

DOI: <http://dx.doi.org/10.5902/2236672538918>

Recebido em: 06/07/2019. Aprovação final em: 15/07/2020.

HISTOIRE OUVERTE ET TEMPORALITES MELEES CHEZ DANIEL BENSÄÏD.

OPEN HISTORY AND MIXED TEMPORALITIES AT DANIEL BENSÄÏD'S.

HISTORIA ABERTA E TEMPORALIDADES MISTAS EM DANIEL BENSÄÏD.

HISTORIA ABIERTA Y TEMPORALIDADES MIXTAS EN DANIEL BENSÄÏD.

*Stavros Tombazos**

RÉSUMÉ: Daniel Bensaïd révèle un « autre » Marx, un Marx qui ne reproduit pas la « mécanique » de son temps dans son propre domaine d'investigation. L'histoire ne se réduit pas à une succession des modes de production. Elle n'est pas téléologique. Le présent est la temporalité dominante car il comprend l'éventail des possibilités de l'évolution future, ainsi que les clefs ouvrant les coffres du passé. Le passé n'est pas une temporalité simplement disparue car il hante le présent. Il réapparaît sous forme modifiée dans la modernité capitaliste, sous forme de « contretemps », d'« anachronisme », d'« irrégularité ». La modernité est un espace différencié et hiérarchisé des temporalités mêlées et discordantes. La durée ne fonctionne pas à la manière d'une cause mais à la manière d'une chance. C'est dans ce contexte qu'il faut penser la révolution, qui n'est jamais « mure » : elle est par essence intempesive, elle intervient « entre déjà plus et pas encore ». Le pari historique est un pari mélancolique : il s'agit toujours de ne pas accepter la défaite lui donnant ainsi un caractère définitif.

Mots clés: Contretemps; spectralité; pari mélancolique; messianisme; révolution.

ABSTRACT: Daniel Bensaïd reveals an “other” Marx, a Marx who does not reproduce the “mechanics” of his time in his own field of investigation. History is not reduced to a succession of modes of production. It is not teleological. The present is the dominant temporality because it includes the range of possibilities of

* Docteur en Sciences Économiques; Professeur associé d'économie politique et de philosophie politique; Département de Sciences Politiques et Sociales, Université de Chypre, Nicosie, Chypre; E-mail: tombazos@ucy.ac.cy

future evolution, as well as the keys opening the coffers of the past. The past is not a simply disappeared temporality because it haunts the present. It reappears in modified form in capitalist modernity, in the form of “setbacks”, “anachronism”, “irregularities”. Modernity is a differentiated and hierarchical space of mixed and discordant temporalities. Duration does not work like a cause but like a chance. It is in this context that we must think of the revolution, which is never “ripe”: it is essentially untimely, it intervenes “between already more and not yet”. The historic bet is a melancholy bet: it is always a question of not accepting defeat, thus giving it a definitive character.

Keywords: *Contretemps; spectrality; a melancholy bet; messianism; revolution.*

RESUMO: *Daniel Bensaïd revela um “outro” Marx, um Marx que não reproduz a “mecânica” de seu tempo em seu próprio campo de investigação. A história não se reduz a uma sucessão de modos de produção. Não é teleológica. O presente é a temporalidade dominante porque inclui o leque de possibilidades da evolução futura, bem como as chaves que abrem os cofres do passado. O passado não é uma temporalidade simplesmente desaparecida, porque assombra o presente. Ele reaparece de forma modificada na modernidade capitalista, na forma de “contratempos”, “anacronismo”, “irregularidades”. A modernidade é um espaço diferenciado e hierárquico de temporalidades mistas e discordantes. A duração não funciona como uma causa, mas como uma oportunidade. É neste contexto que devemos pensar a revolução, que nunca é “madura”: é essencialmente intempestiva, intervém “entre jamais e ainda não”. A aposta histórica é melancólica: é sempre uma questão de não aceitar a derrota, dando-lhe um caráter definitivo.*

Palavras-chave: *Contratempos; espectralidade; uma aposta melancólica; messianismo; revolução.*

RESUMEN: *Daniel Bensaïd revela un “otro” Marx, un Marx que no reproduce la “mecánica” de su tiempo en su propio campo de investigación. La historia no se reduce a una sucesión de modos de producción. No es teleológica. El presente es la temporalidad dominante porque incluye el rango de posibilidades de evolución futura, así como las claves que abren los cofres del pasado. El pasado no es simplemente una temporalidad desaparecida porque persigue al presente. Reaparece en forma modificada en la modernidad capitalista, en forma de “reveses”, “anacronismo”, “irregularidades”. La modernidad es un espacio diferenciado y jerárquico de temporalidades mixtas y discordantes. La duración no funciona*

como una causa sino como una oportunidad. Es en este contexto que debemos pensar en la revolución, que nunca está “madura”: es esencialmente inoportuna, interviene “entre ya más y aún no”. La apuesta histórica es una apuesta melancólica: siempre se trata de no aceptar la derrota, lo que le da un carácter definitivo.

