

Dans sa dernière lettre du 3 mars 2015, Dietrich Hoss répond à une critique de J.Wajnsztein parue dans ce qui est la [partie IV de la discussion autour de la rationalité](#). Cette critique concernait la tendance de D.Hoss, dans sa [dernière conférence](#), à évacuer toute dialectique négative au sein de la pensée critique sous prétexte qu'elle conduirait automatiquement à la coupure théorie/pratique que l'École de Francfort avait provoquée puis subie avec les mouvements contestataires des années 60.

Dans sa réponse, nous pensons qu'il ne répond pas sur le fond (c'est-à-dire « qu'est-ce que la critique aujourd'hui », que ce soit sous sa forme théorique ou pratique) mais simplement en faisant remarquer que *Temps critiques* se tiendrait en dehors de toute pratique. Assertion que nous trouvons injustifiée.

Cette nouvelle réponse de JW est une tentative d'éclaircissement sur ces deux points qu'elle replace aussi dans leur évolution historique.

Jacques,

Je n'aurai pas besoin de t'assurer de ma sympathie pour ton retour à la Théorie critique des francfortois. Mais il me faut quand même faire une petite mise au point à propos de mon positionnement qu'apparaît si défiguré dans ton texte. L'impression que tu donnes de ma conférence en novembre dernier ne correspond en rien à l'orientation que j'avais présentée pour sortir des apories que toi-même identifies chez Horkheimer et Adorno concernant le rapport entre théorie et pratique. (voir <http://thorstein.veblen.free.fr/index.php/documents/100-conference-de-d-hoss-theorie-critique-la-question-de-la-pratique-nov-2014.html>). Mon recours aux réflexions proposées par la « mauvaise troupe » ou le « comité invisible » n'a rien à avoir avec une « méfiance envers le travail théorique et la conceptualisation » que tu m'attribues. Il ne s'agit que de faire rentrer dans le débat autour du rapport entre théorie et pratique une réalité de luttes – saisie bien sûr d'une façon partielle, imparfaite, insatisfaisante (tout ce que tu veux) par ces approches – qui manque complètement dans des démarches comme la tienne. Ce qu'était déjà le cas chez Adorno et Horkheimer en 1968. Eux voyaient la société arrivée à un état « totalement administré ». Toi et tes amis de Temps critiques voient une « révolution du capital » achevée, la société totalement « capitalisée ». Dans une telle orientation on est bien sûr « bien en mal de dégager quelle est la contradiction contemporaine motrice », « les contradictions anciennes et même les nouvelles n'apparaissent plus comme antagoniques mais comme englobées. » A partir d'un tel constat maintenir une position dialectique – même négative à la Adorno – te semble avec raison difficile.

Cela concerne aussi la position de Krisis. Tu ne peut concevoir que la forme valeur – qui

incarne bien sûr une réalité sociale matérielle, qui est une « abstraction réelle »- puisse entrer en contradiction avec une autre dimension de la réalité que vous avez nommé « évanescence de la valeur », c'est-à-dire une production de la richesse sur une autre base que la production de la valeur, le general intellect. Mais cette « évanescence de la valeur » aussi n'est pas totale, elle est seulement une dimension de la réalité, de la vérité de notre temps. Le maintien de la forme valeur comme principe de base de faire économie, de faire société, est défendu et imposé coûte que coûte, ici en Europe comme en Grèce, et dans le reste du monde comme en Chine ou en Afrique. Par contre les représentants du courant Critique de la valeur, Krisis, Exit etc. , ne font guère plus que toi rentrer dans leurs réflexions les luttes qui émergent de cette contradiction qu'ils ont identifiée. La lame de fonds d'un refus de se faire écraser, de se soumettre inconditionnellement aux nécessités du maintien du règne de la forme valeur toujours plus atroces, meurtrières pour les hommes et leur environnement naturel n'est pas saisie dans sa dimension créatrice de conditions nouvelles d'une transformation radicale sociétale. Le mérite des approches telles que celles de la « mauvaise troupe » et du « comité invisible » (ou avant eux déjà celle d'un Holloway) est d'essayer au moins d'identifier les ruptures qui se produisent ici et là, plus ou moins éphémères, précaires, pour se déconnecter de l'empire de la valeur et de ses représentations politiques et institutionnelles, pour tenter de s'unir sur d'autres bases.

Construire un espace de réflexion sur de telles actions et expérimentations entre ceux qui croient à la pertinence d'une certaine tradition de la pensée et ceux qui partent plutôt de leur expérience de lutte -comme il a existé pour un court moment autour de 68 (voir mon article <http://thorstein.veblen.free.fr/index.php/documents/88-dietrich-hoss-theorie-critique-la-questi-on-de-lorganisation.html>)- me semble indispensable pour débloquer l'avenir.

Dietrich Hoss

Dietrich,

Je voudrais repartir de quelque chose de plus général, ce qui s'avérait impossible dans le temps restreint des questions d'après conférence, malgré mon intervention rapide sur Hegel et la dialectique. À savoir le problème des rapports entre théorie et pratique tels qu'ils ont été posés dans le cadre du marxisme avant donc que cela devienne une préoccupation plus récente pour la « Théorie critique ». Pour ce faire, je m'inspirerais largement de l'introduction du livre de J-M. Vincent *La théorie critique de l'École de Francfort* (Galilée, 1973, p. 31-54).

Mes commentaires sont entre crochets gras.

La position officielle du marxisme orthodoxe

C'est celle de la Seconde Internationale [Engels ¹-Kautsky] qui, surtout en Allemagne, se présente comme une théorie scientifique au même titre que les sciences « dures », avec ses lois et déterminismes. Mais dès le départ elle rencontre des oppositions dans des critiques formulées contre scientisme, de la part des austro-marxistes par exemples, qui conduisent à un découplage entre un marxisme scientifique représenté grosso modo par *Le Capital* et *La contribution à la critique de l'économie politique* et un marxisme éthique ².

[une distinction reprise en France dans les années 1950-1960 par Maximilien Rubel, communiste de gauche et artisan de la publication des oeuvres complètes de Marx pour La Pléiade].

Le Lukàcs jeune *d'Histoire et conscience de classe* allait réagir à cette division en voulant rétablir une totalité toute hégélienne par la reconstruction de l'unité du sujet et de l'objet. En conséquence de quoi l'unité théorie/pratique serait rétablie. Comme Lukàcs le reconnaîtra plus tard [malheureusement en tant que stalinien], cela sacrifiait complètement l'objectivité de la « chose » [cela ouvrait aussi vers un immédiatisme où la réalité n'était plus qu'incarnation de projections théoriques] et sa dialectique souffrait des mêmes défauts que celle d'Hegel ne conduisant qu'à une révolution au sein de la pensée à travers les théories du fétichisme et de l'aliénation et aussi une volonté de séparer le bon Marx du mauvais Engels. Par ailleurs le principe d'identité à la base de la totalité chez Hegel et Lukàcs empêchait toute critique d'une totalité qui serait devenue celle du capital et que Marx décrivait déjà mais comme « fausse totalité » (sur la question de la totalité, se reporter à notre lettre à BP, partie IV du « parcours sur la rationalité » in blog)K. Korsch [jeune lui aussi] reprit ça d'une autre façon [annexe 1]. Il ne fallait pas négliger la séparation objet/sujet (le principe de non identité chez Adorno) mais la théorie appuyée sur un savoir positif devait se vérifier dans la pratique. Il n'y avait donc pas à se pencher sur le statut de la théorie mais simplement espérer en un pragmatisme révolutionnaire. L'ensemble était conçu en termes d'adaptation réciproque [et non pas en référence aux catégories fétichisées, J-M. Vincent développant ici une perspective qui sera reprise par Anselm Jappe qui a d'ailleurs été son élève, sans jamais l'indiquer d'ailleurs alors que la thèse sur l'importance de la critique de la forme valeur est déjà développée par Vincent dans son livre de 1984 : *Critique du travail*, PUF, chap IV, p. 93-120)].

