin Goldman, des pratiques sociales ont une valeur instrumentale quand elles promeuvent l'acquisition de valeur épistémique, et cette valeur est le vrai <sup>32</sup>. C'est ce qu'il appelle « véritéisme ». Des pratiques sociales démocratiques semblent les candidates évidentes pour promouvoir cette valeur. (Notons au passage que l'usage du terme de « valeur » ici comme ailleurs n'implique pas que la vérité soit en elle-même une notion normative ou évaluative. C'est une notion aussi descriptive que possible. En revanche les  *croyances*  vraies ont une valeur et sont un but dans le cadre d'une telle conception.)

Il va de soi qu'une épistémologie sociale véritéiste en ce sens est aux antipodes de l'épistémologie relativiste postmoderne. L'adopter présuppose qu'on ait rejeté tous les arguments familiers visant à réduire la vérité au consensus social, à adopter le principe de symétrie du vrai et du faux, à rejeter toute forme de foundationalisme et de réalisme scientifique au nom d'un constructivisme social, ou à assimiler science et politique <sup>33</sup>. Il est certain que, si l'on adopte les thèses du constructivisme social et du relativisme, la notion même de vérité objective dont a besoin la démocratie n'a pas de sens. Je vais me contenter ici de présupposer que ces thèses ne valent rien. L'épistémologie véritéiste suppose aussi que les valeurs épistémiques, comme la vérité, ne sont pas dominées par des valeurs pratiques, et encore moins que nos raisons de croire pourraient être concurrencées par nos raisons d'agir. En cela, il faut aussi partir d'un antipragmatisme que j'appellerais volontiers « primaire », comme celui de Russell et de Benda.

Si on entend par véritéisme le fait de maximiser le nombre des vérités d'une manière procédurale, il y a, là aussi, tout un ensemble de résultats très intéressants obtenus par des modèles simulés sur ordinateur, comme ceux de Hegselman et Krause <sup>34</sup>, qui tendent à montrer qu'à partir de

32. Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, 1999.

33. Ces idées ont encore été répétées récemment par Bruno Latour (« Pour rétablir un climat de raison. Quand le principe de précaution déstabilise le rationalisme à la française », *Le Monde*, 21 mai 2010). Le démolissage de ces thèses dans tant de livres, comme ceux de Philip Kitcher (*Science, vérité et démocratie*, *op. cit.*) et de Paul Boghossian (*La Peur du savoir*, *op. cit.*), ne semble pas affecter le moins du monde leur force inertielle.

34. Rainer Hegselman et Ulrich Krause, « Truth and Cognitive Division of Labour. First steps towards a computer aided social epistemology », *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 2006, tome 9, n° 3.

conditions minimales d'information la dynamique d'ensembles d'opinions au départ divergents a tendance à converger vers la vérité, un peu comme s'il y avait une sorte de principe de la main invisible régissant ces opinions et les attirant vers la vérité. Mais que montrent réellement ces résultats ? Ils sont par définition indifférents aux types de justifications que peuvent avoir les agents. Il n'est même pas évident qu'ils aient quoi que ce soit à voir avec la démocratie.

Si l'on essaie d'appliquer la conception véritéiste à l'enquête en général – dans des domaines aussi divers que celui de l'expertise légale et du témoignage, de l'information et des médias, ou de l'éducation – et à l'enquête scientifique en particulier, on se heurte à toutes sortes de problèmes. D'abord, il y a celui de la tyrannie de l'ignorance, que l'on peut formuler ainsi avec Philip Kitcher : « Des questions épistémiquement significatives dans certaines sciences peuvent systématiquement être sous-évaluées parce que la majorité des membres d'une société n'ont pas les moyens d'apprécier les facteurs qui rendent ces questions significatives. <sup>35</sup> » La tyrannie de l'ignorance n'est pas nécessairement celle de la bêtise, laquelle préoccupait tant les auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle qui assistèrent à la montée en puissance des masses. Elle peut affecter des gens très intelligents et compétents. Elle tient au fait que c'est une chose que la vérité soit le but et la norme de l'enquête en général, et que c'en est une autre que de supposer qu'on atteindra ce but ou obéira à cette norme en accumulant le maximum de vérités. Le but de l'enquête n'a jamais été de maximiser la vérité, mais de maximiser le nombre de vérités *significatives*. Cela suppose évidemment que l'enquêteur ait la capacité d'évaluer ces significations. C'est la raison pour laquelle Mill lui-même, dans ses *Considerations on Representative Government*, était prêt à proposer que, quand on estime que certaines personnes en savent plus que d'autres, elles devraient se voir accorder plusieurs votes <sup>36</sup>. Appliquée aux experts, cette règle ne laisse cependant pas de poser problème, pour les raisons que j'ai indiquées. La

35. Philip Kitcher, *Science, vérité et démocratie*, *op cit.*, p. 130.

36. « Quand une personne se rend compte qu'une autre comprend le sujet mieux qu'elle, et que l'opinion de l'autre devrait compter plus que l'accord de la sienne avec ses attentes et avec le cours des choses qu'elle est habituée à approuver, il est seulement nécessaire que cette influence supérieure soit assignée sur des bases qu'elle peut comprendre et dont elle est capable de percevoir la justice. » Souligné par moi. John Stuart Mill, *Considerations on Representative government*, chap. VIII, 1861.

même remarque peut s'appliquer à une lecture trop irénique de l'avis de Mill cité au début de cet article, selon lequel la démocratie favoriserait la correction des erreurs en exposant nos opinions au désaccord possible. Comme le note Isaac Levi, « le simple fait que l'on soit en désaccord avec nos jugements ne suffit pas à ouvrir notre esprit. La plupart des épistémologues oublient qu'il est tout aussi urgent de déterminer quand nous avons de bonnes raisons d'ouvrir nos esprits que ça l'est de déterminer quand nous avons de bonnes raisons de les fermer <sup>37</sup> ».

Ce ne sont que quelques-unes des difficultés évidentes qu'il peut y avoir à essayer d'appliquer les concepts de la conception procédurale de la démocratie à l'enquête scientifique. Quand Philip Kitcher essaie d'énumérer dans son livre les conditions de ce qu'il appelle la science bien ordonnée, il parvient à une formule si complexe qu'il considère impossible de la décrire sous forme de procédures. Il dénonce aussi bien la conception irénique, selon laquelle le marché libre des idées fonctionnerait toujours de manière à produire le vrai en dépit du mal qu'il a pu causer dans sa foulée, que la conception selon laquelle science et politique sont toujours tellement intriquées que la compétition des idées sur la base de leur mérite proprement épistémique est une illusion.

Mais ces difficultés menacent-elles en quoi que ce soit ce que j'ai appelé le véritisme, c'est-à-dire la thèse affirmant que le but de l'enquête est toujours la vérité, que cette notion est une valeur épistémique irréductible, et que la « doctrine subversive » de Russell – qui n'est autre qu'une version de la maxime du savant victorien William Clifford selon laquelle « il est mauvais toujours, partout et pour tout le monde de croire quoi que ce soit sur des éléments de preuve insuffisants [*insufficient evidence*] » – est toujours en place ? En rien. Considérons juste un instant, pour finir, le conflit qui oppose créationnistes et partisans d'une vision scientifique du monde (qu'elle soit ou non de stricte obédience darwinienne). On a tout intérêt, dans ce débat, à admettre le principe, dont j'ai dit qu'il était au fondement de l'idée même de délibération démocratique, selon lequel les uns ont raison et les autres tort. Mais évidemment ce n'est pas aussi simple, parce que la discussion qui les oppose n'est pas une discussion purement scientifique : des différences de valeurs s'introduisent dans des discussions épistémologiques, par exemple sur la nature des données

---

37. Isaac Levi, « Consensus as shared agreement and outcome of inquiry as *consensus* », *Synthese*, 1985, n° 62.



susceptibles de vérifier les croyances et les théories dans les deux cas. Il se peut bien ici que, comme l'admettent les conceptions à la Rawls de la démocratie libérale, le conflit ne puisse pas se résoudre autrement que dans les termes d'une « coopération équitable » entre les parties, qui n'a rien de particulièrement épistémique. Mais on ne peut pas dire que l'on ait quoi que ce soit à gagner, pour parvenir au genre d'équilibre auquel le démocrate libéral aspire, à adopter une épistémologie hybride – en fait une forme de pragmatisme – d'après laquelle l'acceptabilité des croyances ne repose pas exclusivement sur des critères scientifiques, mais aussi sur des critères qui pourraient avoir quelque chose à voir avec ce que des croyants religieux considèrent comme les standards de la vie bonne. Rousseau, mais aussi Rawls, proposent qu'une précondition du contrat social soit le partage d'une conception du bien commun. De la même manière, une société démocratique devrait pouvoir partager une conception de la raison publique et un accord sur ce qui fait que des considérations tenant aux raisons et aux justifications de nos croyances pèsent dans un sens ou un autre. On suppose trop souvent que cette conception doit être neutre et accueillante à diverses conceptions de la justification des croyances. Mais il n'y a pas plusieurs conceptions de cette justification. Il n'y en a qu'une, qui est celle que Russell appelait ironiquement subversive, sans aucun doute parce que le dogmatisme ne vient pas de ceux qui l'acceptent et qui placent la vérité et la preuve au centre des valeurs démocratiques, mais au contraire de ceux qui la rejettent.

PASCAL ENGEL

Ancien auditeur réel au Collège de pataphysique, professeur ordinaire de philosophie contemporaine à l'université de Genève, Pascal Engel <Pascal.Engel@unige.ch> a principalement publié dans le domaine de la philosophie du langage, de l'esprit et de la connaissance ; dernier ouvrage paru, *Va savoir. De la connaissance en général*, Hermann, 2007.

# Tout ça n'est pas seulement théorique

## *Notes sur la pratique d'une politique éditoriale*

COMME PRODUCTEUR de « propagande » – cet ensemble de textes, de sons et d'images qui participe à maintenir en l'état l'ordre social –, le métier d'éditeur tient une position paradoxale par bien des aspects. D'un côté, sa marque (le nom de la maison d'édition) est bien visible sur le produit « livre » ; de l'autre, tout un chacun est en droit de se demander ce qu'il fait. L'éditeur n'est ni l'auteur, qui a écrit le livre, ni l'imprimeur, qui l'a fabriqué. Pour une part, il est responsable de la mise en circulation de milliers de phrases ; pour une autre, il ne peut en réclamer la paternité – il ne les a pas écrites. Quelle légitimité cet intermédiaire trop visible a-t-il de revendiquer les idées que portent les livres inscrits dans son catalogue ? Suffit-il de dire que, sans son travail (la transformation de manuscrits en livres), de telles idées ne pourraient être sorties de l'anonymat ?

L'objet de mon intervention n'est pas d'expliquer en quoi consiste la « transformation d'un manuscrit en livre » mais de m'appuyer sur la position spécifique de l'éditeur, un métier qui mêle indissociablement l'argent et les idées.

Ce type de production, à l'intersection d'activités intellectuelles et commerciales, fait de l'édition un bon exemple des modalités d'action et des marges de manœuvre de ceux qui inscrivent leur métier, sinon leur vie, dans un projet d'émancipation collectif et individuel. Des insatisfaits du monde tel qu'il va (très mal, à leurs yeux). Des rêveurs persuadés qu'un ordre social plus juste est adéquat avec leur conception de la société : un

partage égalitaire des bienfaits et des corvées qu'il faut réaliser ici-bas pour bien vivre ensemble le temps de nos vies.

Il est courant de formuler ces questions en termes d'adéquation entre nos idées et nos pratiques.

Pour les métiers du livre, cela revient à se demander si nous sommes condamnés à ne pouvoir espérer mieux que faire confiance en l'efficacité des idées par elles-mêmes qu'en éditeurs fidèles nous diffusons avec les livres que nous éditons.

Autrement dit, la diffusion des « bonnes » idées et des analyses « justes » suffit-elle ? Que valent des idées et des analyses qui ne sont pas au moins déjà mises en pratique par leurs premiers promoteurs ? Ne serait-ce que pour voir si ça « marche » ? Réaliser déjà, un peu, les fins qu'on se raconte dans les moyens qu'on se donne...

Pourquoi éditer les essais d'un Jacques Bouveresse sur les mirages du relativisme postmoderne et sur l'utilité du concept de vérité lorsqu'on veut comprendre et agir dans ce monde ? Les textes d'un George Orwell sur les liens entre la possibilité d'une vérité fondée sur les faits et la liberté réelle des gens ? Les livres d'un Noam Chomsky sur l'idée que l'exercice de la rationalité est cohérent avec une organisation sociale capable de satisfaire « le besoin humain, fondamental s'il en est, de spontanéité, de créativité, de solidarité et de justice sociale » ? Pourquoi éditer les livres de ces mêmes auteurs sur les conditions intellectuelles et pratiques des politiques d'émancipation – des auteurs pour qui la mainmise de quelques tyrannies privées sur les systèmes d'information est incompatible avec l'instauration d'une société égalitaire ?

Dans l'une de ses introductions à l'œuvre de Karl Kraus – un auteur qui a martyrisé le journalisme en particulier et le monde des lettres de langue allemande en général pendant le premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle –, Jacques Bouveresse revient sur la place singulière des « problèmes de virgule » dans les combats qu'a livrés l'impossible satiriste viennois. Problèmes qui peuvent sembler bien dérisoires face aux batailles homériques que Kraus a menées sa vie durant – pour ne citer que son pacifisme radical durant la pleine Première Guerre mondiale, son appel public à la démission du préfet de police de Vienne, responsable de la répression sanglante de juillet 1927, ou encore sa campagne contre un grand patron de presse et maître chanteur, qu'il a fait chasser de Vienne. Que sont ces « problèmes de virgule » ? Le procès en plusieurs épisodes intenté par Kraus à un journal

qui avait commis la négligence impardonnable d'omettre une virgule dans son édition d'une poésie.

Nous sommes alors en 1936 et le tout-Vienne politique « s'excitait précisément sur le bombardement de Shanghai par les Japonais ». Voici ce que Kraus répondait à un critique musical de ses amis qui s'étonnait de le voir encore « aux prises avec un des fameux "problèmes de virgule". [...] "Je sais que tout cela est dénué de sens, quand la maison est en feu. Mais aussi longtemps que c'est possible d'une façon quelconque, je dois faire cela, car si les gens qui y sont tenus par obligation avaient toujours veillé à ce que toutes les virgules soient à la bonne place, alors Shanghai ne serait pas en train de brûler" <sup>1</sup> ».

On ne peut exprimer avec plus de confiance l'idée que l'exercice d'un métier est déjà en soi une activité politique – et donc l'occasion d'une action majeure, à la mesure de notre vie, quand on pense au temps que la plupart d'entre nous y consacrons. En restant au plus près des questions de virgule, c'est bien sûr au métier d'éditeur qu'on doit d'abord penser – traditionnellement, en effet, la virgule est notre affaire. Mais remarquons tout de suite que c'est une virgule dans une poésie et non dans un essai d'idées qui a chagriné Kraus. Certains se disent sans doute que c'eût été pire si la virgule avait été manquante dans un texte politique. Est-ce bien sûr ? Car aux yeux d'un Kraus, les vers d'auteurs comme Shakespeare et Goethe contiennent tout ce qu'il fallait avoir lu pour comprendre, en 1933, les causes et les conséquences de l'arrivée des nazis au pouvoir en Allemagne. Une démonstration qu'il a faite, magistralement et en temps réel (de mai à octobre 1933), sous le titre *Troisième nuit de Walpurgis* – justement le livre que préface longuement Jacques Bouveresse et où il rapporte ces « problèmes de virgule ». Mais limitons-nous (faute de temps) à la seule édition de livres de sciences humaines.

En situation structurelle de médiation, l'éditeur transmet aux lecteurs une production qui dépend de trois domaines avec lequel l'édition en sciences sociales entretient des relations à la fois de complémentarité et de concurrence – voire d'antagonisme : les médias (plutôt écrits), les militants (politiques), l'université (et en général le monde de l'enseignement

---

1. Jacques Bouveresse, « "Et Satan conduit le bal..." : Kraus, Hitler et le nazisme », préface à Karl Kraus, *Troisième nuit de Walpurgis*, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, Agone, 2005, p. 92.

et de la recherche). Ces trois champs fournissent à la fois la plus grande partie des textes et, en retour, constituent trois domaines privilégiés de légitimation et de prescription des livres produits.

Dans l'un des domaines par excellence du déni d'argent qu'est (au moins dans ce pays) le monde de la culture en général, et de l'édition en sciences humaines en particulier, il n'en reste pas moins qu'éditeurs et auteurs de tous acabits partagent (au moins implicitement) le projet commun de vendre autant de livres que possible. Ce qui n'est pas suffisant pour être longtemps d'accord : reste à converger sur la manière de les faire, ces livres, de les donner à lire, et de les vendre...

Car une ligne éditoriale n'est pas faite que de théories : les idées diffusées sous la forme matérielle d'un livre ont des coûts de production, un prix de revient et font l'objet d'un commerce, indissociablement symbolique et financier. Tout contrat d'auteur, qui définit les moyens qu'on se donne pour arriver aux fins qu'on ne s'avoue pas toujours, peut être vu comme l'ensemble des règles qui fixent la transformation d'idées en gloire et en argent. Mais un contrat ne dit pas grand-chose de l'adéquation entre ces moyens, ces fins et le propos de l'auteur qui a convaincu l'éditeur d'en faire un livre. D'autant plus si on attend de ces idées quelques effets sur le monde social.

Des divergences peuvent donc apparaître à l'épreuve de cette alchimie très prosaïque, une fois passée la lune de miel – ce moment où l'éditeur et l'auteur s'unissent autour du texte ; où les phrases de l'un se glissent sous la couverture de l'autre ; où les pensées de l'un se reconnaissent dans les phrases de l'autre, qui voit déjà son nom en haut de la page.

Le champ d'origine de l'auteur peut alors avoir son importance, ainsi que les relations qu'il entretient avec les autres domaines : par exemple un universitaire engagé en politique, un chercheur tenant les médias pour le canal privilégié de diffusion de son savoir, ou, à l'inverse, farouchement enfermé dans la science et n'écrivant que pour ses pairs. (Évidemment, ce sont là des exemples simples : dans la réalité, toutes les combinaisons, y compris les plus contradictoires, sont possibles.)

Lune des premières fois où j'ai été amené à parler des tensions à l'œuvre entre théorie et pratique dans l'édification d'une politique éditoriale, la question au programme n'était pas, *a priori*, de critiquer l'ordre social dominant ni d'agir pour un monde meilleur sans attendre les lendemains qui chantent. J'avais été invité à un colloque tout à fait savant sur la

« circulation des biens symboliques »<sup>2</sup>. À titre d'éditeur de livres de sciences humaines, j'intervenais au côté d'André Schiffrin, le fameux éditeur franco-américain. Sous l'intitulé « Les enjeux de l'édition en sciences humaines », on nous avait demandé de traiter des effets de la concentration éditoriale mondialisée, et notamment de la situation française.

Comme le rappelle André Schiffrin dans son dernier livre, la description qu'il avait faite, voilà dix ans, de la situation de l'édition dans le monde anglo-saxon avait été jugée « certes critique et tout à fait regrettable [mais] tout à fait impossible au pays de l'exception française ». Cinq ans plus tard, on assistait à l'effondrement de Vivendi. Issu en 1998 de la Générale des eaux, ce groupe emportait avec lui un tiers de l'édition française – des maisons comme Plon, Laffont, Nathan, Bordas, Pocket. Bien sûr, la glissade n'était pas allée très loin : le groupe Hachette s'était tout de suite placé en repreneur. Il s'en était donc fallu de peu que la France ne dépasse les États-Unis dans le domaine de la concentration éditoriale. Mais ce rachat avait été invalidé par la justice européenne, appelée à l'aide par un groupe d'éditeurs et de librairies. La situation était à ce point désespérée que le baron Ernest-Antoine Seillière, président de Wendel Investissement et ancien patron des patrons français, avait pu passer pour un « chevalier blanc » (comme on dit dans les gazettes), en reprenant, sous le nom d'« Editis », une partie de Vivendi – et Hachette gardant le reste<sup>3</sup>.

Avec un demi-siècle de pratique internationale de l'édition, André Schiffrin peut se prévaloir d'une certaine expérience, dont la direction de Pantheon Books, maison fondée au début des années 1940 par son père. Rappelons que ce dernier n'en était pas alors à ses premières armes : créateur de « La Pléiade », il avait cédé sa maison aux éditions Gallimard, pour lesquelles il avait continué de travailler jusqu'à ce que son patron, qui avait de grands projets avec l'occupant, décide de licencier son personnel juif pour satisfaire les conceptions littéraires de l'ambassadeur nazi Otto Abetz. C'est dire si André Schiffrin s'y connaît en OPA éditoriales, même si ça

---

2. Organisé par le réseau européen de sciences sociales ESSE en collaboration avec l'Institut universitaire Kurt Bösch, le colloque « Circulation internationale des produits scientifiques et culturels : ouvertures et obstacles » s'est déroulé à Sion (Suisse) du 21 au 23 septembre 2006.

3. Ce bilan est tiré de la préface à André Schiffrin, *L'Argent et les Mots* (La Fabrique, 2010) ; lire aussi, du même auteur, chez le même éditeur, *Le Contrôle de la parole* (1999) et *L'Édition sans éditeur* (2005).

n'est pas le même genre d'agression que celui-ci a connu plus directement aux États-Unis. Après le rachat de Pantheon par Random House, il a découvert l'incompatibilité radicale entre un grand groupe de communication et le métier d'éditeur de livres exigeants tel qu'il le pratiquait : une activité commerciale habituée à des bénéfices (quand il y en a) d'au plus 3 %, alors que Wendel, par exemple, prétend atteindre des retours sur investissement de 25 % et que des groupes comme le conglomérat allemand Bertelsmann réclament une croissance annuelle de 10 % parallèlement à un bénéfice de 15 %. C'est ainsi que Schiffrin affronta le diktat de la rentabilité et la soumission de l'éditorial au commercial. D'ailleurs on hésiterait désormais chez Random House à s'engager sur des prévisions de vente inférieures à plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires – des chiffres auxquels, bien sûr, la majorité des livres ne peut prétendre <sup>4</sup>. Ce qui poussa André Schiffrin à démissionner avec son équipe et à fonder, accompagné de quelques auteurs, une nouvelle maison, The New Press.

Revenons à notre colloque sur le « marché des biens symboliques ». Les universitaires qui nous avaient invités l'avaient donc fait sur la base du constat suivant : le gigantisme des groupes d'édition, la fusion de leurs activités avec l'industrie du divertissement et leur soumission aux logiques de profit, tout cela met en danger le type de livre qu'ils écrivent, lisent et discutent. Schiffrin et moi-même, qui travaillons dans des maisons indépendantes et à but non lucratif, étions donc assez bien placés pour illustrer, y compris par la pratique, les analyses qu'on nous avait demandées. Qui plus est, ces analyses n'étaient pas complètement inconnues des sociologues et des historiens de la culture (voire, pour certains, de l'édition) qui nous avaient invités. Partagions-nous pour autant les mêmes enjeux quant à l'édition en sciences sociales et humaines ?

La question méritait en effet d'être posée. Car les livres de nos interlocuteurs, pour la plupart de ceux que j'avais lus (souvent de très bons livres, d'ailleurs), étaient essentiellement parus chez trois éditeurs : La Découverte, marque alors récemment acquise par le baron Seillière avec le lot Editis ; Seuil, maison rachetée, via La Martinière (numéro un mondial du livre illustré), par Chanel <sup>5</sup>, groupe comprenant, entre autres, les

4. Données citées par André Schiffrin, *L'Argent et les Mots*, *op. cit.*

5. En janvier 2004, cet achat débouche sur la poursuite en justice par quatre éditeurs distribués par le Seuil – dont les éditions de Minuit. Tous retirent leur

couverts Guy Degrenne, les montres Bell & Ross, les fusils de chasse Holland & Holland et les maillots de bain Eres ; enfin Fayard, enseigne du plus grand groupe de presse et d'édition français, par ailleurs également marchand d'armes, le groupe Matra-Hachette-Lagardère.

Selon que nous étions éditeurs indépendants ou chercheurs payés par l'État, tirions-nous donc les mêmes conséquences de la connaissance que nous avons des dangers que font peser sur nos livres l'appétit croissant des grands groupes sur le secteur éditorial ?

On peut même se demander si certains en tiraient la moindre conséquence.

Il en est parfois du monde universitaire comme de ce que Karl Kraus décrivait de la politique autrichienne : « Ce qui est désolant, ce n'est pas que les événements [...] n'ont pas de fondement mais qu'ils n'ont aucune conséquence. Il y a tant de choses qui arrivent – et il n'arrive rien. [...] La diplomatie est un terrain où la chute d'une feuille engendre un séisme – mais ici la terre se fissure et aucune feuille ne tombe d'un seul arbre. La chose est intéressante, on en parle mais on n'en tire aucune conséquence. On s'occupe du déclin du monde aussi longtemps qu'il est actuel mais on n'en tire toujours aucune conséquence. <sup>6</sup> »

On pourra m'objecter que ces chercheurs, en scientifiques conséquents, n'ont pas à s'occuper de politique mais seulement de diffuser leur savoir de la façon la plus efficace possible. Je dois donc insister : il ne s'agit pas ici de critiquer l'industrie de l'armement ou celle du luxe, ni même les nuisances socio-économiques bien connues des fonds d'investissement. Il ne s'agit pas non plus de s'interroger sur les avantages, pour un acteur politique comme la dynastie Lagardère, bien connue pour son progressisme, son désintéressement et son humanisme, d'être propriétaire de la station de radio Europe 1, de plusieurs grands magazines, du principal réseau de distribution de presse et, accessoirement, de bénéficier du prestige du Collège de France, dont Fayard édite notamment l'ensemble des leçons inaugurales.

---

plainte en 2005 ; « un connaisseur du dossier confie : “Quelques petites compensations et beaucoup de travail ont fait retomber la tension.” Et le silence avec », Bruno Abescat, Yves Stavridès, « Derrière l'empire Chanel... La fabuleuse histoire des Wertheimer », *L'Express*, 2005 – <[http://elsassexpat.blogs.com/histoire\\_chanel.pdf](http://elsassexpat.blogs.com/histoire_chanel.pdf)>, consulté le 14 mai 2010.

6. Karl Kraus, « Le procès Friedjung », *Agone*, 2006, n° 35/36, p. 229.



Je me contente (puisque c'est le souci des universitaires qui ne tirent aucune conséquence) de rappeler un danger : celui que font peser sur la possibilité même de leurs livres les multinationales. Jusqu'à quand les fabricants de fusils de chasse ou de missiles, de maillots de bain ou de livres illustrés vont-ils passer leur temps et risquer leur argent à essayer de faire des profits avec des livres ? Nous avons au moins déjà la réponse pour le baron Seillière : trois ans. C'est la période au bout de laquelle Editis a été vendu à Planeta, géant espagnol d'édition et de communication, également diversifié dans le transport aérien.

Il serait édifiant d'entrer dans le détail des trois ans de gestion du groupe Editis par le baron Seillière – ainsi l'intéressement des dirigeants et l'absence d'augmentation de salaire des employés, les départs systématiquement non remplacés, un contrôle drastique des coûts et un marketing agressif<sup>7</sup>. Mais revenons sur les auteurs de livres exigeants en sciences humaines qui déplorent (ne serait-ce que pour eux-mêmes) la mainmise des multinationales sur l'édition sans en tirer la moindre conséquence : leur situation crée au moins un problème (disons moral et politique) assez classique, celui du transfert aux tyrannies privées d'une production financée par l'argent public. Au-delà des années nécessaires à sa formation (sur le budget de l'Éducation nationale), le salaire et les moyens de travail d'un chercheur sont également payés par la levée d'impôts ; mais les livres qu'il donne à éditer (conçus sur son temps de travail) sont convertis par l'éditeur en chiffre d'affaires sans autres frais de production. Cela peut-il laisser indifférents tous ceux qui s'inquiètent du rôle des grands groupes sur l'organisation sociale du monde dans lequel nous vivons ?

On contourne souvent ces difficultés en invoquant le fait que les livres exigeants de sciences humaines, réputés invendables, coûtent plus d'argent à l'éditeur qu'ils n'en rapportent. Ce qui ne convient pas du tout à l'image d'impitoyables gestionnaires que les grands capitaines d'industrie (éditoriale) donnent d'eux-mêmes. Ainsi, la vente par Wendel de son groupe d'édition à Planeta lui aurait permis de réaliser un bénéfice record de 300 % : acquis avec une mise de fonds de 225 millions d'euros, Editis a été revendu plus d'un milliard. C'est bien la preuve qu'on peut faire beaucoup d'argent avec l'édition. Certes pas tant en vendant des livres qu'en achetant et en vendant les maisons elles-mêmes. Mais pour que la seconde opération puisse être réalisée, il faut bien que la première la rende

---

7. Lire André Schiffrin, *L'Argent et les Mots*, *op. cit.*

possible. Et pour cela il faut bien que des livres continuent de paraître et d'être vendus.

À ce stade, on doit se demander pourquoi le baron Seillière (moins connu pour sa bienveillance et son intérêt à l'égard de la culture que pour ses positions réactionnaires et sa rapacité en affaires) ne s'est pas débarrassé tout de suite des marques d'Editis qui publiaient des livres peu rentables ; et d'abord de La Découverte (comme dit Schiffrin, « la dernière grande maison d'édition de gauche »), dont la production de livres exigeants (et réputés peu rentables) s'accompagnait de propos critiquant la vision du monde de l'ancien patron des patrons français. Sans aucun doute parce que cette maison, comme les autres, a participé à l'obtention du remarquable taux de croissance de 19,11 % préalable à l'opération mirobolante réalisée par Wendel. Mais aussi parce que *diversification* et *surproduction* sont des clés indispensables pour arriver en ordre de bataille sur le terrain de la distribution et de la vente. Nous voici rendus au plus sombre de l'alchimie de la diffusion des idées...

La surproduction est d'abord un instrument d'occupation du terrain : la surface en mètres carrés de tables d'exposition et en mètres linéaires d'étagères de librairies est limitée. Ainsi les livres se poussent-ils les uns les autres d'une parution à l'autre – celui qui produit le plus se donnant les moyens de rendre les concurrents moins visibles. Naturellement, la surproduction dépend des capacités de financement : plus le groupe est grand et plus importants sont ses moyens financiers – pour ne citer qu'un chiffre, prenons les quatre milliards d'euros de trésorerie dont disposait Lagardère lorsqu'il a mis la main sur Time Warner Book, devenant l'un des premiers groupes mondiaux d'édition <sup>8</sup>.

Mais la surproduction est aussi la base d'une alliance entre médias et édition, qui fournit le flux continu d'amnésie et de distraction nécessaire pour garder en état de consommation maximale le monde social dans lequel on nous fait vivre. Dans les librairies comme ailleurs, la surproduction entretient la « tyrannie de la nouveauté », favorisant les livres vite faits et vite vendus, qui ne se chassent pas seulement les uns les autres mais surtout chassent les livres exigeants. D'autant que ceux-ci ne sont ni vite faits ni vite vendus : ils demandent des compétences et du temps,

---

8. « Lagardère dispose de 4 milliards d'euros de trésorerie disponible », AFP, 2 mai 2006.

qui pèsent sur le type de livre édité et sur leurs conditions de rentabilité – car l'édition de livres exigeants peut être rentable, mais jamais au point de satisfaire un objectif de croissance à deux chiffres<sup>9</sup>.

Pour aborder maintenant les avantages de la diversification, il faut dire quelques mots du fonctionnement de la diffusion en librairie. Un éditeur ne présente (presque) jamais directement ses livres aux libraires : il délègue cette tâche à un partenaire, son diffuseur, qui envoie des professionnels de la représentation faire leur tournée dans les librairies avec un catalogue rassemblant les nouveautés d'un ensemble de maisons d'édition<sup>10</sup>.

La diversification de la production répond à la diversité des types de librairies, qualité indispensable pour entrer dans le plus grand nombre de lieux de vente et donc pour placer le plus grand nombre d'exemplaires possible. Une diversité qui peut produire de curieux mélanges.

Voici un choix dans le catalogue de trois groupes de diffusion en mars 2010. Chez Editis, le commercial présentait *Les Jours heureux. Le programme du Conseil national de la Résistance de mars 1944 : comment il a été écrit et mis en œuvre, et comment Sarkozy accélère sa démolition*, titre paru à La Découverte et signé par un groupe de « Citoyens résistants d'hier et d'aujourd'hui » ; chez le même diffuseur, le Cherche midi sortait *Success stories françaises à l'export*, un livre qui « s'adresse [explique l'éditeur] aux cadres dirigeants souhaitant développer leurs activités à l'étranger » et qui propose « les bases d'une réflexion sur leur stratégie [ainsi qu']un tour d'horizon exhaustif des marchés, des opportunités et des difficultés

9. Disons simplement que la rentabilité devrait être ramenée à la seule idée d'assurer la subsistance de ceux qui travaillent, les charges de fonctionnement et la maintenance des outils production.

10. Pour donner une vague idée des regroupements que réalise la diffusion-distribution : Sodus distribue le groupe Gallimard (dont Denoël, P.O.L., Joëlle Losfeld, Verticales, etc.), L'École des loisirs, Odile Jacob, etc. ; Interforum distribue le groupe Editis (dont Belfond, Pocket, Plon, Robert Laffont, La Découverte, Le Cherche midi, Nathan, XO/Oh !, Bordas, etc.) ; Union Distribution distribue le groupe Flammarion (dont Aubier, Arthaud, Casterman, J'ai lu, etc.), mais aussi le groupe Actes Sud (dont Sindbad, Solin, J. Chambon, T. Manier, Textuel, etc.) ; Volumen distribue le groupe La Martinière (dont Le Seuil, etc.), mais aussi Minuit, José Corti, Christian Bourgois, Raisons d'agir, Zulma, etc. Hachette distribution rassemble le groupe Hachette (dont Grasset, Fayard, Stock, Lattès, Calmann-Lévy, Hatier, Hazan, Larousse, Armand Colin, etc.).

inhérentes à chaque pays ». Au sein du groupe Hachette, pour la seule marque Fayard, un représentant plaçait les livres de personnalités assez connus pour se passer de commentaires : *1940, l'année noire*, de l'historien Jean-Pierre Azéma ; et *Mélancolie française*, de l'éditorialiste Éric Zemmour. Quant au représentant d'Union Distribution, il avait en catalogue, un mois plus tôt, sous la seule enseigne Flammarion, le livre du chercheur en biologie moléculaire Gilles-Éric Séralini, *Ces OGM qui changent le monde*, et celui du présentateur télé Philippe Gildas préfacé par son compère Antoine de Caunes, *Comment réussir à la télévision quand on est petit, breton, avec de grandes oreilles*.

On imagine bien que les conditions commerciales concédées à une librairie par un représentant (c'est-à-dire sa remise) dépendent du volume des commandes. On comprend tout de suite qu'un libraire obtiendra d'autant plus facilement de bonnes remises qu'il acceptera la (sur)production commerciale et médiatique composant la plus grande partie des catalogues des grands groupes. Plus une librairie dispose de grandes surfaces et plus son volume de vente s'accroît, lui permettant de négocier les meilleures remises, y compris sur des livres peu commerciaux. Une négociation interdite à la plupart des petits libraires qui limitent leurs commandes aux seuls titres exigeants ; et qui, s'ils ne vendent pas assez, seront sanctionnés par une baisse de leur remise. Ainsi les grands groupes favorisent-ils un monde de partenaires sociaux à leur mesure ; et c'est donc « tout naturellement » que les libraires de centre-ville sont remplacés par des enseignes de « grandes marques », qui seules dégagent les marges suffisantes pour survivre à la spéculation sur le montant des pas-de-porte dans le cadre des opérations de gentrification qu'analysent les livres exigeants que ne pourront plus vendre les libraires disparus<sup>11</sup>. Les choses sont bien faites – si l'on peut dire.

Le temps manque pour développer les pratiques (systématiques chez les grands groupes de diffusion) d'« office forcé » (on dirait vulgairement de « bourrage de commande »). Celles-ci permettent d'assurer les « objectifs », c'est-à-dire le volume d'achat réclamé aux commerciaux – eux-mêmes sous la pression des résultats compatibles avec des taux de profit de groupes

---

11. C'est ainsi que, depuis quelques années déjà, plus de la moitié de la production éditoriale serait vendue en grandes surfaces (multimédias ou non spécialisées) ; mais c'est une situation très avantageuse en comparaison des États-Unis et de l'Angleterre, où les librairies ne sont pas protégées par le prix unique du livre.

financiers. C'est le travail quotidien du libraire de vérifier qu'en plus des livres (exigeants) qu'il a commandés (avec souvent de mauvaises marges) ne lui arrivent pas aussi des livres qu'il n'avait pas choisis et qui, précision importante, lui sont également facturés. Que faire ? Retourner ces livres, dont le montant sera déduit de sa prochaine facture ? ou, de guerre lasse, les mettre quand même en vente (et pousser ceux qu'il avait choisis) ? Est-il nécessaire de préciser que, sans la présence de livres exigeants au milieu de la production la plus commerciale, les libraires n'auraient pas à trier dans les bons de commande ni dans leurs cartons : les représentants des grands groupes de diffusion n'auraient jamais passé leur porte...

Une telle situation vaut donc son pesant de dilemme du point de vue des auteurs de livres savants qui déplorent (ne serait-ce que pour eux-mêmes, mais sans en tirer les conséquences) la mainmise des multinationales sur l'édition. Mais ces dilemmes vont en s'aggravant pour les auteurs de livres à visées politiques. En particulier, pour en revenir au début de cette intervention, lorsque ces auteurs partagent avec leur éditeur la préférence pour un ordre social fondé sur un partage égalitaire des bienfaits et des corvées qu'il faut réaliser ici-bas pour bien vivre ensemble le temps de nos vies.

Encore une fois, plutôt que nous évader dans le beau ciel de ces idées, replongeons dans la matrice de leur commerce sous forme de livres. Si, comme on l'a vu, ceux qui achètent et vendent les entreprises peuvent faire beaucoup d'argent, en revanche, dans les soutes des maisons d'édition qui font leurs livres et dans celles des librairies qui les diffusent, on retrouve les conditions habituelles des métiers qui rapportent peu et demandent beaucoup de travail. (À l'évidence, c'est une règle générale, mais occupons-nous de la place de nos virgules.) Donnons donc une image de ce qu'il se passe lorsque le représentant d'une multinationale pousse la porte d'une librairie pour placer la production du mois : sans parler de son salaire (dont l'intéressement est évidemment dicté par les plans médias et autres campagnes promotionnelles), ce représentant ne représente pas seulement des livres mais tout le rôle économique et social de son groupe (qui n'a même pas besoin d'être en accord avec le contenu des livres qu'il édite). Il est aussi le portefaix de sa politique salariale et de ses modalités de production (la saisie des textes sera réalisée en Inde et les livres fabriqués en Chine). Sans parler du rôle de son employeur au plus haut niveau de l'État – ainsi les relations privilégiées que Seillière et

Lagardère entretiennent avec un gouvernement dont on sait quels groupes sociaux il favorise par des mesures comme le « bouclier fiscal ».

Quant aux libraires qui enregistrent les commandes d'Hachette, d'Editis ou de Volumen, les mieux payés touchent un salaire mensuel de 1 500 euros – précisément le montant de la prime dérisoire que les syndicats ont péniblement réussi à obtenir pour les employés d'Editis après la vente qui aurait rapporté au PDG du groupe un gain de plus de 11 millions d'euros, à l'ensemble des hauts dirigeants la somme de 37 millions d'euros, et à Ernest-Antoine Seillière en particulier une prime spéciale de plusieurs millions d'euros<sup>12</sup>...

D'un point de vue socio-économique, ces libraires (qui représentent, comme les employés d'Editis cédés à Planeta, le sort du plus grand nombre) entretiennent naturellement une tout autre relation avec la petite édition indépendante. Et ce sur plusieurs points, qui d'ailleurs convergent : les groupes éditoriaux, de plus en plus soumis aux diktats du profit, abandonnent les livres de sciences humaines exigeants ; cette production est désormais reprise par un nombre croissant de maisons qui les éditent pour leurs qualités intellectuelles – et parfois les effets politiques attendus de leur mise en circulation en accord avec les idées qu'ils portent.

Ainsi, dans la maison au nom de laquelle j'interviens ici, tous les employés reçoivent le même salaire (de l'ordre du Smic) : on ne gagne aux éditions Agone (organisées sous forme associative) que le produit de son travail, et aucun actionnaire n'y prélève sa dîme. Cela permet de limiter quelques contradictions dans l'usage qui est fait de l'argent public – dont les subventions accordées par l'État et les collectivités territoriales – et d'entretenir une tout autre relation (intellectuelle et politique) avec les livres des anarchistes et des socialistes révolutionnaires qui composent une bonne part de notre catalogue ; ainsi que, d'un point de vue tout aussi politique, avec notre ligne éditoriale, notamment fondée sur une réappropriation du rationalisme des Lumières.

Il est assez courant de critiquer le marketing et la publicité comme un ensemble de pratiques socialement nuisibles, une forme de manipulation et de tromperie. Mais étant donné l'efficacité partout reconnue de ces techniques pour augmenter la diffusion et la vente, faut-il s'en priver parce qu'on édite des livres qui portent ces critiques ? Chez Noam Chomsky, le

---

12. Données citées par André Schiffrin, *L'Argent et les Mots*, op. cit.

marketing est décrit comme « une manière de créer des besoins artificiels, de contrôler la façon dont les gens pensent et regardent les choses <sup>13</sup> ». Un propos qui prend donc place dans une analyse plus globale du rôle de la propagande en démocratie, où les médias tiennent bien sûr le rôle-titre.

C'est un sujet en soi – qui prend d'ailleurs une place importante dans la ligne éditoriale d'Agone ; un sujet que je n'aurai le temps de traiter qu'en illustration des conséquences que nous en tirons pour faire un peu mieux qu'espérer en l'efficacité par elles-mêmes des idées que nous publions.

En faisant au plus simple, on doit pouvoir synthétiser les analyses que nous avons publiées sur les médias par la thèse suivante : en tant que système, les médias sont partie prenante d'un ensemble plus large (comprenant les industries des relations publiques et du divertissement, le marketing, l'École, etc.) ; cet ensemble assure, dans les démocraties formelles, l'incorporation, la reproduction et le maintien non-violent d'un ordre social injuste ; il participe à maintenir en place les structures du pouvoir et de l'argent ; il favorise les penchants à la soumission et au narcissisme ; il nous détourne de nos idées ridicules d'égalité et d'autonomie dans nos propres affaires.

On comprendra que les éditions Agone n'ont pas plus d'attaché de presse que de service marketing. De même, nous ne pratiquons pas le service de presse, cet usage qui consiste à envoyer, par lots, des livres comme des échantillons, d'ailleurs traités comme tels : listes d'auteurs et de titres, extraits et comptes rendus montés avec plus ou moins de bonheur entre des marronniers, des « Points de vue » et des pages de publicités... Il n'est pas de manière plus efficace de neutraliser le potentiel critique ou novateur d'un propos, de détruire plus vite le travail lent, fouillé, que réclame l'édition de livres exigeants ; un travail qui s'oppose par nature aux poncifs et aux prêts-à-penser dont les médias sont les premiers producteurs et les principaux amplificateurs. Même quand, résultat hasardeux des contradictions propres au champ médiatique, les analyses que nous éditons sont respectées, il faut bien voir que celles-ci participent d'abord à donner l'illusion de la pluralité, à masquer le travail quotidien et ravageur de la propagande médiatique.

---

13. Noam Chomsky, *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels*, préface de Jacques Bouveresse, traduit de l'anglais par Frédéric Cotton, Aude Bandini et Jean-Jacques Rosat, Agone, 2010, p. 254.

Quels que soient les bénéfiques attendus des échos médiatiques dans la diffusion de nos idées, leurs effets seront donc globalement plus nuisibles qu'utiles, un échec plutôt qu'un succès. Car enfin, que valent les critiques du caractère liberticide et pathogène du capitalisme ou celles du monde du travail sous régime néolibéral lorsque leur diffusion dépend des valeurs et des pratiques de ceux qui perpétuent cet ordre social ? Après avoir été convaincus par les idées des livres que nous éditons (souvent du seul fait de leurs exigences intellectuelles et indépendamment de tout contenu politique), une démonstration reste à faire : celle de notre capacité à nous passer de ce que ces livres désignent comme contraire à l'organisation du monde dans lequel nous souhaitons vivre.

Évidemment, cela n'est pas une tâche facile. En plus de renverser les obstacles inscrits au plus profond de nous-mêmes et portés par la structure objective de l'organisation sociale, de lutter contre un ordre économique défavorable aux activités peu rentables, de faire face aux ambiguïtés du rôle de l'État (naturellement au service des classes dirigeantes), il faut résister au flot quotidien de la télévision, à l'industrie du divertissement et à tout ce qui l'accompagne. L'énergie qu'il faut mobiliser pour empêcher que les choses ne s'aggravent est à l'évidence énorme. Mais pour conclure dans le ton de l'optimisme si particulier de Chomsky : nous savons ce qui nous attend si nous laissons faire les choses – « à cette réserve près, comme chaque fois : si nous le permettons. Ce n'est pas une nécessité, c'est une affaire de choix <sup>14</sup> ».

THIERRY DISCEPOLO

Thierry Discepolo dirige la revue et les éditions Agone <agone@agone.org>.

---

14. *Ibid.*, p. 235.



Les ouvrages les plus cités sont mentionnés au fil du texte sous la forme d'abréviations entre crochets, dont voici la liste complète.

FF : Bertrand Russell, *Fact and Fiction* (1961), Routledge, Londres/New York, 1994

PI : Bertrand Russell, *Political Ideals* (1917), Unwin Books, Londres, 1963

PM : Bertrand Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon & Schuster, New York, 1956

SE : Bertrand Russell, *Sceptical Essays* (1935), Allen & Unwin, Londres, 1960

SO : Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, Allen & Unwin, Londres, 1931

WI : Bertrand Russell, *Why I Am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, edited with an Appendix on the « Bertrand Russell Case » by Paul Edwards, A Touchstone Book, Simon & Schuster, New York, 1957

## Bertrand Russell, la science, la démocratie et la « poursuite de la vérité »

Une des pires choses qui résultent de l'augmentation moderne des pouvoirs des autorités est la suppression de la vérité et la diffusion de la fausseté par des agences publiques.

BERTRAND RUSSELL  
« Symptoms of Orwell's 1984 »  
(1956)

L'atmosphère de peur et d'horreur que nous avons appris à respirer peut être dissipée si l'opinion publique peut être rendue plus sage. L'opinion publique peut être rendue plus sage si on peut faire en sorte que les faits soient connus. Et à quiconque se convertit à notre façon de penser on peut montrer quelque chose, de grand ou de petit, qu'il peut faire en vue de la création d'un monde meilleur.

BERTRAND RUSSELL  
« Can War Be Abolished ? » (1960)

**U**N DES PRINCIPES FONDAMENTAUX qui sont à la base de ce qu'on appelle l'« éthique de la croyance » est qu'une croyance doit être jugée avant tout et même, autant que possible, uniquement en fonction des raisons qu'il peut y avoir de penser qu'elle est vraie. C'est ce que William Clifford souligne avec une insistance particulière dans

l'article qui porte justement comme titre « The ethics of belief [L'éthique de la croyance] » (1877 <sup>1</sup>) et qui a été critiqué sévèrement par William James dans *The Will to Believe* (1897 <sup>2</sup>). Il est de la plus haute importance, affirme Clifford, de ne jamais oublier que la question cruciale qui se pose n'est en aucune façon de savoir si la doctrine qui nous a été transmise par le prophète Mahomet ou par un autre fondateur de religion était ou non utile et bienfaisante, mais uniquement de savoir si elle était vraie ou non.

C'est un principe du même genre que celui de Clifford qui a inspiré et motivé, pour une part essentielle, la critique virulente que Bertrand Russell a développée contre le pragmatisme, et en particulier contre William James. Le pragmatisme donne à Russell l'impression de représenter une invitation immorale à juger les croyances non pas, quoi que ses promoteurs puissent affirmer à ce sujet, sur leur vérité, mais sur quelque chose qui n'a aucun lien essentiel avec elle, à savoir leur utilité ou leur réussite, ce qui constitue la porte ouverte à toutes les dérives. Dans « Can religion cure our troubles ? [La religion peut-elle guérir nos maux ?] » (1954), il écrit : « Dès lors qu'on soutient qu'une croyance quelconque, de quelque nature qu'elle soit, est importante pour une autre raison que le fait qu'elle est vraie, toute une armée de maux est prête à surgir. Le découragement de la recherche [...] est le premier de ceux-ci, mais d'autres suivront à peu près à coup sûr. Les positions d'autorité seront ouvertes aux orthodoxes. Les comptes rendus historiques doivent être falsifiés s'ils jettent un doute sur les opinions reçues. Tôt ou tard, on en arrivera à considérer la non-orthodoxie comme un crime qui doit être traité par le bûcher, la purge ou le camp de concentration. Je peux respecter les hommes qui arguent que la religion est vraie et par conséquent doit être crue, mais je ne peux qu'éprouver une réprobation morale profonde pour ceux qui disent que la religion doit être crue parce qu'elle est utile, et que se demander si elle est vraie est une perte de temps. » [WI, 197]

---

1. William Clifford, *Lectures and Essays*, Macmillan, 1901.

2. William James, *La Volonté de croire*, Les empêcheurs de penser en rond, 2005.

PEUT-IL Y AVOIR DES RAISONS DE CROIRE AUTRES  
QUE LA VÉRITÉ DE LA CROYANCE ?

Si l'on ne devrait en principe accepter en aucun cas une croyance pour une raison autre que le fait qu'elle est vraie, on ne devrait, bien entendu, pas davantage se sentir autorisé à rejeter une croyance pour une raison autre que le fait qu'elle est fausse. Russell considère le risque que l'on prend en admettant que des croyances peuvent être adoptées légitimement pour des raisons autres que leur vérité comme beaucoup plus grand en fin de compte que celui qui pourrait résulter de l'adoption de croyances qui, bien que vraies, semblent, à première vue, trop insupportables ou trop dangereuses pour pouvoir être acceptées. C'est un point sur lequel il n'est pas du tout disposé à transiger. « Si l'on vous dit, écrit-il dans "The pursuit of truth [La poursuite de la vérité]" (1957), que vous souffrez d'un cancer, vous acceptez l'opinion avec autant de courage que vous le pouvez, en dépit du fait que la douleur qui vous est infligée est plus grande que celle qui vous serait causée par une théorie métaphysique inconfortable. Mais là où il est question de croyances traditionnelles à propos de l'univers, les peurs poltronnes inspirées par le doute sont considérées comme dignes d'éloge, alors que le courage intellectuel, à la différence du courage dans la bataille, est considéré comme dépourvu de sentiment et matérialiste. Cette attitude est, peut-être, moins présente qu'elle ne l'était à l'époque victorienne, mais elle l'est toujours à un degré élevé et elle continue à inspirer des systèmes de pensée de grande envergure qui ont leur racine dans des peurs indignes. Je ne peux pas croire – et je dis cela avec toute l'insistance dont je suis capable – qu'il puisse y avoir une quelconque bonne excuse pour refuser d'affronter les éléments de preuve qui parlent en faveur d'une chose non désirée. Ce n'est pas par l'illusion, aussi élevée qu'elle puisse être, que l'humanité peut prospérer, mais seulement par le courage et la constance dans la poursuite de la vérité. » [FF, 46]

Il ne faut pas oublier que, pour Russell, la tâche principale de la philosophie devrait être de nous apprendre à vivre sans certitude, et il pensait que nous pouvons le faire à un degré bien plus élevé qu'on ne le croit généralement. Du point de vue personnel, il ne semble pas avoir jamais souffert du manque de certitude auquel il semble que nous devions nous résigner et dont il s'avère que même la science n'est pas en mesure de le combler. Caroline Moorehead, sa biographe, remarque à ce propos : « Ayant désiré la certitude et ne l'ayant trouvée ni dans les mathématiques

ni dans la religion, il faisait toujours preuve de sévérité envers ceux qui étaient incapables d'affronter la vie ou la mort sans le confort de croyances irrationnelles : il recommandait la "joie forte [*stark joy*]" que l'on peut trouver dans la perception stoïque de la place de l'homme dans le monde. <sup>3</sup> » Du point de vue social et politique, Russell a toujours été convaincu que ce ne sont pas les rationalistes et les sceptiques – il n'est guère possible, de son point de vue, de choisir la rationalité sans consentir en même temps au scepticisme – qui représentent le vrai danger, mais les détenteurs de certitudes dogmatiques. Dans « Can religion cure our troubles ? », il écrit : « Je ne crois pas qu'un déclin de la croyance dogmatique puisse faire autre chose que du bien. J'admets tout à fait que les nouveaux systèmes de dogme, comme ceux des nazis et des communistes, sont encore pires que les anciens systèmes, mais ils n'auraient jamais pu acquérir une emprise sur les esprits des hommes si des habitudes dogmatiques orthodoxes n'avaient pas été instillées dans la jeunesse. » [WI, 206]

Quand je dis que c'est un point sur lequel Russell, même en vieillissant – c'est-à-dire au moment où le courage intellectuel de la jeunesse a généralement tendance à céder la place à une certaine lâcheté –, ne semble pas avoir été prêt à faire des concessions quelconques, je me réfère à ce qu'il dit lui-même immédiatement avant le passage de « The pursuit of truth » que j'ai cité un peu plus haut : « J'ai résolu depuis le début de ma recherche que je ne me laisserais pas entraîner par le sentiment et le désir à des croyances trompeuses pour lesquelles il n'y aurait pas de bons arguments. Le monde est encore plein de gens qui, quand ils éprouvent un sentiment qu'ils jugent eux-mêmes être beau ou noble, sont persuadés qu'il doit trouver un certain écho dans le cosmos. Ils supposent que ce qui leur semble être une sublimité éthique ne peut pas être causalement dénué d'importance. L'indifférence aux joies et aux chagrins humains qui semble caractériser le monde physique doit, croient-ils, être une illusion ; et ils s'imaginent que la douleur que causent certaines croyances est une preuve de leur fausseté. Cette façon de regarder les choses me semblait dans ma jeunesse, et me semble toujours, une évasion indigne. » [FE, 45]

Russell est évidemment tout à fait conscient des conséquences spectaculaires et dévastatrices qu'aurait apparemment dans toute une série de domaines, en particulier celui des pseudosciences, celui de la religion et

---

3. Caroline Moorehead, *Bertrand Russell. A Life*, Sinclair-Stevenson, Londres, 1992, p. 551.

celui de la vie sociale et politique en général, une application stricte de la maxime qui prescrit de ne croire que des choses qu'on a des raisons sérieuses de considérer comme vraies. Dans « On the value of scepticism [Sur la valeur du scepticisme] » (1928), il commence par annoncer qu'il va argumenter en faveur d'une doctrine qui, bien qu'elle soit à première vue paradoxale et subversive au plus haut degré, n'en reste pas moins, à ses yeux, tout à fait défendable. S'il y a des raisons de croire que la doctrine est vraie, les conséquences pratiques qui sont susceptibles de résulter de son acceptation, même si elles peuvent susciter une certaine appréhension, ne sauraient évidemment constituer une raison de renoncer à la défendre. « La doctrine en question, écrit Russell, est celle-ci : qu'il n'est pas souhaitable de croire une proposition s'il n'y a pas de raison d'aucune sorte de supposer qu'elle est vraie. Je dois, bien entendu, admettre que, si une telle opinion devenait celle de tout le monde, cela transformerait complètement notre vie sociale et notre système politique ; puisque tous les deux sont actuellement irréprochables, cela ne peut pas ne pas peser contre elle. Je suis également conscient (ce qui est plus sérieux) du fait qu'elle tendrait à diminuer les revenus des voyants, des bookmakers, des évêques et d'autres personnes qui vivent sur les espérances irrationnelles de ceux qui n'ont rien fait pour mériter la bonne fortune ici-bas ou après. En dépit de ces arguments sérieux, je soutiens qu'une réclamation peut être établie en faveur de mon paradoxe, et je vais essayer de l'exposer. » [SE, 9]

Autrement dit, Russell est convaincu qu'une application stricte par tout le monde du principe selon lequel on doit s'efforcer de ne croire, autant que possible, que des choses vraies ou qui du moins ont des chances raisonnables d'être vraies, si elle introduirait assurément des changements importants dans la vie sociale et politique, n'aurait pas le genre de conséquences catastrophiques que l'on prédit généralement. L'illusion et le mensonge ne sont peut-être pas indispensables à la vie en société à un degré aussi élevé qu'on le croit la plupart du temps. Ils ne devraient en tout cas pas l'être dans des sociétés qui ont la prétention d'être réellement démocratiques.

