Revue *Tempo Social* de l'Université Sao Paulo (USP) n°1 juin 2015 (volume 27)

**Entretien réalisé par Nilton Ota et Daniel Andrade**

**1.- Vous développez conjointement un travail qui jusqu’à présent a eu pour résultats quatre livres qui semblent présenter une trajectoire intellectuelle cohérente (*Sauver Marx ?*, *La nouvelle raison du monde*, *Marx, Prénom : Karl*, *Commun*). Votre point de départ a été la création du groupe d’études *Question Marx*. Pourriez-vous nous expliquer quel fut initialement le projet de *Question Marx* ?**

**Christian Laval** : Le groupe d’études que nous avons créé au printemps 2004 et qui a véritablement commencé ses travaux de séminaire à l’automne de cette année-là s’est donné pour but, comme son nom l’indique, de réinterroger le foyer théorique et le socle historique de la critique sociale et politique qu’a été la pensée de Marx. Il ne s’agissait absolument pas de « revenir à Marx » pour raviver la source, pour retrouver une vérité enfouie et trahie, encore moins pour renouer avec une orthodoxie. Cette idée d’un « retour » à la source vive nous est totalement étrangère et nous distingue de nombreuses tentatives théorico-pratiques qui ont pour caractéristique de nier le fait que « Marx » est le nom d’un problème pour toute la pensée critique et pour tout le mouvement social. Nous sommes partis du constat selon lequel le triomphe du néolibéralisme et l’effondrement de la « gauche » en Europe pendant au moins trois décennies n’étaient pas dus à la force intrinsèque du capitalisme, mais à un ensemble de facteurs matériels, sociologiques, intellectuels dont il fallait prendre la mesure. Parmi ces facteurs, la crise de la critique sociale et politique était un phénomène qui n’était pas assez questionnée et qui ne pouvait donc être d’aucune façon résolue. C’est en prenant au sérieux le « progressisme », qui trame le « socialisme » et le « communisme » jusque dans la pensée de Marx, c’est en présentant les schèmes intellectuels les plus typiques de ce progressisme, que nous avons voulu contribuer à un renouveau réel de la pensée critique dont nous avons besoin pour faire face au néolibéralisme et réinventer un avenir possible. Ce que nous appelons « progressisme » c’est la croyance selon laquelle l’évolution historique doit nécessairement conduire à la formation d’une société supérieure. Pour le dire autrement et plus positivement, il nous a semblé, pour citer le texte programmatique du séminaire, qu’il fallait produire des « énonciations nouvelles pour concevoir de nouveaux possibles historiques », et pour cela, qu’il était temps de mettre en question ce qui dans la pensée de Marx était hautement problématique. Sans doute bien d’autres l’ont dit avant nous (Benjamin ou Castoriadis parmi les plus remarquables), mais ils l’ont fait sans rentrer dans le fonctionnement de la « machine Marx ». Cette mise en question a guidé notre relecture de Marx, mais aussi tous nos autres travaux depuis 2004. C’est le fil directeur de cette petite aventure intellectuelle.

**2.- En lisant vos textes, nous saisissons la présence d’espaces extérieurs à l’université, voire placés hors du champ institutionnel spécialisé de la recherche. Mais il ne semble pas s’agir d’une division simple entre un “dedans” (intérieur) et un “dehors” (extérieur). Ces espaces « extérieurs » ne sont pas simplement des espaces qui seraient traditionnellement identifiés comme des espaces politiques, ni même d’ailleurs des lieux de rencontre entre militants et chercheurs. Cette caractéristique semble être déterminante dans vos travaux. Comment devons-nous la comprendre ? Serait-elle une marque générale de l’actuelle configuration intellectuelle française ou bien plutôt un style particulier d’interlocution que vous auriez voulu et que vous entretiendriez délibérément ? De quelle manière ces espaces extérieurs participent-ils du procès d’élaboration des problèmes que vous examinez dans vos recherches ?**

**Christian Laval** : Nous ne nous posons pas du tout la question de notre appartenance à un « dedans » académique par rapport à un dehors « social et politique ». Nous ne « sortons » pas d’un lieu académique pour « entrer » dans un univers politique, pas plus que nous ne faisons le chemin inverse. Il est vrai que nous avons toujours voulu rester en contact avec les mouvements sociaux, en intervenant assez souvent dans le cadre d’organisations altermondialistes, de syndicats, de collectifs professionnels les plus divers, de mouvements ou d’associations de réflexion et d’action. Vous avez raison de dire que notre rapport n’est pas tant un rapport d’appartenance à ces milieux et à ces groupes, mais comme vous le dites justement, un rapport d’interlocution. Ce qui veut dire que nous discutons en effet les analyses et les propositions qui émanent de ces lieux. Nous ne donnons pas de leçon aux mouvements sociaux et aux organisations, nous ne leur disons pas ce qui d’après nous devrait être fait, nous discutons les thèses et les positions qui ont cours dans les mouvements sociaux pour autant qu’elles renvoient à certains schèmes théoriques et à certaines formes épistémiques qui selon nous méritent d’être réévalués et réinterrogés. C’est en ce sens que nos travaux peuvent le mieux nourrir la réflexion de ces associations et organisations.

Quant à nos rapports au monde académique, il faut bien avouer que nos biographies ne ressemblent guère à celles d’universitaires classiques, que nous avons été assez longtemps des « outsiders » et qu’à beaucoup d’égards nous le sommes restés. Nous ne nous en plaignons pas. C’est peut-être la chance que nous avons eue. Il y a des prétentions souvent factices à l’indépendance de l’université ou de la recherche scientifique qui masquent une soumission au conformisme et au carriérisme. Les chercheurs en titre ne sont pas toujours libres de chercher ce qui mérite de l’être même à leurs propres yeux, ils doivent trop souvent obéir à des contraintes institutionnelles et à des injonctions bureaucratiques pour exister dans le champ de la recherche sur le plan des financements comme sur le plan de la reconnaissance professionnelle. Nous ne suivons pour notre part aucun plan de travail autre que celui que nous nous sommes librement donné. Comme nous n’avons par bonheur aucun besoin de financement, nous avons pu rester à l’écart de tous ces grands programmes de recherche qui tendent si souvent à normaliser la recherche selon les principes utilitaristes. Nous avons créé notre espace de travail, nos rythmes et nos manières d’avancer sans rien concéder aux contraintes de publication ou aux impératifs de « reconnaissance par les pairs », sans jamais nous soumettre aux logiques professionnelles dont la plus grotesque et la plus destructrice est sans doute la nécessité faite aux chercheurs de publier de préférence en anglais dans des « revues internationales à comité de lecture » que personne ou presque ne lit en dehors des spécialistes.

Nous sommes donc liés de multiples manières avec des mouvements sociaux, mais vous avez également raison de signaler que notre trajectoire nous rend étranger au modèle devenu assez classique de la « rencontre chercheur-militant » qui a correspondu à un certain moment des relations entre les mouvements sociaux et l’université française. Notre souci est plutôt de constituer des lieux dans lesquelles la pratique intellectuelle peut se donner librement comme but de participer au renouvellement de la pensée critique. Pour cette tâche, les universitaires en titre n’ont aucune prérogative, ils n’ont aucun titre qui leur donnerait un rôle privilégié à jouer. Ce qui nous distingue de la tradition bourdieusienne, encore si étonnamment attachée à la légitimité statutaire de *l’homo academicus*. Quant à savoir si nous sommes originaux dans le paysage intellectuel en France, c’est difficile à dire. Il existe beaucoup de revues, de clubs, de séminaires, de fondations et d’instituts, qui forment la trame de la vie intellectuelle et politique, dans ou à côté de l’université, et où se mêlent aujourd’hui de plus en plus universitaires et non universitaires.

Mais, répétons-le, ce n’est pas la « localisation » du « dedans » ou du « dehors » qui nous importe, ce n’est pas la position statutaire des uns et des autres qui compte, ce n’est pas la proportion des « chercheurs » et des « militants » dans les collectifs qui est significative, c’est uniquement la qualité du travail réellement effectué qui a de l’importance. On peut se réunir pour tourner en rond, on peut s’organiser pour redire toujours la même chose, et continuer de publier des livres ou des brochures qui donnent cette désespérante impression de répétition dans les énoncés militants. Depuis le début, notre conviction est la suivante : pour que le mouvement social avance, il faut créer des formes de pensée en prise sur le réel et réinterroger du même pas la tradition critique. Castoriadis expliquait dans un entretien sur Marx : « Nous avons à créer notre propre pensée au fur et à mesure que nous avançons ». On peut légèrement modifier la formule : « nous n’avancerons politiquement que si nous parvenons à créer notre propre pensée ».

**3.- Ces questions liées aux échanges et à la circulation entre les espaces non institutionnalisés renvoient à la signification et à l’héritage de 68. Si l’on reprend encore une fois Foucault, nous pouvons constater qu’il était de plein pied avec son temps politique, qu’il était même le sismographe des ruptures dont il était le contemporain et de leurs possibles conséquences futures. Nous savons combien son engagement était constant et poursuivait les causes les plus diverses. Éminent polémiste, plein d’ironie comme toujours, Foucault s’était attribué la fonction de “marchand d’instruments politiques”. Cette “boutade” est riche de sens, elle met l’accent sur deux dimensions : d’une part, la position de l’intellectuel qui, pour être éventuellement proche des causes qu’il défend, reste séparé de la production politique (“marchand”) ; et d’autre part, la dimension stratégique des savoirs dans les luttes et les résistances (“instruments politiques”). La démonstration concrète de la « boutade » foucaldienne a sans doute été la courte et intense existence du GIP. La figure de l’“intellectuel spécifique”, qui a émergé dans le contexte post-soixante-huitard et a été élevée au niveau d’un paradigme par Foucault, a-t-elle exercé une certaine influence sur votre formation ? De quelle façon peut-elle être envisagée dans vos travaux récents?**

**Christian Laval** : Votre question appelle plusieurs remarques et peut-être d’autres questions. La notion « d’engagement » des intellectuels, universitaires ou pas, présuppose dans la définition même que l’on se donne des intellectuels un non engagement possible, une sorte de désimplication, voire d’indifférence à la chose publique. L’engagement viendrait de surcroît, comme une dimension de la pratique intellectuelle qui serait accidentelle, extérieure, conjoncturelle. On pense évidemment toujours à ce qu’il est convenu d’appeler la « naissance des  intellectuels » sur le modèle de Zola prenant position pour Dreyfus, et érigé par Clemenceau en paradigme. Mais Zola est un cas très spécial et peut-être même un écran qui cache l’infinie variété des modes d’engagements des savants, des philosophes et des écrivains depuis très longtemps, et bien avant l’affaire Dreyfus à la toute fin du XIXème siècle. Ce paradigme a érigé des écrivains, romanciers ou poètes, en modèles d’engagement, laissant de côté tous ceux qui étaient plus directement en prise avec les questions politiques : historiens, sociologues, philosophes. Imagine-t-on une sociologie classique sans engagement, sans questionnement inquiet et militant sur le « social » ? Nous ne dissocions pas, quant à nous, le travail intellectuel le plus sérieux possible de l’activité politique qui doit être, selon nous, le devoir de tout citoyen attaché à la démocratie véritable.

La manière dont Foucault parle des « intellectuels spécifiques » entraîne parfois des contresens. L’expression désigne tous ceux qui ne sont pas des intellectuels professionnels et qui prennent position ou interviennent dans les luttes au nom d’un savoir spécifique. Ce ne sont ni des chercheurs, ni des professeurs d’université, ni des écrivains, ni des journalistes. Ces catégories ont affaire aux savoirs officiels et reconnus, ce sont les producteurs ou les diffuseurs de la science ou de l’opinion légitime. Ce type d’intellectuel est le souverain dans le royaume de l’esprit, c’est l’intellectuel universel à la Sartre. Les « intellectuels spécifiques » sont très différents, ils marquent la fin de l’époque de la souveraineté dans le domaine intellectuel. Ce sont ceux dont la pratique professionnelle, sociale, économique les place dans des rapports de pouvoir rarement examinés et critiqués, qui sont détenteurs de savoirs peu ou pas reconnus comme légitimes, et qui pourtant, même s’ils restent dans l’ombre, dans les soutes de la société, « en savent long » sur les rapports sociaux du « dessous », sur ce qui se passe à l’intérieur d’institutions assez fermées, dans les usines, les centrales nucléaires, les hôpitaux, les maisons de retraite, les écoles, les casernes, les centres de renseignement secrets, enfin sur toutes ces zones de la société qui n’intéressent pas beaucoup ou pas du tout le savoir officiel, et en particulier pas du tout la philosophie normale ou normalisée que l’on enseigne à l’université. Le modèle de l’intellectuel spécifique, pour Foucault, c’est ce médecin de la prison de la Santé à Paris qui a dénoncé les conditions faites aux prisonniers incarcérés et qui l’a fait en partant de son propre savoir, depuis sa position institutionnelle.

Votre question en appelle une autre. La conception de Foucault de « l’intellectuel spécifique » n’est-elle pas datée, et d’une certaine manière, n’est-elle pas dépassée ? Elle avait une portée critique qu’elle a perdue en partie depuis. Elle date d’une époque où il était de bon ton de critiquer la figure de « l’intellectuel universel » dont Sartre aurait été la personnification à la fois grandiose et caricaturale. Notons qu’il n’est pas sûr que Foucault, Bourdieu, Deleuze ou Derrida aient échappé eux-mêmes à cette figure du souverain de l’esprit et à cette fonction de *magister*, même et surtout à titre posthume. La canonisation récente de Foucault, à l’occasion du trentième anniversaire de sa disparition, en dit long sur la prégnance sociologique de ce modèle en France et peut-être ailleurs aussi. Cette figure du grand Maître a largement disparu, sinon à titre posthume, au grand regret des journalistes amateurs de petites histoires sur les Grands de ce monde. Il n’y a plus de chefs d’école, il n’y a plus même d’écoles si l’on entend par là une relation fermée et exclusive maître-disciples. Nous vivons l’époque des décloisonnements, des hybridations, des fécondations réciproques. Les théories et les disciplines s’articulent, les savants et les philosophes communiquent entre eux, les laboratoires et les institutions les plus productifs sont interdisciplinaires. En d’autres termes, nous assistons à une recomposition du champ intellectuel par l’intensification des pratiques « transfrontalières ». De ce point de vue, Foucault a été l’un des pionniers dans cette manière de travailler, indifférent qu’il était aux limites disciplinaires. L’opposition « intellectuel spécifique »/ « intellectuel universel » fait moins sens aujourd’hui par le déclin de l’un des termes qui la constitue.