Palabras clave: *Contratiempos; espectralidad; una apuesta melancólica; mesianismo revolución.*

Dans le contexte du néolibéralisme triomphant et de la chute du « socialisme réellement existant » des années 1990, dans un contexte de crise existentielle de la pensée critique et des mouvements sociaux émancipateurs, Daniel Bensaïd décide, enfin, de présenter au public sa lecture hétérodoxe de Marx.

L'époque ne s'offrait plus à une répétition de dogmes orthodoxes, ni de critiques insuffisantes ou déficitaires de ces derniers. Il ne s'agissait pas bien sûr pour Daniel Bensaïd de renoncer à la pensée critique radicale ou de changer de camps pour « rallier le cortège des vainqueurs et grossir son butin », selon sa propre expression. Au contraire, le choix était net et clair pour lui : « entrer en résistance et en insoumission ». Certains de ses livres portent dans leurs titres le mot « résistance » (Bensaïd, 1996, 2001a et 2001b).

Cette « résistance et insoumission » s'inscrivait pour lui dans un double registre : celui de l'action politique et celui de la pensée théorique ou de la philosophie :

« Pas de nouvelle promesse, pas d'acte fondateur, pas d'affaire culminante. Seulement les “misères du présent”. Avec leur lot quotidien de reniement et de renoncements, de petites concessions qui font les grandes capitulations. Avec des guerres qui portent des noms d'un autre âge, mais qui sont tout-à-faitement [néologisme de D. Bensaïd] contemporaines. Des guerres d'aujourd'hui et de demain, où se jouent les nouvelles hiérarchies mondiales de domination et de dépendance.

Au moins aurons-nous appris, une fois pour toutes, que la politique n'est pas la réalisation de la philosophie. Qu'il n'y a pas de vérité à capturer, mais des rapports de vérités, fuyants et mouvants. Le “critique” pense dans le rythme de cette course ralentie. Le politique, lui fait de la politique. Il y a de la place pour deux. Aussi long-

temps que changer le monde, c'est encore, en un sens, l'interpréter. » (Bensaïd, 1994, p. 301).

Dans le nouveau contexte socio-historique, si une « nouvelle promesse » n'est plus possible, il ne sert à rien de répéter de manière narcissique ou auto-complaisante « nous avons prévu le désastre stalinien », « nous avons raison ». Il faut, comme l'« avant-garde » qui se transforme en « arrière-garde » lorsque la troupe tourne le talon, sans véritablement bouger, protéger les « arrières ». Il faut donc adopter une attitude critique vis-à-vis la tradition, non pour la défaire en bloc, mais plutôt pour la libérer de ses propres entraves. Cette attitude critique va jusque à Marx lui-même, non pour diminuer sa contribution à l'interprétation de notre monde, mais au contraire, pour révéler la richesse de sa pratique théorique en contraste avec certaines de ses formulations trop schématiques et simplificatrices.

Lorsque D. Bensaïd se réfère de manière critique à la préface de 1859 de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx, il pense notamment à ce passage :

« À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. [...] Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi ; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production. Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours, que le problème lui-

même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contradictoire du processus de production sociale, contradictoire non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus ; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine. » (Marx, 1972, pp. 18-19).

À ce Marx schématique dont l'interprétation de l'évolution historique semble fort mécanique, on peut opposer, phrase par phrase, mot par mot, un autre Marx qu'on trouve notamment dans *L'Idéologie allemande*, les *Grundrisse* et *Le Capital*. Dans le passage ci-dessus cité, une époque historique (ou « préhistorique » selon la terminologie du passage) semble constituer l'époque préparatoire de l'époque suivante : l'antiquité prépare la féodalité, la féodalité le capitalisme et le capitalisme le grand jour de la fin de la « préhistoire » avec l'avènement de la société communiste. Le passé, considéré comme une temporalité définitivement close, semble être interprété comme moment dans un processus historique qui se comprend par sa finalité, c'est-à-dire comme moment d'une Odyssée ou d'un processus téléologique.

Pourtant, déjà dans *L'Idéologie allemande*, Marx s'oppose à cette vision de choses de manière très explicite, vision qu'il attribue aux « théologiens néo-hégéliens », c'est-à-dire à Bruno Bauer et Max Stirner:

« L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes : de ce fait, chaque génération continue donc, d'une part, le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées et, d'autre part, elle modifie les

anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente ; ces faits, on arrive à les dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure : c'est ainsi par exemple qu'on prête à la découverte de l'Amérique cette fin : aider la Révolution française à éclater. » (Marx, 1968, pp. 65-66).

