

Stathis Kouvélakis

Après le capitalisme, la vie !

Ya-t-il une vie après le capitalisme ? De nos jours, la réponse quasiment spontanée est négative. L'histoire est « finie », au sens où elle a atteint sa finalité interne, car, après la fin des régimes dits « communistes » de l'Est européen, le capitalisme est son horizon ultime. Voilà pourquoi il est devenu aujourd'hui plus facile d'imaginer la fin du monde qu'une modification bien moins cataclysmique, celle du mode de production actuellement dominant. Il existe pourtant une réponse contraire, même si elle est minoritaire, qui consiste à dire : bien sûr que oui, le capitalisme n'est pas éternel, il n'est pas le dernier mot de l'histoire, car l'histoire ne connaît pas de dernier mot (ce en quoi elle diffère justement des récits théologiques). L'échec de ces régimes ne signifie pas la fin de la perspective socialiste, mais la fin d'un cycle du mouvement révolutionnaire, celui du « court vingtième siècle », dont il s'agit de faire un bilan et de tirer les nécessaires leçons.

Cette seconde réponse est incontestablement la nôtre, et, dans ses grandes lignes, elle est partagée par les auteurs des contributions de ce recueil. Cela signifie-t-il pour autant que la question ne mérite pas qu'on s'y attarde davantage ? Il nous semble que non, et nous tenons à présenter nos raisons au lecteur/trice pressé/e de sauter par dessus cette présentation pour passer directement aux textes qui composent l'ouvrage qu'il/elle tient en main.

Une conjoncture anti-utopienne

La première de ces raisons tient à la nécessité d'établir un diagnostic précis de la conjoncture historique actuelle marquée par cette incapacité à imaginer un au-delà de l'état actuel des choses, sauf un désastre généralisé. Il convient de saisir à la fois les ressorts profonds et les conséquences d'une telle situation, que l'on peut caractériser d'anti-utopienne au sens strict de ce terme. À la fin des années 1950, Ernst Bloch parlait déjà de la « carence de rêves », « toujours associée au désir de ne pas se laisser aller ou à un certain réalisme confondu avec la résignation » et qui « est précisément l'état prédominant d'une majorité d'hommes qui pensent beaucoup mais découvrent peu dans une société privée de perspective (et débordante d'imprécision) »¹. Pour le dire autrement, cette panne de l'imagination ne signifie pas tant satisfaction avec l'ordre existant que résignation, « réalisme » unilatéral qui ne considère que la force et la permanence de l'existant et fait l'impasse sur la tendance pourtant interne de ce réel et qui travaille à son dépassement. Nul doute que les défaites et désillusions accumulées des expériences révolutionnaires du siècle passé ont donné une force extraordinaire à ce réalisme là. C'est celui que professe la majeure partie de la gauche actuelle, en France et dans le monde, ralliée non pas simplement à la gestion de l'ordre régnant mais à la « pensée unique », celle qui proclame qu'« il n'y a pas (ou plus) d'alternative » à la contre-réforme néolibérale et au « marché libre ».

C'est là le noyau dur du « sens commun » (Gramsci) actuel : après des décennies de « néolibéralisme réel » à l'échelle mondiale, le constat des dégâts – économiques, sociaux, environnementaux – est de plus en plus largement partagé, érodant davantage encore le niveau d'adhésion, qui n'a de toute façon jamais été majoritaire, des populations à ces politiques. Pourtant, c'est toujours la résignation qui prédomine, ou la recherche d'améliorations à la marge du système, comme si, pour reprendre les termes de Bloch, on se refusait à « se laisser aller » ; comme si une crainte première

1. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 3, Gallimard, 1991, pp. 547-548.

continuait à dicter ses termes à la pensée, qui persiste dès lors à re-fouler les éléments de subversion et d'antagonisme, le possible interne au présent et sans lequel celui-ci devient à la fois incompréhensible et impraticable, fermé à l'action humaine. Ainsi, le « réalisme » anti-utopien actuel, loin d'être, comme il aime se présenter, le signe d'une reconnaissance froide et lucide (prétendument « non-idéologique ») d'un état de fait se révèle comme le produit d'une résistance obstinée (même si elle est parfois, ou partiellement, sourde, non réflexive) à la nouveauté, d'un effort de tous les instants (de là sa nécessité de ressasser sans cesse sa sagesse triviale) visant à occulter ou brouiller les contradictions internes du présent, en les coupant de leur « mauvais » côté. Le côté dominé mais, en fin de compte, déterminant, qui tend à l'abolition de l'état de chose actuel – ce que Marx et Engels, dans leur célèbre définition de l'*Idéologie allemande*, nommaient le *communisme*.

D'où une première conséquence, fortement soulignée par Bloch, qui consiste dans *la perte du sens du futur*. La carence de rêves est « assimilée au destin », et l'idée d'un futur différent, d'une transformation du monde, se présente « sous un jour eschatologique », comme un au-delà, une *altérité radicale*, à ce monde-ci, « exactement comme si c'était un monde surnaturel plein des extases les plus folles, au lieu d'être bel et bien ce monde-ci, plus que jamais engagé dans l'analyse térébrante des facteurs qui le mettent en branle, et engagé dans l'anticipation des fruits de qualité qu'il pourrait porter un jour »². Ajoutons que les extases de cet au-delà peuvent tout autant apparaître à certains comme des cauchemars. À l'inverse, une telle vision hypostasiée du futur est loin de se limiter aux « réalistes » anti-utopiens. Elle en vient à imprégner même ceux qui, refusant ce réalisme-là, n'en sont pas moins incapables de lier le futur à la tendance qui travaille le présent. On retombe ainsi dans l'eschatologie, en se contentant d'en inverser le signe, au nom de visions « messianiques », ou de la fidélité à un pur « Événement », tous deux identifiés à un bond hors de l'histoire, ou une rupture absolue d'avec l'ordre de l'« Être ».