Malgré la force de normalisation des institutions universitaires, il y a de plus en plus de travaux de jeunes chercheurs qui mobilisent des ressources et produisent des analyses à l’intersection de disciplines différentes, aux lisières des domaines consacrés, avec souvent des perspectives politiques en prise sur l’actualité. De la même façon, l’étanchéité des frontières entre monde académique et mondes professionnels et militants, comme nous l’avons dit plus haut, est de moins en moins certaine. C’est sans doute par là que nous nous inscrivons dans une certaine filiation avec le « moment 68 ». De ce point de vue, nous sommes très attachés dans nos travaux à l’élargissement des domaines d’enquête, à l’extension des faits et des pratiques à prendre en compte, et donc très attachés, politiquement et professionnellement, à la participation active des professionnels à l’élaboration des discours critiques qui les concernent, au croisement des disciplines dans la construction des analyses. Plus directement, nous sommes l’un et l’autre liés à des milieux syndicaux et associatifs, dans le champ de l’éducation ou de la psychiatrie, qui mettent en œuvre une réflexion critique à partir des pratiques et des réflexions des professionnels sur leurs pratiques.

Il faudrait aller plus loin aujourd’hui que cette opposition « intellectuel spécifique »/ « intellectuel universel ». Il y a dans la pratique même de Foucault et dans la signification que l’on peut donner à cette formule une dimension qui a pris une grande importance. Foucault a participé aux premières expérimentations d’un « commun intellectuel » avec le GIP, comme vous l’avez rappelé. Il y a eu beaucoup d’autres expérimentations dans les années 70 et depuis : il suffit de penser aux mouvements féministes ou aux collectifs d’enseignants, de médecins, de malades. En ce sens, l’intellectuel spécifique désigne moins un individu, qu’un collectif qui s’empare d’un « problème spécifique », entre dans une « lutte spécifique » et mobilise des « savoirs spécifiques » liés à ce « problème spécifique ». C’est cette dimension collective de la production théorique et cette liaison à des luttes contre des formes particulières de pouvoir que mettront en valeur dans des directions assez différentes Guattari et Bourdieu.

D’une certaine façon, notre groupe *Question Marx* a en effet certaines des caractéristiques de cette époque ouverte en 68, mais il est moins attaché à la « spécificité » des problèmes et des savoirs qu’à la cohérence de la rationalité du pouvoir et à la mise en commun des savoirs et des pratiques qui peuvent s’y opposer. Nous sommes à une époque où c’est moins sur la spécificité des luttes qu’il convient de mettre l’accent que sur la coordination des résistances et des luttes, voire sur leur « communisation ». Non pas qu’il faille reconstituer une sorte de grande théorie générale, un nouvel « isme » qui efface les particularités des luttes partielles : nous n’avons plus besoin d’une doctrine qui fonctionnerait comme une machine à produire des certitudes en tous domaines et pour tous les cas. Il nous faut par contre avoir les idées claires sur la logique générale du pouvoir, condition pour permettre la mise en commun des luttes partielles et des résistances locales.

**4.- Le premier livre de la série, *Sauver Marx ?,* part de la constatation que le marxisme a cultivé l’illusion d’une fin nécessaire du capitalisme, fin qui serait inscrite dans sa propre dynamique. La critique rigoureuse au capitalisme implique de se libérer de cette croyance en assumant l’indétermination radicale de l’histoire comme condition même pour surmonter le capitalisme. Comment cette critique d’inspiration nietzschéenne a-t-elle informé votre débat avec d’autres courants du marxisme contemporain, notamment avec le travail de Toni Negri et Michael Hardt ? Est-ce une telle critique qui a permis le rapprochement de votre travail avec la « généalogie » de Michel Foucault ?**

**Pierre Dardot**:*Sauver Marx ?* soumet en effet à une critique radicale tout à la fois l’illusion d’un autodépassement du capitalisme comme résultat de ses contradictions internes et la croyance progressiste en vertu de laquelle tout pas fait par le capitalisme avance l’heure de ce dépassement. Ce faisant nous avons pris appui sur la critique nietzschéenne de toute téléologie historique, en particulier en prenant au sérieux le thème de la mort de Dieu : une telle mort signifie que « l’histoire est vide comme le ciel », que la place de Dieu est vide et doit le rester parce qu’elle n’est pas à prendre. Indéniablement, la reprise de cette idée nietzschéenne nous rapprochait de Foucault en ce sens qu’elle emportait une critique de toute projection de l’« Homme-Dieu » censé prendre la place de Dieu à la fin de l’histoire. Mais, davantage qu’un rapprochement avec Foucault, ce qui importait alors avant tout dans notre esprit, c’était de retourner la critique nietzschéenne contre le « progressisme » tout à fait singulier de Hardt et Negri. On oublie un peu vite que ce progressisme se sépare du marxisme classique en ce que la contradiction dialectique entre forces productives et rapports sociaux de production s’y trouve remplacée par l’opposition non dialectique de l’actif et du réactif, ou encore de la force vitale et du parasite, dont il est facile de voir qu’elle est d’inspiration nietzschéenne. L’Empire n’est pas seulement « réactionnaire » au sens où il fait obstacle au progrès de l’histoire tel un frein, il est « réactif » au sens où il ne fait que « réagir » au mouvement émancipateur de la multitude sans jamais pouvoir prendre l’initiative. Il est condamné à répondre en s’adaptant à cette marche en avant. D’où un abandon de la thèse de Foucault sur la simultanéité de la résistance et du pouvoir : c’est désormais la résistance qui est première et le pouvoir qui réagit à la résistance. Il y a donc bien malgré tout une téléologie historique chez Hardt et Negri. Elle rompt avec le motif de la nécessité immanente du dépassement du capitalisme, mais c’est pour relever d’une sorte de « théurgie » : la multitude est ce sujet social qui doit permettre à l’homme de se faire lui-même Dieu parce qu’elle participe déjà dans son être même de la divinité (panthéisme de type averroïste). Il nous importait par conséquent de retourner la critique nietzschéenne de la téléologie historique contre le détournement de l’opposition nietzschéenne de l’actif et du réactif opéré par Hardt et Negri. Mais ce qui a contribué de façon décisive à notre proximité intellectuelle avec la généalogie telle que Foucault la pratique, c’est la lecture de *Naissance de la biopolitique* en 2004, bien avant la publication de *Sauver Marx ?* : ce fut pour nous un véritable choc dont l’effet différé fut cinq ans plus tard l’écriture de *La nouvelle raison du monde*. En fait, en 2007, nous avions déjà commencé à consacrer plusieurs séances de *Question Marx* à ce cours de Foucault et à nous approprier la démarche de la généalogie.

**5*.- La nouvelle raison du monde,* parue en 2009*,* présente la rationalité néolibérale comme une raison gouvernementale. Dans les termes foucaldiens que vous adoptez, il s’agit d’une articulation stratégique entre des formes de gouvernement de la conduite des autres avec des formes de gouvernement de soi, sans pour autant qu’il y ait un sujet démiurgique qui ait prévu et programmé d’avance les résultats d’ensemble de ce mode de gouvernement. Cette nouvelle raison néolibérale est, dites-vous, « globale », pas seulement dans le sens où elle est mondiale mais aussi dans le sens où il s’agirait d’une raison qui ne se restreint pas à la sphère économique, puisqu’elle traverse et conforme toutes les dimensions de l’existence humaine. Le sens de cette rationalité est rapproché de l’idée wébérienne d’une raison configuratrice du cosmos social, une “raison-monde” qui défait les sens et les valeurs qui régiraient l’autonomie des différentes sphères de la vie. Finalement le néolibéralisme se caractérise comme étant la raison du capitalisme contemporain, ce qui semble pouvoir se comprendre dans des termes critiques marxistes. Le néolibéralisme imposerait ainsi comme principe universel la logique marchande de la concurrence, ce qui ne doit pas être confondu avec l’extension universelle du marché lui-même, qui garde sa singularité et sa limitation. Lorsque vous rapportez cette rationalité à Weber, c’est donc en réalité dans un sens très particulier, en tous cas différent de la signification wébérienne. Cette rationalité dans sa configuration néolibérale perd en effet le caractère pluriel et limité que l’on trouvait chez Weber (différents rationalismes civilisateurs, différentes rationalisations et sens dans chaque sphère de valeur) comme chez Foucault d’ailleurs (différentes gouvernementalités, différentes stratégies et dispositifs de pouvoir). Pour vous, cette rationalité néolibérale est unique et totalisante: “elle tend à totaliser, c’est-à-dire, elle tend à faire monde”, écrivez-vous (p. 6). En caractérisant le néolibéralisme comme la raison du capitalisme contemporain, vous semblez transférer à la rationalité gouvernementale le caractère totalisateur que le marxisme attribue aux rapports de production, et ceci, afin de réintroduire l’idée d’un dépassement définitif du capitalisme, mais cette fois par la voie politique de la lutte. Cette dimension totalisatrice du néolibéralisme a-t-elle été présumée méthodologiquement par le concept de « cosmos capitaliste » ou bien a-t-elle été le résultat a *posteriori* de la constatation historique de sa généralisation?**

**Christian Laval** : Qu’est-ce que nous appelons la « rationalité néolibérale » ? et en quoi est-elle « totalisatrice » ? Il convient de rappeler que pour nous la « nouvelle raison du monde » se caractérise comme une extension a priori illimitée d’une logique normative dont les deux dimensions distinctives sont la norme de la concurrence et le modèle de l’entreprise. Elle ne s’est pas imposée comme l’application d’une doctrine toute faite, comme un programme complet, issu de la volonté d’un état-major politique mondial. Nous essayons plutôt, selon une démarche généalogique, de montrer que la rationalité néolibérale est un résultat pratique d’une série d’expérimentations politiques très diverses menées par différents gouvernements dans les années 1980, et même peut-être avant si l’on pense à l’Amérique latine, en particulier aux « laboratoires » qu’ont été les dictatures du Chili et de l’Argentine. Cette série d’expérimentations convergentes a abouti au consensus de Washington qui a synthétisé à un moment donné sous forme de « mode d’emploi » gouvernemental une rationalité politique valable universellement. Le néolibéralisme est en ce sens ce que Michel Foucault appelle un « effet global », à savoir l’effet de processus très hétérogènes et non la mise en pratique délibérée d’une idéologie ou d’une doctrine.

Le néolibéralisme n’est pas un mode de gouvernement qui fait de l’adhésion à une doctrine le moyen privilégié du pouvoir, il mise avant tout sur la contrainte exercée sur les individus par les situations de concurrence qu’il met activement en place. C’est justement pourquoi nous parlons d’une « rationalité » commandant les pratiques de l’intérieur, et non au sens d’une motivation idéologique ou intellectuelle. Cette raison du « monde » est globale, « fait monde », en ce sens qu’elle traverse toutes les sphères de l’existence humaine sans se réduire à la sphère proprement économique. Ce n’est pas la sphère économique qui tend à absorber spontanément toutes les autres sphères, comme on pourrait le penser, mais une extension de la logique du marché et du modèle entrepreneurial par un ensemble de réformes publiques, de dispositifs de management, de pratiques commerciales. C’est en ce sens que nous parlons de « cosmo-capital » et de « cosmo-capitalisme » pour désigner non pas seulement le caractère mondial du capitalisme, ce qui n’est pas vraiment une nouveauté, mais un certain type de société, la « société néolibérale », soit une société qui connaît un processus de transformation globale du fait de l’extension de la rationalité capitaliste à toutes les activités, institutions, rapports sociaux.

Là encore, c’est beaucoup plus le rapport à Marx qui nous importe que le rapport à Weber. Mais puisque nous citons en effet ce dernier, il convient de s’expliquer. Nous reprenons à notre compte cette idée de « cosmos capitaliste » qui se trouve à la fin de *L’éthique protestante* et qui désigne cet enfermement dans la cage d’acier des mécanismes économiques dont on ne peut plus sortir. C’est une idée à distinguer de l’analyse qu’il fait des procès de rationalisation religieux, juridiques, scientifiques qui, pour être pluriels historiquement, ont donné lieu à un nouage propre à l’Occident capitaliste et utilitariste. Nous reprenons la formule en l’étendant de l’ordre économique à l’ordre social, ce qui ne nous paraît pas trahir l’inspiration de la sociologie wébérienne lorsqu’elle montre, par exemple, l’extension de la calculabilité à toutes les sphères de la société moderne. Pour tous ceux qu’intéresse la question de l’évaluation et de la production de valeur, il y a beaucoup à y apprendre.