Malheureusement, si cette perspective était fautive du point de vue révolutionnaire, elle s'avérait juste du point de vue pragmatique mais d'un programmatisme réformiste qui apparaissait comme le seul moyen d'éviter le grand écart entre théorie et pratique. Korsch ne s'y résigne pas et il critique la position de Bernstein quant au rapport entre prix et valeur ³

et aussi Engels qui pouvait certes valider la XI^{ème} thèse sur Feuerbach de Marx, mais à sa façon Seconde Internationale : « le mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie allemande » (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande*, éd. Sociales, 1979, p. 125).

Korsch n'empêchera pas que le marxisme s'impose de plus en plus comme une conception du monde ⁴, celle du socialisme réel et non plus comme critique révolutionnaire.

Très tôt et paradoxalement à partir du pôle heideggerien, Marcuse se préoccupe de ce rapport entre théorie et pratique dans la mesure où il ne s'agit pas de concevoir les vérités du marxisme comme des vérités de connaissance mais des vérités de l'événement. L'homme devrait être saisi dans son être au monde, dans ses possibilités d'existence inauthentiques. L'existence authentique ne pouvait donc simplement signifier un renversement des structures matérielles. Ce mélange de matérialisme et de phénoménologie trouverait un porteur dans le prolétariat qui ne peut atteindre l'existence que par la négation de sa situation. On voit là que Marcuse anticipe la position qu'il tiendra dans la phase de lutte des années 1960-1970.

L'aporie de la Théorie critique

L'aporie francfortoise d'une théorie critique qui n'aurait pas trouvé sa pratique ne nous semble pas pouvoir trouver sa solution dans un abandon de la dialectique négative, au sens que lui donnait Adorno et cela même si nous pouvons entendre les critiques au sujet de sa « négation déterminée » in *Dialectique négative*) qui troque la négation prolétarienne de l'oppression contre une résistance de la conscience individuelle, ce qui en fait une négation abstraite d'après les termes de H-J. Krahl (*Konstitution une Klassenkampf*, 1971, p. 285-288). Mais un recours à une pensée affirmative qui mêle immédiatisme, identité du sujet et de l'objet, anti-intellectualisme plus ou moins affirmé serait encore moins une solution. Toutefois dire cela n'est pas sous-estimer les difficultés réelles que rencontrèrent Adorno et Horkheimer face à de nouveaux immédiats qui les surprisent (dans tous les sens du terme) et qu'ils eurent du mal à reconnaître, obsédés qu'ils étaient par leur critique de l'advenu ⁵. En effet, cette affirmation de la négativité n'est conçue que comme résistance à la dynamique du capital et c'est pourquoi elle se réfugie dans la défense des principes démocratiques et la défense d'une éthique de vie (*Minima Moralia*) comme moindre mal devant la catastrophe en cours. Contrairement à Marcuse qui s'abandonne à l'immédiatisme des mouvements de libération et à la quête de nouveaux sujets révolutionnaires, Adorno et encore moins Horkheimer ne voient de conjonction possible entre théorie et pratique alors pourtant que s'amorcent les contestations et luttes de la fin des années 1960. Les « Notes sur la théorie et la pratique » d'Adorno (in *Modèles critiques*, Payot, 1984, p. 276-296) critiquant le

mouvement extra-parlementaire allemand sont très intéressantes pour pointer les points faibles du mouvement, son activisme, son manque de réflexion mais ne nous disent rien sur ce qui seraient ses points forts. Adorno reste extérieur et ses notes très générales même si elles permettent au moins de se poser la question en termes plus dialectiques que binaires. « Il conviendrait de constituer une conscience de la théorie et de la *praxis* qui, d'une part, ne sépare pas les deux de telle sorte que la théorie soit impuissante et la *praxis* arbitraire [...] Le penser est un faire ; la théorie est une forme de *praxis* ; seule l'idéologie de la pureté de penser nous trompe là-dessus » (op. cit, p. 278).

Il me semble nécessaire de rapporter et d'opposer cela à ce que tu énonces dans un passage de ta conférence pour le cercle Veblen : « Surmonter dans la constellation actuelle la cassure entre théorie et pratique critique sans trahir ni la vérité de l'une ni les nécessités de l'autre ... ». À prendre cette phrase au pied de la lettre la vérité apparaîtrait comme l'apanage de « la » théorie et la nécessité (plus ou moins ressentie) de la révolte contre l'état des choses existant ou la révolution, comme étant celui de la pratique. Les deux domaines sont donc envisagés et même maintenus dans leur séparation. Cette séparation, Adorno la reconnaît dans son objectivité. Sauf peut être dans le moment historique unique où la théorie de Marx fut portée par le prolétariat révolutionnaire de 1848 et plus généralement de son époque, l'unité de la *praxis* est non dialectique parce que théorie et pratique sont dans un rapport de polarité et de discontinuité. Cette difficulté se trouve déjà chez Hegel qui d'un côté critique l'éthique kantienne de la conscience (la primauté du sujet) au nom du primat de l'objet ; alors que de l'autre il bâtit une philosophie de l'identité.

Chacun à leur manière Hegel et Marx ont prononcé la fin de la philosophie. Nous n'en jugerons pas ici le bien fondé, ne nous revendiquant pas d'une autre philosophie, ni d'ailleurs de l'idée d'une succession des modes de conscience (religieuse, puis philosophique, enfin scientifique ⁶) comme il y a pu avoir l'idée d'une succession progressiste des modes de production dans le marxisme.

Ce qui est sûr c'est que Adorno a raison de dire au début de la *Dialectique négative* que la 11ème thèse de Marx sur Feuerbach a failli. Le moment de réalisation de la philosophie a été manqué d'où le repli sur une philosophie de la résistance comme nous l'avons dit plus haut. Dans notre optique de la révolution du capital, on pourrait même dire que c'est elle qui réalise la onzième thèse ! D'ailleurs, à la lumière d'aujourd'hui, des phrases telles : « C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve sa vérité ... » (deuxième thèse) et « la discussion sur la réalité ou la non réalité d'une pensée qui s'isole de la pratique est purement scolastique » sonnent étrangement ... capitalistes. Il est vrai qu'un procès d'individualisation bien plus avancé que celui du milieu du XIXème siècle a donné quelques crédits au

pragmatisme anglo-saxon.

Adorno part de cette difficulté qu'il pose comme un primat non réductible qui ne peut donc trouver sa solution dans une fétichisation du moment subjectif de la pratique sous prétexte qu'on se trouverait face à une impuissance objective de la théorie. C'est ce qu'il va reprocher au mouvement des étudiants allemands. Mais la question que posait Camatte dans « Mai-juin 1968 : le dévoilement » (*Invariance*, série III, n°5-6), à savoir, pourquoi la critique de l'advenu chez Adorno l'a-t-elle emporté au point de ne pas lui faire saisir le nouveau à l'oeuvre ne trouve pas facilement une réponse car contrairement à Horkheimer qui ne cherchera pas à comprendre le mouvement et a fortiori à Habermas qui n'y comprendra rien en parlant de « fascisme rouge » à l'encontre des étudiants, son texte « Notes sur ... (op. cit) est, si on le lit attentivement, une expression des limites du mouvement dans son ensemble dans laquelle la théorie critique à sa part, plus qu'une condamnation sans appel. Nous savons aussi, toi comme nous, puisque tu le cites, que la « solution » proposée par Marcuse de la recherche d'un nouveau sujet révolutionnaire était vaine déjà à l'époque alors que dire aujourd'hui de qui chercherait à la reprendre ?

