



Ni utopie ni solidarisme. Une refonte matérialiste et critique de l'association est-elle possible?

Bruno Frère
Chercheur qualifié du FNRS
Service de sociologie des identités contemporaines (ULg)
Directeur pédagogique
SciencesPo Paris

Introduction : l'homme aliéné

De Engels à Althusser en passant par Adorno et Horkheimer, tout semble se passer comme si les la critique dans sa principale déclinaison – la voie marxiste – avaient travaillé à alimenter un schème principal de pensée : les individus (travailleurs, prolétaires, acteurs sociaux, etc.) reproduisent inconsciemment les structures sociales du capitalisme qui pourtant les aliènent. Ils acceptent les conditions qui leur sont faites et ne cherchent plus à se rebeller contre un monde qui appauvrit considérablement leur travail, et par la même occasion leur âme et leur créativité. Pire : ils assurent la reproduction du système en cherchant à tout prix à s'adonner à la consommation de masse.

Il ne fait guère de doute que Marx n'avait pas tort de pointer avec le concept d'aliénation les conditions de travail inhumaines auxquelles était livré le prolétariat du XIX^e siècle et auxquelles sont toujours livrés une immense partie de travailleurs de par le monde. Mais ne faut-il voir dans le travailleur-consommateur qu'un être décervelé reproduisant inconsciemment, pour parler comme Bourdieu, les conditions de sa domination ? Mon propos ne sera pas ici de dresser un procès de Marx qui, j'en suis convaincu, est un auteur dont l'oeuvre reste d'une puissance inégalée depuis plus d'un siècle. Mais je voudrais tenter de montrer qu'à force de privilégier dans son oeuvre presque





exclusivement le concept d'aliénation, le risque est grand de n'en faire ressortir qu'une voie négative pour la critique. C'est ce foyer initial de la critique que fut la pensée de Marx et qui irrigua tout le 20^e Siècle de l'école de Francfort à la sociologie critique française, que je voudrais remettre en perspective en suggérant un nouvel agenda de recherche critique que je qualifierais, en l'état et faute de mieux, de positive. Cet agenda de recherche n'en est qu'à ses débuts. Mais il convient à mon sens de tâcher d'emblée de lui donner une assise théorique. C'est elle que les pages qui suivent vont tenter d'installer, en allant puiser notamment chez le principal théoricien de l'anarchisme libertaire, rival de Marx dans la théorie socialiste, que fut Proudhon. J'insisterai néanmoins sur le fait qu'il ne s'agira pas véritablement de jouer ce dernier contre Marx.²⁴

Parce que je pense que Marx doit rester d'actualité, je souhaiterais plutôt montrer qu'il existe au berceau de la critique, juste à côté de lui, une posture tout aussi – voire plus ? – matérialiste que l'on gagnerait à combiner à la critique de l'aliénation²⁵. Cette posture peut aider à dégager, *ici et maintenant*, des possibilités d'émancipation par le travail qui ne soient pas exclusivement conditionnées au Grand Soir. Certes, l'œuvre de Proudhon est philosophiquement et économiquement nettement plus faible que celle de Marx. Néanmoins, Proudhon a ceci d'intéressant qu'il parvient à voir dans l'homme « travaillant » autre chose qu'un animal forcené, désubjectivé par le capitalisme et n'existant plus qu'à titre d'outil de production. Ce en quoi, si critique il y a, elle peut être qualifiée de critique positive.

Marx, hégélien de gauche

Marx, tout matérialiste qu'il soit, est en réalité redevable de la tradition intellectualiste que ponctuera Hegel plus que ce qu'il veut bien l'avouer [Méda, 1995]. Pour ce dernier, on le sait, la modernité (et, accessoirement, la fin de l'histoire) se caractérise par le triomphe de l'esprit sur la matière. En

²⁴ Par ailleurs, ce texte ne vise pas davantage à démontrer que le concept d'aliénation mériterait d'être évacué du lexique des sciences sociales et politiques. Il reste, au contraire, d'une force et d'une actualité brûlantes, surtout à l'heure où le capitalisme s'intensifie et accroît sa légitimité *de facto* en allant jusqu'à faire des classes moyennes et populaires des micro-actionnaires en puissance. Ceux-là même qui, après n'avoir pas eu le choix de placer leur argent dans des fonds privés d'épargne-pension paient aujourd'hui le plus lourd tribut à la crise.

²⁵ Ou de la domination ou du pouvoir selon que l'on se voudra aujourd'hui plus bourdieusien ou foucauldien.





s'opposant à des objets matériels, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Hegel, en les « niant » (ils ne sont pas « moi »), l'esprit les transforme et les assimile pour en faire une partie de lui, une connaissance. De par son travail d'assimilation, l'homme connaît et maîtrise la nature de plus en plus adéquatement. Dans l'optique hégélienne, le travail devient le médiateur entre l'esprit et la nature, et qui plus est, la dynamique qui va permettre au premier de dominer la seconde.

Ainsi, le chimiste transformera par exemple un bloc de pierre en molécules diverses – ce faisant, il assimile cette pierre sous la forme d'un savoir précis qui fera partie de lui – là où l'archéologue transformera la même pierre en autre chose [une trace de civilisation antérieure...] afin de l'assimiler sous la forme d'un savoir autre qui fera partie de lui. La fin de l'histoire, le savoir absolu n'est autre que ce moment où l'esprit a saisi tout ce qui lui était extérieur sous toutes les formes de connaissances (dans notre exemple chimie, archéologie, etc...). Or, ceci revient pour l'esprit à se connaître lui-même puisque tous ces objets de connaissances sont à présent ses abstractions, ses composantes. L'histoire de l'homme est ainsi dotée d'un sens, d'une finalité, bref, d'une téléologie: la parfaite coïncidence de l'esprit avec lui-même. Tout ce qui était pour lui extérieur et inconnu (voire même effrayant, comme un éclair de tonnerre assimilé à la colère de Dieu) est devenu lui-même. Finalement, l'objet connu n'est qu'un prétexte à se découvrir en s'enrichissant soi-même de savoirs nouveaux, lesquels, joints à l'infinité d'autres connaissances, forment le savoir absolu.

Comme l'écrit Hegel, l'Esprit ne cesse jamais, tel un enfant, de dépasser ses représentations qui ont duré jusqu'à l'instant présent vers de nouvelles qui lui semblent plus judicieuses. Il est toujours sur le point d'enfourer son monde dans le passé, «il est dans le travail de sa propre transformation. En vérité l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif» comme pris dans un travail de gestation permanent²⁶. Ce vers quoi tend l'évolution humaine c'est le travail de l'universel, de l'humanité sur soi. Le travail dans sa réalisation absolue prendra d'autres formes que celles qu'il connaît en ce XVIII^e siècle, lesquelles restent encore principalement manuelles et laborieuses. La vie de l'esprit, à leur suite, continuera à se développer dans l'abstraction. Et ce développement deviendrait la seule activité susceptible d'être alors qualifiée de travail : scientifique,

²⁶ G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. I et II, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p.12.





politique, artistique, philosophique.... Le travail de production matérielle sera pour sa part délégué à l'industrie.