#### LA DÉMOCRATIE ET LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE

Mais en quoi consiste exactement le lien qui existe, du point de vue de Russell, entre la démocratie, l'importance primordiale qui est accordée à la question de la vérité et la place privilégiée qui est reconnue à la

science ou peut-être, plus exactement, à la méthode scientifique ? La réponse, en ce qui concerne les deux derniers éléments de la triade, n'est pas difficile à découvrir, puisque, en dépit de tout ce qu'on peut trouver à lui reprocher par ailleurs, c'est certainement encore, du point de vue de Russell, la science qui donne le meilleur exemple de ce que peut être une recherche de la vérité qui se distingue rigoureusement de celle de l'utilité ou de l'agrément et qui peut se flatter d'avoir remporté et de continuer à remporter des succès que personne ne peut contester sérieusement. De toutes les activités intellectuelles qui prétendent à la connaissance, la science est probablement celle qui a le moins peur du genre de vérité qu'elle est susceptible de découvrir et qui est la moins susceptible de céder à l'illusion que la vérité doit correspondre à nos aspirations et à nos attentes.

Russell, bien entendu, n'ignore pas que, dans des sociétés comme les nôtres, c'est probablement bien moins à cause des vérités qu'elle découvre que pour une raison beaucoup plus pratique, à savoir le pouvoir qu'elle nous procure sur la nature, que la science est appréciée : « La science, comme son nom l'implique, est en premier lieu une connaissance ; par convention, elle est une connaissance d'une certaine espèce, à savoir l'espèce qui cherche des lois générales connectant un certain nombre de faits particuliers. Graduellement, cependant, l'aspect de la science comme connaissance est repoussé à l'arrière-plan par l'aspect de la science comme pouvoir de manipuler la nature. C'est parce que la science nous donne ce pouvoir de manipuler la nature qu'elle a plus d'importance sociale que l'art. La science en tant que poursuite de la vérité est l'égale, mais non la supérieure, de l'art. La science comme technique, bien qu'elle puisse avoir une valeur intrinsèque réduite, a une importance pratique à laquelle l'art ne peut aspirer. » [SO, 10-11]

On peut remarquer en passant que l'idée d'attribuer à la science le monopole de la poursuite de la vérité et de la recherche de la connaissance authentique est tout à fait étrangère à Russell, puisqu'il accorde, de ce point de vue, des prérogatives égales à l'art. Et il n'est pas davantage tenté de considérer le progrès de la science comme étant automatiquement synonyme de progrès tout court. Le premier constitue, en effet, tout au plus, une condition nécessaire du deuxième : « L'homme a été empêché jusqu'à présent de réaliser ses espérances par l'ignorance concernant les moyens. À mesure que cette ignorance disparaît, il devient plus capable de modeler son environnement physique, son milieu social et

lui-même de façon à leur donner les formes qu'il estime les meilleures. Dans la mesure où il est sage, son pouvoir nouveau est bénéfique ; dans la mesure où il est stupide, c'est tout à fait l'inverse. Si, par conséquent, une civilisation scientifique doit être une bonne civilisation, il est nécessaire que l'accroissement de connaissance soit accompagné par un accroissement en sagesse. J'entends par sagesse une conception correcte des fins de la vie. C'est une chose que la science en elle-même ne fournit pas. L'accroissement de la science par lui-même, en conséquence, n'est pas suffisant pour garantir un progrès authentique quelconque, bien qu'il fournisse un des ingrédients que requiert le progrès. » [SO, 12]

Dans le chapitre XXVII de *The Scientific Outlook*, intitulé « Science and values [Science et valeurs] », Russell observe qu'un des sujets d'inquiétude principaux qui peuvent provenir et proviendront probablement de plus en plus dans l'avenir de la place déterminante occupée par la science et de l'influence croissante qu'elle exerce sur nos sociétés réside dans le remplacement progressif de la science comme produit du désir de connaissance par la science comme produit du désir de pouvoir. Une autre façon de caractériser cette évolution est celle qui consiste à parler du « passage de la contemplation à la manipulation [*the passage from contemplation to manipulation*] » [SO, 270]. « L'amour de la connaissance auquel est dû le développement de la science est lui-même, constate Russell, le produit d'une double impulsion. Nous pouvons chercher la connaissance d'un objet parce que nous aimons l'objet ou parce que nous souhaitons avoir du pouvoir sur lui. La première impulsion conduit au genre de connaissance qui est contemplatif, la deuxième au genre qui est pratique. Dans l'évolution de la science, l'impulsion qui vise le pouvoir l'a emporté de plus en plus sur l'impulsion qui cherche l'amour. L'impulsion qui vise le pouvoir est incarnée dans l'industrialisme et dans la technique gouvernementale. Elle est incarnée également dans les philosophies connues sous les noms de pragmatisme et d'instrumentalisme. Chacune de ces philosophies soutient, au sens large, que nos croyances concernant un objet quelconque sont vraies dans la mesure où elles nous rendent capables de le manipuler de façon avantageuse pour nous-mêmes. C'est ce que l'on peut appeler une conception gouvernementale de la vérité. De la vérité ainsi conçue, la science nous offre une quantité importante ; effectivement il ne semble pas y avoir de limite à ses triomphes possibles. À l'homme qui désire changer son environnement la science offre des outils d'une puissance étonnante, et, si la connaissance consiste dans le pouvoir



de produire des changements que l'on a en vue, alors la science nous procure la connaissance en abondance. » [*Ibid.*]

Mais le désir de connaître peut prendre également une autre forme, qui appartient à un univers émotionnel différent. Russell souligne que « le mystique, l'amoureux et le poète sont également des chercheurs de connaissance – peut-être pas des chercheurs dont les efforts sont couronnés de beaucoup de succès, mais des chercheurs néanmoins dignes de respect pour cette raison » [*Ibid.*]. Autrement dit, le fait que la science a apparemment mieux réussi dans sa recherche de vérités sur lesquelles tout le monde est prêt à s'accorder ne l'autorise pas à mépriser les autres façons de chercher la vérité.

Orwell remarque, à propos de l'auteur des *Voyages de Gulliver*, que ce n'est pas dans ses choix politiques qu'apparaît principalement la tendance réactionnaire de la pensée de Swift, mais surtout dans son attitude à l'égard de la science et, plus généralement, de la curiosité intellectuelle, telle qu'elle se manifeste par exemple dans la description donnée dans la troisième partie du livre de la célèbre Académie de Lagado. Autrement dit, Swift affiche un mépris à peu près aussi grand pour la science pure que pour la science appliquée et la technique. Russell est convaincu au contraire, comme nous l'avons vu, qu'il y a une différence essentielle à faire entre ces deux aspects. Mais la difficulté à laquelle se heurtent de plus en plus aujourd'hui les conceptions de cette sorte est que, plus l'emprise de la science comme pouvoir devient démesurée, plus il devient difficile, pour ceux qui sont ou se croient éclairés, de prendre au sérieux la possibilité que la science supposée « pure » soit réellement ce qu'elle prétend être. Russell considère néanmoins comme une erreur déplorable et dangereuse la tendance que l'on a à oublier que même la science d'aujourd'hui, en dépit des liens apparemment de plus en plus étroits qu'elle entretient avec le pouvoir, peut encore ressembler, au moins par une de ses dimensions, qui est la plus importante et la plus exemplaire du point de vue intellectuel, moral et politique, à une forme de connaissance pure et désintéressée.

Il aurait pu, je crois, accepter tout à fait l'idée que la tendance progressiste de sa pensée apparaît justement au moins autant, pour ne pas dire plus, dans son attitude à l'égard de la science et de la curiosité intellectuelle en général que dans ses choix politiques. Et, pour ce qui concerne le danger principal, qui est, à ses yeux, celui du dogmatisme, il lui semble au total être nettement moins grand dans le cas de disciplines comme les

mathématiques ou la physique que dans le cas des sciences dites « molles » ou des disciplines littéraires en général, sans que l'on ait besoin pour expliquer cela, bien entendu, de supposer que les mathématiciens et les physiciens sont intrinsèquement plus vertueux que les historiens ou les philosophes. Plus le dogmatisme est naturel et même de rigueur dans une discipline intellectuelle – comme c'est le cas par exemple dans la théologie –, plus sa valeur éducative est, du point de vue de Russell, réduite et son emprise sur les esprits dangereuse.

Un autre sujet d'inquiétude pour l'avenir et même peut-être déjà pour le présent s'est ajouté à la subordination de plus en plus accentuée de l'aspect « contemplatif » de la science à son aspect utilitaire. Il est lié à ce que l'on peut appeler la tension entre l'exigence de vérité et l'exigence de véracité, qui constitue l'objet du dernier livre publié par Bernard Williams <sup>4</sup>, mais dont Russell a déjà perçu clairement la réalité et l'importance. Un des effets du progrès de la science a été de développer dans des proportions considérables l'exigence de véracité, non seulement dans le domaine scientifique mais également, autant que possible, dans tous les autres, ce qui n'a pu se faire apparemment qu'au détriment de l'exigence de vérité, autrement dit, en rendant beaucoup plus problématique et incertaine la possibilité même d'atteindre jamais la vérité. Ce n'est pas à l'assurance de posséder, au moins dans certains cas, une vérité qui présente toutes les garanties nécessaires et peut être considérée comme soustraite au doute, mais plutôt au scepticisme que semble avoir conduit finalement l'exigence de véracité : « La science, qui a commencé comme la poursuite de la vérité, est en train de devenir incompatible avec la véracité, puisque la véracité complète tend de plus en plus à rendre complet le scepticisme. Quand la science est considérée de façon contemplative, et non pas pratique, nous découvrons que ce que nous croyons, nous le croyons en vertu d'une foi animale, et ce sont seulement nos incroyances qui sont dues à la science. Quand, en revanche, la science est considérée comme une technique pour la transformation de nous-mêmes et de notre environnement, on trouve qu'elle nous donne un pouvoir tout à fait indépendant de sa validité métaphysique. Mais nous ne pouvons exercer ce pouvoir qu'en cessant de nous poser des questions métaphysiques à propos de la nature de la réalité. Néanmoins ces questions constituent la

---

4. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002 (*Vérité et véracité. Essai de généalogie*, Gallimard, 2006).

preuve d'une attitude aimante à l'égard du monde. Par conséquent c'est seulement dans la mesure où nous renonçons au monde en tant qu'amoureux de lui que nous pouvons le conquérir comme ses techniciens. Mais cette division dans l'âme est fatale à ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Dès que l'on a pris conscience de l'échec de la science considérée comme une métaphysique, le pouvoir conféré par la science comme technique ne peut être obtenu que par quelque chose d'analogue à l'adoration de Satan, c'est-à-dire par la renonciation à l'amour. » [SO, 273]

La science à ses débuts a été faite, estime Russell, par des hommes qui étaient des amoureux du monde, mais elle pourrait finir par être essentiellement un instrument entre les mains de gens qui ne rêvent que de le dominer et à qui l'idée de découvrir la vérité à son sujet est devenue à peu près indifférente.

Une incertitude fondamentale pèse donc sur ce que sera la science de l'avenir et, par voie de conséquence, sur ce à quoi ressemblera le genre de société que Russell appelle une « société scientifique [*scientific society*] ». La seule chose qui lui semble à peu près certaine est, comme nous l'avons vu, que « l'influence de la science sur nos pensées, nos espérances et nos habitudes augmente de façon continue et qu'elle augmentera pendant plusieurs siècles au moins » [SO, 10]. Il n'est pas du tout certain, en revanche, que, si une société qui mérite d'être appelée « scientifique » réussissait à s'instaurer, elle serait réellement viable et se montrerait capable d'atteindre et de préserver un équilibre suffisant pour pouvoir se maintenir de façon durable. Il pourrait s'avérer, admet Russell, qu'aucune société scientifique n'est capable de stabilité et qu'un retour à la barbarie est une condition nécessaire de la continuation de la vie humaine. Mais, en attendant, nous devons partir du présupposé que c'est bien vers ce genre de société que le monde s'oriente de plus en plus nettement.

#### LA DÉMOCRATIE ET L'IMPORTANCE DE LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

Pour ce qui concerne la question de la connexion qui est censée exister entre la démocratie et la primauté accordée, d'une part, à la question de la vérité par rapport à celle de la croyance (il vaut mieux dans tous les cas, d'après Russell, se passer de croyance que de croire des choses fausses) et, d'autre part, à la méthode scientifique comme méthode de production

de croyances vraies, Russell n'a jamais eu non plus beaucoup d'hésitations ni éprouvé le besoin de modifier avec le temps ses convictions fondamentales. Dans « A Scientist's Plea for Democracy [Plaidoyer d'un savant en faveur de la démocratie] » (1947), il écrit : « La tradition libérale, dans laquelle j'ai été éduqué a encore, me semble-t-il, une immense importance pour le bien-être humain. Il est vrai que, du côté économique, le développement de vastes organisations industrielles a nécessité une approche nouvelle du problème de la justice distributive ; mais, à d'autres égards, je n'ai trouvé aucune raison d'abandonner les idéaux dont j'ai été imprégné pendant ma jeunesse ; liberté de parole, tolérance, démocratie et respect de l'individu autant que le permet le besoin de maintenir l'ordre public. Ces idéaux sont, dans la sphère politique, la contrepartie de la méthode scientifique dans la sphère intellectuelle, et là où l'un des deux est abandonné, l'autre souffre. C'est cette connexion entre la démocratie et la vision des choses scientifique que je vais à présent m'occuper de rendre claire. » [FF, 102]

La raison qui autorise à affirmer l'existence d'un lien de cette sorte est essentiellement la suivante : « Depuis l'époque de la Grèce ancienne il y a toujours eu deux conceptions concernant la façon de produire des croyances vraies, et deux conceptions correspondantes concernant la meilleure forme de gouvernement. Bien que ces deux controverses liées entre elles aient existé pendant plus de deux mille ans, elles sont aussi vigoureuses à l'époque actuelle que dans n'importe quelle période précédente. Les deux façons de produire ce que l'on estime être des croyances vraies peuvent être distinguées comme le mode de l'autorité et le mode de la discussion et de la recherche. De la même façon, les deux formes de gouvernement sont celle de l'autorité et celle de la discussion et de la décision à la majorité. » [Ibid.] Que l'autorité soit celle d'un texte considéré comme sacré, d'un parti, d'un chef ou de quelque autre instance que ce soit ne change rien, sur le fond, à cette différence cruciale. Russell soutient que « la connexion entre science et démocratie est plus étroite qu'on ne le pense parfois, et le lien ordinaire est l'insistance sur la discussion libre par opposition à l'autorité » [Ibid., 104]. Il dit aussi que « le tempérament qui est requis pour faire de la démocratie un succès est, dans la vie pratique, exactement ce que le tempérament scientifique est dans la vie intellectuelle : c'est une demeure qui se situe à mi-chemin entre scepticisme et dogmatisme. La vérité ne peut pas être complètement atteinte, et elle n'est pas non plus complètement impossible à atteindre ;

elle peut être atteinte seulement à un certain degré, et cela uniquement avec difficulté <sup>5</sup> ».

Quand c'est la méthode de l'autorité qui est adoptée comme étant la méthode appropriée à la production de croyances vraies, les dissidents sont traités comme des insoumis et punis en conséquence. « Parfois les défenseurs de l'orthodoxie s'appuient entièrement sur la tradition ; mais, dans la plupart des cas, il y a un livre sacré avec lequel il est impie d'être en désaccord. Dans les pays chrétiens, des hommes ont été brûlés pour avoir mis en question l'interprétation officielle de la Bible ; dans les pays musulmans, il était très imprudent de jeter un doute sur une partie quelconque du Coran ; dans la Russie moderne, vous risquez la liquidation si vous êtes en désaccord avec Marx ou Engels tels qu'ils sont exposés par le Kremlin. Dans tous les cas de cette sorte, le gouvernement soutient une collection de dogmes et répand la croyance en eux, non par l'argumentation ou par le recours à des preuves, mais en protégeant la jeunesse contre le contact avec les opinions adverses, en censurant la littérature et en punissant, généralement de mort, des hérétiques comme ceux qui ont malgré tout la témérité de proclamer leurs conceptions subversives. En règle générale, sous un tel système, le gouvernement, ayant l'habitude de l'autorité, devient progressivement de plus en plus tyrannique, jusqu'au moment où, pour finir, il est amené à la destruction par une révolution violente. » [FF, 103]

Russell aurait été évidemment très surpris par la façon dont certains critiques du totalitarisme ont présenté beaucoup plus tard le communisme soviétique comme une illustration exemplaire du genre de désastre auquel peut conduire le rationalisme lorsqu'il est appliqué jusqu'au bout de façon conséquente. Pour lui, le communisme doit être considéré avant tout comme une religion et n'a rien à voir avec un système de croyances acquises et défendues de façon rationnelle. Dans « The essence and effect of religion », une conférence de 1921, il écrit : « La croyance dans la science est différente de la croyance dans la religion. Les croyances dans la science ne sont pas des croyances auxquelles on adhère dogmatiquement. Les objets de la croyance, aussi bien que les attitudes sous-jacentes, sont tout à fait différents. Nous pouvons avoir soit une attitude scientifique soit une attitude religieuse à l'égard du même objet. Par exemple, le socialisme de Marx

---

5. Bertrand Russell, *Power : A New Social Analysis*, Allen & Unwin, Londres, 1938, p. 312-313.

peut être ou ne pas être vrai scientifiquement. Cependant, quand les gens croient en lui dogmatiquement, il devient une croyance religieuse. Dans le domaine pur de la science, comme en physique, par exemple, la loi de la gravitation découverte par Newton a été présumée vraie jusque dans les années récentes. Nous pouvons croire en elle ou bien avec une ferveur religieuse ou bien avec une attitude scientifique. Si nous y croyons avec une attitude religieuse, en pensant que même les chiffres après la dixième place décimale ne peuvent pas être changés, alors Einstein devrait être tué parce que sa nouvelle théorie de la gravitation est fondamentalement différente de celle de Newton. Newton lui-même était un scientifique et, bien qu'il ait formulé une théorie importante qui n'a pas été contestée pendant trois siècles, il a adopté lui-même une attitude scientifique, en croyant que, aussi exacte que puisse être sa théorie, elle pourrait être corrigée dans l'avenir. Bien des scientifiques adoptent une attitude scientifique. <sup>6</sup> »

La même différence entre un système de croyances de nature religieuse et un système de croyances de type rationnel et scientifique peut être faite, de façon encore plus évidente, dans le cas du nazisme, qui, pour sa part, a déclaré ouvertement la guerre à la raison et ne cherche par conséquent même pas à faire illusion sur ce point. Russell oppose à l'idée que se font les systèmes de cette sorte de la façon correcte de parvenir à des croyances vraies celle des empiristes, qui doivent leur influence principalement à la place de plus en plus importante qui a été conquise par la science : « La science a développé une méthode de l'observation contrôlée interprétée par le raisonnement méticuleux, qui, là où elle est applicable, a conduit à un accord général entre les gens compétents. Quand des controverses surgissent sur des questions scientifiques, comme cela se produit fréquemment, elles sont décidées tôt ou tard par la démonstration du fait que le poids des éléments probants se trouve d'un côté, et non en brûlant ou en liquidant ceux qui soutiennent ce qui est au moment considéré l'opinion de la minorité. » [FF, 103]

Dans la plupart des discussions qui ont lieu sur ce genre de question, une incertitude fâcheuse pèse sur le sens qu'il faut donner exactement au mot « science ». Russell considère comme indispensable de distinguer entre la science comme complexe de disciplines que tout le monde s'accorde plus ou moins à caractériser comme scientifiques et ce que l'on peut appeler

---

6. Bertrand Russell, « The Essence and Effect of Religion » (1921), *Collected Papers*, vol. 15, Routledge, 2000, p. 431-432.

l'« esprit scientifique » ou la « tournure d'esprit scientifique ». Orwell fait lui-même une distinction de cette sorte dans un texte de 1945, intitulé « Qu'est-ce que la science ? <sup>7</sup> » ; et il observe que « l'éducation scientifique devrait avoir pour but d'inculquer une tournure d'esprit rationnelle, sceptique et expérimentale » <sup>8</sup>.

Il va sans dire que Russell est convaincu, lui aussi, qu'il ne s'agit sûrement pas de plaider pour l'acquisition d'un nombre plus important de connaissances scientifiques, mais pour le développement de l'esprit scientifique et l'éducation à l'usage de la méthode scientifique, au deuxième des sens du mot « science » distingués par Orwell. Or il est tout à fait certain que la pratique de la science ne garantit pas automatiquement l'acquisition de ce que Russell considère, lui aussi, comme le plus important, à savoir une tournure d'esprit rationnelle, sceptique et expérimentale. Il est le premier à souligner que les scientifiques peuvent très bien dans les faits adopter, déjà à l'intérieur de leur propre science et *a fortiori* en dehors d'elle, une attitude qui n'est pas du tout scientifique. Ce qu'il pense n'est sûrement pas, pour évoquer une question que soulève Orwell, que les scientifiques allemands étaient, en tant que scientifiques, mieux armés pour résister à Hitler que les littéraires et les artistes, mais plutôt que les uns et les autres, s'ils avaient été capables de faire preuve de ce qu'on peut appeler un esprit scientifique, plutôt que religieux, auraient été beaucoup plus enclins à résister et capables de le faire effectivement.

Il y a, comme je l'ai indiqué, dans l'esprit de Russell une connexion non seulement entre la démocratie et la science, mais également entre la démocratie, la science et l'empirisme – et plus précisément, pourrait-on ajouter, entre la démocratie, la science et l'empirisme logique, qui peut, de son point de vue, être considéré comme la philosophie la plus élaborée et la plus avancée de la science. Déjà pour cette simple raison, il est difficile de le suivre quand il affirme, comme cela lui arrive effectivement, qu'il n'y a à peu près aucun rapport direct entre sa pensée politique et sa philosophie générale. J'ai sur ce point tendance à partager la réaction de Richard Wollheim : « Là où Russell exagère, et où effectivement je ne parviens pas à suivre ce qu'il avait en tête, c'est dans l'affirmation, qu'il aimait à formuler, que sa pensée politique n'avait intellectuellement rien à voir

7. George Orwell, « Qu'est-ce que la science ? » (1945), *Essais, articles, lettres*, Ivrea/Encyclopédie des nuisances, 1995-2001, vol. IV, p. 17.

8. *Ibid.*, p. 20.

avec sa philosophie générale. Je ne trouve pas non plus l'argument invoqué par Russell à l'appui de cette assertion – à savoir que, bien qu'il ait été d'accord avec Hume sur un grand nombre de points de philosophie générale, il était en désaccord total avec lui sur la politique – aussi convaincant que Russell aimerait qu'il le soit. Mais cette assertion a au moins pour elle ceci qu'elle corrige l'erreur de considérer les idées politiques de Russell comme une simple application de sa philosophie générale, conçue pour arrondir l'image en quelque sorte. Elle leur restitue l'immédiateté de leur inspiration.<sup>9</sup> »

Quelles qu'aient pu être les réticences de Russell à l'égard de l'idée de chercher un lien direct entre ses idées politiques et sa philosophie, elles n'ont en tout cas pas été partagées par Carnap et par certains des membres du cercle de Vienne, qui étaient au contraire convaincus qu'il devait bel et bien y avoir une relation d'une certaine sorte entre la philosophie « scientifique », qui était en train d'émerger, et les positions politiques adoptées la plupart du temps, sur certaines questions cruciales, par ceux qui défendaient ce genre de philosophie. En 1928, quand Carnap a envoyé *Der logische Aufbau der Welt* (*La Construction logique du monde*) à Russell, il lui a expliqué dans une lettre qu'il avait avant tout voulu reprendre et essayer de réaliser de façon plus radicale et plus consistante le programme esquissé dans *Our Knowledge of the External World*<sup>10</sup>. Mais, d'après ce que rapporte André Carus, « dans une lettre antérieure, il fait allusion aux activités pacifistes de Russell pendant la guerre, et remarque que ce n'est sûrement pas une coïncidence si les philosophes disciplinés par la rigueur de la logique et des sciences de la nature sont également ceux qui s'opposent à la guerre et à l'oppression »<sup>11</sup>. André Carus observe également que Carnap, depuis la fin de la Première Guerre mondiale, était convaincu qu'une des causes de la guerre avait été le fait que l'intelligentsia allemande avait manqué de façon essentielle à ses responsabilités et à ses devoirs, une défaillance que l'on ne pouvait espérer réussir à empêcher de se reproduire que par la formulation d'un programme philosophique

9. Richard Wollheim, « Bertrand Russell and The Liberal Tradition », in George Nakhnikian (dir.), *Bertrand Russell's Philosophy*, Duckworth, Londres, 1974, p. 209.

10. Ce livre de Russell (1914) a été traduit en français sous le titre *La Méthode scientifique en philosophie*, Payot, 2002.

11. André Carus, *Carnap and Twentieth-Century Philosophy. Explication as Enlightenment*, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 4, note 5.



d'un type radicalement nouveau : « La doctrine était essentiellement celle qui a été associée plus tard avec le cercle de Vienne : les problèmes de la race humaine pourraient être résolus par la connaissance fiable – scientifique – et une première étape, cruciale, à franchir pour s'embarquer dans ces solutions était de regarder en face le monde tel qu'il est plutôt que de nous faire des illusions à son sujet ; une nouvelle *Sachlichkeit* (sobriété, acceptation ferme des faits) était nécessaire. La philosophie traditionnelle, spécialement dans la tradition allemande, était plus un obstacle qu'une aide pour cette tâche pénible. <sup>12</sup> » Nous retrouvons ici, évidemment, une des convictions fondamentales de Russell : il y a tout à gagner, y compris et peut-être même surtout du point de vue politique, dans l'acceptation résolue de la vérité, et rien dans la préservation de l'illusion, y compris lorsqu'elle est philosophique.

Même s'il ne tenait pas à affirmer l'existence d'un lien un peu trop direct entre philosophie et politique, Russell n'en était pas moins convaincu que l'empirisme était la seule tradition philosophique capable de fournir un fondement réel aux idéaux démocratiques qu'il souhaitait défendre. Dans « Politics and philosophy », il écrit : « La seule philosophie qui fournisse une justification philosophique de la démocratie et qui s'accorde avec la démocratie dans son tempérament intellectuel est l'empirisme. Locke, qui peut être considéré, pour autant que l'on parle du monde moderne, comme le fondateur de l'empirisme, rend claire la connexion étroite qui existe entre cela et ses conceptions sur la liberté et la tolérance, et son opposition à la monarchie absolue. Il ne se lasse jamais de souligner l'incertitude qui affecte la plus grande partie de notre connaissance, non dans une intention sceptique comme celle de Hume, mais avec l'intention de rendre les hommes conscients du fait qu'ils *peuvent* être dans l'erreur et qu'ils devraient tenir compte de cette possibilité dans toutes les relations qu'ils ont avec des hommes qui ont des opinions différentes des leurs. <sup>13</sup> »

S'il avait eu l'occasion d'appliquer cette façon de voir les choses à la situation française, Russell aurait pu évidemment être tenté d'en conclure que le temps, incomparablement plus long que dans un bon nombre d'autres pays, que la philosophie française contemporaine a mis à se réconcilier entièrement avec la démocratie doit avoir un certain rapport avec la

12. *Ibid.*, p. 155.

13. Bertrand Russell, « Politics and Philosophy » (1947), *Unpopular Essays*, Simon and Schuster, New York, 1950, p. 14.

répugnance d'un type spécial que notre tradition philosophique éprouve généralement, toutes tendances confondues, à l'égard de l'empirisme.

J'ai dit que Russell aurait été particulièrement étonné et, pourrait-on ajouter, également scandalisé s'il avait pu vivre encore assez longtemps pour entendre le discours qui a été tenu en France par les nouveaux philosophes à la fin des années 1970 et au début des années 1980, d'où il ressortait qu'un des responsables principaux du totalitarisme – du totalitarisme soviétique en tout cas, qui était le seul auquel ils s'intéressaient vraiment – était l'athéisme et que la réponse adéquate consistait par conséquent, pour une part importante, dans un retour à la religion. Aux yeux de Russell, il s'agit d'une illusion absurde et infantile. L'article « Can religion cure our troubles ? » commence de la façon suivante :

« Le genre humain est dans un péril mortel et la peur, à présent comme dans le passé, incline les hommes à chercher refuge en Dieu. D'un bout à l'autre de l'Occident il y a une renaissance très générale de la religion. Les nazis et les communistes ont rejeté le christianisme et ont fait des choses que nous déplorons. Il est facile de conclure que la répudiation du christianisme par Hitler et le gouvernement soviétique est en partie la cause de nos ennuis et que, si le monde revenait au christianisme, nos problèmes internationaux seraient résolus. Je crois que c'est une illusion complète, née de la terreur. Et je pense que c'est une illusion dangereuse parce qu'elle induit en erreur des gens dont la pensée pourrait sans cela être féconde et constitue de ce fait un obstacle à une solution valide.

» La question qui est impliquée n'a pas trait uniquement à l'état présent du monde. C'est une question beaucoup plus générale, et une question qui a été débattue pendant de nombreux siècles. C'est la question de savoir si les sociétés peuvent comporter dans leur pratique une dose minimum suffisante de moralité si elles ne sont pas aidées par la religion dogmatique. Je ne crois pas, pour ma part, que la dépendance de la morale par rapport à la religion soit de près ou de loin aussi grande que les gens religieux croient qu'elle l'est. Je crois même que certaines vertus très importantes sont plus susceptibles d'être trouvées parmi ceux qui rejettent les dogmes religieux que parmi ceux qui les acceptent. Je crois que cela s'applique spécialement à la vertu de véracité ou d'intégrité intellectuelle. J'entends par intégrité intellectuelle l'habitude de décider les questions très débattues en accord avec les preuves, ou de les laisser indécidées là où les preuves ne sont pas concluantes. Cette vertu, bien qu'elle soit sous-estimée par presque tous les adhérents d'un système de dogme quelconque, est selon

moi de la plus grande importance sociale et beaucoup plus susceptible d'être bénéfique pour l'humanité que le christianisme ou n'importe quel autre système de croyances organisées. » [WI, 193-194]

Il n'est pas nécessaire de souligner, je pense, que, tout comme Orwell, Russell déplore que la vertu dont il parle, qui est à ses yeux si importante du point de vue social et politique, en soit venue à être oubliée à ce point par les intellectuels, qui à partir d'un certain moment ont donné l'impression de dépenser nettement plus d'énergie à justifier les manquements dont eux-mêmes ou d'autres membres de leur confrérie se rendaient coupables à son égard qu'à défendre explicitement la vertu en question.

Le fait que les controverses dans les sciences, d'une part, soient fréquentes et, d'autre part, se décident généralement sans violence est à mettre en rapport avec un autre fait caractéristique, à savoir la conscience que l'erreur reste possible même dans les choses dont on est le plus sûr. Russell souligne que, d'une façon qui pourrait sembler paradoxale, toute la science exacte est dominée par l'idée d'approximation, alors que la possibilité de l'erreur n'a pas sa place et est à peu près impossible à envisager dans des domaines comme la théologie ou la politique : « Dans des questions où la vérité ne peut pas être établie, personne n'admet qu'il y ait la moindre possibilité ne serait-ce que de l'erreur la plus minime dans ses opinions. Qui a jamais entendu parler d'un théologien faisant précéder son credo ou d'un politicien concluant ses discours par une déclaration concernant l'erreur probable dans ses opinions ? C'est un fait étrange que la certitude subjective soit inversement proportionnelle à la certitude objective. Moins un homme a de raisons de supposer que lui-même est dans le vrai, plus il affirme avec véhémence qu'il n'y a absolument aucun doute sur le fait qu'il est exactement dans le vrai. C'est une démarche habituelle des théologiens que de se moquer de la science parce qu'elle change. "Regardez-nous, disent-ils. Ce que nous avons affirmé au concile de Nicée, nous l'affirmons toujours ; alors que ce que les scientifiques ont affirmé seulement il y a deux ou trois ans est déjà oublié et dépassé." » [SO, 66]

Dans « Free thought and official propaganda », une conférence de 1922, Russell avait affirmé à peu près la même chose de la façon suivante :

« William James avait coutume de prêcher la "volonté de croire". Pour ma part, je souhaiterais prêcher la volonté de douter. Aucune de nos croyances n'est tout à fait vraie ; toutes ont au moins une pénombre de vague et d'erreur. Les méthodes qui permettent d'augmenter le degré de

vérité dans nos croyances sont bien connues ; elles consistent à écouter toutes les parties, à essayer d'établir tous les faits pertinents, à contrôler nos propres préventions par la discussion avec des gens qui ont des préventions opposées et à cultiver la disposition à écarter toute hypothèse dont il a été démontré qu'elle était inadéquate. Ces méthodes sont pratiquées dans la science et ont construit le système de la connaissance scientifique. Tout homme de science dont la façon de voir est véritablement scientifique est prêt à admettre que ce qui passe pour une connaissance scientifique au moment considéré exigera sûrement d'être corrigé avec le progrès de la découverte ; néanmoins, il est suffisamment proche de la vérité pour servir un bon nombre de buts pratiques, mais pas tous. Dans la science, qui est la seule où on peut trouver une chose qui s'approche de la connaissance authentique, l'attitude des hommes est expérimentale [*tentative*] et remplie de doute.

» Dans la religion et la politique, au contraire, bien que l'on n'y trouve jusqu'à présent rien qui approche la connaissance scientifique, tout le monde considère comme étant de rigueur d'avoir une opinion dogmatique, que l'on doit soutenir en infligeant la privation de nourriture, la prison et la guerre, et protéger soigneusement de la compétition argumentative avec n'importe quelle opinion différente. Pour peu que les hommes puissent être amenés à une disposition d'esprit qui ferait l'essai d'une attitude agnostique sur ces sujets, les neuf dixièmes des maux du monde moderne seraient guéris. » [SE, 104-105]

Le point crucial est donc que, même si aucune des affirmations de la science ne peut jamais être considérée comme strictement vraie, la plupart d'entre elles ne sont cependant pas non plus très éloignées de la vérité et en sont même souvent assez proches pour pouvoir être utilisées en pratique comme si elles étaient tout à fait vraies. C'est une situation qui, pour Russell, n'a pas d'équivalent dans la religion et la politique, où la notion de vérité approchée ne semble pas avoir sa place. Selon lui, tant qu'on ne se décidera pas à un changement d'attitude comme celui qu'il suggère, la vérité ou la fausseté des doctrines, dans des domaines comme la religion et la politique, se décideront en fin de compte sur le champ de bataille, sans qu'aucune preuve supplémentaire permettant de trancher en faveur de l'une ou de l'autre ait été obtenue. « Cette méthode est, dit-il, le résultat logique de la volonté de croire de William James. Ce qu'il nous faut n'est pas la volonté de croire, mais le désir de trouver [*to find out*], qui en est le contraire exact. » [SE, 106]

La solidarité qui existe entre la science et la démocratie se traduit dans le fait que le principe de la libre recherche, après avoir été expérimenté dans le traitement des questions scientifiques, est susceptible de s'étendre assez naturellement à celui des questions politiques ; inversement, la démocratie politique, en garantissant la liberté de la recherche, favorise le développement de la science, alors que les régimes despotiques, comme ceux de l'Allemagne ou de la Russie, sont au contraire hostiles au point de vue scientifique. Ce n'est pas un hasard, affirme Russell, si le progrès de la science a eu tendance à aller de pair avec celui de la démocratie : « L'habitude de fonder les opinions sur la raison, quand elle a été acquise dans la sphère scientifique, est apte à être étendue à la sphère de la politique pratique. Pourquoi un homme devrait-il jouir d'un pouvoir ou d'une richesse exceptionnels uniquement parce qu'il est le fils de son père ? Pourquoi les hommes blancs devraient-ils avoir des privilèges refusés à des hommes de complexions différentes ? Pourquoi les femmes devraient-elles être soumises aux hommes ? Dès que ces questions sont autorisées à apparaître à la lumière du jour et à être examinées dans un esprit rationnel, il devient très difficile de résister aux exigences de la justice, qui réclame une distribution égale du pouvoir politique entre tous les adultes, à l'exception de ceux qui sont fous ou criminels. Il est, par conséquent, naturel que le progrès de la science et le progrès vers la démocratie aient marché la main dans la main. » [FF, 105]

Comme on vient de le voir, Russell pense que, dès lors que des questions de cette sorte sont posées clairement et abordées de façon rationnelle, la réponse ne peut pas ne pas sembler à peu près immédiatement évidente. Il est donc essentiel, pour ceux qui cherchent à tout prix à maintenir les choses dans l'état où elles sont, de faire en sorte qu'elles ne soient pas posées ou ne soit pas envisagées dans un esprit rationnel. Un des secrets de la réussite des systèmes totalitaires réside dans la façon dont ils réussissent à persuader un nombre important et même une majorité de gens que les divergences d'opinion les plus fondamentales ont une source qui les fait échapper au contrôle de la raison et rend par conséquent inutile et dérisoire la discussion rationnelle à leur sujet. Hannah Arendt fait, sur ce point, la constatation suivante : « Ce qui caractérisa l'essor du mouvement nazi en Allemagne et des mouvements communistes en Europe, après 1930, c'est qu'ils recrutèrent leurs adhérents dans cette masse de gens à peu près indifférents, auxquels tous les autres partis avaient renoncé en les jugeant trop apathiques ou stupides pour être

dignes d'attention. Le résultat fut que la majorité de leurs adhérents étaient des gens qui n'avaient jamais paru sur la scène politique auparavant. C'est ce qui permit l'introduction de méthodes de propagande politique entièrement nouvelles, et aussi l'indifférence aux arguments des opposants ; non seulement ces mouvements se plaçaient à l'extérieur du système des partis et le rejetaient en bloc, mais ils trouvaient aussi une clientèle qui n'avait jamais été touchée, jamais "gâtée" par le système des partis. C'est pourquoi ils n'eurent pas besoin de réfuter les arguments qu'on leur opposait, et préférèrent systématiquement les menaces de mort aux tentatives de persuasion, la terreur à la conviction. Ils prétendaient que les désaccords proviennent toujours de sources profondes, naturelles, sociales ou psychologiques, qui échappent au contrôle de l'individu et, par conséquent, à celui de la raison. Cela n'aurait été une faiblesse que s'ils avaient accepté une compétition sincère avec les autres partis ; cela devenait une force s'ils étaient sûrs d'avoir affaire à des gens qui avaient des raisons d'être également hostiles à tous les partis. <sup>14</sup> » Pour le rationaliste convaincu qu'est Russell, le danger, qui risque de se révéler rapidement mortel, commence lorsqu'on laisse se généraliser, au sein d'une communauté qui est encore en principe démocratique, le sentiment et bientôt la certitude que les désaccords et les conflits les plus importants peuvent et doivent être traités d'une façon qui, pour être sérieuse et efficace, doit commencer par exclure aussi complètement que possible de la confrontation l'intervention de la raison et de l'argumentation rationnelle.

DE L'ARROGANCE À L'EXCÈS D'HUMILITÉ : POURQUOI LA POSITION  
DE LA SCIENCE DANS NOS SOCIÉTÉS EST-ELLE DEVENUE  
À CE POINT INCONFORTABLE ?

Mais que peut-on répondre à ceux qui déplorent le fait que le résultat le plus concret de l'application de la méthode scientifique ait été finalement non pas la découverte et la possession espérées de la vérité, mais plutôt le scepticisme ? « Notre époque, dit Russell, est une époque qui substitue de plus en plus le pouvoir aux idéaux anciens, et cela se produit dans

14. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, III : *Le système totalitaire*, traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Seuil, 1972, p. 32.

la science comme ailleurs. Alors que la science comme poursuite du pouvoir devient de plus en plus triomphante, la science comme poursuite de la vérité est tuée par un scepticisme que le savoir-faire des hommes de science a engendré. Que ce soit un malheur est indéniable, mais je ne peux admettre que la substitution de la superstition au scepticisme prônée par un bon nombre de nos hommes de science les plus en pointe serait une amélioration. Le scepticisme peut être douloureux, et peut être stérile ; mais au moins il est honnête et constitue un résultat de la recherche de la vérité. Peut-être est-ce une phase temporaire, mais aucune issue n'est possible en revenant aux croyances abandonnées d'une époque plus stupide. » [SO, 104]

En d'autres termes, le retour à des formes de croyance anciennes, et plus particulièrement à la religion, qui est préconisé par certains, et notamment par un certain nombre d'hommes de science, ne constitue en aucun cas un progrès, mais plutôt une régression. La solution, s'il y en a une, ne consiste sûrement pas à remplacer le savoir impossible par la croyance retrouvée, mais plutôt à apprendre à accepter et à supporter de ne pas savoir. « Je ne crois pas moi-même, écrit Russell, que la morale qui doit être tirée de la science moderne soit le moins du monde ce que le public général a été [...] amené à supposer. En premier lieu, les hommes de science sont loin d'en avoir dit autant que l'on croit qu'ils l'ont fait et, en deuxième lieu, ce qu'ils ont dit en matière de soutien apporté aux croyances religieuses traditionnelles a été dit par eux non pas dans leur capacité de scientifiques prudents, mais plutôt dans leur capacité de bons citoyens, soucieux de défendre la vertu et la propriété. La guerre et la révolution russe ont rendu tous les hommes timides conservateurs, et les professeurs sont habituellement d'un tempérament timide. » [SO, 105] Le soutien que les derniers donnent l'impression d'apporter à la croyance religieuse est donc bien davantage l'expression du conservatisme timoré que la conséquence d'une confirmation réelle que l'évolution récente de la science, et en particulier de la physique, aurait apportée à la religion.

Comme on l'a vu, Russell fait une distinction entre la science comme métaphysique et la science comme instrument de pouvoir et comme technique de gouvernement qui peut être appliquée à la fois aux hommes et aux choses. Ces deux aspects sont largement indépendants l'un de l'autre, et il est tout à fait possible que la science comme pouvoir survive pendant des siècles à l'effondrement de la science comme métaphysique. « Je suppose, pronostique Russell, que les machines survivront à l'effondrement

de la science, exactement comme les curés ont survécu à la théologie, mais dans un cas comme dans l'autre ils cesseront d'être considérés avec respect et crainte. » [SO, 98] Quand il parle d'un effondrement de la science comme métaphysique, Russell pense surtout à la situation de la physique, qui a abouti à l'idée d'un univers sans continuité, sans unité, sans cohérence et sans ordre, mais ne consent pas encore à accepter les conséquences qui résultent logiquement de cela. « Les physiciens ont, dit-il, [...] été si peints par les conclusions auxquelles la logique les aurait conduits qu'ils se sont mis à abandonner en troupes la logique pour la théologie. Tous les jours un nouveau physicien publie un nouveau volume pieux pour se dissimuler à lui-même et aux autres le fait que, dans sa capacité de scientifique, il a plongé le monde dans la déraison et l'irréalité. » [SO, 99]

Le paradoxe étonnant auquel on est confronté est donc le suivant : « Au moment précis où la physique, qui est la science fondamentale, est en train de ruiner toute la structure de la raison appliquée et de nous présenter un monde de rêves irréels et fantastiques à la place de l'ordre et de la solidité newtoniens, la science appliquée devient particulièrement utile et plus capable que jamais de donner des résultats précieux pour la vie humaine. Il y a là un paradoxe, dont il est possible que la solution intellectuelle soit trouvée plus tard ou également qu'aucune solution n'existe pour lui. Le fait est que la science joue deux rôles tout à fait distincts ; d'une part en tant que métaphysique, et d'autre part en tant que sens commun éduqué. En tant que métaphysique, elle a été ruinée par son propre succès. » [SO, 100-101]

Russell précise qu'il ne sous-estime pas l'importance de la science en tant que métaphysique, mais la valeur de la science en tant que métaphysique appartient à une autre sphère que sa valeur pratique : « Elle va avec la religion et l'art et l'amour, avec la poursuite de la vision béatifique, avec la folie prométhéenne qui amène les hommes les plus grands à aspirer à devenir des dieux. Peut-être la seule valeur ultime de la vie humaine doit-elle être trouvée dans cette folie prométhéenne. Mais c'est une valeur qui est religieuse, et non pas politique, ou même morale. » [SO, 102]

Ce qui est menacé par la désillusion sceptique à laquelle a abouti pour le moment l'effort de la science elle-même est en fait uniquement cet aspect plus ou moins religieux. La science ne peut prétendre ressembler à la religion et ne peut pas non plus envisager de la remplacer. Mais encore une fois, la conclusion à tirer de cela n'est sûrement pas qu'il faut essayer de revenir à la religion. « C'est, dit Russell, cet aspect *quasi* religieux de



la valeur de la science qui semble être en train de succomber aux assauts du scepticisme. Jusqu'à une date tout à fait récente, les hommes de science se sont sentis comme les grands prêtres d'un noble culte, à savoir le culte de la vérité ; non de la vérité telle que la comprennent les sectes religieuses, c'est-à-dire comme champ de bataille d'une collection de dogmatiques, mais de la vérité comme une quête, une vision apparaissant faiblement et à nouveau disparaissant, un soleil que l'on espère pour rencontrer le feu héraclitéen dans l'âme. C'est parce que la science a été conçue de cette façon que les hommes de science étaient disposés à supporter privations et persécutions, et à être exécrés comme ennemis des croyances établies. Tout cela est en train de s'évanouir dans le passé ; l'homme de science moderne sait qu'il est respecté, et sent qu'il ne mérite pas le respect. Il approche l'ordre établi de façon apologétique. « Mes prédécesseurs, dit-il en effet, peuvent avoir dit des choses dures à votre sujet parce qu'ils étaient arrogants et s'imaginaient qu'ils possédaient une certaine connaissance. Je suis plus humble et ne prétends pas savoir quoi que ce soit qui puisse contredire vos dogmes. » » [SO, 103]

Russell, il faut le rappeler, écrivait ce genre de choses en 1931. Mais il n'y aurait manifestement pas grand-chose à changer à ce qu'il dit pour obtenir une description exacte de la situation que nous expérimentons en ce moment. « C'est un fait curieux, constate-t-il, qu'exactement au moment où l'homme de la rue a commencé à croire intégralement à la science l'homme dans le laboratoire a commencé à perdre sa foi. » [SO, 88] Il faudrait certainement être très naïf ou très optimiste pour croire aujourd'hui qu'il l'a entre-temps retrouvée. Et comme le remarquait Russell, « quand la robustesse de la foi catholique a décliné à l'époque de la Renaissance, elle a eu tendance à être remplacée par l'astrologie et la nécromancie, et de la même façon nous devons nous attendre à ce que le déclin de la foi scientifique mène à une recrudescence des superstitions primitives » [SO, 89]. C'est, bien entendu, uniquement d'un déclin de la foi en la science, au sens indiqué, qu'il faut parler, car, pour ce qui est de la croyance pratique à la science, il n'y a aucune raison de penser qu'elle ait été ébranlée. C'est même plutôt le contraire qui semble être le cas.

Pour illustrer ce qu'il a en tête quand il dit que le comportement de l'homme de science moderne à l'égard des croyances les plus répandues et de l'ordre établi est devenu apologétique, Russell cite un passage très remarquable d'un livre de Lancelot Hogben publié en 1930, *The Nature of Living Matter* : « L'attitude apologétique qui est si dominante dans la

science d'aujourd'hui n'est pas un résultat logique de l'introduction de nouveaux concepts. Elle est fondée sur l'espoir de réinstaurer les croyances traditionnelles avec lesquelles la science a été à un moment donné en conflit ouvert. Cet espoir n'est pas un produit accessoire de la découverte scientifique. Il a ses racines dans le tempérament social de la période. Pendant une demi-décennie, les nations de l'Europe ont abandonné l'exercice de la raison dans leurs relations les unes avec les autres. Le détachement intellectuel était un manque de loyauté. La critique des croyances traditionnelles était une trahison. Les philosophes et les hommes de science s'inclinaient devant le décret inexorable de la suggestion grégaire. Le compromis avec la croyance traditionnelle est devenu la marque à laquelle se reconnaît la qualité de bon citoyen. La philosophie contemporaine a encore à trouver un moyen de sortir du découragement intellectuel qui est l'héritage d'une guerre mondiale." » [SO, 137]

Ce n'est pas une exagération de remarquer que, bien que nous n'ayons plus depuis de nombreuses décennies à assumer directement l'héritage d'une guerre mondiale, nous sommes entrés, nous aussi, depuis un bon moment déjà dans une phase apologétique, où les philosophes et les hommes de science se sentiraient presque obligés par moments de s'excuser de la menace que leurs affirmations pourraient sembler représenter pour certaines croyances traditionnelles. Je ne m'attarderai pas sur la question des raisons véritables de cette évolution, qui sont probablement à nouveau plus sociales que scientifiques ou épistémologiques et ne semblent pas liées à des changements particuliers qui seraient intervenus récemment dans les sciences elles-mêmes. Je remarquerai simplement que peu d'hommes étaient aussi exempts de naïveté et dépourvus d'illusions que l'était Russell à l'égard des bienfaits que nous pouvons attendre des progrès de la connaissance scientifique. « Après les guerres de religion, écrit-il, la théologie a perdu graduellement son emprise intense sur les esprits des hommes. Pour autant que quoi que ce soit ait pris sa place, celle-ci a été prise par la science. Au nom de la science, nous révolutionnons l'industrie, ruinons la morale de la famille, réduisons en esclavage les races de couleur et nous exterminons les uns les autres avec un grand savoir-faire à l'aide de gaz toxiques. Certains hommes de science n'aiment pas vraiment ces usages auxquels on fait servir la science. Dans la terreur et la consternation, ils reculent devant la poursuite sans compromission de la vérité et essaient de trouver refuge dans les superstitions d'une époque antérieure. » [Ibid.] Mais il ne peut y avoir aucun doute sur le fait

que, en dépit des sentiments de crainte et de révolte qu'il éprouvait lui-même à l'égard du genre d'avenir que l'humanité était probablement en train de se préparer sous la conduite de la science, l'auteur de ces lignes, s'il était confronté à la situation que nous connaissons aujourd'hui, maintiendrait sans hésitation que la pire des solutions serait celle qui consiste à renoncer à l'effort de connaissance. « Les hommes, écrit-il, ont besoin d'une foi qui soit robuste et réelle, et non pas timide et un peu molle. La science n'est dans son essence rien d'autre que la poursuite systématique de la connaissance, et la connaissance, quels que soient les mésusages que des hommes mauvais font d'elle, est dans son essence bonne. Perdre la foi en la connaissance, c'est perdre la foi dans la meilleure des capacités de l'homme ; et, par conséquent, je répète sans hésiter que le rationaliste qui ne cède pas à une foi meilleure et un optimisme plus inflexible que l'un quelconque des chercheurs timides qui sont à la poursuite des comforts infantiles d'une époque moins adulte. » [SO, 137-138]

Du point de vue politique, dans quelle mesure peut-on qualifier Russell lui-même d'« optimiste inflexible » ? Il est certainement d'un optimisme remarquable, en ce sens qu'il est convaincu que les solutions existent et qu'elles sont même relativement simples et faciles à reconnaître : « Peu d'hommes semblent se rendre compte du grand nombre des maux dont nous souffrons qui sont totalement dépourvus de nécessité, et qu'ils pourraient être abolis par un effort unifié dans l'espace d'un petit nombre d'années. Si une majorité dans tout pays civilisé désirait qu'il en soit ainsi, nous pourrions, dans l'espace de vingt ans, abolir toute la pauvreté abjecte, une bonne moitié des maladies dans le monde, la totalité de l'esclavage économique qui asservit les neuf dixièmes de notre population ; nous pourrions remplir le monde de beauté et de joie, et assurer le règne de la paix universelle. C'est ainsi uniquement parce que l'imagination est stagnante, et que ce qui a toujours été est considéré comme étant ce qui doit toujours être. Avec de la bonne volonté, de la générosité, de l'intelligence, ces choses pourraient être réalisées. » [PI, 22]

Mais il n'est pas possible de poser la question de cette manière sans se demander immédiatement si les êtres humains sont réellement capables de faire preuve de la bonne volonté, de la générosité et de l'intelligence nécessaires, et pourquoi ils semblent, de façon générale, si loin de l'être. Et c'est un point sur lequel le moins que l'on puisse dire est que Russell n'est pas particulièrement optimiste. Dans « Hopes : realized and disappointed [Espoirs réalisés, espoirs déçus] », il écrit : « C'est une tentation

d'abandonner les espérances dont la réalisation semble distante et difficile. Dans la lassitude de la défaite temporaire, il peut sembler qu'il ne vaille plus la peine de conserver intacte une croyance en des valeurs qui semblaient autrefois inestimables. Peut-être une prison bien ordonnée est-elle tout ce que mérite la race humaine – c'est en tout cas ce que murmure le diable dans les moments de découragement. Mais un orgueil fondamental se rebelle contre ce genre de suggestions insidieuses. » [PM, 46]

Que ce soit ou non à cause d'une forme de rébellion orgueilleuse de cette sorte, on ne peut sûrement pas soupçonner Russell d'avoir cédé, même dans les dernières années de sa vie, à la résignation et au pessimisme. En 1956 (il était alors âgé de quatre-vingt-quatre ans), il écrit : « Je reste convaincu que, quels que soient les moments sombres qui peuvent être devant nous, l'humanité s'en sortira, que l'habitude de la patience et de l'indulgence les uns à l'égard des autres, qui semble maintenant perdue, sera retrouvée et que le règne de la violence brutale ne durera pas à jamais. L'humanité doit apprendre certaines leçons dont la nécessité est due à l'augmentation du savoir-faire [*skill*] sans augmentation de la sagesse. Les réquisits moraux et les réquisits intellectuels sont entremêlés de façon inextricable. Les passions mauvaises rendent l'homme incapable de voir la vérité, et les croyances fausses fournissent des excuses pour les passions mauvaises. Si le monde doit s'en sortir, cela requiert à la fois une pensée claire et une façon de sentir bienveillante [*kindly*]. Il se peut qu'aucune de ces deux choses ne soit apprise, si ce n'est à travers un désastre de l'espèce la plus extrême. Mais, par quelque chemin difficile que ce puisse être, je suis convaincu que la sagesse nouvelle que le monde nouveau exige sera apprise tôt ou tard, et que la meilleure partie de l'histoire humaine se situe dans l'avenir, et non dans le passé. » [PM, 12]

Aussi bien du point de vue pratique que du point de vue théorique, Russell n'a jamais abandonné l'idée que les convictions fondamentales auxquelles il avait adhéré dès le départ ne comportaient pas d'erreur susceptible de l'obliger à y renoncer. « Il se peut », écrit-il en 1952, à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, « que j'aie conçu la vérité théorique de façon erronée ; mais je ne me trompais pas en pensant qu'il y a une chose de cette sorte, et qu'elle mérite notre allégeance. Il se peut que j'aie cru la route qui mène à un monde d'êtres humains libres et heureux plus courte qu'elle ne se révèle être ; mais je ne me trompais pas en pensant qu'un monde de cette sorte est possible, et qu'il vaut la peine de vivre avec l'idée de le rendre plus proche. » [PM, 58]

La conclusion de « Hopes : realized and disappointed » (1954) est, sur ce point, à peu près la même : il y a tout de même une chance pour que l'avocat du diable, qui lui murmure à l'oreille que rien de ce qui se passe dans le monde ne dépend réellement de ce qu'il peut dire ou faire et lui conseille de renoncer à se mêler des affaires publiques, ait tort. « Peut-être l'avocat du diable a-t-il raison – mais peut-être a-t-il tort. Peut-être les dictateurs ne sont-ils pas aussi omnipotents qu'ils semblent l'être ; peut-être l'opinion publique peut-elle encore les soumettre, tout au moins à un certain degré ; et peut-être les livres peuvent-ils aider à créer l'opinion publique. Et ainsi je persiste, en dépit de ses sarcasmes. Il y a des limites aux rigueurs dont il fait preuve. "Eh bien, en tout cas, dit-il, écrire des livres est une occupation innocente et cela vous empêche de faire des sottises." Et ainsi je continue à écrire des livres, bien que je ne sache pas si un bien quelconque résultera du fait que je le fasse. » [PM, 48-49]

#### LES IDÉAUX POLITIQUES ET LES CHOIX PRAGMATIQUES DE RUSSELL

Il y a deux questions dont je ne vous ai pas parlé jusqu'à présent et sur lesquelles j'aurais aimé pouvoir m'étendre beaucoup plus longuement. La première est celle des changements considérables qui sont intervenus au cours des années dans les conceptions et dans les prises de positions politiques de Russell. Ralph Schoenman écrit qu'à la fin de sa vie « Russell avait parcouru une distance incroyable dans son évolution politique depuis 1945 »<sup>15</sup>. Encore ne s'agit-il, il faut le remarquer, que de la façon dont ses idées politiques ont évolué pendant les vingt-cinq dernières années de la vie d'un homme qui a vécu presque cent ans. Schoenman décompose cette évolution en douze étapes, dont je ne mentionnerai que la première et la dernière, qui donnent une bonne idée de la distance considérable que Russell a effectivement parcourue : « (1) Il craignait que la tyrannie de Staline ne veuille dire l'expansion et le danger d'une nouvelle guerre. [...] (12) Russell a identifié l'impérialisme des États-Unis comme le premier obstacle à la paix et au changement social. »

15. Ralph Schoenman, « Bertrand Russell and the Peace Movement », in George Nakhnikian (dir.), *Bertrand Russell's Philosophy*, Duckworth, Londres, 1974, p. 252.