C'est bien aussi comme ça, c'est-à-dire dans toutes ses difficultés que s'est posée la question à partir du milieu des années 1970 pour les groupes informels de la gauche communiste et critique européenne. Vérité et nécessité devaient se retrouver dans les deux activités, certes séparées. Dit autrement et même si la séparation existe, il fallait essayer de ne pas se laisser déterminer essentiellement par elle. Il fallait garder en tête l'exigence, si ce n'est de cette unité toujours problématique, mais du rapport dont parle Adorno, condition nécessaire mais non suffisante d'une véritable *praxis*⁷. Si en Italie ce rapport semble avoir eu une certaine effectivité dans la convergence des hypothèses théoriques opéraïstes et des luttes prolétariennes anti-travail du nord de l'Italie au sein d'une perspective et d'un cadre globalement classistes au moins jusqu'en 1975 (**annexe 2**), il en fut différemment en France où le mouvement fut plus large (prolétarienne mais déjà au-delà) et plus puissant car plus massif, mais aussi plus fugace ce qui ne permit pas le développement de nouvelles formes. Malgré des prémisses théoriques (les revues SoB, IS) qui semblaient anticiper le surgissement de types de contestation ou de révoltes nouvelles, un mouvement qui semblait près de tout bouleverser perdit de son autonomie en composant avec le vieux cadre classiste et les organisations ouvrières traditionnelles dès le 13 mai dans. « L'imagination au pouvoir » ne risquait pas de s'y mouvoir à l'aise même si elle imprégna toute une partie de la jeunesse en lutte. Une fois la défaite consommée et le hiatus théorie/pratique s'approfondissant, les entreprises théoriques ne se firent pas philosophie quand elles provenaient des individus ou mini groupes engagés dans les luttes de ces années là, mais cela n'empêcha pas qu'elles connurent le même problème que l'École de Francfort/ Elles se

replient alors sur elles-mêmes justifiant malheureusement une séparation pourtant subie et conséquemment une autonomisation de la théorie, comme si ce fait pouvait avoir quand même son côté positif, comme si la conceptualisation pouvait se développer à partir de son propre pôle ⁸, comme si il n'y avait pas eu défaite ⁹. La théorie communiste s'est alors échappée de son noyau prolétarien à partir du moment où le prolétariat ne pouvait plus s'affirmer sans pour autant pouvoir se nier. Le statut de la conscience et de la théorie dans le mouvement révolutionnaire s'est alors posé suivant un jour nouveau sans qu'on puisse immédiatement trouver une réponse.

Des pratiques critiques ?

Revenons à tes conceptions. Il semblerait que tu veuilles résoudre l'aporie théorie/pratique par un abandon implicite de la dialectique négative au profit d'une pensée affirmative laissant la place à une sorte d'immédiatisme qui, dans ses variantes alternativistes tendrait à résoudre le problème de la division entre travail manuel et intellectuel à l'intérieur même des luttes et donc *in fine* à mettre fin à la séparation entre théorie et pratique. Or, dans les exemples que tu donnes, cela nous apparaît plus comme le produit de la difficulté du capital à reproduire le rapport social dans une situation structurelle d'inessentialisation de la force de travail (beaucoup des zadistes, par exemple sont au RSA où sont des dégoûtés du « vrai » travail). Quant à ses variantes « révolutionnaires » elles fanfaronnent à coup de « mesures révolutionnaires » ou en proclamant à tout bout de champ et contre toute raison que c'est l'insurrection qui vient alors qu'au mieux c'est la confusion qui règne.

Le problème du décalage entre théorie et pratique ne se poserait plus car la pratique aurait trouvé sa propre théorie dans l'affirmation de subjectivités en révolution. Ce subjectivisme dont les prémisses se retrouvent chez Deleuze et Guattari, semble, quoiqu'on en pense sur le fond ¹⁰, parfaitement inadéquat dans la situation actuelle où les subjectivités sont peut être exacerbées ¹¹ mais au sein de la nouvelle dynamique du capital. Le néo-opéraïsme de Negri ¹² conjugué aux machines désirantes de Deleuze et Guattari, ont débouché sur une description apologétique des flux et des mises en réseau qui secréteraient comme par eux-mêmes leur propre contre-tendance (hackers, réappropriation des nouveaux « communs » liés aux NTIC, blocages et engorgement des flux). Tout semble possible ou à portée de main. Le double sens de libération et d'aliénation du processus n'est pas mis en avant. Il ne s'agirait que d'une question de changement de commandement (Negri) ou de désigner nos ennemis et tracer la frontière avec les amis (*Tiqqun*, *l'IQV* + un zeste de Schmitt).

Il suffirait donc, si on en croît ces appellistes (*Lettre à nos amis*), de « Rompre le cordon sanitaire de la posture critique ¹³ qui maintient à distance toute intervention ¹⁴ possible derrière un inatteignable idéal de pureté ou une abdication devant la marche inexorable de

l'histoire » (cité par Dietrich). On voit bien ce qui est visé dans cette fin de la phrase. En premier lieu, le renvoi à la pureté dénonce à l'avance toute critique de leur pratique en ce qu'elle pourrait avoir d'impur. Il est en effet logique de la part de ceux qui se présentent (où que les « ennemis » présentent) comme « radicaux » en théorie de justifier toutes les éventuels compromis concédés dans la pratique. C'est de bonne guerre si l'on peut dire. Mais s'il est effectivement judicieux de ne pas succomber à la maladie de l'hyper-critique, courante dans les milieux « radicaux », cela ne nous semble pas devoir conduire au refus de la critique si celle-ci est conçue autrement que comme simple arme polémique. En second lieu, la référence à la marche inexorable de l'histoire essaie de déconsidérer une position révolutionnaire traditionnelle, au moins chez les marxistes qui serait d'attendre que soient réunies les conditions objectives pour passer à l'action. L'idéologie insurrectionnaliste et sa transcription dans des pratiques sont censées apporter la solution ici et maintenant.

Question : comment faire pour délimiter la frontière amis/ennemis si on rompt le cordon sanitaire de la critique théorique ? Dans les temps anciens, les marxistes auraient jugé cela comme la meilleure façon de tomber dans l'opportunisme politique. Mais n'est-ce pas ce que l'on retrouve, certes revêtu d'une tenue plus convenable qui permet de s'en réclamer sans crainte d'interprétation péjorative, quand le Comité invisible proclame « qu'il n'a cessé de se mouvoir théoriquement » ? Par rapport à la richesse de contenu et de questionnement contenue dans l'aporie de Francfort, on est dans la même unilatéralité que celle qui croît à l'autonomie du concept. Mais c'est nous avoir bien mal lu que de penser que c'est ce que nous cultivons. *Temps critiques* n'est pas une revue qui se limite à la critique de la valeur et aux transformations du capital comme tu peux le voir si tu parcours nos articles réunis sur le site et nous pensons nous aussi « intervenir » sur nos lieux de travail et de vie sans avoir forcément besoin d'aller planter sa tente partout où il se produit un frémissement ou un soubresaut ¹⁵. Nos numéros d'*Interventions* comme le dernier supplément à la revue consacré aux événements des 6-7 janvier 2015 le montrent aussi. Nous ne sommes pas dans l'activisme de l'IQV mais ne nous met pas dans la passivité revendiquée de *Krisis-Exit* ! Notre participation pleine et entière à ton projet des « Journées critiques » puis du journal intempestif et enfin des réunions qui ont essayé de faire perdurer la chose sur Lyon et Paris en font foi. À croire que tu nous en imputes l'échec final ? Ce n'est pas parce que nous ne sommes pas dans l'activisme que nous sommes dans la forclusion de la théorie comme tu sembles le croire en critiquant notre notion de société capitalisée. C'est vrai que le qualificatif donne l'impression de quelque chose d'advenu ou de parachevé. Néanmoins, le fait que nous maintenions le substantif de société indique qu'il n'y a pas eu d'échappement du capital dans une communauté matérielle qui se poserait face à nous. Il y a bien toujours rapport social ce qui nous fait dire que « L'État c'est aussi nous » ou qu'il y a un rapport de dépendance réciproque entre les pôles travail et capital du rapport social capitaliste même si

nous analysons ce rapport dans son historicité et que nous pensons qu'il a perdu son caractère d'antagonisme qui a été effectivement recouvert ou « englobé ». D'où notre retour actuel à des questionnements autour de Hegel, de la dialectique et des concepts d'*Aufhebung* ou de dépassement.