Marx, critiquant la téléologie chez Stirner qui conduit à l'idée d'un temps historique quasi-linéaire, à un progrès historique garanti d'avance, note également :

« Selon ce procédé, il est infiniment facile de donner à l'histoire des orientations “uniques”. Il suffit de décrire son tout dernier résultat et d'en faire “la tâche qu'elle s'est proposée dès l'origine en vérité”. Les époques antérieures se présentent alors sous une forme bizarre et inédite. Ça frappe et ça ne coûte pas cher. On pourra dire par exemple : la “tâche” véritable que s'est “proposée” dès l'origine le système de la propriété foncière, c'était d'évincer les hommes pour les remplacer par des moutons, conséquence qu'on a pu remarquer récemment en Écosse, etc.; ou encore que l'avènement des Capétiens “s'est en vérité proposé pour tâche” de conduire Louis XVI à l'échafaud et Monsieur Guizot dans un fauteuil ministériel. » (Marx, 1968, p. 169).

L'évolution historique, nous dit Marx dans ces passages, n'a rien d'un processus téléologique et n'a pas d'« orientations uniques ». Et si l'histoire ne marche pas en sens unique, il y a de l'espace pour l'aléatoire, l'accidentel, la volonté, l'action politique. La question de la stratégie et du parti révolutionnaire obtient de nouveau l'importance que la croyance social-démocrate au progrès inéluctable lui avait niée.

La critique que Marx adresse à la perception de la philosophie de l'histoire de Hegel des épigones insiste aussi sur la question du sujet de l'histoire. De quel sujet s'agit-il en réalité ? S'agit-il de l'homme des idées et des idéologies ? Ou s'agit-il plutôt de l'homme du travail, de l'homme du conflit social et de la lutte des classes ?

« La philosophie de l'histoire de Hegel – écrit Marx – est la dernière expression conséquente, poussée à sa “plus pure expression”

, de toute cette façon qu'ont les Allemands d'écrire l'histoire et dans laquelle il ne s'agit pas d'intérêts réels, pas même d'intérêts politiques, mais d'idées pures : cette histoire ne peut alors manquer d'apparaître à saint Bruno comme une suite d' "Idées", dont l'une dévore l'autre et sombre finalement dans la "Conscience de soi", et à saint Max Stirner, qui ne sait rien de toute l'histoire réelle, cette marche de l'histoire devait apparaître avec bien plus de logique encore comme une simple histoire de "chevaliers", de brigands et de fantômes, aux visions desquels il n'arrive naturellement à échapper que par le "goût du sacrilège". Cette conception est vraiment religieuse, elle suppose que l'homme religieux est l'homme primitif dont part toute l'histoire, et elle remplace, dans son imagination, la production réelle des moyens de vivre et de la vie elle-même par une production religieuse de choses imaginaires. » (Marx, 1968, p. 71).

La critique des conceptions téléologiques d'histoire, des conceptions qui lui attribuent des « orientations uniques », résultent en fait de cette nouvelle définition du sujet historique : l'homme « réel » du labeur quotidien est l'homme de la lutte des classes dont l'issue n'est jamais prévisible. L'histoire fermée de l'auto-développement du concept se transforme ainsi en l'histoire ouverte du conflit social.

C'est justement sur cette base que Daniel Bensaïd défend Marx contre les critiques que Karl Popper et John Elster en particulier lui adressent. Ces derniers, écrit D. Bensaïd, « refusent de prendre Marx en bloc. Ils ne peuvent en effet établir la cohérence entre la philosophie de l'histoire qu'ils lui attribuent et la théorie du conflit qu'ils lui reconnaissent. Ils sont ainsi réduits à en faire un penseur éclectique et incohérent. Comment réconcilier la " foi en la société ouverte " et le culte de l'histoire fermée, le primat communiste de l'individu [résultant du concept de conflit ouvert] et l'indifférence historique envers les masses [résultant du concept d'histoire fermée] ? » (Bensaïd, 1995a, p. 28).

Dans l'*Idéologie allemande* Marx règle ses comptes avec une philosophie spéculative de l'histoire. C'est pourquoi, on ne trouve plus dans les *Grundrisse* et *Le Capital* une « philosophie de l'histoire » conçue comme principe explicatif du mode de production

capitaliste, mais plutôt une « nouvelle écriture de l'histoire » selon l'expression de D. Bensaïd :

« La nouvelle écriture de l'histoire requiert donc l'élucidation de la structure interne réelle du mode de production capitaliste. L'ordre logique prime l'ordre génétique que les ingénus du concept persistent à confondre avec l'histoire empirique. Cette connaissance ne s'exprime pas sous forme de prédictions historiques déguisées en prévisions scientifiques. Marx dénonce au contraire les inventeurs d'un état normatif ("qui doit être créé") ou d'un idéal auquel la société devrait se plier. Son propos anti-utopique consiste à démêler la gerbe des possibles, non pour prédire le cours nécessaire de l'histoire, mais pour penser les bifurcations surgies de l'instant présent. » (Bensaïd, 1995a, p. 28, pp. 40-41).