2. *Ibid.* p. 548.

Mais il y a davantage : car la perte du sens du futur s'accompagne de la perte du passé, au sens de la perte d'un sens du passé différent du présent, et dont ce dernier est néanmoins issu. Nommé par certains « condition post-moderne »³, cette perte de l'historicité, de la notion de profondeur historique des réalités existantes s'accompagne d'une fétichisation de ce passé symétrique au futur hypostasié des eschatologies que nous venons de mentionner. Le paradoxe (apparent) est que nous vivons dans des sociétés qui sont de moins en moins capables de comprendre et de communiquer avec leur histoire et qui pourtant multiplient les commémorations, les signes extérieurs les rattachant à un passé (plus ou moins) mythifié, ou qui se lancent dans un véritable culte de la mémoire dont l'effet majeur consiste à dépolitiser les événements majeurs de l'histoire récente (la seconde guerre mondiale et le judéocide sont le terrain d'élection de cette posture).

Le film d'Alfonso Cuarón *Les fils de l'homme* (*Children of Men*) illustre de façon exemplaire ce dérèglement de l'axe temporel qui caractérise l'actuelle situation antiutopienne. Dans un avenir proche, les sociétés avancées (la Grande-Bretagne dans le film) sont gouvernées par des régimes autoritaires et bunkérisés (les réfugiés venant des pays de la périphérie sont enfermés dans des camps de concentration). Elles sont au sens strict stériles (les naissances s'y sont mystérieusement arrêtées depuis des années, allégorie transparente de la perte du sens du futur) mais les chefs d'œuvre artistiques du passé sont précieusement conservés dans des lieux hermétiquement clos, où ils apparaissent totalement coupés de l'environnement et du monde qui leur donnait sens. Le David de Michel Ange auquel le héros du film est à un moment confronté paraît alors aussi impénétrable et absurde que l'objet fétiche d'un culte oublié, d'un continent (de sens) englouti. Une telle société est bien entendu depuis longtemps morte, seuls des groupes « terroristes » y maintiennent un foyer de conflit, qui ne laisse pourtant entrevoir que la perspective peu réjouissante d'un régime tout aussi autoritaire que celui auquel ces groupes s'opposent, le fanatisme en plus.

3. Cf. les analyses de Fredric Jameson dans son classique *Le Postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, édition française : ENSBA, 2007.

Ce film montre avec force que l'enfermement dans l'éternel présent ne signifie pas seulement effondrement de l'expérience temporelle de nos sociétés, l'expérience continue de l'immédiat sur fond de désastre : il est également spatialisation de ce désastre, enfermement au sens strict, multiplication des murs et des clôtures de toute sorte et désastre écologique à l'échelle planétaire. La seule issue apparaîtra comme la fuite à bord d'un bateau (on pense ici à la « nef des fous » décrite par Foucault dans son *Histoire de la folie*), rupture avec le « sol », déterritorialisation, et sans doute aussi retour fantasmé dans le liquide amniotique maternel, allégorie du rétablissement d'un rapport protecteur avec la Mère-Nature (il s'agit d'acheminer en lieu sûr l'enfant de la miraculeuse première naissance qui met fin au règne de la stérilité). Quelle que soit la gravité (bien réelle !) des dégâts occasionnés et projetés par le réchauffement climatique actuel, il est évident que la menace de ce désastre (ou d'un hiver nucléaire, sa version dominante durant la guerre froide) fonctionne *aussi* de façon allégorique, comme concentré et projection spatiale « totale » des peurs et des angoisses de sociétés où l'avenir paraît impossible. D'un univers mental où il est en effet devenu plus facile d'imaginer l'apocalypse que la perspective d'une vie différente, d'une vie après le capitalisme.

Retour à l'utopie ?

S'opposer à la pulsion anti-utopienne actuellement dominante doit-il pour autant nous conduire à entreprendre une réhabilitation de l'utopie ? La réponse à cette question ne peut-être, à notre sens, que *oui et non*. Non, car il ne s'agit pas de revenir sur la critique de l'utopie qui est au cœur de la démarche de Marx et d'Engels. Pour aller vite, cette critique, exposée dans les pages extraordinairement denses du *Manifeste du Parti communiste* intitulées « le socialisme et le communisme critico-utopiques »⁴, se focalise sur le point aveugle de ces systèmes, à savoir leur incapacité à concevoir l'élément actif – à la fois subjectif (le potentiel révolutionnaire

4. Cf. Karl Marx, Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, bilingue, Éditions sociales, 1972, pp. 109-115. Les passages cités ci-dessous du *Manifeste* sont extraits de ces pages.

de la classe opprimée) et objectif (les conditions matérielles émergentes) – d’une transformation radicale de la société. Cette incapacité est, en quelque sorte, structurelle, inscrite dans leur forme même (leur systématisme compulsive, leur prétention « scientifique » à dévoiler le véritable mécanisme social, leur caractère achevé et clos de « recettes pour les marmites de l’avenir »), dans la mesure où ces projets utopiques fonctionnent précisément comme des substituts à une véritable dialectique des fins et des moyens, des forces sociales et des conditions historiques, qui seule permet d’envisager concrètement le dépassement de l’ordre existant.

Les raisons de cette opération de substitution utopienne sont, pour Marx et Engels, avant tout *historiques* : tout se passe comme si, à une certaine étape de son développement de la société bourgeoise, les énergies transformatrices libérées par les contradictions du monde bourgeois naissant, se tournaient – pour reprendre les formulations du *Manifeste* – vers la « confection de ces plans », « façon de s’élever par l’imagination » au-dessus de cette société. Mais c’est du même coup au-dessus des contradictions sociales réelles, i.e. de la lutte de classes, que l’on s’élève (de façon imaginaire), adoptant une position (illusoire) de surplomb qui, dès lors, court-circuite le sens concret du possible. D’où l’antinomie entre démarche utopique et politique, et plus particulièrement action révolutionnaire, qui s’efforce de transformer en *praxis* organisée et stratégiquement orientée les contradictions internes aux rapports sociaux.