Par ailleurs, dans *La tentation insurrectionniste* (Acratie, 2012) nous reconnaissons parfaitement l'intérêt de poser les questions dans les termes autres que : révolution ou rien. Nous disions même que par certains côtés cela rejoignait notre volonté de lier maintenant alternatives et révolution ¹⁶ et sur ces points tu n'es pas sans savoir que Gzavier et JW ont eu de longues discussions avec des individus importants de cette mouvance à Lyon mais que nos divergences d'appréciation se sont accentuées à partir des grèves de l'automne 2009 où il nous fut reproché d'avoir une position « surplombante » sur les luttes. Est-ce l'intervention commune que nous avons faites (Dietrich et JW) devant les grévistes et occupants de la fac (Lyon 2) à l'époque était surplombante ? Différencies-tu la tienne de la mienne ? En tous cas tu ne nous (Gzavier et JW) en as jamais parlé. Ce que les appellistes ne conçoivent pas, c'est que la critique actuelle est encore le produit de la défaite finale des luttes des années 1960-1970, défaite de sa théorie aussi encore complètement empreinte de portions de marxisme ou d'anarchisme orthodoxe à côté de positions plus orthodoxes. Sa tâche originelle prioritaire a donc été de faire un bilan de cette défaite et en même temps de saisir les transformations du capital qui, dialectiquement, l'a intégrée à sa dynamique. Cette révolution du capital (avant on aurait parlé d'un cycle de contre-révolution ; là on ne le peut car il n'y a pas eu révolution mais sursaut prolétarien comme un chant du cygne, ce qu'on n'a pu anticiper à l'époque) n'est pas achevée et le sens communiste ou de communauté ne se manifestant que rarement à découvert, notre critique ne peut inclure spontanément des luttes immédiates qui ne comprenant pas que le capital n'a pas de forme fixe sur la longue durée, cherchent à tout prix un « ennemi » identifiable (la finance en 2008 et donc par association la banque juive) contre qui on puisse se liguer (les « 1% » dénoncés par les *Occupy*). Mais les 99% forment-ils des amis quand on sait qu'ils comptent parmi eux les petits entrepreneurs qui exploitent les sans papiers et ne respectent pas le droit du travail, des cadres qui font respecter les ordres, les forces de sécurité, etc). Ces 99 % qui feraient face aux 1% sont un exemple de « fausse totalité » au sens d'Adorno !

Donc poser les questions autrement oui, mais en maintenant une dialectique pour ne pas s'abandonner soit à une positivité (celle de la « multitude » par exemple chez Negri) soit à une négativité qui est confondue avec le « travail du négatif » (apologie du pillage et de l'émeute) ou alors franchement rejetée comme relevant d'actes barbares, par exemple au cours de la révolte des banlieues de 2005 ¹⁷. Poser les questions autrement donc, comme celles qui permettraient de comprendre et de caractériser de nouvelles contradictions qui ne

sont pas forcément dialectiques, telles : dans quelle mesure la « fracture sociale » remplace-t-elle « la question sociale » ? Dans quelle mesure la contradiction forces productives/rapports de production a-t-elle cédée la place à celle entre croissance des forces productives potentielles et croissance des forces destructives réelles ? Poser des questions donc certes, mais sans prendre une posture radicale qui remplace aujourd'hui l'ancienne posture révolutionnaire mais à l'intérieur d'un milieu encore bien plus minuscule que celui des groupes gauchistes des années 1960-1970 et sans rapport avec une partie de notre histoire qui est celle du mouvement ouvrier révolutionnaire.

Cette posture, souvent triomphaliste les empêche de questionner leurs présupposés ; nous notions ainsi, p. 98 de *La tentation insurrectionniste* : « Pourtant le texte de l'IQV présentait l'intérêt d'être une tentative de transférer les points théoriques développés dans *Tiqqun*¹⁸ en pratiques effectives. Néanmoins, l'aspect programmatique des positions de *Tiqqun* reste non critiqué » alors pourtant que ces présupposés sont contenus dans un texte intitulé « Ceci n'est pas un programme ». La même incohérence se retrouve dans le livre d'inspiration identique *Premières mesures révolutionnaires* (Hazan et Kamo, La fabrique, 2014). Il s'ensuit des choses fortement dommageables puisque les positions ambiguës sur la nature de l'État d'aujourd'hui et une méconnaissance de ce qu'est le capital, à savoir un rapport social, entraînent un grand éventail de prises de position et de pratiques possibles. C'est sûrement cela qui les amène à « se mouvoir théoriquement » au milieu des « constellations » et à critiquer toute position autre comme « a priori » ou extérieure ou encore surplombante.

L'illusion de la sécession

Terminons par ta référence à Holloway. Là non plus, il n'est pas question pour nous, de faire flèche de tout bois contre ses thèses puisque par exemple, son idée que la révolution ne se fait pas par une prise de pouvoir et même l'idée que la notion de révolution puisse être critiquée n'est pas pour nous déplaire.

Mais il y a loin de la coupe aux lèvres ! En effet, que nous dit Holloway : qu'il y a des « ruptures ». D'accord et nous avons parlé nous aussi de pratiques « d'écart » qui nous semblent nécessaires (cf. l'éditorial de notre n°16 sur les luttes), mais les exemples qu'il donne (ou en tout cas ceux que tu nous donnes) sont relatifs à des comportements individuels (la fille de Tokyo, le combattant dans la jungle) et tu les relies de façon volontariste et arbitraire. Si c'est pour dire que chacun d'entre nous où qu'il est peut faire un petit quelque chose et que des petits ruisseaux viendront des grandes rivières, c'est un peu court. Si c'est pour dire que ce sont des ruptures il faut que tu nous dises en quoi. On retrouve le même régime d'équivalence relativiste dans le livre *Constellations : les « nouvelles trajectoires révolutionnaires au XXIème siècle*. La même incrédulité nous saisit

quand tu cites le *Crack capitalism* d'Holloway et sa croyance en une « confluence des mécontents » (soit encore moins que les « indignés » de Hessel et a fortiori que les *indignados* d'Espagne) et des « faire ». Déjà au moment des *Journées critiques* ton optimisme certes réconfortant saluait le début d'une nouvelle époque dans laquelle les étudiants se remettaient à lire et discuter puis il y a eu les événements lybiens à Benghazi dans lesquels tu mis beaucoup d'espoir, puis le « printemps arabe » or même dans ce contexte en apparence favorable et qui pouvait laisser penser à des révoltes de plus grande ampleur et à un embrasement plus général on a vu les difficultés et les limites de ces mouvements.

Aujourd'hui qu'une nouvelle période de glaciation semble avoir commencé, que la perspective révolutionnaire semble être la plus floue et pour tout dire la plus improbable qui soit, comment concevoir que nous ayons à faire à une floraison de trajectoires révolutionnaires ?

Tu as déjà eu un échange avec Gzavier sur ce livre. Voilà ce qu'il en disait :

« D'abord quelle prétention de parler de 'trajectoires révolutionnaires' ? On ne peut pas dire que c'est la modestie qui les tueras. De plus, on nous parle des trajectoires comprises comme des singularités et non pas incluses dans un mouvement de l'histoire. D'où d'ailleurs le centrage introductif sur 'les histoires' celles 'en mode mineur' comme disait Foucault auquel ils se réfèrent au début de *Ceci n'est pas un livre d'Histoire*. D'un seul geste ils enterrent donc la dialectique et bon nombre d'écrits qui ont du sens encore aujourd'hui quoiqu'ils en pensent. Tout le livre est conçu de la manière suivante : ne rentrons pas dans la théorie mais appliquons les partis pris politiques qui sont les nôtres (les lunettes comme disent les sociologues). Ceux qui connaissent les sous entendus présents dans les textes apprécieront, les autres les prendront pour la vérité du 'jeune du XXIe siècle'. Ce n'est donc pas un livre qui ne fait pas de théorie, c'est un livre qui ne l'exprime pas pour mieux l'appliquer. Il est vrai que l'introduction en est presque à le dire explicitement.

Quant aux exemples mis en exergue par le journaliste et présent dans le livre, je cite « La prise d'assaut d'un lieu, les *free-parties* dans le Sud de la France, les rencontres de *l'Intervento* en Italie, la caisse de solidarité lyonnaise, les ateliers d'informatique squattés. Ceux, comme moi, qui connaissent de plus près ces initiatives ne peuvent qu'être dubitatifs.

Je ne vais pas, pour le moment faire une critique détaillée du livre au complet. D'abord parce qu'il fait 700 pages, ensuite parce que je pense que c'est inutile d'en lire chaque parcelle. Malgré tout une critique plus complète devrait être faite le plus vite possible.