Cette nouvelle écriture de l'histoire, fondée sur le « conflit ouvert », implique un renversement de l'ordre des temporalités. Le temps présent domine aussi bien le passé, qui doit être toujours réinterprété sous la lumière du présent, que le futur qui est déjà présent dans la gerbe des possibles. C'est pourquoi la temporalité des choses présentes est multidimensionnelle : elle comprend aussi la présence des choses passées et la présence des choses futures.

Par rapport à Hegel, il y a donc un changement radical de perspective. Hegel s'installe dans la bibliothèque du présent pour saisir le passé. Marx s'installe dans le présent du conflit ouvert, dont l'issue ne changera pas seulement l'avenir, mais aussi le passé. La perspective de Hegel ne laisse aucune place à l'aléatoire et à l'accidentel, car le passé comme passé est parfaitement déterminé. La perspective de Marx lui permet de saisir le passé comme un enjeu du temps présent. Dans cette dernière perspective, le progrès historique non seulement n'est pas téléologique et linéaire, mais il ne peut avoir un autre statu que celui d'une hypothèse plus ou moins optimiste ou pessimiste. C'est exactement pour cette raison que la notion de progrès historique dépend en dernière analyse d'un pari social; d'un pari mélancolique (Bensaïd, 1997) toujours actuel. « L'important, c'est d'apprendre à regarder l'histoire du point de vue de l'événement » (Bensaïd, 1995b, p. 193), c'est-à-dire en fait du point de vue

de la révolution, non seulement pour saisir les réalités advenues mais aussi les éventualités non réalisées.

C'est d'ailleurs pour cette raison que la politique prime désormais l'histoire. Cette politique est la critique de la modernité qui, fondée sur l'oubli, exige l'effacement de la mémoire. Elle est la critique de l'esprit qui fait le « malin » (l'« entendement » sans « raison » dans le vocabulaire hégélien), qui ne croit plus à rien (ni même à l'athéisme), qui se moque de valeurs aussi « anachroniques » qu'« idiotes » comme la fidélité, la continuité, l'honnêteté, la solidarité. Bref, elle est la critique de l'esprit moderne, qui trouve son expression adéquate dans le journal quotidien aussi vide que le temps homogène et invariant qu'il présente. Le journal est le « théâtre, où le fait divers se hausse sur de faux talons historiques pour jouer le rôle de l'événement absent » (Bensaïd, 1995b, p. 200). Positivement, la politique « c'est extraire du circonstanciel, du conjoncturel, de l'accidentel sa part d'éternité » (Bensaïd, 1995b, p. 199). La politique ainsi conçue est donc un art, une aventure conceptuelle, car elle n'a pas d'autre but que la métamorphose du périssable en impérissable, de l'éphémère en essentiel.

Chez Sigmund Freud, si le « deuil » est un processus de réadaptation ou de réconciliation du sujet avec son nouvel environnement marqué par la perte d'une de ses composantes essentielles (la perte d'une personne aimée par exemple), la mélancolie est l'échec du sujet de s'en sortir. La mélancolie est donc un deuil sans fin et, de ce point de vue, elle est un état pathologique (Traverso, 2016). Dans un contexte historique cependant, la sortie de cette « pathologie » ne pourrait signifier que la réconciliation avec les vainqueurs, l'acceptation de l'issue des luttes anciennes comme « destin » et la soumission définitive. Devant cette alternative, l'insoumission mélancolique est bien préférable. Il faut donc valoriser l'absence qui reste après la défaite, sauvegarder la mémoire de la perte comme le seul moyen d'alimenter la flamme qui pourrait un jour contester de nouveau l'ordre existant. Le « pari mélancolique » a donc un sens philosophique bien précis : on lutte parce qu'on refuse à se réconcilier avec la défaite et lui donner ainsi un caractère définitif. La défaite des générations vaincues doit être supposée surmontable. Les « morts » pourraient donc se ressusciter.

Victoires et défaites sont des « inscriptions provisoires dans l'horizontalité chronologique, dans un procès dont le dernier mot n'est jamais dit » (Bensaïd 1995b, p. 196). Et il y a de ruineuses victoires comme il y a de victorieuses défaites. Mais une défaite est une défaite : il ne sert à rien d'en faire l'esthétique. Il s'agit plutôt de saisir cette mystérieuse force du vaincu, cette « faible force messianique qui permet de recommencer les défaites sans jamais s'y résigner, avec le secret espoir que la pointe des peut-être finira par percer le mur de ses recommencements » (Bensaïd 1995b, p. 197).