Nous semblons en effet rejoindre l’anticipation de Marx lorsqu’il prévoyait que le procès spontané de l’autodéveloppement du capital devait conduire à la soumission complète de la société aux impératifs de l’accumulation du capital. Marx est incontestablement le grand penseur du capital qui se fait monde. Nous insistons particulièrement sur ce point à la fin de notre ouvrage sur Marx (*Marx, prénom : Karl).* Mais notre analyse du néolibéralisme tend à montrer que le capital n’y parvient pas par ses propres moyens, qu’il n’est pas doué de cette puissance autonome que lui attribuait Marx. Et c’est là justement où Foucault est précieux, comme d’ailleurs Polanyi, pour rappeler à quel point encore aujourd’hui les rapports sociaux propres au capitalisme ne s’étendent pas par une dynamique économique isolable des relations de pouvoir, des constructions institutionnelles, des formes juridiques. A vrai dire, Marx lui-même n’était pas aussi unilatéral que la vulgate marxiste ultérieure a bien voulu le faire croire : lorsqu’il est question de la « supposée accumulation originelle » dans *Le Capital*, il sait parfaitement reconnaître la part de violence de l’État dans la naissance du capitalisme. La rationalité néolibérale ne procède pas d’une extension autonome de l’ordre économique vers d’autres sphères, elle n’est pas analysable comme un effet passif de la pression capitaliste, comme une expression superstructurelle d’un capitalisme financier devenu tellement puissant qu’il ne pouvait plus être contenu par les réglementations et les régulations du fordisme. On sait que c’est la manière habituelle de penser des marxistes et de beaucoup d’économistes : pour eux, le néolibéralisme est essentiellement négatif, il ne fait que « débrider » la finance, que « libérer » les forces immanentes du capital en supprimant les règles, en défaisant les institutions, en détruisant l’État social. D’une certaine manière, ces auteurs prennent toujours l’effet pour la cause et supposent au commencement une stratégie totalement consciente d’une classe ou d’un pouvoir économique (la « bourgeoisie », le « capital », la « finance », etc.), alors que ces entités sont le produit de toute une série de décisions et de dispositifs qui leur ont donné la puissance sociale et économique qu’elles n’avaient pas au départ.

Nous nous appuyons donc sur les analyses foucaldiennes pour montrer deux choses que les marxistes et plus généralement les économistes ne voient pas toujours bien. Premièrement, le néolibéralisme n’est pas seulement un « reflet » ou une « expression » de la puissance du capital financier qui aurait été le vrai maître, quoique secret, de l’histoire de ces dernières décennies. Le néolibéralisme est plutôt une rationalité qui a permis de construire un monde dans lequel ce capital financier a pu s’épanouir comme il l’a fait. Deuxièmement, le néolibéralisme est loin de ne concerner que l’économie, il n’est pas seulement défini par un ensemble de recettes de politique économique, c’est un mode de gouvernement des hommes qui a un caractère général et qui touche toutes les institutions.

**6.- Un point important du livre, et qui n’est pas dénué d’une dimension polémique, c’est le rôle qu’il attribue à l’État dans le néolibéralisme. Il rejette l’idée courante de l’État minimum, qui n’est au fond que le discours idéologique (au sens de « fausse réalité ») du néolibéralisme, pour souligner que l’Etat ne disparaît pas, ne s’efface pas, mais change de rôle. C’est, en réalité, l’État qui est le promoteur de la norme de la concurrence, non seulement entre entreprises dans le marché, mais surtout par élargissement de la logique de la concurrence aux sphères qui sont hors marché. Mais, plus encore, c’est l’État qui devient l’objet de cette norme, dans la mesure même où il assume un rôle d’entrepreneur dans la compétition économique globale, comme un contre-effet de la libération des flux commerciaux et financiers engendrée par les politiques économiques adoptées dans les années de 1980. Cette différence que vous faites entre l’idéologie de l’État minimum et la réalité de la rationalité néolibérale quand elle est mise en acte par l’État serait à la base de l’erreur des partis de gauche, de tendance sociale-démocrate. Ces derniers, montrez-vous, sont arrivés au gouvernement en prétendant contrarier la logique « ultralibérale » de réduction de l’État, alors qu‘ils ont activement contribué à construire l’État néolibéral. La “modernisation” de l’ État par le *New Public Management,* la multiplication les partenariats public-privé, les réformes de la protection sociale, les politiques éducatives et universitaires dans les vingt dernières années, sont des exemples de ce qu’on a pu appeler la « troisième voie » au moment de la constitution de l’axe « Blair-Schröder ». Cette rationalité gouvernementale, que vous appelez néolibéralisme et que vous distinguez de l’idéologie ultralibérale, n’est-elle pas paradoxalement le trait déterminant de cette « nouvelle gauche »?**

**Christian Laval** : Vous avez tout à fait raison d’insister sur cette portée politique et polémique de l’ouvrage. L’une de nos cibles est en effet l’orientation néolibérale de la gauche dans beaucoup de pays, comme en France actuellement, où un gouvernement mène une politique authentiquement néolibérale en se réclamant de la « justice sociale » voire de l’égalité, alors qu’elle fait tout le contraire en obéissant à la logique de la « compétitivité ». Avec Blair, avec Zapatero, avec Schröder et aujourd’hui avec Hollande, on a assisté en une quinzaine d’années à l’effondrement de tous les traits distinctifs de la gauche social-démocrate par rapport à la droite en Europe. Avec la chute du mur de Berlin, il s’agit là d’un fait historique très important puisque l’Europe occidentale a été le berceau du socialisme. L’effet de démoralisation sur les gens de gauche est incommensurable. On peut même se demander si la gauche pourra se relever à court ou moyen terme des coups très durs qui lui ont été portés par des gouvernements qui prétendaient en être des émanations.

L’une des mystifications qui ont favorisé ce virage néolibéral de la gauche gouvernementale, que l’on n’ose même plus d’ailleurs qualifier de « sociale-démocrate », est la confusion entre néolibéralisme et ultralibéralisme. Cette mystification idéologique et politique est liée à une erreur historique qui consiste à voir dans le néolibéralisme une simple résurgence du libéralisme classique du XVIIIe siècle, sous son aspect le plus spontanéiste (le « laisser faire ») que l’on pense trouver chez Adam Smith. Dénoncer le néolibéralisme comme si nous avions affaire au « naturalisme » libéral du XVIIIe siècle, c’est se tromper d’époque et de cible. Croire que le néolibéralisme n’est qu’une rénovation de la doctrine de Smith, c’est refuser de considérer ce qu’il y a de « néo » dans le *néo*libéralisme : une rationalité globale qui suppose l’interventionnisme gouvernemental. Mais cette erreur a une vraie portée stratégique car elle permet en brandissant un épouvantail (« l’ultralibéralisme anglo-saxon ») de légitimer la construction européenne qui, comme nous le montrons dans le livre, est la plus belle réalisation de l’ordolibéralisme, c’est-à-dire d’une espèce spéciale du néolibéralisme. Cette confusion permet de justifier toutes les politiques très actives d’aide aux entreprises, de baisse du coût du travail, de démantèlement du droit du travail, au nom des contraintes de la concurrence, que l’on ne cesse par ailleurs de louer et d’encourager. Elle permet également de justifier toutes les transformations de l’État et des services publics au nom de leur modernisation, laquelle se traduit par l’importation de procédures, de techniques, de normes qui proviennent du secteur capitaliste. En somme, la « gauche néolibérale », si l’on nous permet cet oxymore, a joué un rôle direct très important dans le changement de forme et de fonction de l’État, et elle a indirectement contribué à la démobilisation de tous les secteurs de la population qui ne voient plus la moindre différence entre la gauche et la droite. Cette gauche néolibérale a pu donner à croire que Thatcher avait raison lorsqu’elle disait : « There is no alternative ».

La compréhension de ce qu’est l’Etat néolibéral et le repérage des politiques qui permettent de le bâtir est un point clé du livre qui a des conséquences politiques majeures. Dans les faits, nous n’avons pas affaire à un retour à l’État « veilleur de nuit » des libéraux du XIXe siècle, sauf dans des propos de propagande. Cela fait d’ailleurs longtemps que cet Etat dit minimum est entré en crise profonde. Il correspondait au dogme du« laisser faire ». Ce qui caractérisait ce libéralisme « laisser-fairiste », c’était la préoccupation des limites à apporter à l’intervention gouvernementale. Avec le néolibéralisme c’est une tout autre question qui se substitue à celle des limites : il s’agit non de limiter mais d’étendre. En l’occurrence il faut étendre la logique du marché au-delà de la stricte sphère du marché et, à cette fin, réformer le fonctionnement interne de l’Etat de manière à faire de ce dernier le levier de cette extension. L’État néolibéral est « gouvernementalisé » au sens où les nouveaux dispositifs institutionnels qui le caractérisent visent à créer des situations de concurrence, à introduire des logiques de choix, à développer des mesures de performance qui toutes ont pour effet de modifier la conduite des individus, de changer leur rapport aux institutions, et plus précisément de les métamorphoser en consommateurs et en entrepreneurs. Les politiques éducatives et universitaires en sont de parfaits exemples.

**7.- *La nouvelle raison du monde* donne une suite au programme foucaldien tel qu’il apparaît dans les cours du Collège de France de 1977-1978 et 1978-1979. C’est surtout sensible là où le livre circonscrit les dimensions historiques et sociologiques de l’universalisation de la forme-entreprise et de l’extension de la norme concurrentielle à des contextes de la vie sociale jusqu’alors préservés de la rationalité capitaliste. Sous cet aspect, *La nouvelle raison du monde* donne corps aux intuitions de Foucault quant à l’importance pratique des postulats et des notions dérivés de la théorie du capital humain. Non sans une certaine surprise, la conception agonistique du pouvoir, si saillante chez Foucault, vient qualifier dans votre livre la rationalité politique néolibérale elle-même. Vous faites ainsi de la concurrence le principe stratégique général du néolibéralisme, dont l’application déterminerait la cohérence globale des moyens différents utilisés dans les différents secteurs de la société. Cependant, pour éviter que le néolibéralisme ne soit compris comme une espèce de réalisation consciente et délibérée du capitalisme, vous faites grand cas de certaines autres intuitions foucaldiennes, comme celle de “stratégie sans sujet”. Néanmoins un problème se pose. Si l’agonistique du pouvoir agit comme le principal mécanisme de la rationalité néolibérale, les résistances deviennent alors partie prenante de la logique du pouvoir, elles n’ont plus aucune extériorité à un discours qui fait de la lutte le principe même de la vie. Cette construction conceptuelle ne conduirait-elle pas à un fatalisme, comme on a pu vous le reprocher lors de la parution du livre en France ? Cette tendance au fatalisme, plutôt que d’être propre à votre livre, ne serait-elle pas un des aspects les plus marquants de l’actuelle paralysie politique des théories anticapitalistes, se constituant elle-même paradoxalement, comme un effet néolibéral de la critique du néolibéralisme?**

**Pierre Dardot** : À notre sens, on ne peut dire que l’agonistique du pouvoir constitue le « principal mécanisme de la rationalité néolibérale ». Il faut s’entendre en effet sur la « conception agonistique du pouvoir » que vous prêtez à Foucault. Le terme d’*agôn* désigne en grec le concours ou la compétition, par référence aux jeux, mais il peut prendre le sens général de « lutte » et se rapproche alors du terme de *polemos* qui signifie proprement « guerre ». Dans un entretien de 1978, intitulé *Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme*, Foucault s’efforce de comprendre la lutte des classes selon la logique de la guerre : « Puisqu’on dit lutte, il s’agit de conflit et de guerre. » Il rapproche alors les concepts de « conflit », de « lutte » et d’« incident » et attend de leur mise en œuvre une clarification relative à l’antagonisme présent dans « une situation où les adversaires se font face, une situation où l’un gagne et l’autre perd ». Le modèle est alors polémologique, il est celui de la stratégie militaire. Dans les « deux essais sur le pouvoir » publiés par H. Dreyfus et P. Rabinow dans *Michel Foucault Un parcours philosophique* (1984), la terminologie se fait plus précise. Il s’agit pour Foucault d’analyser l’exercice du pouvoir à l’intérieur des relations de pouvoir, et non comme exercice d’un pouvoir qui subsisterait indépendamment de toute relation à son « autre ». Cet exercice consiste à « agir sur des actions possibles », ou encore à « conduire des conduites ». Il affirme : « Le pouvoir, au fond, est moins de l’ordre de l’affrontement entre deux adversaires, ou de l’engagement de l’un à l’égard de l’autre, que de l’ordre du « gouvernement ». » On voit bien que l’attention s’est sensiblement déplacée : le modèle militaire de l’affrontement entre deux adversaires, celui de la guerre, n’est pas disqualifié, il est relativisé dans la mesure où il ne permet pas de penser tout le jeu des relations de pouvoir. La notion de « gouvernement » qui émerge dans ce contexte est liée aux recherches sur la « gouvernementalité ». Elle vise à cerner une relation de pouvoir qui relève d’un « mode d’action singulier » qui n’est ni guerrier ni juridique, et qui, en ce sens, échappe à l’alternative de la violence et du contrat. Entendue ainsi la relation de pouvoir implique que l’on ait affaire à des sujets libres susceptibles de choisir à l’intérieur d’un champ donné entre plusieurs conduites possibles. Elle ne s’identifie pas à la domination pure et simple qui exclut quant à elle le jeu de la liberté. Ce qui amène Foucault à dire, dans un passage qui n’a pas été suffisamment relevé : « Plutôt que d’un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d’un « agonisme » – d’un rapport qui est à la fois d’incitation réciproque et de lutte ; moins d’une opposition terme à terme qui les bloque l’un en face de l’autre que d’une provocation permanente. » La substitution de « agonisme » à « antagonisme » est à sa manière très révélatrice : la préposition « *anti* » signifie en grec « en face de » et « contre », de sorte que l’anta-gonisme désigne une opposition frontale entre deux adversaires qui se font face. Du coup c’est le modèle polémologique qui doit être inquiété, du moins dans sa version classique. Ce que le premier volume de l’*Histoire de la sexualité,* *La volonté de savoir*, avait déjà entrepris : il n’y a pas « une opposition binaire et globale entre les dominants et les dominés », une dualité fondamentale qui structurerait toutes les relations à l’intérieur de la société, mais des « rapports de forces multiples » et « une multiplicité de points de résistance ». Ce qui est en cause, c’est bien sûr la possibilité de se représenter la lutte des classes selon le modèle d’une guerre entre deux classes fondamentales, la bourgeoisie et le prolétariat, conformément à la thèse fameuse d’une simplification des antagonismes de classes avancée dans le *Manifeste* de 1848. C’est justement dans ce contexte que Foucault dit des relations de pouvoir qu’elles sont « à la fois intentionnelles et non subjectives », ce qui rejoint la notion de « stratégie sans sujet » à laquelle vous vous référez, puisque, quelques lignes plus loin, Foucault parle du « caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes » qui ne procèdent pas de la décision d’un sujet individuel ou d’un état-major. A partir de ces quelques indications on peut reprendre les termes de votre question : que la concurrence ou la compétition soit la norme dominante à partir de laquelle joue la rationalité néolibérale ne signifie nullement qu’elle réalise parfaitement la conception agonistique que Foucault se ferait du pouvoir. Il faut se garder de confondre « agonisme » et « agonistique ». Le gouvernement par la concurrence est une forme singulière de la gouvernementalité comme mode de conduite des conduites et relève en ce sens de l’« agonisme » plutôt que de l’« antagonisme ». Cela ne condamne pas pour autant les résistances à la concurrence à reconduire malgré elles cette même norme de la concurrence. Mais cela pose un problème autrement redoutable qui est celui de savoir comment ces résistances peuvent ouvrir la voie à une rupture décisive de cette logique normative, c’est-à-dire faire advenir une autre logique normative. L’adjectif « agonistique » renvoie quant à lui à un certain type de rapport à l’intérieur de l’individu. Par exemple, dans *L’usage des plaisirs*, Foucault caractérise l’ « *enkrateia*», ou maîtrise de soi, par une « relation agonistique avec soi-même ». Cette relation détermine une certaine forme de subjectivation, celle de l’éthique grecque classique, et se verra infléchie à l’époque romaine et hellénistique dans le sens d’une « conversion à soi » par laquelle on prend plaisir à soi-même. Mais cette forme de subjectivation peut constituer une manière sinon d’échapper au pouvoir, du moins de lui résister. Il y a donc lieu de distinguer entre l’agonisme des relations de pouvoir en général et le rapport agonistique à soi-même comme figure spécifique de la subjectivation. *La nouvelle raison du monde* ne cède à aucun fatalisme, elle cherche à explorer des formes inédites de subjectivation qui permettraient de faire échec à l’emprise de la raison néolibérale.