Je me suis seulement pris à lire les passages sur le CPE et c'est dès le sommaire qu'apparaît un aspect dérangeant. En effet, il ne faut pas longtemps pour comprendre que ne sera pas exploré ce qui touche au monde du travail. Que soit reconnue une volonté de se passer du travail est une chose, que les « déserteurs » aient largement campé à l'université une autre, mais un tel oubli est, au minimum, dérangeant. Bien évidemment c'est un oubli volontaire. On le comprend avec l'introduction qui nous dit qu'il n'y a plus de sujet révolutionnaire, ce qui les amène à enlever tous ce qui touche à l'ancien moteur des luttes : le prolétaire, le travail, le salariat, etc. vu comme de pures contraintes qu'il faut fuir.

Dès lors parlons de l'article intitulé « CPE, le temps des bandes ». Nous dire que le CPE fut le temps des bandes est une supercherie. Parler du temps de quelques bandes, celles qui se sont exprimées lors de l'occupation de l'EHESS est bien plus juste. Le réel temps des bandes est venu dès l'après CPE comme la manifestation désastreuse contre Minatech l'a révélé. A la fin du CPE ceux qui ne voulaient pas rentrer dans le rang syndical ou des orgas (anar ou autre) furent largement encouragés à constituer leur propre bande. Mais le mouvement anti-CPE ne fut absolument pas le temps de ces bandes; on se parlait même sans se connaître comme le dit très bien l'article 'Odysée post-cpe'. C'est justement la pratique inverse à celles qu'engendre une bande. Nous avons déjà exprimé ce fait dans *La tentation insurrectionniste* en parlant des limites de cette forme de collectif (p.92-93) sous le titre « l'entre soi d'une subjectivité qui se croit libre ». Nous n'avons que peu à ajouter hormis que toute bande, toute politique qu'elle soit, se distingue par l'émergence de chefs avoués ou non. Nous avons souvent expérimenté ce fait, malheureusement.

Nous est vendu, toujours dans cette article 'CPE, le temps des bandes', la frange dite radicale du 'Ni CPE, Ni CDI' du mouvement anti-CPE de 2006. Soit, mais que savait-elle du travail ? Que savions nous, nous-mêmes, du CPE, du salariat, du Rmi, des luttes de chômeurs ? Qui a pris une seule fois la parole pour parler de notre relation au travail ? Qui a discuté de ces problèmes à courir le petit boulot alors qu'il étudiait ? Il était déjà notable en 2006 que les étudiants-travailleurs comptaient pour du beurre. C'était tout aussi vrai pour tous ceux qui vivaient grâce à un contrat avec l'université. Aucune caisse de grève pour eux.

Ceux qui écrivent ces textes, furent souvent le travail, à coup de combines et autres allocations que l'État leur file : quelle chance ! Mais aujourd'hui la majorité qui a pu appuyer la lutte contre le CPE en est à courir après le travail, à s'y épuiser aussi.

Pour nous donc, ceux qui s'expriment dans ce livre à ce sujet ne sont que la tendance la plus 'radicale' qui s'exprimait pendant le CPE. Peut-être devrions nous dire maintenant, la tendance la plus déconnectée ».

Où on en revient à la question de notre rapport à la dialectique

Dans *La tentation insurrectionniste* nous disions : « l'aspect programmatique des positions de *Tiqqun* reste non critiqué tout comme les propositions de l'iqv qui apparaissent comme de simples recettes. Ainsi, les blocages des universités ou autres lieux ne sont pas analysés comme découlant du blocage de flux dans le cadre d'une société du capital organisée en réseaux, mais d'une façon plus immédiate comme agitation, occupation ou détournement de lieux, dégagement d'espaces oppositionnels. Les initiatives militantes paraissent alors indépendantes de déterminations objectives, pures subjectivités en acte »

Le capital est réduit à une structure même si on a parfois l'impression que les insurrectionnalistes ont fait une critique, au moins implicite, de la notion de « système » et il n'est pas vu non plus comme un rapport social entre les hommes qui exclut toute opposition binaire : eux-nous, nous-État etc.

La conception subversive qui en résulte ne peut qu'être réduite elle aussi à la dimension d'un sabotage généralisé contre les « structures » sans chercher à comprendre pourquoi « les structures » mentales des individus dominés ne suivent pas cette « attaque généralisée » alors que, pourtant, toute la démarche insurrectionnalisme s'auto-justifie sur la base d'une urgence qui devrait pourtant être aussi ressentie par le plus grand nombre.

On a l'impression d'une absence d'analyse, de questionnements et de débats sacrifiés à l'activisme et à des proclamations plaquées qui donneraient sens à l'ensemble. Bien sûr, il y a des exceptions comme dans le texte *Rupture : replacer l'émancipation dans une perspective sécessionniste* (https://infokiosques.net/imprimersans2.php3?id_article=415) mais les contradictions ou incohérences y sont nombreuses. Tous les dispositifs de pouvoir s'équivaldraient. On a une sorte d'aplatissement de la critique en résonance avec l'idée que toutes les dominations sont de même nature, qu'on peut les attaquer ou les refuser dans un même mouvement. C'est à la fois la notion de pouvoir et celle de dispositif qui sont mal analysées. Le pouvoir est défini comme rapport (début du texte), ce qui inclut effectivement, et nous sommes d'accord, que nous n'y sommes pas extérieur et donc qu'on ne peut tracer de frontière définitive entre amis et ennemis, entre intérieur et extérieur et qu'il y a interdépendance et réversibilité des positions (cela renvoie au rapport maître/esclave et à la lutte des classes entre travail et capital), mais alors, si la perspective reste dialectique, il devient impossible de parler de sécession ou de désertion, sauf à se condamner à rester infinitésimal en survivant dans les pores de la société. C'est peut-être pour cela qu'à la fin du texte, on est tout étonné de s'apercevoir que le pouvoir est maintenant défini comme relation et non plus comme rapport, ce qui permet effectivement, en théorie du moins, d'envisager la cessation de la relation, la désertion, les lignes de fuite et autres pratiques de

rupture [...] Quant aux dispositifs, ils sont trop souvent confondus avec des éléments d'une superstructure de domination qui serait devenue première par rapport aux rapports de production. Là encore, c'est ce qui permettrait de s'en détacher puisque finalement tout est question de subjectivité et de désir. Chaque dispositif aurait son « en dehors » et 'il ne tiendrait qu'à nous de... '. La critique, juste, de l'existence d'un 'Système' ou de 'l'Empire' fait disparaître toute composante objective de la domination. Les perspectives n'apparaissent pas alors comme de véritables pratiques alternatives mais comme participant d'une idéologie alternativiste comme il y a des pratiques insurrectionnistes à côté d'une idéologie insurrectionnaliste ». Comme les militants de l'humanitaire mais sous une forme qui se veut plus radicale elle affirme une éthique sans politique.

Annexe 1

Dans *Marxisme et philosophie* (Minuit, 1964) Korsch dénonce d'une part l'abandon croissant de toute philosophie par une science socialiste devenue positive (celle de la seconde Internationale) et d'autre part le renouveau philosophique d'un hégélianisme (à travers Labriola et Plekhanov) qui n'a que peu à voir avec l'hégélianisme de gauche de l'époque de Marx. Pour lui, le marxisme n'est alors plus une théorie mais une idéologie, celle de Kautsky reprise par Lénine. Une théorie apportée de l'extérieur par les intellectuels au prolétariat. Dès cette époque il marque les chemins parallèles mais séparées de cette théorie/idéologie et de la praxis révolutionnaire. Il s'attaque ainsi au révisionnisme et retrouve Pannekoek dans sa critique de Lénine ¹⁹ En effet, Kautsky transpose la dialectique dans l'objet et ruine toute possibilité de rapport entre être et conscience, entre théorie et praxis. À la place on aurait une théorie pure qui dit la vérité et une praxis séparée qui l'applique. C'est ce marxisme d'origine allemande qui va s'imposer en Russie au sein du parti social-démocrate russe puis des bolchéviques via Lénine et Boukharine malgré des critiques de Trotsky datant de 1908 (cf. p. 66, op.cit).

Korsch essaie dans cet ouvrage de revenir à une position originelle de Marx qui serait celle de l'interaction dialectique (en termes hégéliano-marxistes) entre d'un côté le développement de la théorie marxiste et de l'autre le mouvement prolétarien réel (*ibid*, p. 80). « La traduction des représentations naturelles du prolétariat en concepts et en propositions théoriques, et leur puissante systématisation – sont tout autre chose qu'un reflet purement passif du mouvement historique du prolétariat. Elles sont bien plutôt une partie constitutive et irremplaçable de ce processus historique lui-même » (p. 165). Je renvoie ici à mon exemple plus actuel du développement de la théorie opéraïste en résonance au mouvement anti-travail des années 1967-1973 à la Fiat et dans le nord de l'Italie.