L'intérêt de Daniel Bensaïd au messianisme juif à travers Walter Benjamin (Bensaïd, 2010) n'a rien à faire avec le fait qu'il était juif. Il n'était juif que par solidarité aux victimes de l'holocauste, comme il écrivit lui-même dans son livre autobiographique (Bensaïd, 2004). Dans une des interprétations du messianisme juif (Scholem, 1992), dans son interprétation la plus radicale que W. Benjamin adopte, le messie ne viendra d'aucun ciel car il est déjà sur terre (Löwy, 2014). Il n'est pas visible sous forme de sujet, car il est morcelé dans l'esprit et l'âme des individus désunis. Le messie comme sujet est leur union, la constitution d'un « nous » conscient. Nous ne sommes donc pas loin du sujet révolutionnaire selon la terminologie de György Lukacs dans *Histoire et conscience des classes* (Lukacs, 1960). Le messie « en soi », en tant que potentialité, existe déjà. Et les générations vainques du passé attendent toujours leur résurrection.

Le messianisme sécularisé de Daniel Bensaïd n'est pas synonyme de l'utopie. Comme chez Walter Benjamin, il agit plutôt au nom de l'injustice commise qu'à celui de la justice future :

« Nous sommes à notre tour attendus par l'interminable cortège des vaincus et opprimés du passé, dont nous avons le redoutable pouvoir de perpétuer ou d'interrompre le supplice ». (Bensaïd, 1995b, p. 217).

L'histoire n'est pas morcelée ou insensée. Elle est plutôt « gravitationnelle » : attractions et correspondances se nouent entre des époques et des acteurs par la médiation du politique. « Rassembleur des pratiques en miettes, le politique non politicien articule l'attente et le possible, le réveil et l'événement, l'interprétation et la bifur-

cation » (Bensaïd, 1995b, p. 218). Contrairement à une philosophie utopique fondée sur l'espérance, le primat du politique compromet la patience et ne permet aucun accommodement. Le monde avançant plutôt vers la catastrophe que vers le progrès ne peut plus rêver. Nous ne pouvons plus rêver. Nous sommes voués au cauchemar dont il faut s'éveiller le plus vite. La révolution est avant tout un réveil et donc un arrêt, une interruption du cauchemar. La révolution ne privilégie pas le futur. La rédemption tourne le dos au lever de soleil pour se concentrer à la fin de la nuit.

Dans la perspective de Marx, dans la perspective d'une pratique théorique ou le présent est la temporalité dominante, la non-existence se charge d'un contenu nouveau. La chose existante a une double dimension. Elle ne comprend pas seulement le monde positif, elle comprend aussi un monde négatif ou une « matière obscure » : l'absence qui doit être évoquée, l'absence que la pensée ne peut oublier ou contourner sans s'automutiler, témoigne de la présence des choses absentes. Il s'agit ici de ce que Jacques Derrida appelle « spectralité » :

« S'il y a quelque chose comme de la spectralité, il y a des raisons de douter de cet ordre rassurant des présents, et surtout de la frontière entre le présent, la réalité actuelle ou présente du présent et tout ce qu'on peut lui opposer : l'absence, la non-présence, l'ineffectivité, l'inactualité, la virtualité, ou même le simulacre en général, etc. Il y a d'abord à douter de la contemporanéité à soi du présent. » (Derrida, 1993, p. 72).

Cela veut dire d'abord que l'Autre de la « présence actuelle » ou « positive » n'est pas n'importe quel autre, un autre indifférent, mais *son* autre, une absence déterminée, une absence présente. Comment expliquer d'une manière différente les obsessions et les phobies de la bourgeoisie, qui, malgré tant de conjurations de ses spectres, gémit encore pleine d'inquiétude ? Comment expliquer autrement le charme que les « spectres » exercent sur beaucoup parmi nous, notamment lorsqu'ils sourient ? (Bensaïd, 2000).

De ce point de vue, on peut redéfinir la notion d'utopie : l'uto-

pie en tant que concept opératoire au service de l'insoumission ne privilégie pas l'avenir. Elle est une absence présente qui réside dans un potentiel réel de résistance, dans la force de la mémoire qui n'est pas vraiment effacée et qui peut à tout instant resurgir. Elle réside dans les pavés de Paris, les mêmes qui ont construit les barricades de la Commune selon les instructions d'August Blanqui (Blanqui, 1972), et qui ont réuni le sang séché de plusieurs générations vainques. La modernité de la temporalité homogène et vide refoule la mémoire, comme le journal quotidien cache l'évènement sous les « faits divers » et comme le macadam uniforme couvre le pavé. La mémoire refoulée, l'évènement caché et le pavé couvert sont invisibles, mais ils sont réels. L'utopie (l'absence) dont il est ici question est une utopie réelle (une absence présente).