Schoenman n'hésite pas à écrire, à propos de Russell, que « son attitude à l'égard du capitalisme et de l'impérialisme américain pendant ses dernières années présente un caractère résolument marxiste <sup>16</sup> ». Mais, si cette façon de décrire les choses n'est pas surprenante de la part de quelqu'un qui a été associé directement à (et en partie responsable de) la radicalisation des idées politiques de Russell dans les années 1950 et 1960, elle a été contestée parfois vigoureusement par ceux qui doutent sérieusement que l'on puisse parler, à propos de Russell, d'une rupture qui serait intervenue, dans la dernière période de sa vie, avec son passé libéral. Effectivement, une reconnaissance du danger majeur qu'une concentration de pouvoir d'une espèce jusqu'à présent inédite entre les mains du complexe militaro-industriel américain était susceptible de faire courir à la cause de la paix mondiale et à celle du progrès social n'était pas intrinsèquement incompatible avec une sensibilité libérale et n'exigeait pas nécessairement l'adoption d'une orientation plus ou moins marxiste. Edward Sherman est sûrement plus près de la vérité que Schoenman quand il remarque que, jusqu'à la fin, Russell « est resté attaché aux idéaux de la démocratie, de l'anti-autoritarisme et de l'individualisme, soutenant toujours que d'une manière ou d'une autre ces valeurs devaient être préservées dans n'importe quel système politique <sup>17</sup> » et que le type de solution auquel il s'est rallié représentait « un compromis qui ne satisfaisait entièrement ni sa préoccupation libérale traditionnelle pour l'individu ni son désir social activiste d'une justice sociale et économique plus grande <sup>18</sup> ».

Cela nous amène à la deuxième question dont je voulais vous dire quelques mots en terminant : celle des idéaux politiques auxquels Russell s'est référé tout au long de sa vie pour évaluer les options politiques existantes et qui, à la différence des choix qu'il a faits concrètement à un moment ou à un autre, ne semblent pas avoir jamais changé fondamentalement. Un de ses ouvrages, que j'ai déjà cité et qui a été publié pour la première fois en 1917 (mais aux États-Unis seulement, parce que sa parution n'a pas été autorisée en Grande-Bretagne, où il a été édité seulement en 1963), s'intitule précisément *Political Ideals* [Idéaux politiques]. Russell

---

16. *Ibid.*, p. 227.

17. Edward Sherman, « Bertrand Russell and the Peace Movement ; Liberal Consistency or Radical Change ? », in George Nakhnikian (dir.), *op. cit.*, p. 256.

18. *Ibid.*, p. 257.

y introduit notamment une distinction qui, de toute évidence, a marqué profondément et d'un bout à l'autre toute sa pensée politique. Il s'agit de la distinction entre, d'un côté, les désirs et les impulsions que l'on peut appeler créatifs et, de l'autre, les désirs et les impulsions que l'on peut appeler possessifs. Une caractéristique essentielle qui les différencie, et qui a une importance cruciale du point de vue social et politique, est que les désirs et les impulsions créatifs ou, comme il les appelle aussi, constructifs peuvent s'harmoniser naturellement et ne donnent pas lieu à une compétition pour la possession des biens concernés, alors que les désirs et les impulsions possessifs sont intrinsèquement concurrentiels et conflictuels.

Les désirs et les impulsions possessifs ont pour objet principalement les biens matériels, alors que les biens mentaux et spirituels constituent l'objet privilégié des désirs et des impulsions créatifs. Or, du point de vue de Russell, « la vie la meilleure est une vie dans laquelle les impulsions créatives jouent le rôle le plus grand et les impulsions possessives le plus réduit » [PI, 11]. La prédominance des instincts possessifs, orientés en premier lieu vers la conquête des biens matériels, privilégie l'usage de la force, qui est au contraire impuissante quand il s'agit de s'assurer la possession des biens spirituels. « Pour cette raison, écrit Russell, les hommes qui croient à la force sont les hommes dont les pensées et les désirs sont préoccupés par les biens matériels. » [Ibid.]

Une des convictions les plus profondes et les plus inébranlables de Russell est que les systèmes politiques doivent être jugés, pour une part essentielle, en fonction de la place qu'ils accordent respectivement à chacune des deux espèces de désirs et d'impulsions. « Les institutions politiques et sociales doivent être jugées d'après le bien ou le mal qu'elles font aux individus. Encouragent-elles la créativité plutôt que la possessivité ? Incarnent-elles ou promeuvent-elles un esprit de respect envers les êtres humains ? Préservent-elles le respect de soi ? » [PI, 13]

Pour quelqu'un qui adopte ce genre de critères, le résultat du test, en ce qui concerne les systèmes capitalistes modernes, est négatif à tous égards. Un des mérites principaux de Russell est que son anticommunisme principal et radical ne l'a jamais rendu aveugle sur ce point : « Les institutions et spécialement les systèmes économiques ont une influence profonde dans la mesure où ils façonnent les caractères des hommes et des femmes. Ils peuvent encourager l'aventure et l'espoir, ou la timidité et la poursuite de la sécurité. Ils peuvent ouvrir les esprits à de grandes possibilités, ou les

fermer à l'égard de tout en dehors du risque du malheur obscur. Ils peuvent faire dépendre le bonheur d'un homme de ce qu'il ajoute aux possessions générales du monde ou de ce qu'il peut s'approprier pour lui-même des biens privés que les autres ne peuvent pas partager avec lui. Le capitalisme moderne impose la mauvaise décision dans ces alternatives à tous ceux qui ne sont pas héroïques ou exceptionnellement fortunés. » [PI, 14]

Même en ce qui concerne l'aptitude à respecter la liberté individuelle, qui est censée constituer l'avantage principal et le moins contestable des sociétés capitalistes, Russell est loin de partager l'optimisme de rigueur. Dans « Symptoms of Orwell's 1984 » [PM, 221-222], il souligne, au contraire, que le fait de croire que l'univers décrit par Orwell n'a rien à voir avec le nôtre et ne pourra jamais exister qu'en Russie constitue une illusion dangereuse, qui a pour effet de nous rapprocher insensiblement, mais sûrement, du genre de monde qui est annoncé dans *1984*.

Il ne faudrait cependant pas s'empresser de conclure de ce que dit Russell que le socialisme réussit nécessairement beaucoup mieux le test proposé, surtout s'il continue à accorder aux désirs et aux impulsions possessifs la même place prépondérante que son adversaire et se borne simplement à essayer de répartir de façon un peu plus équitable les biens concernés. Russell ne se prive pas de critiquer, sur ce point, le comportement des syndicats et des partis de gauche, qui, même s'ils sont inspirés par l'espoir d'un monde meilleur, se laissent facilement détourner de ce qui devrait être leur objectif principal par le désir de s'assurer immédiatement une part beaucoup plus importante des biens non partageables : « Que ce désir soit en accord avec la justice est une chose qu'on ne peut pas nier ; mais quelque chose de plus grand et de plus constructif est nécessaire comme idéal politique, si les vainqueurs de demain ne doivent pas devenir les oppresseurs du jour suivant. L'inspiration et le résultat d'un mouvement réformateur devraient être la liberté et un esprit généreux, et non pas des restrictions et des régulations tatillonnes. » [PI, 15]

Russell soutient que la sécurité – ce qui implique, bien entendu, la sécurité économique – et la liberté sont assurément des conditions négatives nécessaires, mais elles ne sont pas suffisantes pour que l'on puisse parler de bonnes institutions politiques : « Quand elles ont été conquises, nous avons besoin également de la condition positive : l'encouragement à l'énergie créative. » [PI, 17] Ce n'est donc pas simplement pour elle-même, mais parce qu'elle rend possible la créativité, que la liberté doit être garantie.



« Nous pouvons distinguer, explique Russell, quatre objectifs qu'un système économique doit viser : premièrement, il peut viser la plus grande production possible de biens et la facilitation du progrès technique ; deuxièmement, il peut viser à assurer la justice distributive ; troisièmement, il peut viser à procurer une assurance contre la misère ; et, quatrième, il peut viser à libérer les impulsions créatives et à diminuer les impulsions possessives. De ces quatre objectifs, le dernier est le plus important. La sécurité est importante principalement comme moyen pour l'atteindre. Le socialisme d'État, bien qu'il puisse procurer la sécurité matérielle et davantage de justice que nous n'en avons à présent, ne libérerait probablement pas les impulsions créatives et ne produirait pas une société progressiste. Notre système actuel échoue dans ces quatre objectifs. Il est défendu principalement pour la raison qu'il réalise le premier des quatre objectifs, à savoir la plus grande production possible de biens matériels, mais il ne fait cela que d'une façon très myope, par des méthodes qui constituent un gaspillage à long terme à la fois du matériau humain et des ressources naturelles. » [PI, 25]

Comme on le voit, l'appartenance bien caractérisée de Russell à ce que l'on peut appeler la tradition politique libérale britannique ne le contraint en aucune façon à faire preuve d'une indulgence particulière pour le capitalisme et pas davantage à rejeter le socialisme en tant que tel, dont il admet sans difficulté qu'il pourrait être mieux placé que son adversaire pour la réalisation de certains des objectifs qu'il distingue, même s'il ne l'est probablement pas pour celle du plus important d'entre eux. La virulence avec laquelle il a critiqué le système soviétique pourrait facilement faire oublier la sévérité avec laquelle il juge notre propre système : « Notre système actuel est du gaspillage du côté de la production, et il est injuste du côté de la distribution. Il implique une vie d'esclave soumis aux forces économiques pour la grande majorité de la communauté, et, pour la minorité, un degré de pouvoir sur la vie des autres qu'aucun homme ne devrait avoir. Dans une communauté bonne, la production des nécessités de l'existence serait un simple préliminaire à la partie importante et intéressante de la vie, sauf pour ceux qui trouvent un plaisir dans une partie du travail de production des nécessités. Il n'est en aucune façon nécessaire que les besoins économiques dominant l'homme comme ils le font actuellement. C'est une chose qui est rendue nécessaire en ce moment en partie par les inégalités de richesse, en partie par le fait que les choses qui ont

une valeur réelle, comme une bonne éducation, sont difficiles à acquérir, sauf pour les gens aisés. La propriété privée de la terre et du capital n'est pas défendable pour des raisons de justice, ou parce que c'est un moyen économique de produire ce dont la communauté a besoin. Mais les objections principales contre elle sont qu'elle rabougrit la vie des hommes et des femmes, qu'elle inscrit une possessivité sans merci dans tout le respect qui est accordé au succès, qu'elle conduit les hommes à remplir la plus grande partie de leur vie et de leur pensée avec l'acquisition de biens purement matériels, et qu'elle crée un obstacle terrible au progrès de la civilisation et de l'énergie créative. » [PI, 35-36]

Russell est un défenseur inconditionnel du libéralisme politique, mais sûrement pas du libéralisme économique, tel qu'il est généralement compris et défendu. Il déplore, justement, qu'une bonne partie de l'opinion progressiste se soit détournée de la défense de la liberté individuelle, parce qu'elle a tendance à assimiler la liberté « au *laissez-faire*, à l'école de Manchester et à l'exploitation des hommes et des femmes qui a été produite par ce qu'on a appelé en utilisant un euphémisme la "compétition libre" » [PI, 51]. Russell prêche le désengagement le plus grand possible de l'État sur toutes les questions qui peuvent être laissées entièrement à la libre appréciation des individus, et qui sont bien plus nombreuses et s'étendent bien plus loin que ne le supposent généralement les gouvernements, même démocratiques ; mais il ne plaide en aucune façon pour le désengagement de l'État en matière économique : « Toutes ces choses, écrit-il à propos des conséquences désastreuses du *laissez-faire* intégral, étaient mauvaises et exigeaient une intervention de l'État ; en fait, il y a besoin d'une augmentation immense de l'action de l'État pour ce qui concerne les maux analogues qui continuent à exister. Dans tout ce qui concerne la vie économique de la communauté, pour ce qui est à la fois de la distribution et des conditions de production, ce qui est requis est plus de contrôle public, et non pas moins – plus dans quelle proportion, c'est une chose que je ne prétends pas savoir. » [*Ibid.*]

Je n'ai rien dit, dans cet exposé, de la façon dont Russell, s'il revenait aujourd'hui, après une absence de quarante années, jugerait probablement la situation et l'évolution du monde contemporain. Mais j'en ai dit assez, je crois, pour que vous puissiez vous faire une idée tout à fait claire de l'étonnement et de la répugnance avec lesquels il considérerait les orientations actuellement dominantes. Le moins que l'on puisse dire est

106 BERTRAND RUSSELL, LA SCIENCE, LA DÉMOCRATIE ET LA VÉRITÉ

qu'il ne penserait sûrement pas que le monde dans lequel nous vivons évolue dans un sens qui est susceptible de le rapprocher un peu plus de la réalisation de ses espérances les plus fondamentales, mais plutôt qu'il est en train de faire à peu près tout ce qu'il faut pour pouvoir être certain de les décevoir radicalement.

JACQUES BOUVERESSE

Professeur au Collège de France, Jacques Bouveresse <jacques.bouveresse@college-de-france.fr> a notamment écrit *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi* et *Essais V. Descartes, Leibniz, Kant* (Agone, 2007 et 2006).

## La soif de pouvoir tempérée par l'auto-aveuglement <sup>1</sup>

**I**L Y A TRENTE OU QUARANTE ANS, on a assisté à une expérimentation éclairante qui est en rapport direct avec les thèmes de ce colloque, et avec les aspects spécifiques que l'on m'a demandé de traiter et qui sont indiqués par le titre de mon intervention. Bien sûr, il y a eu de nombreuses attaques au sein du monde intellectuel contre les concepts mêmes de rationalité et de vérité, et contre les valeurs de la démocratie. Très franchement, je ne trouve pas ces attaques impressionnantes (pour le dire poliment) et elles ne sont pas ce qui m'intéresse ici. Je veux plutôt parler d'une expérimentation d'ingénierie sociale à grande échelle, qui a été organisée dans les démocraties industrielles les plus avancées et imposée au monde entier au nom de la rationalité et de la vérité : les programmes de gestion sociale et économique que l'on appelle souvent « rationalité économique », ou « néolibéralisme », ou « consensus de Washington », ou encore « fondamentalisme du marché ». Il en existe différentes variantes, mais toutes sont étroitement liées à deux doctrines de base : l'hypothèse d'efficacité des marchés <sup>2</sup> et la théorie des anticipations

---

1. « Le nationalisme, c'est la soif de pouvoir tempérée par l'auto-aveuglement. » George Orwell, « Notes sur le nationalisme » (1945), in *Essais, articles, lettres*, Ivrea/Encyclopédie des nuisances, 1995-2001, vol. III, p. 457. [ndlr]

2. Selon cette hypothèse, les cours d'un marché financier libre suffisamment vaste ne sont rien d'autre que le reflet de la totalité de l'information disponible ; les prix y sont donc toujours justes ; en ce sens, les marchés « savent ». [ndlr]

rationnelles<sup>3</sup>. Malgré un certain nombre de critiques, ces doctrines sont devenues quasiment l'orthodoxie au sein des milieux économiques après la disparition, dans les années 1970, du système de Bretton Woods, qui avait été mis en place au sortir de la Seconde Guerre mondiale<sup>4</sup>. Dans les cercles de décideurs et dans la classe politique, on les associe, de manière tout à fait discutable, à Ronald Reagan et à Margaret Thatcher.

Un éminent critique de ces doctrines est le lauréat du prix Nobel d'économie Joseph Stiglitz. Bien avant de devenir l'économiste en chef de la Banque mondiale, il tournait déjà en dérision ce qu'il appelait la « religion » selon laquelle les marchés savent toujours mieux. Un de ses premiers travaux d'économiste concluait que des changements même minimes dans l'accessibilité à l'information montrent que « des marchés sans entraves ne sont pas efficaces, et qu'on peut les caractériser par un chômage chronique », contrairement à ce que prétend la doctrine en vigueur. Nous disposons désormais de preuves suffisantes pour soutenir la conclusion de l'économiste international David Felix : « La libéralisation et la mondialisation du marché des capitaux, qui sont la clé de voûte de la stratégie néolibérale, n'ont pas accéléré la croissance économique des pays en développement en orientant chez eux de manière plus efficace l'accumulation du capital et le progrès technologique. Au contraire, elles sont allées de pair avec une croissance plus lente et plus instable. En outre, il est probable que cet échec persistera, car les arguments néolibéraux en faveur de la

---

3. Selon cette théorie, dans un marché libre, les agents économiques sont capables de tirer parti de toute l'information disponible pour former des anticipations correctes sur les situations futures (même s'ils n'en comprennent pas les causes sous-jacentes), de sorte que, *en moyenne*, ils ne se trompent pas et agissent rationnellement. [ndlr]

4. Entre 1944 et 1971, le système de Bretton Woods visait à maintenir la stabilité monétaire autour du dollar, seule monnaie convertible en or et à laquelle toutes les autres monnaies étaient rattachées. Il reposait sur l'engagement tacite des États-Unis de maîtriser leurs émissions de dollars et, pour les autres pays, de renoncer à demander la conversion des dollars qu'ils détenaient en or. Au cours des années 1960, l'augmentation de leurs dépenses budgétaires pousse les États-Unis à faire fonctionner la planche à billets et donc à exporter de l'inflation. La décision de la RFA de réagir en convertissant ses dollars débouche sur la décision américaine de suspendre la convertibilité-or du dollar le 15 août 1971, ce qui provoque la disparition du système de Bretton Woods et débouche sur un nouveau système de changes flottants où la valeur des monnaies est déterminée par le marché. Noam Chomsky revient plus loin sur les enjeux politiques de ce système. [ndlr]

libéralisation du marché de capitaux ont des bases extrêmement faibles dans la théorie économique ; la prise de conscience grandissante de ce fait ébranle la confiance du FMI et des autres défenseurs de la libéralisation du marché des capitaux dans le bien-fondé de leurs propres politiques. » Ces observations ont été faites bien avant l'effondrement des marchés de 2008 et la faillite simultanée de l'orthodoxie doctrinale – orthodoxie si aveuglante que pratiquement aucun économiste professionnel, ni même la Réserve fédérale américaine, n'avait prêté attention à la bulle immobilière, laquelle s'élevait à huit milliards de dollars avant d'éclater.

Les analyses critiques émises par une poignée d'économistes jusqu'alors ignorés, notamment celles de Hyman Minsky, ont progressivement focalisé l'attention tandis que l'orthodoxie s'effondrait de façon spectaculaire, non sans avoir préalablement engendré une crise financière qui a fait frôler la récession et qui reste profondément dangereuse, jusques et y compris pour l'existence de la zone euro, et bien au-delà. Les principales victimes de cette expérimentation de la rationalité économique ont été les sociétés les plus pauvres, ou, pour être plus précis, les pauvres et les travailleurs de partout, alors que l'ensemble des classes privilégiées s'en sont très bien sorties, y compris les poches d'extrêmes privilèges dans les sociétés les plus pauvres. Il y a eu des exceptions notables aux effets globalement néfastes de cette expérimentation, notamment les États qui ont ignoré les règles, en Asie de l'Est principalement ; ils ont adopté les pratiques effectives des sociétés développées tout en rejetant les exigences de celles-ci, s'appuyant ainsi sur des précédents historiques importants sur lesquels je vais revenir dans un instant.

Faire de Reagan et de Thatcher les icônes de l'orthodoxie néolibérale est un choix contestable, pour plusieurs raisons. Je m'en tiendrai à Reagan, qui est le plus important du fait de la domination américaine sur le reste du monde. Je parle ici du vrai Reagan, pas de la figure imaginaire construite par l'industrie des relations publiques. Comme l'ont montré les sondages tout au long de ses deux mandats, Reagan n'a pas été un président particulièrement populaire ; ses pourcentages d'opinion favorable étaient tout à fait dans les normes. Mais, après son départ, on l'a élevé au statut de mythe grâce à une stupéfiante campagne de propagande, conçue et mise en œuvre par le très puissant monde des affaires, qui avait de bonnes raisons de faire de lui un saint. Ainsi nous apprenons, dans une publication de la prestigieuse Hoover Institution de l'université de Stanford, que Reagan était une figure colossale dont « l'esprit semble arpenter le pays, veillant

sur nous comme un fantôme amical et chaleureux »<sup>5</sup>. On trouve le même genre de louanges d'un bord à l'autre du monde politique.

Reagan est porté aux nues comme apôtre du gouvernement minimal [*small government*], de la responsabilité fiscale, du libre-échange et d'autres principes de base du rationalisme économique. Comme souvent dans les cultes religieux, les faits n'ont aucune importance. Peu importe, par exemple, que sous les mandats de Reagan les dépenses gouvernementales aient grossi plus vite que le PIB ; ou que son irresponsabilité en matière fiscale ait rapidement fait des États-Unis le premier débiteur de la planète (ils en étaient jusqu'alors le premier créancier), et qu'elle ait légué une situation financière désastreuse, débouchant notamment sur la crise des *Saving and Loans*<sup>6</sup> qui a rendu nécessaire un gigantesque plan de sauvetage gouvernemental ; il importe peu que Reagan ait été de loin le président le plus protectionniste depuis la Seconde Guerre mondiale, qu'il ait doublé les barrières protectrices et qu'il ait mis en œuvre diverses formes d'intervention étatique pour protéger des patrons incompetents contre une production japonaise plus efficace. Sans même parler des crimes horribles perpétrés sous sa responsabilité : non seulement des massacres et des destructions à grande échelle à travers le monde, mais aussi une contribution substantielle à la prolifération nucléaire et, en prime, au terrorisme djihadiste.

En insistant sur le fait que les pratiques de Reagan ressemblent assez peu à l'image qu'en ont forgée ses adorateurs, je ne veux aucunement insinuer qu'il se serait radicalement écarté de la norme. Bien avant lui déjà, la plus grande partie de l'économie des hautes technologies avait pour moteur un secteur étatique dynamique, incluant les ordinateurs, Internet et toute la révolution informatique, l'industrie des avions de ligne et avec elle l'énorme industrie du tourisme, la technologie de base du commerce international, et bien d'autres choses encore. En effet, une constante essentielle du développement économique moderne est que le secteur public paie les coûts et prend les risques tandis que les profits, là où ils existent, sont privatisés.

---

5. La phrase que cite Noam Chomsky semble tirée de l'ouvrage de Martin et Annelise Anderson *Reagan's Secret War : The Untold Story of His Fight to Save the World From Nuclear Disaster* (Crown Publishers, 2009). Les époux Anderson sont membres de la Hoover Institution de Stanford. [ndlr]

6. Crise des caisses d'épargne américaines déclenchée en 1987 à la suite d'investissements risqués et hasardeux dans l'immobilier. [ndlr]

L'ampleur de ce phénomène n'est d'ailleurs guère surprenante lorsqu'on sait par qui sont définies les politiques économiques et sociales. Il existe de nombreux moyens pour atteindre ces fins – parmi lesquels la recherche-développement financée par le gouvernement, le protectionnisme, la cession de marchés publics ainsi que les plans de sauvetage –, tous appliqués de manière intensive pendant les années Reagan, mais en fait tout au long de la période d'après-guerre, et dans la continuité d'un héritage de longue durée dans toutes les sociétés développées, depuis l'Angleterre d'autrefois jusqu'aux dragons asiatiques aujourd'hui<sup>7</sup>.

L'histoire réelle est des plus utiles pour comprendre et évaluer l'expérimentation récente faite avec la rationalité économique. La première puissance mondiale d'aujourd'hui en est une bonne illustration. Après avoir gagné leur souveraineté, les États-Unis sont vite devenus « la mère patrie et le bastion du protectionnisme » (selon les termes de l'éminent historien de l'économie Paul Bairoch), bénéficiant aussi du plus fort taux de croissance et devenant de loin la première puissance économique mondiale il y a un siècle. Ce haut degré de protectionnisme n'était que l'un des nombreux moyens d'intervention de l'État dans l'économie. Prenons par exemple le coton, qui fut le moteur de la première révolution industrielle. La domination des États-Unis sur la production de coton fut établie par l'extermination des populations indigènes, par l'expansion territoriale et par l'esclavage – des formes d'interférence plutôt drastiques avec le marché. Un des motifs pour l'annexion du Texas et la conquête de la moitié du Mexique était d'obtenir le monopole de la production de coton. Agir de la sorte « met toutes les autres nations à nos pieds », exultait le président Tyler : « Un embargo d'un an [sur le coton] suffirait à produire en Europe plus de souffrances que cinquante ans de guerre, poursuivait-il. Je doute que la Grande-Bretagne pourrait alors éviter les convulsions. » De cette manière les États-Unis auraient été en mesure de l'emporter malgré la supériorité militaire de leur ennemi juré, supériorité qui était alors un moyen de dissuasion contre toute velléité d'expansion américaine.

Les programmes de base de développement économique furent immédiatement établis par Alexandre Hamilton, le pionnier de l'industrialisation

---

7. Les quatre pays d'Asie orientale qui ont connu une très forte croissance industrielle à la fin du xx<sup>e</sup> siècle : la Corée du Sud, Hong-Kong, Singapour et Taiwan. [ndlr]



par substitution aux importations<sup>8</sup> – une grave erreur selon la doctrine économique d’hier et d’aujourd’hui, mais un mode parfaitement normal de développement dans l’histoire réelle. Hamilton choisit donc de passer outre aux injonctions des plus grands économistes de l’époque, qui préconisaient vivement l’adhésion aux principes de la rationalité économique, selon lesquels les États-Unis devaient importer les produits britanniques à forte valeur ajoutée pour se concentrer sur leur avantage comparatif<sup>9</sup> en exportant des produits de base. Adam Smith avait averti que « si, par un projet concerté ou toute autre sorte de violence, les Américains venaient à arrêter l’importation des manufactures européennes et, en donnant par là un monopole à ceux de leurs compatriotes qui fabriqueraient les mêmes produits, à détourner pour ce genre d’emploi une grande partie de leur capital actuel, ils retarderaient par cette conduite l’accroissement ultérieur de la valeur de leur production annuelle, au lieu de l’accélérer, et ils entraveraient la marche de leur pays vers la richesse et la grandeur, au lieu de la favoriser. Ce qui serait encore plus vrai s’ils entreprenaient de se donner de la même manière le monopole de tout leur commerce d’exportation »<sup>10</sup> – comme celui du coton par exemple. Ce genre de propos fait incontestablement partie des prédictions les plus spectaculairement réfutées de l’histoire économique, mais elle était solidement basée sur les théories abstraites que l’on continue d’imposer aujourd’hui aux plus faibles. C’est en violant ces principes de manière radicale que les États-Unis ont prospéré, et ils continuent de les violer, tout comme l’Angleterre l’avait fait avant eux, et plus généralement toutes les sociétés développées jusqu’à maintenant.

Bairoch va jusqu’à affirmer que le protectionnisme, paradoxalement, a généralement permis l’accroissement des échanges ; en effet, le protec-

---

8. Considéré comme l’un des « pères fondateurs » des États-Unis, Alexander Hamilton (1757-1804) fut le premier secrétaire d’État au Trésor. [ndlr]

9. Principal argument économique en faveur du libre-échange, la théorie de l’avantage comparatif démontre que – toutes choses égales par ailleurs – un pays a globalement intérêt à consacrer ses forces productives aux produits pour lesquels il dispose de la meilleure productivité et à les exporter en échange de l’importation des biens pour lesquels il est relativement moins avantage. C’est le célèbre exemple développé par l’économiste anglais David Ricardo du vin portugais et du drap anglais, sur lequel Noam Chomsky revient plus loin dans sa conférence. [ndlr]

10. Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, livre II, chap. 5. [ndlr]

tionnisme a tendance à stimuler la croissance, et celle-ci mène aux échanges ; tandis que, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, la libéralisation forcée a généralement produit des effets économiques néfastes. Il conclut ainsi qu'« il est difficile de trouver un autre cas où les faits contredisent autant une théorie dominante que la théorie concernant l'impact négatif du protectionnisme ». Or, comme je l'ai indiqué, le protectionnisme n'est qu'un des modes possibles de violation de l'orthodoxie économique récemment rebaptisée « néolibéralisme ».

Je ne suis pas en train de dire que le dossier est clos. On en connaît bien trop peu sur la croissance économique pour pouvoir tirer des conclusions définitives de l'histoire. Robert Solow – le fondateur de la théorie moderne de la croissance et lauréat du prix Nobel d'économie – a fait observer qu'en dépit de l'énorme accumulation de données depuis ses travaux pionniers, écrits il y a plus d'un demi-siècle, « la direction de la causalité » est inconnue : selon lui, il est difficile de dire si c'est l'investissement de capitaux qui entraîne la productivité, ou si c'est la productivité qui conduit à l'investissement de capitaux ; si c'est l'ouverture aux échanges qui favorise la croissance économique, ou si c'est la croissance qui favorise les échanges. Et des difficultés du même genre apparaissent à d'autres niveaux. À la lumière de cette compréhension théorique très partielle, et de ce que nous savons de l'histoire, il est éclairant d'observer la confiance absolue avec laquelle les principes de base de la « rationalité économique » ont été défendus jusqu'à leur récent effondrement, et la révérence persistante pour des gens qui les ont radicalement violés à la moindre occasion, Reagan étant sans doute ici l'exemple le plus frappant.

Le cas d'Adam Smith est bien plus intéressant. Il n'est en aucun cas l'absurde figure de la foi religieuse qu'on a construite autour de son image. Prenez la fameuse expression « la main invisible », constamment invoquée pour justifier la doctrine néolibérale. Dans son ouvrage classique, *La Richesse des nations*, l'expression n'apparaît qu'une fois – dans une discussion sur les dangers de ce qu'on appelle aujourd'hui le « néolibéralisme ». Bien évidemment, il s'intéressait en premier lieu à l'Angleterre. Il mettait en garde : si les fabricants et les marchands anglais étaient totalement libres d'importer, d'exporter et d'investir à l'étranger, eux seuls en tireraient profit et cela porterait préjudice à la société anglaise en général. Mais il était peu probable, affirmait-il, que cela se produise. La raison en était que les capitalistes anglais préféreraient investir et acheter chez eux de sorte que, comme s'il y avait une « main invisible », les ravages du libéralisme

économique épargneraient l'Angleterre. L'autre père fondateur de l'économie classique, David Ricardo, tirait les mêmes conclusions. Utilisant son célèbre exemple des textiles anglais et des vins portugais, il concluait que sa théorie de l'avantage comparatif s'effondrerait si les capitalistes anglais décidaient d'investir au Portugal à la fois dans l'industrie et dans l'agriculture. Mais, affirmait-il, grâce à la « répulsion naturelle qu'a chaque homme de quitter sa patrie et son entourage », ainsi qu'à « l'insécurité réelle ou imaginaire du capital » à l'étranger, la plupart des propriétaires « se [satisferaient] d'un taux de profits moins élevé dans leur propre pays, plutôt que d'aller chercher dans des pays étrangers un emploi plus lucratif pour leurs fonds »<sup>11</sup>. Il est inutile de s'attarder sur la force des arguments des grands économistes classiques, mais leur intuition était juste, et elle s'écartait radicalement de ce qu'on avance aujourd'hui en leurs noms. Ces exemples sont loin d'être les seuls qu'on puisse trouver.

Les doctrines du rationalisme économique qui, depuis une génération, constituent le discours dominant dans les sociétés avancées ont donc façonné les politiques menées, mais elles l'ont fait de manière sélective : une recette pour les plus faibles, une autre radicalement différente pour les puissants, en somme comme par le passé. Il ne semble pas injuste de dire que cette domination ne reflète ni une quelconque rationalité ni un attachement à la vérité, mais plutôt un engagement en faveur des privilégiés et du pouvoir. Les conséquences sont immanquables. Aux États-Unis par exemple, pendant toutes ces années, les institutions financières, qui étaient à la fois les principales bénéficiaires de ces doctrines et leurs avocates les plus vibrantes, ont considérablement étendu leur pouvoir, avec un impact correspondant sur la vie politique. Pendant ce temps, pour la majorité de la population, les salaires réels ont stagné et les revenus familiaux n'ont été maintenus que par l'augmentation du temps de travail, l'endettement et l'inflation du prix des actifs, tandis que les diverses bulles s'effondraient régulièrement. Alors qu'ils paraissent très riches en comparaison des autres pays, les États-Unis sont en train de revêtir certaines des caractéristiques structurelles des anciennes colonies, qui ont typiquement des secteurs incroyablement prospères et privilégiés au milieu d'un océan de souffrance et de misère.

---

11. David Ricardo, *Des Principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1817, chap. VII, « Du commerce extérieur ». [ndlr]

Pour en venir au titre donné à ces remarques, peut-on considérer que ces conséquences résultent de la soif de pouvoir et de l'auto-aveuglement ? En des termes aujourd'hui répandus, peut-on pointer du doigt les « banquiers avides » coupables d'« exubérance irrationnelle », selon la célèbre expression d'Alan Greenspan, l'économiste de la génération précédente le plus adulé avant la crise, qui ici s'écarte exceptionnellement de l'orthodoxie ? Cela ne semble pas juste. Quand les banquiers sont « avides », ils ne font que respecter leur engagement institutionnel, qui est de maximiser les profits – rappelons que dans le droit des entreprises anglo-américain, c'est une responsabilité légale. Si certains rejettent cet engagement, ils seront renvoyés et d'autres prendront leur place. La « soif de pouvoir » est un des traits institutionnels du système concurrentiel. En outre, l'exubérance des banquiers nécessairement avides n'avait rien d'irrationnel. Les plus grosses banques savaient qu'elles ne prenaient pas de risques sérieux avec des transactions qui pouvaient tout à fait échouer, car elles pouvaient s'appuyer sur une police d'assurance gouvernementale implicite, synthétisée par la formule *too big to fail* [trop gros pour disparaître]. L'existence même de cette assurance leur procure des bénéfices substantiels par rapport à leurs rivales. Et elles se font donc régulièrement renflouer quand cela est nécessaire. Sous Reagan, par exemple, l'une des plus grosses banques, Continental Illinois, a été sauvée par le contribuable. Sous Reagan encore, l'ancêtre de l'énorme compagnie Citigroup a été sauvé du désastre par le FMI – le « gendarme de la communauté de crédit », ainsi que l'a justement décrit son directeur exécutif américain –, qui revient aujourd'hui à son rôle traditionnel. Comme l'a souligné Martin Wolf du *Financial Times*, sans doute le correspondant économique le plus respecté du moment, le renflouage actuel « est officiellement un sauvetage de la Grèce, mais officieusement un renflouage des banques ».

La même conclusion s'applique à l'actuelle crise financière aux États-Unis : les grosses banques ont non seulement été sauvées par le contribuable, mais elles sont sorties de la crise plus grosses et plus rentables qu'avant, se préparant à la prochaine crise, qui sera sans doute pire. On ne peut pas vraiment en vouloir aux banquiers d'avoir fait ce que les règles du jeu leur demandaient de faire.

Après l'explosion de la crise financière actuelle, les économistes sont tous tombés d'accord sur le fait qu'il était téméraire d'ignorer les risques systémiques – c'est-à-dire la menace pour le système entier si quelques transactions échouent. Mais cela n'a rien de nouveau. Un trait fondamental

des marchés est que les transactions ignorent les externalités – le terme économique pour désigner les effets sur les autres. Or, s'agissant des transactions financières, cela revient précisément à ignorer le risque systémique. On sait depuis longtemps que cette pratique est dangereuse, et certains ont occasionnellement mis leurs pairs en garde. À elle seule, cette inefficacité du marché augmente grandement l'éventualité d'une crise financière, et le risque est amplifié par les récompenses perverses qui découlent de l'influence du monde des affaires sur le système politique ; parmi ces récompenses, il y a la police d'assurance gouvernementale du *too big to fail*, mais d'autres également.

On pourrait alors soutenir que c'est la structure *institutionnelle* elle-même qui est irrationnelle, tandis que ceux qui remplissent leur rôle en son sein peuvent agir de manière tout à fait rationnelle quand ils choisissent de faire s'écrouler les murs du temple – tout en cherchant à en sortir, et éventuellement même à en tirer profit, comme dans le cas de la crise financière actuelle. Il y a peut-être là une part d'auto-aveuglement : la tentation est toujours grande de recouvrir les actes criminels et antisociaux d'une auréole de bienveillance et de nobles intentions. Il suffit de jeter un œil sur la littérature traitant de la politique étrangère des États puissants pour en trouver une foule d'illustrations. Mais les accusations d'irrationalité sont au mieux discutables.

Passant de la rationalité à la vérité, nous pourrions nous rappeler une observation d'Orwell dans son essai sur « la censure littéraire en Angleterre. » Il y suggère que nous ne devrions pas nous sentir trop satisfaits de nous-mêmes lorsque nous condamnons les vulgaires moyens de contrôle de l'expression dans la totalitaire Union soviétique. Dans l'Angleterre libre, écrit Orwell, « les idées impopulaires peuvent être étouffées, et les faits dérangeants passés sous silence, sans qu'il y ait besoin pour cela d'une interdiction officielle », et « quiconque défie l'orthodoxie régnante se voit réduit au silence avec une surprenante efficacité ». Ce processus est volontaire ; il s'agit d'« un accord tacite et général en vertu duquel "il est inconvenant" de mentionner tel ou tel fait », renforcé par la concentration de la presse dans les mains d'« hommes très fortunés qui ont toutes les raisons de se montrer malhonnêtes sur certains sujets importants »<sup>12</sup>. Le fait même

12. George Orwell, « Préface inédite à *Animal Farm* », in *Essais, articles, lettres*, Ivrea/Encyclopédie des Nuisances, 1995-2001, vol. III, p. 510-511. [ndlr]

que cet essai est resté méconnu est sans doute une illustration de la thèse ici exposée par Orwell. Il devait servir de préface à sa célèbre *Ferme des animaux* mais ne fut pas publié, et seulement découvert des années plus tard dans ses papiers. Le message de cet essai est simple. La vérité peut être utile dans certaines circonstances, mais ce n'est pas une valeur que les privilégiés doivent trop chérir.

Si on se penche maintenant sur le troisième concept de l'intitulé de ce colloque, la démocratie, la crise financière actuelle nous donne aussi des leçons, dont certaines sont assez simples. Il est difficile de négliger le fait suivant : à mesure que les institutions financières ont, depuis les années 1970, pris en main l'économie, elles ont également acquis du pouvoir politique, suffisamment pour démanteler l'appareil régulateur qui avait été établi pendant la Grande Dépression et qui avait réussi depuis à empêcher les crises financières. Plus généralement, la libéralisation financière que ces institutions ont contribué à mettre en place crée ce que certains économistes internationaux appellent un « parlement virtuel » d'investisseurs et de bailleurs, qui « organise en permanence des référendums » sur les politiques gouvernementales. Si le parlement virtuel décide que les politiques de certains gouvernements sont irrationnelles – c'est-à-dire qu'elles sont conçues pour profiter aux gens, et non pour accroître les profits –, il peut exercer son droit de veto par des fuites de capitaux, des attaques sur les monnaies et d'autres moyens. La France a connu cette expérience sous Mitterrand. Pour prendre un exemple plus récent, après l'investiture d'Hugo Chávez, la fuite de capitaux a été telle que les fonds détenus par les riches Vénézuéliens vivant à l'étranger représentaient un cinquième du PIB du Venezuela, selon l'économiste de l'OCDE Javier Santiso. Celui-ci ajoute que, après le coup d'État militaire de 2002 soutenu par les États-Unis et qui renversa le gouvernement élu, « la réponse des marchés était proche de l'euphorie », et que la Bourse de Caracas enregistra d'énormes profits, pour ensuite s'effondrer lorsque le gouvernement fut restauré grâce à la protestation populaire. En général, une fois les flux de capitaux libéralisés, les gouvernements sont confrontés à ce qu'on appelle souvent un « double électorat » : leurs citoyens et le parlement virtuel. Même dans les pays riches, c'est l'électorat privé qui a tendance à l'emporter.

La libéralisation financière sert donc de frein efficace à la démocratie. Peut-être est-ce une coïncidence, peut-être pas, mais il est intéressant de remarquer que la libéralisation financière fut introduite alors même que

les élites commençaient à s'inquiéter de ce qu'elles appelèrent dans les années 1960 « la crise de la démocratie » : certaines fractions de la société habituellement passives et obéissantes, souvent désignées sous l'étiquette « intérêts spécifiques », commençaient à occuper l'espace public pour y faire entendre leurs revendications. Cet « excès de démocratie » était une surcharge trop lourde pour l'État, qui ne pouvait plus, dès lors, s'occuper correctement de « l'intérêt national ». Les intérêts spécifiques, ce sont les femmes, les travailleurs, les agriculteurs, les jeunes, les personnes âgées, les minorités, les majorités – en réalité, l'essentiel de la population. « L'intérêt national », lui, est défini par ceux qui possèdent et dirigent la société. Je paraphrase ici l'opinion des élites libérales et internationalistes, qui peuplaient l'administration Carter aux États-Unis, et de leurs homologues européennes et japonaises. Plus à droite, et dans le monde des affaires, la nécessité de surmonter la « crise de la démocratie » était une préoccupation encore plus pressante. De nombreuses mesures ont été prises depuis cette époque pour purger la société des maux de la démocratie, et cela continue. La libéralisation financière y a apporté une contribution puissante, volontairement ou non.

Sous la forte pression populaire, les mesures de ce genre visant à saper la démocratie avaient été limitées par le système de Bretton Woods, mis en place par les États-Unis et la Grande-Bretagne après la Seconde Guerre mondiale. La Grande Dépression et la guerre avaient réveillé les courants démocratiques radicaux, dont les formes diverses allaient de la résistance antifasciste à l'organisation de la classe ouvrière. Ces pressions avaient rendu possible – d'autres diront nécessaire – l'instauration de mesures de type social-démocrate. Le système de Bretton Woods de contrôle des capitaux et de régulation des monnaies créait un espace pour l'action des gouvernements répondant à la volonté de la population – c'est-à-dire pour atteindre un certain degré de démocratie. Un des concepteurs de ce système, John Maynard Keynes, considérait que la plus importante réussite de Bretton Woods était l'établissement d'un droit des gouvernements à limiter les mouvements de capitaux. Le contraste est spectaculaire avec la phase néolibérale qui a suivi l'effondrement de Bretton Woods. Le département du Trésor états-unien considère désormais la libre circulation des capitaux comme un « droit fondamental », qualité qui est déniée aux droits socio-économiques et culturels pourtant garantis par la Déclaration universelle des droits de l'homme, comme la santé, l'éducation, un emploi décent, la sécurité, et tous les autres droits taxés par les administrations Reagan et Bush d'« absurdités » ou de « purs mythes ».

Par le passé, la population n'avait pas vraiment représenté un problème. L'économiste Barry Eichengreen en a analysé les raisons dans son histoire académique classique du système monétaire international. Il observe qu'au XIX<sup>e</sup> siècle les gouvernements n'avaient pas encore été « politisés par le suffrage universel masculin, la montée du syndicalisme et les partis parlementaires travaillistes ». Par conséquent, les lourdes contraintes financières imposées par le parlement virtuel des bailleurs et investisseurs pouvaient être transférées à l'ensemble de la population. Mais, avec la radicalisation du public pendant la Grande Dépression et la guerre antifasciste, le monde des affaires et les possédants ne pouvaient plus s'offrir ce luxe. C'est pourquoi, dans le système de Bretton Woods, « les limites imposées à la mobilité des capitaux remplacèrent les limites imposées à la démocratie comme moyen de se protéger de la pression du marché ». Il est à peine nécessaire d'ajouter l'évident corollaire qui en découle : avec le démantèlement de ce système à partir des années 1970 et la financiarisation de l'économie, le fonctionnement de la démocratie s'est trouvé restreint, et de manière drastique.

On trouve de nombreux exemples qui montrent comment la tromperie [*deception*] et, chez les plus naïfs, l'auto-aveuglement [*self-deception*] sont utilisés pour surmonter les obstacles que « la stupidité de l'homme moyen » oppose à la pensée correcte. J'emprunte ici une expression utilisée par une figure vénérée chez les intellectuels, Reinhold Niebuhr, le philosophe favori d'Obama. C'est l'idée, familière aux élites, que les minorités intelligentes doivent gouverner sans être gênées par les interventions du peuple ; celui-ci doit être pacifié au moyen d'« illusions nécessaires » et de « simplifications excessives et émotionnellement puissantes », selon les termes mêmes de Niebuhr. Une illustration de cette tromperie, déjà mentionnée, est la décision d'après guerre de consacrer une part substantielle des ressources publiques à la création d'une économie moderne de haute technologie. Peut-être était-ce la bonne décision, peut-être pas ; mais la classe politique n'a jamais souhaité prendre le risque de laisser le peuple décider de la manière dont les fonds publics doivent être déboursés. Le projet fut donc dissimulé dans le budget du Pentagone, et vendu au public par des techniques niebuhriennes : il fut présenté comme étant nécessaire pour nous défendre contre les hordes barbares venues de Russie, de Chine, et contre d'autres forces maléfiques régulièrement fabriquées pour justifier l'intervention armée. Certains allèrent même jusqu'à fabriquer des illusions telles que le « fantôme



amicale et chaleureux »<sup>13</sup> qui veille sur nous avec bienveillance. Celui-ci décréta l'état d'urgence à cause de la menace que faisait peser sur notre survie le gouvernement du Nicaragua, dont les troupes n'étaient qu'à deux jours du Texas, et qui hésitait à nous envahir. Dans le cas de Reagan, c'était probablement de l'auto-aveuglement ; mais ce n'était pas le cas pour des personnes plus rationnelles telles que Dean Acheson, par exemple, qui recommandait aux décideurs d'être « plus clairs que la vérité » pour atteindre leurs objectifs, justes par définition<sup>14</sup>.

Ce sont là quelques-uns des moyens par lesquels les couches privilégiées ont réussi à se protéger des crises récurrentes d'« excès de démocratie », qui éclatent même sous les formes limitées que prend la démocratie dans les systèmes de capitalisme d'État tels que les nôtres. Mais nombreux sont ceux qui ont trouvé ces formes limitées beaucoup trop étroites. Aux débuts de la révolution industrielle aux États-Unis, et alors que l'influence de l'Europe était faible, les travailleurs considéraient comme allant de soi que « les usines devraient appartenir à ceux qui y travaillent », et que le salariat ne diffère de l'esclavage qu'en tant qu'il est temporaire – c'était là une opinion si populaire qu'elle fut acceptée par Abraham Lincoln et son parti républicain. Elle devint le principe moteur des mouvements socialistes authentiques et fut ensuite adoptée par d'importants penseurs du <sup>xx</sup>e siècle. Bertrand Russell considérait qu'« il ne peut y avoir de véritable liberté ou de véritable démocratie tant que les hommes qui travaillent dans une entreprise n'en contrôlent pas également la gestion ». Le plus important philosophe social américain, John Dewey, consacra la plupart de son travail à la démocratie. Dans une société libre et démocratique, écrit-il, les travailleurs devraient être « les maîtres de leur propre destin industriel », et non des outils loués par les employeurs, position qui remonte aux idées majeures du libéralisme classique formulées par Wilhelm von Humboldt et Adam Smith notamment. Ainsi, l'industrie doit passer « d'un ordre social féodal à un ordre social démocratique », basé sur le contrôle par les

---

13. Voir *supra*, p. 110, note 5. [ndlr]

14. Diplomate américain, Dean Acheson (1893-1971) fut notamment secrétaire d'État du président Truman de 1949 à 1953. Il participa avec ce dernier à l'élaboration de la politique étrangère des États-Unis, au moment de la formation des blocs occidental et soviétique et à l'époque où il importait au plus haut point de remobiliser le peuple américain qui sortait de la Seconde Guerre mondiale au profit de ce nouveau combat contre l'adversaire communiste. [ndlr]

NOAM CHOMSKY

121

travailleurs. Le contrôle direct participatif, selon Dewey, devrait être étendu aux moyens de production, aux échanges, à la publicité, aux transports et à la communication. « Quiconque les possède dirige la vie de ce pays », même si des formes démocratiques persistent. Et tant que ce niveau de démocratie ne sera pas atteint, la politique restera « l'ombre projetée sur la société par le monde des affaires ».

Dans les sociétés capitalistes d'État ou socialistes d'État, des efforts énormes ont été faits pour faire disparaître de telles idées de la conscience populaire. Cependant, elles demeurent non loin de la surface et jaillissent en permanence, ce qui nous laisse un peu d'espoir – c'est du moins mon opinion – que les hommes peuvent donner tort à la prédiction de Bertrand Russell, qui disait que leur bref séjour sur terre n'était qu'un « cauchemar passager », et que la paix n'y régnerait pas tant que l'espèce survivrait – ce qui pourrait arriver sous peu si l'on n'inverse pas rapidement les tendances actuelles.

NOAM CHOMSKY

*Traduit de l'anglais par Clément Petitjean*

Linguiste, Noam Chomsky <chomsky@MIT.EDU> est professeur émérite au Massachusetts Institute of Technology (MIT, Boston). Parallèlement à sa prestigieuse carrière universitaire, il est mondialement connu pour son engagement politique, ses analyses critiques des médias et de la politique étrangère des États-Unis. Dernier ouvrage paru en français : *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels* (Agone, 2010).

Cet entretien a été réalisé par Daniel Mermet au Collège de France le 31 mai 2010 ; la traduction était assurée par Giv Anquetil et l'enregistrement par les équipes de « Là-bas si j'y suis » (France Inter) et des Mutins de Pangée <[www.lesmutins.org](http://www.lesmutins.org)>. Jacques Bouveresse et Noam Chomsky ont établi la version écrite de leurs réponses sur la base d'une retranscription par Clément Petitjean, qui a ensuite traduit celles de Noam Chomsky.

## Dialogue sur la science et la politique

DANIEL MERMET. Jacques Bouveresse, d'où vous est venue l'idée d'inviter Noam Chomsky au Collège de France pour ce colloque sur « Rationalité, vérité et démocratie » ?