**8.- Si l’on suit la grille interprétative de *La nouvelle raison du monde*, ne sommes-nous pas invités à reconnaître dans le néolibéralisme une sorte de projet d’unification naturaliste des sciences ? Ce projet est-il un phénomène de surface ou correspond-il à une profonde reconfiguration épistémologique? Si oui, la critique du néolibéralisme n’exigerait-elle pas une refondation de la théorie sociale selon des coordonnées complètement différentes de la « découverte de la société » réalisée par les sciences sociales au XIX siècle?**

**Christian Laval** : Il n’est pas sûr que l’on puisse dire que le néolibéralisme poursuit délibérément un projet d’unification naturaliste des sciences, comme vous le dites. D’abord, pour restreindre votre question, y a-t-il un « projet d’unification des sciences sociales » ? Et si oui, est-il « naturaliste » ? Cette rationalité s’appuie en réalité sur des savoirs, plus ou moins constitués en sciences reconnues comme telles, qui sont divers. Si l’on prend par exemple le savoir économique, le néolibéralisme s’appuie encore sur la représentation néoclassique de *l’homo oeconomicus* qui domine le champ académique de la « science économique », ce qui lui permet de se donner une légitimité auprès des profanes du monde des affaires, du monde politique et journalistique. La théorisation de « l’homme-entreprise » ou de « l’entrepreneurialité » (*entrepreneurship*) par les auteurs austro-américains disciples de von Mises et de Hayek ne s’est pas constituée en « science économique normale ». Pratiquement, le néolibéralisme est, comme le dit très bien Wendy Brown, un « projet constructiviste », et c’est plutôt ce «constructivisme » qui lui permet de « faire feu de tout bois », c’est-à-dire de puiser assez librement dans tout un ensemble de théories hétérogènes. Ce qui le caractérise, comme nous le soulignons au début du livre, c’est plutôt la rupture qu’il constitue sur le plan pratique avec le naturalisme du libéralisme classique. Ce « naturalisme » dont nous parlons désigne quelque chose d’assez précis : il renvoie à la double supposition qu’il existe une nature de l’homme qui est le mécanisme de l’intérêt individuel et une nature de la société qui est le marché, c’est-à-dire le cadre dans lequel peut s’épanouir le jeu des intérêts individuels lorsqu’ils se confrontent à l’échelle de la société du fait de la division du travail qui la structure. Par toute une série de glissements et de migrations conceptuels, qui ne concernent d’ailleurs pas toute la discipline économique sur le plan académique, un certain nombre de courants que l’on peut appeler néolibéraux ou qui se sont eux-mêmes dès les années 30 qualifiés ainsi, ont assimilé le marché à un « milieu » qui pouvait et devait faire l’objet d’une intervention politique de telle sorte que les individus économiques puissent y développer une rationalité des choix optimaux. C’est toute la leçon du cours de Foucault de 79, *Naissance de la biopolitique*,dont il a déjà été question. Mais encore une fois, les références théoriques des politiques néolibérales ne sont pas toutes au diapason de cet interventionnisme. Aussi, y a-t-il toujours une tension très forte entre certains « fondements théoriques » des politiques néolibérales, de filiation naturaliste, et les présupposés réels de la construction juridico-politique des situations de marché. C’est une tension que l’on ne trouve pas chez les ordolibéraux allemands, qui ont mis en accord théorie et pratique, pas plus que chez Schumpeter qui a fait du déséquilibre permanent par l’innovation la loi même du jeu capitaliste. Si l’on s’en tient donc à la seule science économique, on ne peut donc pas dire que le néolibéralisme soit porteur en lui-même d’une unification épistémologique. Il faudrait se demander plutôt comment des formes de rationalité scientifiques différentes continuent de constituer des ressources, des points d’appui, des références pour les politiques néolibérales, sans nécessairement qu’elles ne s’unifient intégralement. On peut se demander s’il n’y a pas des sortes de schèmes à la fois généraux, englobants et impensés comme tels, qui permettent des coexistences épistémologiques.

Pensons par exemple à ce « néo-darwinisme » qui est présent dans toutes les problématiques néolibérales puisqu’elles reposent sur l’hypothèse d’une évolution par sélection et adaptation. Cela ne veut pas dire que Darwin y soit pour quelque chose. Comme Patrick Tort l’a bien montré, Darwin montrait que l’espèce humaine se caractérisait sur le plan de son évolution par le renforcement de la coopération, ce qui tend à donner d’ailleurs un fondement physiologique à la morale de solidarité et à la politique de redistribution.

On peut encore, comme nous le faisons ces dernières années, s’intéresser de près à la manière dont aujourd’hui les neurosciences peuvent constituer des références et des ressources nouvelles pour un certain nombre d’orientations politiques et de modes de gouvernement des conduites dans des champs très divers ( le management, le droit, la santé mentale, l’éducation, etc. ), et ceci en proposant une sorte de point d’unification qui serait le « cerveau ». Il est assez fascinant d’observer comment les grands programmes d’investissement américains et européens font du « cerveau » la grande « ressource économique du XXIe siècle », lui donnant ainsi une portée stratégique explicite. Mais il s’agit de tendances plus que de réalisations achevées.

Quant à savoir si une « refondation de la théorie sociale » est à l’ordre du jour, et si en particulier, une telle entreprise serait nécessaire pour fonder la critique du néolibéralisme, nous en sommes assez conscients. Mais cela tient précisément au fait que la critique sociale ne peut pas plus se fonder sur un « naturalisme » que sur une « philosophie de l’histoire ».

**9.- Depuis la seconde moitié des années 1990, un grand nombre de travaux ont fait du “renversement” du legs de 68 la cause d’une surprenante régénération du capitalisme, et ce par le moyen de l’incorporation des thèmes critiques de ce moment historique dans le management d’entreprise. Ce qui pose évidemment le problème de ce qu’il en est de la possibilité même de critiquer le capitalisme. De son côté, *La nouvelle raison du monde*, affirme, à l’opposé de cette problématique du renversement et de la récupération, que des résistances sont possibles, que des « formes de subjectivation alternatives au modèle de l’entreprise de soi » existent et ont d’ores et déjà une dimension stratégique (p.476), ou encore que, dans le registre de ce que Foucault a qualifié de « contre-conduite », « éthique et politique sont absolument inséparables » (p.479). Cette problématisation de la nécessité d'une double transformation de soi et du monde n’est pas nouvelle, elle est même typique du socialisme historique que l’on trouve dans ses innombrables courants et groupes. Mais surtout il semble que rien n’empêche que cette double transformation ne soit l’objet d’une assimilation par les dispositifs néolibéraux d'engagement et responsabilisation dans l’entreprise. C’est bien d’ailleurs ce que laisse entendre la thèse du livre selon laquelle le « gouvernement de soi » propre aux techniques managériales est le point d'appui du « gouvernement des autres ». Plus fondamentalement, si le néolibéralisme assume pratiquement le caractère construit du « sujet », deux questions se posent : le moment néolibéral du capitalisme, en permettant l’articulation cohérente entre une éthique et une politique telle que celle que rêvait d’opérer le socialisme, ne détruit-il pas la distinction pratique entre les idéaux politiques ? De quelle ressource critique dispose-t-on pour affirmer la primauté stratégique de politisation de la subjectivité?**

**Pierre Dardot**  : L’étude la plus marquante a bien entendu été celle de Boltanski et Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, qui montrait comment le management d’entreprise avait récupéré la « critique artiste » issue de mai 68 pour imposer une réorganisation du travail conforme aux besoins du capitalisme. Nous nous sommes efforcés d’établir qu’il y avait là une vision unilatérale des transformations sociales intervenues dans les années 80 qui étaient bien loin de correspondre toutes à un hédonisme de l’autoréalisation. En fait, ce qui s’est passé, c’est que l’entreprise est progressivement devenue la norme à partir de laquelle l’individu doit se faire sujet : chacun est appelé à se conduire comme une entreprise de soi, ce qui n’est pas sans impliquer un certain type de rapport aux autres, à savoir un rapport de concurrence. Il en découle une conséquence de première importance. Du point de vue de la subjectivité, ce n’est plus tant la valeur de la force de travail ou la valeur créée par la force de travail dans le procès de production qui importe mais la valeur que le sujet devient pour lui-même et qu’il a à valoriser toujours plus tout au long de son existence. C’est le sujet qui se rapporte à lui-même durant toute sa vie sur le mode de l’autovalorisation comme un capital, c’est un peu le capital fait sujet. On n’a donc pas affaire à une extension de la loi de la valeur qui serait comme transposée à la sphère subjective après avoir dominé la seule sphère de la production matérielle. Car cette forme singulière de subjectivation ne relève pas du procès spontané de l’automouvement du capital, mais bien de dispositifs pratiques de production d’une « subjectivation comptable et financière », tels les dispositifs de la performance et de l’évaluation. Elle constitue en ce sens ce que nous appelons une « *ultra*subjectivation », c’est-à-dire une forme de subjectivation par laquelle le sujet est invité à aller toujours au-delà de lui-même, non une « *auto*subjectivation » (au sens d’une conversion à soi) ni une « *trans*subjectivation » (au sens d’un autoanéantissement du sujet), pour reprendre les expressions construites par Foucault dans *L’herméneutique du sujet*. Il faut bien voir que ce modèle entrepreneurial concerne aussi bien le rapport à soi que le rapport aux autres. L’individu doit se conduire vis-à-vis de soi-même d’une manière qui détermine sa conduite vis-à-vis des autres. Il s’agit donc bien d’une « double transformation », du rapport à soi comme du rapport aux autres, mais le levier de cette double transformation réside bien dans la transformation du rapport à soi. De ce point de vue, le gouvernement de soi constitue en effet le « point d’appui » du gouvernement des autres. Les dispositifs néolibéraux ont pour effet de conduire les autres non pas directement, mais indirectement, en conduisant d’abord leur propre conduite vis-à-vis d’eux-mêmes. Est-ce pour autant dire que les formes de subjectivation alternatives envisagées à la fin de *La nouvelle raison du monde* soient homogènes aux formes de subjectivation néolibérales puisqu’elles feraient également de la transformation du rapport à soi la condition de la transformation du rapport aux autres ? La primauté accordée à ce que vous appelez la « politisation de la subjectivité » ferait ainsi écho à la primauté néolibérale de la subjectivation entrepreneuriale, si bien que la lutte décisive se mènerait exclusivement sur le terrain de la subjectivité. Il y aurait là une forme d’abandon du terrain classique de la lutte des classes au profit d’un repli sur la subjectivité qui rendrait malaisé l’ancien clivage entre les idéaux politiques. Nous ne pensons pas qu’il en soit ainsi. Tout d’abord, ce qui nous semble épuisé dans cet ancien clivage, c’est le report indéfiniment différé de la transformation du rapport à soi et aux autres : selon cette vision la tâche primordiale serait la conquête du pouvoir politique et en attendant tout devrait être subordonné à cette priorité. On évacue le problème avec des formules toutes faites du genre : « on changera la vie quand on aura pris le pouvoir », comme si le pouvoir d’Etat pouvait constituer le moyen décisif de la transformation de la subjectivité ! Comme l’ont montré les expériences du XXe siècle, une fois le pouvoir conquis on s’empresse de reconduire, voire d’aggraver les formes disciplinaires de subjectivation qui ont permis cette conquête. Cependant l’essentiel n’est pas là. La subjectivation alternative à laquelle nous pensons ne se produit pas au terme d’une attention ou conversion à soi-même impliquant un retrait du monde, fut-il temporaire. Elle est le moyen de construire une gouvernementalité alternative. De ce point de vue, la principale limite du concept foucaldien de « contre-conduite » est de s’en tenir à une logique de résistance au pouvoir sans indexer cette résistance à une visée ouvertement émancipatrice, ne serait-ce qu’en termes de gouvernementalité ou de raison politique alternative. Mais pour surmonter effectivement cette limite, il faut se garder de concevoir cette nouvelle raison ou cette nouvelle gouvernementalité comme une sorte d’imitation de la gouvernementalité néolibérale qui la retournerait contre elle-même, c’est-à-dire comme une « imitation subversive ». Cette nouvelle raison politique, que nous désignons comme la « raison du commun », ne peut se constituer qu’à partir de « situations du commun » qu’il faut travailler à créer activement. Mais cette création ne peut être l’œuvre du gouvernement comme institution, elle ne peut être qu’une œuvre collective engageant tous ceux qui participent à la coproduction de nouvelles règles ou normes. Tel est pour nous le sens profond du « commun » comme principe politique dont nous avons fait le sujet de notre dernier livre.