Marx et Engels avaient sans doute une vue trop restrictive, ou plus exactement trop évolutionniste, des conjonctures historiques d’apparition des systèmes utopiens : celles-ci ne se limitent pas à la seule période émergente de la société bourgeoise (même si les diverses formations sociales traversent une période de ce type à des moments différents). Les poussées utopiennes ne sont pas le signe d’une simple immaturité des conditions objectives et subjectives, et leur réapparition n’est, de ce fait, ni résiduelle, ni nécessairement réactionnaire. Elles concernent en réalité toutes les

situations où les énergies subversives montantes échouent à se traduire en perspective politique viable. Et c'est en ce sens que la conjoncture française de la Restauration, qui a vu l'éclosion des grands systèmes de Saint-Simon et de Fourier, a une valeur paradigmatique, pour comprendre par exemple la poussée utopienne (dans une version certes plus littéraire que « scientifique »/systématique) de la fin du XIX^e siècle dans des sociétés capitalistes bien plus développées, dont témoignent plus particulièrement les romans d'anticipation de l'anglais William Morris ou de l'américain Edward Bellamy⁵, qui annoncent eux-mêmes les utopies de type communautaire et/ou néo-pastoral (« retour à la terre et à l'artisanat ») des années 1960-1970.

Mais tout ceci n'offre qu'une vue partielle, et unilatérale, de l'analyse de l'utopie par Marx et Engels. Dans le *Manifeste*, nous l'avons vu, ceux-ci parlent « du socialisme et du communisme critico-utopiques ». Et sur l'aspect *critique* de l'entreprise, leur approbation est entière, enthousiaste même, et elle ne se démentira dans aucun de leurs écrits ultérieurs. Mais il y a davantage, et c'est le point crucial : la validité des systèmes utopiques ne se limite pas à la critique du présent, elle s'étend à leurs « propositions *positives* en vue de la société *future* », que Marx et Engels récapitulent en ces termes : « suppression de l'antagonisme entre la ville et la campagne, abolition de la famille, du gain privé et du travail salarié, proclamation de l'harmonie sociale et transformation de l'État en une simple administration de la production ». Ces propositions « ne font qu'annoncer la disparition de l'antagonisme de classe, antagonisme qui commence seulement à se dessiner et dont les faiseurs de systèmes ne connaissent encore que les premières formes indistinctes et confuses ». Elles ont donc une véritable valeur *d'anticipation*, et même leurs « formes indistinctes et confuses » ne sont pas tant une bizarrerie subjective de leurs auteurs que la traduction adéquate d'un moment historique, et d'une conscience de classe, eux-mêmes à la recherche d'une confi-

5. Cf. Edward Bellamy, *Looking backward*, [Regardant en arrière], paru en 1888, et le roman de William Morris qui y répond : *News from Nowhere* [Nouvelles de nulle part], 1890.

guration plus achevée : « la peinture fantaisiste de la société future, à une époque où le prolétariat, peu développé encore, envisage sa propre situation d'une manière elle-même fantaisiste, correspond aux premières aspirations instinctives des ouvriers vers une transformation complète de la société ».

D'où la conclusion, insuffisamment commentée à notre sens, selon laquelle ces propositions « n'ont encore qu'un sens purement utopique », qui laisse entendre que dans une étape ultérieure ce sens « purement utopique » pourrait être *complété* du sens pratique de leur réalisation/dépassement. Ainsi Engels a toujours crédité l'« utopique » Robert Owen de ce souci pratique d'expérimenter d'autres rapports sociaux, tout comme il a reconnu la valeur visionnaire des écrits de Fourier⁶.

Le saut par dessus l'existant ne se résume donc pas à l'illusoire dépassement des contradictions de classe, ou plutôt il comporte un avers, une autre face : dans la capacité de l'imagination utopienne à *nier* l'existant, à en produire une critique radicale, *du point de vue du futur*, des aspirations et tensions vers le futur (le « pas-encore » comme dit Bloch) qui travaillent de l'intérieur une situation historique. Nous voyons donc ici de dessiner une dualité du rapport subjectif au monde que Sartre⁷ a nommé respectivement « conscience réalisante », activité qui appréhende et vise à transformer le réel, et « conscience imageante », activité « niant » le réel

6. Sur Owen, dont le jeune Engels était un admirateur fervent, on peut se reporter aux éloges que lui adresse un texte tardif comme l'*Anti-Dühring* (Éditions sociales, 1977, pp. 300-302). Quant à Fourier, dans un texte de 1846 pour le *Deutsches Bürgerbuch* de Mannheim, Engels affirme que, pour sa vision d'ensemble de l'évolution des sociétés Fourier se hisse au niveau de Hegel ; les contemporains allemands apparaissant bien piètres en comparaison : « si nos professeurs allemands... s'étaient simplement donné la peine d'examiner les textes essentiels de Fourier... ils seraient tombés sur une véritable mine de matériel de construction mais pour un tout autre usage que le leur ! Quelle masse d'idées neuves – pour l'Allemagne, neuves encore aujourd'hui – n'auraient-ils pas trouvée ! » (in Karl Marx, Friedrich Engels, *Les Utopistes*, textes choisis et traduits par Roger Dangeville, Maspero, 1976, p. 58). Là encore, il est frappant de constater que, trois décennies plus tard, l'*Anti-Dühring* (op.cit. pp. 298-300) reprendra les mêmes thèmes et appréciations.

7. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, 1982 (1^{ère} édition 1940).

par la production d'une représentation imagée d'un objet absent, se dérochant à la perception, à l'expérience immédiate. L'image ainsi formée par la conscience diffère par nature l'objet réel, absent par hypothèse – pour prendre l'exemple trivial de Sartre, l'image mentale de Pierre quand je pense à lui, ou celle que je forme à partir d'une photo ou d'un portrait, n'est pas Pierre. Sa réalité est dans cette « irréalisation » de Pierre, mais c'est bien Pierre qu'elle vise ; elle est non pas perception mais irréalisation *de* Pierre (et non de Paul ou d'une chaise). Le réel est ainsi nié à partir d'un point de vue précis, que la conscience vise comme absence dans ce réel même : en pensant à Pierre absent de cette pièce (ou en regardant sa photo), j'en produis spontanément une image mentale qui est négation de cette pièce en tant que pièce d'où Pierre est absent. Ces deux attitudes, ou formes d'activité de la conscience, sont tout aussi spontanées, ou irrépressibles (on ne peut pas ne pas y recourir), qu'irréductibles l'une à l'autre : il est impossible d'adopter simultanément l'attitude réalisante et l'attitude imageante, elles s'excluent mutuellement, l'abandon de l'une apparaît en quelque sorte comme l'inévitable prix à payer pour passer à l'autre.

L'imagination utopienne se paie ainsi d'un décrochage d'avec la politique et la *praxis*. Les deux sont toutefois des modalités différentes d'un rapport *actif* au réel ; le décrochage en question n'est pas forcément divorce définitif, il peut se révéler préparation à, et même soubassement de, la *praxis*. Sartre souligne le pouvoir « corrosif » que l'imaginaire exerce sur le réel, pouvoir qui apparaît dès lors comme non comme un substitut mais plutôt comme le double indispensable à toute action transformatrice : « le simple souhait n'a encore rassasié personne » disait Bloch⁸, mais comment imaginer une lutte pour le pain, une mobilisation pour mettre fin à la misère, si la conscience de ses acteurs n'est pas capable d'imaginer une situation où ce manque est aboli ? Si une coordination de ces deux formes d'activité est possible c'est en effet dans la mesure où, réagissant à une absence première, toutes deux visent le futur : l'activité réalisante pour faire advenir réel-

8. Ernst Bloch, *Le Principe...*, t. 3, op. cit., p. 534.

lement quelque chose qui n'existe « pas encore », l'activité imageante produisant, elle, une image qui permet au sujet de faire face à cette absence, et d'une certaine façon (certes ambiguë, car toujours à distance de l'action) de la surmonter, de se mettre en rapport au lieu d'être happé ou entièrement désorienté par elle.

Voilà qui permet également de comprendre de façon plus précise la fonction anticipante de ces produits de l'imagination utopienne dont nous avons parlé précédemment : car le futur est bien évidemment ce qui est non seulement au-delà de la connaissance mais au-delà même de l'imagination, c'est le *Novum*, pour parler comme Bloch, l'événement irréductible aux coordonnées de la situation présente. En tant que représentations du futur les utopies sont donc nécessairement des échecs et tout lecteur ou spectateur de livres ou de films appartenant aux divers genres de l'anticipation (systèmes ou récits utopiques classiques, science fiction, *fantasy*, etc.) en a vite fait l'expérience : sous l'apparence « futurologique », il est très aisé, par une foule de détails, de dater et de situer très exactement le livre ou le film en question, de voir dans le « futur » décrit par l'auteur une image déformée de son propre présent.

Les utopies ne parlent donc pas d'autre chose que de leur présent, mais sous une forme très particulière, c'est-à-dire *négative*, ou *irréalisante* : du point de vue précis d'une absence, d'un présent tout entier saisi sous l'angle de cette absence, de ce manque, et cela de façon active, par un ensemble d'opérations mentales et discursives (productions d'« images », de représentations diverses) qui pointent, et, d'une certaine façon, qui s'engagent déjà dans le dépassement de ce manque. Telle est l'essence de la « méthode utopienne » analysée, dans des textes devenus classiques, par le marxiste américain Fredric Jameson⁹ : montrer ce qu'il y a d'intolérable, d'impossible dans notre présent, non pas sur le mode d'une analyse ou d'une dénonciation morale, mais en tant qu'absence ouverte sur son propre dépassement, possibilité, point de basculement vers le non-encore advenu. Il ne s'agit donc pas de donner une description, une recette ou un plan achevé du futur,

9. Cf. sa contribution dans ce volume et son ouvrage récemment traduit en français *Archéologies du futur*, t. 1 : *Le Désir nommé utopie*, Max Milo, 2007.

mais d'ouvrir sur une expérience, un *sens du futur* nécessaire pour se situer dans le présent, y trouver des repères et agir en vue de sa transformation radicale.

Voilà donc la deuxième raison qui nous paraît justifier la question « y a-t-il une vie après le capitalisme ? ». Rester sur cette question même, écarter ne serait-ce qu'un moment les réponses « évidentes » apparaît comme un exercice préparatoire nécessaire à la réinvention d'un sens du futur après une période de défaites et d'échecs des expériences révolutionnaires. Cet exercice comporte à son tour une double dimension : opposer une négation raisonnée à l'actuelle conjoncture anti-utopienne, dans le prolongement de ce que nous avons esquissé en première partie de ce texte, mais aussi cerner les nœuds d'impossibilité de notre présent qui pointent vers un basculement, un futur différent, mais nullement garanti. Pour donner quelques exemples¹⁰, il s'agirait de voir dans la perspective d'un environnement « naturel » entièrement humanisé, jusque dans ces coordonnées climatiques, non pas le désastre annoncé actuellement de tous les côtés mais l'exigence devenue réalisable de transformer radicalement les modes d'échange entre, d'une part, les activités humaines productives et reproductives et, de l'autre, les conditions naturelles et matérielles de ces activités. De discerner dans l'extension galopante du phénomène urbain à l'échelle mondiale non pas l'apocalypse prédite par Mike Davis¹¹, mais l'annonce d'un environnement humanisé d'un type nouveau, abolissant notamment la division « ville/campagne ». De comprendre les phénomènes extraordinairement puissants d'homogénéisation et de standardisation consumériste induits par la mondialisation capitaliste non pas simplement comme une étape supérieure de l'universalisation marchande (ce qu'ils sont assurément) mais aussi comme une possibilité de calculer et de maîtriser à l'échelle planétaire (de façon planifiée pour lâcher le mot devenu obscène) la satisfaction des besoins.