Marx reprend à son compte l'idée hégélienne de développement historique. Mais il va s'attacher à démontrer que si «Hegel a trouvé l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire, (...) cette histoire-là n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme en tant que sujet présumé» [1996, p.161]. Il reconnaît au philosophe, comme le souligne Jean Salem dans son introduction aux *Manuscrits de 1844*, «d'avoir saisi l'essence du travail humain et d'avoir montré qu'il transforme la nature en la façonnant pour lui imposer l'empreinte humaine. Avec Hegel, l'homme maîtrise la nature, le sujet pénètre son objet» [Salem, 1996, p.39]. Mais cet homme bien loin de renvoyer à l'image de l'être matériel, souffrant, vivant et peinant au labeur, reste, chez le penseur du XVIII^e, l'incarnation de l'esprit à un moment de l'histoire travaillant à faire évoluer celle-ci vers sa propre fin. Avec Marx, le matérialisme historique tâchera de mettre fin à cet illégitime privilège que l'esprit fait encore alors prévaloir sur le corps, en avançant qu'à force d'abstraction, un tel esprit n'est plus assimilé qu'à une identité divine totalement transcendante, tandis que ce sont les hommes en chair et en os qui forgent l'histoire par leur activité concrète. Celle-ci n'est plus celle d'une conscience qui se connaît elle-même mais exclusivement celle d'individus qui, par leurs constructions matérielles, humanisent la nature hostile et sauvage.

Cependant, malgré cet important tournant matérialiste, en dépit de ce désir profond de ramener les choses sur un plan immanent et appréhendable, on peut relever avec Dominique Méda, comme avec Louis Althusser d'ailleurs, que Marx ne dépasse pas encore tout à fait Hegel. L'un comme l'autre partagent une crainte du donné naturel, un refus de l'animalité de l'homme et une valorisation de l'évolution technique, propre à domestiquer la nature brute. La différence entre les deux philosophes ne tient qu'à leurs manières respectives d'envisager cette domestication. Cognitive, chez Hegel, puisque l'esprit connaissant pénètre la nature en la niant, elle relève, chez Marx, de l'action de chaque homme, donc du travail. Comme il l'écrit, lui-même, dans son troisième manuscrit, «le seul travail que Hegel connaisse est celui de l'esprit. Moi, poursuit-il, je veux considérer l'ensemble des productions humaines» [Marx, 1996, p.166]. Dans chacune de celles-ci, l'individu créateur s'exprime et se fait reconnaître par les autres.





Marx relève la triple qualité du travail : il transforme le monde naturel en monde humain, il me révèle à moi-même, et enfin, il révèle ma sociabilité puisque l'objet issu de mon travail me révèle aux autres (à ce titre d'ailleurs, l'échange entre les hommes n'est plus un échange marchand mais bien un pur rapport d'expression car chaque objet devient l'image de son créateur). Hannah Arendt l'a bien relevé : on voit naître avec Marx, pour la première fois, l'idée « d'une humanité complètement socialisée au sein de laquelle il ne resterait aucune distinction entre travail et œuvre; [car] toute œuvre serait devenue travail, toute chose ayant un sens non plus de par sa qualité objective de chose-du-monde, mais en tant que résultat du travail vivant» (1961, p. 134). De là à conclure que le travail devient «la source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme», il n'y a qu'un pas que Marx n'hésitera pas un instant à franchir [ibid., p.147]

Le premier paradoxe du travail chez Marx

Dès lors, si le travail , dans les *manuscrits de 1844*, s'identifie positivement à l'expression et à la réalisation de soi, comment le même Marx peut-il, quelques années plus tard, dans *Le Capital*, engager une perspective critique à son encontre et en prôner la réduction drastique (voir 1963, chapitre X, pp. 334-385) ? Comme le relève encore Arendt, “des contradictions aussi fondamentales, aussi flagrantes sont rares chez les écrivains médiocres ; sous la plume des grands auteurs elles conduisent au centre même de l'œuvre” [ibid., p.151]. Chez Marx, la question fondamentale consiste à se demander en quoi le travail jadis valorisé et celui dont il préconise l'évasion ne sont pas, en fait, de même nature. La réponse se laisse deviner et s'élabore dans sa théorisation du communisme. Le travail qu'il s'agit de réduire est évidemment le travail aliéné en industrie, bien qu'il produise bien souvent des choses essentielles à la vie humaine (qu'il s'agisse d'industrie agricole, de manufactures, etc.). Evoluer vers l'abolition de cet état de fait, c'est autoriser que « le domaine de la liberté supplante le domaine de la nécessité ». En effet, poursuit Marx, « le domaine de la liberté ne commence que lorsque cesse le travail déterminé par





le besoin et l'utilité extérieure, lorsque prend fin la loi des besoins physiques immédiats » [2008, p.873].²⁷.

Pour que les hommes puissent ainsi librement et pleinement communiquer par leur travail, il faut que préalablement tous leurs besoins biologiques soient remplis afin que, libérés de leur rapport à la nature, ils puissent produire à d'autres fins que la satisfaction de ces derniers. L'homme libéré du besoin, affranchi de toute nécessité matérielle et naturelle, n'est plus qu'un individu qui se résout à son être social et à l'interactivité qu'il entretient avec ses semblables. Ainsi le but de tout un chacun est-il de participer à l'évolution de l'histoire humaine par ses productions.

Malheureusement, constate Marx, en ce milieu de XIX^e siècle, le travail, bien loin d'être un quelconque facteur d'émancipation, apparaît comme totalement aliéné en ce sens que son but n'est pas le développement de l'homme mais bien au contraire l'enrichissement individuel. Alors que chacun est censé jouir de et dans son travail en s'y exprimant, alors que tous sont censés y réaliser leurs dons au-delà de toute nécessité naturelle déjà satisfaite, le travail dans la société capitaliste régresse et devient le seul moyen de subvenir à ses besoins les plus élémentaires. Comme l'écrit encore Méda, "en dégradant au rang de moyen de subsistance la libre activité créatrice de l'homme, le travail aliéné fait de sa vie générique un instrument pour son existence physique" (1995, p. 105). Autrement dit, on n'a plus un travail qui permet la manifestation de soi mais un simple moyen de survie. L'objet du travail n'est plus un objet de jouissance que l'homme peut connaître après avoir satisfait ses besoins mais le moyen de cette satisfaction elle-même. Il devient une simple marchandise

L'ouvrier se trouve devant son propre produit comme devant un produit étranger qui ne lui correspond en rien²⁸. Il l'échange contre un salaire, il le produit pour un autre qui le paiera²⁹. Par là-même la contradiction s'affiche au

²⁷ Chacun connaît par ailleurs ce passage fameux : "Certes l'animal aussi produit. Mais il ne produit que ce dont il a immédiatement besoin, sous l'emprise d'une nécessité physique, pour lui ou pour son petit et ce, de façon unilatérale. Tandis que l'homme produit de façon universelle ; même lorsqu'il est libéré de tout besoin physique. Mieux : « il ne produit vraiment que lorsqu'il en est vraiment libéré » [Marx, 1996, p.116].