D'une manière plus générale, ce doute de la « contemporanéité à soi du présent » dont parle J. Derrida, ou les « notions décisives de contretemps et de non-contemporanéité » (Bensaïd, 1995a, p. 34) permettent de saisir l'anachronisme et l'irrégularité comme des phénomènes persistants dans les formations sociales et donc relativiser la norme sociale et historique supposée:

« Outre les maux de l'époque actuelle, nous avons à supporter une longue série des maux héréditaires, provenant de la végétation continue des modes de production qui ont vécu, avec la suite des rapports politiques et sociaux à contretemps [*zeitwidrig*] qu'ils engendrent. Nous avons à souffrir non seulement de la part des vivants mais aussi de la part des morts. » (Marx, 1963, p. 549).

D. Bensaïd note à juste titre que ses lignes de la préface à la première édition du *Capital* que nous venons de citer, « étonnons ceux qui se contentent de la roide “correspondance” entre infrastructures et superstructures de la préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. » (Bensaïd, 1995a, p. 34).

Cette « correspondance » ne signifie pas « adéquation ». Cette correspondance limite l'éventail des possibilités sans conduire à un déterminisme strict dans un monde supposé pleinement contemporain à soi-même : le contretemps hante l'action politique, la théorie,

l'art, mais aussi l'économie. Ne sommes-nous pas aujourd'hui témoins de formes nouvelles d'esclavagisme, de barbaries archaïques et de « guerres sacrées » tout-à-fait contemporaines, de la même manière qu'on peut retrouver « dans l'archéologie freudienne ces survivances actives et ces temps mêlés, où rien de ce qui s'est formé ne disparaît, où tout ce qui est conservé peut réapparaître » ? (Bensaïd, 1995a, p. 35).

Un certain marxisme attribue à Marx une « normalité » historique selon laquelle les modes de productions se succèdent de manière inéluctable : la société esclavagiste, la féodalité, le capitalisme, le communisme. Dans ce schéma, le mode de production asiatique, que Marx analyse, n'apparaît nulle part, parce ce qu'il menace cette « régularité » rassurante du temps historique, une « régularité » qui tend à évacuer le sujet politique de la scène de l'histoire, comme elle tend à légitimer le fait accompli.

L'économie mondialisée, conçue comme une unité contradictoire par la présence des temps discordants, permet à Marx de formuler l'idée d'une possible déviation du schéma de succession des modes de production constatés en Europe occidentale. La Russie peut s'épargner les misères sociales du développement capitaliste en passant directement à une production de libre association des producteurs. Dans sa fameuse lettre à Vera Zassoulitch de 1882, Marx écrit :

« [...] parce que, en Russie, grâce à une combinaison de circonstances uniques, la commune rurale, encore établie sur une échelle nationale, peut graduellement se détacher de ses caractères primitifs et se développer directement comme élément de la production collective sur une échelle nationale : C'est justement grâce à la contemporanéité de la production capitaliste qu'elle peut s'en approprier tous les acquêts positifs et sans passer par ces péripiéties affreuses. » (Dangeville, 1967, p. 169).

Le passage ci-dessus est en contraste avec certaines déclarations du *Manifeste communiste*. Dans ce dernier, le rapport du centre capitaliste à sa périphérie est analogue à celui de la ville capitaliste à sa campagne. L'avenir des peuples arriérés de l'Orient est le présent des peuples civilisés de l'Occident :

« La bourgeoisie a soumis la campagne à la ville. Elle a créé d'énormes cités ; elle a prodigieusement augmenté la population des villes par rapport à celles des campagnes, et par là, elle a arraché une grande partie de la population à l'abrutissement de la vie des champs. De même qu'elle a soumis la campagne à la ville, les pays barbares ou demi-barbares aux pays civilisés, elle a subordonné les peuples de paysans aux peuples de bourgeois, l'Orient à l'Occident.» (Marx et Engels, 1983, p. 33).

La pensée de Marx évolue : la contemporanéité internationale de la production capitaliste développée avec des formes de production d'un autre âge permet de bousculer les étapes d'un schéma préétabli du progrès. Voici pourquoi, chez D. Bensaïd, la « politique est très exactement le point de rencontre entre ces temps désaccordés. » (Bensaïd, 1995a, p. 35).

La théorie du « développement inégal et combiné » chez Parvus et Trotski, comme celle de la « révolution permanente » de ce dernier, s'inscrivent donc dans une problématique déjà présente chez Marx, la problématique de la non-contemporanéité du présent à soi-même ou du contretemps.

Il n'y a aucun temps mur pour l'événement révolutionnaire, il n'y a aucune révolution qui respecte l'horloge de l'histoire, car cette dernière n'a pas d'horloge. Elle a seulement ses temps homogènes et vides, comme elle a ses « temps des cerises ». Ces derniers sont des temps courts et irréguliers, qui dépendent des caprices du bon temps et des tempêtes, dont on ne peut profiter si on a peur de « chagrins d'amour », selon la fameuse chanson « Le temps des cerises » de Jean Baptiste Clément, qui a été une chanson d'amour avant de devenir celle de la Commune de Paris de 1871.