JACQUES BOUVERESSE. Nous nous trouvons confrontés en France à une situation qui devient de plus en plus pénible pour les gens comme moi. On a l'impression qu'une espèce d'incompatibilité s'est instaurée progressivement entre deux idées qui sont aussi essentielles et fondamentales l'une que l'autre, à savoir l'idée de liberté et l'idée de vérité. Il y a des gens qui soutiennent aujourd'hui que, pour être véritablement démocrate, il faudrait s'en prendre directement à l'idée même de vérité et, plus généralement à celles d'objectivité, de fait, etc. La modernité – c'est-à-dire en fait la postmodernité, la modernité postmoderne – semble reposer en grande partie sur une conviction de cette sorte : dans l'intérêt de la liberté et de la démocratie, il faudrait essayer de se débarrasser d'idées comme celles de vérité et d'objectivité. En réfléchissant à cette question, ce que je fais depuis un bon moment déjà, je me suis rendu compte qu'il y a trois auteurs – Russell, Orwell et Chomsky – qui occupent, dans ce débat, une position assez semblable, et qui ont continué à défendre les idées de vérité et d'objectivité, et à les défendre pour des raisons qui ne sont pas seulement théoriques mais également sociales et politiques. D'où l'idée de notre colloque, qui était aussi pour moi l'occasion d'essayer d'en savoir un peu plus

sur les relations que Chomsky entretient avec Bertrand Russell, dont je sais qu'il est une de ses références principales, et avec Orwell.

NOAM CHOMSKY. Je suis honoré par cette association, c'est un compagnonnage qui m'aurait ravi. Russell a profondément influencé ma propre pensée. Orwell aussi, bien que je préfère ses œuvres les moins connues. *La Ferme des animaux* et *1984* n'ont jamais été pour moi des livres particulièrement marquants. Je les trouve assez faciles et prévisibles ; mais *Hommage à la Catalogne* est un ouvrage magnifique et très important, et d'autres qui décrivent sa vie à Londres, en Birmanie, etc. sont particulièrement éclairants <sup>1</sup>.

JACQUES BOUVERESSE. L'idée de notre colloque, on la comprend assez bien si on regarde de près un texte comme *Hommage à la Catalogne*, dans lequel la question du lien entre vérité objective et liberté est soulevée de manière particulièrement claire et explicite. Orwell fait le constat que, quand il s'agit de raconter ce qui s'est passé pendant la guerre civile espagnole, personne ne dit la vérité ; de quelque côté que l'on regarde, il n'y a pour ainsi dire que des récits et des explications qui ne sont absolument pas crédibles ; les discours qu'on entend ne relèvent pas du tout de l'information objective mais de la propagande. Orwell considère cela comme extrêmement dangereux pour l'avenir, comme extrêmement inquiétant ; il dit qu'il se pourrait très bien que, d'ici peu, la notion de vérité objective disparaisse complètement – c'est-à-dire qu'on se dise, à partir d'un certain moment, qu'après tout on n'a pas vraiment besoin de cette notion, qu'on peut même très bien s'en passer dorénavant. Et il prévoit que des conséquences désastreuses pourraient en résulter.

NOAM CHOMSKY. Orwell était à Barcelone au début de la révolution, il y est retourné et a assisté aux Journées de Mai [1937], au moment où cette révolution a été en grande partie écrasée par les communistes, les fascistes et les libéraux-démocrates ; et il a compris que le parti communiste était avant tout le parti de la police, de la petite bourgeoisie et des grandes

1. *Hommage à la Catalogne* (1938), Ivrea/Champ libre, 1982 ; et Noam Chomsky fait ici référence à *Dans la dèche à Paris et à Londres* (1933), Ivrea/Champ libre, 1982 et à *Une histoire birmane* (1934), Ivrea/Champ libre, 1984. [ndlr]

puissances... Il a compris que la seule chose qui intéressait Staline en Espagne, c'était d'essayer de gagner le soutien des puissances occidentales en cas de confrontation avec Hitler et Mussolini ; il était d'accord avec les puissances occidentales : la révolution devait être écrasée. Pour Orwell, ça a été une révélation : il a pris conscience du caractère contre-révolutionnaire de toute la révolution bolchevique, sans être d'ailleurs en cela totalement novateur – d'autres, comme Russell, avaient déjà exprimé ce point de vue quinze ans plus tôt <sup>2</sup>. Mais pour Orwell cette découverte a été dramatique. Sa réaction à la révolution populaire est par ailleurs très intéressante : il avait de l'estime pour elle, de la sympathie, mais il ne la comprenait pas et le disait clairement ; et il ne s'en sentait pas partie prenante. Après tout, il était membre d'une ramification d'un groupe trotskiste, et il n'a jamais appartenu au mouvement anarchiste, qui était la force motrice de la révolution. Il avait donc une vision quelque peu critique, mais ce qu'il voyait le touchait vraiment – « quelque chose qui vaut la peine d'être défendu, même si je ne le comprends pas complètement », écrit-il. Et puis évidemment la révolution a été écrasée. Et son livre a été mis sous le boisseau. Je ne sais pas ce qui s'est passé en France <sup>3</sup>, mais en Angleterre quelques centaines d'exemplaires seulement ont été écoulés [avant guerre] par son éditeur ; plus tard, on a redécouvert l'ouvrage pour en faire un livre de guerre froide, ce qui, j'en suis certain, n'aurait pas plu à Orwell – mais c'est ainsi que le livre est ressorti aux États-Unis et ensuite en Angleterre.

DANIEL MERMET. Est-ce que vous êtes intéressé par le conflit, que Jacques Bouveresse a évoqué en commençant, entre ce mouvement intellectuel qu'on appelle postmodernisme et l'attraction pour la vérité, l'objectivité ? Ou bien est-ce pour vous une scène exclusivement française ?

NOAM CHOMSKY. Honnêtement je n'y prête même pas attention. C'est une pathologie typiquement parisienne. Elle s'est propagée à travers une bonne partie du monde ; aux États-Unis, on la retrouve dans les départements de littérature. Dans le tiers-monde, elle a des effets destructeurs. Là-bas,

---

2. Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, Allen & Unwin, 1920.

3. La première édition française d'*Hommage à la Catalogne*, traduite par Yvonne Davet, a été publiée dix-sept ans plus tard par les éditions Gallimard sous le titre *La Catalogne libre* (1955). [ndlr]

à cause de l'influence culturelle de la France, de tels propos sont pris au sérieux, ce qui a pour effet de détourner les intellectuels de l'action politique, de les détourner de la participation aux mouvements populaires, et de les attirer vers les sphères plus confortables du discours académique, des rencontres, des bars branchés et ainsi de suite – donc de les détourner de l'action politique. Or les mouvements militants, les mouvements populaires, ont besoin de la participation des intellectuels. C'est tout à fait dramatique de voir la différence entre les intellectuels de gauche des années 1930, dont la plupart étaient des scientifiques de renom, des mathématiciens, qui étaient impliqués dans des activités pédagogiques pour les masses – à travers des livres du genre *Les Mathématiques pour tous*, mais aussi des études scientifiques et des projets d'éducation des travailleurs, essayant de donner aux mouvements populaires les outils et les clés de leur libération – et leurs homologues d'aujourd'hui, qui essaient de retirer ces outils aux masses, les laissant à la merci des classes dominantes. Mais les élites vont garder ces outils, elles ne font pas attention à l'idée qu'il n'y a pas de vérité, pas de science, pas de mathématiques. Elles sont ravies que les pauvres et les opprimés y croient, car c'est ensuite plus facile de les contrôler.

JACQUES BOUVERESSE. Noam Chomsky a tout à fait raison lorsqu'il évoque l'exemple des universités populaires, comme celle qu'il y a eu à Vienne entre les deux guerres. Le cercle de Vienne, dont certains membres étaient impliqués dans le mouvement de réforme scolaire qui avait été déclenché par la première république autrichienne, a apporté un concours très actif au programme de développement de l'éducation pour les adultes, et en particulier à la création et au fonctionnement d'universités populaires, dans lesquelles une grande importance était accordée à l'enseignement des sciences. Cette volonté de développer la connaissance des sciences et de la philosophie scientifique dans les milieux populaires avait évidemment une signification politique. La gauche du cercle de Vienne était constituée de gens qui croyaient à l'existence d'un lien réel entre le programme antimétaphysique et antithéologique du cercle et le mouvement ouvrier.

Pour en revenir à notre débat, j'ai un problème que Noam Chomsky n'a pas. Je comprends tout à fait sa position : il se dit, au fond, que ce dont nous parlons est une maladie essentiellement française. Néanmoins, il y a une influence considérable de ce qu'on appelle la *French Theory* aux États-Unis, et peut-être pas seulement dans les départements de littérature :

dans une partie du monde philosophique aussi. Mais si on considère le problème comme une pathologie, ce que je serais moi-même enclin à faire, la question est alors : que fait-on ? Étant philosophe, je suis évidemment professionnellement plus concerné que ne peut l'être Noam Chomsky, qui est véritablement et avant tout un scientifique. Wittgenstein disait : « Un philosophe traite un problème ; comme on traite une maladie. » Quand on est confronté à une maladie, que faut-il faire ? Faut-il l'ignorer ? Faut-il essayer de la traiter ? Et quels peuvent être les remèdes ? C'est extrêmement compliqué, parce que, comme Noam Chomsky le sait très bien, on se trouve immédiatement dans une position très inconfortable, notamment parce qu'on est amené à défendre la science, qui aujourd'hui n'a pas particulièrement bonne presse – en tout cas chez les philosophes, qui, dans un pays comme la France, n'ont jamais accordé une très grande importance à la culture scientifique, mais le font probablement moins que jamais en ce moment. On est conduit à défendre des idées comme celles de vérité et d'objectivité, qui sont assez facilement perçues et présentées comme étant, à la limite, antidémocratiques. C'est une tendance que Russell percevait déjà comme très inquiétante : on a l'impression que la démocratie exige en quelque sorte une notion de vérité telle que la vérité puisse apparaître, elle aussi, comme une chose que nous créons et dont nous disposons librement.

La vérité objective est une notion qui a souvent été qualifiée de répressive – ce que je trouve toujours étonnant. Par exemple, un article est paru récemment dans *Le Monde*, à propos d'un livre d'Imre Toth sur la philosophie des mathématiques, où était clairement affirmée cette idée d'une sorte d'antinomie censée exister entre la liberté et la vérité : Frege, explique à peu près textuellement le journaliste, était un conservateur, qui acceptait de s'incliner devant la vérité, et donc de sacrifier sa liberté<sup>4</sup>. Quand on lit des choses pareilles, les bras vous en tombent. Prenez un résultat mathématique comme le théorème de Fermat, qui a résisté pendant plus de trois siècles à toutes les tentatives de démonstration ou de réfutation, mais qui a fini par être démontré, il n'y a pas très longtemps, par un mathématicien britannique, Andrew Wiles. Que doivent faire les mathématiciens une fois cette démonstration obtenue ? Continuer à afficher des doutes sérieux sur la vérité de ce théorème sous prétexte de défendre leur

4. Jean-Paul Thomas, *Le Monde*, 20 mai 2010, recension d'Imre Toth, *Liberté et vérité. Pensée mathématique et spéculation philosophique*, L'Éclat, 2009.



liberté contre une chose qui la menace ? Ce genre d'idée est pour moi à peu près incompréhensible. On a, du reste, régulièrement affaire, sur les questions de cette sorte, à des gens dont on ne sait pas s'ils croient eux-mêmes ce qu'ils disent.

Je me souviens, en 1968, lors d'une assemblée générale, d'un programme de réforme de l'enseignement de la philosophie dont un des principes de base était : la philosophie n'est pas constatation mais contestation des faits. Je me suis demandé ce que cela pouvait bien signifier : la liberté (philosophique et peut-être également ordinaire) exige-t-elle qu'on conteste les faits mathématiques eux-mêmes, comme par exemple le fait que deux plus deux font quatre ? Certains semblent le penser. Je suis assez d'accord avec Chomsky pour dire qu'il y a là une espèce de pathologie intellectuelle dont il faudrait écrire la nosographie et la nosologie. Mais cela servirait-il à quelque chose ? Je comprends très bien que Chomsky ait mieux à faire.

NOAM CHOMSKY. On ne peut pas sérieusement penser que la vérité objective n'existe pas. Savoir jusqu'à quel point on peut l'approcher est une autre question. On sait depuis le XVII<sup>e</sup> siècle que l'enquête empirique comporte toujours un élément de doute. On peut en principe démontrer ou réfuter le dernier théorème de Fermat, mais dans le monde empirique, le monde de la physique, de la chimie, de l'histoire et ainsi de suite, on a beau faire de son mieux, on a beau essayer de faire de son mieux pour approcher la vérité, on ne peut pas démontrer que les résultats trouvés sont corrects. C'est une évidence depuis l'effondrement du fondationalisme cartésien<sup>5</sup>. On a donc compris dans les sciences, dans la philosophie, etc., que nous devons procéder avec ce que Hume appelle un « scepticisme mitigé ». *Scepticisme* au sens où nous savons que nous ne pouvons pas établir des résultats définitivement, mais *mitigé* au sens où nous savons que nous pouvons progresser.

Mais cela n'a pas de rapport direct avec la liberté ; celle-ci est une question de valeur : nous choisissons de l'accepter ou de la rejeter. Voulons-nous adopter la croyance selon laquelle les êtres humains ont le droit de

---

5. Le fondationalisme est la conception selon laquelle l'édifice de la connaissance repose sur le fondement d'une (ou de) vérité(s) de base auto-évidente(s), qui se justifie(nt) elle(s)-même(s) et échappe(nt) à tout doute possible. Dans la philosophie de Descartes, le *cogito* – « Je pense donc je suis » – est une vérité de base de ce type. [ndlr]

déterminer leur destin et leurs propres affaires ? ou voulons-nous adopter celle selon laquelle de plus hautes autorités les guident et les contrôlent ? La science ne répond pas à cette question, c'est une affaire de choix. Peut-être la science sera-t-elle capable un jour de confirmer ce que nous espérons être vrai, à savoir qu'un instinct de liberté fait partie de la nature humaine – cela pourrait bien être vrai, et je pense que ça l'est ; mais il n'y a aucun domaine où les sciences soient suffisamment développées pour être en mesure d'établir un tel résultat. Peut-être en seront-elles capables un jour. Ainsi, dans nos vies quotidiennes – qu'elles soient des vies politiques, militantes, que nous restions passifs ou dans quelque direction que nous choissions d'agir –, nous faisons des suppositions que nous tenons pour vraies, mais nous ne pouvons pas les établir fermement ; et nous les utilisons en essayant de leur donner des bases plus solides au fur et à mesure que nous avançons. C'est essentiellement la même chose qui se passe dans les sciences, mais lorsqu'on réduit la sphère de l'enquête à des domaines très spécifiques, on peut évidemment aller plus loin dans l'établissement des conclusions qui nous intéressent.

DANIEL MERMET. Pensez-vous que la science a besoin d'être défendue, comme le suggère Jacques Bouveresse ?

NOAM CHOMSKY. La question est tellement absurde que je n'arrive même pas à l'envisager. Pourquoi la tentative de découvrir la vérité sur le monde aurait-elle besoin d'être défendue ? Si quelqu'un ne se sent absolument pas concerné, il peut tenir les propos suivants : « Je me moque de ce qui arrive dans le monde, je me moque de ce qui arrive aux gens, je me moque de savoir si la lune est faite en fromage vert, je me moque de savoir si les gens souffrent et sont tués. Je m'en moque éperdument, je veux juste aller boire un verre et me sentir bien. » Mais celui qui rejette cette position – celui qui dit : « Moi, ça m'intéresse de savoir si la lune est faite en fromage vert, ça m'intéresse de savoir si les gens souffrent, ça m'intéresse de savoir si on peut faire quelque chose pour les aider » – celui-là n'a rien à défendre. Et, pour avancer dans cette voie, il va évidemment chercher à comprendre les faits, à comprendre le monde. Cette position n'a pas besoin d'être défendue.

JACQUES BOUVERESSE. Concernant ce que vient de dire Noam Chomsky, je crois qu'il y a deux questions qu'il faut distinguer. La première est : dans

quelle mesure réussissons-nous à connaître objectivement la réalité, dans quelle mesure réussissons-nous à savoir réellement quelque chose ? Je suis entièrement d'accord avec Noam Chomsky sur le fait qu'il est pour le moins difficile, pour ne pas dire impossible, de contester que nous ayons réussi à en savoir de plus en plus ; et là, je parle de savoir objectif, d'un savoir sur ce que sont *réellement* les choses. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que nous réussissons à disposer d'une connaissance en tout point irréprochable, inattaquable, parfaitement exacte, etc. Il se peut qu'il n'existe de vérité qu'approchée, c'était la conviction profonde de Bertrand Russell. La première question est donc : peut-on mettre sérieusement en doute le fait que, jusqu'à un certain point, nous avons réussi à en savoir beaucoup plus que nous n'en savions il y a 2 500 ans ? La réponse semble suffisamment évidente pour qu'il ne soit pas nécessaire d'argumenter en sa faveur. Ici, je citerais volontiers Hao Wang, un logicien d'origine chinoise, devenu américain, pour qui « nous en savons beaucoup plus sur ce que nous savons que sur la manière dont nous le savons <sup>6</sup> ». C'est-à-dire que nous n'avons guère de doutes sur le fait que nous savons réellement ; dans des domaines comme les mathématiques et dans une bonne partie des sciences exactes, par exemple, nous sommes tout à fait certains de savoir. Mais, sur ce qui nous permet de savoir et sur la façon dont nous y parvenons, nous en savons généralement beaucoup moins. Et ce sont les incertitudes et les ignorances qui règnent sur ce point qui sont susceptibles de conduire au scepticisme.

Il y a, en plus de cela, une seconde question, vraiment philosophique, et qui, en général, intéresse moins les savants. C'est la question de la valeur de la vérité et de la connaissance : est-il si important de chercher et, si tout se passe comme on pouvait l'espérer, de trouver la vérité ? C'est le genre de question qu'a posée Nietzsche. La question de la valeur de la vérité est une question tout à fait centrale chez lui et, dans l'opération de « transvaluation », ou de renversement, des valeurs qu'il essaie d'effectuer, il y a cette mise en question radicale de la valeur de la vérité, qui a influencé énormément la philosophie française contemporaine : est-ce qu'on n'a pas surestimé considérablement l'importance de la notion de vérité, l'intérêt de la connaissance ? Etc.

---

6. « *We know much more about what we know than about the way we know it* » (Hao Wang, *From Mathematics to Philosophy*, Routledge & Keegan Paul, 1974).

Quand Bertrand Russell polémique contre le pragmatisme – il a polémique de façon extrêmement violente (et certainement injuste, mais discuter ce point nous entraînerait trop loin) contre William James<sup>7</sup> –, il fait la constatation suivante : d'une certaine façon, le pragmatisme essaie de démocratiser la vérité, puisque c'est une doctrine philosophique qui souhaiterait que la vérité soit davantage en notre pouvoir, que nous puissions décider beaucoup plus librement de ce qu'elle est ; d'où la tendance du pragmatisme à identifier la vérité à ce qui nous convient, à ce qui nous fait du bien, à ce qui nous est utile, etc. À première vue, c'est une notion de vérité plus démocratique que celle de vérité objective : la vérité objective est une chose sur laquelle nous n'avons pas de pouvoir, que nous sommes obligés d'accepter ; par définition, les faits objectifs sont des choses devant lesquels nous devons nous incliner. On a l'impression d'une limite infranchissable qui est imposée à la démocratie. On peut alors se poser le problème : après tout, la démocratie n'exige-t-elle pas que nous disposions aussi d'un certain pouvoir de décision libre concernant les faits ? Les faits sont-ils réellement ce qu'ils ont l'air d'être ? Ne sont-ils pas plutôt des créations plus ou moins contingentes et arbitraires, des constructions – certains disent des constructions sociales –, qui dépendent de nous et dont nous pouvons disposer jusqu'à un certain point, etc. ?

NOAM CHOMSKY. Permettez-moi un bref commentaire sur le débat entre Russell et James. Russell critiquait ce que James avait littéralement dit, mais il n'est pas sûr que James l'ait vraiment pensé. Russell critiquait le slogan selon lequel ce qui est vrai est ce qui est utile (*what is true is what is useful*) – qui est évidemment une absurdité. Mais on peut avancer une interprétation plus favorable, une interprétation dont je pense que James et, très certainement, Dewey l'auraient acceptée. C'est l'idée que, dans les sciences, notre connaissance est toujours provisoire, elle est toujours ouverte à une remise en cause. Nous pouvons apprendre quelque chose de nouveau qui viendra bouleverser la manière dont nous comprenons le monde, ça s'est toujours passé ainsi. Notre connaissance, nos efforts pour formuler clairement ce que nous croyons être une connaissance sur le monde sont donc provisoires, sujets au questionnement, à l'enquête, à la remise en cause, etc. Mais, à chaque étape, nous travaillons dans le

7. Sur ce débat, lire Jacques Bouveresse, « Bertrand Russell, la science, la démocratie et la "poursuite de la vérité" », *supra*, p. 74. [ndlr]

cadre de cette compréhension limitée. Dans ce sens restreint, ce qui est utile est vrai.

Il en va de même dans les affaires humaines. Nous n'avons pas suffisamment de connaissances pour appréhender complètement ce que sont les notions parfaites de justice, ou d'égalité, ou d'équité, etc. Et nous travaillons dans le cadre des conceptions, si limitées soient-elles, que nous avons de ces notions, et nous essayons de les améliorer. Concrètement, cela veut dire : plutôt que de poser la question « Que serait une démocratie parfaite ? », qui n'a pas de réponse, nous posons la question pratique : comment pouvons-nous améliorer la démocratie imparfaite qui est la nôtre pour la rendre plus efficace, plus équitable, plus juste ? C'est, je pense, le véritable sens des idées du genre « Ce qui est utile est vrai ». Mais Russell a tout à fait raison de soutenir que de telles idées, si elles sont comprises littéralement, sont complètement absurdes. On trouve une bonne version contemporaine de cette position dans les travaux d'Amartya Sen sur la théorie de la justice. Dans sa critique d'ouvrages tels que *La Théorie de la justice* de John Rawls, il montre qu'au point où nous en sommes nous ne pouvons espérer parvenir à un modèle convaincant, persuasif et cohérent de ce que pourrait être une société parfaitement juste, mais que nous pouvons identifier des injustices particulières et travailler à les combattre.

JACQUES BOUVERESSE. Bien entendu, on peut estimer que Bertrand Russell n'a pas fait de gros efforts pour comprendre réellement ce que disait William James. Il est amené à dire, par exemple, que, si on accepte le point de vue pragmatiste – qui, lorsqu'on l'exprime de façon un peu simpliste et vulgaire, consiste à dire que, ce qui est vrai, c'est ce qui est utile –, cela entraîne comme conséquence que c'est finalement « la force des gros bataillons » qui décide, cela revient à s'en remettre pour la décision à la supériorité du plus fort. À certains moments, Russell n'hésite pas à dire que, d'une certaine façon, le pragmatisme a rendu possibles des choses comme l'hitlérisme et le stalinisme. Une des conséquences prévisibles du pragmatisme est, en effet, que, finalement, ce sont les puissants qui décident de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas, par exemple en matière d'histoire – un problème qui a particulièrement préoccupé Orwell.

Pour en terminer avec cela, il y a une chose qui m'a beaucoup intéressé en lisant les trois auteurs dont les noms ont été réunis dans ce colloque – Russell, Orwell et Chomsky –, c'est que tous les trois considèrent

comme évident que c'est la dictature qui a besoin du mensonge et de la fausseté, et sûrement pas la démocratie. Dieu sait si ce thème est présent et essentiel chez Orwell : la dictature ne peut se construire que sur le mensonge et sur la manipulation, en particulier la manipulation du passé, la manipulation de l'histoire.

DANIEL MERMET. Mais tout le travail de Chomsky a consisté à montrer que le mensonge existe aussi dans la démocratie, à travers la « fabrication du consentement » ?

JACQUES BOUVERESSE. Tout à fait. Mais on pourrait répondre que, de ce point de vue, les démocraties ne sont tout simplement pas suffisamment et même pas réellement démocratiques. Quand elles se comportent de cette façon, quand elles croient nécessaire, ou même simplement utile, réellement utile, en profondeur et à long terme, d'utiliser le mensonge, elles se comportent de façon antidémocratique. Il y a dans 1984 tous ces passages célèbres où O'Brien dit : le passé, c'est ce que le parti décide qu'il est, il n'y a pas un passé objectif, il n'y a pas des événements qui ont eu lieu ou qui n'ont pas eu lieu. C'est pour moi un problème absolument crucial : les démocraties (véritables) peuvent-elles se permettre de parler de la vérité (et de la traiter) comme certains de nos penseurs post-modernes ont tendance aujourd'hui à le faire, c'est-à-dire comme s'il s'agissait de quelque chose qui n'est pas très important et qui pourrait même comporter une dimension répressive et oppressive ?

Dans mon exposé au colloque <sup>8</sup>, j'ai fait référence au livre de Bernard Williams, *Vérité et véracité*, où il décrit le comportement d'une catégorie de gens qu'il appelle « les négateurs [*deniers*] » : ceux qui nient l'intérêt de notions comme celle de vérité, qui contestent ouvertement la valeur de la vérité. Ce sont des gens, dit-il, qui ne peuvent manifestement pas penser véritablement ce qu'ils disent puisque, par exemple, quand ils disent « Les propositions des sciences ne sont jamais rien d'autre que des conventions sociales, des constructions sociales plus ou moins arbitraires qui pourraient être différentes si la société était différente », ils oublient simplement qu'ils parient quotidiennement leurs vies sur une croyance en la vérité – la vérité objective – de certaines lois de la nature, comme celle de la chute des corps, ou toutes les lois scientifiques qui permettent de

---

8. Lire *supra*, note 4, p. 81. [ndlr]

faire voler des avions, rouler des trains, etc.<sup>9</sup> Aucun d'entre nous ne met sérieusement en doute de telles vérités. Ce sont, pour tout le monde, des choses aussi vraies qu'une chose peut jamais être vraie. Le genre de discours que tiennent, sur ce point, les négateurs soulève une énorme difficulté : il laisse ceux qui ont envie de protester complètement désarmés ; on ne peut même pas savoir, encore une fois, si les gens qui s'expriment de cette façon pensent réellement ce qu'ils disent ; cela rend la situation encore plus inquiétante et inconfortable.

DANIEL MERMET. Noam, je voudrais revenir sur un mot que vous employez très souvent, celui de « truisme ». Il y a un autre mot voisin qu'on trouve un peu de la même façon chez Orwell : « *common sense* ». Dites-nous un peu : que faut-il savoir pour agir ? D'après vous, cela tombe sous le sens ! Vous dites toujours : « Un enfant de douze ans comprend ça. » On est en train de s'ennuyer à apprendre beaucoup de choses ? On n'a qu'à agir sans savoir ? On n'a pas besoin de savoir pour agir ?

NOAM CHOMSKY. C'est une idée qui est bien connue en France et dans la culture française. Elle au cœur de la démarche cartésienne. Descartes voulait s'adresser au « bon sens » des gens ordinaires. Et finalement il s'est avéré que ce que Descartes, Galilée et Newton pensaient être le bon sens était faux. Newton a démontré que le monde ne fonctionne pas comme le croit le sens commun, ce qui a conduit à une véritable révolution dans l'histoire intellectuelle. Locke, par exemple, a reconnu à la suite de Newton que nous ne pouvons pas comprendre comment s'effectuent le mouvement et l'action simple. Nous pouvons seulement développer les meilleures théories possibles, car le monde tel qu'il fonctionne vraiment n'est pas intelligible pour nous, au sens qu'on donnait à ce terme à l'époque de la première révolution scientifique. Puis on arrive à David Hume, pour qui l'une des plus importantes contributions de Newton a été de démontrer qu'il y a des mystères dans le monde qui sont hors de notre portée, des mystères très simples, comme de savoir comment les objets s'attirent les uns les autres. On peut donc démontrer – et il a été démontré par l'histoire de la science moderne – que le sens commun peut se tromper et nous induire en erreur.

---

9. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002 (*Vérité et véracité. Essai de généalogie*, Gallimard, 2006).

Néanmoins la démarche raisonnable est de continuer à nous appuyer sur notre sens commun, jusqu'à ce que nous atteignons la limite au-delà de laquelle nous sommes certains qu'il se trompe. Dans l'étude des affaires humaines, je pense que nous sommes encore très loin d'avoir atteint cette limite. Tout ce que nous savons est proche du truisme. Chez les professionnels, certains prétendent qu'il y aurait de profonds secrets qu'ils sont les seuls à comprendre, et des théories d'une grande portée qui dépassent les gens ordinaires. On connaît bien cet argument : ce sont les revendications de la prêtrise traditionnelle. Si un prêtre ou un politologue avance cette proposition, il ne vous fournira aucune preuve. Ils doivent donc établir cette conclusion. Un chercheur en physique quantique peut établir une conclusion, mais je pense que les chercheurs en histoire ou en sciences sociales sont très loin de pouvoir le faire. Et, en ce sens, la plupart de nos connaissances sur le monde sont essentiellement des connaissances de surface. Généralement, soit nous ne comprenons absolument pas ce qui arrive, soit ce que nous comprenons est accessible au sens commun, et en ce sens nous sommes proches du truisme. Et si quelqu'un prétend le contraire, c'est à lui de le prouver.

JACQUES BOUVERESSE. Que peut le bon sens comparé à ce que peut peut-être la connaissance scientifique ? C'est là une énorme question. Noam Chomsky a rappelé que le progrès des sciences a amené dans certains cas à se rendre compte que le bon sens, ou sens commun, pouvait se tromper et même se tromper de façon spectaculaire. Par exemple, à partir d'un certain moment, on a commencé à être tourmenté et même obsédé par la question de savoir où sont exactement les couleurs : est-ce que les couleurs sont dans la réalité ou est-ce qu'elles sont seulement dans l'œil, dans l'esprit ? est-ce qu'elles ont une réalité objective ? les choses sont-elles réellement colorées ? ou bien est-ce uniquement le système visuel d'êtres connaissant, constitués comme nous le sommes, qui donne une existence aux couleurs ? – auquel cas, évidemment, elles n'ont certainement pas le genre de réalité que le sens commun, tel qu'on le comprend généralement, leur attribue.

Est-ce que la même chose n'est pas susceptible de se passer en matière morale et politique ? Est-ce qu'après tout, dans le domaine moral et politique, le sens commun un peu éduqué, ou suffisamment éduqué, peut suffire pour nous procurer les lumières dont nous avons besoin pour l'action ? Ou bien est-ce qu'à partir d'un certain moment une forme de connaissance plus « scientifique » ne devient pas indispensable pour



diriger l'action ? C'est là un problème extrêmement difficile à résoudre, et je dois avouer que je n'en ai pas la solution. J'ai eu des discussions avec Pierre Bourdieu, assez fréquemment, sur ce thème parce qu'il était évidemment convaincu, lui, que la connaissance procurée par les sciences sociales est finalement la seule qui soit susceptible, au bout du compte, d'éclairer réellement les gens sur ce qui se passe, de leur permettre de comprendre réellement et complètement les mécanismes qui engendrent l'inégalité, l'injustice, l'oppression, etc.

On est donc confronté là à un problème majeur. Je me souviens d'avoir pris la défense de Noam Chomsky, au moins une fois, devant Bourdieu, parce que Chomsky avait écrit qu'après tout comprendre ce qui se passe et comment opèrent ces mécanismes d'assujettissement et d'oppression qui engendrent l'inégalité et l'injustice, ce n'est pas très difficile ; il suffit d'un peu de bon sens, de psychologie – et de cynisme, ajoutait-il. Et j'étais plutôt personnellement enclin à penser comme Chomsky ; mais ce n'était pas du tout l'avis de Bourdieu. Il ne faisait pas du tout confiance au « bon sens » sociologique, même s'il me disait parfois – et j'étais censé comprendre ça comme un grand compliment – que j'étais un assez bon sociologue instinctif. Pour lui, si on voulait comprendre réellement, il fallait être beaucoup plus que cela. Selon le genre de réponse qu'on donne à ce type de question, on se fait évidemment une idée bien différente du rôle et de l'importance des intellectuels.

Noam Chomsky vient également d'évoquer une autre question extrêmement importante, qui, je crois, est susceptible de susciter beaucoup de controverses : il a toujours défendu l'idée que des êtres qui ont des structures cérébrales du genre de celles que nous avons ne sont pas forcément en mesure de résoudre tous les problèmes dont ils pensent qu'ils devraient pouvoir les résoudre – en particulier certains des problèmes les plus importants, comme celui de la liberté. On se heurte là à une question majeure, que certains avaient déjà posée : Robert Musil, par exemple, a parlé de la disproportion totale entre, d'une part, ce que nous réussissons à savoir, et qui se réduit finalement à peu de chose, et, d'autre part, ce que nous aimerions savoir, et qu'il serait le plus important de savoir. Musil dit que, très souvent, les choses que nous savons ne donnent pas l'impression d'être des choses très importantes, si on les compare aux choses que nous aimerions être en mesure de connaître, mais que nous ne parvenons pas et ne parviendrons peut-être jamais à connaître. Cela soulève un problème redoutable, mais personnellement cela ne me choque

pas ; il me semble assez naturel qu'on pose ce genre de question, et également qu'on accepte de regarder en face le genre d'éventualités qu'évoque Chomsky : que, peut-être, des êtres constitués comme nous le sommes sont incapables une fois pour toutes de résoudre un problème comme celui de la liberté.

Si je me souviens bien, Noam Chomsky utilise à ce propos la comparaison avec des rats incapables de sortir d'un labyrinthe parce que le problème que cela leur pose dépasse leurs capacités cognitives. Il se trouve que Leibniz a parlé de deux labyrinthes majeurs : le labyrinthe du continu<sup>10</sup>, qui domine largement la philosophie théorique ; et le labyrinthe de la liberté, qui domine la philosophie pratique. Peut-être sommes-nous effectivement, en ce qui concerne la liberté, dans un labyrinthe ; peut-être, un peu comme les rats, *mutatis mutandis*, n'avons-nous pas les structures cognitives et les moyens cognitifs qui nous permettraient d'en sortir.

Mais c'est une chose très difficile à accepter et qui paraît presque toujours très choquante. Elle évoque la fameuse affaire de l'*ignorabimus* et l'attitude de scientifiques comme Emil Du Bois-Reymond, pour qui il y a des problèmes – comme celui des relations entre la matière et l'esprit, celui de la nature exacte de la pensée, etc. – que la science ne peut pas espérer résoudre ; ils sont intrinsèquement en dehors de la portée de la science. Du Bois-Reymond a été attaqué vigoureusement, sur ce point, par Hilbert, dont la conviction était, au contraire, que nous pouvons savoir et que nous saurons<sup>11</sup>. Une position comme celle de Du Bois-Reymond est très difficile à admettre, pas seulement en mathématiques, parce qu'on vit avec l'idée que toutes les questions qu'on est en mesure de poser doivent être aussi des questions qu'on sera un jour ou l'autre en mesure de résoudre ; ce qui ne va pas du tout de soi. Et j'ajouterai (mais c'est une énorme question et il faudrait presque un entretien complet pour que nous l'abordions réellement) : si la science ne peut pas venir à bout de ces questions, est-ce que la philosophie le peut ? Que peut espérer nous apporter la philosophie

10. Le « labyrinthe du continu » est l'ensemble des problèmes qui résultent de la divisibilité à l'infini de toute grandeur finie ; ils sont illustrés par les paradoxes de Zénon (Achille et la tortue, etc.). [ndlr]

11. Dans *Sur les limites de la connaissance de la nature* (1872), le physiologiste allemand Emil Du Bois-Reymond avait lancé la maxime « *ignoramus et ignorabimus* [nous ne savons pas et nous ne saurons pas] ». En 1930, le mathématicien Hilbert répliqua : « Pour nous, il n'y a pas d'*ignorabimus*. [...] Nous devons savoir, nous saurons. » [ndlr]

sur un problème comme celui de la liberté, etc. ? Ce sont des questions fondamentales, à la fois un peu désespérantes et passionnantes.

NOAM CHOMSKY. Dans l'ensemble, je suis d'accord avec ce point de vue. Nous ne pouvons pas faire mieux (et surtout dans les domaines de la vie humaine qui nous concernent) que de partir d'une compréhension partielle que nous essayons ensuite d'améliorer. Ça s'est toujours passé ainsi. C'est pour ça que la sphère morale a été étendue au cours des siècles. Encore récemment, l'esclavage était justifié, et ce avec des arguments rationnels. Or, on n'a jamais répondu aux arguments des esclavagistes. Lun de leurs arguments de base était : « Mes travailleurs m'appartiennent, je dois donc m'occuper d'eux, tout comme je m'occupe de ma voiture si elle m'appartient. Mais vous, les industriels, vous louez vos travailleurs, vous ne vous en occupez donc pas, tout comme vous ne vous occupez pas d'une voiture si vous la louez. » On n'a jamais répondu à cet argument, ce qui soulève un nouveau problème : est-il légitime de louer des gens ? C'est une question encore actuelle qu'on devrait poser, et je pense que si notre sphère morale s'étend, on découvrira qu'il est malhonnête de louer les gens.

DANIEL MERMET. Comment fait-on pour accroître la sphère morale ?

NOAM CHOMSKY. On étend la sphère morale grâce au genre de luttes et d'engagements qui conduisent à réfléchir plus profondément sur ses croyances personnelles, sur ses croyances véritables, qui sont peut-être cachées. Je pense qu'on apprend bien plus en réfléchissant sur des exemples explicites, concrets, que sur des considérations abstraites. Laissez-moi vous donner un exemple particulièrement touchant et significatif. Au moment de la naissance du mouvement féministe, dans les années 1960 – je parle là des États-Unis –, il y avait parmi les jeunes un mouvement populaire de résistance à la guerre du Vietnam. Certains prenaient d'énormes risques en refusant courageusement la conscription. Et les risques étaient réels. Pour un gamin de dix-huit ans, ce n'est pas une mince affaire de décider « Je vais aller en prison », ou « Je vais m'exiler jusqu'à la fin de ma vie, je ne reverrai jamais mes parents et mes amis, mais je vais le faire parce que je me suis personnellement engagé à m'opposer à cette guerre brutale et meurtrière ». Il se trouve que les mouvements de résistance reproduisaient les structures de la société extérieure, les hommes étaient donc ceux qui

s'occupaient des tâches courageuses et importantes, et les femmes distribuaient les tracts, préparaient les réunions, etc. Et parmi les femmes impliquées dans ces mouvements de résistance, certaines ont progressivement pris conscience qu'elles étaient soumises à une autre forme d'oppression : « Nous sommes supposées lutter contre l'oppression mais, au sein de nos propres structures, nous construisons un système d'oppression. » Chez les jeunes résistants, ça a causé un bouleversement psychologique particulièrement significatif. Pour mener à bien leurs actions courageuses, ils voulaient sentir qu'ils s'appuyaient sur des bases morales stables, mais là ils ont dû reconnaître qu'eux-mêmes agissaient comme des oppresseurs alors qu'ils pensaient combattre l'oppression. C'était suffisamment dur à admettre, si bien que certains ont fini par se suicider. Mais finalement la reproduction tacite de l'oppression a été dépassée, et on a reconnu que cette forme d'oppression devait effectivement être perçue comme telle pour qu'on puisse ensuite la vaincre. Et ça a conduit à une extension de la sphère morale. Ce genre de choses arrive tout le temps ; c'est comme ça que la sphère morale s'étend. Je pense que ça signifie que nous en apprenons plus sur notre propre nature morale, que nous apprenons des choses qui demeureraient cachées du fait des circonstances, des conditions historiques, etc. ; et, en même temps, que nous prenons conscience de ces choses, que nous les percevons, que nous pouvons mieux comprendre la nature de nos intuitions morales et nous comporter de manière plus civilisée.

Au sens large, je pense que c'est ce qui se produit au cours de l'histoire. La régression existe, bien sûr, mais je pense qu'il y a une tendance générale vers la reconnaissance du besoin de protéger et de sauvegarder la liberté et la justice, et de les étendre à des domaines jusqu'alors ignorés.

DANIEL MERMET. Jacques Bouveresse, êtes-vous aussi confiant ?

JACQUES BOUVERESSE. Peut-être pas tout à fait autant. De façon générale, je suis moins optimiste que Noam Chomsky, et je l'envie pour cela d'ailleurs. Dans la préface que je viens d'écrire pour son livre *Raison et liberté*<sup>12</sup>, j'ai terminé en citant Georg Henrik von Wright, qui, dans une critique du « mythe du progrès », parle de ce qu'il appelle l'« optimisme

12. Noam Chomsky, *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels*, Agone, 2010.

de l'impuissance ». C'est, en gros, l'optimisme des gens qui pensent qu'il suffit de laisser les choses aller dans la direction générale dans laquelle elles vont, en prenant juste quelques mesures limitées. C'est, par exemple, le cas en matière de défense de l'environnement : je suis en général assez déçu, pour ne pas dire plus, par le caractère extraordinairement modeste des quelques mesurètes qu'on consent à prendre dans ce domaine, et encore avec d'énormes difficultés ; je pense qu'il faudrait réussir à faire nettement plus. Je suis tout à fait choqué par cet optimisme de l'impuissance qui me semble avoir gagné une bonne partie du monde intellectuel lui-même, lequel, pour l'essentiel, s'accommode très bien du système néolibéral et du règne du marché, et se dit qu'avec quelques changements, plus symboliques que réels, et beaucoup de chance on va éviter le plus grave. J'ai donc énormément d'admiration pour l'optimisme de Chomsky, qui est au contraire, comme j'ai essayé de le dire, un optimisme de la volonté et de l'action.

DANIEL MERMET. Il est proche de celui de Bourdieu.

JACQUES BOUVERESSE. Tout à fait.

DANIEL MERMET. J'entends Bourdieu, là : « Aie confiance ! Il suffit qu'on s'y mette ! »

JACQUES BOUVERESSE. J'ai eu aussi des discussions là-dessus avec Bourdieu, et j'étais moins optimiste que lui. Beaucoup de gens contesteraient que l'humanité ait connu quelque chose qui mérite d'être appelé un progrès moral. On peut être à peu près d'accord sur le fait qu'il a existé quelque chose qui mérite d'être appelé le progrès scientifique et technique ; mais, dans tous les autres domaines, c'est beaucoup moins clair : il ne semble pas pouvoir être question d'un progrès réel dans les arts ou la littérature ; et on pourrait débattre longuement sur la question du progrès moral. Pour ce qui me concerne, il me semble difficile de contester qu'il y ait eu, comme vient de le dire Chomsky, une évolution qui correspond à ce qu'on peut appeler une extension de la sphère morale. Toutefois, il est difficile de déterminer dans quelle mesure il s'agit d'un progrès qui est réellement moral. Freud dit, dans la correspondance qu'il a eue avec Einstein sur ce sujet, que, si nous acceptons de moins en moins l'idée de la guerre (ce qui malheureusement n'empêche pas encore les guerres, et même des guerres

particulièrement atroces, d'avoir lieu malgré tout), c'est pour des raisons qui sont plus organiques et « esthétiques » que réellement morales : « Ce n'est pas seulement une répugnance intellectuelle et affective, mais bien, chez nous, pacifistes, une intolérance constitutionnelle, une idiosyncrasie en quelque sorte grossie à l'extrême. Et il semble bien que les dégradations esthétiques que comporte la guerre ne comptent pas pour beaucoup moins, dans notre indignation, que les atrocités qu'elle suscite. <sup>13</sup> »

Cela étant, quelle que puisse être l'origine exacte de notre répugnance, il est incontestable qu'il y a un nombre de plus en plus grand de choses inacceptables qui ont semblé pendant longtemps parfaitement naturelles et qui ne sont plus acceptées. Les raisons pour lesquelles l'idée de la peine de mort, par exemple, est de moins en moins supportée et la peine de mort abolie dans un nombre de plus en plus grand de pays ne tiennent peut-être pas particulièrement à une évolution de la sensibilité proprement morale. Mais le changement d'attitude qui s'est produit sur ce point n'en correspond pas moins à ce que l'on peut considérer objectivement comme une extension de la sphère morale. Le fait que nous condamnions la guerre ou la peine capitale parce que notre constitution psychique, et peut-être également organique, a évolué d'une manière telle que nous ne pouvons réellement pas faire autrement n'empêche pas forcément de parler d'un progrès moral. Le concept de progrès moral pose, comme beaucoup d'autres, des problèmes philosophiques très difficiles ; mais je ne crois pas qu'on soit tenu d'attendre qu'un concept cesse de poser des problèmes philosophiques de quelque nature que ce soit pour pouvoir continuer à l'utiliser. Soit dit en passant, cela vaut également pour le concept de « vérité » : on n'en a pas, à ma connaissance, de définition philosophique réellement satisfaisante, mais cela ne signifie nullement que le concept n'est pas utilisable, et cela n'implique même pas qu'il nous pose des problèmes réellement préoccupants dans l'usage ordinaire.

Mais la question vraiment importante, à mes yeux, est la suivante : si on accepte de parler de progrès moral au sens indiqué, dans quelle mesure provient-il des événements et de l'histoire, des expériences par lesquelles passe l'humanité, et dans quelle mesure a-t-il sa source dans quelque chose que l'on pourrait appeler la réflexion morale, la science morale et la philosophie morale ? C'est-à-dire, s'il y a un progrès moral, dans quelle

---

13. Albert Einstein et Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre. Correspondance juillet-septembre 1932*.

mesure ce progrès dépend-il de ce qui nous arrive et dans quelle mesure d'une connaissance de plus en plus approfondie et étendue de notre nature morale, et en particulier – vous avez, Noam Chomsky, beaucoup insisté sur ce point – de ses composantes innées ? Les deux choses jouent manifestement un rôle. Quelle place accordez-vous exactement au progrès que nous sommes susceptibles de réaliser grâce à une meilleure connaissance de notre nature morale ? Faut-il dire que nous prenons conscience de façon plus approfondie et plus exacte de quelque chose qui était déjà là au départ, à savoir notre nature morale réelle, à la faveur des événements, en particulier des événements historiques ?

NOAM CHOMSKY. J'aimerais juste ajouter, avec ma naïveté et mon désir de simplicité, que ces questions sont bien réelles et cruciales, et qu'elles se posent tout le temps. Ainsi, par exemple, en Europe et aux États-Unis, on se préoccupe de plus en plus de la menace que représentent les étrangers, que nous appelons immigrés clandestins, et qui viennent pour voler notre culture, notre société, nos vies. Qui sont ces personnes affreuses qui nous font ça, à nous ? Ce sont des gens que nous avons écrasés. Ma fille, par exemple, travaille avec des clandestins mayas venant des régions montagneuses du Guatemala, et qui ont été victimes d'un véritable génocide dans les années 1980. J'imagine qu'en France vous avez le droit de nier ce génocide, puisque c'est nous qui l'avons commis, et que le principe concernant la négation des génocides est le suivant : vous pouvez nier ceux que nous avons commis mais pas ceux qui ont été commis par d'autres. Ces Mayas sont bien les victimes d'un génocide. Et quand, pour essayer de survivre, ils viennent dans le pays qui a soutenu et perpétré le génocide, on les qualifie de « clandestins », de non-personnes. De fait, si on regarde la loi américaine, ils sont littéralement qualifiés de « non-personnes » : cela découle d'un amendement à la Constitution, le quatorzième, qui avait pour but l'élimination de l'esclavage ; il stipule que « personne ne pourra être privé de ses droits sans procédure légale régulière ». Par conséquent les tribunaux ont dû redéfinir la notion de personne, de sorte qu'elle ne désigne plus une créature de chair et de sang mais un citoyen américain. C'est maintenant entré dans la loi américaine : ces gens ne sont pas des êtres humains. Dans le même temps, les tribunaux ont décidé que les entreprises, qui sont des entités légales fictives, créées par le pouvoir étatique, sont des personnes. En fait, ce sont des personnes bénéficiant de plus de droits que les créatures de chair et de sang.

Voilà les conditions réelles de la culture intellectuelle américaine ; elles sont si scandaleusement immorales que, si on les révèle au grand jour, les gens en sont profondément indignés. C'est pourquoi la société a besoin d'une classe de gens qu'on appelle « intellectuels », pour qu'ils veillent à nous débarrasser de tout ça.

On retrouve exactement le même phénomène en France, de manière dramatique. Après tout, des gens partent d'Afrique et des colonies pour aller en France, mais pas de France pour aller aux colonies – ou alors seulement pour les vacances. Les raisons paraissent assez évidentes si on jette un coup d'œil à l'histoire. Il y a quelques mois, un tremblement de terre dévastateur a ravagé Haïti et tué plusieurs centaines de milliers de personnes. On trouve les origines de cette catastrophe dans l'histoire française. Haïti était la colonie la plus riche au monde, la source d'une bonne partie de la richesse française. Sans entrer dans les détails, la France a réussi, avec l'aide des États-Unis, à faire de la société haïtienne une société où la moindre tempête se transforme en catastrophe. Si une tempête traverse les Caraïbes et frappe Cuba, deux personnes tout au plus mourront. La même tempête traverse Haïti et des milliers de personnes meurent. La France et les États-Unis ont une grande part de responsabilité là-dedans. Il y a quelques années, le président haïtien s'est poliment rapproché de Paris et a demandé des compensations à l'énorme dette qu'Haïti a dû payer autrefois pour avoir commis le crime de s'être libéré de la France. Une commission gouvernementale dirigée par Régis Debray a conclu que cette demande n'était pas recevable. Je pense que ça se situe exactement au même niveau moral que de dire des victimes d'un génocide qu'elles ne sont pas des personnes.

On peut facilement trouver d'autres exemples, qui sont très concrets, très réels. Ce sont là des questions de justice élémentaire, de morale élémentaire, qui comptent au nombre de celles que nous devrions nous poser. On voit bien qu'il n'est pas difficile de trouver des défis moraux qui devraient réveiller nos consciences et nous conduire à réfléchir plus sérieusement à la nature de nos intuitions morales, au genre de créatures que nous sommes, à la nature de nos croyances. Convoquons-les, ne les dissimulons pas ; et faisons face aux défis avec honnêteté. Je pense que c'est la voie vers un plus haut degré de civilisation.

DANIEL MERMET. Quand Noam Chomsky est aux États-Unis, il fait la critique de la politique extérieure des États-Unis, mais quand il est en



France, il fait la critique de la politique extérieure de la France. Il suffit de le déplacer et il fait la critique de la politique extérieure de chaque pays dans le monde [*rires*].

JACQUES BOUVERESSE. En ce qui concerne la France et Haïti, ce n'est pas moi qui lui donnerai tort. Simplement, en l'écoutant et en réfléchissant aux exemples qu'il cite, je suis tenté de dire qu'il n'y a pas seulement un phénomène d'extension progressive de la sphère morale, mais il y a aussi des phénomènes de rétrécissement caractéristiques, et le problème est évidemment d'arriver à susciter les réactions morales qui sont indispensables pour provoquer le genre de condamnations morales que les discours et les façons de faire auxquels je pense devraient normalement susciter et ne suscitent pas nécessairement. N'y a-t-il pas, par exemple, un phénomène de rétrécissement de la sphère morale et des réactions morales élémentaires qui est produit par le fonctionnement de l'économie et le règne universel de la loi du marché ? Comment peut-on accepter le rôle d'affameurs que jouent une bonne partie des grandes firmes agroalimentaires ? Comment accepter le comportement des grands laboratoires pharmaceutiques qui rend impossible pour une bonne partie des malades du sida dans le monde de se soigner correctement ? Comme le dit l'Évangile, il est peu probable qu'on puisse servir réellement Dieu et l'argent, et même simplement l'argent et la morale, mais tout le monde fait semblant de croire plus ou moins qu'on le peut, ce qui signifie qu'il y a au moins une forme d'immoralité qui ne diminue sûrement pas, à savoir l'hypocrisie morale.

Vendredi, dans la discussion qui a suivi son exposé au Collège de France, Noam Chomsky a parlé de la politique en disant que c'était « l'ombre jetée sur la société par la haute finance » – « *the shadow cast on society by high finance* ». Dieu sait si nous sommes confrontés à ce problème, qui est dramatique. La plupart des gens se rendent compte que ce n'est pas tolérable. Mais que font les gouvernements que nous avons élus ? Parce que, malheureusement, dans les démocraties où nous vivons, c'est nous qui choisissons les dirigeants politiques, au moins jusqu'à un certain point. Quand le désastre a commencé, notre président de la République a constaté solennellement : « Il faut se rendre compte que l'idée de la toute-puissance du marché était une erreur. » Beaucoup de gens savaient évidemment cela depuis longtemps et l'avaient dit clairement, mais lui et les membres de son gouvernement les considéraient comme des arriérés – c'étaient probablement pour eux des gauchistes infantiles ou des marxistes attardés et

sectaires. On a parlé à ce moment-là d'une moralisation de la sphère financière et du capitalisme en général. J'aimerais demander à Chomsky ce qu'il pense de cette façon qu'on a aujourd'hui de mettre (ou de faire semblant de mettre) de l'éthique partout, y compris dans les domaines qui sont à première vue les plus étrangers à l'éthique. Il y a aujourd'hui des placements financiers éthiques, des produits alimentaires et industriels éthiques, etc. Mais quand on parle de moraliser une chose comme la haute finance, il faut comprendre surtout que les contrevenants et les délinquants qui y sévissent auront droit simplement à des sermons moraux, peut-être un peu plus vigoureux que d'ordinaire, et que le prix de leurs forfaits sera payé, comme d'habitude, par les plus défavorisés et les plus pauvres. Le fait d'être grugé et exploité n'était déjà pas très agréable ; mais qu'en plus de cela on se croie autorisé à nous parler de morale, je trouve que cela rend la chose encore plus intolérable.