²⁸ Dans le monde de l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la perte de l'objet (K. Marx, *Manuscrits de 1844, Op.Cit.*, p109.)".

²⁹ De la sorte, l'aliénation se présente aussi et surtout "à travers le fait que mes moyens de subsistance appartiennent à un autre, que ce qui est mon désir est la possession inaccessible d'un autre (K. Marx, *Manuscrits de 1844, Op.Cit.*, p.196.)".





cœur du double pôle qui sous-tend le rapport homme-objet : non seulement le travailleur devient un étranger par rapport à sa production dont il se fait esclave pour pouvoir subsister, mais en plus, il devient lui-même, en tant que travailleur, un objet que le propriétaire achète et qui n'exécutera son travail que mû par nécessité, étranger au reste de sa vie d'homme. Le travail aliéné n'est autre que le travail que Smith, lui, valorisait quelques dizaines d'années plus tôt : un travail défini comme étant une peine, un sacrifice que l'on s'inflige pour obtenir des biens et pour augmenter sans cesse la production. En ce sens, écrit Althusser [1986, p.185], «l'économie politique n'est en rien la science du travail mais la science du travail aliéné, c'est-à-dire une science qui ne verra le travail que par la lorgnette de la douleur et de la production». Et, pour Marx, la production matérielle ne doit pas dépasser l'abondance. Une fois celle-ci atteinte, la production doit être abandonnée pour mieux permettre à chacun de réaliser sa propre essence par le travail.

L'émancipation suppose alors l'augmentation du temps libre et des loisirs grâce auxquels l'ouvrier recouvre sa dignité et la possibilité de développer un travail libéré, authentique, c'est-à-dire une œuvre. Nous retrouvons ainsi le rapprochement opéré par Marx entre le travail libéré et l'œuvre artistique opposés au travail aliéné, opposition clairement conceptualisée par Arendt en terme d'*Homo faber* et d'*animal laborens*³⁰. Actuellement réduit à un état d'*animal laborens*, l'homme doit tâcher de réintégrer son statut d'*homo faber*, sons statut de créateur et d'artiste. Comme elle le souligne, prend ainsi naissance « l'espoir qui inspira Marx et l'élite des divers mouvements ouvriers – le temps libre délivrant les hommes de la nécessité et rendant productif l'*animal laborens* ». Or, poursuit Arendt, cet espoir repose sur « l'illusion d'une philosophie mécaniste qui assume que la force de travail, comme toute autre énergie, ne se perd jamais, de sorte que si elle n'est pas dépensée, épuisée dans les corvées de la vie, elle nourrira automatiquement des activités plus hautes» [ibid.]. Accroître le temps libre contre l'esclavage du travail ouvrier est nécessaire jusqu'à l'implosion du capitalisme et l'avènement du communisme car, dans ce second système, l'homme sait que travailler n'est pas produire.

³⁰ "Le premier fait, œuvre, par opposition au second qui peine et assimile" [Arendt, 1961, p.187].





Le second paradoxe chez Marx et la critique négative

Si l'on voit bien comment le paradoxe expression-aliénation ne s'avère être qu'une subtile mise en tension employée par Marx pour donner une portée inédite à sa critique du capitalisme, une autre contradiction semble moins aisée à résoudre. En réalité il semble bien que ce dernier reste en définitive plus proche de Hegel qu'il ne veut bien l'avouer. En effet, alors qu'il prétend définitivement dépasser l'abstraction hegelienne de l'Esprit vers l'homme concret, on peut se demander si, dans ce type de société idéale communiste qui assure la conciliation entre expression individuelle et collectivité, et qui le fait exclusivement par le travail, la sociabilité ne devient pas elle-même quelque chose d'extrêmement abstrait, qui s'opère par des signes. L'abondance étant acquise grâce à la machine et à la gestion communiste des richesses, le but ultime de la production n'est plus que de permettre aux individus de s'échanger des miroirs de ce qu'ils sont.

Il ne s'agit plus de fabriquer des objets visant à satisfaire des besoins mais de abstractions dans lesquels la société éprouve sa propre sociabilité. Comme si le travail et la production n'étaient plus qu'un prétexte, qu'une scène où se mettre collectivement en représentation, chacun faisant signe à la fois vers ce qu'il est intimement et vers ce qu'il est socialement, un lieu où le produit n'est plus qu'un support d'autre chose. C'est bien la distinction que fait Marx entre deux types de travail qui nous met sur la piste de son hégélianisme latent : d'une part le travail qui vise à satisfaire nos besoins physiques et qu'il faut réduire au minimum. C'est celui qui caractérise nos sociétés capitalistes où chaque homme est déterminé par les besoins primaires et biologiques qu'on ne lui laisse pas l'occasion de dépasser. De l'autre, le travail qui est promu au rang de moyen réalisateur, qui évolue dans la sphère de la liberté, détaché de tout besoin matériel et qui autorise la réduction du premier. Finalement, comme Hegel, Marx valorise un travail "loisir", un travail abstrait, un travail de l'esprit qui s'oppose au travail matériel lequel, réduit au maximum, permet la satisfaction de nos besoins naturels. Le travail libéré de Marx, je l'ai rappelé, n'a d'objet que jouissif et non contraignant, le reste devant être pris en charge par la machine. Ce travail épanouissant, expressif, à la fois individuel et social, est d'un ordre presque exclusivement intellectualiste puisqu'il vise la pure expression de soi à soi et aux autres à partir d'un simple support matériel sans importance. Le travail désaliéné de Marx semble ainsi relever d'esprits se





présentant, dans une sorte de jeu de miroir, les uns aux autres et se communiquant ce qu'ils sont. Or, ce travail ne peut advenir que lorsque le socialisme, par la révolution – c'est-à-dire la prise du pouvoir (et donc des rênes de l'Etat) par le parti prolétarien – fera naître la société communiste idéale. D'ici là, rien dans l'activité ouvrière ne saurait être valorisé. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une critique négative.

Tout se passe chez Marx comme si l'activité critique consistait uniquement et intégralement dans un rejet global de ce monde-ci. Quel que soit le lieu où il travaille (usine ou atelier, manufacture ou agriculture), l'homme moderne est ramené par le capitalisme à son animalité et à un pur pathos de souffrance. Il est condamné à la production matérielle sans jamais avoir la possibilité de s'exprimer abstraitement en tant qu'être socialisé.