Korsch donne aussi son interprétation de la XXIème thèse sur Feuerbach. Cela ne revient pas

à rejeter toute philosophie comme l'ont cru les épigones mais à refuser toute théorie qui n'est pas en même temps praxis réelle et non pas activité spéculative (ibid, p. 130). On n'est pas loin de la totalité de Hegel-Lukàcs et du retour au principe d'identité.

Korsch en sera réduit à rompre avec le marxisme orthodoxe devenue pure idéologie (« Dix thèses sur le marxisme », op.cit, p. 185-187) ... laissant ainsi la question ouverte.

Annexe 2 :

Les lectures italiennes de Marx

Au tournant du siècle le problème des liens entre théorie et pratique est aussi évoqué par le marxiste italien A. Labriola qui avance la notion de « philosophie de la praxis » qui sera reprise par Gramsci. On est à nouveau dans une perspective de l'unité de la pensée et de l'action qui dépasserait l'opposition entre théorie et pratique. Comme Korsch, il interprète la XIème thèse sur Feuerbach comme une affirmation de l'identité entre théorie et pratique dans une conception du monde.

Lucio Colletti va reprendre notre questionnement en précisant que la raison doit être conçue à la fois comme reflet et comme partie constitutive de la matière. Par exemple, la philosophie de Hegel constitue à la fois un reflet et un moment constitutif de l'avènement de la société bourgeoise ²⁰. Elle n'est pas le début d'une encyclopédie des sciences qu'Engels aurait eu comme perspective.

Pour Colletti, « la société est toujours sujet/objet de l'objectif ²¹ ». En conséquence, il y a remise en cause de la division stricte entre infrastructure et superstructure avec prédominance absolue de la première sur la seconde. [il est proche alors de la totalité hégélienne et à contre-courant de l'époque qui, dans le sillage d'Althusser, voit tout en termes de « détermination en dernière instance » ou de « surdétermination ; **cf. annexe 3]**.

À partir de 1967 (*Le marxisme et Hegel*, Champ libre), il reprend la lecture de Lukàcs et de Marx pour mettre l'accent sur le fétichisme tout en critiquant le fait que Lukàcs s'appuie sur l'identité objet/sujet et assimile donc objectivation et aliénation. Ce qui est nouveau dans son analyse c'est que la dialectique métaphysique de Hegel n'est pas comprise, comme c'est le cas traditionnellement, comme le fruit de son idéalisme mais comme le reflet d'une réalité du capital qui est lui-même à la base d'un processus d'hypostases réelles (op.cit, p. 279 et 288 ²²). Il en découle que la réalité capitaliste est une « fausse objectivité », « un monde inversé »

[On sait le succès que ces formules auront à la fin des années 1960, par exemple en France sous l'influence de l'IS réduisant tout à la question du fétichisme alors que Marx s'est peu à peu éloigné de sa conception première de l'aliénation].

Colletti va ensuite faire le lien entre une nécessaire analyse du fétichisme et la compréhension d'une théorie de la valeur chez Marx qui ne soit pas réductible à celle de la valeur-travail. Mais à partir de 1970, Coletti « pète les plombs » et ne croît plus possible la co-existence d'une théorie de la valeur comme loi d 'équilibre général (la loi de la valeur-travail) et d'une théorie de la forme-valeur qui en prévoit la crise finale.

[C'est exactement la même remarque qui nous a amené, à *Temps critiques*, à approfondir cette question et à abandonner toute analyse en terme de valeur.].

Par la suite Coletti se rapproche de K. Popper pour qui la contradiction n'existe qu'en tant qu'outil pour la théorie de la connaissance (contradiction méthodologique) mais pas comme contradiction réelle

[sans être aussi affirmatif, cela apparaît comme questionnement dans notre partie IV sur la rationalité (cf ; blog)].

Coletti revient positivement sur Kant et sa distinction radicale entre « oppositions logiques » (les contradictions dialectiques de Hegel qui rejette le principe scientifique de non contradiction) et « oppositions réelles » qui s'équilibrent (+ et - en mathématiques, froid et chaud etc). Coletti rajoute, et ça intéressera peut être BP que certains auteurs ont essayé pour des raisons politiques de concilier les deux : non contradiction dans le réel mais tendances antagonistes quand même du fait de la dialectique de l'unité et de la lutte des contraires. Dans ce cas là le terme de contradiction ne serait à prendre qu'au sens métaphorique.

[Mais Colletti ne voit pas que le rapport social a une histoire et que les antagonismes prennent des formes différentes en son cours. Pas plus qu'Adorno et Horkheimer, Colletti ne saisit le nouveau à l'oeuvre et comme eux il subira les quolibets des étudiants en lutte. Ce dernier point fait penser que dans cette discussion autour de théorie et pratique il y a une dimension qui est oubliée par ses auteurs, c'est leur place dans la division du travail qui les amène à tenter de résoudre une aporie en se mettant en dehors des termes de cette contradiction. C'est comme s'ils n'étaient pas dans l'aporie ou la contradiction, comme s'ils la surplombaient à partir d'une « théorie traditionnelle ²³ » que pourtant Horkheimer, par exemple a critiqué explicitement pour fonder une théorie critique. C'est cette extériorité qui va tomber avec les théoriciens de « l'autonomie ouvrière » (opéraïsme) en déplaçant ce

qu'avait d'abstraite la question des rapports entre théorie et pratique vers une sorte de sociologie ouvrière radicale qui tentera la gageure de conceptualiser les « besoins » ouvriers²⁴ (le salaire politique²⁵, le refus du travail de la part de l'ouvrier collectif). Que ces « besoins » ouvriers n'aient été finalement que ceux d'une fraction de la classe est une autre histoire qui via Negri et les subjectivités exacerbées débouchera sur 1977... la défaite en rase campagne et la rupture du fil rouge des luttes de classes, la discontinuité ouvrant vers des figures en apparence aussi différentes que celles de la révolution du capital, des particularismes radicaux, du retour du Peuple comme figure de la continuité etc].

Annexe 3

Althusser et le marxisme comme théorie des théories

Le marxisme devient une théorie des pratiques : « Nous appellerons Théorie la théorie générale, c'est-à-dire la Théorie de la pratique en général, elle-même élaborée à partir de la théorie des pratiques existantes (des sciences) qui transforment en 'connaissances' (vérités scientifiques) le produit idéologique des pratiques 'empiriques' (l'activité concrète des hommes) existantes. Cette Théorie est la dialectique matérialiste qui ne fait qu'un avec le matérialisme dialectique » (*Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 169). Chaque pratique (économique, juridico-politique, idéologique) a sa propre autonomie en tant qu'instance²⁶ et en tant que telle, à chacune correspond sa propre théorie (par exemple à l'État correspond la théorie des appareils idéologiques d'État, à l'économique les théories monopoliste et impérialiste etc). Cette autonomie n'est pas complète et doit être rapportée aux autres instances de façon à déterminer leurs rapports et leur importance réciproque. Ce n'est pas un état figé puisqu'à chaque moment historique il va se dégager une détermination principale « en dernière instance ». Dans ce processus sans sujet émerge quand même, pour une époque historique donnée une structure dominante objective qui rend absurde l'idée que l'homme fait sa propre histoire. « le sujet n'est que le support²⁷ des rapports de production constitutifs de l'objectivité économique » (Rancière, *Lire le Capital*, petite coll Maspéro, p. 69). De leur point de vue c'est logique, puisque les rapports de production ne sont plus des « rapports » mais des « instances ». La séparation théorie/pratique est censée être résolue par le fait que l'activité théorique elle-même est définie comme une pratique particulière : la « pratique théorique ». À noter aujourd'hui que l'althussérisme revient par la fenêtre après avoir été chassé par la porte (l'althusseràrien de mai 68) avec par exemple le concept de « pratique théorisante » chez Théorie Communiste.