10. Sur ces questions voir, dans ce volume, les contributions rassemblées dans la deuxième partie (« pour un écosocialisme »), ainsi que celles de David Harvey, Fredric Jameson et David McNally.

11. Cf. Mike Davis, *Le Pire des mondes possibles*, La Découverte, 2007.

Pour le dire de façon plus ramassée, il s'agit de se mesurer au présent avec un esprit anti-anti-utopien : non pas brandir des solutions toutes prêtes, mais, comme les textes de ce recueil invitent à le faire, tenter de changer de lunettes, pour adopter un autre point de vue qui permette de saisir le futur *dans* le présent : les points de blocage et les tendances réelles qui, souterrainement ou de façon plus consciente, œuvrent à son dépassement. Ce n'est pas là une tâche facile, ainsi que Bloch le soulignait : s'ouvrir à ce futur possible exige un temps d'arrêt des expériences ordinaires, l'instant crucial d'une prise de distance d'avec l'immédiat, qui n'est pas de l'ordre de l'illumination mais, à l'inverse, du questionnement absolu, de l'étonnement radical devant le monde : « comme un renvoi spécifique à l'obscurité immédiate du maintenant, dans la mesure où la latence centrale du contenu de ce maintenant est réfléchi dans l'interrogation ainsi étonnée, dans l'étonnement interrogatif »¹².

Y a-t-il une vie après le marché ?

Il y a une troisième raison qui nous semble plaider en faveur de la persistance de la question « y a-t-il une vie après le capitalisme ? ». Elle renvoie à la justesse, du moins à titre transitoire, du mot d'ordre du mouvement altermondialiste « un autre monde est possible », sans spécification supplémentaire. Dans la tradition qui se réfère à Marx, si l'après-capitalisme ne fait l'objet d'aucun système, plan idéal ou tableau préétabli, il est néanmoins *nommé* de façon précise : communisme – et socialisme en tant que période de transition à celui-ci. Or, si rien ne semble en mesure de se substituer à ces deux noms pour désigner un au-delà du capitalisme, il est patent que, après l'effondrement de l'URSS et la fin du cycle des révolutions inauguré par Octobre 1917, le contenu de ces deux notions est à redéfinir. En tenant compte des leçons de l'expérience passée et de la lutte de classes telle qu'elle se déroule sous nos yeux. Cette discussion n'a rien d'académique, d'autant que l'approfondissement de processus s'autodéfinissant

12. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 1, Gallimard, 1976, p. 349.

comme « révolutionnaires », en Amérique latine et tout particulièrement au Venezuela, a posé la question d'un « socialisme du XXI^e siècle ».

Il y a là sans doute le signe d'un changement de période, et pourtant rares sont celles/ceux qui considèrent le « socialisme » en question autrement que comme un chantier. Qui touche avant tout à la question de savoir en quoi le socialisme de ce siècle diffèrera de celui qui s'est écoulé. Poser, en ce sens, la question d'une vie après le capitalisme permet de se mettre au travail sans préjuger des réponses. Non pas pour s'enfoncer dans une litanie interminable de questions faisant table rase du passé pour, bien souvent, finir par réinventer l'eau tiède, mais pour ouvrir la voie aux nécessaires expérimentations, à la fois sur le plan pratique et sur celui de la théorie, sans jeter par dessus-bord un acquis conquis de haute lutte.

C'est dans cet esprit que se situent les textes qui composent cet ouvrage. Il ne s'agit pas ici de les résumer, d'autant qu'ils sont marqués par une certaine diversité d'approche et, parfois, de positionnement. Nous voulons simplement suggérer qu'ils peuvent se comprendre comme des tentatives de répondre à un ensemble de problèmes qui, eux, sont communs, ou du moins qui communiquent entre eux. L'effort de l'imagination à aller au-delà de l'existant (mais à partir des tendances internes à celui-ci) se déploie dès lors, inévitablement, dans deux dimensions que l'on ne peut dissocier, même si l'une tend presque toujours à prendre le pas sur l'autre : la dimension spatiale, d'où vient du reste le terme d'utopie (non-lieu), et la dimension temporelle, le « pas encore » constitutif du sens du futur, de la conscience imageante en tant que conscience anticipante. Comme l'écrit Ernst Bloch, « aussi longtemps que la réalité n'est pas complètement déterminée, elle découvre dans les germes tout comme dans les espaces nouveaux de son expression, des possibilités non encore accomplies »¹³.

Examinons justement sous cet angle les conditions actuelles d'une reprise de la méthode anti-anti-utopienne suggérée ci-des-

13. *Ibid.* p. 238.

sus. Un facteur de blocage apparaît aussitôt, auquel nous consacrerons le reste de ces remarques introductives. Il s'agit bien sûr du schème du « marché » ; schème car davantage qu'une simple notion ou même qu'une « idéologie » (au sens de « fausse conscience » venant s'ajouter au réel), il agit comme un filtre quasi-inconscient qui s'interpose entre le sujet et les coordonnées spatio-temporelles du monde qui l'entoure, et permet de les appréhender. C'est pourquoi, de nos jours, le problème spatio-temporel par excellence pour un projet anticapitaliste se présente comme celui du « marché ». Hayek expliquait déjà que le marché est un processus cognitif adapté au fait que les connaissances clés pertinentes pour les décisions économiques sont distribuées de manière « spécifique dans le temps et dans l'espace »¹⁴. Mais il y a incontestablement une dominante temporelle dans le schème du marché, qui transforme d'une certaine façon les problèmes spatiaux en problèmes de temps, et se focalise sur les questions temporelles classiques de vitesse, d'anticipation, d'innovation, d'effets différés etc. Pour le dire en termes plus historiques : aujourd'hui, après son expansion spatiale sur les anciens territoires du « socialisme réel » (seule véritable nouveauté, mais elle est de taille, de l'actuelle « mondialisation » capitaliste), la pulsion anti-utopienne fixée sur le « marché », c'est-à-dire sur son caractère prétendument indépassable, se manifeste sur l'axe temporel, comme perte du sens du futur, blocage préventif de l'ouverture sur le « pas-encore ».