**10.- Il y a dans *La nouvelle raison du monde* une hypothèse constamment mise en jeu : le néolibéralisme s’est constitué historiquement et politiquement comme un régime de gouvernement régi par la présomption de la totalisation capitaliste sans fin ni limite. La “gouvernementalité” néolibérale serait ainsi un régime de conduites politiquement construit qui trouverait sa raison dans la temporalité du capitalisme “naturalisé”. Selon cette perspective, les stratégies dispersées, qui donnent leur objectivité à la rationalité politique néolibérale, ne seraient plus susceptibles d’être contredites par la critique dialectique. *La nouvelle raison du monde* finit pourtant par une prise de position contraire à cette hypothèse, sans pour autant que le livre n’ait avancé dans la théorisation d’une “a*utre raison du monde*”. En d’autres mots, la généalogie du néolibéralisme nous montre bien comment le néolibéralisme a été rendu possible et comment fonctionne sa logique pratique, mais elle ne parvient pas à problématiser la manière s’en sortir. D’où, sans doute, l’allure pessimiste du livre, en dépit de la force de son diagnostic, lorsqu’il est isolé du reste de votre travail. N’est-ce pas parce que vous avez reconnu ce problème, voire cette impasse, que le livre ultérieur, au titre étrange et aussi peu orthodoxe que la lecture qu’il propose, soit consacré à Marx ? Pourriez-vous nous dire quel a été le point de départ de *Marx, prénom: Karl* ? Pourriez-vous préciser quelle était votre intention au moment de la décision de développer ce programme de recherche ?**

**Pierre Dardot** : Il est vrai que la conclusion de *La nouvelle raison du monde* a pu laisser plus d’un lecteur sur sa faim. Ce n’est pas qu’elle semble contredire l’analyse de la rationalité néolibérale par l’évocation *in extremis* d’une alternative artificiellement optimiste, celle d’une sortie hors de cette rationalité par une nouvelle raison politique, désignée elle-même par l’expression pour le moins elliptique de « raison du commun ». Nous avons toujours récusé de la façon la plus explicite la thèse d’un « totalitarisme » néolibéral qui détruirait la sphère politique en réalisant la saturation de toute l’existence humaine par la seule raison économique, vouant ainsi par avance toute tentative d’émancipation à l’échec. Comme nous l’avons vu précédemment, la « dimension totalisatrice » de la raison néolibérale n’a jamais été pour nous l’équivalent d’un « système totalitaire ». A lui seul, l’accent mis sur la singularité des conditions historiques qui ont permis l’émergence de la raison néolibérale coupe court à toute lecture hégélienne en termes de « ruse de la raison » comme à toute lecture heideggérienne en termes de « destin ». Ce qui est vrai en revanche, c’est que l’on voit mal, parvenu à la fin du livre, comment les contre-conduites comme pratiques de subjectivation peuvent s’articuler à la raison du commun, c’est-à-dire participer elles-mêmes directement et positivement de cette rationalité alternative. Le problème est en quelque sorte celui de la positivité productive des pratiques de résistance : résister ne consiste pas seulement à se défendre contre une offensive ou une agression, mais à coproduire de nouvelles règles et, ce faisant, à se produire soi-même dans et par cette coproduction. On ne fait pas échec à une certaine logique des pratiques autrement qu’en constituant une autre logique des pratiques. La question est de savoir comment cette constitution, qui implique la confrontation avec la logique dominante, peut s’effectuer sur le terrain même des pratiques. On retrouve par là le problème de l’actif et du réactif abordé dans la réponse à la question 4, mais considéré sous un autre angle : même si elle ne saurait prétendre à la primauté dans sa relation au pouvoir, la résistance n’est pas par essence condamnée à être purement réactive, elle peut et doit assumer un caractère actif sous peine de se laisser enfermer dans la logique du pouvoir en place. Le point décisif est que, tout en étant relationnelle, la résistance peut être active. Faute de quoi elle ne peut s’accomplir en émancipation.

Or, aussi surprenant que cela puisse paraître, c’est là très précisément le point de départ de la rédaction de *Marx, prénom : Karl*. A dire vrai, et pour être tout à fait honnête, cela faisait déjà longtemps que l’un et l’autre, de manière indépendante et à partir de cheminements intellectuels différents, nous avions accumulé des matériaux en vue d’un tel chantier : si la rédaction proprement dite ne nous a pris que deux ans, cette phase d’« accumulation » s’est quant à elle étalée sur plus de quinze ans. Il ne s’agissait pas alors d’un véritable « programme de recherche », avec un objectif nettement défini, mais bien plutôt d’une inquiétude intellectuelle concernant l’héritage marxiste non assumé d’une grande partie de la gauche. C’est seulement en 2002, donc avant la création de *Question Marx*, que nous avons commencé de discuter d’un projet théorique centré sur les difficultés de cet héritage. Encore un tel projet demandait-il des conditions intellectuelles particulières pour aboutir. A cet égard, l’écriture de *La nouvelle raison du monde* a joué un rôle décisif. L’un des effets, sinon l’effet majeur que produit l’écriture d’un livre, est de transformer profondément son ou ses auteurs, jusque dans leur manière de poser les problèmes qui leur tiennent à cœur depuis longtemps. C’est très exactement ce qui s’est passé pour nous. La généalogie du néolibéralisme tenté en 2009 a largement déterminé le point de départ de notre lecture de Marx : dès lors que la raison néolibérale est la forme actuelle du capitalisme qui s’impose partout dans le monde et qu’il s’agit pour nous d’ouvrir une issue au combat émancipateur dans des conditions déterminées par cette domination, que peut bien nous apprendre la façon dont Marx s’est lui-même efforcé d’articuler son analyse du développement du capital et sa conception stratégique des rapports de classes? En quoi les difficultés qu’il a eu à affronter dans cette entreprise ont-elles retenti sur l’idée qu’il se faisait de l’émancipation humaine ? En particulier, comment a-t-il cherché à penser l’inscription de la résistance à la domination du capital dans l’horizon de cette émancipation ? Et peut-on penser aujourd’hui à nouveaux frais, dans les conditions si singulières de notre actualité, quelque chose comme une résistance au capital qui soit en tant que telle émancipatrice ?

**11.- Très vite, dès le premier chapitre de *Marx, prénom: Karl,* vous définissez les conséquences théoriques de l’interprétation proposée par le livre. La longue entreprise de lecture est donnée comme une généalogie, que nous pourrions dire matérialiste, de « l’ethos intellectuel » de Marx. D´une manière assez déconcertante, la matérialité de cet ethos est attribuée à la méthode marxienne « d’assimilation et de transformation des conditions théoriques de son époque » (p.26), avec l’idée que la « machine Marx » constitue « une figuration matérielle de la critique » (p.27). Il est assez déconcertant pour le lecteur d’observer que la terminologie employée dans cette généalogie est chargée d’indications et de réminiscences provenant de contextes historiques et théoriques distincts et parfois contradictoires entre eux. Peut-être est-ce là une impression produite par le codage historique auquel a procédé le marxisme, lequel s’est employé assez systématiquement à éliminer les contradictions propres à la pensée de Marx ? Sous cet angle, le livre prend le parti d’une espèce de mimétisme de la « machine Marx », il semble comme contaminé par son « ethos » fait « d’assimilation et de transformation » des conditions de la production théorique. Serait-ce le principal effet critique de l’actualité marxienne dans laquelle le livre cherche délibérément à se placer?**

**Pierre Dardot** : Le premier chapitre ambitionne en effet de construire, pour reprendre vos propres termes, une manière de « généalogie matérialiste » de l’ethos intellectuel de Marx, lequel est d’emblée un ethos de la critique radicale du monde existant. Il s’agissait pour nous de comprendre comment une telle disposition en est venue à se former chez Marx dans des conditions tout à fait singulières. Comme vous le savez, le terme de « généalogie » est d’origine nietzschéenne, même si Foucault l’investit d’un sens très particulier en le reprenant à son compte. Selon lui la généalogie est une enquête historique qui cherche à restituer les événements dans leur singularité et leur contingence au lieu de les inscrire dans un continuum illusoire. Il ne va donc nullement de soi qu’une généalogie puisse être « matérialiste », tant du moins que le sens de ce terme, passablement galvaudé du fait de l’abus qu’a pu en faire le marxisme, n’a pas fait l’objet d’un réexamen approfondi. Dans une acception assez convenue, on dira « matérialiste » une démarche qui tend à reconduire méthodiquement une pensée à ses conditions matérielles d’exercice au lieu d’examiner cette dernière selon la logique interne de son propre déploiement. Il va sans dire que nous sommes très critiques à l’égard de l’illusion spéculative d’une « pensée pure » douée du pouvoir d’engendrer par elle-même les conditions de son exercice. Pour autant notre approche généalogique n’est pas « matérialiste » au sens où elle entendrait expliquer la manière de penser de Marx par des conditions extérieures, de type social, économique ou même politique, ce qui ne pourrait qu’en écraser la singularité. Ce qui est selon nous en question, ce n’est pas ce que vous appelez la « méthode » de Marx, terme controversé entre tous en raison de son affinité avec la « dialectique » et son fameux « noyau rationnel », terme dont il est pour cette raison préférable de se méfier. Nous n’esquivons pas la difficulté et nous consacrons plusieurs pages à la méthode du *Capital* (p. 544 et sq.). Mais il s’agit ici, dans le premier chapitre, de quelque chose qui est en deçà de toute « méthode », qui constitue d’une certaine manière la condition de possibilité de l’élaboration d’une méthode, et que nous identifions d’emblée comme une « manière de se conduire dans la pensée » (p. 25). Cette manière ne relève nullement d’un choix maîtrisé, ou encore d’une quelconque stratégie de lecture, elle n’est pas une « manière de conduire sa pensée », ce qui nous situerait au plus près de la « méthode » au sens cartésien du terme, elle n’est pas ce que Marx se donnerait pour guider sa recherche, elle est proprement ce qui fait de Marx le penseur qu’il est, elle ne fait qu’un avec lui-même comme penseur au travail. Ce qui nous a intéressés en fin de compte, c’est moins la « méthode » que la « machine ». Il faut prendre très au sérieux cette métaphore par laquelle il se définit lui-même dans une lettre à sa fille Laura en 1868 : « *Je suis* une machine… » (nous soulignons). Voilà pourquoi nous avons parlé d’une « figuration matérielle de la critique ». Nous avons là en effet une métaphore originale qui est purement « matérialiste », non pas en ce sens qu’elle renverrait à l’action de causes externes qui auraient décidé de la formation d’une pensée, mais en ce sens qu’elle prend acte de la diversité irréductible des conditions intellectuelles et théoriques que Marx s’est efforcé d’assimiler et de transformer, sans chercher à ramener de telles conditions à des « sources » dont son esprit se serait nourri pour les faire confluer dans une doctrine harmonieuse et parfaitement cohérente. A l’inverse, la métaphore léniniste des « trois sources » est une métaphore foncièrement idéaliste en ce qu’elle préjuge d’une « continuation directe et immédiate » avec les grands courants qui ont précédé la formation de la pensée de Marx. Mais la thèse althussérienne d’une « coupure épistémologique », qui prend comme on sait le contrepied de l’interprétation léniniste, est elle aussi foncièrement idéaliste en ce qu’elle occulte pareillement cette diversité irréductible des conditions intellectuelles et théoriques : rappelons-nous que chez Althusser toutes ces conditions sont ramenées à la Généralité I de type idéologique sur laquelle la théorie travaille pour produire la Généralité III (selon le schéma de *Pour Marx*). De ce point de vue, tant la rupture que la continuation apparaissent comme des manières de réduire la dispersion et le contingent que le travail de la machine d’écriture présuppose comme indépassable. Si nous plaidons en faveur d’un certain « matérialisme » à propos de la manière de penser de Marx, il ne peut que s’agir d’un matérialisme de la contingence des conditions, en aucun cas d’un matérialisme de la détermination par les causes, d’un matérialisme de type causaliste. Quant au « mimétisme » auquel vous faites allusion dans votre question, nous ignorons s’il y là un effet de contagion, mais nous n‘avons en tout cas pas cherché à nous constituer en machine d’écriture fonctionnant sur le modèle de celle de Marx : nous n’avons pas cherché à assimiler-transformer Marx à la manière dont il a assimilé-transformé les auteurs qu’il a lus. Notre éditeur Eric Vigne a bien parlé, au détour d’une conversation, d’une « machine Dardot-Laval » pour désigner notre manière d’écrire le *Marx*, mais ce n’est jamais là qu’une boutade. Ce qui est vrai en revanche, c’est que nous nous sommes scrupuleusement astreints à restituer les conditions dans lesquelles la machine Marx a pu fonctionner comme machine de pensée et d’écriture.