« Une révolution “juste à temps”, sans risques ni surprises, serait un événement sans événement, une sorte de révolution sans révolution. Actualisant un possible, la révolution est par essence intempestive, et dans une certaine mesure “prématurée”. Une imprudence créatrice. » (Bensaïd, 1995a, p. 69).

On pourrait même dire que, si l'histoire n'a pas d'horloge, la révolution est en quelque sorte hors temps. Au carrefour du passé et de la nouvelle époque, elle n'appartient pas pleinement ni à l'un ni à l'autre : elle redéfinit de nouveau le temps historique et crée un nouveau calendrier. La révolution réorganise le matériel du passé, elle valorise et elle déprécie certaines de ses composantes. Ainsi que l'écrit Jacques Derrida, on ne la pensera pas « tant qu'on se fiera à une temporalité générale ou à une temporalité historique faite de l'enchaînement successif de présents identiques à eux-mêmes et eux-mêmes contemporains » ; ou, comme précise Daniel Bensaïd, la révolution toujours « anachronique, inactuelle, intempestive elle survient entre déjà plus et pas encore, jamais à point, jamais à temps » (Bensaïd, 1995a, p.238).

Selon Daniel Bensaïd, la critique de l'Odysée historique implique une autre approche du progrès, de la nécessité, de la loi. Le progrès n'est pas le contraire de la régression, mais souvent l'autre face de la même pièce. Marx d'ailleurs, loin d'être un simple admirateur du progrès technique capitaliste, souligne les régressions sociales, culturelles et écologiques qu'il engendre. Le hasard n'est pas un accident de la nécessité causale, mais le « corrélât immédiat du “développement nécessaire”, le hasard de cette nécessité ». La « loi » chez Marx n'est pas toujours celle de la mécanique, d'où sa curieuse catégorie de « loi tendancielle ». En d'autres termes, Marx, incontestablement influencé par la physique dominante de son temps, se révolte contre ses étroites limites, de sorte que sa pensée puisse résister aux développements contemporains des sciences naturelles.

On devrait ajouter ici, sans exagérer, que l'univers logique de Marx est beaucoup plus conforme à la théorie physique moderne qu'à la mécanique classique. Marx est certes influencé par cette dernière, mais il est aussi héritier d'une philosophie (allemande) de la nature qui a joué aussi un rôle important dans le développement de la dialectique hégélienne. Il n'est donc pas aussi étonnant si Marx refuse de transposer, sans scepticisme et esprit critique, les lois des sciences dominantes de la nature dans son propre domaine d'investigation.

Une vision non linéaire de l'histoire est en contradiction avec toute notion de norme ou de normalité historique. Une fois la causalité stricte critiquée, il n'y a plus de place pour des « accidents » ou des

«déviation» historiques, dont le but n'est en fait que de sauver après coup cette causalité, en la relativisant aussi peu que possible. Pour D. Bensaïd comme pour W. Benjamin, en relativisant la « règle », on saisit mieux l'« exception ». La « norme » est trop anormale pour constituer la « règle » et les « exceptions » ne sont pas assez exceptionnelles pour qu'elles puissent être considérées comme des « accidents ». Ainsi le nazisme et le stalinisme «doivent être combattus, non au nom d'une norme historique introuvable, mais au titre d'un projet qui revendique ses propres critères de jugement». (Bensaïd, 1995a, p. 49).

La « correspondance » des forces productives aux rapports de production ne saurait se décider à un niveau strictement économique. Cette correspondance renvoie plutôt à la possibilité formelle d'existence d'un mode de production, alors que la non-correspondance, la contradiction entre les forces et les rapports, se décide aussi au niveau de la conscience politique et de la lutte des classes. De ce point de vue, la question de la « maturité » ou de l' « immaturité » d'une révolution ne se définit pas à partir des critères purement quantitatifs (le développement des forces productives).

La révolution russe ne fut pas plus immature que la révolution française. Le développement des forces productives ne fait rien. Il crée tout au plus des conflits dont l'issue n'a rien d'un destin prédéterminé. Déclarons la révolution russe «immature» et nous pouvons passer sous silence toute une série de débats (p. e. sur la Nouvelle Politique Economique de 1921) et de conflits (p. e. la révolution allemande), qui pourtant ont déterminé le sort de cette première. Le totalitarisme stalinien n'était ni prévisible, ni inéluctable. Marx et Engels eux-mêmes, loin de se conformer à cette mécanique des forces productives et des rapports de production qu'on leur attribue abusivement, se sont engagés dans toutes les luttes d'émancipation de l'homme, même si celles-ci n'avaient aucune chance apparente de réussite; alors que la révolution russe avait une chance tout-à-fait réelle de changer le monde. En bref, la durée n'agit pas à la manière d'une cause mais à la manière d'une chance.