Dès ses écrits de jeunesse, Marx faisait cette analyse glaciale mais certainement juste du travailleur anglais ou irlandais en usine : « La lumière, l'air, la propreté la plus élémentaire cessent d'être un besoin pour l'homme. La crasse, cette débauche, cette putréfaction de l'homme, ce cloaque (au sens littéral) de la civilisation, l'incurie totale et contraire à la nature, la nature putride deviennent l'élément où il vit. Aucun de ses sens n'existe plus, non seulement sous son aspect humain, mais aussi sous son aspect inhumain, c'est-à-dire pire qu'animal (...). Le sauvage, l'animal ressentent au moins le besoin de la chasse, du mouvement, etc. de la société. Mais la simplification du travail par la machine est utilisée pour transformer les enfants, c'est-à-dire des hommes en voie de formation, encore en développement, en ouvriers, et les ouvriers en enfants laissés à l'abandon. La machine profite de la faiblesse de l'homme pour réduire l'homme faible à une machine » [1996, p.187]. L'activité critique ne doit rien faire d'autre que lever le voile sur cet état de fait.

Ce que Marx semble alors partager avec l'esprit conservateur de son temps, c'est l'idée que le prolétariat est uniforme, que tous les ouvriers, aliénés, présentent des caractéristiques humaines viles et avilies. Peut-être est-il vrai, comme il l'écrira dans son adresse inaugurale de l'AIT, que « l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » [Marx, 1962] mais, au regard de ce qu'il dit de l'ouvrier aliéné (et donc par extension de toute la classe laborieuse), on peine à croire que celui-ci puisse jamais se révolter. C'est ce que repéreront très bien ses héritiers les plus lucides, notamment au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Lefort notait par exemple que Marx « dépeint le prolétariat en des termes si sombres qu'on est en droit de se demander comment il peut s'élever à la conscience de ses conditions





et de son rôle de direction de l'humanité. Le capitalisme l'aurait transformé en machine et dépouillé de "tout caractère humain au physique comme au moral" » [Lefort, 1979, p.73]. De ses oeuvres de jeunesse à celles de la maturité, Marx refuse donc d'envisager que le travailleur puisse, avant la révolution, échapper à la condition misérable de sa classe, s'émanciper quelque peu. Mais alors que dans ses oeuvres de jeunesse il assignait au travailleur de tendre vers la praxis (alors synonyme d'art) par la révolution, il abandonnera celle-ci par la suite, trop pétrie des tares du capitalisme pour être « récupérable », et se tournera vers une autre forme « d'art » : la science.

Cette transition des oeuvres de jeunesse aux oeuvres de la maturité est tout sauf anodine. S'il ne fait aucun doute que l'économie scientifique développées par les secondes sera d'une utilité redoutable dans la lutte politique contre un capitalisme dont elles défrichent les mécanismes en profondeur, il reste qu'elle oblitère également ce qui, dans les oeuvres de jeunesse, étaient de l'ordre d'une reconnaissance, pour paraphraser Honneth : La reconnaissance d'une compétence populaire à la praxis émancipatrice et au retour critique de l'ouvrier sur ses propres conditions de vie.

Proudhon ou la matérialité de la praxis ouvrière

Tout se passe donc comme si Marx perdait la foi dans le potentiel critique de la classe ouvrière et sa propre praxis. Il était difficile de lui donner tort. Les ouvriers qui participèrent au *Manifeste des 60*³¹ déplorait eux-mêmes les ravages de l'illettrisme et de l'alcool dans leurs rangs. Mais leur texte laisse aussi poindre autre chose : la conscience de persister dans un être qui ne se réduit pas à ce que le capitalisme a fait d'eux. Ce que Proudhon a perçu mieux que Marx.

Non communiste, il ne peut pour autant pas être rangé dans la seconde tradition importante du socialisme du XIX^e siècle, celle des utopistes. Il ne suggérait en effet purement et simplement pas « d'utopie », même « concrète » comme on l'a souvent cru³². Le problème des théories utopistes est en définitive identique à celui du marxisme : leur théorie critique se résume à une

³¹ Ce « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine », par lequel ils invitaient leurs pairs à se présenter aux élections, a été publié dans *L'opinion Nationale* du 17 février 1864 et dans *Le Temps* du 18 février. On peut notamment le lire en annexes de Proudhon [1977, t.2, p.420-429]

³² A. Pessin, 2001, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, PUF, 2001.





théorie critique de l'existant, ce qui complique considérablement toute théorie de l'émancipation dès-lors qu'elle ne peut plus reposer concrètement que sur une société future fantasmée qui n'existe pas encore. Cette société sort tout droit de l'imagination d'un seul homme et son organisation communautaire est de bout en bout orientée par celui-ci. Proudhon s'en prend plus particulièrement aux conceptions révolutionnaires que Cabet expose dans *Voyage en Icarie* (1848, Paris, Bureau du populaire) dans lequel il indique comment construire et organiser ce qu'il estime être une communauté de travail idéal. « La révolution sociale, écrit Proudhon, M Cabet ne la conçoit pas comme effet possible du développement des institutions et du concours des intelligences : cette idée est trop métaphysique pour son grand cœur (...). M. Cabet fait venir la réforme par le conseil, la volonté, la haute mission d'un personnage héros, messie et représentant des Icaris. M. Cabet se garde bien de faire naître la loi nouvelle des discussions d'une assemblée régulièrement issue de l'élection populaire : moyen trop lent, et qui compromettrait tout. Il lui faut un HOMME. Après avoir supprimé toutes les volontés individuelles, ils les concentre dans une individualité suprême, qui exprime la pensée collective comme le moteur immobile d'Aristote donne l'essor à toutes les activités subalternes³³».

Mon hypothèse est que, après avoir partagé beaucoup de ses réflexions (notamment sur la praxis), Proudhon s'éloignera de Marx pour des raisons identiques à celles pour lesquelles il refusait d'être classé parmi les utopistes. Contrairement à lui, Proudhon est sorti des bibliothèques et a cherché à pénétrer en profondeur les vécus ouvriers par des enquêtes d'ordre tout à fait sociologique. Dès la révolution de 1848, il se mit à étudier de très près la façon dont s'auto-organisait le travail dans les sociétés ouvrières. Il sera plus particulièrement fasciné par les ateliers coopératifs des Canuts, ces tisserands à la fois capables de camper la posture politique de la rébellion – chacun a en mémoire leurs insurrections en 1831, 1834 et 1848 à l'aube de la seconde République – et de développer une forme d'organisation autonome du travail. Tout comme Marx, il développe une théorie de la praxis comme véritable expression de l'homme. Mais contrairement à lui, il ne la rejette dans un futur désaliéné. L'activité abstraite de l'esprit (la philosophie, l'art, etc.) donnant à voir des œuvres ne doit pas être conçue comme ce travail qui transcenderait le travail

³³ P.-J. Proudhon, *Manuel du spéculateur à la Bourse*, Paris, Garnier, 1957, p. 68.