Quant à la dimension spatiale (ou, plus exactement, à dominante spatiale), ce n'est pas un hasard si, en ces temps d'expansion en voie d'accomplissement du capitalisme à l'échelle planétaire, elle resurgit précisément à l'échelle de ce cadre lui-même, comme mise en l'épreuve des limites « externes » (mais le sont-elles encore ?), environnementale et physique, de ce mode de production : c'est la configuration de l'actuelle crise écologique, no-

14. Cité in Thomas Coutrot, « Socialisme, marchés, autogestion : un état du débat », Séminaire Matisse « Hétérodoxies », 18 octobre 2002, p. 13 ; texte disponible sur la page web du GESD (Groupe d'Etudes pour un Socialisme de Demain) <http://hussonet.free.fr/gesd.htm>.

tamment dans ses dimensions, étroitement liées, de crise énergétique et de dérèglement climatique. Elle fait l'objet des contributions de la partie de cet ouvrage consacrée à l'écosocialisme. Pour des raisons de place, nous n'y insisterons pas davantage, sauf pour souligner que ces contributions sont, elles-aussi, animées par l'esprit dialectique du « changement de perspective », qui cherche à renverser ce qui apparaît comme point de fixation débilitant des angoisses contemporaines en urgence politique, impératif d'action et d'imagination de solutions alternatives, obligation à penser et entreprendre ici et maintenant le dépassement du mode de production actuel.

Mais revenons à la question du marché, qui comporte également une modalité « structurelle », ou synchronique. Si le capitalisme se définit, comme le pensait Charles Bettelheim¹⁵, comme une articulation entre deux séparations, marchande (séparation entre producteurs « privés » agissant indépendamment les uns des autres) et salariale (séparation entre travailleurs et moyens de production), c'est sur la première que se concentre actuellement la croyance dans le caractère indépassable de ce mode de production. Car il y a dans cette question bien davantage que celle du mode d'allocation/circulation des ressources et des produits¹⁶. Le marché joue ici un rôle *allégorique*, il désigne quelque chose de plus que lui-même, à savoir le rejet de toute possibilité d'une direction collective, à caractère politique, de l'économie, rejet essentiellement compris comme *impossibilité à maîtriser la dimension temporelle, future, des décisions économiques*, et, par extension, de la vie sociale tout entière.

15. Voir notamment Charles Bettelheim, *Calcul économique et formes de propriété*, Maspero, 1970.

16. Ajoutons également qu'une sortie de la séparation salariale est possible dans le cadre du capitalisme, du moins à titre individuel (accès au statut d'entrepreneur, de producteur « indépendant », ou de profession libérale, même si ces statuts tendent à devenir de plus en plus formels), peut-être même de façon collective, à travers les coopératives par exemple, dont les membres fonctionnent comme un organe du capitaliste collectif, même si ces expériences s'avèrent fragiles et peu viables dans la durée.

Ce n'est donc pas un hasard si, à partir de l'intervention des libéraux de l'école autrichienne (Hayek, von Mises, etc.) la discussion entre économistes a tourné autour de la question de l'information, de sa diffusion et de sa captation entre et par les divers agents. Il n'en reste pas moins, que même lorsqu'il s'écarte des modèles naïfs de l'équilibre général, le schème du marché (y compris dans ses reformulations « cognitives » post-hayekiennes) offre toujours le paradigme d'un ordre absolument décentralisé, d'une libre spontanéité d'agents à la poursuite de leurs intérêts particuliers, dénués de toute forme de coordination « en amont » (*ex ante*) de leurs activités, et aboutissant néanmoins à un résultat d'ensemble efficient, souple et innovant. En somme, une version sécularisée de la théodicée. À l'inverse, l'idée de maîtrise du futur, intrinsèque au projet d'une économie planifiée, est désormais associée aux images de pénurie, de stagnation et d'inefficacité des régimes de type soviétique ; elle est l'incarnation même de leur faillite.

La prégnance de ce type de représentation n'apparaît vraiment que si l'on tient compte que même ceux qui maintiennent une référence à une forme de socialisme, souvent même dans une filiation marxienne, ne la conçoivent que dans le cadre du marché : d'où les propositions d'un « socialisme de marché », allant de divers exercices abstraits de modélisation économique aux analyses des réalités chinoise ou vietnamienne⁷. Il est au plus haut point significatif de noter que les arguments donnés renvoient presque invariablement à une sorte de nécessité de s'incliner devant les « faits » ou, devant des données premières, supposées définir un horizon indépassable, toute tentative d'aller au-delà équivalant à une forme de démesure démoniaque (dont on peut supposer qu'elle attire sur elle le châtiment d'un nouveau goulag). Ainsi, l'économiste de référence marxienne Jean-Claude Delaunay, qui

17 Sur le « socialisme de marché », on consultera du point de vue des publications le dossier « Nouveaux modèles de socialisme » de la revue *Actuel Marx*, n° 14, 1993 et le livre dirigé par Tony Andréani, *Le Socialisme de marché à la croisée des chemins*, Le Temps des cerises, 2005. Un aperçu bien plus équilibré du débat est toutefois offert par les textes disponibles sur la page web du GESD. <http://hussonet.free.fr/gesd.htm>.