**12.-.  *Marx, prénom Karl* établit une liaison directe entre l'actualité de Marx et ce qu’on peut bien appeler son monumental échec théorique. Pour vous, l'actualité de Marx consisterait en réalité dans l’échec même de son projet d'unité systémique entre économie et politique ou, dans les termes utilisés dans le livre, entre la « logique du capital » et la « logique stratégique de la confrontation ». Marx serait le nom d'une structure de pensée qui serait peut-être la seule que ne pourrait assimiler la morphologie pratique-discursive de la rationalité politique que vous avez identifiée dans *La nouvelle raison du monde*. Mais il y a là quelque chose d’étrange. C’est un peu comme si vous pouviez envisager une critique marxienne du capitalisme à travers l'impossibilité même du projet marxien d’unification de l’économie et du politique. Comment localiser des brèches dans la clôture néolibérale si l’on part de l'échec du grand projet théorique de Marx qui visait précisément à identifier les contradictions du capitalisme ?**

**Pierre Dardot** : Nous pensons en effet que l’actualité de Marx ne se mesure pas à la vérification de ses pronostics, lesquels ont été presque toujours infirmés par les faits, surtout quand il s’est agi des révolutions à venir. Mais il importe, d’abord et avant tout, de revenir sur cette notion d’« actualité ». Pour beaucoup de partisans du néolibéralisme comme pour certains marxistes soucieux de donner raison à Marx, l’actualité de la pensée de Marx viendrait d’un certain rapport de ses énoncés à la vérité : pour les uns il aurait fait preuve d’une clairvoyance quasi-prophétique en prévoyant la mondialisation, pour les autres il aurait prédit le caractère inévitable des crises périodiques du capitalisme. La divergence porte sur le seul point de savoir ce qui fait l’actualité de Marx, mais sur fond d’un accord foncier qui est plus ou moins tacite : dans l’un et l’autre cas, on cherche l’actualité dans la confirmation par notre présent de telle ou telle anticipation théorique relative à l’avenir des sociétés capitalistes. En fait, c’est cette notion d’une « actualité-vérité », ou « vérification », que l’on doit questionner d’une manière radicale. On peut entendre le terme même d’« actualité » en deux sens très différents. Selon le premier, est actuel ce qui est présent au sens temporel le plus restreint, ce qui appartient au présent le plus ponctuel et le plus passager : l’actualité de Marx ferait ainsi de lui « notre contemporain » parce que sa pensée appartiendrait en un sens à notre présent par sa dimension de vérité. On dira alors de Marx qu’il est « plus que jamais d’actualité » ou « encore d’actualité ». Selon le second sens, aujourd’hui refoulé au profit du premier, est actuel ce qui est pourvue d’une « force agissante ». Ce sens, qui s’impose dans la philosophie médiévale au XIIIe siècle, renvoie à l’idée d’acte ou d’activité contenue dans le terme scolastique d’*actualitas*. L’actualité définit alors ce qui est en acte, et non simplement en puissance, et implique l’idée d’achèvement ou d’accomplissement. On voit alors où se situe la différence : tandis que ce qui est actuel au sens de temporellement présent est toujours susceptible de disparaître, puisque ce qui est actuel peut toujours devenir inactuel, ce qui est actuel au sens de l’être-en-acte a la perfection de ce à quoi rien ne manque. Si l’on suit jusqu’au bout cette ligne de pensée, on dira que seul ce qui est en acte possède une actualité, au sens où seul ce qui est achevé est pourvu d’une force agissante, tandis que ce qui n’est qu’en puissance est voué par contraste à la stérilité de l’inactif. D’un certain point de vue, le marxisme n’a cessé de jouer sur deux registres en passant volontiers de l’idée d’une actualité intemporelle due à la systématicité interne (la théorie de Marx est « toute-puissante » parce qu’elle est « cohérente », « harmonieuse et complète », selon les mots de Lénine) à celle d’une actualité par la vérification empirique de la théorie dans le présent, quitte à faire de la première actualité le garant de la seconde. Pour penser l’actualité de Marx, il faut se résoudre à trancher le nœud qui rattache l’actualité à la vérité. Car il s’agit ici de l’actualité d’une pensée *comme pensée*, et non de l’actualité de tel ou tel énoncé considéré isolément dans son rapport aux faits. Si la pensée de Marx est actuelle, c’est parce qu’elle est en elle-même active en produisant des effets d’intelligibilité sur notre monde et, corrélativement sur notre situation à l’intérieur de ce monde. Elle n’est donc pas « d’actualité » parce que la crise que nous traversons depuis 2008 la ferait telle, elle est actuelle en ce qu’elle agit sur notre présent en éclairant ce par quoi il est *notre* présent, et non un présent quelconque. A cet égard, l’actualité de Marx rend toute « actualisation » superflue, puisque l’actualisation consiste à rendre actuel ce qui ne l’est pas de soi-même. C’est ainsi qu’un marxisme réputé « non dogmatique » s’est fait illusion en pensant combler le retard de la théorie sur le cours des événements historiques. C’est ce que l’on pourrait appeler l’actualisation par « complémentation » : on adjoint au cadre théorique initial des hypothèses aptes à rendre compte de nouveaux phénomènes. L’opération tentée par Althusser fut précisément une opération de « complémentation » qui ne concernait à vrai dire que la « philosophie » que Marx n’avait pas été en mesure de produire et qui visait à mettre Marx au goût du jour en matière d’épistémologie. Quelque chose comme une entreprise d’actualisation déniée sous couvert de complémentation. Pour nous en revanche, l’actualité de Marx tient aux tensions qui la travaillent et qui lui interdisent de se refermer tout à fait sur elle-même dans la cohérence inentamable d’une démonstration réussie. C’est l’échec de Marx à surmonter la « fissure » entre logique du capital et logique de l’affrontement entre les classes qui fait à notre sens toute son actualité, et non l’achèvement de son projet qui aurait consisté à déduire le cours de la lutte des classes du procès d’autodéveloppement du capital. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que cette « brèche » impossible à refermer, qui relevait pour lui d’un défi théorique, a désormais pour nous le sens pratique d’une tâche d’ordre stratégique: il nous appartient aujourd’hui d’ouvrir des « brèches » dans la logique d’expansion du capital-monde tout en sachant qu’aucune « nécessité historique » ne nous exemptera de cette tâche parce que la brèche entre les deux logiques identifiées par Marx est absolument irréductible. On en arrive donc à l’idée d’une actualité qui réside non pas dans la force d’un achèvement, mais dans la forme singulière d’un inachèvement essentiel et non accidentel, c’est-à-dire dans la forme singulière d’une « inachevabilité ». L’actualité de Marx consiste proprement dans la force agissante d’un inachèvement qui nous fait toujours penser. C’est en ce sens que vous avez raison de parler d’une « critique marxienne du capitalisme à travers l’impossibilité du projet marxien » : une telle critique de la logique du système ne mise nullement sur la dynamique des « contradictions immanentes » pour œuvrer de l’intérieur au dépassement du système, elle cherche plutôt à mettre en évidence ce qu’on pourrait appeler des « points de faille » qui manifeste l’impossibilité du système à totaliser intégralement l’existence individuelle et collective et à examiner comment ces points pourraient être utilisés dans une perspective stratégique.

**13.- De façon certainement anachronique, nous pourrions dire que le livre constitue une réponse anti-althussérienne à un problème, qui, sauf erreur de notre part, a été posé par Althusser : la question de la spécificité épistémologique des différentes dimensions de l’histoire. Néanmoins, la solution est entièrement anti-althussérienne, dans la mesure où partant de ce problème, vous ne cherchez pas à dresser des frontières disciplinaires entre une « science marxiste de l'histoire » (matérialisme historique) et une « philosophie marxiste » (matérialisme dialectique), pas plus qu’à déterminer leurs objets respectifs. Vous vous rapprochez plutôt de l’analyse proposée par E. Balibar qui voyait la relation entre Foucault et Marx dans l’utilisation qu’ils faisaient l’un et l’autre du « nominalisme » : il s’agirait d’une stratégie pour bloquer tout retour métaphysique sous les prémisses matérialistes (économiques, politiques ou discursives) qui structurent leurs édifices théoriques respectifs. La critique de la philosophie historique du marxisme et le rapprochement avec la généalogie foucaldienne vous a permis de ne pas rejeter l'œuvre de Marx, mais d’en faire une relecture suffisamment hétérodoxe. Vous semblez partir du compliment que Foucault fait à Marx quand il analyse stratégiquement les luttes de classes en France pour mettre en question la tentative marxienne d'appropriation de la logique dialectique hégélienne. À cet égard, nous pouvons donc dire que  *Marx, Prénom : Karl* est une relecture foucaldienne de Marx, une manière d’en faire une critique non fataliste du capitalisme. Quels seraient alors les effets théoriques que l’on peut attendre de la rencontre entre Marx et Foucault et en quoi une telle approche permettrait-elle le renouvellement de la critique anticapitaliste ?**

**Pierre Dardot** : Notre problème n’est pas, et n’a jamais été, un problème de nature épistémologique. Nous ne donnons donc pas une solution anti-althussérienne à un problème althussérien. Nous nous situons sur un terrain d’emblée radicalement étranger à l’althussérisme, qui n’est pas celui de l’hétérogénéité différentielle des « instances » de l’histoire et de leurs temporalités respectives, mais celui des pratiques et de leur articulation selon le régime d’une logique normative spécifique. C’est pourquoi nous ne pouvons pas souscrire à l’idée d’un nominalisme antimétaphysique qui fonctionnerait comme dénominateur commun à Marx et à Foucault. Certes il y a bien un nominalisme antispéculatif qui perce dans les textes de 1843-45 (« L’Histoire ne fait rien », « l’essence humaine n’est rien d’autre que l’ensemble des rapports sociaux », etc.), mais ce nominalisme ne relève pas d’un parti pris méthodologique aussi systématiquement antiessentialiste que chez Foucault. Il n’est que de prendre l’exemple du concept de « capitalisme » pour s’en convaincre. Au début de *Naissance de la biopolitique*, Foucault indique que l’hypothèse de la non-existence des universaux fut son point de départ le plus constant, qu’il s’agisse de la folie, du sexe, de l’Etat, de la société civile, de la souveraineté, etc. Dans chaque cas, la position d’une essence est d’emblée révoquée : il n’y pas « la » folie ou « le » sexe ou « l »’Etat, il n’y a que des pratiques qui constituent à chaque fois un objet. Par exemple, loin d’être une « machine » qui aurait subsisté dans son identité à soi inaltérable à travers les âges, l’Etat n’est jamais rien d’autre que ce que constituent comme leur effet des pratiques de gouvernement dans certaines conditions déterminées, de sorte que l’Etat n’a pas d’essence ou d’intérieur. Le même parti pris vaut bien entendu du « capitalisme » lui-même. On sait que pour Marx ce dernier constitue un « mode de production » caractérisé par un certain type de rapports entre forces productives et rapports de production. En ce sens, il y a pour lui quelque chose qui est « le » capitalisme et qui permet d’expliquer les changements qui interviennent dans la « superstructure » juridico-politique. Tel n’est justement pas la démarche de Foucault : « le » capitalisme c’est encore un universel qui mérite d’être passé au crible de la critique antiessentialiste. Ce parti pris radical se manifeste dans celles des Leçons de *Naissance de la biopolitique* consacrées à l’ordolibéralisme allemand. Foucault y souligne à bon droit que, pour ce dernier, le capitalisme n’est nullement réductible à un mode de production caractérisé par une seule et même logique d’accumulation du capital. Pour le marxisme, il n’y a qu’*un* capitalisme parce qu’il n’y a qu’*une* seule logique du capital. Pour l’ordolibéralisme, il y a à l’inverse une distinction à faire entre la « société capitaliste » et la « logique du capital » : la société capitaliste telle qu’elle existe à un moment donné n’est jamais que l’effet contingent de certaines règles juridiques et non l’effet nécessaire des lois de l’accumulation capitaliste. Il ne s’agit pas de contester l’existence de telles lois, qui relèvent pour les ordolibéraux de la logique de la concurrence, mais l’inférence par laquelle on prétend établir que cette logique détermine un unique type de société qui serait « le » capitalisme. Si l’on accepte ce raisonnement, il devient alors possible de penser quelque chose qui ne serait plus *le* capitalisme en soi, mais bien *un* capitalisme singulier, c’est-à-dire une figure économico-institutionnelle singulière résultant de remaniements juridiques. Pour qui prend la peine de lire les *Leçons* de 1979, il apparaît clairement que Foucault reprend à son compte cette critique du marxisme, en dépit de la neutralité analytique dont il ne se départit que rarement. C’est cette même distinction entre « société capitaliste » et « logique du capital » qui nous a permis de parler, dans le sous-titre de *La nouvelle raison du monde*, de la « société néolibérale » et pas simplement d’une nouvelle « phase » ou, pire encore, d’un nouveau « stade » du capitalisme, comme il est d’usage chez les marxistes. Cependant, en dépit du raccourci discutable sur un nominalisme commun à Marx et à Foucault, vous avez raison de noter l’importance qu’a revêtue pour nous la lecture de Marx faite par Foucault. Ce qui a justement retenu notre attention, c’est l’insistance de Foucault sur le versant stratégique de la lutte des classes telle que Marx la pense dans ses ouvrages historiques, aux dépens des prophéties et du discours à prétention scientifique. Dans un entretien de 1978 déjà cité, Foucault identifie chez Marx comme « un jeu entre la formation d’une prophétie et la définition d’une cible ». Il lui paraît que, sous l’effet du marxisme, « l’objectif dans les luttes est toujours occulté par les prophéties », de sorte que l’on pose très rarement la question de savoir « Qu’est-ce que la lutte, quand on dit lutte des classes ? ». Or cette question en commande d’autres qui relèvent toutes de la dimension stratégique : qui entre dans la lutte ? Avec quel objectif et dans quelles conditions ? Comment s’opère la détermination d’une cible ? Autant de questions que Foucault aura à cœur de reprendre et d’approfondir en entreprenant l’analyse des relations de pouvoir : l’« agonisme » dont nous avons parlé plus haut dans la réponse à, la question 8, quand bien même il se démarque de la thèse marxienne d’une simplification des antagonismes de classes, ne s’élabore qu’à partir de ces questions posées à Marx par la lecture de Marx. Indéniablement, ce qui se joue là c’est la possibilité d’une critique du capitalisme définitivement affranchie de la croyance en la nécessité historique héritée de Hegel. Seule une telle critique pourrait faire droit à la pluralité des capitalismes dont il a été question. Les gains théoriques que l’on peut se promettre de la « rencontre » entre Marx et Foucault sont en effet assez considérables, à condition de ne pas ramener cette rencontre à une combinaison éclectique des apports de l’un et l’autre. La primauté de la dimension stratégique perçue par Foucault doit nous permettre de penser dans Marx contre Marx, en particulier contre la foi en une nécessité historique immanente qui se déploierait dans la logique du système. Mais elle doit également nous permettre de penser au-delà de Foucault lui-même. En effet il y a chez ce dernier une méfiance vis-à-vis de tous les projets d’émancipation issus du mouvement des Lumières comme à l’égard du « thème général de la libération ». Dans un entretien de 1984, intitulé *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, il se justifie d’insister « plutôt sur les pratiques de liberté que sur les processus de libération ». Les « processus de libération » lui apparaissent comme la condition non suffisante de la constitution des « pratiques de liberté », mais ne permettent pas de définir une sorte de fin générale, celle de la reprise ou de la réappropriation de l’essence humaine. Or cette fin est justement celle que le marxisme, en particulier dans la version qu’en donnait l’Ecole de Francfort, identifiait à l’émancipation humaine. La méfiance à l’égard de tout projet d’émancipation procède elle-même de la conception strictement relationnelle du pouvoir qui est celle de Foucault : le pouvoir présuppose, on l’a dit dans la réponse à la question 8, la liberté des agents, il ne se confond pas avec la fixation et le blocage des relations de pouvoir qu’est la domination. Par conséquent, si on *se libère* de la domination, on *résiste* au pouvoir. Autant il est pleinement légitime de combattre pour se libérer de la domination, autant il est vain et illusoire d’espérer se libérer de tout pouvoir puisque ce serait là anéantir avec le pouvoir ce vis-à-vis du pouvoir qu’est la liberté elle-même. A n’en pas douter, la critique de Foucault invite à réélaborer le projet d’émancipation : s’émanciper ne peut consister ni à retrouver une essence devenue étrangère, ni à se libérer de toute forme de pouvoir. Mais poussée au-delà d’un certain point, la dissociation entre « libération » et « liberté » – que l’on rencontre déjà chez Hannah Arendt pour qui la libération est purement négative alors que la liberté seule est instauration positive – se révèle passablement artificielle. Dans sa véritable acception, l’émancipation ou libération consiste à *se produire soi-même constamment par des pratiques de liberté*. La difficulté est qu’on ne peut confiner ces pratiques à l’« éthique du souci de soi » telle que Foucault la problématise. Il faut donc aller au-delà de Foucault pour pouvoir inscrire la résistance dans un nouveau projet d’émancipation.