NOAM CHOMSKY. J'aimerais que l'éthique soit effectivement considérée comme une valeur importante dans la finance et dans d'autres transactions économiques, mais ce n'est pas le cas. Et cela par principe. Dans un système de marché, les acteurs sont censés ignorer les conséquences éthiques. Si, par exemple, vous et moi entamons une transaction sur un marché, mettons que je vous vende quelque chose, nous ne sommes pas censés prendre en compte l'impact sur les autres. Prendre en compte les effets de nos actions sur les autres, c'est de l'éthique élémentaire. Mais dans un système de marché, on vous demande d'être un monstre immoral. C'est la définition même d'un système de marché. Et elle a de graves conséquences. Prenons le cas le plus extrême : dans les systèmes de marché contemporains, ceux qui prennent les décisions – disons British Petroleum, pour prendre un exemple récent, ou n'importe quelle grosse compagnie – doivent ignorer les effets de leurs actions, sauf pour maximiser les profits. Ils sont censés ignorer ce que les économistes appellent des « externalités » : les choses qui n'entrent pas dans la recherche du profit. Il se trouve que, dans le monde actuel, une des externalités qu'ils doivent ignorer est la survie de notre espèce. Et ce n'est pas une considération abstraite, c'est un problème auquel notre génération, ou la suivante, devra faire face. Et tant que nous acceptons les compromis institutionnels qui nous demandent d'être des monstres immoraux, il est presque sûr que nous détruirons notre espèce. Je ne suis donc pas en train de parler de problèmes mineurs.

Tout ça nous mène à un chapitre intéressant de l'histoire intellectuelle. Le bon sens le plus élémentaire veut que nous prenions en compte les effets de nos actions sur les autres. L'une des tâches des classes intellectuelles est donc d'essayer de changer ça, afin que nous cessions de percevoir et de comprendre ce que le bon sens le plus élémentaire nous dit. En fait, il y a un courant important de la pensée moderne qui essaie de convaincre les gens qu'il est immoral de se préoccuper des autres. On est censé prendre en compte son seul gain personnel ; et faire attention à ce qui compte pour les autres est immoral. Il n'est pas surprenant que cette tendance cherche à se donner une caution prétendument scientifique. Une partie de ce qu'on appelle la psychologie évolutionniste essaie de montrer que les processus de l'évolution ont pour conséquence qu'on ne se soucie que de soi, à la rigueur de ses enfants (parce qu'ils ont les mêmes gènes), voire de ses neveux (parce que certains gènes sont les mêmes), mais pas des autres, et que c'est là une conséquence de l'évolution. Il vaut la peine de faire observer que la psychologie évolutionniste est née, en réalité, en faisant la critique du darwinisme social. Son premier ouvrage majeur était *L'entraide : un facteur de l'évolution* de Kropotkine. On ne saurait prétendre que la version contemporaine de la psychologie évolutionniste ait des bases scientifiques plus solides que la tentative de Kropotkine pour montrer que l'entraide est un facteur de l'évolution, ce qui signifierait que l'empathie et la solidarité sont des émotions humaines fondamentales – ce qui était effectivement la position défendue par les fondateurs du libéralisme classique, tels qu'Adam Smith ou David Hume. Mais étant donné que ces idées ne conviennent pas pour renforcer les centres de pouvoir et de privilèges contemporains, elles sont marginalisées.

Ce sont des problèmes sur lesquels on devrait attirer l'attention des gens, et, lorsque ce sera le cas, ces problèmes seront considérés comme ce que vous appelez des truismes. Ça signifie que les idées de base sont tellement évidentes qu'une fois révélées au grand jour les gens les comprendront ; de la même manière qu'une fois l'oppression des femmes révélée au grand jour les gens ont pu en prendre conscience, et la vaincre. C'est pourquoi je pense que nous devons en permanence essayer de faire la lumière sur l'obscurité entretenue par les classes intellectuelles quand elles s'occupent de protéger les privilèges et de soutenir le pouvoir. Et lorsqu'on le fait on s'aperçoit effectivement que des idées très simples et limpides peuvent nous rapprocher sensiblement d'une société plus

juste, digne et libre. Et en ce moment, ce travail est tellement nécessaire que le sort de notre espèce en dépend, littéralement.

DANIEL MERMET : J'aurais bien aimé que nous parlions des relations entre le pouvoir et le savoir, mais nous n'en aurons pas vraiment le temps. Nous avons fait un film sur Noam Chomsky <sup>14</sup>, et les spectateurs nous demandent toujours : « Pourquoi avez-vous choisi de travailler sur lui ? » ; et nous répondons : « Parce que Chomsky met son savoir non pas au service du pouvoir, comme la plupart des intellectuels, mais au service du contre-pouvoir. » Il y a un pouvoir du savoir, mais très souvent ce savoir est mis au service du pouvoir, et très rarement finalement au service du contre-pouvoir. En France, il y a eu Sartre, on peut citer Bourdieu, on peut remonter à Nizan, etc., mais ce sont des exceptions. Pourquoi est-ce si rare ?

JACQUES BOUVERESSE : Probablement parce qu'il est beaucoup plus naturel, sinon de se mettre explicitement au service du pouvoir, du moins d'aller dans le sens qui convient à celui-ci. Je suis effectivement frappé par le peu de résistance que suscitent, dans le contexte actuel, les projets et les entreprises du pouvoir. J'ai l'impression tous les jours qu'on devrait être dans un état de révolte constant.

Nous avons eu, dans les années 1960-1970, une intelligentsia de gauche qui était extrêmement contestataire ; à cette époque-là, pour être un intellectuel digne de ce nom, il fallait être de gauche. Puis tout d'un coup les choses ont changé complètement. Il y a eu un phénomène de ralliement très perceptible, et même assez spectaculaire, de l'intelligentsia, autrefois contestataire, au pouvoir. À moins que ce ne soit sa tendance naturelle, je ne sais pas. Kraus disait que l'état naturel de la presse, c'est la prostitution. C'est excessif ; mais je dois avouer qu'il m'arrive de me demander si l'état naturel du monde intellectuel n'est pas quelque chose que je ne décrirais certes pas exactement dans ces termes mais probablement pas dans des termes beaucoup plus aimables. Par conséquent, l'existence de quelqu'un comme Chomsky est une chose qu'on remarque forcément comme une sorte d'anomalie dans la situation actuelle, surtout en France.

---

14. Olivier Azam et Daniel Mermét, *Chomsky et Cie* (2008), et *Chomsky et le pouvoir* (2009), Les Mutins de Pangée.

Orwell a dit qu'il était réconfortant qu'il existe quelqu'un comme Bertrand Russell. Je peux dire, pour ma part, que je trouve réconfortant aujourd'hui, à la place infiniment plus modeste que j'occupe, qu'il existe quelqu'un comme Chomsky.

NOAM CHOMSKY. Je suis bien sûr heureux d'être associé à ces valeurs et ces idées, mais en même temps un peu embarrassé. Car je suis convaincu que, lorsque les nuages auront disparu et que le soleil brillera, ces choses deviendront évidentes pour tout le monde. Il y a une belle expression qu'on utilise parfois, « l'ignorance volontaire ». Une fois qu'on s'est décidé à faire l'effort de sortir de cette ignorance volontaire, je pense que beaucoup de choses deviennent plus claires. Mais il est difficile de franchir le pas. Pendant plus de deux mille ans, dans les domaines de la science les plus simples, les scientifiques ont été disposés à accepter l'explication selon laquelle, si la pomme tombe (quand elle se détache d'un arbre) et si la fumée s'élève, c'est parce qu'elles rejoignent toutes deux leur lieu naturel. Au bout de deux mille ans – ce qui n'est pas rien –, Galilée et d'autres ont décidé de relever le défi de savoir pourquoi ces choses arrivent ; c'est alors que la science moderne a pris son essor. Je pense que le même genre d'« ignorance volontaire » nous empêche de nous confronter à des faits assez évidents concernant les rapports sociaux et humains, et que, si nous arrivons à sortir de ces ténèbres et regardons les choses honnêtement et simplement, nous atteindrons rapidement des conclusions convenables sur le genre de choses dont nous avons parlé. Pour se demander « Pourquoi cela se passe-t-il ainsi ? », Galilée n'a pas eu besoin d'une éducation spéciale ou d'un génie particulier. Il lui a juste fallu être intellectuellement honnête. Et c'est une qualité dont tout le monde dispose. Ça signifie qu'on veut se libérer des doctrines conventionnelles imposées de l'extérieur et qu'on se demande : « Pourquoi devrais-je les accepter ? » Et je pense que, dès qu'on se demande « Pourquoi devrais-je accepter ces doctrines ? » – qu'il s'agisse des immigrés clandestins, de la destruction de l'environnement, du droit des femmes ou de n'importe quoi d'autre –, les réponses viennent assez rapidement. La leçon est donc la suivante : il faut vouloir accepter le défi de l'intégrité morale et intellectuelle. Et si c'est un truisme, ça ne me dérange pas.

### RATIONALITY, TRUTH & DEMOCRACY

This issue is based on a symposium on the theme of “Rationality, truth and democracy – Bertrand Russell, George Orwell, Noam Chomsky”, held on Friday 28 May 2010, and organised by Jacques Bouveresse, holder of the chair of Philosophy of Language and Knowledge at the Collège de France.

Videos of these lectures can be downloaded on the page of the chair of Philosophy of Language and Knowledge at <[www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi\\_lan/index.htm](http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi_lan/index.htm)>.

#### 13. Russell, Orwell, Chomsky : cousins in thought and action

*Jean-Jacques Rosat*

Why associate the names of Russell, Orwell and Chomsky ? What close links exist not only between each author's thoughts, but also between the militant commitments of each of them ? What kind of insights can we expect from them on the theme of “Rationality, truth and democracy” ? It's widely admitted that tyranny rests on lies and prejudice, whilst democracy supposes the existence of a public space where enlightened citizens can confront each other in peaceful debate. But it's also widely admitted that knowledge usually endows those who possess it with a sense of superiority and authority over those who don't have it. We're told that relativism guarantees the rights of the dominated and minorities to defend their particular vision of the world, and indeed, it can and sometimes does offer them temporary, albeit efficient, protection. But it remains fundamentally against any projected emancipation because it dispossesses the dominated of the arms of criticism.

31. Can truth survive democracy ?, *Pascal Engel*

One of the reasons truth and democracy don't seem to get on well together is because we tend to confuse freedom of opinion and speech with the equal truth of opinions, which amounts to adopting a form of relativism on one hand ; and on the other, majority rule with a rule of truth, which amounts to adopting a certain theory of truth as the consensus. Because liberal democracy resides on the principle of multiple values and axiological neutrality, we tend to think it demands that all opinions be considered as being equally respectable, and – to add yet another source of confusion – equally true too. Because democracy posits the rule saying the majority ought to win in any decision-making process, we suppose majority opinions are the most likely to be true, and they're true because they are those of the majority.

## 57. All that is not just theoretical. Notes on running an editorial policy

*Thierry Discepolo*

As a producer of so-called propaganda, the profession of publisher is a role full of paradoxes in many respects. On the one hand, his (or her) "trademark" is clearly visible on the product he produces, i.e. books ; on the other hand, one has a right to wonder what he actually does. The publisher is neither the author who wrote the book nor the printer who printed it. On one side he's responsible for putting millions of sentences in circulation, and on the other, he can't claim they're his – he didn't write them ! How legitimate is it for this intermediary to claim responsibility for the ideas found in the books in his catalogue ? Because without his work such ideas could not be brought out of their anonymity, could not exist ? A few elements in response to these questions are supplied here from the specific point of view of the publisher, whose profession is an inextricable blend of money and ideas.

## 73. Bertrand Russell, science, democracy and the pursuit of truth

*Jacques Bouveresse*

Bertrand Russell is convinced the strict application by everyone of the principle by which one should force oneself to believe, as far as possible, only those things that are true, or at least those that have a reasonable chance of being true, would certainly introduce important changes in social and political life, but not the kind of disastrous consequences that are generally predicted. Illusions and lies are perhaps not strictly speaking as indispensable to life in society to such a high degree as is usually believed. In any case, they should not be so in those societies that claim to be truly democratic.

## 107. Power hunger tempered by self-deception

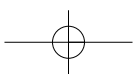
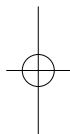
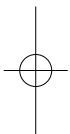
*Noam Chomsky*

The doctrines of economic rationalism that dominated mainstream discourse in the advanced societies for a generation have shaped policy, though selectively : one recipe for the weak, a sharply different one for the powerful, much as in the past. It seems not unfair to say that their dominance does not reflect either rationality or commitment to truth, but rather service to privilege and power. The consequences are unmistakable. While very rich by comparative standards, the US is taking on some of the structural characteristics of the former colonies, which typically have sectors of enormous wealth and privilege amidst a sea of misery and suffering.

123. Dialogue on science and politics, *Jacques Bouveresse and Noam Chomsky* (an interview with Daniel Mermet)

What can good sense do compared to what scientific knowledge might potentially do ? Noam Chomsky recalled that scientific progress has led to us to realise that good sense, i.e. common sense, has shown itself capable of making some spectacular mistakes. Isn't the same thing possible where moral and political matters are concerned ? After all, couldn't common sense with a little training behind it be enough to give us the enlightenment we need to go into action ? Pierre Bourdieu was obviously convinced that in the end, only knowledge acquired through the social sciences can lead us to a real understanding of the mechanisms that bring about inequality, injustice, oppression etc. I remember defending Noam Chomsky before Bourdieu at least once, because Chomsky had written that understanding how these mechanisms of subjection and oppression that breed inequality and injustice work, wasn't very hard ; all you need is a bit of good sense, a little psychology – and a dose of cynicism, he added.





## LA LEÇON DES CHOSES

### « Les intellectuels, la critique et le pouvoir » – II

- « Recadrer Mai 68. Une révolution prêt-à-porter », *Alexandre Zevin* ;  
« À propos de la “pensée (anti-)68” selon Serge Audier »,  
*introduction par Philippe Olivera* p. 155
- « Racisme, sexisme et mépris de classe »  
*Walter Benn Michaels* p. 173
- « Notes prises en décembre 1981 et janvier 1982 lors des réunions  
à la CFDT et des conférences de presse en soutien à Solidarnosc »,  
*Pierre Bourdieu* ; « Conjonctions, conjonctures, conjectures »,  
*introduction par Franck Poupeau et Thierry Discepolo* p. 181

CETTE RUBRIQUE reprend le titre d'un numéro de la revue *Agone* paru en automne 2009, dont elle poursuit l'illustration du thème. On peut résumer le propos de ce numéro par l'idée que la propagande est un pilier majeur de l'ordre social en démocratie. Et que les armées de cette guerre civile en temps de paix recrutent essentiellement des intellectuels.

Sous la forme d'une recension d'un « essai sur les origines d'une restauration intellectuelle » : *La Pensée anti-68*, le texte d'*Alexandre Zevin* analyse la forme prise par le dernier anniversaire de Mai 68 en France. Où l'on voit comment *Serge Audier* critique les calomnies et les déformations produites par les intellectuels de gouvernement (de *Ferry* à *Finkielkraut*) pour renouveler, à son

compte (et celui d'une propagande social-libérale), l'opération d'enterrement opérée lors des anniversaires précédents (notamment sous l'égide des « nouveaux philosophes ») : faire oublier que Mai 68 fut avant tout un mouvement de masse anticapitaliste et une grève générale portée par les idéaux d'égalité<sup>1</sup>.

Le texte de Walter Benn Michaels prend lui aussi le détour d'une recension – en l'occurrence d'un livre édité par un think tank qui œuvre pour une « société multi-ethnique ». Quels raisonnements raffinés permettent de marginaliser les idées (souvent tout à fait simples) qui ne renforcent pas les privilèges en place ? Si la brutalité du néolibéralisme de droite produit trop de désordre, d'ingénieux intellectuels ont déjà mis sur pied un néolibéralisme de gauche. Tout ne doit être qu'affaire de respect : sur le modèle de la lutte contre le racisme, le sexisme et l'homophobie, on doit s'opposer au mépris dont les pauvres font l'objet. Ce qui laisse en l'état une répartition inégalitaire des richesses qui peut apparaître comme moralement souhaitable ; et donc même rallier des soutiens jusque parmi des militants d'extrême gauche.

Enfin, les notes de Pierre Bourdieu reviennent sur les jeux d'instrumentalisations croisées entre professionnels et amateurs de la politique dans l'arène médiatique au moment où le PS finit de dissoudre le PCF et les intellectuels français de retrouver les vertus de l'autonomie – qu'il nous suffise ici de renvoyer à la longue introduction que nous en avons donnée ci-après.

THIERRY DISCEPOLO

---

1. Difficile de ne pas remarquer ce qu'indique, sur l'évolution du champ éditorial, la parution de l'essai de Serge Audier à *La Découverte*, issue des éditions Maspero, emblème s'il en est d'une mémoire révolutionnaire des événements de Mai 68.

## À propos de la « pensée (anti-)68 » selon Serge Audier

COMME TOUS LES DIX ANS, l'anniversaire de Mai 68 a donné lieu à un déluge de publications ; et, comme tous les dix ans, il fallait qu'émerge de la masse une poignée de titres qui dispenseraient de regarder les autres. Celui de Serge Audier fit partie de ceux-là, avec son titre accrocheur (contrepoint de la médiocre *Pensée 68* des années 1980 <sup>1</sup>) et toutes les apparences d'une grosse étude sérieuse sur un pan de l'histoire intellectuelle récente. Parce que *La Pensée anti-68* peut donc prétendre faire date dans la bibliothèque de 1968, il justifiait qu'on s'y arrête <sup>2</sup>. Et doublement, parce que ce livre se laisse – et c'est un euphémisme – difficilement saisir.

Comme Kristin Ross, auteure d'un autre livre « remarqué » lors du dernier anniversaire <sup>3</sup>, Serge Audier s'attache aux « vies ultérieures » de Mai 68 plutôt qu'à l'événement lui-même. Et c'est d'ailleurs un signe qu'après le temps de l'avalanche des écrits ayant recouvert la « révolution » de Mai vient celui de l'étude de ces écrits eux-mêmes. Mais plutôt que de faire cette analyse des analyses en confrontant la gangue des discours à ce qui pourrait ressembler à une réalité de Mai 68 – c'est la voie choisie par Kristin Ross –, Serge Audier préfère en remettre une couche dans la mise à distance des « événements » proprement dits.

---

1. Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, 1985 (« Folio », 2001).

2. Serge Audier, *La Pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, La Découverte, 2008.

3. Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures* (2005), Agone, 2010.

Son livre n'est pas un livre *sur* Mai 68. Au-delà du symptôme invoqué de la charge anti-68 de Nicolas Sarkozy au cours de la campagne électorale de 2007, Serge Audier a la prétention d'éclairer ce qu'il appelle une « restauration intellectuelle », dont le fil rouge serait le rejet de 1968. Bien plus un livre sur 2008 que sur 1968, donc. Soit. Même s'il s'agit quand même d'un ouvrage publié au moment du quarantième anniversaire, posé sur toutes les tables de libraires consacrées à Mai 68 et recensé dans tous les dossiers bricolés par la presse *sur* Mai 68. Mais passons.

Comme on pourra passer aussi sur le problème que pose un titre qui met en avant la « pensée anti-68 » tout en montrant à longueur de pages que l'unité de ladite est pour le moins douteuse... Au moins autant que celle de la pseudo-« pensée 68 » de Luc Ferry et Alain Renaut, dont Serge Audier montre (comme presque tout le monde avant lui, d'ailleurs) l'inexistence en tant que pensée cohérente et le rapport plus que lointain qu'elle pourrait entretenir avec Mai 68. Passons encore, donc.

Même s'il ne s'agit pas seulement d'une question de titre. Mais aussi d'ambiguïté délibérément entretenue entre le faux sujet (les « réactions » ultérieures à Mai 68) et le vrai sujet de l'ouvrage d'Audier : l'étroite correspondance qui existerait de chaque côté de l'Atlantique, la France et les États-Unis connaissant la même entreprise de « réaction » (au sens fort, cette fois) à la « contestation » des sixties. Car entre ces deux sujets il y a beaucoup plus qu'un détail qui change : de l'un à l'autre, l'auteur escamote l'événement même des mois de mai et juin 1968 en France.

Même si cela commence à faire beaucoup, passons toujours, en mettant tout ceci – s'accrocher aux wagons d'un anniversaire, d'un vieux best-seller et d'un sujet porteur – sur le compte du subtil habillage éditorial et des nécessaires entorses aux règles un peu rigides de la probité.

Mais le problème, le vrai, c'est que le cœur du livre de Serge Audier est à l'image de son écorce, avec tous les démons d'une histoire des idées sans histoire, où les idées sont charcutées au gré des caprices de l'argumentation.

Le démon du *rapprochement*, d'abord, surtout sensible dans une première partie consacrée à « l'anatomie » (qui ne révèle aucune structure) et à la « généalogie » (sans chronologie) de la pensée anti-68 : une litanie des auteurs successifs qui s'en prennent à 1968, de l'extrême droite à la gauche de la gauche, où l'auteur fait toujours un peu dire à celui qui vient après ce que disait le précédent...

Le démon de la *caricature* ensuite, quand Audier expédie plus d'un auteur en quelques pages, voire en quelques lignes : on pourra certes considérer que la plupart ne méritaient guère mieux que le traitement qu'il leur inflige, mais on n'en reste pas moins confondu devant l'ampleur du fossé qui sépare quelques rares privilégiés (Aron, surtout), dont les commentateurs sont sévèrement rappelés au devoir de la « nuance », et tous les autres à qui celle-ci est pour le moins refusée. Merveilleux usage du mot fétiche de « nuance » qu'on peut tordre à l'envi au gré de la nécessité.

Le démon des *généralités*, encore, autour des grands mots (libéralisme, humanisme, républicanisme, etc.) qui scandent le livre et qui en sortent encore plus obscurs qu'ils n'y étaient entrés. Soyons juste : il arrive à Serge Audier de répondre clairement aux vastes questions qu'il pose. Mais il s'agit presque toujours de problèmes déjà réglés depuis longtemps (existe-t-il une « pensée 68 » ? Mai 68 fut-il anti-humaniste ?), alors que les vrais sujets d'interrogation restent sans réponse (l'éventuelle continuité d'un libéralisme français, la nature idéologique du « républicanisme », le rapport entre l'événement Mai 68 et le phénomène plus diffus de la « contestation », etc.).

Et enfin le démon d'irréalisme à distance résolue de toute forme d'épreuve empirique. On s'en tiendra ici au « constat » qui ouvre toute la dissertation et selon lequel, depuis le milieu des années 1990, on assiste à la montée d'une « vulgate » anti-Mai 68. Or, pour fonder la réalité de cette « tendance », Audier n'a que la grosse trentaine de livres qu'il passe en revue. Trente livres sur les centaines consacrés à Mai 68 et les milliers qui l'évoquent d'une manière ou d'une autre ! Nous voilà donc fort loin de toute espèce de « corpus » raisonné. Malgré toute la peine prise par l'auteur, qui donne à *La Pensée anti-68* l'apparence au profane d'un gros livre savant, on reste bien dans le registre de la critique plus ou moins impressionniste des idées.

Au final, on peut avoir envie d'être ici ou là d'accord avec Serge Audier, se réjouir à l'occasion d'une pique envoyée ou d'un livre assassiné. Mais rarement y trouver le début d'une démonstration solide. Il était nécessaire que quelqu'un vienne mettre un peu d'ordre et de clarté dans ce fatras, mettre au jour les vrais enjeux d'un livre qui s'échine à les cacher. C'est l'objet de la note d'Alexander Zevin.

Ce texte est initialement paru, sous le titre « Revolution to go : Reordering Mai 68 », dans la *New Left Review* (57<sup>e</sup> année, mai-juin 2009, p. 127-137) – que nous remercions de nous avoir gracieusement autorisés à en faire paraître la traduction.

## Recadrer Mai 68 Une révolution prêt-à-porter

LE QUARANTIÈME ANNIVERSAIRE de Mai 68 a donné lieu à une gestion à grande échelle et pleine de sens civique de la mémoire historique, allant de l'exposition en plein air, place de la Sorbonne, de gigantesques photographies de scènes de barricades prises dans le feu de l'action par Marc Riboud aux numéros hors-série de *Télérama* et du *Magazine littéraire*, en passant par les centaines de titres consacrés à la révolte qui ont encombré les rayonnages des librairies à travers le pays. Parmi ceux-ci, *La Pensée anti-68* de Serge Audier, publié par l'ancienne maison d'édition de François Maspero. En 1985, les philosophes de gouvernement [*establishment philosophers*] Luc Ferry et Alain Renaut avaient sorti un essai polémique, *La Pensée 68*, qui dénonçait la fascination exercée sur les rebelles de cette année-là par tant de sinistres *maîtres à penser*<sup>4</sup>, ennemis de l'humanisme : de Deleuze et Lacan (dont les machines désirantes et les structures psycho-linguistiques laissaient le sujet humain seul et impuissant) à Foucault et Derrida (épigones des calamiteux Nietzsche et Heidegger). On pourrait croire que *La Pensée anti-68* se pose comme une riposte à ce livre-là. Mais en fait, bien qu'il contienne une section répétant les célèbres écrits qui démontrent combien cette influence est un mythe, le livre n'est rien de tel. Il a plutôt été pensé comme un exercice de défense d'une cause bien plus contemporaine.

Le livre s'ouvre sur le discours de Sarkozy qui s'en prend au funeste héritage de 1968, prononcé pendant sa victorieuse campagne présidentielle du printemps 2007. En chute libre dans les sondages, le parti socialiste (PS) était depuis ce moment le terrain de manœuvres et de luttes intestines pour la meilleure place. Trois principaux prétendants s'étaient engagés dans une rude bataille pour le leadership : la candidate vaincue

---

4. Les mots en italiques suivis d'un astérisque à leur première occurrence sont en français dans le texte. Toutes les notes sont de la rédaction.



à l'élection présidentielle Ségolène Royal, la première secrétaire Martine Aubry et le maire de Paris Bertrand Delanoë<sup>5</sup>. Mais en cherchant chacun de leur côté des nouveaux slogans, ils ont en fait parlé d'une seule et même voix. La grande tâche consiste à expliquer aux Français que le libéralisme et le socialisme ne sont pas opposés mais jumeaux – le libéralisme politique et le socialisme démocratique, s'entend. Selon ce point de vue, il importe surtout d'affirmer que le libéralisme économique n'aurait rien à voir avec le libéralisme politique. Certes, on remarque malgré tout que les déclarations sur ce sujet dans les ouvrages respectifs d'Aubry et de Delanoë, *Et si on se retrouvait...* et *De l'audace !*, sont généralement suivies d'une défense vigoureuse du marché comme garant de l'harmonie sociale et du progrès matériel. Dans leur livre commun *Si la gauche veut des idées*, Royal et le sociologue Alain Touraine sont encore plus explicites, mentionnant avec fierté les difficiles mais nécessaires réformes pour soutenir la croissance économique (privatisation, dérégulation, retraites) mises en place par le PS sous Mitterrand. Dans ce cadre, l'intérêt actuel de l'élite socialiste pour le libéralisme en tant que doctrine politique a « une fonctionnalité tout autre qu'une simple mise au point dans l'histoire des idées »<sup>6</sup>. Cet intérêt répond à un besoin conjoncturel pressant.

C'est dans ce contexte que le livre d'Audier a reçu un accueil chaleureux. Ambitieux normilien proche de la quarantaine, Audier appartient à une génération d'universitaires français pour lesquels les références à des penseurs américains idéalisés sont aussi importantes que les hommages aux plus grands intellectuels de la III<sup>e</sup> République. Enseignant désormais à la Sorbonne, il a vu sa cote monter lorsque la gauche institutionnelle a pu utiliser ses travaux – exhumant des notables radicaux tels que Léon Bourgeois ou Célestin Bouglé pour les assimiler à la cause du libéralisme social – dans sa recherche de nouveaux moyens pour ne surtout pas changer. Tocqueville, Aron et plus récemment Walter Lippmann<sup>7</sup> sont les

5. Ce compte rendu date du printemps 2009, peu après le congrès de Reims, et avant que l'effacement (provisoire ?) de certains prétendants ne laisse plutôt la place à d'autres face-à-face, conformément au jeu de têtes qu'affectionnent tant les commentateurs et qui ne change pas grand-chose au sein du parti socialiste.

6. Lire Sylvain Pattieu, « La bibliothèque rose (pâle) du parti socialiste », *Contretemps* <[www.contretemps.eu/lectures/bibliotheque-rose-pale-parti-socialiste](http://www.contretemps.eu/lectures/bibliotheque-rose-pale-parti-socialiste)>.

7. Le journaliste et essayiste Walter Lippmann (1889-1974), grande figure de la pensée libérale américaine de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, est surtout connu en

autres objets de ce travail d'exhumation révérencieuse. À un moment où le PS essaie de redorer son blason en défendant un libéralisme bienveillant [*caring liberalism*] – un libéralisme qui n'aurait pas tourné le dos aux aspirations de Mai 68, qui nous aurait apporté l'antiracisme, le féminisme, la participation des citoyens et tant d'autres nobles causes –, Audier et son domaine de spécialisation arrivent à point nommé. Avec *La Pensée anti-68*, il a profité de l'opportunité de marché qui se présentait à lui.

Audier commence par dire qu'il distinguera trois domaines de réflexion intellectuelle sur 1968 : la vulgate d'aujourd'hui, les réactions de l'époque, les transformations dans la philosophie et les sciences sociales qui ont probablement (ce n'est jamais expliqué très clairement) agi comme un pont entre hier et aujourd'hui. Mais il s'avère que cette classification a peu, voire pas de rapport avec ce qui suit, les différentes parties du livre n'y faisant guère référence. En bonne logique, les trois types choisis par Audier auraient dû plus ou moins correspondre aux fruits des années, mettons, 1968-1970 ; puis d'une période indéterminée ; puis enfin des années 2000-2008. Mais le livre n'a strictement aucun ordre chronologique, allant et venant négligemment de 2007 à 1998, à 1968, à 1982, à 1978, à 2003, etc., mentionnant même à peine la date de parution d'un livre ou d'un opuscule. Le résultat est un méli-mélo de commentaires et de critiques aux styles différents, venant d'époques différentes et uniquement réunis par les caprices d'Audier. On a l'impression d'un stand de tir envahi de cibles : tout est chaos, mais le jeu lui-même est en permanence truqué.

L'un des aspects du livre qui semble le plus bizarre, c'est qu'Audier ne fait jamais vraiment référence à ce qui s'est passé, ou a failli se passer en 1968. Mais cela reste conforme à son but sous-jacent, qui n'est pas de sauver la révolte de Mai mais plutôt une certaine idée du libéralisme malheureusement souillé par diverses critiques qui lui ont été faites. Le vrai trio qui organise le livre, ce n'est pas la typologie annoncée au début, rapidement oubliée, mais les cibles de l'animosité politique d'Audier. Le premier objectif du livre est de liquider tout souvenir d'un passé révolutionnaire, en évitant de parler de l'insurrection elle-même et en écartant l'« ultra-gauche » qui lui reste fidèle. Les objets de ses foudres sont Kristin Ross, pour son ouvrage *Mai 68 et ses vies ultérieures*, scandaleusement radical, Guy

---

France pour le « colloque » qui porte son nom, tenu en 1938 à Paris autour de lui et de son livre *La Cité libre*, afin de réfléchir aux défis et à l'avenir du libéralisme.

Hocquenghem, pour avoir cloué au pilori les célèbres renégats de Mai, et Serge Halimi, du *Monde diplomatique*, pour l'avoir soutenu<sup>8</sup>. Le second but d'Audier est de sauver le vrai libéralisme – le libéralisme social – de ses déformations excessivement conservatrices ou excessivement individualistes. Pierre Manent, Alain Finkielkraut et Luc Ferry incarnent, parmi tant d'autres, le premier danger ; le sociologue Gilles Lipovetsky le second. Le dernier objectif n'est pas moins crucial : *La Pensée anti-68* cherche à éluder les critiques républicaines du libéralisme, coupables selon elle depuis les années 1960 d'une incapacité antidémocratique à respecter les valeurs des droits de l'homme et le progrès moral des sociétés occidentales. Régis Debray, Marcel Gauchet et Blandine Kriegel font partie de ce dernier groupe.

Face à cette galerie de déformateurs et de calomniateurs, où trouver le véritable défenseur de 1968 ? Facile : dans l'éminent penseur auquel Audier a non seulement dédié un petit bréviaire déférent (*Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, 2004), mais dont il a également reçu le prix éponyme pour avoir éclairci ce que l'individu en question pensait d'un autre grand homme (*Tocqueville retrouvé*, 2001). Toujours est-il qu'Audier a battu là un record d'acrobaties intellectuelles. Dans un livre sur *la pensée anti-68\**, faire de la bonne réputation de Raymond Aron le cœur même de son argumentation est soit incroyablement téméraire, soit franchement malhonnête. De sa chaire de sociologie à l'École pratique des hautes études, et comme éditorialiste au *Figaro*, Aron s'adressait en 1968, tout terrorisé qu'il était, à un large public. Entre mai et juin, il dénonça l'occupation des universités comme une « conjuration de la lâcheté et du terrorisme » et compara les étudiants révoltés – lorsqu'il ne les taxait pas de *filis à papa\** insultant une société de consommation dont ils profitaient grassement – aux apprentis sorciers qui avaient ouvert la voie à Hitler en Allemagne. Le 30 mai, il descendit fièrement les Champs-Élysées aux côtés de cohortes de bourgeois pour soutenir l'ordre établi et montrer au monde que « de Gaulle n'était pas seul ». S'il existe un penseur qui, par son impact quotidien, mérite le titre de *penseur anti-68\**, c'est bien Aron.

*La Révolution introuvable*, qu'Aron s'est dépêché de publier en août après l'écrasement du soulèvement populaire de mai-juin, a mis les points sur les « i » et les barres sur les « t » de son intervention contre-révolutionnaire, très justement comparée par son biographe Nicolas Baverez au rôle de

8. Kristin Ross, *Mai 68...*, *op. cit.* ; Guy Hocquenghem, *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary* (1986), Agone, 2003, préface de Serge Halimi.

Tocqueville en 1848. Audier ne peut tolérer une telle franchise et déplore amèrement que Baverez puisse écrire que « le crime d'Aron consista à tenter de pulvériser les mythes fondateurs de la génération de mai 1968, qui prétendait ériger un carnaval en serment du jeu de Paume, comme il avait dessillé treize ans plus tôt les progressistes séduits par *L'Opium des intellectuels* »<sup>9</sup>. À « l'extrême gauche », Kristin Ross est prise à partie pour s'être étendue trop longuement sur ce qui, au premier abord, pourrait sembler choquant (Audier se garde bien de renvoyer à la moindre citation) dans les déclarations d'Aron à propos de 1968, mettant inutilement et de manière outrée en évidence sa solidarité avec de Gaulle. Après tout, rappelle Audier, Aron a défilé avec son proche ami Kostas Papaïoannou, « un spécialiste du marxisme, qui était aussi l'ami du situationniste René Viénet » ! Des arguments aussi futiles annoncent la couleur.

La véritable raison pour laquelle Aron est un guide aussi indispensable pour comprendre 1968, on la trouve dans ses sages recommandations de réformes pour s'assurer que rien de tout ce qui était arrivé ne se reproduirait. Ainsi, après la fin du mouvement, et une fois remis de ses peurs, Aron s'est empressé de soutenir les demandes des travailleurs pour mieux peser sur l'organisation de leur travail, et de plaider pour moins de rigidité dans les relations entre étudiants et professeurs à l'université, dans les amphithéâtres et lors des examens. Dans la version d'Audier, Aron devient un véritable allié des opprimés. Un allié pragmatique, bien sûr. Loin de vouloir libérer un capitalisme sauvage, il s'est avéré être un fervent défenseur de la « *participation démocratique* des citoyens et des ouvriers », cherchant à « récupérer » les demandes « implicites » de la grève générale – une fois celle-ci terminée – en les adaptant à une forme plus souple de libéralisme. Audier affecte une naïveté béate, bien étrangère à Aron, lorsqu'il suggère que l'inventaire des réformes souhaitables proposées par ce dernier était tout sauf l'expression d'une ferme opposition de principe à Mai 68, alors que c'était précisément le cas. Il lui suffit d'établir qu'Aron n'est pas Hayek, et que seuls les doctrinaires auraient pu les confondre. Après avoir présenté en tête d'ouvrage l'évaluation faite par Aron de la révolte de Mai comme la seule position « réaliste » et « mesurée », Audier peut commencer à passer en revue les différentes versions qui ont enfoui celle d'Aron sous un monceau d'interprétations erronées de 1968.

---

9. Nicolas Baverez, « L'effort pour comprendre, la passion d'agir : Raymond Aron face à Mai 68 », *Le Figaro*, 14 mai 1998.

Au fur et à mesure qu'on avance dans le livre, il y a deux fils conducteurs qu'on ne perd jamais de vue. Le premier part du principe que, correctement compris, le libéralisme est une doctrine exclusivement politique – doctrine nullement étrangère à la mentalité française mais trop peu appliquée dans ce pays. En insistant sur le fait qu'il faut réfuter le mythe toujours puissant selon lequel le libéralisme est peu ancré dans la pensée politique française, Audier cite Chirac, qui disait en 1984 : « En France, le problème majeur avec le libéralisme, c'est qu'il n'a jamais été mis en pratique. À nous de montrer que le libéralisme peut marcher en France. » Le fait que ce discours ait été prononcé lors d'un congrès d'économistes de renom semble être passé inaperçu. Le second aspect de ce passage en revue est bien plus étrange. Au fur et à mesure qu'il avance dans son raisonnement, Audier reprend le terme de « *libéral-libertaire\** » comme s'il désignait une véritable tradition politique française, à laquelle il ne manquerait que d'être identifiée et formalisée par les historiens. Or, il s'agit en fait d'un néologisme péjoratif créé par le philosophe et sociologue marxiste Michel Couscard en 1972, que Régis Debray s'est réapproprié et qu'il a réutilisé dans sa description corrosive de la dérive de ces *soixante-huitards\** désormais acquis à l'économie de marché et au modèle américain, et réconciliés avec l'ordre établi tout en espérant préserver une aura de leur ancienne dissidence. Audier, cependant, détache le terme *libéral-libertaire* de son histoire avec une allégresse si primaire qu'il arrive à voir en Jean-Paul Sartre son véritable représentant.

Audier arrive à ses fins au moyen d'une double opération. Pour l'après-guerre, il traite des différentes tendances du socialisme, du *gauchisme\**, du syndicalisme, des idées libertaires et même de l'anarchisme, ainsi que des philosophes jugés suffisamment humanistes, comme autant de pièces qui s'inscrivent dans la tradition libérale moderne. Il se base sur une tournure désinvolte trouvée dans les *Réflexions sur la question juive* et sur une invocation du royaume des fins de Kant piochée dans un autre texte de Sartre pour l'insérer dans ce fatras. Chacune de ces traditions politiques était pourtant tout à fait distincte, et nombre d'entre elles refusaient de considérer les routines électorales, les libertés négatives ou les carottes du marché comme les principes de base pour structurer une nouvelle société. Durant cette période, Sartre a esquissé dans ses ouvrages un socialisme qui réaliserait une liberté individuelle incompatible avec les deux camps qui commençaient à entrer dans la guerre froide. L'objectif qu'il partageait avec beaucoup d'autres n'était pas de créer une Europe située à mi-chemin

entre « le socialisme réel [*actually existing socialism*] » en Russie et le capitalisme triomphant aux États-Unis mais d'établir un nouvel ordre en rejetant complètement ces deux modèles, de fonder un univers moral qui ne pourrait advenir que par une révolution politique.

Vingt ans plus tard, Sartre a conclu que « le marxisme était l'horizon indépassable de notre temps » et a produit son second grand ouvrage philosophique sur ce sujet. Sa célèbre analyse de l'aliénation sérialisée dans les sociétés capitalistes modernes et de son dépassement dans toute révolution par les « groupes en fusion », la *Critique de la raison dialectique* (1960), était une anticipation évidente de plusieurs thématiques centrales de 1968. Quand la révolte a éclaté, mettant de côté son travail sur Flaubert, Sartre a plongé la tête la première dans les événements : présent à la Sorbonne avec les étudiants, les exhortant sur les ondes à ne pas abandonner la lutte, vendant ensuite des exemplaires de *La Cause du peuple* dans la rue, puis travaillant à faire décoller *Libération*. Audier expurge tout cela, bien sûr, occultant tout ce que Sartre avait de révolutionnaire. Le fait que ce dernier a tout particulièrement, et à maintes reprises, salué la violence même des étudiants, ou que ses sympathies après 1968 sont allées aux maoïstes de la Gauche prolétarienne ne peut être mentionné. Comment un libéral-libertaire aurait-il pu être coupable d'une chose pareille ? Dans l'album des bons penseurs d'Audier, même un révolutionnaire aussi intrépide que Daniel Guérin – fougueux historien des *bras nus\** de la I<sup>re</sup> République, qui a fait la synthèse entre marxisme et anarchisme et expliquait que, plus jeunes, « le stalinisme et la social-démocratie nous dégoûtaient » – est transformé en brave garçon à *tendance libérale\**.

Si on pouvait certes placer les réponses antinomiques de Sartre et d'Aron sous la rubrique des réactions de l'époque – mais Audier oublie de le faire –, en revanche, les prises de position ultérieures sont fourrées ensemble dans un tohu-bohu sans structure ni cohérence historique. Impossible de trouver le moindre élément de contexte, pourtant indispensable pour comprendre les mutations du discours politique entre 1960 et 1990. Pas moyen, surtout, de trouver la guerre froide, le grand absent du livre – et dont Audier lui-même est un produit tardif et avachi. Il consacre ainsi une place considérable aux condamnations virulentes et instinctives, par les chefs du parti communiste français (PCF), des étudiants qu'ils présentaient comme des enfants gâtés de la bourgeoisie, de faux révolutionnaires servant les intérêts du capital, des crypto-gaullistes ou des anarchistes de pacotille ne comprenant rien à rien. C'est une histoire bien connue, à

laquelle Audier ne fait qu'ajouter l'absurdité de traiter les sorties de Jacques Duclos ou de Georges Marchais comme si elles représentaient un épisode honteux et secret que « l'extrême gauche » d'aujourd'hui aimerait bien oublier. Kristin Ross, se plaint-il, préfère dénoncer les trahisons des anciens soixante-huitards plutôt que de parler du rôle du PCF à l'époque. Alors qu'elle met au contraire en évidence l'hostilité presque majestueuse de *L'Humanité* envers les étudiants et l'incapacité du PCF aussi bien à anticiper qu'à contrôler ou juguler la vague de grèves des travailleurs, jusqu'à ce que Pompidou l'appâte avec les accords de Grenelle. Le mépris pour les manœuvres et les insuffisances du PCF et de la CGT était au cœur du soulèvement des étudiants. Au sein de la classe ouvrière, la résistance aux communistes et aux cégétistes s'est fait entendre dans les sifflets qui ont accueilli Georges Séguy à Billancourt le 27 mai, lorsqu'il venait annoncer les piètres gains négociés au ministère du Travail – avec l'aide, entre autres, de Jacques Chirac.

Quoi qu'il en soit, ce qu'Audier occulte complètement, c'est le tournant des années qui ont suivi. Au milieu des années 1970, le paysage politique était dominé par la montée en puissance de l'Union de la gauche. La perspective d'associer les communistes à l'exercice du pouvoir dans une coalition gouvernementale avec les socialistes a glacé d'effroi les bourgeois, qui n'étaient plus protégés par le prestige de De Gaulle. Cela a donné lieu à une violente campagne idéologique contre l'imminent danger totalitaire<sup>10</sup>. Aux avant-postes de cette mobilisation, on trouvait la troupe des maoïstes renégats qui n'avaient gardé de 1968 que leur haine du PCF – André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Jean-Paul Dollé et compagnie – et se jetaient dans la bataille, en tant que *Nouveaux Philosophes\**, pour défendre l'ordre établi, au nom bien sûr de leur rôle courageux au moment de Mai. Audier évite soigneusement de parler d'eux, ou même des couches plus vastes de *soixante-huitards* bien en vue qui faisaient alors de superbes carrières dans les médias ou dans le monde des affaires. Serge Halimi est critiqué pour avoir tourné ces vendus en dérision, au motif que, leur accorder autant d'attention, c'est « oublier les millions d'individus qui ont participé au mouvement et qui n'ont pas fini rédacteurs en chef de quotidiens ou PDG » –, piété sentencieuse dont

---

10. Lire Michael Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche. Idéologie anti-totalitaire en France (1968-1981)*, Agone, 2009.

la fonction est simplement de couvrir sa propre répugnance à ce qu'on puisse considérer les renégats de 68 comme des faiseurs d'opinion.

La raison de ce manque d'enthousiasme est claire. Audier a intériorisé les axiomes du front antitotalitaire à tel point qu'il peut renvoyer à la « critique du communisme » comme si elle était encore à l'ordre du jour. Ce que son livre propose avant tout, c'est une variante plus guidée et sous-professorale de la perspective de *BHL et Cie\**. Idéologiquement parlant, seule une légère variante dans le pedigree permet d'établir une distinction. C'est Aron, certes pas totalement absent de l'arsenal des *Nouveaux Philosophes*, qui apparaît au premier plan des préoccupations d'Audier, plus jeune d'une génération ; et ce n'est pas le maoïsme, mais *Socialisme ou Barbarie* qui fournit des références « au sein même du mouvement ». Ainsi, les deux autres mentors d'Audier sont Cornelius Castoriadis, devenu dans les années 1980 un moulin à paroles connu pour son ouvrage hystérique *Devant la guerre*, mettant l'Europe en garde contre une reddition imminente à la « stratocratie » guerrière de l'Union soviétique ; et Claude Lefort, qui s'est rallié dans les années 1990 à la volonté du gouvernement de centre-droit de réduire les aides sociales. Audier ne fournit aucun indice de tout cela, lui qui considère sans doute ces informations comme allant autant de soi que l'« anticommunisme » viscéral de Cohn-Bendit – qui lui vaut d'ailleurs des félicitations. Outre-atlantique, ses références sont exactement les mêmes. À qui se réfère-t-il ? Aux *Cold Warriors*<sup>11</sup> gravitant autour du magazine *Dissent*, aux partisans de la guerre du Vietnam (Harrington), aux champions de l'expansionnisme israélien (Walzer) et aux adeptes de la guerre contre le terrorisme (Paul Berman).

En se contentant de considérer la défaite de l'Union de la gauche en 1978 et le tournant néolibéral de l'époque Mitterrand dans les années 1980 comme des événements si naturels qu'ils ne méritent même pas d'être mentionnés, Audier n'arrive pas à expliquer ce qui est survenu après 1968. La décontextualisation – qui fait de *La Pensée anti-68* un ouvrage d'histoire intellectuelle aussi mauvais – n'est à aucun endroit plus évidente que dans le traitement que fait Audier de sa *bête noire\**, la cible principale de son livre : Régis Debray. Audier le condamne en effet pour le même crime, bien que sous des noms différents, le dénonçant d'abord comme un marxiste dogmatique, puis comme un gaulliste républicain. Mais c'est

11. Au sens de « guerriers » de la guerre froide : les hommes qui, dans un camp comme dans l'autre, étaient à la pointe du combat contre le bloc adverse.



l'interprétation historique de 1968, développée dans son célèbre essai publié dix ans plus tard<sup>12</sup>, qui, pour Audier, traverse comme un *fil conducteur*\* toute l'œuvre de Debray. Les récentes attaques de ce dernier contre le précieux consensus autour des droits de l'homme et de la démocratie n'ont de sens qu'à la lumière de cet acte original d'interprétation destructrice, dont les thèmes (l'idée que la révolte de Mai représente la percée d'un individualisme complaisant et d'un rejet hédoniste de toute discipline collective, lesquels ont été les éléments déclencheurs de la ruée vers le capitalisme consumériste en France) surgissent pourtant dans n'importe quelle autre tirade conservatrice contre Mai 68 – parmi lesquelles on peut d'ailleurs ranger sa version.

La balourdise avec laquelle Audier met dans le même sac *Modeste contribution aux cérémonies officielles du dixième anniversaire* et tant d'autres réprobations de Mai n'est pas simplement chronologique et esthétique – comme si l'assortiment de vulgarisations d'idées inspirées par l'ouvrage pouvait les faire appartenir à la même période alors qu'elles sont des détritiques bien plus tardifs et dénués du faible éclat sardonique du livre de Debray. Cette balourdise est d'abord politique. Car, écrit en 1978, à l'apogée du succès des *Nouveaux Philosophes* et consorts, l'essai de Debray constituait une critique acerbe du type de *pensée pro-68*\* édulcorée que ceux-là représentaient à gauche – et qu'Audier reproduit désormais. Le temps que Debray a passé dans la guérilla bolivienne et son emprisonnement militaire lui ont donné une vision plus dure de ce qui était impliqué dans une révolution que la plupart de ses contemporains, une vision plus claire de ce que représentait un compromis avec le capitalisme. « La République bourgeoise avait fêté dans la prise de la Bastille sa naissance, elle fêtera un jour sa renaissance dans la prise de parole de 1968. » Sous Giscard, l'avènement de l'individualisme, du moralisme, du consumérisme, de l'apathie politique et de l'engouement retrouvé pour la *main invisible*\* ont été des changements culturels plus annoncés que contestés par le flot verbal de 1968. Selon cette lecture, les événements de Mai ont été à la fois une crise facilement digérée dans la turbine capitaliste vampirique et une manifestation de l'ordre même étant donné que les victoires obtenues après les événements – hausse des salaires pour les

12. Régis Debray, *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Maspero, 1978 (Mille et une nuits, 2008).

ouvriers, expansion des universités – ont fait de la révolte « le plus raisonnable des mouvements sociaux ; [...] la triste victoire de la raison productiviste sur les déraisons romantiques ».

Audier fulmine contre l'idée de Debray selon laquelle les étudiants, les ouvriers et tant d'autres qui pensaient lutter contre le capitalisme dans les années 1960 le promouvaient sans le savoir, et que c'était une illustration de la ruse de la raison. Le seul ennui, c'est qu'Audier ne s'oppose pas au fait de voir la révolte à travers ce prisme hégélien : il ne s'y oppose pas *vraiment* ; pas quand c'est Aron qui attend cyniquement de cueillir les fleurs qui poussent sur la tombe de la gauche – dont la mort, noble et nécessaire, sert contre toute attente à embellir l'ordre libéral-démocratique. Audier n'a pas non plus d'objections à faire à l'idée que Mai 68 était « le plus raisonnable des mouvements sociaux ». *La Pensée anti-68* n'existe que pour faire passer ce message. La façon qu'il a de saupoudrer de manière bien ordonnée une série de penseurs le long de l'axe du libéralisme – de Tocqueville et Aron à Sartre et Mendès France – suggère que Mai 68 était précisément une manifestation de plus de ce même libéralisme, un maillon de plus de la longue chaîne qui ne cesse d'étendre l'emprise de la raison politique en France. Au fond, Audier n'est donc pas véritablement en désaccord avec le diagnostic de la *Modeste contribution aux cérémonies officielles du dixième anniversaire*. Ce qu'il ne peut supporter, c'est que Debray qualifie de victoire ce que lui conçoit comme pitoyable.

Les lignes qui précèdent ne visent aucunement à soutenir l'interprétation que donne Debray de la révolte elle-même. Aucune interprétation qui se contente de lui attribuer certains effets *a posteriori*, sans chercher en même temps ses causes historiques et sans explorer ses dynamiques internes, n'est susceptible d'être satisfaisante. De nombreux documents datant de mai et juin 1968 signalent des issues alternatives. Dès le 22 mai, un pamphlet publié par le Conseil pour le maintien des occupations, intitulé *Pour le pouvoir des conseils ouvriers*, esquissait sobrement divers scénarios : « Le gaullisme peut traiter, essentiellement avec le PC-CGT (serait-ce indirectement), de la démobilisation des ouvriers en échange d'avantages économiques : on réprimerait alors les courants radicaux. Le pouvoir peut passer à "la gauche", qui fera la même politique, quoique à partir d'une position plus affaiblie. On peut aussi tenter la répression par la force. Enfin, les ouvriers peuvent prendre le dessus, en parlant pour eux-mêmes, et en prenant conscience de revendications qui soient au niveau du radicalisme des formes de lutte qu'ils ont déjà mises en pratique. »

Le mouvement fut trahi et éradiqué – mais pas soudainement, ni de manière inattendue. Le modèle de rupture immédiate comme réconciliation ultime que propose Debray ne peut en définitive expliquer les effets culturels que ce modèle attribue à la révolte de Mai, puisqu'ils sont plus ou moins survenus dans tous les pays occidentaux concernés par la modernisation capitaliste, qu'ils aient connu un soulèvement similaire ou non. Ross remarque qu'une transition vers le fordisme et les habitudes de consommation américaines étaient déjà en cours depuis quelque temps dans la V<sup>e</sup> République : « Les événements de Mai 68 constituent une interruption, non une accélération, dans le récit de ce processus. »

Dans leur sens strict, les mots d'ordre de la révolte confirment cette idée. Il suffit de se rappeler la charge situationniste contre les fétiches du consumérisme et du spectacle pour que leur vérité apparaisse. Mais il est également indéniable que le soulèvement a exprimé une énorme explosion contre l'étroitesse de la morale et de la tradition culturelle en France, et contre les rigidités disciplinaires de tout type d'institution, depuis les écoles jusqu'aux usines. En ce sens, la révolte contenait effectivement une charge puissante d'émancipation individuelle et de désinhibition. Mais c'était toujours en tension dialectique avec la mobilisation collective et des aspirations tout aussi puissantes à des formes de vie commune dans un système social moins sérialisé et atomisé. Tomber dans le laxisme complaisant et le consumérisme qui ont marqué les années 1970 et 1980 – la trajectoire de *Libération* est à ce titre emblématique – n'a été que le produit de la défaite du mouvement, et non un résultat prédestiné. Le capital a ensuite tiré de la complexité des événements les fils qu'il pouvait utiliser, supprimé les autres, et tissé avec ce qui restait la misérable étoffe de l'égoïsme et du conformisme que Debray a analysée avec un mépris si justifiable. Mais ce n'était pas couru d'avance. Le soulèvement a effrayé les possédants, et les menaces contre la survie du régime ont été suffisamment réelles pour que de Gaulle disparaisse en Allemagne en croyant qu'il avait besoin de la loyauté des parachutistes pour écraser la révolte.

Si l'impasse électorale de son dénouement est souvent dépeinte comme une limite fondamentale de la révolte de Mai, son refus d'une simple résolution politique était aussi et en même temps le plus grand danger qu'elle constituait pour l'ordre établi. L'occultation totale de ce paradoxe par Audier est un moyen de récupérer à bas prix les exigences démocratiques de 1968, et ce sans effrayer personne. Il conclut son livre sur une proposition particulièrement faible, même d'après ses propres critères.