« besogneux » et industriel dans la société communiste, mais comme ce qui est d'emblée présent dans la vie actuelle des ouvriers.

Dés lors, la tâche des intellectuels selon Proudhon ne consiste à développer une théorie critique négative qui aide les personnes à prendre conscience de leur condition de travail pour s'en extraire et penser, mais y plonger eux-mêmes [Frère, 2009, chap.1]. Il se doivent « d'observer comment le peuple s'attache à certaines idées plutôt qu'à d'autres, les généralise, les développe à sa manière, en fait des institutions et des coutumes qu'il suit traditionnellement, jusqu'à ce qu'elles tombent aux mains des législateurs et justiciers, qui en font, à leur tour, des articles de lois et des règles pour les tribunaux ». Pour ce qui est plus spécifiquement du travail, « il en sera ainsi pour l'idée de mutualité (ou d'association, ou de l'atelier, qu'aucun statut ne distingue), prévoit-il, bien avant la célèbre loi 1901. Aussi ancienne que l'état social, quelques esprits spéculatifs entrevirent la puissance organique et la portée révolutionnaire de cette idée mais ce n'est que depuis 1848 qu'elle prend toute son importance » [Proudhon, 1977, p.70-71, 80-81]. Loin des usines alors émergentes qui fascinent Marx, l'attention de Proudhon sera captivée par les premières formes de crédits, d'assurance maladie et de coopératives qui s'ébauchent entre ateliers et petites associations ouvrières. Il tentera d'en extraire le substrat original : le mutualisme [Gardin, 2006].

La pratique de la mutualité incarne par excellence ce que je voudrais théoriser comme étant une théorie critique positive. Elle est conditionnée par un principe anthropologique de commune humanité [Frère, 2009, chap.2] : « L'homme, en vertu de la raison dont il est doué, a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable, comme dans sa propre personne, de s'affirmer tout à la fois comme individu et comme espèce. La justice est le produit de cette faculté : c'est le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti de la dignité humaine » [1988, t.1, p.423]. Cette théorie fera de Proudhon l'un des chefs de file du socialisme associationniste (ou libertaire), projet qui chez lui s'envisage en toute cohérence avec la nature anarchiste de son propos : les hommes doivent s'organiser économiquement et politiquement entre eux en se référant à ce principe de mutualité plutôt qu'à une quelconque autorité. La tâche critique est composée invariablement de deux faces, l'une positive, l'autre négative : l'une doit mettre en évidence l'aliénation propre au mode de production capitaliste, l'autre doit mettre en relief les pratiques d'émancipations déjà entamées dans les expérimentations mutualistes.





La mutualité au cœur de la critique?

La théorie de la mutualité n'est pas une théorie qui repose sur la « science », à l'instar de la théorie de l'aliénation de Marx. Cette science, dans les oeuvres de la maturité comme *Le Capital*, devient, en lieu et place de la praxis, le lieu de la critique de l'idéologie. Tout comme Mounier [1966, p.91 et s.], Ricoeur estime que ce Marx « scientifique » serait bien moins percutant que le jeune Marx. Il perd son intérêt pour cette « vie réelle » des « individus réels », dont la lecture structuraliste conduira par exemple Althusser à se fourvoyer dans l'apologie de la science contre la praxis qu'il assimilera encore plus abusivement à l'idéologie [Ricoeur, 1995, p.187]. A l'inverse, Proudhon s'en tient à la praxis et fera émerger le principe de la mutualité de la vie prolétaire elle-même.

A ce titre, il ne faut pas négliger la proximité du jeune Marx et de Proudhon au regard de l'importance qu'ils accordent l'un comme l'autre à la praxis. Néanmoins, quelle que soit la période où il écrit, avec ou sans Engels, à 25 ou à 50 ans, Marx marque le pas du côté d'une critique plus négative, tournée vers un homme déchu et renvoyé à sa condition animale. Malgré l'exhortation faite au lecteur, dans ses oeuvres de jeunesse, de saisir avec lui les vécus ouvriers, ces derniers sont toujours décrits dans leur manque et leur vulgarité. Il est vrai que ces forces productives doivent être comprises, car ce sont elles qui font l'histoire. Mais elles la font à titre de classe aliénée. La théorie critique, a pour tâche d'aider cette classe à évoluer vers la *conscience* de ses propres déterminations – dans les oeuvres de jeunesse – ou vers la science, qui prendra le pas sur la conscience, et la critique scientifique de l'idéologie – dans les oeuvres de la maturité. Mais dans les oeuvres de jeunesse, Marx ne fait pas que préfigurer l'école de Francfort (Adorno Horkheimer et Marcuse) ou Bourdieu car sa critique, si elle vise à appuyer l'émancipation d'une classe ouvrière partiellement décérébrée, est encore vrillée à sa praxis (et donc, potentiellement, à ses activités mutualistes ou associatives). En revanche, dès-lors qu'elle se confinera à la critique de l'idéologie, la critique perdra ce lien positif.

Pour Proudhon, le travail critique doit *aussi* plonger dans la pratique ouvrière pour y dénicher les principes d'actions qui seraient grosses « en elles-mêmes » de schèmes de désaliénation. Dans le texte intitulé « Philosophie populaire » qui ouvre son imposant *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, il décrit son projet en ces termes : « Le peuple prie pour ses princes, ses exploités, ses parasites, il prie pour ses bourreaux, il prie même pour ceux-là mêmes qui devraient prier pour lui. Il paie le gouvernement, la justice,





la police, l'Eglise, la noblesse, la couronne, le propriétaire, le soldat, il paie pour aller et venir, acheter et vendre, boire et manger, respirer, se chauffer, naître et mourir, il paie même pour avoir la permission de travailler. Le peuple n'a jamais fait autre chose que prier et payer : nous croyons que voici venu le temps de le faire PHILOSOPHER (en capitales dans le texte) » [Proudhon, 1988, p.7]. On pourrait croire, dans un premier temps, qu'un tel projet n'est paradoxalement rien moins que marxiste. Le peuple dépossédé doit s'extraire de sa misérable condition et atteindre la science philosophique critique s'il veut avoir fût-ce une seule chance de rompre avec elle. Or Proudhon cherche précisément à prouver autre chose que Marx.