**14.- L’une des thèses les plus hétérodoxes du livre est sans doute celle qui voudrait que le communisme, chez Marx, se présente comme une « projection idéaliste » qui n’est conçue qu’au moyen d'un « saut spéculatif » (p.640). Cette critique que vous faites à Marx, à l’aide de toute une masse discursive qui ne relève pas toujours du registre traditionnel de l’interprétation de texte**,  **n’est-elle pas une manière de faire jouer Marx contre Marx ? Votre livre, qui mobilise à l’appui de sa démonstration une problématisation foucaldienne, ne serait-il pas au fond un « dispositif » plus fidèlement marxiste que vous ne le dites ?**

**Pierre Dardot** : Cette « thèse hétérodoxe » n’est pas tout à fait nouvelle. C’est l’économiste Bernard Chavance qui a parlé le premier en ces termes dès 1985. Nous n’avons pas hésité à reprendre à notre compte cette expression de « saut spéculatif » tant elle nous paraissait exacte : la spéculation est à la fois ce que Marx n’a cessé de combattre toute sa vie (comme inversion des rapports du monde réel) et ce qui fait retour de l’intérieur de son propre discours lorsqu’il tente de suturer les deux logiques dont nous avons parlé plus haut (sous la forme d’une projection incontrôlée de certaines tendances du présent). En lieu et place d’une démonstration scientifiquement irréprochable, ou même d’une hypothèse empiriquement testable, c’est la logique de la « négation de la négation » qui prévaut de manière assez écrasante, sous des formes diverses. Cet opérateur de la logique spéculative intervient à plusieurs reprises pour faire apparaître le communisme comme le type d’organisation sociale qui découlerait des contradictions internes du capitalisme. Dans le chapitre XXIV du Livre I du *Capital*, la présentation fait de la « propriété privée capitaliste » la négation de la « propriété privée individuelle » fondée sur l’unité du travailleur et des moyens de production et à son tour de la « propriété sociale » la négation de la propriété privée capitaliste. Cependant cette propriété sociale est comprise, non comme le rétablissement de la « propriété *privée* individuelle », mais comme le rétablissement de la « propriété individuelle » fondée sur la « propriété commune de la terre et des moyens de production ». On ne sait pas très bien ce qu’il faut entendre par cette « propriété individuelle » qui ne serait plus privée et serait fondée sur la propriété commune des moyens de production. On peut se demander s’il ne s’agirait pas d’une réminiscence de la propriété commune des anciens Germains, telle qu’elle est comprise par Marx dans les *Grundrisse* comme un « complément de la propriété individuelle ». Mais cette hypothèse est difficile à concilier avec l’affirmation d’une fondation de la propriété individuelle sur la propriété commune. Il y a plus : lorsque Marx cherche à penser l’« association d’hommes libres » dans le chapitre I du *Capital*, ce qui lui tient lieu d’élément de comparaison ce n’est pas la propriété commune originelle, c’est la production marchande de Robinson dans son île et sa « lumineuse clarté ». A nos yeux, « il y a une tension insurmontable entre la logique de la présentation du système, tentée dans le Livre I et au-delà dans tout *Le Capital*, et la déduction du communisme comme rétablissement de la propriété individuelle. » (p. 648). C’est la raison pour laquelle il se lancera dans les dernières années de sa vie dans un travail de lecture qui le conduira à remettre en question le grand schème métahistorique de la négation de la négation jusqu’à envisager un « raccourci » vers le communisme à partir de communes rurales bien antérieures à l’émergence du capitalisme. Tout le chapitre XI de notre *Marx* est ordonné à cet objectif. A cette fin nous mobilisons en effet une « masse discursive » et documentaire assez étendue qui ne relève pas du « registre traditionnel de l’interprétation de texte » : cela tient principalement au fait que nous n’entendons pas proposer une nième interprétation de Marx, plus aboutie que les précédentes, mais inquiéter radicalement toute interprétation globale ambitionnant de livrer le « sens » de la pensée de Marx. Peut-on à partir de là comprendre le livre tout entier comme un « dispositif marxiste » monté à partir d’une « problématisation foucaldienne » pour être appliqué aux textes mêmes de Marx ? C’est tout à la fois nous faire trop d’honneur et peut-être manquer ce qui fait la singularité de notre démarche. Nous récusons et le modèle herméneutique, qui présuppose un sens en attente de découverte, et la lecture guidée par une  instrumentation politique. Nous cherchons à montrer l’effectivité d’une pensée au travail, aux prises avec des difficultés grandissantes qu’elle produit elle-même, et qui cherche une issue à ces difficultés en faisant fonctionner le « communisme » comme le « moyen terme imaginaire » qui permettrait de tenir ensemble des éléments irréductiblement disparates et souvent divergents. C’est justement *cette* préoccupation, et nulle autre, qui nous permet de lire Marx dans la perspective renouvelée de l’émancipation humaine.

**15.- Le livre insiste sur l’ “inspiration utopique” de Marx, en particulier à propos de la libre association communiste. Vous affirmez qu’il se serait appuyé, non pas comme on le dit sur les déductions scientifiques que l’on pouvait faire à partir du développement de la “grande industrie” en Angleterre, mais sur des penseurs comme Fourier, qui aurait trouvé « l’œuf de Colomb du socialisme » (p.637). Pourriez-vous expliquer ce rapport de Marx à l’utopie ? Comment s’articule-t-il avec la promotion de la Russie comme possible lieu révolutionnaire à la fin de son œuvre ?**

**Christian Laval** : Sur ce point, nous reprenons ce que des interprètes de Marx ont longuement montré dans le passé, y compris à des périodes où il fallait un certain courage pour aller à contre-courant des versions officielles du « matérialisme dialectique » et du « socialisme scientifique ». Le marxisme orthodoxe était porteur d’une mystification scientiste et d’une illusion évolutionniste selon lesquelles le communisme devait procéder, par une « nécessité historique » irrépressible, du développement capitaliste lui-même. Cette croyance est au cœur de la dimension imaginaire du communisme. Il importait donc de rappeler, textes à l’appui, qu’un certain nombre de formules que l’on a pu regarder comme des produits originaux issus du cerveau génial de Marx ne sont que des reprises, plus ou moins conscientes d’ailleurs, du socialisme qualifié par Marx et Engels d’utopique. C’est particulièrement frappant quand on relève ce qu’ils ont pu extraire des écrits saint-simoniens qu’ils avaient beaucoup pratiqués dès leur jeunesse. Le plus curieux dans cette affaire est que tous les deux, même s’ils ont beaucoup insisté sur la rupture « scientifique » qu’ils pensaient avoir introduite dans le socialisme, ont reconnu à différents moments leur dette à l’égard des « utopistes ». La formule que vous citez à propos de Fourier n’est pas de nous, elle est d’Engels ! Mais à d’autres moments, cette reconnaissance est beaucoup moins claire, c’est le moins que l’on puisse dire. C’est ainsi que Marx, tout en félicitant les Communards de 1871 d’avoir enfin trouvé la « forme politique de l’émancipation du prolétariat », se refuse à y voir la moindre trace de l’influence de Proudhon, son grand ennemi, alors même qu’elle est avérée dans la pensée des acteurs de la Commune de Paris. Les fondateurs du  « socialisme scientifique »  et leurs disciples veulent à tout prix que le projet socialiste porté par le mouvement ouvrier soit dans « la logique des choses », qu’il soit l’expression consciente d’un mouvement matériel qui obéit à la «  loi naturelle du développement capitaliste ». C’est en cela que consiste la « projection idéaliste » du communisme que nous avons évoquée plus haut. Mais vous avez raison de souligner que cette croyance est moins stable et moins assurée qu’il pourrait paraître si l’on se contentait de lire les écrits les plus « scientifiques » de Marx. Il y a quand même un « petit problème » qui a beaucoup dérangé Marx et Engels, sur lequel ils reviennent souvent dans leur correspondance : le prolétariat anglais n’est pas révolutionnaire, en tous cas beaucoup moins que le prolétariat français. Le beau schéma historique de la « négation de la négation » n’ a pas l’air de se dérouler selon la « loi naturelle » imaginée dans le *Capital*. Nous faisons pour notre part l’hypothèse que la Commune de Paris a conduit Marx à opérer une révision, certes inachevée, du « schéma métahistorique » du *Capital* dans sa première version. Il nous paraît particulièrement éclairant qu’à l’occasion de la traduction française du Livre I, en 1875, Marx corrige les formules les plus évolutionnistes qui semblaient indiquer que tous les pays devaient suivre la « voie anglaise ». C’est aussi dans les années 70 qu’il se lance dans des études ethnologiques, qu’il se passionne pour la Russie, jusqu’à entrer en étroits rapports avec certains groupes russes dits « populistes » qui se demandaient si la commune rurale russe traditionnelle pouvait constituer non pas un vestige à éliminer, mais une base possible pour le socialisme. Il n’y a peut-être pas de rapports directs et conscients entre les sources utopiques de sa pensée et l’intérêt positif tardif qu’il développe pour certaines formes sociales précapitalistes. Mais en tous cas, avec la Commune de Paris comme avec les conceptions des populistes, Marx a rencontré, sinon pleinement reconnu, une réalité historique qui n’entrait pas dans son propre cadre de pensée : la forme communale élémentaire, qu’elle soit urbaine ou rurale, loin d’être simplement condamnée par le développement historique, pouvait constituer une forme politique et économique d’avenir.

**16.- Le communisme est imaginé comme un acte que convoque un projet d'émancipation, et non le contraire. L'émancipation est annoncée, dans les dernières lignes du livre, comme une « production ». Pourquoi faudrait-il attribuer à Marx et non à d’autres une telle pensée ? Marx serait-il pour vous le nom de cette « tâche » (p.21) d'imagination politique à accomplir ?**