En établissant une séparation absolue entre objet de connaissance et objet réel les auteurs de *lire le Capital* empêchent de penser un universel concret et en conséquence toute perspective dialectique et toute négation de la négation. Comme le signale J-A. Gianotti dans

Origine de la dialectique du travail (Aubier, 1971, p. 9) cette idée ne se fonde que sur un texte de Marx, la postface à *Contribution à la critique de l'Économie politique*. Je rajouterai quand même qu'il n'y a pas que la Préface qui soit caricaturale dans ce livre, comme j'ai pu le signaler plusieurs fois dans d'autres de mes interventions. Althusser et ses proches y trouvent matière à leur anti-hégélianisme et renouvellent aussi la tradition épistémologique du positivisme français.

Dans tous les cas, pour eux, le travail premier doit être celui d'une lecture permettant de refonder la Théorie à l'abri des vicissitudes de l'histoire²⁸ et des luttes de classes. Lire le *Capital* est un mot d'ordre autant que le titre d'un livre. Il s'agit de bâtir une « nouvelle théorie du lire²⁹ » qui va purger le marxisme scientifique du Marx révolutionnaire. La coupure épistémologique va servir à ça. Même processus chez R. Kurz (dont le premier livre traduit en France s'intitule *Lire Marx* et dont le sous-titre est particulièrement significatif du troncage-trucage de la mise en scène des textes : *les principaux textes de Karl Marx pour le XXIème siècle* (La Balustrade, 2002³⁰). la coupure épistémologique prend alors la forme de la séparation entre un Marx ésotérique et un Marx exotérique (pour une critique de cette conception je renvoie à JG et JW *L'Évanescence de la valeur : une présentation critique du groupe Krisis* (2004).

En mars 1969, dans une lettre à A-M. Macchiochi (une stalino-maoïste du PCI) où il tourne en dérision les étudiants de 1968, Althusser se réclame de Lénine qu'il conçoit non comme un individu révolutionnaire qui a saisi l'opportunité historique pour être l'homme de la situation mais comme l'incarnation d'une pratique théorique³¹. Alors que jusque là il en était resté à Marx et à un abord du marxisme a-historique comme corpus au statut quasi scientifique, l'exemple de Lénine lui permet de placer historiquement ses concepts et d'échapper à certaines critiques. La révolution russe devient un exemple de surdétermination et le contexte historique russe constitue un ensemble de contradictions secondaires. Il s'ensuivrait que « les contradictions simples sont toujours surdéterminées » (*Pour Marx*, op. cit, p. 100) sous-entendu parce qu'elles ne sont jamais simples mais « spécifiées » ou « déterminées³² » (traduction : la contradiction marxiste contrairement à la contradiction hégélienne n'est pas spéculative).

En 1974, dans ses *Éléments d'autocritique* (Hachette, p. 19-31), il dira par rapport à *Pour Marx* et *Lire le Capital* : « de cette scène rationaliste spéculative, la lutte de classe était pratiquement absente ». Mais toujours décalé il reconnaît cela juste après le dernier grand sursaut révolutionnaire qui est en train de retomber.

JW, le 18 mars 2015.

Notes de bas de page :

1. Cf ; Engels : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande et aussi l'Anti-Dühring.[↔]
2. Par exemple chez L. Woltman dont parle Korsch dans Marxisme et philosophie (Minuit, 1964, p. 155) mais Korsch prend soin de distinguer l'éthique de Woltman (par exemple par rapport à la question du vol de bois) du matérialisme éthique.[↔]
3. Ibid, note 69, p. 124 : « Cette liaison entre l'esprit non révolutionnaire l'incompréhension du caractère dialectique de la critique de l'économie politique est particulièrement visible chez Bernstein ; celui-ci termine sa dissertation sur les théories de la valeur par une remarque qui sonne étrangement quand on la rapporte au sens véritable de la théorie de Marx : 'Nous étudierons aujourd'hui les lois de la constitution du prix par une voie plus directe que celle qui passe par les embarras de la chose métaphysique appelée valeur' ». C'est la conclusion à laquelle en est arrivée aussi Castoriadis puis aussi depuis quelques années Temps critiques suite au mouvement d'évanescence de la valeur. [↔]
4. Cf. annexe 2 sur les lectures italiennes de Marx où je m'inspire largement du livre de J-P. Potier du même nom (PUL, 1986).[↔]
5. C'est un point commun avec Bordiga qui partageait avec Adorno et Horkheimer, sans les citer ou même les connaître semble-t-il, la même méfiance vis-à-vis de tout immédiatisme. Cela les conduisit à une même méfiance par rapport à l'activisme et à une attitude de résistance par rapport à l'advenu. Mais si le premier ne pensait la situation que comme passagère, fruit d'une période de contre-révolution qui laisserait place à un nouveau cycle de révolution qu'il datait pour 1975, cela l'amenait à une forte critique de la démocratie censée incarner cette contre révolution en ayant su intégrer à travers l'intervention de l'État dans tous les domaines de la vie des éléments du fascisme. Cela rendait par ailleurs vain toute ligne antifasciste ; les seconds entrevoyaient la catastrophe comme définitive. Le repli ne pouvait pas être temporaire même s'il n'était qu'un pis aller et prenant de fait la défense de la démocratie des Lumières après l'avoir tant critiquée précédemment.[↔]
6. Ce point ne peut être traité ici. Disons juste que nous n'acceptons pas l'idée que ces formes soient assimilées purement et simplement à des formes de conscience de soi de l'humanité indiquant une progression de l'une à l'autre du degré de connaissance et de maîtrise rationnelle du monde. Le fait de prétendre que la religion n'était qu'une fausse conscience (le marxisme avec « l'opium du peuple ») ou une forme de conscience dans l'aliénation (la revue ultra gauche CC1) ne résout rien comme le montre « le retour » du religieux au XXIème siècle.[↔]

7. Il y a là une difficulté sémantique ou linguistique car le sens de praxis ne semble pas le même en Allemagne où il est d'emploi courant (et Dietrich l'emploie le plus souvent) et presque équivalent à celui de « pratique » ou parfois d'activité en vue de l'émancipation (pour Adorno la praxis est l'activité humaine née du travail) et en France où son usage se limite à un sens « ultra-gauche » issu de Histoire et conscience de classe de Lukàcs et signifiant une pratique consciente de la « classe pour soi » au cours des événements révolutionnaires. C'est donc un sens fort par rapport à « pratique ». Pour Castoriadis, par exemple, la praxis est une modalité du faire humain qui consiste à créer de l'autonomie.[↩]
8. La théorie comme « rapport social propre » dans CC1 et la notion de « non rattachement » au mouvement réel.[↩]
9. Pour plus d'éléments sur ce point, cf. JW et la première partie d' Individu, révolte et terrorisme (Nautilus, 1987 et L'Harmattan 2012 pour la réédition ; cf. aussi JG et JW : Mai 68 et le mai rampant italien (L'harmattan, 2010) et enfin : JW : Lettre à la revue Correspondance, été 2014, disponible sur le site à la rubrique « Archives ».[↩]
10. Cf. les critiques de JW dans Capitalisme et nouvelles morales de l'intérêt et du goût (L'Harmattan, 2002) et avec C.Gzavier dans La tentation insurrectionniste (Acratie, 2012) [↩]
11. Cf. JW : Rapports à la nature, sexe, genre et capitalisme (Acratie, 2014).[↩]
12. Je ne reviendrais pas sur les critiques que j'en ai fait dans des écrits antérieurs (par exemple dans l'anthologie de Temps critiques, vol I, L'individu et la communauté humaine, L'Harmattan, 1998, p. 41-81. Je résumerai seulement son livre récent La fabrique de porcelaine, Stock, 2006 qui me paraît suffisamment éclairant. Pour Negri donc le capital est de plus en plus en excédent, ce qui confirme la caducité de la valeur-travail déjà affirmée à l'époque de la revue Futur antérieur qui accueillait les opéraïstes en fuite. C'est pour cela que le travail immatériel est la forme potentiellement prépondérante car elle produit de l'excédent qui ne peut pas être absorbé par le capital (les marxistes reconnaîtront là une remise en cause de la tendance à la crise de surproduction de capital) et qui est source d'autovalorisation. Cela produit une dissymétrie entre le fonctionnement de bio-pouvoirs qui sont de l'ordre du commensurable et résistance bio-politique qui est de l'ordre de la non mesure ou de la démesure (on retrouve la notion d'excédent). À la suite de Deleuze il affirme alors une puissance de la différence dans le cadre d'une activité subjective en résistance et qui résiste parce qu'elle se sépare. Mais Negri conclut en disant qu'il y a un risque de renfermement sur cette séparation si elle ne sert qu'à créer de nouvelles catégories séparées, « si elle ne devient pas pleinement différence ».[↩]
13. C'est sur cette base que Coupat, au cours d'un débat à Lyon autour du livre de Tari sur

l'autonomie italienne, reprochera à JW cette « posture » et sa perspective de vouloir ressusciter une « République des lettres ». À travers cela perce un anti-intellectualisme affiché qui ne manque pas de piquant venant de sa part ![\[↔\]](#)