Un peu comme pour ce dernier, le paradoxe révèle l'intérêt de l'auteur. Pour le dire vite, la critique n'est pas du côté du travail désaliéné, ce qui explique pourquoi faire penser le peuple pour Proudhon ne revient pas, comme dans une perspective hégélienne, à lui faire nier l'objet de son travail pour affirmer l'exclusivité d'un esprit se connaissant lui-même. Et ceci pour la simple raison que le travail tel qu'il existe dans certains lieux contient *déjà* la critique. Plus précisément, les principes qu'énoncent les philosophes critiques ne doivent être rien d'autre que les tendances que le peuple met en oeuvre dans sa propre vie et dans son propre travail, lequel surgit dans la praxis non aliéné. Rétrospectivement, écrit Proudhon :

«[il n'est pas] d'artisan qui ne soit parfaitement en état de comprendre ce que se propose le philosophe, puisqu'il n'en est pas un qui, dans l'exercice de sa profession, ne fasse usage d'un ou de plusieurs moyens de justification, de mesure, d'évaluation, de contrôle. L'ouvrier a, pour se diriger dans ses travaux, le mètre, la balance, l'équerre, la règle, l'aplomb, le compas, etc. Semblablement, il n'est pas d'ouvrier qui ne puisse dire la destination de son oeuvre, à quel ensemble de besoins ou d'idées elle se rattache, quelle doit être l'application, quelles en sont les conditions et qualités, conséquemment, quelle en est l'importance dans l'économie générale. Or, ce que fait l'artisan dans sa spécialité, le philosophe le cherche pour l'universalité des choses : son critère, par conséquent, doit être bien plus élémentaire, puisqu'il doit s'appliquer à tout ; sa synthèse bien plus vaste puisqu'elle doit embrasser tout. Quel est donc ce mètre auquel doivent se rapporter nos observations ? En second lieu, sur quelle base, d'après quel plan, en vue de quelle fin allons-nous élever l'édifice de notre connaissance, de manière à ce que nous puissions dire (comme Leibniz) qu'elle est la meilleure, la plus fidèle possible ? Le jour où la philosophie aura





répondu à ces deux questions, nous ne disons pas que la philosophie sera faite (elle n'a pas de limites) mais elle sera organisée au complet » [ibid., p.33-34].

Et elle l'est pour ainsi dire puisque le mètre, cet étalon de toute chose que le philosophe tient des ouvriers, tout comme le plan d'après lequel il va pouvoir tracer transversalement le lien entre les pratiques de ces derniers, c'est l'outil qui façonne la mutualité. Il transite entre les mains des ouvriers expérimentés et leurs compagnons (apprentis) et dans leurs gestes d'apprentissages quotidiens il y a la reconnaissance d'une commune humanité au travail. Dans l'oeuvre de Proudhon, tout se passe comme si la philosophie devait se retirer dès lors qu'elle a réalisé sa tâche, en définitive mineure : pointer du doigt les concepts contenus dans la pratique prolétarienne et qu'expriment déjà les ouvriers coopérateurs dans le rendu qu'ils font de leur façon de travailler, de manier leurs outils, de transmettre la connaissance de leur usage. Et ces concepts ont tous par devers eux une charge critique car ils s'opposent dans leur ensemble au travail aliéné dans et le capitalisme bourgeois³⁴.

Dans l'oeuvre de Proudhon tout se passe comme si la théorie critique (du philosophe) devait se retirer dès lors qu'elle a réalisé sa tâche (en définitive mineure) : pointer du doigt les concepts contenus dans la pratique prolétarienne et qu'expriment déjà les ouvriers coopérateurs dans le rendu qu'ils font de leur façon de travailler, de manier leurs outils, de transmettre la connaissance de leur usage. Les idées de classe ont donc un caractère essentiellement spontané puisqu'elles ne font qu'exprimer une pratique autonome. Cette spontanéité n'implique pas que l'idée se formule mécaniquement à mesure de l'extension de cette pratique. Proudhon précise que la compréhension du présent et la prévision qu'implique l'idée supposent une création de la part de la classe, création à travers laquelle elle élabore ses propres matériaux critiques, traduit sa propre réalité en mots. La classe doit traduire par la parole, expliquer par la raison, c'est-à-dire exprimer et rationaliser sa propre réalité par

³⁴ *De la capacité de la classe ouvrière* concède : « Les classes ouvrières nous ont livré leur secret. Nous savons d'elles-mêmes qu'après s'être un instant arrêtées en 1848 aux idées de vie en commun, de travail en commun, d'Etat famille ou Etat serviteur (c'est-à-dire respectivement aux erreurs fouriériste et cabetienne consistant soit à croire que l'on peut construire des communautés artificielles et idéales soit à croire à la fiction d'un Etat socialiste-tuteur), elles ont abandonné cette utopie ; que d'un autre côté, elles ne se prononcent pas avec moins de force contre le système de juste-milieu politique d'anarchie économique des bourgeois, et que leur pensée est concentrée sur un principe unique, également applicable (...), le principe de mutualité. Cette idée traduite au grand jour, nous n'avons plus besoin d'interroger les classes ouvrières sur leur pensée d'avenir » (P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Op. Cit., p. 94).





un travail critique de dégagement qui devient une forme de création d'une théorie a-capitaliste [Ansart, 1969, p.227]. Le penseur, au mieux, arrive-t-il au moment où il s'avère nécessaire d'indiquer qu'une juxtaposition des pratiques et de leur verbalisation par les ouvriers est possible et que cette synthèse est révolutionnaire, en acte, complètement différente des pratiques économiques existantes. Il arrive comme pour synthétiser ce qui est toujours déjà là.

Dans la représentation que Proudhon se fait du travail ouvrier en atelier coopératif (et donc mutualiste), la maniement d'un mètre ou d'une balance, dès lors qu'il est celui d'un associé qui partage avec ses semblables ses instruments de production et ces productions elles-mêmes (par le truchement des coopératives de consommation) est un geste de nature artistique, désaliénant en lui-même quand bien même il est matériel, laborieux voire pénible à certains moments. Il l'est ici et maintenant, pas dans cet au-delà post-révolutionnaire qui devrait enfin voir le prolétaire se réapproprier son identité d'homo faber. Telle la nature anthropologique du propos de Proudhon : l'homme est, dans son travail actuel (c'est-à-dire même dans un environnement capitaliste hostile contre lequel son atelier doit lutter) producteur de matière (un objet) et de concept (la mutualité). « Qui travaille, prie, dit un vieux proverbe. Ne pouvons-nous dire encore : qui travaille, pour peu qu'il apporte de l'attention à son propre travail, philosophe », demande Proudhon [1977, p.14] ? Le travail (désaliéné) ou la praxis donne à voir des œuvres d'art, aurait dit Marx. Il donne les schèmes qui permettent de penser renchérit Proudhon. Voilà qui illustre comment d'une contrainte d'origine pratique émane une maxime toute théorique. « L'idée est née de l'action » de quelques-uns : l'action est une forme de pensée, « agir c'est toujours penser ». Et penser, dans la situation qui est celle de personnes exploitées, souffrant et travaillant, c'est en venir spontanément à la critique de ce qui crée les conditions de l'exploitation pour faire valoir son homonyme : la mutualité.