souligne l'hostilité au marché de « la pensée radicale contemporaine en France », commence sa présentation d'un ensemble de textes d'un séminaire intitulé « marchés et démocratie » avec l'affirmation suivante : « le principal problème du marché est, selon nous, qu'il pose problème et que, dans bien des cas, on ne saurait s'en passer ». Il ajoute : « mais il s'agit d'un avis personnel »¹⁸ (qui, de façon sans doute tout à fait fortuite, coïncide avec le sens commun du jour). Tony Andréani, l'un des principaux défenseurs en France du « socialisme de marché », considère lui qu'« à l'heure actuelle, la seule véritable alternative au nouveau capitalisme (...) se situe du côté d'une forme quelconque de socialisme de marché »¹⁹. Réfutant les propositions de dépassement des rapports marchands au profit de divers mécanismes de planification élaborées par divers chercheurs, il précise que « ces modèles... se heurtent à des objections de faisabilité très fortes »²⁰. Même Diane Elson, qui soutient un projet « intermédiaire » de « socialisation des marchés », et non un pur « socialisme de marché », pense qu'un « équilibre *ex ante* entre offre et demande avant même que la production n'ait lieu... est une tâche impossible »²¹, sans même spécifier s'il est question de chaussettes, de biens d'investissement ou de services de santé ou d'éducation.

Quand il s'agit d'étayer les raisons de cette non-faisabilité, les débats tournent alors autour des arguments du théoricien de l'école libérale autrichienne Friedrich Hayek. Ainsi, il « faut reconnaître », selon Thomas Coutrot, que, dans le débat qui l'a opposé au socialiste Oskar Lange dans les années 1930-1940, « c'est Hayek qui avait raison »²². Les arguments hayekiens mettent en avant la question de la quantité, et, surtout, de la qualité (tacite)

18. Jean-Claude Delaunay, Bernard Frederick (dir.), *Marchés et démocratie*, Notes de la Fondation Gabriel Peri, 2007, pp. 115 et 8.

19. Tony Andréani, « Socialisme et marché sont-ils incompatibles ? », p. 2, texte disponible sur la page web du GESD <http://hussonet.free.fr/gesd.htm>.

20. *Ibid.* p. 3.

21. Diane Elson, « Pour la socialisation du marché », *Actuel Marx*, n° 14, 1993, p. 109.

22. Thomas Coutrot, « Demain le socialisme ? », p. 3, texte disponible sur la page web du GESD <http://hussonet.free.fr/gesd.htm>.

de l'information, que seuls les mécanismes de prix de marchés sont censés pouvoir traiter de façon efficiente, ainsi que les vertus incitatives des mécanismes concurrentiels marchands. Le fait que ces postulats soient adossés à des invariants anthropologiques supposés fonder, en dernière analyse, leur indépassable validité – en d'autres termes : le caractère strictement circulaire du raisonnement – ne semble pas vraiment perçu par les partisans du « socialisme de marché ». Ainsi, toujours selon Thomas Coutrot, l'« objection fondamentale » à laquelle se heurtent les partisans du « socialisme participatif », opposés à l'idée du rôle central de la régulation par les prix de marché, consiste en ceci : « à moins de supposer l'émergence d'un « homme nouveau » altruiste, on voit mal, en l'absence de marchés et d'incitations monétaires, ce qui motiverait les producteurs à partager gratuitement l'information privative dont ils disposent, ni à utiliser efficacement les ressources de leur entreprise pour économiser le capital et satisfaire les consommateurs. C'est pourquoi la majorité des auteurs admet la nécessité de marchés »²³.

Si l'on pense toutefois, avec Marx, que l'émergence de cet « homme nouveau » ne saurait être dissociée, ni même, sur un mode purement volontariste, précéder l'émergence de rapports sociaux nouveaux (car « dans sa réalité, l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux » comme le dit la Sixième thèse sur Feuerbach), alors cette affirmation paraît purement tautologique : les marchés sont nécessaires... aussi longtemps que des mécanismes marchands assurent la coordination des activités économiques et que les comportements humains s'adaptent aux exigences de leur reproduction... Point n'est besoin toutefois d'aller chercher des références aussi suspectes que Marx pour argumenter en ce sens, puisque, semble-t-il, même un dissident modéré de l'*establishment* économique libéral, Joseph Stiglitz, ancien directeur de la Banque mondiale, « reconnaît “l'endogénéité de la nature humaine” par rapport aux institutions économiques. Des institutions alternatives, reposant sur davantage de coopération et

23. *Ibid.* p. 5.

de prise en compte mutuelle des intérêts, peuvent donc avoir un caractère auto-renforçant à condition de ne pas négliger les incitations matérielles et instrumentales »²⁴.

C'est précisément dans cette recherche d'alternatives que se situent les contributions du volume consacrées à la transformation de l'économie et du mode de « synthèse sociale »²⁵ actuellement pris en charge par le(s) marché(s). Elles sont représentatives d'une gamme d'approches différentes quant aux moyens et quant à la définition même d'une économie post-capitaliste. Mais elles partagent un point commun essentiel : toutes rejettent le « socialisme de marché », et c'est en fonction de ce critère, pleinement assumé, qu'elles figurent dans ce volume. Ceci étant dit, la diversité des approches prédomine : l'accent est tantôt mis sur l'autogestion (Coutrot, Samary), et le dépassement du salariat, tantôt sur des projets de planification participative (Devine, Husson). D'autres contributions se penchent sur les modalités d'échange non-marchand, à un niveau « macro-social » (Décaillot) ou « micro-économique » (Laacher). Toutes se situent dans une perspective de propriété sociale des moyens de production, distincte d'une simple propriété d'État, qui constitue l'essence même de toute perspective de rupture avec le capitalisme.