**Pierre Dardot** : Pour parler en toute exactitude, il faut dire que ce n’est pas le communisme qui est convoqué par un projet d’émancipation, mais bien l’émancipation elle-même. Cela fait à nos yeux une différence essentielle. L’envoi du *Marx* dit que « l’émancipation comme *acte* pratique appelle l’émancipation comme *projet*» (p. 691). Le projet est défini alors comme « l’horizon de l’émancipation comme institution du commun ». L’émancipation comme acte consiste quant à elle en des pratiques de libération à l’égard de la domination. Mais nous ne disons pas que ces pratiques gagnent à s’inscrire dans la perspective du communisme. Nous n’identifions donc pas le projet d’émancipation et le projet communiste. Il vaut la peine d’expliquer pourquoi nous adoptons une telle attitude critique à l’égard du « communisme ». Ce que nous récusons, c’est le communisme comme « émancipation universellement humaine », pour reprendre les termes du Marx de 1843. Nous pensons que la gauche doit faire son deuil d’une telle émancipation, réputée totale et non partielle, qui permettrait à l’homme de se réapproprier sa propre essence en détruisant toutes les variétés d’ « aliénation ». La figure d’un individu totalement unifié, ou d’un « individu total » comme dit Marx, qui aurait surmonté toute division intérieure au prix d’une autoélaboration de sa propre intériorité nous paraît constituer un de ces mirages essentalistes dont on doit se débarrasser une fois pour toutes. Aussi sommes-nous devenus réticents à faire un usage positif du terme de « communisme ». Le terme apparaît bien dans la conclusion du *Sauver Marx ?*, mais c’est alors une façon pour nous de disputer le sens d’un terme à ceux qui l’ont confisqué en opposant en quelque sorte un communisme « institutionnaliste » au communisme du progrès de la production matérielle. Aujourd’hui il ne nous paraît plus utile de poursuivre dans cette voie somme toute assez stérile. Quelque effort que l’on fasse pour en dissocier son emploi, le terme porte toujours le sens d’un système social supérieur libéré des contradictions du passé et, en cela, il est devenu pour nous inutilisable. Nous pouvons parfaitement comprendre que l’on parle d’un « communisme *des* énergies » (Jaurès), ou encore d’un « communisme *de* l’intelligence » (Rancière), mais cela ne revient pas du tout au même que de parler du communisme tout court, sans détermination du champ dans lequel vaut cette mise en commun, car cela revient à détacher cette activité du champ circonscrit de certaines pratiques spécifiques pour mieux en faire une sorte d’absolu valant anhistoriquement. Nous avons esquissé dans *Commun*, notre dernier ouvrage, selon une démarche assez wébérienne, une typologie des « communismes » : le communisme comme communauté de vie au sens platonicien, le communisme comme « association des producteurs » au sens de Marx, et le communisme d’Etat qui s’est réalisé dans les régimes criminels que l’on sait au cours du XXe siècle. Tout en étant conscients que le second type de communisme est irréductible aux deux autres, nous refusons la thèse d’une production objective du commun par le capital qui la sous-tend. Si l’on revient donc à la véritable question, qui est celle de la nature de l’émancipation, il faut alors s’interroger sur la différence qui sépare l’émancipation comme réduction, retour ou reprise de l’essence humaine, et l’émancipation comme production de soi dans et par la lutte : « Marx » ne peut être seul le nom de cette tâche qui consiste à repenser à nouveau frais le projet d’émancipation pour la bonne et simple raison que cette tâche elle-même impose de penser *contre* Marx, ou, à tout le moins, contre cette conception de l’émancipation comme reprise en soi de ce qui était devenu étranger à soi, conception qu’il énonce dès 1843 et qu’il n’abandonnera jamais. Mais on peut entrevoir dans Marx une autre conception, qui ne s’affirme jamais contre la première, mais qui n’en affleure pas moins dans certains textes où la primauté est accordée aux rapports de confrontation entre les hommes plutôt qu’au procès autonome du capital, où domine donc la logique stratégique plutôt que celle du capital comme système. Car dans ces textes, moins rares qu’on peut le penser, Marx pense bien quelque chose qui relève de la « subjectivation », c’est-à-dire de production de soi dans et par la lutte. Comme nous l’avons dit dans la réponse à la question 13, c’est sur la critique de Foucault qu’il faut alors prendre appui. Ce qui implique qu’aucune émancipation ne peut mettre un terme à cette autoproduction de soi comme sujet dans la lutte. Loin de mettre fin à toute lutte et à tout rapport de pouvoir, l’émancipation comme institution du commun a pour effet de transférer le conflit sur une nouvelle arène ou un nouveau terrain : celui de la coproduction des normes *in situ* pour le gouvernement des communs sociaux et politiques, tant à l’échelle locale qu’à l’échelle mondiale. Il faut rompre de ce point de vue avec le vieil axiome de philosophie politique selon lequel la paix civile est le souverain bien politique, axiome qui présuppose que la vraie paix exclut tout conflit. C’est le contraire qui est vrai : il n’y a de paix véritable qu’à la condition de reconnaître au conflit une existence institutionnelle. Si vous voulez, pour reprendre les termes de l’une de vos questions précédentes, c’est Marx contre Marx par Foucault, certainement pas Marx contre tous les autres.

**17.- Compte tenu des effets de la totalisation néolibérale sur les stratégies de lutte, pensez-vous encore tenable la conception de résistances localisées et de transgressions immédiates ? Ne revenons-nous pas à l’idée qu’il faudrait un projet révolutionnaire visant une société alternative ? Il semble que dans votre dernier livre,  *Commun* (2014), vous cherchiez à dépasser l’ambiguïté typiquement « soixante-huitarde » de l’interprétation des luttes qui se sont développées dans des contextes les plus variés de la vie sociale. Tantôt elles sont données comme un élargissement légitime et nécessaire de la politique à des domaines jusque-là à l’écart de toute contestation des formes de domination et des rapports de pouvoir, tantôt elles sont présentées moins comme un élargissement que comme une fragmentation de la politique interdisant tout projet global.**

**Christian Laval** : Nous ne sommes plus à l’époque où il était nécessaire d’élargir à d’autres fronts la lutte politique jusque-là essentiellement comprise comme la prise du pouvoir d’État par une classe ouvrière exploitée. La conjoncture des années 70 imposait *de facto* un certain éclatement des luttes contre des formes différenciées de domination, d’exclusion, d’exploitation. C’est ainsi qu’on a vu se mobiliser les femmes, les jeunes, les immigrés, les homosexuels, les écologistes, etc., enfin tous ces mouvements que des sociologues ont appelé les « nouveaux mouvements sociaux » pour les différencier du mouvement ouvrier « classique ». Cela n’allait pas sans une contestation du monopole que s’était arrogé, fort de sa « science de l’histoire », l’appareil bureaucratique communiste. A l’évidence, ce que nous vivons n’est plus cette monopolisation « classiste » de la lutte politique par un parti en vue de la prise du pouvoir. Ce serait plutôt l’inverse : un morcellement des luttes sans horizon commun. Et l’affaiblissement relatif des conflits sociaux dans les entreprises capitalistes, le dépérissement de l’horizon socialiste ont pu même conduire certains à faire l’impasse sur le monde du travail, à le vouer à la domination éternelle du capital. Le marxisme, même le plus ouvert, semble bien incapable d’opérer la synthèse théorique. La gauchisme n’y est pas parvenu dans les années 70, et il ne semble pas que les formes les plus novatrices du marxisme, qu’il s’agisse du négrisme ou de l’éco-socialisme, en soient aujourd’hui davantage capables. À cet égard, l’invocation de « la mise en commun des singularités » ne fait pas un projet, elle désigne un problème. Quant au « mouvement social », au singulier, qui désigne les grandes mobilisations anti-néolibérales de ces vingt dernières années, s’il échappe à cette fragmentation « sociétale », il se caractérise encore massivement par son caractère défensif, réactif, résistanciel. Ce qui explique sa dépendance aux initiatives gouvernementales, lesquelles sont sectorielles et favorisent par conséquent sa discontinuité et sa dispersion. La question d’un projet politique positif se pose donc avec acuité si l’on veut réellement combattre le néolibéralisme.

Il faut ici éviter deux impasses. La première serait de croire à la possibilité d’un retour à l’ancienne configuration politique qui liait l’un à l’autre le mouvement ouvrier et le marxisme. Un tel retour impliquerait l’élaboration d’un programme politique complet et la construction d’une doctrine en « isme » que les « masses » progressivement converties à sa nécessité n’auraient plus qu’à adopter et à faire triompher par leurs votes ou par leurs luttes. La seconde serait la tentation de renoncer à tout projet politique global au prétexte de la « fin du social », du morcellement définitif des collectifs, de la pluralisation indéfinie des identités, de la multiplication des droits minoritaires qu’il faudrait faire reconnaître, etc. En somme, au nom de tout un ensemble de processus « postmodernes », il faudrait s’interdire jusqu’à l’idée même de « société alternative ».

Ce qu’il convient de faire selon nous est très différent. L’attention que nous portons aux luttes et aux pratiques, qui se traduit comme on l’a dit plus haut par un lien assez fort avec les mouvements sociaux, permet de repérer des formes de pensée, des types d’analyse ou d’enquête, des notions et des concepts qui sont relativement nouveaux, même s’ils puisent aussi, sous certains aspects, dans un passé parfois lointain. L’opposition au néolibéralisme, pour être massivement résistancielle et défensive, a néanmoins commencé à faire émerger l’idée selon laquelle il était possible d’échapper au duo infernal de l’Etat et du marché, elle a commencé à démontrer que l’on pouvait organiser des activités très variées autrement que sur le modèle de l’entreprise privée ou que sur celui de la bureaucratie d’État. Le « retour des *commons* », en opposition directe à la logique de ce que nous appelons dans *Commun* (2014) « la grande appropriation du monde », est sans doute un moment historique important en ce qu’il permet de concevoir un principe politique qui permet de faire le lien entre des secteurs, des pratiques, des conflits et des activités dont on ne voit pas au premier abord, du fait du morcellement social et de la dispersion géographique, la relation qu’ils peuvent entretenir entre eux. Il appartient au travail théorique de faire toute sa part à cette création historique, de dégager ce qui en elle est à la fois porteur d’invention conceptuelle et de projet politique. Le travail théorique ne vise pas à créer *ex nihilo* une représentation de la société détachée des pratiques et des combats sociaux. C’est parfois ce qui est gênant à la lecture du « dernier Castoriadis », un auteur qui est pour nous une référence importante. La création de « significations imaginaires », qui caractérise selon cet auteur le « social-historique », ne peut être seulement rapportée à la faculté imaginante, à « l’imaginaire radical », elle doit être réinscrite dans l’univers des pratiques et des affrontements qui caractérisent une société donnée et d’où surgissent ces significations nouvelles qui entraînent les individus dans l’action historique. C’est, comme on l’a rappelé plus haut, ce que nous devons à la conception marxienne de l’activité pratique.

**18.- Dans la conjoncture actuelle marquée par de grands mouvements contestataires dans divers pays, en quels termes imaginez-vous les formes possibles d’activités collaboratives et coopératives, et quel est selon vous le potentiel de généralisation des luttes et des résistances? Comment le projet politique que vous mettez en avant dans *Commun*, dialogue-t-il avec les luttes contemporaines ?**

**Christian Laval** : L’émergence du « commun » dans les luttes ouvre pour nous une véritable issue et permet de surmonter ce dilemme  entre le retour impossible à la doctrine totalisante et le fatalisme impuissant devant la dispersion des luttes. Nous avons tenté de montrer dans notre dernier ouvrage qu’il convient aujourd’hui, et qu’il est possible, de formuler un projet politique d’ensemble capable d’articuler les luttes sectorielles dans le monde du travail et dans la société. Ce projet ne peut pas ressembler à un programme de parti qui se déduirait d’une doctrine toute-puissante parce qu’elle serait vraie, comme le disait Lénine du marxisme. Il ne peut non plus sortir tout fait du cerveau d’une poignée d’intellectuels fixant les principes de sociabilité, de décroissance et de civilité que devrait respecter le bon citoyen, comme s’il était nécessaire de créer une nouvelle « religion civile » à la manière de Rousseau. Les principes n’ont de force que par leurs liens aux pratiques, aux conduites, aux luttes. Dans des domaines très variés (agriculture, informatique, arts, sciences, artisanat et industrie, services) des formes coopératives et collaboratives de production, de consommation, d’éducation et d’habitat se développent un peu partout. Nous leur consacrons un certain nombre de pages dans le livre pour montrer que ce que ces multiples expérimentations ont en commun, c’est la mise en œuvre de pratiques démocratiques de la part des « *commoners* ». C’est cette aspiration et cette exigence qui donnent à ces réalisations cette proximité avec les grandes mobilisations que l’on a observées dans différents pays ces dernières années et qui ont mis au premier plan la nécessité de réinventer la démocratie dans la lutte même. Expérimentations locales et mobilisations à grande échelle renvoient donc à une logique générale que nous appelons le *commun*, un concept promu par Hardt et Negri et que nous reprenons à notre compte en lui donnant un sens beaucoup plus rigoureux. Exposer cette logique du commun suppose de comprendre comment elle est née et s’est développée, cela implique également de critiquer les limites des formules qui en ont été données jusque-là. Nous discutons, par exemple, les analogies qui sont souvent faites entre ce que nous vivons aujourd’hui et l’expropriation des « *commons* » ruraux à l’origine du capitalisme comme nous montrons les apports et les limites des travaux d’Elinor Ostrom. Qu’est-ce que le principe du commun ? C’est pour nous un principe politique, ce qui nous conduit à ne pas nous satisfaire des conceptions techniques, juridiques et économiques existantes, toutes plus ou moins marquées d’une empreinte réificatrice et naturaliste. Le commun ne dépend pas d’une considération d’essence ou de nature de la chose à mettre et à gérer en commun. Pour nous le commun n’est pas une chose, ce n’est pas un bien, c’est tout ce qu’à un moment donné une collectivité décide de mettre en commun. Le commun n’est à chercher ni dans la condition humaine, ni dans la nature des biens, ni dans une création spontanéité sociale ou économique. Le commun est affaire d’institution. Ou pour le dire autrement, le commun n’est pas un donné, il est l’objet de l’activité politique telle que nous l’entendons. Le commun n’est pas *ce qui est* commun naturellement, mais ce qu’on fait être commun par un acte politique, par un acte instituant.

Le terme de « commun », de façon très générale, évoque étymologiquement l’obligation envers les citoyens qu’implique une charge publique. Pour les habitants d’une cité « vivre ensemble » ce n’est pas, comme le disait Aristote, paître les uns à côté des autres comme des vaches dans un pré, c’est participer à une activité commune, c’est une co-activité qui oblige chacun envers les autres participants. En un mot, le commun tel que nous l’entendons, doit être pensé et institué selon la logique de l’autogouvernement étendue à toutes les formes de l’activité collective. L’autogouvernement est la forme politique universelle du commun. Et pour être plus précis encore, le principe *du* commun commande l’institution de *communs* au pluriel dans tous les domaines, c’est-à-dire la création d’institutions sociales, économiques, culturelles organisées selon le principe de l’autogouvernement. Il s’agit d’un principe révolutionnaire qui désigne une tâche historique de réinstitution démocratique de la société.

Quant au « dialogue » dont vous parlez avec les luttes et les mouvements sociaux, il a commencé dès le travail de séminaire qui a accompagné l’élaboration du livre et il se poursuit. Il est évidemment prématuré de dire la forme qu’il prendra dans les mois et années qui viennent. Notre principale préoccupation pour le moment est de promouvoir ce qu’on pourrait appeler un « nouvel esprit de l’internationalisme » dans la gauche critique et radicale. Car à nos yeux le grand danger qui nous guette, en France du moins, c’est une dérive nationaliste. Cette inquiétude n’est pas sans rapport avec le principe du commun. La question de la révolution démocratique se pose au niveau mondial. L’altermondialisme a constitué un premier pas vers la constitution d’un espace mondial de la rébellion dans lequel interviennent des acteurs très divers. Il s’agit de faire vivre et de renouveler une sorte de fédération souplement structurée des mouvements sociaux nationaux, permettant la mise en commun des formes de luttes et des pratiques politiques, des manières de penser l’alternative au néolibéralisme. C’est pour cet objectif que nous travaillons en proposant à la fin de notre livre un ensemble de propositions politiques destinées à amorcer des discussions sur des points qui nous paraissent fondamentaux, comme par exemple, l’organisation d’une fédération mondiale des communs.