Conclusion: un projet libertaire impur

Marx et Proudhon, c'est bien connu, se sépareront dans la querelle après s'être pourtant mutuellement admirés. La théorie de la mutualité du second le conduit à voir dans le travail matériel de l'homme la gangue même de la critique, de la désaliénation et de la création artistique ou philosophique. Contrairement à Hegel, l'Esprit ne « nie » pas la matière, il en émerge et y reste intrinsèquement mêlé. A condition que ce travail soit librement orienté





et décrété, en atelier coopératif plutôt que dans une usine ou un manufacture où il faut se soumettre à des patrons, il peut ne pas être aliéné et vecteur de réalisations subjectives. L'équation qui fait de la théorie critique le produit *apriori* du travail manuel et de l'auto-organisation ouvrière conduit Proudhon à faire de la coopérative (ou de l'association ou de l'atelier en fonction des textes) le berceau même de l'autonomie, en lieu et place d'une théorie critique scientifique *à postériori*. Or, cela ne pouvait être envisageable pour Marx, selon qui Proudhon est un passéiste qui, à l'heure de l'industrialisation veut « nous ramener au compagnon, ou tout au plus au maître artisan du moyen Âge » [Marx, 1983, p.291]. La critique révolutionnaire doit être bien plus exigeante car elle ne peut souffrir d'une humanité si ponctuellement exprimée.

Le ton se durcira avec le temps et dans *Le Capital* il s'agit de rejeter complètement la coopération plutôt que de simplement critiquer sa faiblesse et le caractère erratique de ses réalisations non aliénées, incapables « d'arrêter le progrès géométrique du monopole, d'émanciper les masses et d'alléger le fardeau de leur misère ». Certes, le penseur allemand accepte encore que la coopérative ou l'association puissent constituer des formes d'avenir pour le socialisme. Mais tant que la conquête du pouvoir politique, guidée par la théorie scientifique critique, elle-même incarnée par le parti, n'a pas eu lieu, elles restent pour ainsi dire lestées des modes de fonctionnement capitalistes. Cette « forme capitaliste de la coopération présuppose d'entrée de jeu un travailleur salarié libre qui vend sa force de travail au capital (...). La coopération capitaliste n'apparaît pas comme une forme historique de la coopération, mais c'est la coopération elle-même qui apparaît comme une forme historique propre au procès de production capitaliste, qui lui donne sa spécificité historique » [Marx, 1993, p.376-377]. Publié en 1867, *Le Capital* et cette critique de la coopération feront l'effet d'une bombe au sein de l'organisation internationale des travailleurs. A l'occasion de la seconde Internationale, lancée en 1889, l'absence des proudhoniens est remarquable, tant la première (1864) était fortement composée d'associations ouvrières marquées par l'influence du français. Marx a triomphé et les ateliers ouvriers ne sont plus là [Desroche, 1976, p.87]. Dés lors, coopératives, associations et mutuelles se détacheront lentement du mouvement ouvrier pour finir par se rassembler plus ou moins sous l'étendard d'une économie dite « sociale » relativement dépolitisée.

Du point de vue théorique, même les héritiers de Marx les plus détachés le rejoindront sur la critique des associations de travailleurs expérimentant l'autogestion (déclinaison moderne de la mutualité de production) après 1968.





Que l'on se souvienne par exemple de Gorz pour qui, les travailleurs « peuvent certes « autogérer » les ateliers de production, autodéterminer les conditions de travail, codéterminer la conception des machines et la définition des tâches. Celles-ci n'en demeurent pas moins hétérodéterminées dans l'ensemble par le processus social de production, c'est-à-dire par la société en tant qu'elle est elle-même une grande machine. Le contrôle des ouvriers (abusivement qualifié d' « autogestion ») consiste en réalité seulement à autodéterminer les modalités de l'hétérodétermination : les travailleurs se répartissent et définissent leur tâches dans le cadre d'une division du travail préétablie à l'échelle de la société entière » (Gorz, 1980, p. 19). Parce que le travail ne peut être qu'une perte pour le travailleur de sa propre réalité et une objectivation de ses créations, Gorz, à l'instar de Marx, plaidera en faveur d'une société du temps libre et du loisir. Dans cette société le travail de production matérielle nécessaire à la satisfaction de nos besoins physiques est cantonné à sa plus simple expression pour laisser l'humanité opérer le travail sur soi nécessaire à sa pure expression sociale (Gorz, 1988). Le travail manuel est tout aussi dénigré, ce qui nous semble être un geste peut-être quelque peu hédoniste à l'heure où un toujours plus grand nombre de chômeurs souffrent de ne pas en avoir un.

Dans un projet politique critique et libertaire, les chômeurs ne doivent certainement pas reprendre le chemin de l'usine mais bien plutôt celui du travail autonome. Proudhon pour sa part estimait que des poches d'autodétermination pouvaient se développer, y compris – et surtout – au sein d'un contexte capitaliste qui se retrouve ainsi miné de l'intérieur. Il est vrai que le travail aliéné existe. Il est même massif. Et il y existe bien peu de potentialités critiques. Mais il se situe avant tout dans l'industrie de masse, là où il y a un patron, là où les ouvriers ne sont pas les propriétaires de leurs moyens de production. Si l'on veut bien se pencher sur le vécu de certains de leurs camarades, on peut remarquer qu'il existe des esquisses de travail non aliéné. Et il l'est *ici et maintenant*, dans l'atelier. A cet égard, Proudhon restera plus fidèle que Marx au projet matérialiste : comment exhumer toute la teneur critique de la matière d'un monde ouvrier qui par ailleurs est ce qu'il est, avec ses richesses coopératives et ses misères profondes, sans transcendances divines et sans s'en remettre à la providence d'une révolution incertaine ?

Depuis une posture marxiste classique, on ne peut juger qu'avec condescendance la façon dont les chômeurs (ou travailleurs intermittents) restent fières, entre deux itinéraires d'insertion, du résultat du travail qu'ils sont parvenus à réaliser dans les firmes qui ont daigné les engager en CDD ou en





contrats aidés, précaires dans tous les cas. Outre la possibilité pour la gauche de se réconcilier avec cette classe grandissante des exclus contemporains, le matérialisme de Proudhon met à sa disposition également une lucidité assez fraîche. Il offre une condition anthropologique positive à la société, même si elle est impure : elle devra déterminer sa forme à venir avec des hommes qu'un point de vue trop classiquement « marxiste » aurait tôt fait de renvoyer à leurs désirs de voitures, leurs télévisions, leurs velléités consuméristes, leurs aliénations en tous genres.

Aujourd'hui, au regard de la misère du monde que nous dépeint par exemple G. Le Blanc (2007) dans toute sa tragédie, renouveler la théorie critique semble plus que jamais nécessaire. Et, ceci ne peut se faire à mon sens qu'en renouant avec une pensée de la contingence apte à saisir l'autodétermination du social laquelle, du second Marx à Bourdieu en passant par Frankfurt, s'est effacée derrière une théorie critique négative qui dépeint les acteurs modernes que des agents privés d'autonomie, endoctrinés et conditionnés tant qu'ils n'ont pas vu en elle le salut (Marcuse, 1968, p. 32).