Ne serait-il pas temps, demande-t-il, de dépasser « les postures qui consistent ou bien à exalter la rébellion de Mai ou bien à la condamner – chacun des deux dogmatismes se nourrissant des excès et des aveuglements de l'autre ? » (p. 352). Voici comment s'achève ce long réquisitoire contre la « réaction intellectuelle » qui condamne Mai 68 depuis quarante ans ! Et qu'en est-il de l'héritage ? Tout ce qu'Audier a à proposer, ce sont les paroles de Castoriadis, qui nous enjoint de faire attention aux « sédiments » que la révolte a laissés derrière elle, comme si on faisait attention aux décombres dérisoires de milliers de pavés ; ou encore le conseil de Lefort, selon lequel nous devons chercher des traces de Mai dans un combat permanent pour de nouveaux droits, tel que le mènent sans doute les « nouveaux mouvements sociaux » d'Alain Touraine – et certainement pas les grèves massives du genre de celles qui ont malheureusement gâté le gouvernement éclairé d'Alain Juppé en 1995.

Des clichés aussi creux nous rappellent que la question « Que s'est-il passé en 1968 ? » a toujours été écartée en répliquant : rien du tout. Selon les termes d'Aron, c'était « l'événement qui s'est avéré être un non-événement ». Les accumulations et les énumérations d'Audier (le féminisme, l'écologie, la réforme des prisons, les droits des gays, etc.), les interprétations incompatibles et pourtant invariablement hostiles de 1968 finissent par véhiculer le message selon lequel on peut potentiellement tout attribuer à cette année-là ou celui, comme le dit Ross, qu'en 1968 un peu de tout est arrivé – un peu de tout et donc surtout du rien. La leçon de *La Pensée anti-68*, c'est que, pour sauver ce qui était bon dans le mouvement – les exigences entièrement raisonnables d'une participation démocratique et un certain degré d'autogestion –, il faut d'abord le châtrer. Pour que 1968 vive dans les mémoires, il faut en fait l'atrophier. Alors seulement il peut devenir un objet de commémoration aussi consensuel qu'il est banal.

En réalité, la difficulté qu'il y a à faire de Mai un événement tourne autour de son statut non pas tant de révolution ratée ou réussie mais de *révolution tout court*\*. L'indécidabilité, aussi bien universitaire que populaire, de cette question est sans aucun doute liée à la difficulté conceptuelle de se souvenir de quelque chose qui est défini par sa rupture avec sa propre représentation alors que la commémoration prend inévitablement des formes visuelles et spectaculaires. En raison de toutes les façons dont Mai était exceptionnel, cela vaut la peine de rappeler son inscription dans une histoire des mouvements révolutionnaires en France – non seulement dans son hommage conscient à la Commune mais dans ses méthodes, qui furent

essentiellement celles de 1789, de 1848 ou de 1871 : les affiches, les journaux, les imprimeries clandestines, les bibliothèques et les librairies, les assemblées et les réunions secrètes, les processions, les occupations et les batailles de rue. Simplement, en mai et juin 1968, en France, très peu de choses du quotidien continuaient de fonctionner. Avec neuf à dix millions de personnes en grève à travers le pays, il n'y avait ni télévision, ni trains, ni collecte des déchets – un transistor, des livres et des papiers, des réunions dans la rue, c'étaient là les seuls moyens de savoir ce qui se passait. Loin de marquer la tranquille transition du graphème à la vidéosphère, le mouvement était au moins en partie une révolte contre tous les moyens officiels d'appréhender le monde.

La trahison de 1968 par autant de *soixante-huitards* carriéristes ne prouve pas grand-chose. Si la révolte de 1871 reste intacte pour nous, ce n'est pas parce qu'il lui manquait sa part de traîtres. Kouchner ou July ont eu bien des ancêtres. Le journaliste Henri Rochefort a commencé comme républicain sous l'Empire, est arrivé à Paris pour soutenir la Commune, a été déporté avec Louise Michel en Nouvelle-Calédonie ; et de retour, il est devenu boulangiste et antidreyfusard. Exemple sorti d'un chapeau sans fond ! Le fait que personne n'ait eu à écouter Rochefort parler de la fin de l'histoire tous les soirs à la télévision aide au moins un peu à expliquer pourquoi 1968 peut être présenté à la fois comme un non-événement et l'indépassable dernier hoquet du temps qui nous a menés à notre présent non-révolutionnaire.

Pour l'historien convaincu que même les morts ne sont pas à l'abri de la postérité, que faire quand ils continuent de vivre ? Au milieu de cet oubli collectif, orchestré comme une obsession collective autour de 1968, un célèbre épigramme de Marx, rédigé alors qu'il écrivait l'histoire d'une révolution et son retournement en *coup d'État\**, prend un nouveau sens. Que les hommes font leur propre histoire mais ne la font pas à leur guise, voilà qui peut être pris comme une remontrance dirigée tout autant contre les confrères historiens de Marx – parmi eux, Hugo et Proudhon – que contre tout prince aventureux ou tout révolutionnaire. Mai 68 est ce coup imprévu, toujours en attente de ceux qui prendront au sérieux la place qui lui revient dans l'histoire, plutôt que d'en disposer à leur guise.

ALEXANDER ZEVIN

*Texte traduit de l'anglais par Clément Petitjean*

## Racisme, sexisme et mépris de classe

**A**UX ÉTATS-UNIS, une structure appelée Love Makes a Family [C'est l'amour qui fait une famille] fut créée en 1999 pour soutenir le droit à l'adoption des couples homosexuels. Elle a également joué un rôle central dans le développement des unions civiles. Dix ans plus tard, sa directrice, Ann Stanback, annonçait qu'ayant atteint ses objectifs Love Makes a Family arrêterait son activité à la fin de l'année, et qu'elle-même en profiterait pour passer plus de temps avec sa femme Charlotte : « L'essentiel de notre mission a été accompli. »

Il est bien sûr possible que cette déclaration se révèle être, avec le temps, aussi malavisée que d'autres prononcées pendant cette dernière décennie. Le mariage homosexuel est certes légal dans le Connecticut, où Love Makes a Family est basé, mais certainement pas partout aux États-Unis. Personne ne peut nier les progrès significatifs de la lutte pour les droits des homosexuels au cours des quarante années qui ont suivi Stonewall <sup>1</sup>.

---

1. Les émeutes de Stonewall sont une série de manifestations spontanées et violentes contre un raid de la police qui a eu lieu dans la nuit du 28 juin 1969 à New York, au Stonewall Inn (dans le quartier de Greenwich Village). Ces événements sont souvent considérés comme le premier exemple de lutte des gays et lesbiennes contre un système soutenu par les autorités et persécutant les homosexuels. Ils représentent le moment symbolique marquant le début du mouvement des droits civiques pour les homosexuels, aux États-Unis et partout dans le monde. [ndlr]

Et les avancées de la lutte contre l'homophobie ont été accompagnées par des progrès similaires dans celles menées contre le racisme et le sexisme. Il est bien entendu faux que l'élection d'Obama a fait entrer les États-Unis dans une société postraciale, mais il est assez clair que le pays qui vient d'élire un président noir (et qui a partiellement voté pour une femme à l'investiture démocrate pour l'élection présidentielle) est beaucoup moins raciste et sexiste qu'il ne l'était auparavant.

Mais ce serait une erreur de penser que, parce que les États-Unis sont une société moins raciste, moins sexiste et moins homophobe, cette société est aussi plus égalitaire. En fait, sur certains points cruciaux, elle est bien plus inégale qu'il y a quarante ans. Aucun groupe luttant contre les inégalités économiques ne pourrait aujourd'hui penser à déclarer victoire et à rentrer à la maison. En 1969, le quintile supérieur des revenus des Américains représentait 43 % de l'argent gagné aux États-Unis ; et le quintile inférieur 4,1 %. En 2007, le quintile supérieur représentait 49,7 % ; et le quintile inférieur 3,4 %. Tout en étant à la fois genrée et racée, cette inégalité l'est bien moins que ce qu'on pourrait croire. La population blanche, par exemple, représente 70 % de la population totale et 62 % de ceux qui sont dans le quintile inférieur. Les avancées de la lutte contre le racisme ne leur ont pas profité : ce n'était pas l'objectif. Plus largement, même en éliminant tous les effets du racisme et du sexisme, nous ne ferions pas pour autant de progrès en matière d'égalité économique. Une société dans laquelle la population blanche serait proportionnellement représentée dans le quintile inférieur (et la population noire proportionnellement représentée dans le quintile supérieur) ne serait pas plus égalitaire pour autant ; et pas plus juste, mais proportionnellement injuste.

La question évidente est : comment comprendre le fait qu'il y ait eu autant de progrès dans un domaine pendant que nous reculions dans d'autres ? Une réponse presque aussi évidente est que les domaines dans lesquels nous avons progressé sont ceux qui sont en accord avec les valeurs profondes du néolibéralisme, et que ceux dans lesquels il n'y a pas eu de progrès ne le sont pas. Concrètement, la croissance simultanée de la tolérance à l'égard des inégalités économiques et de l'intolérance face au racisme, au sexisme et à l'homophobie est une caractéristique fondamentale du néolibéralisme. Ce qui explique les extraordinaires avancées dans la lutte contre les discriminations et les difficultés à en intégrer les acquis dans une politique de gauche. Les inégalités croissantes du néolibéralisme n'étant pas causées par le racisme ou le sexisme, elles ne seront

WALTER BENN MICHAELS

175

donc pas réduites par l'antiracisme ou l'antisexisme – qui, d'ailleurs, ne les vise pas.

Je ne dis pas que l'antiracisme et l'antisexisme ne sont pas de justes causes. Plutôt qu'elles n'ont actuellement rien à voir avec des politiques de gauche, et que c'est dans la mesure où elles s'y substituent qu'elles peuvent être nocives. Les universités américaines en sont exemplaires : elles sont moins racistes et sexistes qu'elles ne l'étaient il y a quarante ans et dans le même temps plus élitistes. L'un sert d'alibi à l'autre : quand on demande à ces universités plus d'égalité, elles répondent avec plus de diversité. Le cœur néolibéral s'emballe au rythme des échelons hiérarchiques grimés et à la vue des docteurs, juristes et professeurs de couleur arrivant dans la classe sociale supérieure. D'où ces entreprises qui recherchent la diversité avec presque autant d'enthousiasme que le profit, et proclament partout, à maintes reprises, que non seulement les deux sont compatibles mais qu'en plus ils sont liés de façon causale – que la diversité est bonne pour les affaires. Mais lorsque l'apparition d'une élite diversifiée, qui n'en est pas moins une élite, est utilisée pour répondre à une revendication pour plus d'égalité, ce n'est plus une politique de gauche, mais une politique de droite.

Le récent tapage à propos de l'arrestation pour « conduite contraire aux bonnes mœurs » de Henry Louis Gates permet d'éclairer cette logique <sup>2</sup>. Gates, d'après l'un de ses collègues de Harvard, est « un homme noir célèbre, riche et important », ce qu'il a voulu lui-même expliquer à l'officier qui l'a arrêté de la façon suivante : « Vous ne savez à qui vous avez affaire. » Malgré cet indice précieux, le policier n'a pas su reconnaître un principe essentiel de l'Amérique néolibérale : il ne suffit plus de s'abaisser devant les gens riches et blancs, il faut maintenant aussi s'abaisser devant les gens riches et noirs. Le problème, d'après un sympathique auteur du *Guardian*, serait que « la race de Gates rabaisse sa classe sociale » et que, comme l'a dit Gates au *New York Times*, « je ne peux pas porter ma toge de Harvard

---

2. En juillet 2009, l'affaire Gates-Crowley, qui a défrayé la chronique aux États-Unis, fut déclenchée par l'arrestation de l'universitaire Henry Louis Gates, par le sergent Crowley, devant la porte de sa maison, qu'il essayait de forcer de retour d'un voyage. Après un vif débat sur la question de savoir s'il s'agissait d'un acte marqué par le racisme, l'affaire trouva sa conclusion à la Maison-Blanche, où le président Obama organisa la réconciliation publique du professeur et du policier autour d'une pinte de bière. [ndlr]



partout ». Dans notre bonne vieille époque raciste, cette situation ne pouvait pas se produire – les policiers pouvaient traiter sans problème tous les Noirs, en fait tous les gens de couleur, de la même façon qu'ils traitaient les Blancs pauvres. Mais maintenant que nous avons fait de vrais progrès dans l'intégration de nos élites, il est nécessaire de prendre du recul et de comprendre « à qui nous avons affaire ». Il faut surtout veiller à ce que personne ne voie son statut social rabaissé par sa race.

À la suite de l'arrestation de Gates, parmi les centaines de personnes protestant contre l'injustice du *profiling* racial, une cardiologue blanche mariée à un homme noir a mieux cerné le problème en se plaignant que, « dans le quartier diversifié » où elle vit (Hyde Park, l'ancien quartier d'Obama), elle a entendu des gens dire, nerveusement : « Regarde ces adolescents noirs venir vers nous. » Ce à quoi elle a répondu : « Oui, mais ils portent des shorts de hockey et des jeans Calvin Klein. Ce sont probablement les enfants du professeur en bas de la rue. Vous devriez être capables de voir les différences entre les gens, a-t-elle poursuivi. C'est vraiment très frustrant. » Les différences en question sont celles qu'il y a entre enfants riches et pauvres, et sa frustration est générée par ceux qui ne comprennent pas que la classe sociale est supposée prévaloir sur la race. Mais alors qu'il est facile de comprendre sa frustration – les enfants noirs et riches sont moins enclins à vous agresser que des enfants noirs et pauvres ou des enfants blancs et pauvres –, il est plus difficile de voir cela comme le résultat d'une politique progressiste.

Pourtant, les choses ont bien l'air de se passer ainsi. L'idéal néolibéral est un monde dans lequel les hommes riches de tous sexes et de toutes races peuvent joyeusement profiter de leur opulence ; et où sont discrètement passées à la trappe les injustices produites par l'exploitation et non par la discrimination – il y a moins de pauvres à Harvard (7 %) que de Noirs (9 %), et Harvard n'est pas le pire endroit de ce point de vue. Par conséquent, tout le monde est indigné qu'un professeur vivant dans la prospère Ware Street (et louant pour les vacances d'été un « mas » sur l'île Martha's Vineyard, qu'il appelle en plaisantant « Tara »<sup>3</sup>) puisse être traité avec irrespect ; mais cette indignation ne s'applique pas au système social qui crée le fossé entre Ware Street ou « Tara » et les lieux où vivent la plupart des Américains. Tout le monde est indigné par le fait que Gates puisse être traité ainsi, mais personne ne l'est par le fait que lui et le reste

---

3. Nom de la célèbre plantation de la famille de Scarlett O'Hara. [ndlr]

des 10 % des personnes ayant les plus gros revenus gagnent autant d'argent. En réalité, il se passe exactement le contraire. Les libéraux – spécialement les libéraux blancs – sont enchantés du succès de Gates puisqu'il témoigne de leur propre légitimité : puisque ce n'est pas le racisme qui leur a permis de faire tant d'argent, c'est qu'ils l'ont mérité !

Ainsi la primauté de l'anti-discrimination ne remplit pas seulement la fonction économique de rendre les marchés plus performants, elle remplit aussi la fonction thérapeutique de faire dormir sur leurs deux oreilles ceux qui ont profité de ces marchés. Et, peut-être plus important, elle a aussi permis, « pour un long moment » – comme le dit Wendy Bottero dans sa contribution au recueil du Runnymede Trust, *Qui se soucie de la classe ouvrière blanche ?*<sup>4</sup> –, de concentrer les analyses sociales sur ce qu'elle appelle les « questions d'identité raciale ou sexuelle [et] les différences culturelles » plutôt que sur la « façon dont l'économie capitaliste génère des emplois précaires, à bas salaires et faibles compétences ». La thèse centrale de ce recueil est que les classes sont réapparues : « Ce que nous apprenons ici », d'après son introducteur Kjartan Páll Sveinsson, est que « les perspectives de vie des enfants d'aujourd'hui sont massivement liées aux revenus des parents, à leurs professions et leurs diplômes scolaires – en d'autres termes, à la classe sociale ».

Cette affirmation, qui peut sembler banale, représente une avancée substantielle sur l'antiracisme multiculturel, puisque la logique de cet antiracisme n'exigeait jusque-là la correction des disparités qu'à l'intérieur des classes et non entre elles. Dans cette logique, si environ 1,5 % de la population est d'origine pakistanaise, et que 1,5 % de chaque quintile de revenus correspond à des personnes d'origine pakistanaise, tout va bien. Le fait que le quintile supérieur représente quatre fois les revenus du quintile inférieur – l'avantage que les enfants des Pakistanais riches auront sur ceux des Pakistanais pauvres – n'est pas un problème. C'est pourquoi, dans une société comme celle de l'Angleterre, dont le coefficient de GINI – la mesure standard des inégalités de revenus – est le plus élevé d'Europe, l'ambition d'éliminer les disparités entre les races plutôt que l'inégalité des

4. Wendy Bottero, in Kjartan Páll Sveinsson (dir.), *Who cares about the White Working Class ?*, Runnymede Perspectives, Londres, 2009.

Le Runnymede Trust est un *think tank* britannique fondé en 1968 et dont l'objectif est de promouvoir une société multi-ethnique en soutenant des recherches sur les minorités, l'éducation, l'intégration, etc. [ndlr]

revenus elle-même fonctionne comme une forme de légitimation plutôt que comme une condamnation. C'est également pourquoi, lorsqu'une organisation comme le Runnymede Trust, qui pendant des années s'est consacré à promouvoir « une Angleterre prospère et multi-ethnique en abordant les questions de l'égalité raciale et de la discrimination envers les minorités », commence à s'attaquer aux classes sociales, c'est un réel changement. L'égalité raciale requiert le respect de la différence raciale ; l'égalité des classes passe par l'élimination des différences de classe.

Maintenant, ce qu'apporte en fait *Qui se soucie de la classe ouvrière blanche ?* est moins une alternative au néolibéralisme que son extension et un ingénieux raffinement. Ceux qui écrivent dans ce recueil ne comprennent pas la « réapparition des classes » comme dépendant de l'augmentation des injustices de classe (quand Thatcher est arrivée au pouvoir, le coefficient de GINI était de 0,25 ; il est aujourd'hui à son plus haut niveau, soit 0,36) mais comme l'augmentation des injustices de « jugement de classe ». En d'autres mots, ils ne s'indignent pas des différences de classe, mais du « mépris » et du « dédain » avec lesquels sont traitées les classes inférieures.

Cette affirmation est parfaitement illustrée dans l'analyse faite par Beverley Skeggs d'un entretien avec un membre de la classe ouvrière. Cette personne raconte une sortie avec ses amies au magasin Kendals à Manchester : « Tu sais, le rayon de l'épicerie de luxe, on rigole en voyant tous ces chocolats et en pensant à combien on pourrait en manger – si on pouvait les acheter. Et une femme nous regardait. Si un regard pouvait tuer... C'était comme si c'était son endroit, et qu'on n'avait pas à y être. » Ce que soulève Skeggs est que « le regard qui révèle les représentations symboliques de ces femmes les fait se sentir "pas à leur place", produisant ainsi une idée de ce que devrait être leur "place" » ; alors que sa thèse centrale est que la « classe moyenne » devrait être « tenue responsable des degrés de violence symbolique qu'elle impose au quotidien » aux classes inférieures.

La cause de son indignation (en fait, dans la mesure où nous connaissons l'histoire, la cause de l'indignation de cette femme) n'est pas le fait que certaines personnes puissent acheter ces chocolats et que d'autres ne le puissent pas mais que ceux qui le peuvent soient méprisants envers ceux qui ne le peuvent pas. C'est une innovation dans le point de vue politique de la gauche progressiste. Alors qu'on a toujours désapprouvé le fait d'ajouter l'insulte à la blessure, on peut maintenant considérer l'insulte comme la blessure elle-même.

Ainsi, il est significatif que, dans *Qui se soucie de la classe ouvrière blanche ?*, Ferdinand Mount, autrefois conseiller de Thatcher, soit cité deux fois et loué pour avoir condamné le comportement grossier de la classe moyenne lorsqu'elle montre ouvertement du dédain pour la culture ouvrière. Sa façon de penser représente un progrès face à ceux qui veulent blâmer les pauvres pour leur pauvreté et considèrent comme un problème la culture du pauvre et non la structure du capitalisme. C'est ce qu'on peut désigner comme un néolibéralisme de droite, qui se résume à l'expression de préjugés de classe. Les néolibéraux de gauche, eux, veulent offrir « une définition positive des classes ouvrières ». Au-delà de la race, il faut considérer la classe. Et, pour ce faire, aborder la classe comme une race ; pour commencer, traiter la classe ouvrière blanche avec le même respect que les Somaliens par exemple, en donnant « une valeur et un sens à la fois à l'appartenance à la classe ouvrière blanche et à la diversité ethnique ». Lorsque les néolibéraux de droite condamnent la culture ouvrière, les néolibéraux de gauche veulent la faire apprécier.

La grande vertu de ce débat est que, des deux côtés, l'inégalité est transformée en stigmat. Une fois qu'on a redéfini le problème de la différence entre classes comme un problème de préjugés de classe – c'est-à-dire une fois achevée la transformation de race, genre et classe en racisme, sexisme et jugement de classe –, il n'est plus nécessaire de se soucier de la répartition des richesses. L'enjeu de la lutte consiste alors à définir si les pauvres doivent être traités avec respect ou dédain. Et même si, sur le plan humain, le respect semble être le plus convenable, il est aussi politiquement vide de sens que le dédain.

Cette redéfinition est vraiment évidente lorsqu'il s'agit des classes sociales. Kjartan Páll Sveinsson écrit que « la classe ouvrière blanche est discriminée sur beaucoup de ses attributs, comme ses accents, ses manières, sa nourriture, ses vêtements » – et c'est certainement vrai. Mais l'élimination de ces discriminations ne va pas altérer la nature du système qui a généré les « emplois précaires, à bas salaires et faibles compétences » décrits par Bottero. Cela va juste modifier le procédé pour décider de qui va prendre ces emplois. Et il est difficile d'imaginer comment même l'enthousiasme le mieux partagé pour les survêtements et les chaînes en or va pouvoir compenser les inconvénients de ces emplois.

La race, d'autre part, a fait l'objet d'un procédé de mystification encore mieux réussi. Aux États-Unis, une des plus importantes utilisations du racisme a été d'induire chez les Blancs pauvres un sentiment fondamental

et complètement fallacieux de fraternité avec les Blancs riches ; l'une des plus importantes utilisations de l'antiracisme est d'induire chez les Noirs pauvres ce même sentiment fondamental et fallacieux de fraternité avec les Noirs riches. En outre, sous la forme d'une célébration de l'« identité » et de la « diversité ethnique », il est même possible de créer un lien entre Noirs pauvres et Blancs riches. Donc l'Afro-Américaine qui nettoie mon bureau est supposée ne pas vivre trop mal le fait que je gagne dix fois son salaire parce qu'elle peut être sûre que je ne suis ni raciste ni sexiste et que je respecte sa culture. Et elle est aussi supposée être fière parce que le doyen de notre collège, qui gagne plus que dix fois son salaire, est afro-américain comme elle. Et puisque la présidente de notre université, qui gagne plus que quinze fois son salaire, n'est pas seulement afro-américaine mais aussi une femme (à la fois le fruit de l'antiracisme et de l'anti-sexisme !), elle peut se sentir deux fois mieux grâce à elle. Mais, et j'avoue que c'est le moins scientifique des avis, je doute que ce soit le cas. Si le revers des politiques anti-discrimination est d'avoir pour fonction de légitimer les inégalités croissantes qui ne sont pas produites par le racisme ou le sexisme, leur bon côté est le degré de visibilité de la façon dont la croissance de ces disparités n'a effectivement rien à voir avec le racisme ou le sexisme. Un sociologue aussi perspicace qu'une femme de ménage de l'université de l'Illinois partirait de là.

WALTER BENN MICHAELS

*Traduit de l'anglais par Natacha Cauvin*

# Conjonctions, conjonctures, conjectures

*Introduction aux notes prises par Pierre Bourdieu  
en décembre 1981 et janvier 1982  
lors des réunions à la CFDT et des conférences  
de presse en soutien à Solidarnosc*

ISSUES DES ARCHIVES du Collège de France et restées inédites jusqu'à présent, ces notes ont été prises par Pierre Bourdieu lors des réunions organisées au cours de la mobilisation de décembre 1981 après le coup d'État survenu en Pologne. Observateur critique en même temps que protagoniste du mouvement, le sociologue y livre une vision particulièrement désenchantée des luttes symboliques menées par les universitaires, les intellectuels et les syndicalistes engagés dans l'action politique. Ces notes – qui n'épargnent ni les « intellectuels organiques » de la CFDT, alors dirigée par Edmond Maire, ni son « allié » du moment, Michel Foucault – n'avaient pas été retenues dans la première édition du recueil de textes d'« interventions » de Pierre Bourdieu composé dans les dernières semaines de la vie du sociologue <sup>1</sup>. La période était déjà assez chargée en polémiques... Cette prudence fut en quelque sorte confirmée par les « biographies » parues depuis, plus ou moins bien intentionnées et citant avec plus moins de bonheur ce recueil <sup>2</sup>.

Sans rien espérer d'une nouvelle bienveillance dans leur réception, il semble que, remises dans leur contexte de production, ces notes de travail

---

1. Pierre Bourdieu, *Interventions. 1961-2001. Science sociale et action politique*, textes rassemblés et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Agone, 2002.

2. Il s'agit à l'évidence du *Pourquoi Bourdieu ?* de Nathalie Heinich, édité chez Gallimard en 2007 ; et, accessoirement, du *Pierre Bourdieu* de Marie-Anne Lescourret, chez Flammarion en 2008. [ndlr]

ne sont pas seulement éclairantes quant aux « coulisses » de la mobilisation des intellectuels et des syndicalistes français au moment de l'arrivée de la gauche au pouvoir en 1981. Elles s'inscrivent aussi dans les analyses par Pierre Bourdieu des ressorts de la délégation politique, des conditions institutionnelles de l'efficacité de la prise de parole publique du savant, des effets de la séparation entre professionnels et profanes de la politique. Ces notes – prises en décembre 1981 et janvier 1982 – peuvent donc apparaître comme un travail sociologique en actes, qui suit des enquêtes et des articles parus ailleurs<sup>3</sup>. Toutefois, on ne retrouve pas ici les organisations communistes (le PC et la CGT), mais la CFDT, alors perçue comme l'incarnation de la « rénovation » d'une gauche « moderne », débarrassée des « archaïsmes » communistes<sup>4</sup>.

Ensemble de remarques reconstituées dans les jours qui ont suivi les événements relatés, le statut de ces notes est particulier : s'y insèrent analyses, interprétations et conjectures sur le sens qu'il fallait attribuer à ce qui a été dit ou fait. Il ne s'agit donc pas d'observations écrites « sur le vif », en situation, mais plutôt d'une esquisse d'objectivation participante. En outre, ces notes n'ayant jamais été reprises par leur auteur, elles ont échappé au travail de censure académique. On y trouve donc la première formulation, brute et brutale, en dehors des formes convenues et convenables, des problèmes sociologiques posés par la mobilisation politique : autonomie intellectuelle, récupération institutionnelle et glissement de la mobilisation sous l'influence de l'appareil syndical et des « intellectuels organiques ».

#### UNE CONJONCTION DE FORCES INTELLECTUELLES ET SYNDICALES

En août 1980, le licenciement d'Anna Walentynowicz – une ouvrière du chantier naval Lénine de Gdansk qui avait fondé la première association

3. « La représentation politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, février-mars 1981, n° 36/37, p. 3-24 ; « Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique », *Actes...*, mai 1981, n° 38, p. 71-73 ; ou même « La production de l'idéologie dominante », avec Luc Boltanski, *Actes...*, 1976, n° 2/3, p. 4-73. Ces textes sont en accès libre sur <Persee.fr>.

4. Du désenchantement que laisse deviner Pierre Bourdieu dans ces notes on trouvera trace dans « La délégation et le fétichisme politique », *Actes...*, 1984, n° 52/53, p. 49-55.

de travailleurs indépendante du parti communiste au pouvoir – donne le départ d'une importante mobilisation. Avec l'extension de la grève, Anna Walentynowicz et un autre ouvrier du même chantier naval, Lech Walesa, créent le syndicat Solidarnosc, qui devient vite le symbole de la résistance au régime communiste. Soutenu par l'Église catholique romaine (dont le pape élu en 1978, Jean-Paul II, était d'origine polonaise) ainsi que par des intellectuels dissidents, Solidarnosc présente un programme qui ouvre la voie à la constitution de syndicats indépendants<sup>5</sup>. Ce mouvement bénéficie d'un contexte de crise économique et idéologique des régimes socialistes. Ainsi l'inflation du prix des produits alimentaires sur le marché national, qui génère des occupations d'usines : près de dix millions de salariés, sur les treize que compte le pays, sont alors en grève, reprenant des formes d'auto-organisation ouvrière érigées en revendication par le premier congrès de Solidarnosc en septembre 1981. Le syndicat y avait présenté un projet de « république autogérée » comprenant « une réforme autogestionnaire et démocratique à tous les niveaux de gestion, un nouvel ordre économique et social qui liera le plan, l'autogestion et le marché », conditions d'instauration d'un régime authentiquement ouvrier et socialiste.

Un tel programme ne pouvait que séduire nombre d'intellectuels français « revenus » du gauchisme ou du communisme : certains « heurtés » par le Programme commun de 1972 entre les partis communiste et socialiste ; d'autres déçus de ne pouvoir jouer le rôle central qu'ils avaient espéré en intégrant ce dernier. Un programme comme celui de Solidarnosc faisait en effet directement écho à la recomposition idéologique du moment, menée sous la bannière de l'« antitotalitarisme » ; et au recyclage du projet de réformisme social de ces intellectuels, où l'autogestion allait jouer un rôle central, requalifiée par le PS de « clé de voûte d'un socialisme démocratique »<sup>6</sup>.

Le 13 décembre 1981, le coup d'État du général Jaruzelski (pour mettre fin à la mobilisation) ébranle le régime communiste polonais. Aussitôt la nouvelle relayée dans le « monde libre », le ministre français des Affaires étrangères Claude Cheysson affirme que le gouvernement (où figuraient plusieurs ministres communistes) n'interviendrait pas dans les affaires intérieures de la Pologne. Dès le lendemain, un comité de soutien à Solidarnosc

5. Consulter <[www.beskid.com/solidarnosc/](http://www.beskid.com/solidarnosc/)>.

6. Michael Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Agone, 2009.



est initié par Michel Foucault et Pierre Bourdieu. Sous le titre « Les rendez-vous manqués » paraît le 15 décembre, dans le quotidien *Libération*, une pétition co-signée par plusieurs personnalités, dont Marguerite Duras, Yves Montand, Simone Signoret, Claude Mauriac, Jorge Semprun et Bernard Kouchner. Rencontrant immédiatement un large écho, elle est republiée les jours suivants avec de nouvelles signatures – dont celles de Guy Bedos, Pierre Vidal-Naquet, Paul Veyne, Georges Canguilhem et Emmanuel Leroy-Ladurie <sup>7</sup>. Cette visibilité et cette indépendance critique provoquent une vive réaction du gouvernement de François Mitterrand ; « Quels clowns, quelle malhonnêteté », déclare le ministre de la Culture Jack Lang dans *Les Nouvelles littéraires* avant de dénoncer, dans *Le Matin*, « l'inconséquence typiquement structuraliste » des instigateurs de la pétition <sup>8</sup>.

#### DES AFFINITÉS CONJONCTURELLES

Selon Didier Éribon, c'est Pierre Bourdieu qui était entré en contact avec la CFDT en téléphonant aux collaborateurs d'Edmond Maire, dont une interview paraissait dans *Libération* en même temps que la pétition. Edmond Maire déclare alors : « Nous avons eu ce matin contact avec un certain nombre d'intellectuels qui n'avaient pas de rapports particuliers avec la CFDT jusqu'ici. Ils souhaitent que se manifeste en France le lien ouvriers/intellectuels qui a été une des trames et une des forces de Solidarité. <sup>9</sup> »

Une première réunion est organisée le 16 décembre, dans les locaux de la CFDT, rue Cadet (Paris, 9<sup>e</sup>) : c'est sur son déroulement que commencent les notes de Pierre Bourdieu, qui arrive peu après Michel Foucault, accompagné par Didier Éribon. Ce dernier relate ainsi la réunion : « Plusieurs dirigeants de la centrale y assistent, parmi lesquels Edmond Maire, qui ne restera pas très longtemps : il doit être reçu quelques instants plus tard par le Premier Ministre. Sont présents : Michel Foucault, Pierre Bourdieu et le mathématicien Henri Cartan, ainsi que

7. Dans sa biographie de Michel Foucault, Didier Éribon décrit en détail cette réception de la pétition : *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, 1991, chap. VII, « Les rendez-vous manqués ».

8. Cité *ibid.*, p. 318.

9. Cité *ibid.*, p. 321.

des universitaires proches de la CFDT, Alain Touraine, Jacques Julliard, Pierre Rosanvallon. [...] Bourdieu insiste sur la nécessité de mettre en place une liaison permanente entre le syndicat et le groupe des intellectuels rassemblés pour l'occasion, afin de pouvoir réagir rapidement en cas d'urgence. Foucault insiste pour sa part sur la création d'un centre d'information ou d'une agence de presse qui serait chargée de réunir, filtrer, rediffuser les informations de toute nature, politique, judiciaire, etc., sur la situation en Pologne.<sup>10</sup> »

Dans son compte rendu, Didier Éribon emploie la formule « universitaires proches de la CFDT » ; terminologie qui, selon Pierre Bourdieu, a entraîné une « grande crise » chez ceux qui se voyaient privés de la qualification d'« intellectuels ». D'après Pierre Bourdieu, c'est la CFDT qui a imposé Alain Touraine, Pierre Rosanvallon, Paul Thibaud et Jacques Julliard ; « manipulation » à laquelle le sociologue avait tenté de riposter en faisant venir Didier Éribon, qui fera paraître des articles sur ces réunions dans *Libération*.

Dès les premières notes de Pierre Bourdieu on voit poindre le conflit : contre ce que la CFDT nomme « divisions » entre intellectuels pour mieux faire valoir l'importance de ses propres « intellectuels », le syndicat joue d'abord la carte d'une unité qui ne peut que favoriser les plus proches de l'organisation ; et ensuite, comme le dit clairement Pierre Bourdieu, le syndicat veut « noyer » ceux qu'il ne contrôle pas. Les réunions suivantes confirmeront cette tendance : au sujet de la rédaction d'un texte public, il écrit même que « les jeux étaient prévus à l'avance ». À propos de cette seconde réunion, Didier Éribon évoque la rédaction d'« un texte commun, destiné à être rendu public quelques jours plus tard. Et cette fois, le 22 décembre, c'est au siège principal du syndicat, square Montholon, toujours dans le 9<sup>e</sup> arrondissement, que se tient le rassemblement. Car il ne s'agit plus simplement d'une réunion en comité restreint. Une centaine de personnes se trouvent dans la salle. À la tribune, côte à côte : Edmond Maire, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Chérèque. [...] C'est le mathématicien Laurent Schwartz qui lit la motion rédigée quelques jours auparavant : "Il ne suffit pas de condamner le coup de force. [...] Il faut s'associer au combat du peuple polonais." »

Les notes reviennent aussi sur la seconde réunion, qui donne lieu à la rédaction du texte commun. Premier élément d'analyse : le souci

10. Didier Éribon, *Michel Foucault...*, op. cit., p. 321.

d'Edmond Maire de ne pas laisser filtrer d'attaques directes contre le gouvernement français, surtout après les polémiques des premiers jours. Accepter de s'associer à Bourdieu et Foucault, pour mieux les contrôler, pourrait être vu comme une stratégie de l'appareil de la CFDT, lié au gouvernement socialiste, auquel le syndicat et ses « intellectuels organiques » veulent imposer une « refondation », sur la voie d'une « modernité », en rupture à la ligne « gauche archaïque » des premiers mois. Selon le sociologue, « le scénario [de la conférence de presse] avait été prévu » pour faire disparaître peu à peu les deux initiateurs de la mobilisation, devenus gênants. En réponse, Bourdieu tente de promouvoir la prise de parole de Foucault, alors l'allié le plus prestigieux et sur une ligne d'autonomie du champ intellectuel.

En même temps, Bourdieu fait le portrait d'un Foucault – qu'il définit, face aux « intellectuels organiques » de la CFDT, comme un intellectuel « libre » – menant son propre jeu sur la scène « politico-médiatique ». À cette occasion, Foucault se voit qualifié de « pétroleur », en référence à son goût pour l'intervention publique « scandaleuse », conformément au style radical des années 1960-1970 en France. Bourdieu révèle aussi les tensions de la stratégie de la CFDT, entre instrumentalisation du capital symbolique de deux des intellectuels les plus prestigieux du moment (face à eux, Rosanvallon ou Julliard ne pèsent rien) et nécessité de ne pas heurter de front le gouvernement.

Ce que Bourdieu, au moment de ces notes, ne peut pas voir, c'est comment la création de ce comité de soutien correspond à un rapprochement de Michel Foucault avec la CFDT. Dans un contexte d'effondrement du « marxisme-léninisme » sur le marché des biens intellectuels et politiques en France depuis la fin des années 1970, ce rapprochement constituera, comme Frédéric Lebaron l'a montré, une « opération d'échange symbolique »<sup>11</sup> : d'un côté une organisation syndicale partie prenante d'une recomposition autour de thématiques d'inspiration « autogestionnaire » – qui seront plus tard requalifiées « néolibérales » ; de l'autre un professeur au Collège de France ayant adopté une vision « spécifique » des luttes politiques, prenant en compte, au-delà des dominations de classe, celles qui touchent les femmes, les homosexuels, les prisonniers ou les immigrés.

11. Frédéric Lebaron, « De la critique de l'économie à l'action syndicale », in Didier Éribon (dir.), *L'Infréquentable Michel Foucault*, Epel, 2001, p. 157-167.

CONJECTURES SOCIOLOGIQUES  
SUR LES RECOMPOSITIONS DU CHAMP INTELLECTUEL

Si Pierre Bourdieu analyse, à l'issue de la première conférence de presse, le jeu de la CFDT comme un détournement de la mobilisation au nom des « intérêts d'appareil », il lui reste à découvrir comment la mobilisation va être ensuite « récupérée » sur le terrain médiatique. D'abord, bien sûr, par l'entrée en scène des « anticommunistes » de service, André Glucksmann en tête, qui réussit à intervenir (sans mandat) à la télévision publique – ce qui traduit une situation déjà tout à fait normale : l'omniprésence de l'« intellectuel médiatique », dont les « nouveaux philosophes » constituent la version à paillettes. Il y a ensuite le contrôle, par la presse, de l'exposition publique de la parole intellectuelle, qui encadre la pétition et décale l'interview donnée par Bourdieu<sup>12</sup>. Mais il n'y a là rien de plus que les habituels détournements du champ médiatique. L'important est ailleurs : dans les effets de ces transformations structurelles sur le champ intellectuel, sur les relations des intellectuels entre eux, et plus particulièrement sur le conflit entre « intellectuels organiques » et intellectuels « libres ».

Quand Pierre Bourdieu parle des « intellectuels organiques », il insiste sur leur volonté de contrôle – « réflexe d'apparatchik typique » – de la parole des autres intellectuels, et notamment des intellectuels « libres ». Mais il montre aussi que l'action des « intellectuels organiques » ne s'explique pas seulement par leur proximité idéologique ou institutionnelle avec une organisation politique ou syndicale : ils se reconnaissent au mépris des formes élémentaires de l'autonomie intellectuelle, des valeurs et des règles du groupe social qui leur a délégué une prise de parole publique – en l'occurrence, médiatique. Après que ces porte-parole ont détourné le « fétichisme de la délégation politique<sup>13</sup> » à leurs propres fins, ils placent

12. Le premier appel (15 décembre) puis l'entretien donné le lendemain par Bourdieu à Didier Éribon (mais paru dans *Libération* le 23 décembre), sont reproduits in Pierre Bourdieu, *Interventions...*, *op. cit.*, resp. p. 159-160, 164 et 165-169. Lire également « Les intellectuels et les pouvoirs », où Bourdieu, qui revient en 1985 sur cette intervention, en rappelle le contexte et analyse ses motivations en faisant le point sur les rapports entretenus par les intellectuels avec le PC, le PS et les syndicats (*ibid.*, p. 171-172).

13. Sur ce thème, lire Pierre Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », *art. cit.*

l'avenir de leurs initiatives dans un agenda institutionnel qui va changer la donne : un voyage en Pologne n'est pas seulement coûteux, il nécessite aussi l'appui du ministère des Affaires étrangères pour obtenir, par exemple, un visa. Ce qui a pour effet, à ce niveau du jeu d'alliances, de permettre aux représentants de l'« antitotalitarisme » de gauche de côtoyer ouvertement ceux de l'anticommunisme de droite sous le giron des médias et de l'État – en l'occurrence socialiste. À ce stade, le détournement de la mobilisation initiale est accompli.

On pourra trouver que les intellectuels « libres » sont bien naïfs... Ou du moins juger illusoire leur peu d'autonomie dans la représentation publique puisque ceux qui contrôlent le jeu – ou, plus exactement, le « nouveau jeu », qui consiste à apparaître dans les médias sans même plus de délégation – sont précisément des « intellectuels organiques ». Mais les observations de Pierre Bourdieu portent aussi sur l'attitude des intellectuels « libres ». En l'occurrence, ici, Michel Foucault, que le sociologue présente en stratégie laissant les autres le placer, finalement, aux côtés des syndicalistes, dans la prise de parole publique, avec en mains un discours déjà préparé<sup>14</sup>. Ensuite, Foucault insiste – malgré les détournements, désormais visibles, de l'initiative intellectuels/syndicalistes – pour poursuivre les réunions ; avant de se retirer, quelques semaines plus tard. Voici comment Didier Éribon raconte cette période : « Cette manifestation dans les locaux de la CFDT sera suivie par une série de réunions qui se tiendront à la faculté de Jussieu et qui déboucheront sur une “journée d'études” sur la Pologne, le 20 février, avec pour thème central “Faire le point sur les rapports Est-Ouest”. Michel Foucault assiste avec une belle assiduité aux séances de préparation puis à la journée elle-même, qui rassemblera plusieurs centaines de personnes. Mais quelques-uns des participants aux groupes de réflexion vont pourtant s'interroger sur la nature de leurs rapports avec la CFDT, parfois les mettre sérieusement en question. Le malaise éclate brutalement peu avant la journée d'étude : “On ne veut pas devenir les compagnons de route de la CFDT, déclarent-ils. Vous êtes là en tant qu'organisation, nous sommes là en tant qu'individus, nous

---

14. Sur la manière dont Pierre Bourdieu se dégage de toute intention stratégique, Didier Éribon fait remarquer que l'un des enjeux, pour le sociologue, était qu'on parle de « Foucault et Bourdieu » ; tandis que le philosophe faisait tout pour défaire cette association et rester dans sa position isolée et dominante (correspondance avec Franck Poupeau, 7 juillet 2009).

allons être satellisés.” Michel Foucault s’emploie à calmer les esprits, et il conclut l’échange assez vif qui a éclaté par ces paroles conciliatrices : “Il ne s’agit pas de devenir des compagnons de route. Il ne s’agit pas de marcher à côté, mais de travailler avec.” Formule qui définit très bien l’optique dans laquelle il a voulu mener cette action. Il finira malgré tout par abandonner les réunions de Jussieu, un peu fatigué de leur aspect “folklorique”, et surtout de leur totale absence d’utilité et d’efficacité. Bourdieu a décroché depuis longtemps.<sup>15</sup> »

Autre choix déterminant du philosophe : Michel Foucault prolongera ses interventions aux côtés de la CFDT par un entretien avec Edmond Maire dans la revue *Le Débat* – « l’un des principaux organes intellectuels de la restauration néolibérale des années 1980-1990 », pour reprendre l’expression de Frédéric Lebaron, selon qui les « affinités électives » entre la CFDT et Michel Foucault ont permis son instrumentalisation sur la base d’une critique anti-institutionnelle de l’État social<sup>16</sup>.

Reste toutefois à expliquer les ressorts de ce rapprochement. À la fin de ces notes, Pierre Bourdieu rapporte les propos de la sociologue Jeannine Verdès-Leroux, qui présente un Michel Foucault faisant converger vers lui les mécanismes de la délégation dans un champ politique désormais soumis à des impératifs de visibilité médiatique. Le philosophe semble alors se comporter en « intellectuel organique » ; mais, n’en ayant pas les ressources, il troque son autonomie contre un soutien organisationnel, sacrifiant les objectifs politiques initiaux de la mobilisation, incompatibles avec les calculs tactiques de la CFDT.

Une telle conjonction, quoique encore, alors, conjoncturelle, s’avère lourde de conséquences sur la recomposition du champ intellectuel : si le pôle médiatique domine désormais, n’est-ce pas que les intellectuels « libres » ont cédé le prestige du savoir autonome aux organisations (partis, syndicats, etc.) et aux médias qui leur en facilitent l’accès, légitimant par là même un type de valorisation dont les intellectuels médiatiques seront les premiers à bénéficier ?

FRANCK POUPEAU & THIERRY DISCEPOLO  
Été 2010

15. Didier Éribon, *Michel Foucault...*, *op. cit.*, p. 322.

16. Frédéric Lebaron, « De la critique de l’économie... », *art. cit.*, p. 162 *sq.*

LA PREMIÈRE RÉUNION est fixée le mardi 16 décembre à 6 heures 30. Je dis à Éribon de se pointer à 6 heures 25 à l'entrée et que j'entrerai avec lui <sup>1</sup>. Je suis retardé par un embouteillage. Il entre donc avec Foucault. Quand j'arrive, ils sont déjà assis. Table carrée, je suis près de la porte d'entrée avec Foucault à ma gauche, Éribon au-delà. En face, les types de la CFDT (Edmond Maire <sup>2</sup> arrive plus tard, en fin de réunion, il revenait d'une réunion avec le président du Conseil, à propos de la Pologne, pour demander une intervention auprès du BIT [Bureau international du travail] ou quelque chose comme ça). Sur le côté du carré, il y avait Rosanvallon, Touraine et Julliard <sup>3</sup>.

\* Toutes les notes sont de la rédaction ; et notamment de Charles Jacquier pour les notices biographiques.

1. Né en 1953, Didier Éribon est devenu, après des études de philosophie, critique littéraire à *Libération* – notamment à l'époque de ce récit. Ensuite collaborateur au *Nouvel Observateur*, il a consacré en 1989 une biographie à Michel Foucault.

2. Né en 1931, Edmond Maire, adhère à la CFTC en 1954 et devient permanent du syndicat des travailleurs des industries chimiques de la région parisienne dès 1958. Il sera un des artisans de la « déconfessionnalisation » de la centrale syndicale et de la création de la CFDT en 1964. Il accède en 1970 à la commission exécutive puis, l'année suivante, au secrétariat général de la CFDT. Il entame alors le processus dit de « recentrage » de la confédération sur l'action syndicale – en clair, l'exclusion successive des courants et secteurs partisans d'un syndicalisme de lutte –, qui sera poursuivi jusqu'à la caricature par ses successeurs, transformant de fond en comble aussi bien les pratiques syndicales que l'image de la confédération dans l'opinion publique. (Pour un complément sur les relations d'Edmond Maire avec les intellectuels organisationnels, lire Christophe Gaubert, « Genèse sociale de Pierre Rosanvallon en "intellectuel de proposition" », *Agone*, 2009, n° 41/42, p. 123.)

3. Né en 1948, Pierre Rosanvallon est recruté, dès sa sortie d'HEC en 1969, comme conseiller économique de la CFDT et rédacteur en chef de sa revue théorique, *CFDT aujourd'hui*. En 1982, il sera l'un des fondateurs de la Fondation Saint-Simon avec François Furet. (Pour une socio-analyse de Pierre Rosanvallon, lire *ibid.*)

Né en 1925, le sociologue Alain Touraine est très proche de la CFDT durant les années 1970 ; avant de diagnostiquer la « mort de la gauche » il s'intéresse à des « nouveaux mouvements sociaux » (contestation antinucléaire, mouvements des femmes, régionalismes) censés prolonger plutôt que remplacer l'action ouvrière.

Historien et journaliste né en 1933, Jacques Julliard a collaboré à la revue *Esprit* dès le milieu des années 1950 tout en militant dans la tendance « Reconstruction » de la CFTC (devenue CFDT en 1964). Il sera ainsi secrétaire du SGEN puis

Éribon rendra compte de la réunion en disant : « Il y avait la CFDT, des intellectuels, Foucault et Bourdieu, et des universitaires proches de la CFDT, Touraine, Rosanvallon et Julliard. » Ce qui a déclenché une grande crise : Julliard a protesté, Touraine colère épouvantable... (À la réunion suivante, au cours de laquelle on devait rédiger le texte de l'appel commun, Maire a commencé par une mise en garde solennelle, reprochant à *Libé* d'avoir dit « universitaires » et non « intellectuels » et « proches de la CFDT ». Ce qui est pourtant vrai. C'était la CFDT qui les avait imposés et les syndicalistes s'adressaient à Julliard et à Rosanvallon en leur disant Jacques et Pierre, c'était évident qu'ils étaient des familiers.) Dès que je leur avais téléphoné, ils avaient proposé de « convoquer » pour cette réunion X et Y sans même tenir compte de ce que je disais, entre autres Thibaud, et puis Julliard et Rosanvallon et Touraine. C'était comme une épreuve, comme s'ils voulaient me faire avaler quelque chose d'un peu dur à avaler pour moi, en commençant par Thibaud <sup>4</sup>.

De plus, pendant la première réunion, les choses évoluaient de telle façon que c'était devenu pratiquement une initiative de Touraine et Rosanvallon. Ils disaient : « J'avais pris quelques minutes la parole

---

membre du bureau confédéral de la CFDT (1973-1976), tout en poursuivant une carrière d'enseignant et d'universitaire ainsi que des activités au sein des éditions du Seuil. Il s'éloigne de l'édition et du syndicalisme pour devenir, en 1978, éditorialiste au *Nouvel Observateur* et être élu directeur d'études à l'EHESS.

4. Né en 1933, Paul Thibaud fut directeur de la revue *Esprit* (1977-1988), dont la version officielle de son histoire indique qu'il en marqua l'abandon du personnelisme (d'Emmanuel Mounier) qui la caractérisait depuis sa naissance pour laisser « la place à une réflexion multidimensionnelle sur la démocratie qui prend en compte aussi bien la culture politique française, la dynamique européenne et le monde moderne ».

Quant à la remarque de Pierre Bourdieu sur le fait que la présence de Thibaud est « un peu dure à avaler », on se rappellera que la revue *Esprit* se voit attribuer dans les *Actes de la recherche en sciences sociales* un rôle central dans la production de l'idéologie dominante ; et que c'est également cette revue qui publie certains des articles les plus virulents à l'égard du sociologue, notamment à la sortie de *La Reproduction* en 1970, puis de *La Distinction* en 1979. À ces attaques, Pierre Bourdieu répond fin 1980 avec un texte titré « Où sont les terroristes ? » – réédité sous le titre « Heureux les pauvres en *Esprit* » in Pierre Bourdieu, *Interventions...*, *op. cit.*, p. 109-116 ; sur ces questions, lire aussi *ibid.*, p. 130-149 et 52.



disant qu'il fallait que les intellectuels s'associent à la CFDT » ; et ça a été repris : tous avaient compris que c'était important symboliquement, que ça allait faire du bruit et ils se l'annexaient – « *notre appel* », etc.

Je n'avais fait qu'opposer à la manipulation de la CFDT une contre-manipulation en faisant venir Éribon, qui a fait un compte rendu de la réunion dans lequel il disait : « Foucault rend compte des activités d'un groupe de travail et de documentation sur la Pologne et Bourdieu propose un comité de coordination entre la CFDT et les intellectuels, etc. »

Dès le début, les types de la CFDT donnaient dans l'œcuménisme : il fallait que tout le monde y soit ; le thème c'était : Vous, les intellectuels, vous êtes divisés, etc. On n'a pas à entrer dans vos divisions, etc.

À la deuxième réunion apparaissent aussi Cartan et Schwartz, peut-être avertis par Vidal-Naquet, qui était signataire <sup>5</sup>. Il s'agissait de rédiger un texte. Les jeux étaient prévus à l'avance : Garnier, responsable pour la CFDT de cette affaire, s'est proposé, Rosanvallon aussi. On est parti dans une pièce à côté ; c'était moi qui tenais la plume. Là-dessus, on nous envoie les deux mathématiciens, complètement allumés. Pendant un moment, Rosanvallon discute avec eux ; pendant ce temps, je rédige avec Garnier un texte très mauvais. J'ai dit à Garnier : « On ne peut pas travailler dans ces conditions-là. » On est redescendu. Le texte a été effectivement jugé très mauvais. On a refait un texte tous ensemble. Un des soucis manifeste de Maire, c'était *qu'il n'y ait pas d'attaques contre le gouvernement*. Dès le début, au fond, nous étions gênants, Foucault et

---

5. Membre de l'Académie des sciences, l'éminent mathématicien Henri Cartan (1904-2008) s'était engagé en 1974 dans la défense du mathématicien ukrainien Léonid Pliouchtch et avait fondé avec des collègues comme Laurent Schwartz le Comité des mathématiciens qui, avec l'aide de la Ligue des droits de l'homme, obtint la libération de Pliouchtch en 1976 et défendit plusieurs mathématiciens persécutés dans différents pays (Maroc, Uruguay, URSS).

Également mathématicien éminent (médaille Fields en 1950), Laurent Schwartz (1915-2002) avait été trotskiste dans sa jeunesse puis membre du PSU. Engagé dans les luttes anticoloniales puis contre la guerre du Vietnam, il a milité toute sa vie pour les droits de l'homme.

Historien, spécialiste des études grecques, Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) a milité contre la guerre d'Algérie (comité Audin, Manifeste des 121) et conçu, sa vie durant, son engagement de citoyen comme inséparable de son métier d'historien, devenant ainsi une des consciences du monde intellectuel de son temps.

moi. Notre présence rappelait trop le premier appel, considéré comme antigouvernemental (Lang avait répondu et Fauvet avait attaqué dans *Le Monde* <sup>6</sup>). Donc, Maire *voulait nous avoir et en même temps nous noyer* : pour la conférence de presse, j'avais insisté auprès de Foucault pour qu'il prenne la parole. Or, quand on est arrivé, le scénario avait été prévu : Maire devait parler et ensuite donner la parole à la salle. J'ai protesté auprès de Maire et de Garnier en leur disant que c'était absolument indispensable que Foucault parle. Maire, je crois, avait très peur que Foucault, très pétrolier, fasse un truc contre le gouvernement.

Au téléphone, Garnier résistait : très embêtant, etc. Il invoquait toujours les autres intellectuels organiques de la CFDT. Parce que le cœur de l'histoire, c'est le conflit entre les intellectuels libres et les intellectuels organiques, qui voulaient se hisser sur le même plan que les intellectuels libres à la faveur de leur position organique et en même temps se servir de leur position dans l'appareil pour contrôler.