C'est, en fin de compte, l'abolition du salariat et la fin du statut marchand de la force de travail qui apparaît comme l'angle de vue le plus largement partagé, implicitement ou explicitement, celui qui semble le plus adapté à la reconstruction du projet émancipateur après l'échec du modèle soviétique (ou yougoslave) et le « grand tournant » de la Chine vers un capitalisme à la fois national et néolibéral. Mais la place accordée aux mécanismes marchands diffère de manière significative : pour Husson, il doivent se limiter aux seuls marchés des biens de consommation, pour se retirer de ceux de l'investissement et de la force de travail ; Coutrot propose de combiner approche autogestionnaire et « socia-

24. Thomas Coutrot, « Socialisme, marchés... », art. cit., p. 11.

25. Notion forgée par le sociologue allemand Alfred-Sohn Rethel, reprise par David McNally dans sa contribution, pour désigner le mode de structuration d'ensemble des pratiques sociales..

lisation des marchés », dans la perspective de leur dépassement. La réflexion de Samary, appuyée sur un bilan de l'expérience yougoslave, souligne, à l'inverse, les contradictions entre marché et autogestion et pose la planification participative comme impératif incontournable de la transition socialiste.

C'est cette question qui est au centre du modèle participatif de Pat Devine : une économie socialiste « mixte », qui maintient l'objectif d'une forme de coordination planifiée de l'économie, tout en intégrant une part essentielle de mécanismes marchands. Les échanges entre les entreprises et entre les entreprises et les ménages se font par achat-vente et les entreprises déterminent pour l'essentiel les prix. Pourtant les mécanismes marchands ne sont pas seuls en piste. Ils sont même puissamment contrecarrés par un mécanisme politique d'allocation des ressources, que Devine qualifie de « coordination négociée » : une forme de planification démocratique des investissements qui joue sur plusieurs niveaux à la fois (entreprise, local, national) et vient altérer un calcul économique-social marchand, fondé sur les prix spontanés. La question se pose toutefois si un système participatif aussi pyramidal et complexe ne gagnerait pas en simplicité, et en faisabilité, en se fixant l'objectif d'un dépassement pur et simple de la forme-prix en tant que telle. David McNally propose ainsi d'aller plus loin, en plaidant pour une forme de calcul économique qui ne passe pas par les prix, y compris pour l'allocation des biens de consommation, sauf pour un secteur relativement limité, aux marges de la consommation sociale (les biens « de luxe »).

Il ne s'agit pas ici de trancher entre ces diverses propositions, mais de rouvrir, en faisant jouer leurs différences, la question d'une vie après le marché comme dimension constitutive du projet anticapitaliste. Il en est de même de la question des moyens d'atteindre cet objectif : ici aussi, point de solutions toutes faites, mais un jeu de propositions, d'hypothèses pour la pensée et l'action. Certaines, fidèles à une longue tradition de socialisme non-marxien (parfois dans le droit fil de la littérature « critico-uto-

pique » mentionnée ci-dessus) privilégient la dimension « micro », l'expérimentation sociale par en-bas, et tendent à contourner la question du pouvoir politique. C'est par exemple le cas de l'« économie solidaire » formulée par Thomas Coutrot, ou des modes d'échanges sociaux non-marchands de Smaïn Laacher, qui insistent toutefois lucidement sur les limites et problèmes internes de ces démarches. D'autres se situent dans une perspective plus « classique », visant à amplifier la lutte des classes jusqu'au franchir le seuil (politique) de la rupture révolutionnaire. Georges Labica argumente avec force en ce sens en appelant à une lutte antisystémique en mesure de s'affronter effectivement à la mondialisation capitaliste, et de la vaincre.

Une telle présentation risque toutefois de s'avérer simplificatrice, tant sont ouvertes les questions « transversales » de la lutte anticapitaliste : l'autogestion et le développement de formes démocratiques apparaissent comme les termes les plus adaptés pour penser la nécessaire articulation du « par en bas » et du « par en haut », de l'auto-organisation ascendante et du pouvoir constitué, de l'économique et du politique. Et même si cela nous amène au-delà des limites de ce recueil, rappelons que la rupture avec le capitalisme ne saurait également se passer de catégories désignant le « saut » fondateur dans une nouvelle légalité, l'incontournable état d'exception, de légitime défense du processus révolutionnaire, et la non moins incontournable nécessité de stabilisation et d'innovation institutionnelle.

Pour tout ceux qui en viennent à comprendre « combien l'unique prise en considération des faits est peu réaliste », car « la réalité elle-même n'a pas dit son dernier mot »²⁶, telles sont les tâches posées par le futur agissant dans le présent même. Celui d'une vie après le capitalisme. Mais peut-être faudrait-il dire, une fois encore avec Ernst Bloch, d'une vie tout court, d'une vie digne de ce nom, qui reste pour nous quelque chose d'impensable, d'inouï. Car quel que soit notre effort de pensée et de pratique militantes, nous restons pris dans les rets du fait accompli, d'un or-

26. Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, t. 1, op. cit., p. 238.

dre des choses barbare et archaïque, qui ne se survit à lui même qu'à un prix de plus en plus exorbitant. Nous en sortons marqués, mutilés, séparés de notre vie même : « d'où le fait étrange qu'aucun homme n'est encore réellement présent, ne vit vraiment. Car vivre c'est tout de même être présent, et ce n'est pas seulement être là avant ou après, n'avoir qu'un avant-goût ou un arrière goût. Vivre c'est "cueillir" le jour dans le sens le plus simple et le plus profond tout à la fois, c'est avoir avec le "maintenant" (*nunc*) un rapport réel et concret. Mais puisque justement notre existence la plus profonde, la plus personnelle, se poursuit indéfiniment sans jamais être présence, aucun homme ne vit au vrai sens du terme »²⁷.

Si nous n'avons donc pas été en mesure de répondre à notre question initiale – y a-t-il une vie après le capitalisme ? – nous sommes néanmoins parvenus à un résultat plus modeste, mais peut-être plus opératoire, celui de la reformuler : entre la vie et le capitalisme, il faut choisir !

27. *Ibid.* p. 352.