Cornélius Castoriadis notait déjà en 1975 que l'origine de la déchéance du marxisme et de l'équivalent idéologique de la déchéance du mouvement ouvrier est à chercher dans la transformation rapide de la "nouvelle conception" de Marx en un système achevé et complet, dans le retour au contemplatif et au spéculatif comme mode dominant de la solution aux problèmes posés à l'humanité [Castoriadis, 1975, p.101]. Une providence communiste qui aurait agencé l'histoire en vue de produire notre liberté n'en est pas moins une providence qui se donne un monde rationnel, connaissable de bout en bout, tellement brutal, solide et englobant que nous en étoufferions. Dans ces conditions, disparaît le problème premier de la praxis : que les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective une signification qui n'est pas pré-assignée, et qu'ils ont à le faire aux prises avec des conditions réelles qui n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet [ibid., p.78-79].

Il n'y aucune téléologie ni fin de l'histoire chez Proudhon comme c'est le cas chez Hegel et Marx. Les hommes font leur histoire mais ils doivent aussi assumer qu'ils font une histoire qui n'a pas de sens préétabli. Ils composent mutuellement avec ce qu'ils sont et font ici et maintenant dans leurs coopératives ou leurs assemblées, se détournent de cet homme abstrait, pur esprit présenté par ses oeuvres et qui pointe le bout de son nez dans l'horizon communiste inaccessible. Loin d'une quelconque pureté a-capitaliste qui ne peut exister qu'en idée, ils rendent pour ainsi dire sa dignité à l'animal laboureur en





refusant qu'il se distingue de l'homo faber. En restituant au travailleur la possibilité de sa fierté (même après avoir passé trente années à souder des carrosseries chez Renault), Proudhon rend pensable une dynamique libertaire d'expérimentations libératrices, critiques par le simple fait qu'elles sont et qu'elles sont *autrement* que le capitalisme. La théorie critique partirait dès lors aussi de ce qui existe, dans tous les cas forcément, à *l'intérieur* du capitalisme. Parce que, comme à l'époque de Proudhon, toutes les pratiques associatives seraient toujours dans tous les cas déjà contaminées (et parce qu'il en coûterait à leur confort), les intellectuels de la gauche radicale contemporaine s'exonèrent parfois d'intégrer les initiatives alternatives telles que les Associations pour le Maintien de l'Agriculture Paysanne (ou Groupes d'Achats Collectifs), les Services d'Echanges Locaux, le commerce équitable ou, plus généralement l'économie solidaire. Révéler la profondeur avec laquelle le capitalisme percole aussi dans ces associations comme dans tous les vécus sociaux, au point qu'il n'existe plus une seule vie humaine qui puisse prétendre en être vierge, n'est pas difficile. Voir ce qui persiste, dans ces mêmes vécus, à lui échapper est plus ardu. Car il faut alors se passer du logiciel imparable de l'aliénation massive qui n'épargnerait que le penseur donnant des leçons aux masses depuis sa tour d'ivoire avec un porte-voix acheté chez Carrefour (et construit en Chine) pour joindre la pureté du geste à celle de l'esprit.

C'est pourtant ce travail ardu qui à mon sens doit à présent faire l'avenir de la critique. Il a trouvé dans ces quelques pages des balbutiements d'assises socio-historiques lesquelles ont principalement cherché à établir le fil d'une tradition matérialiste qui puisse faire l'économie de l'hégélianisme latent que l'on retrouve dans presque toute la tradition critique. Mais pour conférer une réelle teneur théorique à ce matérialisme critique « positif » il convient à présent de voir en quoi les suggestions contemporaines (comme par exemple Boltanski, 2009, Arnsperger 2009, Fraser, 2013, etc) peuvent venir l'enrichir et le renforcer. L'agenda reste ouvert.





Bibliographie

- Althusser L., 1986, *Pour Marx*, Paris, La découverte, Paris
- Ansart P., 1969, , *Marx et l'anarchisme, Essai sur les sociologies de Saint Simon, Proudhon et Marx*, PUF, Paris.
- Arendt H., 1961, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- Arnsperger C., 2009, *Ethique de l'existence post-capitaliste*, Cerf, Paris.
- Boltanski L., 2009, *De la critique*, Gallimard, Paris.
- Castoriadis C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Gallimard, Paris.
- Corcuff P., 2003, *La question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Le Bord de l'Eau édition, Latresne.
- Desroche H., 1976, *Le projet coopératif*, Paris, Les éditions ouvrières, Paris.
- Fraser N., 2013, « Pour une critique non culturaliste de la culture. A propos des classes et des status dans le capitalisme globalisé », dans Frère B., dir., *Quel présent pour la critique sociale ?* à paraître chez Desclée de Brouwer, Paris.
- Frère B., 2009, *Le nouvel esprit solidaire*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Gardin L., 2006, *Les initiatives solidaires*, Erès, Ramonville Saint-Agne.
- Gorz A., 1980, *Adieux au prolétariat*, Seuil, Paris.
- 1988, *Métamorphose du travail, Quête du sens. Critique de la raison économique*, Galilée, Paris.
- Le Blanc G., 2007, *Vies ordinaires, vies précaires*, Le Seuil, Paris.
- Lefort C., 1979, « L'expérience prolétarienne », dans *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris., 1979, p. 73 (paru dans *Socialisme ou Barbarie* n° 11, 1952).
- Marcuse H., 1968, *L'homme unidimensionnel*, Les éditions de minuit, Paris.
- Marx K., 1962, « Statuts de l'Association Internationale des Travailleurs » dans *La Première Internationale. Recueil de documents*, Jacques Freymond (dir.), Librairie Droz, Genève, volume 1.
- 1983, *Misère de la philosophie* dans Proudhon P-J., *Philosophie de la misère*, T. III, éditions du monde libertaire, Paris.
- 1963, *Le capital, livre 1*, trad. M. Rubel, Gallimard, Paris.
- 1996, *Manuscrits de 1844*, trad. J-P. Gougeon, GF-Flammarion, Paris.
- 2008, *Le Capital, livres 2 et 3*, Gallimard, Paris.
- «Manifeste des soixante ouvriers de la Seine », in Proudhon P-J., 1977, *De la capacité politique des classes ouvrières*, éditions du Monde libertaire, Paris, t.2, pp. 420-429.





Méda D., 1995, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Flammarion Paris.

Mounier E., 1966, « Court traité de la mythique de gauche », dans *Communisme, anarchie et personalisme*, Seuil, Paris.

Proudhon P.-J., 1957, *Manuel du spéculateur à la Bourse*, Garnier, Paris.

– 1977, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Editions du monde libertaire, 2 vol., Paris.

– 1988, *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, t. I., Fayard, Paris.

Ricoeur P., 1995, *L'idéologie et l'utopie*, Gallimard, Paris.

Salem J., 1996, *Introduction aux manuscrits de 1844*, GF-Flammarion, Paris.