Donc je téléphone à Garnier, après avoir discuté avec Foucault. Il dit : « Je vais voir, je vais demander » ; j'insiste : « Il faut absolument que Foucault parle au nom des intellectuels. »

Tout au long d'ailleurs, *Foucault insistait* : « Ce sera toi qui parleras », etc. *En fait, depuis le début il avait préparé son papier*. Finalement, je réussis à imposer que Foucault parle. Donc Maire parle. Tout un scénario étudié à l'avance : Maire en premier, ensuite Solidarnosc ; de manière à ce que les intellectuels disparaissent. Foucault fait un topo, pas du tout sur le fond : dans la motion commune CFDT-intellectuels, il y avait deux parties, une partie générale et puis une série de propositions, débiles d'ailleurs. L'idée qu'on avait eue avec Foucault, c'était qu'il fallait essayer de rendre ces propositions plus précises. Garnier avait dit : « Oui mais *Foucault lira l'appel*. » J'avais répondu : « Impossible, cet appel est débile, on va pas traiter Foucault comme un acteur, etc. » Alors,

---

6. Journaliste à *L'Est républicain* à partir de 1937, Jacques Fauvet (1914-2002) devient rédacteur au service politique du *Monde* en 1945, où il fera toute sa carrière, devenant chef du service politique (1948-1958), puis rédacteur en chef adjoint (1958-1963) et rédacteur en chef (1963-1969), enfin directeur (1969-1982). Ses prises de position en faveur des partis de gauche au cours des années 1970 écornèrent la réputation d'impartialité du quotidien vespéral et suscitèrent de nombreuses polémiques.

décision de faire lire le texte par Schwartz. Finalement, voilà comment ça s'est passé : Maire-Schwartz-Solidarnosc-Foucault, avec un papier rassurant assez la CFDT. Maire était plutôt soulagé. Au fond, il voulait nous avoir mais avec une trouille bleue du clash avec le gouvernement. Ce qui vérifie l'idée qu'il joue avec le feu : ils font leur possible pour que le gouvernement soit obligé de compter avec eux sans jamais passer le seuil du conflit ouvert.

Après cette conférence de presse (j'étais sur l'estrade, je me cachais derrière Touraine), cocktail. Antenne 2 était là <sup>7</sup>. Comme par hasard, ils tombent sur Glucksman, qui se fait le porte-parole de cette entreprise alors qu'il n'était pas dans le coup (raccroché par l'AFP la première fois mais la seconde fois pas du tout). Il n'était même pas signataire, pas aux réunions préparatoires où il y avait Schwartz, Foucault et moi plus les trois organiques et c'était ces gens-là qui étaient sur la tribune à la conférence de presse. C'est la première récupération par les anticommunistes de service <sup>8</sup>. On ne s'en est pas aperçu pendant le cocktail. C'est quelqu'un, catastrophé, qui est venu me le dire. Les gens d'Antenne 2 ont demandé quelqu'un, et lui est toujours prêt.

### *Le lendemain de la conférence de presse*

Il y avait eu auparavant l'article de *Libé*, qui était une tentative pour contrôler <sup>9</sup>. Et au même moment Jean Daniel avait fait un papier dans le *Nouvel Obs*, qui paraissait le lundi, où il disait : « Deux philosophes, Bourdieu et Foucault, et des éditorialistes du *Nouvel Observateur* ont fait, etc. » Autre récupération. Alors, Julliard et Cie, qui avaient protesté contre le fait qu'on les appelle « intellectuels de la CFDT », trouvaient très bien d'être appelés « éditorialistes du *Nouvel Obs* ». Et Foucault dans le même numéro avait donné un article sur la Pologne qui paraissait à côté du papier de Jean Daniel. *Libé* voulait faire une double page sur cette conférence de presse. Alors que *Le Monde* n'en a pratiquement pas parlé (c'était encore pas très bon puisque Fauvet avait critiqué très

7. Ancien nom de la chaîne de télévision publique France 2.

8. Sur l'« antitotalitarisme » visant les communistes de ces années, lire Michael Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche*, *op cit*.

9. Sur le montage par ce quotidien de la pétition et de l'entretien de Pierre Bourdieu, lire *supra*, p. 187.

violenment les intellectuels irresponsables). Foucault avait eu une espèce de débat avec Boucher qui avait téléphoné <sup>10</sup>. *Foucault avait demandé des excuses* par écrit.

Donc la double page de *Libé*. Foucault se désiste au dernier moment. (En fait, *Libé* nous avait demandé de faire une *interview à deux*. Il commence par dire « Non, on en fait une chacun » puis il se défile au dernier moment.)

Je fais l'interview dans *Libé* qui m'annexe complètement : édito de July <sup>11</sup> qui prolongeait mon papier plus un compte rendu d'Éribon et d'un autre sur la réunion. Dans mon interview, je disais ce qui me paraissait être le sens de toute l'affaire : très antigouvernemental, anti-apparatchiks, etc., appareil d'État ; l'idée que la conjonction (?) avec la CFDT était purement *conjoncturelle*, que ce n'était pas pour la vie. Là-dessus pas un mot. *Foucault sur le coup m'a dit qu'il n'avait pas lu, après que c'était très bien...* Et à la CFDT, c'était comme si je n'avais jamais rien dit. Pas la moindre question.

#### 24 ou 25 décembre

La pétition européenne de Le Goff-Montand-Signoret très fâchés parce qu'ils n'en étaient pas <sup>12</sup>. Éribon a fait en sorte que ce soit publié dans *Libé* en premier. Puis *Le Monde* a fait un petit entrefilet dans un coin.

10. Philippe Boucher était alors journaliste au *Monde*.

11. Serge July, alors rédacteur en chef de *Libération* ; pour un récit sans fard de son rôle dans la « normalisation » de la gauche après 1981, lire Guy Hocquenghem, *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*, Agone, 2003.

12. Né en 1924, l'historien médiéviste Jacques Le Goff, une des figures clés de l'école des *Annales*, disposait d'un grand pouvoir intellectuel et institutionnel. Son engagement à l'égard de la Pologne s'explique, entre autres, par ses liens familiaux et ses amitiés avec des intellectuels polonais comme Bronislaw Geremek.

Le couple Yves Montand (1921-1991) et Simone Signoret (1921-1985) est, à partir des années 1950, un des plus en vue du monde du spectacle français. D'abord considéré comme un compagnon de route du PCF, Montand incarne ensuite l'acteur engagé, notamment pour ses rôles dans les films de Costa-Gavras (de *Z*, 1968 à *L'Aveu*, 1970) ou de Jean-Luc Godard (*Tout va bien*, 1972) et le soutien qu'il apporte avec sa compagne à de nombreuses pétitions et comités de défense. Durant le premier mandat de François Mitterrand, il présente sur Antenne 2 l'émission « Vive la crise » (1984), qui symbolisa le ralliement de la gauche de gouvernement

### *Début janvier, deuxième conférence de presse*

Comme tout avait glissé dans le sens que je craignais dès le début, je ne voulais *même pas y aller*. *Pression de Foucault*. J'y suis allé. Le matin même, il m'a dit : « Il y a Defferre qui, au nom du groupe qui a travaillé sur l'économie des pays de l'Est, voudrait parler » (une des idées qui étaient sorties des propositions était qu'il fallait étudier les liens de dépendance entre les économies socialistes et les économies occidentales de manière à proposer des mesures rationnelles de rétorsion). Et Ewald devait me contacter pour me dire ce qu'ils avaient fait et je devais parler au nom du groupe. Je dis que je ne tenais pas à parler mais je peux faire parler Ewald <sup>13</sup>.

J'arrive. Je vais voir Garnier, qui était en train de parler avec Maire. Je leur dis : « Il faudrait que le groupe des économistes qui travaillent sur les pays de l'Est puisse s'exprimer. » C'était très vague. Là-dessus, Julliard arrive et dit : « Moi aussi je dois parler pour les économistes, etc. » Alors Ewald demande à Julliard : « Comment ? il y a un autre groupe ? » Aussitôt, la CFDT, toujours anti-division : « Mais il faudrait coordonner tout ça. » Alors Julliard dit : « Non, je n'y étais pas moi-même mais c'est Rosanvallon qui m'a téléphoné pour que je parle. » Ewald dit : « Mais Rosanvallon, nous l'avions invité à venir dans notre groupe. » On s'aperçoit donc que Julliard allait parler au nom de Rosanvallon parlant au nom d'un groupe dans lequel il n'était pas allé. Réflexe d'apparatshik typique : il voulait contrôler.

La discussion a continué et, peu à peu, les gens du groupe Bourdieu-Foucault ont été oubliés. Dans cette réunion, il y avait Berelovitch, l'âme damnée de Besançon <sup>14</sup>, qui a amené une pétition sur le gazoduc

---

à un réalisme économique devenu la forme hexagonale de la contre-révolution néoconservatrice déjà entamée dans les pays anglo-saxons.

13. Né en 1946, militant maoïste et professeur de philosophie, François Ewald devient assistant de Michel Foucault au Collège de France puis enseigne au CNAM avant de finir conseiller du MEDEF sous la présidence d'Ernest-Antoine Seillière.

14. Alexis ou Wladimir Berelowitch, tous deux universitaires et spécialistes de la Russie.

Communiste de 1951 à 1956, l'historien Alain Besançon, né en 1932, se définit comme un « repenté » ; directeur d'études à l'EHESS, où il enseignait la culture russe, il participe en mars 1978 à la naissance de la revue *Commentaire* autour de Raymond Aron.

(c'était une conférence de presse, tout le monde venait, quoi...) avec tous les noms. (Au moment où il a lu la pétition, il n'y avait pas le nom de Foucault mais celui de Glucksmann. Mais quand c'est paru dans *Le Monde*, il y était – et pas celui de Glucksmann ; c'était l'inverse.)

Ensuite, Faye <sup>15</sup> est venu dire qu'il était signataire de la pétition CFDT-intellectuels et qu'il avait fait une entreprise qui prolongeait à la fois celle des intellectuels-CFDT et celle de l'Opéra (c'est-à-dire Lang) – il allait demander un visa pour aller en Pologne, etc. Le truc typique à la Jean-Edern Hallier <sup>16</sup> : on va en Pologne puis on se fait refouler, on parle devant les flash, etc. De plus, ils demandaient au ministre de la Culture d'appuyer leurs demandes de visa et si le ministre de la Culture n'acceptait pas on irait jusqu'à l'Élysée. Intervention typiquement gouvernementale avec des déclarations hystériques sur l'antisémitisme soviétique, etc. Bref, l'entreprise Bourdieu-Foucault+CFDT devenait Aron-Kriegel-Besançon <sup>17</sup> d'un côté et de l'autre Lang, etc.

Après, comme j'avais refusé d'être commissaire aux comptes de Solidarnosc et accepté d'être aux comptes de la vente des toiles pour Solidarnosc, je téléphone et j'apprends que le vernissage de cette vente en faveur de la Pologne serait *présidé par Lang*.

---

15. Animateur du collectif *Change* (1968-1983), issu d'une scission de la revue *Tel quel* en 1967, le philosophe Jean-Pierre Faye, né en 1925, fut l'un des initiateurs du Collège international de philosophie durant les années 1981-1983.

16. L'écrivain et polémiste Jean-Edern Hallier (1936-1997), habitué des coups médiatiques, mit en scène son opposition virulente à François Mitterrand dès son accession au pouvoir en 1981.

17. Collaborateur du *Figaro* à partir de 1947, puis de *L'Express* à partir de 1977, Raymond Aron (1905-1983) est élu à la Sorbonne en 1955 et fonde, en 1961 avec le soutien de la Fondation Ford, le Centre de sociologie européenne – dont il cède la direction à Pierre Bourdieu. Longtemps figure de l'intellectuel de droite, il devient, notamment avec son livre d'entretiens *Le Spectateur engagé* (1981), une référence obligée d'une gauche intellectuelle marquée par la critique du totalitarisme soviétique, la « découverte » du Goulag et la défense de causes humanitaires comme les *boat people*.

Engagée en 1942 dans la résistance communiste (FTP-MOI), puis permanente de la fédération de la Seine du PCF après-guerre, Annie Kriegel (1926-1995) quitte le parti en 1958. Professeur de sociologie politique à Paris-X et éditorialiste au *Figaro*, elle s'est surtout consacrée à une histoire critique du mouvement communiste français et international.

Autrement dit, tout le travail pour laisser dehors (?) la droite et pour faire un truc indépendant du gouvernement avait été entièrement détruit. Pourquoi ? La CFDT avait un *intérêt d'appareil* à faire venir le plus possible de gens quels qu'ils soient : eux qui ne sont pas unitaires du tout quand il s'agit de FO ou de la CGT, ils jouaient toujours vis-à-vis de nous les unitaires pour essayer d'affaiblir la tendance « intellectuels » proprement dite. Au départ, ils avaient imposé leurs intellectuels organiques puis, de proche en proche, c'étaient les intellectuels de droite, etc.

Par ailleurs, leur lutte aux frontières de l'exclusion leur permet de faire pression sur le gouvernement à un moment où, avec les nationalisations, il va y avoir des tas de postes (Rosanvallon est, dit-on, pressenti pour une présidence).

L'intérêt vital qu'ont les gens à être « présents » : Glucksmann, scène à F, scène à l'AFP ; s'accroche à toutes les manifestations.

Selon Verdès<sup>18</sup>, Foucault est démagogue. Ses jeunes gens lui servent à faire ses coups : il ne les fait jamais directement. Par exemple, elle racontait que Berelovitch s'est fait engueuler parce qu'il a fait signer Aron et Cie ; en fait, *Foucault était derrière Berelovitch. Il agit par personne interposée et surtout n'associe jamais son nom à personne* : par exemple, pendant qu'on était en train de rédiger le premier appel, il recevait des coups de téléphone ; il disait : « *Je suis avec quelqu'un en train de rédiger* »... *jamais* « avec Bourdieu ». On a eu une première réunion des signataires du premier appel que j'ai oublié de mentionner (Montand, Chéreau<sup>19</sup>, etc.). Là, il avait fait explicitement allusion à la rédaction avec moi. Autrement, son jeu c'est toujours d'être au-dessus des partis – des tendances – il est *transfaction* pour que tout le monde converge vers lui.

18. La sociologue Jeannine Verdès-Leroux – qui avait eu un rôle central dans la diffusion et le recueil des signatures à la première pétition de soutien à Solidarnosc.

19. Metteur en scène de théâtre et d'opéra, réalisateur de films et acteur né en 1944, Patrice Chéreau, après avoir dirigé, avec Roger Planchon, le Théâtre national populaire de Villeurbanne de 1971 à 1977 et s'être fait connaître internationalement pour son travail sur la tétralogie de Richard Wagner, *L'Anneau du Nibelung*, dirige le théâtre des Amandiers à Nanterre, de 1982 à 1990 (pour un portrait au vitriol, lire Guy Hocquenghem, *Lettre ouverte...*, *op. cit.*, spéc. p. 141-154).

## HISTOIRE RADICALE

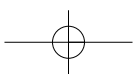
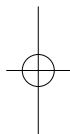
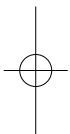
« Au-delà du marxisme, de l'anarchisme et du libéralisme :  
le parcours scientifique et révolutionnaire de Bruno Rizzi »,  
Paolo Sensini ; présentation par Charles Jacquier

p. 201

**C**ETTE RUBRIQUE complète la parution, en automne 2009, dans un numéro de la revue Agone consacré au thème « Les intellectuels, la critique et le pouvoir », d'une série de textes sur « Une critique prolétarienne de la bureaucratie révolutionnaire. Les analyses de Bruno Rizzi », textes présentés par Charles Jacquier et traduits de l'italien par Miguel Chueca :

- Paolo Sensini, « À propos de la "Circulaire" »
- Mario Mariani et Bruno Rizzi, « Circulaire (1950) »
- Bruno Rizzi, « Étudiants et ouvriers (1968) »





## Au-delà du marxisme, de l'anarchisme et du libéralisme : le parcours scientifique et révolutionnaire de Bruno Rizzi

**E**N NOVEMBRE 1958, le poète surréaliste égyptien Georges Henein publiait dans la revue de Boris Souvarine, *Le Contrat social* (vol. II, n° 6), une étude intitulée, « Bruno R. et la “nouvelle classe” ». Ainsi, presque vingt ans après la publication à compte d’auteur de *La Bureaucratization du monde*, un périodique aussi bien informé que celui-là continuait à ignorer le nom de l’auteur de cette étude. Elle avait pourtant résolu, dès 1939, un des principaux problèmes que ce siècle a rencontré : « la nature de la nouvelle société russe », selon les mots de Guy Debord. Mais elle avait aussi posé des jalons essentiels pour comprendre la place de la bureaucratie dans ce pays ainsi que dans les autres grandes formations sociales capitalistes (Allemagne nazie, États-Unis du New Deal, etc.) sous le nom de « collectivisme bureaucratique », bien que son auteur demeurât dans une obscurité propice à toutes les récupérations et sans qu’aucune revue française prît le soin de le traduire.

Pourtant, après cet ouvrage, Bruno Rizzi (1901-1977) a continué à écrire et à travailler jusqu’à ses derniers jours en Italie<sup>1</sup>, en particulier pour des revues

---

1. Il a écrit notamment *La rovina antica e l’età feudale* (Editrice Razionalista, Bussolengo, 1969-1975, 4 vol.), et *Socialismo dalla religione alla scienza* (Editrice Razionalista, Milano 1947-1950, 6 vol.).

libertaires, afin de comprendre les évolutions des sociétés capitalistes comme un militant engagé pour qui cette compréhension était le meilleur moyen de contribuer à l'émancipation des dominés.

*L'étude de Paolo Sensini présente ici une synthèse des idées de Bruno Rizzi dans l'après-guerre qui rend enfin justice à leur auteur de son originalité et de son importance – loin du mythe de l'auteur d'un livre obscur et maudit, mais comme un penseur de l'émancipation à découvrir enfin.*

CHARLES JACQUIER

Le présent texte a paru à l'origine dans la *Rivista storica dell'anarchismo*, juillet-décembre 2001, vol. VIII, n° 2. Plusieurs notes ont été mises à jour par l'auteur, lequel a bien voulu ajouter, à notre demande, un post-scriptum sur un point évoqué dans son article. Qu'il en soit remercié. Tous nos remerciements vont aussi à notre ami Gianni Carrozza, de la BDIC, pour l'aide qu'il nous a apportée dans notre travail.

La croyance connaît *a priori* : la science est un *travail*, une connaissance acquise *a posteriori*. Renoncer à la croyance revient à renoncer à la paresse.

JOSEPH DIETZEN

*L'Essence du travail intellectuel humain* (1865)

DANS LES PAGES QUI SUIVENT, nous nous proposons de suivre une phase peu connue, et même occultée jusqu'ici, du parcours de Bruno Rizzi. Nous nous référons à sa collaboration à diverses publications anarchistes, des premières années de l'après-guerre à sa mort, en 1977, et à la confrontation – quand il y en eut – entre les positions traditionnelles de l'anarchisme et « son » marxisme, sans doute *sui generis* mais marxisme quand même. Nous pensons que cela peut être utile et profitable, encore aujourd'hui, pour reprendre le fil d'un débat interrompu mais non exempt d'un certain intérêt.

Juste après la fin de la Seconde Guerre mondiale, Rizzi accepta l'invitation que lui firent ses amis Randolfo Vella et Ugo Fedeli de collaborer aux publications anarchistes, et un certain nombre de ses articles parurent dans des revues libertaires comme *L'Èra Nuova*, *Volontà*, *Palingenesi*, *Anarchismo*, *Controcorrente*, *Umanità Nova* et *A Rivista anarchica*. Mais sa collaboration la plus importante fut, sans aucun doute, celle qu'il eut avec *Il Libertario*, l'hebdomadaire de la Fédération anarchiste lombarde. De 1946 à 1950, il y publia régulièrement des articles, bien que la revue restât plutôt imperméable à ses sollicitations, l'attitude dominante parmi les animateurs de cette publication étant de recevoir avec un froid détachement tout ce qui, même vaguement, se définissait comme *marxiste*.

Ladite attitude n'était certes pas dépourvue de justifications. L'évocation du terme de « marxiste » amenait – amène – immédiatement à l'esprit le cas de l'URSS, son empire, et toutes les infamies commises durant ses longues années d'existence.

Le marxisme, aux yeux des anarchistes, était – et reste – synonyme d'autoritarisme, de tyrannie, d'atteinte aux libertés les plus fondamentales. Et il est hors de doute que les anarchistes furent les premiers à dénoncer ce

qui allait se produire en Union soviétique avec l'accession au pouvoir d'un parti unique. Mais il n'en est pas moins vrai que, parmi ceux qui, quelques années à peine après son instauration, dénoncèrent implacablement l'imposture soviétique, il y eut aussi quelques marxistes confessés. Des marxistes *sui generis*, sans doute, ou peut-être « marxistes » comme l'était Marx lui-même quand il s'était exclamé « Moi, je ne suis pas marxiste » en soupçonnant peut-être les monstrueuses falsifications et les futurs développements de sa doctrine.

Parmi ces « marxistes critiques », il y avait aussi Bruno Rizzi, lequel, dès 1927, affirmait son opposition à la forme russe de la vulgate marxiste : le stalinisme <sup>2</sup>. Une forme sociale que, quelques années plus tard, il allait définir comme un « collectivisme bureaucratique », c'est-à-dire une nouvelle formation sociale ni socialiste ni capitaliste, mais dominée par une nouvelle classe sociale : la bureaucratie <sup>3</sup>.

Dans cette formation sociale inédite, caractérisée par une *propriété de classe*, se révélait tout ce que Marx avait exposé comme étant la négation même du communisme : l'hypertrophie de l'appareil d'État et la militarisation intégrale de la société. Logiquement, son corollaire ne pouvait être que la négation complète de toute autonomie et de toute liberté, individuelle ou collective.

Dans la pensée de Marx, une fois « expropriés les expropriateurs », c'est-à-dire les capitalistes, le prolétariat organisé devait instaurer une « dictature du prolétariat » qui, *provisoirement*, concentrerait *tous* les pouvoirs dans un État « administrant » au nom du prolétariat la phase de transition du socialisme au communisme, soit le règne de la liberté et de l'égalité entre tous les hommes. Le marché et la propriété privée, en conséquence, finiraient alors dans *les poubelles de l'histoire*\* <sup>4</sup>.

Cependant, à la lumière de l'expérience historique, la voie de la transition étatique au communisme s'est révélée entièrement impraticable

2. Lire l'article de Bruno Rizzi, « Trozkisti italiani in Francia », reproduit dans les appendices de *Il Collettivismo Burocratico*, 2<sup>e</sup> édition, Editrice Razionalista, Bussolengo, 1976, p. 217-240 ; et aussi, dans le même volume, les articles « Cose di Francia », p. 165-180 et « Naville e la teoria del Collettivismo Burocratico », p. 181-216.

3. Sur la genèse de cette « nouvelle classe », nous nous permettons de renvoyer à notre introduction à Bruno Rizzi, *La burocratizzazione del mondo* (première édition intégrale, établie, annotée et présentée par Paolo Sensini, Edizioni Colibri, Milan, 2002).

4. Les mots en italique suivis d'un astérisque sont en français dans le texte.

pour instaurer un régime de liberté et d'égalité. Il devait donc y avoir une erreur quelque part, soit dans la théorie soit dans la pratique, soit dans les deux domaines à la fois.

Cela étant dit, la pensée de Marx ne se réduit pas à sa seule projection politique, ou plutôt à la *pars construens* de la doctrine. Sa recherche avait sondé le fond même sur lequel la modernité s'était bâtie, c'est-à-dire le mode de production capitaliste. Et c'est sur cette base qu'on avait pu constituer la plate-forme à laquelle avaient adhéré les anarchistes en vue de fonder l'Association internationale des travailleurs (AIT).

Après 1868, « tout le courant anarchiste de l'Internationale, à commencer par Bakounine, fut de fait, et très catégoriquement, collectiviste, ce qui prouve que la lutte entre le marxisme et l'anarchisme n'eut pas lieu sur ce terrain mais sur le terrain, bien plus général, de l'opposition entre le principe de la liberté et celui de l'autorité <sup>5</sup> ».

Du côté anarchiste, on tombait d'accord avec Marx sur un point fondamental, c'est-à-dire sur le primat de l'économie dans la société. « Marx, écrit Bakounine, contrairement à [Proudhon], a énoncé et démontré l'incontestable vérité, confirmée par toute l'histoire ancienne et moderne de la société humaine, des nations et des États, que le fait économique a toujours précédé et continue de précéder le droit politique et juridique. Un des principaux mérites de Marx est d'avoir énoncé et démontré cette vérité. <sup>6</sup> »

En d'autres termes, ce fut en vertu de la conviction que « c'est toujours dans les rapports immédiats entre les propriétaires des moyens de production et les producteurs directs que nous découvrons le secret intime, le fondement caché de toute la structure sociale <sup>7</sup> » que se stabilisèrent les rapports pourtant bien vacillants entre les deux factions révolutionnaires. En 1871, polémiquant contre les conceptions idéalistes de Mazzini, le révolutionnaire russe avait reconnu la justesse de la découverte marxienne, selon laquelle « il faut [...] chercher [les causes réelles des faits] dans le développement ascendant des besoins économiques et des forces organisées et actives, non idéales mais réelles de la société, l'idéal n'étant jamais

---

5. Lire Nico Berti, « Marxismo e anarchismo nella Prima Internazionale : il significato di uno scontro », *An.Archos*, automne 1979, n° 3, p. 224.

6. Mikhail Bakounine, *Étatisme et anarchie*, E.J. Brill, Leyde, 1967, p. 317.

7. Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, III, 2, Editori Riuniti, Rome, 1980, p. 903.

que l'expression plus ou moins fidèle et comme la dernière résultante, soit positive, soit négative, de la lutte de ces forces dans la société<sup>8</sup> ». Et, partageant cet axiome marxiste, Bakounine travailla en décembre 1869 et en janvier 1870 à la traduction en langue russe du *Capital*.

Toutefois, la distance entre les deux ne faisait que se creuser sur le plan proprement politique et sur celui de l'action révolutionnaire. Dans *L'Adresse inaugurale de l'Association internationale*, rédigée par Marx en 1864, celui-ci écrivait que « la conquête du pouvoir politique est devenue le premier devoir de la classe ouvrière<sup>9</sup> ». Pour Marx et Engels, cela signifiait que la révolution prolétarienne devait coïncider avec « la concentration de tous les moyens de production entre les mains de l'État<sup>10</sup> » ou, pour être plus précis, entre les mains du parti-État qui l'aurait conquis au nom des travailleurs. Mais, avec une telle hypothèse heuristique, la passion révolutionnaire de Marx entraînait en un conflit insoluble avec sa passion scientifique.

Une telle conception politique, notait opportunément Saverio Merlino, était en outre viciée par « une erreur fondamentale, qui consiste à croire que le pouvoir peut être possédé réellement par la multitude, et que, une fois parvenue au pouvoir, la classe ouvrière – ou ses représentants – le détruirait ensuite pour le remettre à la société en tant que telle. La “dictature du prolétariat” dont parlent les social-démocrates ne serait dans les faits que la dictature du parti, ou plutôt de l'état-major du parti<sup>11</sup> ».

Pour ce qui est de la proposition politique de Marx, Bakounine se situait aux antipodes du « savant allemand », lequel, « en sa triple qualité d'hégélien, de Juif et d'Allemand », prêchait « le communisme autoritaire » et l'étatisme<sup>12</sup>. Si l'État était « le propriétaire de toutes les usines

8. Mikhaïl Bakounine, « *L'Internationale et Mazzini* », *Œuvres complètes*, tome I, *Bakounine et l'Italie*, 1<sup>re</sup> partie, E.J. Brill, Leyde, 1961, p. 56.

9. Passage de *L'Adresse inaugurale* [*Address of Working Men's International Association*], écrit par Marx et paru dans le numéro de *Bee-Hive Newspaper* du 5 novembre 1864, il est repris le même mois sous forme d'opuscule avec les statuts provisoires de l'AIT.

10. Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*. Commandé par la Ligue des communistes et destiné surtout à être diffusé entre ses affiliés et les adhérents aux cercles d'études sociales, *Le Manifeste communiste* fut publié à Londres sans nom d'auteur, en février 1848, sous le titre *Manifest der Kommunistischen Partei*.

11. Francesco Saverio Merlino, *Pro e contro il socialismo*, Treves, Milan, 1897, p. 25.

12. Mikhaïl Bakounine, *Étatisme et anarchie*, op. cit., p. 317.

– notait encore Merlino –, l'ouvrier devrait se soumettre aux conditions qu'il plairait au gouvernement d'édicter, parce qu'il ne trouverait pas à travailler hors des usines étatisées. Et ce prétendu socialisme d'État – qui est, en réalité, un *capitalisme d'État* – ne ferait qu'accentuer considérablement la dépendance politique et économique des masses. La contrainte légale s'ajouterait à l'économique, et, comme le dit Liebknecht lui-même, « au fouet du patron se joindraient les menottes du policier ». Non seulement la condition de l'ouvrier ne s'améliorerait pas mais elle ne ferait qu'empirer matériellement et moralement <sup>13</sup> ».

Avec une logique implacable, on sautait par-dessus l'espace et le temps pour capter les traits essentiels de l'expérience soviétique, située dans un avenir pas si lointain, d'ailleurs. En ce sens, les anarchistes et les socialistes libertaires purent immédiatement entrevoir ce qui aurait lieu en Russie après la prise du pouvoir par le parti bolchevique. Mieux encore, la critique anarchiste s'en prenait à tous les partis qui reproduisaient en eux-mêmes la dichotomie bourgeoise entre *dirigeants* et *exécutants*, entre *révolutionnaires professionnels* et *militants de base*. Pour eux, c'était la forme du moyen et non le sujet historique qui devait déterminer les effets pratiques de l'expérience. De ce point de vue, il était absurde de vouloir conquérir l'État pour s'en défaire ensuite. Comme organisme de tutelle et de monopole de la violence de la classe dominante, il devait être détruit immédiatement, sans passer par aucune médiation. « Qui dit État, écrit Bakounine, dit nécessairement domination et, par conséquent, esclavage ; un État sans esclavage, avoué ou masqué, est inconcevable, voilà pourquoi nous sommes ennemis de l'État <sup>14</sup>. »

En d'autres termes, alors que l'objet de la science marxiste était l'ensemble des rapports historiques entre la bourgeoisie et le prolétariat, entre le capital et la force de travail, c'est-à-dire la science d'un objet concret spécifique, l'objet de la théorie anarchiste était l'ensemble des rapports généraux, neutres et reproductibles du *principe d'autorité*, en d'autres mots une science de la domination existante vue comme forme particulière de la domination possible, de la possibilité même de la domination <sup>15</sup>.

13. Francesco Saverio Merlino, *Pro e contro il socialismo*, op. cit., p. 172.

14. Mikhaïl Bakounine, *Étatisme et anarchie*, op. cit., p. 346.

15. Nico Berti, « Marxismo e anarchismo nella Prima Internazionale : il significato di uno scontro », art. cit., p. 248-249.



Les anarchistes soutenaient que, si on ne combat pas le principe d'autorité en tant que tel, il peut toujours se reconstituer sous d'autres formes historiques et avec d'autres fonctions sociales. En revanche, dans la vision marxiste, selon laquelle le renversement du capitalisme ouvrirait inévitablement la route au socialisme, la réalisation positive de la liberté et de l'égalité apparaissait comme un effet simple et implicite de ce renversement. De la sorte, « alors que l'anarchisme parvenait à repérer l'autonomie structurelle des formes politiques de la domination, en ce sens que celles-ci étaient considérées en tant que telles, indépendamment du sujet historique qui les personnifiait ou qui aurait pu les personnifier, le marxisme continuait d'affirmer leur totale dépendance à l'égard des conditions socio-économiques et, partant, historiques du progrès humain <sup>16</sup> ».

Cela venait de ce que, aux yeux de Marx, le prolétariat industriel avait une énorme importance, soit comme résultante du processus d'expansion capitaliste, soit comme vecteur de l'approfondissement et de la résolution *en dernière instance* des contradictions créées au sein de la société capitaliste elle-même. Pour les anarchistes, au contraire, tout sujet social – paysans, sous-prolétariat, etc. – avait la même dignité politique et révolutionnaire que la classe ouvrière *stricto sensu*. Il n'y avait donc pas, pour ces derniers, de lieux plus ou moins « privilégiés » pour y faire la révolution. Toute révolte et toute insurrection jouaient un rôle particulier pour la réalisation de la révolution sociale. C'est le *pouvoir* comme invariant historique qui constituait la cible de la critique et de leur activité révolutionnaire.

Une fois aboli l'État – instrument de « domination de classe » –, une communauté socialiste, qui ne serait plus régie par une autorité plus ou moins charismatique mais sur la base d'un fédéralisme construit de bas en haut, se constituerait librement en une société d'égaux. Le pouvoir ne s'exercerait plus du haut vers le bas, mais, au contraire, il reviendrait à la société elle-même de sécréter ses propres organismes et de prendre ses propres décisions sans aucune contrainte externe. Cela serait possible grâce à une nouvelle organisation des rapports sociaux entre les individus puisque, comme l'affirmait Bakounine lui-même, « le fait économique a toujours précédé et continue de précéder le droit politique et juridique ». Sur ce point – le seul qu'ils aient eu en commun – il était en accord total avec Marx, qui avait, à ses yeux, le mérite « d'avoir énoncé et démontré cette vérité incontestable ».

---

16. *Ibid.*, p. 255.

Comme nous le rappelions plus haut, le diagnostic anarchiste s'est révélé, à l'épreuve des faits, des plus vrais et clairvoyants. Cependant, un point – et pas des moindres – demeurait encore irrésolu. Quelle aurait dû être cette « forme » des nouveaux rapports sociaux entre les individus ? Pour nombre d'anarchistes, si ce n'est pour tous, il était évident que répondre à une telle question équivalait à « mettre la charrue avant les bœufs » et que « le génie créatif du prolétariat se chargerait de résoudre le problème ». Toutefois le problème restait entier.

On admet que la solution du problème social « n'est pas dans l'application d'une formule doctrinaire, dans la construction schématique d'un système conçu en chambre avec la règle et le compas, mais qu'elle consiste en une transformation totale de l'organisation sociale jusque dans ses détails les plus intimes et les plus infimes <sup>17</sup> ».

Mais comment réaliser *pratiquement* cette transformation sociale « dans ses détails les plus intimes et les plus infimes » ? Si on accepte – à l'instar de Bakounine et des anarchistes – le primat du « fait économique » sur la politique et le droit, il est tout à fait évident que la condition *sine qua non* de toute authentique mutation sociale réside dans la conquête des moyens de production et non du gouvernement ou de l'État. Une fois remplie cette condition préliminaire, il ne resterait plus qu'à « organiser » les moyens de production de sorte à ne reproduire ni la possibilité d'un monopole ni le retour d'élites sociales ou de classes privilégiées.

Après cet exposé synthétique des points de contact et de divergence surgis au sein de l'Association internationale des travailleurs, la critique et les propositions avancées par Rizzi apparaîtront plus clairement.

Comme on l'a dit au début, Rizzi se considéra toujours comme marxiste, adhérant à la vision de Marx selon laquelle le fondement de la société est l'économie et pas la politique ou le droit. C'est-à-dire que Rizzi retenait l'idée que l'Économie (avec un « É » majuscule) était le facteur déterminant dans le mouvement historique et dans la construction de l'édifice social. C'est là que résidait l'essence de son marxisme. Mais, contrairement à Marx, il ne croyait pas à la possibilité d'accéder au communisme par la conquête de l'État. Au contraire, sa conviction profonde était que cette voie condamnerait définitivement toute authentique aspiration à la liberté et à l'égalité.

---

17. Francesco Saverio Merlino, *L'utopia collettivista e la crisi del « Socialismo Scientifico »*, Treves, Milan, 1898, p. 76.

« Si le fond philosophique et scientifique du marxisme repose sur la priorité du facteur économique considéré comme originaire, écrit-il, alors presque toute l'action de la II<sup>e</sup> et de la III<sup>e</sup> Internationale est antimarxiste puisque, dans leurs actes sinon dans leurs paroles, celles-ci ont toujours accordé la priorité au facteur politique, même là où avait triomphé la révolution prolétarienne. <sup>18</sup> »

Néanmoins, une fois le « marxisme » épuré de sa partie programmatique, Rizzi demeura, sa vie durant, attaché au principe sociologique énoncé par Marx avec sa théorie du *matérialisme historique* ou *dialectique*.

Dans un essai conclu au début des années 1940, durant son exil parisien, il affirme franchement – en paraphrasant une œuvre célèbre d'Engels – avoir porté « le socialisme de la religion à la science <sup>19</sup> ». Le caractère péremptoire de cette assertion procédait de la conviction d'avoir démontré historiquement que l'État naît avec l'avènement des classes économiques et que, logiquement, il ne pourra disparaître qu'avec la disparition de ces dernières. C'est là-dessus que, d'après lui, il fallait concentrer les « tirs » et pas sur la démolition directe de l'État. Il y avait là, déjà, une différence avec la praxis anarchiste, même si, à l'origine, Bakounine n'aurait pas trouvé ce point de vue illogique.

C'est pourquoi, afin de comprendre l'évolution originale de la pensée de Rizzi et d'éclairer sa *démarche*\* dans son approche de la question sociale, nous chercherons maintenant à esquisser, de façon synthétique, l'analyse de l'économie proposée par Rizzi et, plus particulièrement, le thème des *rapports de production*, qui est la clé, à ses yeux, de tout l'édifice social.

C'est dans *La rovina antica e l'età feudale* <sup>20</sup>, une étude menée dans l'intention de sonder le *devenir social* à la lumière du matérialisme historique, que Rizzi, pour la première fois, expliqua historiquement, documents à l'appui, comment la société mercantile, sous une forme

18. Bruno Rizzi, *Il socialismo dalla religione alla scienza*, vol. IV : *Il capitale*, Editrice Razionalista, Bussolengo, 1970, p. 48.

19. *Il socialismo dalla religione alla scienza*, 6 vol., Editrice Razionalista, Milan, 1947-1950, mais écrit dans les années 1939-1943. Le premier volume de cette œuvre (*Potere e proprietà*) fut recensé dans la revue anarchiste *La Battaglia* (1<sup>er</sup> mai 1947) et dans *Umanità nova* (mars 1947, n° 9).

20. Bruno Rizzi, *La rovina antica e l'età feudale* [*La Ruine antique et l'Âge féodal*], texte établi, annoté et présenté par Paolo Sensini et Barbara Chiellini Dezi, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2006. Cet ouvrage fut rédigé également au cours des années 1939-1943.

bourgeoise non encore capitaliste, était née – sans contradiction d’aucune sorte – de l’avènement du marché, un organe économique inexistant dans la société féodale et réapparu vers la fin de cette époque. C’est ainsi qu’il étaya et démontra la vérité historique de l’affirmation marxiste à propos du rôle central des *rappports de production* qui, chez Marx, était restée à l’état de pure affirmation théorique, privée de toute démonstration factuelle. Élargissant son principe explicatif à l’histoire de l’Antiquité, il tombait implicitement d’accord avec le jugement formulé par Joseph Schumpeter, selon lequel Marx « fut le plus grand économiste qui ait compris et enseigné de manière systématique comment la théorie économique pouvait se transformer en analyse historique et le récit historique en *histoire raisonnée*\*<sup>21</sup> ». La différence, cependant, résidait dans le fait que Marx étudia exclusivement le *mode* de production capitaliste : de fait, *Le Capital* s’ouvre sur l’analyse de la marchandise, c’est-à-dire de la « cellule de base » du mode de production de la société capitaliste. De là l’idée de l’étatisation des moyens de production et de la force de travail, avec une abolition relative du marché et de la propriété privée comme première réalisation tangible sur le chemin du communisme. Cela eut lieu, selon Rizzi, parce que « Marx et Engels ne connaissaient pas la société féodale et ne savaient pas que le système économique en vigueur à l’époque était fondé, lui aussi, sur un monopole étatique simultané des moyens de production et de la force de travail<sup>22</sup> ».

Approfondissant les traits saillants de ce lointain contexte socio-économique, il comprit que, dans le monde féodal, on ne pouvait parler de *propriété* mais d’un pouvoir indistinct sur les hommes et les choses, un *dominium eminente* ou *seigneurie*. Et la preuve en est dans le fait que, au sein du monde féodal, la monnaie est pratiquement inexistante et les prestations de travail sont fournies sous forme de *services*, c’est-à-dire sous la forme d’un travail gratuit. La propriété comme telle n’existait pas, les hommes et les choses étaient assimilés en une seule et inséparable *possessio*.

Le *décalage*\* ultérieur du pouvoir social eut lieu avec l’avènement du marché et du capital : là s’opéra une séparation entre le pouvoir sur les hommes et le pouvoir sur les moyens de production. « Tout le système

21. Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Edizioni di Comunità, Milan, 1964, p. 42.

22. Bruno Rizzi, « Ad uso d’un nuovo Manifesto Socialista », in *Il capitale*, op. cit., p. 70.

de production capitaliste, écrivait Marx, repose sur le fait que l'ouvrier vend sa force de travail comme une marchandise<sup>23</sup>. » En d'autres termes, avec l'avènement du marché, le travailleur pouvait vendre sa *force de travail comme une marchandise quelconque*, parce que l'avènement d'un *tertium* – la monnaie, en l'occurrence – rendait possible une médiation impossible dans le passé. C'est pourquoi, dans ce nouveau contexte social, la *propriété* « était réellement un pouvoir et que le *droit de propriété* représentait uniquement l'enveloppe juridique créée par la classe dominante en vue de défendre son pouvoir particulier sur les moyens de production<sup>24</sup>. Dit en d'autres termes, « la *propriété* est cette partie du pouvoir social qui a un rapport avec les choses, alors que les *pouvoirs publics* représentent une autre partie du pouvoir social, celle qui concerne les hommes<sup>25</sup>. De la sorte, le *pouvoir indistinct* portant sur les hommes et les choses qui avait caractérisé toute l'époque féodale s'était disjoint, en rendant possible du coup le concept même de *propriété*.

Après avoir séparé les termes du problème, Rizzi se concentra sur l'étude des *rappports de production* en soi, analysant la *façon d'être* des éléments mis en relation dans la production et la distribution.

Vue sous cet angle, l'*économie*, contrairement à l'interprétation qu'on en donne habituellement, n'a rien de *matériel* : « De fait, elle est ce que l'esprit humain a conçu de plus *immatériel* et de plus changeant jusqu'ici et [...] elle considère les choses et les hommes d'un point de vue nettement immatériel et dynamique : de fait, les choses en soi ne l'intéressent pas. Ce que l'économie veut saisir est l'*aspect*, la façon d'être des hommes et des choses dans les relations changeantes qu'ils entretiennent les uns avec les autres à travers le phénomène productif-distributif<sup>26</sup>. »

Définition qui s'accorde avec ce qu'affirme Engels, selon lequel « l'économie n'a pas affaire aux choses, mais aux rapports entre les personnes et, en dernière instance, entre les classes ; cependant, ces rapports sont

23. Karl Marx, *Il capitale*, op. cit., I, 2, p. 475.

24. Bruno Rizzi, *Il socialismo dalla religione alla scienza*, vol. I : *Potere e proprietà*, op. cit., p. 32-33.

25. Bruno Rizzi, « La proprietà nell'età feudale », *L'Èra nuova*, février-mars 1947, n° 2-3, p. 17 (repris in Paolo Sensini, *La rovina antica e la nostra. Sei lettere di Guglielmo Ferrero a Bruno Rizzi*, Aracne, Rome, 2006, p. 69).

26. Bruno Rizzi, *Critica marxista*, vol. III de *Il Socialismo dalla religione alla scienza*, op. cit., p. 17-18.

toujours liés à des choses et apparaissent comme des choses<sup>27</sup> ». C'est pourquoi le capital « n'est pas une chose, il est immatériel, [...] il est l'aspect économique de la richesse dans certaines circonstances bien déterminées : quand il entre dans un cycle productif et distributif de type mercantile<sup>28</sup> » ou, en d'autres termes, « un rapport historique de production et de distribution établi entre les hommes et les choses, dans lequel la richesse remplit une fonction économique spécifique<sup>29</sup> ».

Dans la théorisation de Rizzi, c'est le *mode* économique de production qui crée des systèmes économiques spécifiques, d'où sont issues autant de superstructures sociales particulières. Plus précisément, le *rapport de production* est ce qui détermine les structures morphologiques, techniques, politiques, juridiques et morales de la société humaine. C'est pour cela qu'à tout rapport de production particulier correspond un ordre social particulier, un type de société particulier. Selon Rizzi, ce n'est donc pas l'« idée » qui est le moteur du développement historique et social, mais c'est le *rapport de production* qui devient le germe créateur, la matrice de l'édifice social<sup>30</sup>. C'est pourquoi l'idée « surgit après le fait et après la cristallisation de celui-ci en un vocable nouveau<sup>31</sup> ». Voyons de manière plus approfondie de quoi il s'agit.

Les éléments de tout cycle productif sont au nombre de quatre : les travailleurs, les dirigeants, les moyens de production et les produits. L'histoire, cependant, montre que ces éléments revêtent des aspects divers : serf, feudataire, faveurs et services. Puis, dans la série capitaliste : prolétaire, capitaliste, capital et marchandises, par exemple. Cela démontre que les éléments du cycle productif ont la propriété de constituer divers rapports, ni arithmétiques ni chimiques mais économiques. La variation des éléments ne dépend pas des éléments eux-mêmes – serfs ou prolétaires sont tous deux des producteurs – mais des *relations qui lient* entre eux les éléments du cycle. Le travailleur devient serf, esclave, artisan, paysan ou prolétaire par suite des relations qui le lient au dirigeant social et de la manière dont il est rétribué ou de la façon dont le sur-

27. Friedrich Engels, « Per la critica dell'economia politica » (recension), in Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Runiti, Rome, 1984, p. 209.

28. Bruno Rizzi, *Il capitale*, op. cit., p. 13.

29. *Ibid.*, p. 29.

30. Bruno Rizzi, *La rovina antica e l'età feudale*, op. cit., p. 580.

31. Bruno Rizzi, *Il capitale*, op. cit., p. 11.

travail lui est extorqué. Il est serf quand le sur-travail est un service, prolétaire quand il vend son travail comme une marchandise quelconque. De même, les produits sont des services ou des marchandises selon qu'ils approvisionnent des consommateurs fixes ou le marché. Les moyens de production sont du capital s'ils sont immergés dans un cycle mercantile et ils sont faveur si, en absence de marché, ils sont concédés pour être exploités en échange de prestations obligatoires. Et il en va ainsi parce que le *capital* est la forme économique fondamentale de la société mercantile et la *faveur* la forme économique de base de la société féodale. De même, le dirigeant social est un capitaliste lorsque, détenteur des moyens de production introduits dans un cycle mercantile, il s'approprie en outre le travail comme une marchandise quelconque. Le feudataire, au contraire, est ce dirigeant qui détient à la fois le pouvoir sur les moyens de production et sur les travailleurs, accordant les premiers aux seconds pour en obtenir des services. « Nous appelons rapport de production le complexe harmonique et constant de la relation entre les éléments d'un cycle productif parce que, avec la variation de leurs relations, les formes économiques des éléments eux-mêmes varient harmonieusement et constamment. On n'exploitera pas les travailleurs en leur extorquant des services alors que les moyens de production sont du capital. Les produits issus d'un cycle productif où les moyens de production revêtent la forme économique de la faveur ne sauraient se présenter sous la forme de marchandises. Et cela, très précisément, parce que le *mode d'être* des éléments du cycle productif est interdépendant et constant, et qu'il ne dépend pas du hasard : il constitue un rapport économique. <sup>32</sup> » Voici, synthétisée à l'extrême, la façon dont Rizzi explique le rapport économique dans son essence <sup>33</sup>.

Radicalement hostile à l'État et à tous ses porte-parole, et en se fondant sur cette méthode particulière de recherche scientifique, il tenta d'établir un contact avec les anarchistes, qu'il tenait pour les plus proches de ses propres convictions révolutionnaires. Sur cette base, et dès sa première

32. Bruno Rizzi, *La rovina antica e l'età feudale*, op. cit., p. 585.

33. Sur ce sujet, on lira l'étude approfondie que Nico Berti a consacrée à cet aspect fondamental de la pensée de Rizzi, « Bruno Rizzi tra marxismo, anarchismo e liberalsocialismo » (*MondOperaio*, mars 1991, n° 3, p. 61-69), devenue aujourd'hui le chapitre XXV de l'ouvrage *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Lacaita, Manduria, 1998, p. 987-1009.

intervention dans les pages de *Il Libertario*, il constatait qu'il « existe un ordre économique sur la nature duquel Marx n'a fait que lever le voile. Ou on le lève totalement ou tous nos efforts sont voués à l'échec ». C'est pourquoi il y invitait à « procéder à l'étude et à la définition des rapports socialistes de production <sup>34</sup> ». À la demande de Paolo Schicchi, il publia dans la revue de ce dernier, *L'Èra Nuova*, un long essai consacré à ce thème, dans lequel il revenait, de manière analytique, sur ce qu'il tenait pour les éléments constitutifs du « contrat social » <sup>35</sup>. Selon lui, « la société pourra se dire anarchiste quand le travail de ses membres sera volontaire et au-delà du principe économique communiste : à chacun selon ses besoins et de chacun selon ses possibilités. La société anarchiste disposera d'une telle puissance productive qu'il lui sera possible de dire à ses enfants : travaillez quand il vous plaira, si cela vous plaît et dans le domaine qui vous plaît. [...] L'homme ne sera jamais totalement libre qu'une fois débarrassé du joug ultra-millénaire du travail qui pèse sur ses solides épaules. [Toutefois] les prémisses de la société future sont présentes dans la nôtre [et] notre objectif est l'essor continu, le plus rapide possible, de la puissance productive jusqu'au moment où on pourra dire : « Ça suffit maintenant, parce que cette puissance est si formidable qu'elle permet l'activité volontaire des individus singuliers. » <sup>36</sup> ».

Cependant, pour arriver à un tel résultat, il fallait « porter les principes du libéralisme économique à leurs plus extrêmes conséquences ». Voici ce qu'il écrivait à ce sujet : « Nous ne nous proposons pas de chanter la sérénade aux libéraux moisis de notre époque. Nous nous proposons d'affirmer que c'est à nous, et pas à eux, qu'il revient de remettre sur pied le libéralisme, le véritable libéralisme. Nous seuls, nous aurons le courage de ré-établir un marché unique international en tant que pré-misse de la construction socialiste à venir. Les libéraux sans courage de notre époque tombent inéluctablement dans le dirigisme et le monopole étatique, précisément parce que, pour être libéral aujourd'hui, il faut aussi être révolutionnaire. Attendre des mesures drastiques et d'une telle

34. Bruno Rizzi, « Sintesi rivoluzionaria », *Il Libertario*, 3 avril 1946, p. 2.

35. Bruno Rizzi, « Il rapporto di produzione è la matrice dell'ordinamento sociale », *L'Èra Nuova*, novembre-décembre 1947, n° 11-12, p. 13-18, et janvier-février 1948, n° 1-2, p. 17-22.

36. Bruno Rizzi, « Intermezzo sul "practicismo anarchico" », *Il Libertario*, 15 décembre 1948, p. 2.



gravité d'hommes qui ont créé le protectionnisme, les monopoles et le... fascisme équivaut à attendre le messie.<sup>37</sup> »

C'est pourquoi il souhaitait une extension mondiale du marché parce que « le socialisme sera encore fondé sur le marché (excepté le travail-marchandise) et parce que [...] la civilisation antique a sombré dans le féodalisme des prêtres et des vassaux à cause de la mort du marché<sup>38</sup> ». Sur la base de ces convictions, il constatait que « le système économique est en équilibre quand la production (non corrosive) est en augmentation continue. Étrange, mais fatal. Cette loi économique qui impose l'essor continu de la production est néanmoins parfaitement logique : elle représente la projection, dans le champ économique, de la loi biologique de la multiplication des individus. [...] L'économie a ses propres lois : celle-ci exige que le changement soit obtenu par des modes économiques toujours plus parfaits<sup>39</sup> ».

D'une manière assez semblable, Merlino lui-même avait observé, quelques années auparavant, que « le mouvement socialiste n'est pas l'effet de la misère croissante – et pas plus d'une aisance croissante –, mais procède plutôt du nombre toujours plus grand d'hommes qui ressentent ce besoin, de l'intelligence et de la conscience morale croissantes des masses [...], et le bouleversement politique n'est que la manifestation externe, explosive du changement intime qui advient dans les relations sociales<sup>40</sup> ».

Il s'agissait ainsi de réfuter la théorie selon laquelle le désir de transformation sociale et la révolte des masses ne seraient que le résultat inévitable de l'appauvrissement croissant de la société.

Précisons que la façon dont Rizzi comprenait authentiquement l'économie était de la concevoir comme un effort réitéré d'adéquation aux lois naturelles de la société, comme un perfectionnement continu vers des formes sociales supérieures. Conçue de la sorte, l'Économie est un « livre ouvert » qui concerne non seulement l'époque capitaliste mais qui donne aussi une clé de lecture des époques antérieures. L'objet de l'étude n'est pas la « matière » ou les choses physiques. Il s'agit plutôt d'un « monde

37. Bruno Rizzi, « Anarchismo e liberalismo », *Il Libertario*, 9 mars 1949, p. 2.

38. Bruno Rizzi, « Mercato e pupi », *Volontà*, février 1949, n° 8, p. 446-447.

39. Bruno Rizzi, « Ritorno al mercato », *Volontà*, 15 novembre 1948, n° 4-5, p. 259-260.

40. Francesco Saverio Merlino, *L'utopia collettivista e la crisi del « Socialismo Scientifico »*, op. cit., p. 13.

extra-sensible, mais réel, qui régit la nature sociale et en règle le mouvement. Il change la nature sociale des choses et des hommes sans faire subir de transformations à la matière <sup>41</sup> ».

D'un point de vue strictement sociologique, cependant, la société est, aux yeux de Rizzi, « un être particulier, dont l'homme est partie intégrante sans en être la cellule constitutive. La sociologie d'aujourd'hui doit être regardée comme une anthropologie sociale parce qu'elle étudie le comportement de l'homme et des groupes humains en société, et non le comportement de cette dernière, ses lois de vie et de développement <sup>42</sup> ».