14. Sans accord sur le sens du terme la discussion est impossible.[\[↔\]](#)
15. À Temps critiques co-existent des participants de la « reterritorialisation » et donc des ZAD avec d'autres plus critiques par rapport à cette question et les pratiques qui en découlent. Tu trouveras un échange entre nous sur notre blog à la catégorie NDDL (Notre Dame des Landes).[\[↔\]](#)
16. Par exemple, en 4ème de couverture nous disions que ces tendances insurrectionnistes, au moins les plus radicales, « reposent des questions essentielles telles que celle du rapport à la violence et à la légalité, entre perspectives révolutionnaires et pratiques alternatives voire sécessionnistes »..[\[↔\]](#)
17. Certains membres de l'ultra gauche informelle critiquèrent notre texte « La part du feu », supplément hors série (décembre 2005) et republié dans notre n°14, qu'ils jugèrent trop complaisant.
Plutôt que de lumpenprolétariat Mickaël Löwy parle lui de « pauvrétariat », mais la notion ne semble pas plus satisfaisante. Le lumpen désignait une marge préindustrielle qui sera de fait intégrée par l'usine et la guerre (« l'armée industrielle de réserve » de Marx) alors que nous avons affaire aujourd'hui à une marge post-industrielle due à une situation d'irreproductibilité d'une partie de la force de travail ; le pauvrétariat suppose autre chose qu'une réunion d'atomes (désaffiliation des individus, quartiers qui n'en sont plus etc) qui viennent s'entrechoquer au gré des conflits entre bandes, entre bandes et flics.. Le concept souffre d'être bâti sur le modèle du prolétariat défini principalement par sa condition de « sans réserves » donc sans rapport à une conscience de soi, à une conscience de classe qui passait aussi par un rapport au travail.[\[↔\]](#)
18. Pour une approche critique des apports théoriques de cette revue ont peut se reporter à nos deux articles du n° 15 de Temps critiques.[\[↔\]](#)
19. K. Korsch Lénine philosophe, Spartacus, 1970 avec en fin de volume les remarques de Korsch qu'on pourrait résumer comme une critique d'une conception qui voudrait simplement remplacer l'Esprit absolu de Hegel par la Matière. Voir aussi la réédition récente de ce texte avec une nouvelle traduction et tout un matériel critique complet par Philippe Bourrinet, historien militant des gauches italienne et germano-hollandaise (auto-édition, 2015, disponible sur commande, nous ferons suivre, ou dans quelques librairies comme La Gryffe à Lyon).[\[↔\]](#)
20. Référence de Coletti : « La pensée et l'Être sont certes distincts, mais en même temps, ils forment ensemble une unité » (Manuscrits de 1844, éd. Sociales, 1968, p. 90).

Source : J-Y. Potier Lectures italiennes de Marx, PUL, 1986.[↔]

21. L. Coletti : De Rousseau à Lénine, Gordon-Breach, 1974, p. 311).[↔]
22. Sans qu'il s'y réfère précisément cette position est reprise par Ruy Fausto dans Le capital et la logique de Hegel (L'Harmattan, 1997, note 90, p. 91 et surtout dans Marx : Logique et politique, Publisud, 1986, p. 97-115 où il critique la thèse de Castoriadis in Les carrefours du labyrinthe (Seuil, 1978) selon laquelle la théorie de la valeur de Marx serait métaphysique puisque cette critique tomberait à partir du moment où c'est le capital lui-même qui serait métaphysique, la théorie collant alors à la réalité des rapports sociaux. Nous ne sommes évidemment pas d'accord avec la théorie de Ruy Fausto, mais elle est néanmoins intéressante en ce qu'elle développe philosophiquement la question des « abstractions réelles » avec une argumentation bien plus solide, à mon avis, que celle développée par Jappe, Postone et Krisis.[↔]
23. Horkheimer : Théorie traditionnelle et théorie critique, (1937), trad française, Gallimard, 1968. « Si la théorie critique consistait pour l'essentiel à formuler les sentiments et les conceptions d'une classe en fonction d'une situation donnée, elle ne présenterait aucune différence structurelle avec la science spécialisée (p. 46). « La simple description de la conscience bourgeoise ne suffit donc pas à révéler la vérité sur la bourgeoisie. De même, faire la théorie et la synthèse des contenus de conscience du prolétariat ne pourrait donner une image fidèle de son existence et de ses intérêts. Ce serait une théorie de type traditionnel élaborée sur un problème particulier, et non pas l'aspect intellectuel du processus historique d'émancipation. [...] Le déroulement du débat entre les éléments les plus avancés du prolétariat et les individus qui énoncent la vérité à son sujet [...] doit être compris comme un processus d'influence réciproque » (p. 47). Et Horkheimer de conclure qu'on ne peut éviter la tension entre le théoricien et la classe à laquelle s'adresse sa pensée ; une tension qui provoque l'agressivité du théoricien parce que sa pensée est l'un des facteurs du combat de classe et non une activité indépendante (ibid, p. 48).

[↔]

24. Ce processus ne se fit pas sans mal puisqu'il nécessita la scission entre le groupe théorique d'origine liée à la revue I Quaderni Rossi (traduction française, Maspéro, 1968, sous le titre Lutttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui) et le groupe militant Classe operaia (auquel d'ailleurs pris part Riccardo d'Este qui participa plus tard à Temps critiques). Ce ne fut pas non plus faute d'essayer puisque la pratique de l'enquête ouvrière initiée par les QR était censée faire passerelle entre théorie et pratique. Elle fut d'ailleurs conservée à Classe operaia qui lui donna une autre

dimension que tentera d'ailleurs de reprendre en France le groupe des Cahiers de Mai.

« De la phase de l'enquête participative on passait à la phase de l'intervention politique dans les luttes » (Tronti : Nous opéraïste, l'Éclat, 2008, p. 196).[↩]

25. Cette revendication est en fait la traduction politique opéraïste du concept de « salaire variable indépendante » de l'économiste Pierro Sraffa qualifié de marxiste ricardien à cause de sa théorie du surplus.[↩]
26. À noter que la notion d'instance est empruntée au vocabulaire de la psychanalyse où elle permet de distinguer des niveaux de personnalité (ça, moi, surmoi). Il en est de même de la notion de surdétermination. D'après P. Fougeyrollas : l'obscurantisme contemporain, Savelli, 1976 et SPAG-Papyrus, 1983, p. 171, Freud fait intervenir la surdétermination à cause du formalisme de la notion d'instance et le défaut de pensée dialectique qui lui fait privilégier certains processus psychologiques par rapport à d'autres.[↩]
27. C'est au mot près ce que l'on retrouve dans les textes de Krisis à partir de la notion allemande de Träger et plus généralement chez tous les tenants d'une vision du capital moderne comme « capital-automate ». [↩]
28. « Le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix (le logos) mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures » (Lire le Capital, op. cit, p. 19).[↩]
29. Ibid, p. 17.[↩]
30. Comme ce livre est peu connu en France et que je veux éviter tout procès d'intention, je précise que le titre traduit est l'exacte reprise du titre allemand : Marx lesen : die wichtigsten Texte von Karl Marx.[↩]
31. Source : T. Judt : le marxisme et la gauche française, Hachette, 1987, p. 235 et ss.[↩]
32. On retrouve ici aussi le vocabulaire utilisé par la dite « école critique de la valeur ».[↩]