S'essayant, entre les années 1949 et 1951, à concilier le travail, l'étude et les activités politiques, Rizzi s'engagea, aux côtés de l'écrivain Mario Mariani, de Michele Concordia et de quelques autres camarades autour du projet pour un Mouvement d'unité prolétarienne. L'idée était de créer un rassemblement de forces capable de se situer comme alternative aux tentatives hégémoniques du PCI et de ses diverses branches en direction du prolétariat italien. Dans leur *Circulaire* de présentation, sorte de plateforme programmatique de leur mouvement « anti-parti », ils écrivaient : « Notre mouvement est quelque chose de si neuf et de si sincère que nous sommes convaincus qu'on ne pourra opposer d'obstacles excessifs à son triomphe. Aucune époque n'a démontré plus que la nôtre l'inutilité, la désagrégation, la putréfaction des partis, et à aucune autre époque que la nôtre des dizaines de millions d'hommes n'ont ressenti plus d'écœurement et de dégoût à l'égard de la politicaillerie, considérée par les penseurs honnêtes comme le dégoisement des bas-fonds de la nation. <sup>43</sup> »

Avec leur appel lancé « à une époque angoissante de confusion des idées et des critères, de mensonges éhontés, d'intrigues, d'apathie, de résignation des gens de bonne foi qui ne font pas de la politique pour chercher un emploi et des appointements », ils affirmaient miser « encore sur le réveil d'un idéal rayonnant d'émancipation et de bonheur pour les humains, un idéal qui serait facilement accessible si les forces arrachées

41. Bruno Rizzi, *Potere e proprietà*, op. cit., p. 27.

42. Bruno Rizzi, *Socialismo infantile*, vol. II-III, *Bilanci e sbilanci del marxismo (Bilanci socialdemocratici)*, Editrice Razionalista, Bussolengo, 1970, p. 53.

43. Mario Mariani, Bruno Rizzi, « Circolare », *Anarchismo*, mai 1950-mars 1951, p. 51 (repris in Bruno Rizzi, *La burocratizzazione del mondo*, op. cit., p. 391) [La *Circulaire* est parue en français dans *Agone*, 2009, n° 41/42, p. 61-68.]

à la nature étaient mises au service de notre espèce au lieu d'être consacrées aux puissances de mort <sup>44</sup> ».

Le but qu'ils se fixaient était de créer une organisation capable d'atteindre un objectif dont les partis révolutionnaires, malgré leurs bonnes intentions originelles, restaient fort éloignés. Et contrairement à tous les modèles organisationnels expérimentés jusque-là, la réalité première du mouvement n'était pas, pour eux, « dans ses programmes, dans ses drapeaux, dans ses symboles, mais dans le principe organisationnel qui le régit. Et elle n'est pas non plus dans les hommes que les masses adorent puérilement aussitôt qu'elles les ont hissés au pouvoir. Il faut inculquer aux masses l'idée que l'autorité vient d'elles et qu'elles ne doivent jamais la laisser s'échapper d'entre leurs mains et la déléguer durablement à qui que ce soit. Jamais, en aucune façon. S'accrochant à leurs postes, les représentants des masses ont toujours fini par former une catégorie en soi, avec des intérêts qui leur sont propres et sont toujours en contradiction avec ceux de la base qui les a élus <sup>45</sup> ».

Mais comment remédier à un tel état de choses ? « Eh bien, en faisant exactement le contraire de tout ce qu'on a fait jusqu'ici. En abolissant les charges fixes et rémunérées. Et cela aura aussi une fonction pédagogique parce qu'on donnera aux masses la possibilité de se préparer à la gestion directe et d'affirmer leur volonté et leur génie. [...] S'il est vrai que les rapports de production modifient les rapports sociaux et impriment leur sceau sur l'évolution, il convient de les laisser se développer spontanément sous le contrôle des masses concernées et ne pas créer une race d'organiseurs qui en entravent le libre développement en l'accommodant à leurs petits intérêts particuliers. <sup>46</sup> »

L'objectif était d'intervenir sur l'actualité, et de façon radicale, sur deux registres : faire en sorte que l'organisation de lutte ne fasse qu'un avec les travailleurs eux-mêmes et éviter au prolétariat de continuer à « croire qu'un instrument de lutte comme le *parti*, créé par leurs dominateurs pour leur propre usage et consommation, puisse servir à l'émancipation des travailleurs eux-mêmes <sup>47</sup> ». Le problème de l'organisation était vu

44. *Ibid.*, p. 51 (repris in Bruno Rizzi, *La burocratizzazione del mondo*, op. cit., p. 391-392).

45. *Ibid.* (repris in Bruno Rizzi, *La burocratizzazione del mondo*, op. cit., p. 392).

46. *Ibid.* (repris in Bruno Rizzi, *La burocratizzazione del mondo*, op. cit., p. 392-393).

47. Bruno Rizzi, « Fisiologia del Partito », *Palingenesi*, novembre-décembre 1949, p. 2.

– et ce n'est pas un hasard – comme un moment fondamental, ne serait-ce que parce que là où il y a organisation il y a inévitablement autoritarisme, « fils du fonctionnarisme, des charges fixes et des fonctions permanentes dans le parti <sup>48</sup> ». Introduire la rotation des tâches signifiait donc dégager « de ce mode d'organisation du mouvement un génie latent et stupidement comprimé. [...] Sur les questions de principe, on ne *doit* pas transiger, nous *devons* imaginer les façons et les moyens les plus adaptés à l'application du principe d'organisation anarchiste et nous ne serons pas tels si nous sommes incapables de résoudre ces problèmes vitaux <sup>49</sup> ».

Cependant, malgré ces préambules et les exigences du moment, le Mouvement d'unité prolétarienne ne parvint pas à décoller. Le cordon sanitaire établi autour de lui et le boycott opéré par le parti communiste lui furent fatals. Le mouvement commença rapidement à se désagréger, et déboucha bientôt sur le néant <sup>50</sup>. En juin 1951, Mario Mariani repartit au Brésil, où il avait passé de longues années d'exil au moment du fascisme, et il y mourut peu après. En revanche, Rizzi persévéra dans ses recherches, en œuvrant à la révision de ses écrits.

Le fil de la discussion allait être repris quelques années plus tard, dans les colonnes d'une revue libertaire sicilienne, *Previsioni*. L'occasion de la reprise des débats surgit de la campagne politique et culturelle lancée autour du milieu des années 1950 par le PCI, qui exaltait alors la « voie italienne vers le socialisme ». Cela servit de prétexte à Rizzi pour reprendre son argumentation sur les « principes » du socialisme. Il est superflu de rappeler que, pour le parti communiste et ses adhérents, il allait de soi que le socialisme existait réellement en URSS et qu'il s'agissait donc, pour les communistes italiens, de trouver leur propre voie nationale.

Aux yeux de Rizzi, comme nous le rappelions précédemment, l'URSS était aussi éloignée que possible du socialisme, et en représentait même la négation la plus patente. Et il faisait remarquer aux thuriféraires d'une voie nationale vers le socialisme qu'« il n'existe pas une voie italienne, russe ou ostrogothe menant au socialisme. Il n'existe qu'une voie, et nous

---

48. *Ibid.*, p. 3.

49. *Ibid.*

50. Le groupe ne parvint à produire qu'un seul numéro d'*Unità proletaria* (24 mai 1951), l'organe dont le mouvement s'était doté sous la direction de Mario Mariani. Parmi plusieurs contributions, figurait un essai de Rizzi, intitulé « Socialismo vecchio e nuovo ».

ne l'avons pas encore trouvée. Toutes les victoires politiques seront donc nulles et non avenues si nous ne savons pas que faire de nos mains quand nous voudrions édifier la nouvelle société. [...] Cependant, on a toujours le cœur plus grand que la tête et on s'illusionne encore en croyant que la destruction du capitalisme et la démolition de l'État déboucheront sur un nouvel ordre social progressif <sup>51</sup> ».

Défendant sa position, il concluait son article en constatant que l'édifice social est construit « non selon une voie propre à tel ou tel autre peuple, mais d'après la voie économique, exactement comme Marx le soutient et comme les marxistes actuels le nient sans le vouloir. On est en train d'expliquer aux masses bien-aimées qu'il existe une voie italienne vers le socialisme. Le fait de chercher le rapport de production et de distribution et... le système économique sur la base duquel on pourra ériger l'édifice socialiste n'est pas encore entré dans la tête de nos marxistes <sup>52</sup> ».

L'article fut suivi d'une note de la rédaction dans lequel on affirmait espérer une confrontation constructive entre les positions du marxiste atypique Rizzi et celles des anarchistes. Dans le numéro suivant, Rizzi revenait à son argumentation préférée, en notant que, « alors que tous les types de société antérieurs à la société socialiste sont venus au monde naturellement, dans l'inconscience sociologique des hommes, pour le socialisme cela n'est pas admissible. Il faut que l'homme découvre avec sa cervelle comment est fait le système socialiste et qu'il applique sa découverte à la production et à la distribution. [...] L'ordre socialiste ne sera plus le fruit d'une action humaine inconsciente mais, tout au contraire, le produit de la volonté humaine elle-même qui, ayant découvert la façon dont les sociétés viennent au monde, s'appliquera à construire selon les règles de la nature sociale les types de société successifs et progressifs qui nous mèneront du capitalisme à l'anarchie, à un ordre social tellement puissant sur le terrain de la production que le travail cessera d'être coercitif pour devenir une libre contribution de l'individu à la communauté <sup>53</sup> ».

En ce sens, la compréhension du fiasco soviétique était emblématique : « Lénine et compagnie furent trop peu marxistes. Plutôt que d'agir sur

---

51. Bruno Rizzi, « La via degli asini [La voie des ânes] », *Previsioni*, janvier-février 1957, n° 1-2, p. 10.

52. *Ibid.*, p. 11.

53. Bruno Rizzi, « Discorrendo di socialismo (e di marxismo) », *Previsioni*, avril-septembre 1957, n° 3-4, p. 25.

l'économie, ils se servirent du droit. Ils remirent la terre et les usines *juridiquement* aux travailleurs, sans s'enquérir des moyens de production par lesquels les entreprises auraient acquis un caractère socialiste. Et ils se sont trompés, comme mauvais marxistes, pour se servir de la définition que Marx s'appliqua, à juste titre, à lui-même. [...] Nous affirmons que, n'ayant pas encore découvert le système économique socialiste, les expérimentations socialistes étaient, et sont toujours, vouées à l'échec.<sup>54</sup> »

Il était clair que de tels arguments, tôt ou tard, devaient susciter des réactions au sein de la rédaction. Certes, Rizzi était contre toute forme d'État, mais le fait qu'il se déclarât marxiste créait une certaine perplexité chez les anarchistes, ne serait-ce qu'à cause du fait tout simple que, d'après eux, un marxiste qui refusait l'État était *ipso facto* un anarchiste.

Afin d'expliciter un certain nombre de points restés obscurs, on décida de reproduire intégralement, dans les numéros suivants, une très longue lettre de Rizzi à Renato Souvarine, qui concluait un échange épistolaire entre les deux hommes. Dans le chapeau introductif, on exposait sans ambages le point autour duquel tournait la controverse entre eux : « Collectivisation et socialisation ne sont pas des synonymes et la simple annulation de la propriété privée n'équivaut pas à la socialisation des entreprises<sup>55</sup> ». À un moment donné de cette controverse, Rizzi notait que « de nombreux compagnons anarchistes identifient le pouvoir social et l'État, qui n'en est pourtant que le gardien. Le pouvoir social gît dans les moyens de production et de distribution. Celui qui en est le propriétaire et en tire des profits détient le pouvoir et il organise l'État pour éviter qu'on ne lui prenne ce pouvoir. Mais vous, vous prenez ces "élucubrations" pour des subtilités, considérant le pouvoir, l'État et le gouvernement comme une seule chose horrible, vous excommuniez l'imprudent qui prononce la parole "pouvoir"<sup>56</sup> ».

Cela étant, il se déclarait d'accord, pour l'essentiel, avec nombre d'argumentations anarchistes « mais pas avec la conception idéaliste de l'histoire, critiquée par Bakounine lui-même. En somme, je partage les positions de Bakounine sans le savoir, pour avoir critiqué vertement le marxisme en tout, excepté sur la question du matérialisme dialectique

---

54. *Ibid.*, p. 26.

55. « Il problema del socialismo (una lunga e interessante lettera inedita di Bruno Rizzi a Renato Souvarine) », *Previsioni*, janvier-mars 1958, n° 8, p. 11.

56. *Ibid.*, p. 18.

que j'ai, je crois, prolongé, perfectionné, expliqué et étayé à partir de documents historiques. [...] L'autoritarisme, le fatalisme, l'automatisme, la politique et toutes les scories marxistes apparues à la surface depuis quatre-vingts ans à cause de l'erreur théorique commise par Marx au temps de la scission au sein de la I<sup>re</sup> Internationale, j'ai jeté cela à tous les vents depuis deux décennies et je suis parti, la lance en arrêt, contre le communisme, aujourd'hui dépositaire du marxisme <sup>57</sup> ».

Reprenant le fil de l'argumentation contenue dans sa lettre, en mettant ainsi en évidence un aspect essentiel de sa personnalité, il déclarait, de façon plutôt inattendue : « Ma volonté m'a fait travailler sur l'économie, qui, pourtant, ne m'a jamais plu et m'est encore antipathique, parce que j'ai vu que le nœud du problème était là. J'essaie d'influer sur les têtes, sur les consciences, sur les idées et sur l'esprit révolutionnaire pour inciter les hommes à agir sur l'économie. [...] J'ai beaucoup travaillé pour y parvenir parce que j'étais bien conscient de sa grande importance : quand on a constaté comment est advenu le devenir social du passé, on pourra déterminer consciemment et volontairement le devenir du futur. <sup>58</sup> »

Et il hasardait une ébauche de solution : « Il importe que les relations entre les éléments du rapport de production soient agencées de telle sorte que les dirigeants sociaux ne seront plus les capitalistes, mais la société elle-même. Il importe que les travailleurs ne soient plus des prolétaires, mais des producteurs qui encaissent *tout* le produit de leur travail ; il importe que les moyens de production ne fassent plus fonction de capital, mais assument un autre rôle économique sans prélèvements sur le travail. Les produits resteront des marchandises parce que le marché est toujours nécessaire dans une économie qui n'a pas atteint une puissance productive suffisante pour répondre aux nécessités de la consommation, mais le travail ne sera plus une marchandise comme il l'est aujourd'hui. Nous ne devons pas abolir le salariat ingénuement, par décret révolutionnaire, mais en faire plutôt le moyen d'un nouveau rapport économique de production et de distribution. <sup>59</sup> »

L'idée de « changer la formule du profit <sup>60</sup> » afin d'établir un rapport socialiste de production lui était venue à l'esprit à la fin de l'année 1939

---

57. *Ibid.*, p. 18-19.

58. *Ibid.*, p. 19.

59. *Ibid.*, p. 19.

60. Sur cette formule, lire le post-scriptum à ce texte, *infra*, p. 236-237.

à Paris, au moment même où il se disposait à mettre en évidence les éléments constitutifs du rapport de production de l'époque féodale : « L'économie capitaliste repose sur une soustraction (prix et coût) : on la remplace par un pourcentage. Une bagatelle pour toi. Mais moi, je sais que la formule du profit est un des stigmates fondamentaux de la société. En la changeant, on transforme le rapport de production, les formes économiques des éléments qui le composent et c'est la société humaine qui va changer. Elle changera dans un sens socialiste parce que la formule du profit des entreprises au pourcentage accompli, par exemple, le miracle d'harmoniser l'intérêt des vendeurs avec celui des acheteurs et de donner à chacun le fruit intégral de son travail. <sup>61</sup> »

Bien qu'exprimant son accord avec les affirmations de Bakounine à propos du primat du « fait économique », Renato Souvarine reprochait à Rizzi de nier *in toto* l'influence des idées dans les déterminations des événements sociaux.

« Personne ne nie l'idéal, répliquait Rizzi, le monde des convictions intellectuelles ou morales, les idées. Mais il reste à voir si ce sont elles qui font évoluer la machine sociale dans son devenir et dans ses transformations organiques ou si ce rôle revient à l'économie. Mais Bakounine se disait matérialiste en philosophie, et il opta donc pour l'économie et pas pour les idées. [...] Avec Marx, il dit également que le moteur du développement social est dans l'économie. C'est pourquoi il défendit son adversaire contre les attaques des idéalistes de ton genre. Il fut un positiviste social qui n'eut ni le temps ni la possibilité de développer plus tard la théorie matérialiste. <sup>62</sup> »

Tout en faisant sien le principe selon lequel le fait économique est générateur de tout ce qui concerne le devenir social, Rizzi n'en tenait pas moins pour une erreur cette conviction de Marx et des marxistes tendant à « expliquer toute l'histoire et toutes les actions des hommes. Bakounine a raison, admettait-il, et je suis de son avis, pas seulement d'aujourd'hui, mais depuis longtemps déjà <sup>63</sup> ». En d'autres termes, l'économie peut expliquer les grandes lignes d'une époque historique et le sens général de l'évolution, mais pas les actions des individus et des groupes. Ce sur

61. « Il problema del socialismo (una lunga e interessante lettera inedita di Bruno Rizzi a Renato Souvarine) », art. cit.

62. *Ibid.*, p. 20.

63. *Ibid.*, p. 10.



quoi Rizzi s'écartait de Bakounine, c'était sur « les digressions relatives au tempérament et au caractère des peuples en tant que fait primordial dans le développement historique de l'humanité <sup>64</sup> ».

En conclusion, il insistait sur le caractère inconscient, jusqu'ici, du développement social, en soulignant que « les classes sociales viennent toujours au monde de la façon la plus pacifique et inconsciente. Quelqu'un commence à organiser une exploitation d'une manière économiquement différente. Le système se généralisant, son poids social se fait sentir et on passe alors à la violence pour l'affirmer et l'étendre. [...] Nous ne devons pas nous occuper de la manière dont un système économique se fortifie et s'étend, mais plutôt de la façon dont il vient au monde. [...] Tout notre féodalisme vient au monde dans l'inconscience la plus absolue alors même que dominait le néoplatonisme et l'idéologie chrétienne. Il fallait s'attendre à ce que ces doctrines s'opposent à cette évolution. Il en alla autrement, les prêtres sortirent politiquement vainqueurs du combat, ils se transformèrent en feudataires en soutane et leurs brebis égarées en serfs de la glèbe <sup>65</sup> ».

L'objection avancée par Renato Souvarine était que toutes les recherches de Rizzi autour de l'ordre économique étaient inutiles puisque, d'après lui, les anarchistes avaient résolu le problème depuis longtemps déjà.

« Mais, cher Souvarine, concluait Rizzi, depuis le début de cette polémique je te répète que personne jusqu'ici n'a su *socialiser* ; tu n'en sais pas plus que les autres et tu ne te poses même pas la question : "Comment fait-on pour socialiser ?" Pourtant, tu vois bien que tout le monde s'est trompé. On a exproprié les capitalistes, mais sans rien socialiser du tout et toi, après des centaines de pages de polémiques, tu me dis, la bouche en cœur, qu'il faut socialiser les moyens de production. Mais dis-moi comment, par le moyen de quel rapport de production, par quelle voie économique et par quel miracle anarchiste ? En somme, tu n'as même pas envisagé le problème que je posais. Je n'ose même pas imaginer ce qui se passerait si je te présentais une solution ! <sup>66</sup> »

En dépit de la complexité du problème, les termes de la controverse étaient assez clairs. Même le « directeur responsable » de la revue, Carmelo R. Viola, entra alors dans la polémique, avec une série de réponses aux

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*, p. 21.

66. *Ibid.*, p. 22.

articles de Rizzi <sup>67</sup>. Ce qu'il reprochait à Rizzi, en substance, était de sous-estimer l'« homme » dans le processus de transformation sociale, mais ce qui ressortait surtout des réponses de Viola, c'était son trouble et son incompréhension devant le sens attribué par Rizzi aux mots « économie » ou « matérialisme dialectique ».

« Pour toi, matérialisme veut dire matière. Pas pour nous, répliquait Rizzi. Le matérialisme dialectique est la théorie sociologique qui voit dans le facteur économique le déterminant et le générateur des superstructures morphologiques, politiques, juridiques et morales de la société. Là est le noyau du marxisme et je suis d'accord là-dessus ; il s'agit d'un élément fondamental, et c'est pourquoi je n'ai pas honte de me déclarer marxiste même si je me sépare de tous les marxistes, de Marx à Lénine, à Trotski, etc., pour ce qui concerne la construction du socialisme. [...] Toi, cette "voie", tu la situes dans l'homme, alors que, pour ma part, je précise que l'homme doit trouver la solution économique et, ensuite, l'appliquer. On peut se gargariser de psychologie et d'éthique, comme toi, mais je sais parfaitement que seuls des rapports économiques socialistes nous donneront la société homonyme. Avec des prêches, tu obtiendras ce que l'Église a obtenu avec vingt siècles de propagande. <sup>68</sup> »

L'article de Rizzi était suivi d'une réponse de Viola <sup>69</sup>, où celui-ci mettait en évidence toutes les apories et les ambiguïtés contenues dans le terme « marxiste » s'agissant de la question de l'État. Rizzi était d'ailleurs invité à ne plus se définir comme « marxiste », mais plutôt à trouver sa place dans une des branches d'un mouvement anarchiste doté d'une capacité suffisamment grande pour l'accueillir. D'après Viola, continuer à se définir comme « marxiste » représentait un obstacle pour une compréhension réciproque, sans parler du fait que cela pouvait entraîner une méprise autour de la pensée de Rizzi, qu'il regardait, pour sa part, comme « substantiellement anarchiste ». Selon lui, il fallait prendre Marx en bloc ou le refuser en bloc, *tertium non datur* <sup>70</sup>.

67. Carmelo R. Viola, « In risposta a "Discorrendo di socialismo (e di Marxismo)" », *Previsioni*, 1957, n° 3/4, p. 26-28.

68. Bruno Rizzi, « Marxismo e socialismo », *Previsioni*, avril-juin 1958, n° 9, p. 24-25.

69. Viola Espero [Carmelo R. Viola], « Per un incontro senza equivoci », *ibid.*, p. 25-28.

70. *Ibid.*, p. 25.

Dans sa dernière intervention, Rizzi, tout en se refusant à répondre à nombre des questions soulevées par Viola – cela aurait demandé « beaucoup d'espace et beaucoup de patience de la part des lecteurs » –, n'en précisait pas moins, une fois de plus, que « le fondement du marxisme est le matérialisme dialectique, autrement dit la théorie sociologique qui tient le facteur économique pour l'élément germinateur et déterminant, constitutif de l'édifice social et des lignes directrices d'une époque historique. Qui considère les choses de la sorte est qualifié de marxiste et c'est pourquoi j'accepte cette qualification. Cela étant, rien ne dit que tous les matérialistes doivent tirer de cette méthode sociologique et historique les mêmes conclusions et les mêmes points fondamentaux de stratégie révolutionnaire. Ceux qui ont été tirés de Marx, sont, à mes yeux, réduits en poussière. Pas à cause de ma critique, mais de l'expérience historique. Je suis donc d'accord avec Marx sur la méthode et contre Marx relativement aux questions socialistes dérivées de ses études. Le leitmotiv de Viola et de tous les compagnons anarchistes est que l'Homme, avec un "H" majuscule, est l'*instance ultime* du devenir social. Que l'acteur social doive être l'homme, personne ne peut ou ne veut le nier. Les chats, les chiens, les singes ne peuvent pas prendre sa place et ils garderont la place qui leur revient dans les sociétés de chats, de chiens et de singes. Ce que vous m'avez obligé à préciser, c'est que l'homme, quand il crée du droit, de la politique, de la philosophie, de la religion, ne change pas la société. En revanche, quand il agit sur les faits économiques, tout le corps social en ressent les contre-coups et doit s'accorder aux mesures économiques qu'on vient d'introduire. C'est pourquoi, sociologiquement, c'est le facteur économique qui est déterminant et pas l'Homme, même *en dernière instance*. S'agissant de la vie en société, c'est une lapalissade de dire que tout procède de l'Homme : mais le Christ n'a rien fait avec sa morale, Robespierre n'a rien fait avec le droit et la politique. Par contre, Lénine et Staline ont fait quelque chose avec l'économie : ils ont créé une société nouvelle. Mais, précisément parce qu'ils se sont trompés en économie, le résultat n'a pas été positif<sup>71</sup> ».

Une fois ces deux points bien fixés, il espérait que la « polémique Rizzi-Viola » pouvait devenir « plus assimilable ». Son hostilité quant aux débats sur l'éthique, la pédagogie et la psychologie ne désarmait pas, puisque, comme sociologue, il ne s'intéressait qu'à la « société comme être en soi et pour soi, où la cellule constitutive n'est pas l'Homme mais bel et bien

71. Bruno Rizzi, « Marxismo e anarchismo », *Previsioni*, déc. 1959, n° 12, p. 6-7

l'*Azienda* [l'unité de production] <sup>72</sup> », c'est-à-dire le *rapport de production* qui opère à telle ou telle époque. De l'approche de Rizzi, émergeait, sans trop de circonlocutions, sinon un refus de la politique du moins un fort redimensionnement de son rôle dans le processus de transformation sociale. Ou, plus précisément, la position ancillaire qu'il lui accordait par rapport à l'économie : « Une action politique, disons pure, a lieu : elle est l'effort physique d'une classe qui terrasse celle de ses exploités. Des faits, donc, pas du bavardage. Mais, une fois conquis le pouvoir, ces mêmes forces qui en ont été les artisans devront le remettre aux organes des consommateurs et des producteurs en se plaçant sous leurs ordres. <sup>73</sup> »

Tel est le rôle que Rizzi attribuait au *moment* politique <sup>74</sup>.

Par ailleurs, dans le même numéro de la revue figurait aussi un article de Domenico Falco, lequel rendait compte des développements d'une polémique qui « impliquait les plus grands noms de la critique marxiste européenne » au sujet de Bruno Rizzi et de sa critique du « collectivisme bureaucratique » et se déroulait au cours de ces mêmes mois dans les colonnes de la revue dirigée par Boris Souvarine, *Le Contrat social*. La cause de la polémique était un texte du surréaliste Georges Henein <sup>75</sup>, auquel avaient succédé une série d'interventions et de mises au point <sup>76</sup>. En conclusion, Falco, tout en se félicitant de ce qu'un débat aussi important

72. *Ibid.*, p. 7.

73. Bruno Rizzi, *Potere e proprietà*, *op. cit.*, p. 23.

74. Contrairement à ce que soutient Nico Berti, Rizzi ne cherchait pas une voie politique mais plutôt une *voie* fondée sur un *rapport de production socialiste* qui éliminerait l'exploitation et rendrait possible la liberté et le bien-être à une échelle internationale (voir Nico Berti, « Bruno Rizzi tra marxismo, anarchismo e social-liberalismo », art. cit., p. 69).

75. Georges Henein, « Bruno Rizzi et la "nouvelle classe" », *Le Contrat social*, novembre 1958, vol. II, n° 6, p. 365-368.

76. Toujours dans *Le Contrat social*, apparaissait un article de Pierre Naville, où celui-ci affirmait que « la *Managerial Revolution* de James Burnham était une copie pure et simple de *La Bureaucratization du monde* de Bruno Rizzi » (lire « Un revenant : Bruno Rizzi », *Le Contrat social*, janvier 1959, vol. III, n° 1, p. 60-61). Dans le numéro suivant (mars 1959, n° 2), on pouvait lire un article de Bruno Rizzi (« La nouvelle classe », p. 119-120), une lettre de Hal Draper (p. 120-121) et un extrait d'une lettre de René Selitrenny (p. 121), suivi d'une note de Boris Souvarine. Dans le numéro de mai, la revue publiait une mise au point de Georges Henein (« Une nouvelle classe », p. 186) et un bref extrait d'une lettre envoyée par Rizzi en réponse à celle de Hal Draper, que Souvarine jugea bon de ne pas publier en entier.

ait lieu dans une revue transalpine prestigieuse, se déclarait néanmoins « mortifié par le fait que même les publications prétendent “libres” [aient] ignoré, volontairement, un tel débat à propos d’un homme avec un H majuscule dans ce siècle de pygmées qui, ajoutait-il, a tant donné et donne encore au mouvement pour le vrai socialisme <sup>77</sup> ».

C’est ainsi que s’acheva la confrontation entre le « marxiste » Rizzi et les « anarchistes » Viola et Renato Souvarine. La discussion avait illustré, avec une certaine richesse d’éléments, leurs positions réciproques. Celles du marxiste atypique qu’était Rizzi, lequel acceptait la *méthode* de Marx mais refusait les conclusions politiques tirées de ses études, et celles des anarchistes, qui mettaient l’Homme – avec ses pulsions et son immédiateté révolutionnaire – au centre de leur réflexion et de leur action politique. L’utilité d’une telle rencontre-malencontre résidait aussi dans le fait que la reprise de cette discussion supposait une sorte de réactivation d’un débat interrompu irrémisiblement avec la fin de la I<sup>re</sup> Internationale. À partir de ce moment, chaque camp avait poursuivi son chemin, en creusant de plus en plus le fossé ouvert entre l’un et l’autre, le camp marxiste s’orientant de plus en plus vers la conquête du pouvoir politique et de l’État, l’anarchiste restant hostile par vocation à tout pouvoir étatique et à toute autorité.

En dépit des barrières idéologiques, était apparu, de la façon la plus transparente qui soit, le sens profond d’un discours et d’une réflexion interrompue mais non achevée. Plus tard, dans un climat culturel totalement différent, Rizzi reconnaîtrait « que des hommes comme Proudhon, Bakounine, Cafiero, Merlino et tant d’autres avaient prévu, avec une exactitude extraordinaire, quelle belle sorte de socialisme pouvait naître des réalisations marxistes de la dictature du prolétariat et de l’économie d’État. Il y eut, chez ces hommes, une puissance prophétique qui nous stupéfie encore aujourd’hui. En revanche, ils étaient démunis quand on leur demandait comment ils auraient organisé, pratiquement, la vie en société. L’“organisation”, pour eux, était déjà une énormité parce qu’elle était source d’autorité, c’est-à-dire exactement ce qu’ils souhaitaient éliminer. [...] En somme, le vide sociologique, et économique en particulier, de l’anarchisme éloigna les masses de ce mouvement socialiste qui avait eu une intuition parfaite du rôle délétère de l’État <sup>78</sup> ».

77. Domenico Falco, « Polemica marxista », *Previsioni*, décembre 1959, n° 12, p. 7.

78. Bruno Rizzi, « La contestazione marxista ed i suoi precursori », *Rassegna italiana di sociologia*, janvier-mars 1969, n° 1, p. 95.

Au cours des années suivantes, Rizzi continua à collaborer à la revue libertaire italo-américaine *Controcorrente*, en y publiant, entre la fin des années 1950 et le début des années 1960, diverses contributions et engageant quelques joutes polémiques. Vers la fin de l'année 1961, la publication d'un essai signé par lui dans *Critica sociale*<sup>79</sup> mettait à mal pour un temps le conformisme régnant dans les rangs des continuateurs de la revue du parti socialiste et, au fil des mois, apparurent plus de vingt interventions suscitées par la contribution de Rizzi. Parmi celles-ci figurait même un article de Viola, lequel reconnaissait que « l'anarchisme traditionnel » était confronté à la « nécessité pressante de se reconstituer aux sources vitales de la science » s'il ne voulait pas « étouffer dans le repli sur un puritanisme absurde, sentimental et hargneux<sup>80</sup> ». Et de façon inattendue, il passait l'éponge sur la *querelle*\* qui l'avait opposé à Rizzi peu de temps avant, en se proclamant marxiste, « si marxiste veut dire appliquer à l'interprétation du devenir social une méthode qui soit la plus rigoureuse possible », et allant même jusqu'à déclarer partager « la substance effective du socialisme de Rizzi<sup>81</sup> ».

Au fil des interventions, la discussion développée dans *Critica sociale* déborda rapidement les rassurantes digues derrière lesquelles stagnait depuis longtemps la « théorie socialiste », en risquant sérieusement d'échapper à tout contrôle et de mettre en cause les principes fondamentaux de la vulgate social-marxiste. C'est pourquoi la rédaction décida d'interrompre *ex abrupto* et sans trop de ménagements une confrontation qui, déjà difficile à mener, pouvait devenir passablement embarrassante. Au fond, si l'hebdomadaire fondé par Filippo Turati jouissait d'une liberté d'expression significative, il n'en restait pas moins l'organe de débats théoriques du Parti socialiste italien.

C'est avec l'explosion des thèmes soixante-huitards que s'ouvre pour Rizzi une phase totalement nouvelle et pleine d'événements imprévisibles. Pour lui, le Mai français équivaut, de fait, à l'avènement d'une seconde jeunesse. Avec les vents qui soufflent d'au-delà des Alpes, ses fréquentations des milieux libertaires et les échanges avec lui se font plus

---

79. Bruno Rizzi, « Socialismo e collettivismo burocratico », *Critica sociale*, novembre 1961, n° 22, p. 563-567.

80. Carmelo R. Viola, « La costruzione del socialismo », *Critica sociale*, 20 février 1962, n° 4, p. 97.

81. *Ibid.*, p. 98.

nombreux et, vers le milieu de l'année 1968, il publie diverses contributions dans *Umanità nova*<sup>82</sup>. De longues années étaient passées depuis qu'il avait croisé le fer avec ses interlocuteurs libertaires, mais la passion avec laquelle il avait défendu ses arguments ne s'était en rien atténuée. De son point de vue, le principal risque qui se profilait à l'horizon de la contestation étudiante et ouvrière était celle d'une dérive « politique » du mouvement. Dans un kaléidoscope d'enseignes et de bannières des plus contradictoires, une telle éventualité n'était pas à écarter étant donné le manque de préparation théorique de la jeunesse, qui en faisait une proie facile pour les « professionnels de la révolution ». Portée par une vague émotionnelle, elle courait le risque de commettre une série d'erreurs que l'histoire s'était déjà chargée de réfuter, parfois tragiquement. Et c'est précisément dans le but de mettre son expérience au service des jeunes (et des moins jeunes) qu'il tenta de dresser un bilan de *la contestation marxiste et de ses précurseurs*<sup>83</sup>. Son objectif était de fournir, en partant de l'expérience historique du mouvement révolutionnaire, les éléments de base pour que le mouvement puisse asseoir *ex novo* sa plateforme théorique.

À ses yeux, les priorités étaient les suivantes. En premier lieu, en se fondant sur le refus radical, au sein de ce mouvement, du « professionnalisme politico-syndical », il accordait la plus haute importance au fait d'éviter l'occupation permanente des postes, gage d'une défaite immédiate. Tel était « le problème organisationnel le plus important et de la plus urgente nécessité » qui s'imposait au nouveau mouvement s'il ne souhaitait pas « dégénérer comme les autres ». Mais pour y parvenir, il ne suffisait pas de *vouloir* : il fallait « introduire la rotation des tâches et rendre ce système opératoire<sup>84</sup> ».

En second lieu, pour devenir une chose sérieuse, la contestation devait « chercher par elle-même » et elle ne pouvait le faire qu'en « renouant la pelote des expériences vécues, racontées, traitées et étudiées par ses précurseurs au cours de cinquante années de défaites politiques et de désillusions sociales<sup>85</sup> ».

---

82. Organe hebdomadaire de la Fédération anarchiste italienne. [ndt]

83. Bruno Rizzi, « La contestazione marxista e i suoi precursori », art. cité, p. 93-107.

84. *Ibid.*, p. 97.

85. *Ibid.*, p. 105.

En troisième lieu, elle « devait démasquer et redimensionner les vieilles et les nouvelles idoles prolétariennes », « documenter une mystification communiste vieille de quarante ans et la nullité, aussi ancienne, du socialisme ». En outre, il convenait de « faire savoir aux travailleurs du monde entier que, par le moyen de l'État, on n'avance pas vers le socialisme, mais qu'au contraire on ne fait que reculer vers une sorte de servage d'État <sup>86</sup> ». Par ailleurs, il affirmait tenir pour trompeuses et dépourvues de sens des expressions comme « société de consommation », « société de masses », « société industrielle », qui commençaient à apparaître à l'époque dans le débat politique et sociologique. Pour Rizzi, comme nous l'avons rappelé plus haut, la société humaine est régie par un certain système économique, auquel correspondent certaines classes sociales et un régime politique et juridique particulier. C'est pourquoi, d'après lui, « se référer, de façon arbitraire, à la consommation, à l'industrie ou aux masses » équivalait à « se gargariser de formules sociologiques. De plus, la *technique*, par exemple, a changé cinq ou six fois depuis la "révolution industrielle" étudiée par Marx sans que cela ne provoque la plus minime secousse dans les fondements de la société. La *technique* n'a rien à faire avec l'*économie* <sup>87</sup> », ou, du moins, avec la conception que Rizzi avait de l'*économie*.

Quant au positif, il faisait sien, pour le relancer, le mot d'ordre de l'auto-gestion généralisée invoqué au cours du Mai français par les composantes les plus radicales du mouvement de contestation, lequel n'avait été repris en Italie que de façon très marginale. Tout cela était suivi d'une série de points de vue issus de sa recherche théorique visant à caractériser la notion de *rapport de production socialiste*. Il concluait enfin : « Ou la contestation révolutionnaire se montrera à la hauteur de la situation ou elle sera écrasée par la contestation nationaliste. On doit affronter cette dernière sans plus tarder : sur le terrain idéologique, si on reste sur le terrain de la démocratie, sur celui de la violence si, en face, on entend y recourir. Si les choses restent en l'état, on ne peut pas avancer. Une époque historique est terminée. Ou le socialisme ou la barbarie. <sup>88</sup> »

Une des autres nécessités impérieuses du moment, à ses yeux, était de dissocier les différentes variantes du « socialisme » de celles du « marxisme », pas seulement et pas tant sur le plan sémantique que sur

---

86. *Ibid.*, p. 103.

87. *Ibid.*, p. 102.

88. *Ibid.*, p. 106.



celui de la substance, puisque les avoir confondues avait eu « des conséquences létales pour le mouvement et pour le prolétariat <sup>89</sup> ». Il pensait que la plus grande erreur de Marx fut d'être trop peu marxiste, et regrettait que, ayant donné une silhouette et des couleurs à un nouveau principe sociologique, « il en ait tiré des conclusions précipitées, peu méditées et forcément erronées parce qu'elles étaient issues d'une théorie très incomplète dont il n'avait fait qu'établir le principe sociologique fondamental <sup>90</sup> ».

Mais cela avait suffi à étouffer systématiquement ses critiques et faire en sorte que, « pour les socialistes du monde entier, le marxisme fût synonyme de socialisme », en obligeant de la sorte à expier pendant de longues années « les conséquences amères de cette bévue <sup>91</sup> ». C'est pourquoi la constatation que le monopole marxiste avait conduit le socialisme « à la dégénérescence et à la *débâcle*\* » montrait nettement « la déroute théorique et pratique du marxisme ». En même temps, Rizzi restait fermement convaincu que décréter pour autant la déroute du socialisme aurait été une erreur, précisément parce que « des erreurs marxistes [il importait] de tirer une indication sur la voie à suivre pour parvenir à une société progressive et sans classes, à la lumière du principe sociologique du marxisme, le seul rescapé, ou presque, de la ruine théorique de tout ce que Marx avait prédit et déduit à partir d'un coin insaisissable arraché à la nature de la société humaine <sup>92</sup> ».

Voici, en substance, le registre sur lequel s'articulaient ses nombreuses interventions militantes accueillies dans les colonnes de *Umanità nova* et d'autres revues du mouvement, pour ne rien dire des publications proprement scientifiques, qui se complétaient les unes les autres <sup>93</sup>.

En octobre 1971, il fait paraître un article dans *A Rivista anarchica*, consacré à l'événement le plus important de cette année et qui aura tant d'influence sur l'avenir de l'ordre politico-économique mondial : le décrochage du dollar par rapport au *gold standard*. La thèse défendue par Rizzi,

89. Bruno Rizzi, « Socialismo e marxismo », *Umanità nova*, 8 août 1970, p. 3.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*

93. Entre 1963 et 1971, Rizzi fit paraître une douzaine d'articles « scientifiques » dans la *Rassegna italiana di sociologia* et dans *Il Molino*. La liste complète des articles écrits par Rizzi entre 1946 et 1975 figure dans l'appendice de la version italienne de *La Bureaucratization du monde*.

« pleinement partagée par la rédaction de la revue », qui évitait de se fourrer dans les obscurités et les contradictions des discussions entre spécialistes, ramenait l'épisode aux données essentielles du phénomène général dont la « crise du dollar » n'était qu'un aspect particulier : l'extinction progressive du libre marché et l'affirmation parallèle d'un nouveau rapport de production qui n'était plus capitaliste, sans être socialiste pour autant. Par la mesure prise par Nixon, soutenait Rizzi, le système capitaliste recevait « un autre grand coup de massue comme en 1929 » avec les mesures du New Deal de Franklin Delano Roosevelt <sup>94</sup>. Et il voyait dans l'effondrement de la monnaie américaine « l'acmé de la dénaturalisation du secteur des devises du système économique capitaliste ». Niant la conversion en métal des billets de la banque d'émission, comme cela avait eu lieu dans toute l'histoire du système capitaliste, on reconnaissait l'incapacité de la monnaie à continuer « à remplir le rôle de signe d'échange », en devenant de ce fait un « bon de consommation, une unité de temps-travail comme le rouble en Russie. Voilà le sens de la "crise du dollar" ».

L'incapacité à comprendre entièrement la portée de l'opération venait du fait que la monnaie-travail était un artifice économique tout à fait nouveau et « jamais, à aucun moment dans l'histoire, la distribution des produits n'avait été résolue de cette façon ». Qui la garantissait à présent ? Non plus l'or, mais le stock de marchandises présentes sur le marché et, en dernière instance, la production. L'argent, dépouillé de sa valeur intrinsèque, imposait une série de mesures qui menaient au démantèlement du marché et à une économie de plus en plus gérée par l'État. Ce dernier devenait de la sorte l'organisme qui détenait le pouvoir de stabiliser la valeur de la monnaie et de décider même de la quantité de monnaie à émettre.

Avec l'échec du dollar, commençait selon lui « la phase descendante d'élimination du système économique mercantile du monde ». Une phase qui, elle, ne serait plus scandée par des événements traumatisants ou consciemment perceptibles : « D'une certaine façon, nous sommes déjà habitués à un nouveau monde né sous notre nez mais dans une inconscience absolue. Bientôt les mandarins étatiques feront presque fonction de feudataires et les travailleurs de l'État de serfs. <sup>95</sup> »

Cette analyse pouvait s'appuyer, par exemple, sur l'examen d'une économie comme la soviétique, où les crises cycliques avaient été éliminées.

94. Bruno Rizzi, « Scacco al re », *A Rivista anarchica*, octobre 1971, n° 7, p. 11.

95. *Ibid.*

On assistait alors à une crise endémique de sous-production, lesdites récessions, qui, déjà dans ces années-là, commençaient à faire leur apparition dans les pays occidentaux, comme le montraient les difficultés de leurs monnaies. Dans la conclusion de son article, prévoyant le désastre à venir pour ce « nouveau » modèle économique, il affirmait que le seul salut résidait dans l'Internationale : « Il y a cent ans, nos grands-parents en avaient créé au moins l'emblème. Nous, nous en avons perdu jusqu'aux traces. Prolétaires de tous les pays, comme vous êtes désunis ! <sup>96</sup> »

Avec l'approfondissement de la crise internationale, se multiplièrent même les indices qui rendaient plausibles, selon Rizzi, l'hypothèse du début d'une métamorphose sociale en Occident. La crise pétrolière de 1973 mais surtout l'envolée inflationniste qui s'était produite au cours de cette époque dans tous les principaux pays industrialisés lui semblaient « l'agent suprême, le moteur en marche arrière » qui canalisait « les eaux économiques dans le grand étang de l'État ». Et tel fut le thème traité par lui dans un écrit publié dans les colonnes de cette même revue <sup>97</sup>.

Se rattachant au diagnostic déjà établi trois ans avant, il notait que s'il y avait « une inflation de monnaie-travail » il était mathématiquement sûr que la consommation était supérieure à la production <sup>98</sup>. Si la monnaie était la mesure du travail, il fallait, pour qu'elle ait une valeur, qu'il existât un correspondant relatif « en produits vendables ». « Et si l'inflation » se configurait comme « un fait générique », cela signifiait que les produits vendus étaient en nombre insuffisant. « D'où la montée des prix et une inflation qui se propage avec les conséquences qu'on peut en attendre. <sup>99</sup> » En ce sens, l'apparition brutale sur la scène des pays occidentaux du processus inflationniste devait être interprétée comme un phénomène de sous-production qui mettait en évidence la prépondérance de la consommation sur la production et où les manques de cette dernière étaient cachés par l'émission de papier-monnaie. Il en déduisait que, pour

96. *Ibid.*, p. 12.

97. Bruno Rizzi, « Il suicidio del capitalismo », *A Rivista anarchica*, novembre 1974, n° 8, p. 6-10. Le même article, légèrement augmenté et comportant un échange épistolaire en appendice, a été repris par Howard Moss sous le titre « L'inedito di Bruno Rizzi : "Inflazione e controrivoluzione" », *Il Politico*, janvier-mars 1989, n° 149, p. 19-41.

98. *Ibid.*, p. 7.

99. *Ibid.*, p. 8.

la première fois dans l'histoire, on passait « graduellement et sans le savoir à un renversement du système de circulation <sup>100</sup> ». Mais les métamorphoses sociales, selon lui, étaient longues, et celle qui pointait sous ces symptômes n'en était qu'à ses débuts : « Il convient d'en dévoiler le sens et alors on pourra comprendre où elle va nous mener. » Entre-temps, les contre-coups tangibles d'une telle mutation commençaient à produire des effets manifestes dans les régimes politiques occidentaux, et de façon particulièrement évidente aux États-Unis, avec un essor de l'autoritarisme et de la centralisation politico-militaire qui va s'exercer dans les points stratégiques du globe, en déployant de manière flagrante tout le « terrorisme économique et le spectacle qui l'accompagne ». C'est pourquoi l'inflation et la récession, contrairement aux idées admises, n'étaient pas, selon lui, « des symptômes de la crise du vieux capitalisme, mais du collectivisme bureaucratique <sup>101</sup> ».

Posée en ces termes, son analyse trouvait sa confirmation dans ce qu'il avait théorisé dès 1939 dans *La Bureaucratiation du monde*, quand il avait entrevu dans la convergence des pays totalitaires l'intention délibérée d'abattre le capitalisme mondial pour lui substituer leurs propres régimes fondés sur la *propriété de classe*. Bien que le phénomène de *bureaucratiation* ait été temporairement suspendu avec la déroute des pays totalitaires, Rizzi n'en pensait pas moins que le ver rongeur continuait à se reproduire souterrainement, de façon irrésistible, y compris même dans les dites démocraties bourgeoises. Et le poids croissant de l'État dans la vie économique de tous les pays occidentaux depuis les années de l'après-guerre était interprété par lui comme une confirmation de son diagnostic.

Dans les dernières années de sa vie, Rizzi s'occupa de mettre de l'ordre dans ses écrits et d'approfondir ses précédentes recherches, en particulier pour ce qui touchait au *rapport de production socialiste* <sup>102</sup>. Il entreprit également la réédition de quelques-uns des écrits élaborés au cours de son exil parisien, notamment de celui qu'il regardait comme le plus important, *La rovina antica e l'età feudale*. De temps en temps, apparaissait un article signé de lui dans les revues du mouvement et il continua à suivre

---

100. *Ibid.*, p. 10.

101. *Ibid.*, p. 10.

102. Lire Bruno Rizzi, *Socialismo infantile*, 4 volumes, Editrice Razionalista, Bussolengo, 1969-1970, en particulier le volume I, *Bilanci et sbilanci del marxismo*, p. 7-62.

de près, avec un intérêt non démenti, les faits politiques et sociaux qui avaient lieu alors en Italie.

Mais, globalement, sa pensée et l'œuvre issue de recherches menées sur plus de quarante ans, discutées et méditées soigneusement dans d'autres pays, furent – à de rares exceptions près – ignorées en Italie parce que, comme il l'écrivit lui-même, « la passion politique et la spéculation philosophique ou institutionnelle ont attiré, et attirent, plus que certaines questions économiques ingrates mais aussi passablement délicates. Elles conviennent plus sans doute à la personnalité des mages modernes voués à leur carrière politique, mais nous payons depuis un siècle notre ignorance et la délégation de pouvoir que nous avons concédée aux charlatans <sup>103</sup> ».

En outre, son hostilité déclarée et inflexible, dans les débats, à tout ce qui tournait autour de la politique communiste traditionnelle et de ses effets fut la cause de ce boycott et de cette « conspiration du silence » qui, en les reléguant dans le limbe de « l'inactualité scientifique », interdirent la discussion et même la diffusion de ses écrits. Une « inactualité scientifique » qui, aujourd'hui, nous paraît plus que jamais actuelle et urgente.

## Post-scriptum

Pour donner une idée de ce que Rizzi appelle la « formule du profit », on peut dire que, dans la société mercantile, le fait que le profit de l'entrepreneur consiste en une soustraction entre prix et coût incite naturellement les vendeurs et les producteurs à faire monter les prix le plus haut possible. De fait, pour tout capitaliste, le prix idéal est le plus haut des prix du marché. Plus il vend cher, plus il gagne.

« Il en résulte – si on suit le raisonnement de Rizzi – que le marché capitaliste est entièrement saturé bien avant que les besoins sociaux soient satisfaits, puisque le pouvoir d'achat est inversement proportionnel à la hausse des prix. Plus ils sont élevés, moins on peut acheter, et vice-versa. Alors que, si la formule du profit de l'entrepreneur est un pourcentage, l'entreprise ne gagne plus que si elle augmente le "volume" de ses affaires. Des prix élevés incident à peine sur le montant du profit-pourcentage. Au fond, le pourcentage qui revient aux producteurs n'est pas un profit,

---

103. Bruno Rizzi, « L'inedito di Bruno Rizzi... », art. cit., p. 26.

PAOLO SENSINI

237

mais plutôt le paiement du travail fourni par eux puisqu'ils sont dépourvus de titres de propriété.

» Si l'entreprise veut gagner plus, elle doit vendre plus. Mais elle ne peut accroître sérieusement ce qu'elle vend qu'à condition de pratiquer des prix minimales (dans la mesure, naturellement, où ils sont compatibles avec le coût) et de fournir des produits de bonne qualité. Il en résulte que le prix idéal n'est plus le prix maximal mais le minimal, parce que c'est seulement en pratiquant des prix bas (sans altération de la qualité) qu'on peut augmenter le volume des affaires et augmenter de façon correspondante le pourcentage dû aux ouvriers pour le travail qu'ils ont fourni.

» Si des prix minimales et de bons produits favorisent les gains des travailleurs et des vendeurs, il est clair qu'ils seront les bienvenus pour les consommateurs et il est évident également que l'antagonisme que nous connaissons aujourd'hui n'aura plus de raison d'être. Toute l'hypocrisie et les tromperies qui président aux actuelles tractations marchandes appartiendront à un passé révolu, où elles feront compagnie aux totems et aux rites d'initiation. Qui tire son bénéfice d'un simple pourcentage n'a plus besoin de tromper personne. [...] Il nous semble que des entreprises dont la fonction organique viserait à répondre de la façon la plus satisfaisante possible aux besoins du public ne pourraient plus être qualifiées de privées ou de collectivistes-étatiques ou de para-étatiques mais d'entreprises sociales, donc socialistes.

» Dans ces conditions, en conséquence, personne n'est propriétaire et il n'y a plus de profit pour des personnes singulières. Or, quand personne n'est propriétaire, tout le monde est propriétaire. Une entreprise qui ne rapporte pas de profits à des personnes privées ne peut pas créer d'exploitation. [...] Les moyens de production remplissent donc une fonction économique différente de celle du capital. Nous qualifions cette fonction de sociale. L'entreprise ne fonctionne plus en vue de l'accumulation de profits singuliers mais pour rendre service soit aux producteurs soit aux consommateurs, autrement dit à la société entière. »<sup>104</sup>

PAOLO SENSINI

*Traduit de l'italien par Miguel Chueca*


---

104. Extrait de Bruno Rizzi, *Socialismo infantile*, op. cit., p. 54-56.

---

AGONE reçoit des manuscrits sans exigences de pedigree : BP 70072, F-13192 Marseille cedex 20. Les manuscrits non insérés ne sont pas systématiquement retournés, mais ils restent à la disposition des auteurs pendant de nombreux mois. La revue n'est pas responsable des manuscrits qu'elle pourrait malencontreusement égarer.

---

*Achévé d'imprimer en octobre 2010  
sur les presses de La Nouvelle Imprimerie Laballery*

*Pour le compte des éditions Agone,  
BP 70072, F-13192 Marseille cedex 20*

*Diffusion-distribution en France & Belgique :  
Les Belles Lettres – BLDD  
25, rue du Général-Leclerc, 94270 Le Kremlin-Bicêtre  
Tél. 01 45 15 19 70 - Fax 01 45 15 19 80*

*Diffusion-distribution en Suisse : Zoé  
11, rue des Moraines, CH-1227 Carouge-Genève  
Tél. (41) 22 309 36 00 - Fax (41) 22 309 36 03*

*Diffusion-distribution au Québec : Dimédia  
539, bd Lebeau, Ville Saint-Laurent (Québec), Canada H4N 1S2  
Tél. (514) 336-3941 - Fax (514) 331-3916*

*Dépôt légal 4<sup>e</sup> trimestre 2010  
Bibliothèque nationale de France*

ISBN 978-2-7489-0130-6 • ISSN 1157-6790

L'habitude de fonder les opinions sur la raison, quand elle a été acquise dans la sphère scientifique, est apte à être étendue à la sphère de la politique pratique. Pourquoi un homme devrait-il jouir d'un pouvoir ou d'une richesse exceptionnels uniquement parce qu'il est le fils de son père ? Pourquoi les hommes blancs devraient-ils avoir des privilèges refusés à des hommes de complexions différentes ? Pourquoi les femmes devraient-elles être soumises aux hommes ? Dès que ces questions sont autorisées à apparaître à la lumière du jour et à être examinées dans un esprit rationnel, il devient très difficile de résister aux exigences de la justice, qui réclame une distribution égale du pouvoir politique entre tous les adultes.

Bertrand Russell (1961)

*La revue Agone est publiée avec le concours du Centre national du livre,  
de la Région Provence-Alpes-Côte d'Azur & de la Ville de Marseille*

*Ce numéro est édité avec l'aide du Collège de France*



9 782748 901306

Prix du numéro : 20 €

ISSN 1157-6790 — ISBN 978-2-7489-0130-6