Voici pourquoi, selon Daniel Bensaïd, Marx s'intéresse beaucoup plus à saisir les conditions de la lutte des classes qu'à définir les classes à la manière de la sociologie positiviste. C'est dans la lutte

et par la lutte que peut surgir un sujet capable de contester l'ordre existant. Ce sujet a, certes, de présuppositions sociologiques, mais le développement de la société capitaliste ne lui attribue pas inéluctablement un rôle subversif. La durée ne fonctionne pas comme principe explicatif de la constitution du sujet.

Il n'y pas de sociologie conforme aux critères académiques de la discipline dans l'œuvre de Marx. Il n'offre pas de critères de classification stricte des individus afin d'éliminer les « zones grises » (peu importe dans quelle classe sociale appartient le « contremaître »). En fait, qu'est-ce la classification ou la taxinomie, sinon l'arbitraire subjectif plaqué sur des réalités dynamiques qui se trouvent ainsi artificiellement bloquées par l'immobilisme de leurs noms ?

La classe ouvrière comme la bourgeoisie n'ont jamais été homogènes de manière empirique. Les deux classes principales de la société moderne s'y déterminent et se délimitent réciproquement selon leurs fonctions antagonistes dans le processus de la reproduction d'ensemble. Ce qui permet l'unification de la classe capitaliste d'un côté et de la classe ouvrière de l'autre est leur opposition économique réciproque non seulement au niveau du rapport d'exploitation mais au niveau de la distribution des rôles et des revenus dans le processus d'ensemble : processus de production et processus de circulation du capital. Cette unification cependant ne peut se réaliser que par la médiation du politique.

La politique n'est pas réductible à l'antagonisme bipolaire des classes, tout en étant organiquement liée à celui-ci. La représentation politique n'est pas un miroir simple dans lequel se reflète une nature sociale conflictuelle, mais plutôt un miroir à la fois déformant et multiforme. La lutte politique a quelque parenté avec le sujet en psychanalyse. « Articulée comme un langage, elle opère par déplacements et condensations des contradictions sociales. Elle a ses rêves, ses cauchemars et ses lapsus » (Bensaïd, 1995a, p. 133).

Les temporalités du capital, développées dans *Le Capital*, nous permettent de mieux saisir les contradictions sociales et les conflits qu'elles engendrent. Si le présent est chez Marx le temps dominant, le présent du présent (comme nous l'avons noté, il y a aussi le présent du passé et le présent du future) est le capital lui-même.

Le capital est une organisation spécifique et contradictoire du temps social. Plus précisément, il est une articulation complexe et conflictuelle de trois temporalités correspondant aux trois livres théoriques du *Capital* : le temps de la production, le temps de la circulation et le temps de la reproduction d'ensemble qui, unité des deux précédents, est le temps organique du capital (Tombazos 1994 et 2014 ; Bensaïd, 1995a et 1995b). Le premier, temps linéaire et mécanique, est le temps des calculs et des quantités, le temps des chronomètres de la production, des caisses d'épargne et des statistiques des sociétés d'assurances, le temps que nous vivons en tant que capitaux variables, le temps de notre réalité prosaïque, de notre réification marchande. Le temps de la production est en d'autres termes celui de la production des valeurs marchandes. Le temps de la circulation est celui de la durée du capital à travers les cycles et les rotations de la valeur produite. Le temps organique, unité posée du temps de la production et du temps de la circulation, est celui de la vie sociale du capital, qui, comme tout organisme vivant, dure et vieillit à travers un mouvement incessant de reproduction et d'évolution de lui-même.

Le capital est le temps social qui s'autorégule et s'auto-organise, le temps de notre vie aliénée, étrangère à nous-mêmes. Dans cette auto-organisation, la loi de la valeur et celle de la baisse tendancielle du taux de profit jouent un rôle crucial. La valeur n'est pas une simple quantité de travail, mais plutôt le choc constant entre vendeur et acheteur, producteur et consommateur, leur rapport social conflictuel. Ordre du désordre, principe régulateur d'une économie de non-équilibre, la valeur n'est quantifiable que par le contrecoup d'une différence qui se fait jour en elle. Car le temps de «travail socialement nécessaire», censé être la détermination quantitative de la valeur, unit en lui les exigences discordantes de deux points de vue antagonistes : il est «socialement nécessaire» pour le producteur (selon le progrès technologique et la productivité du travail) mais en même temps pour le consommateur (selon la distribution du revenu social). Comme l'écrit D. Bensaïd, « le temps de travail socialement nécessaire » est un temps à la fois « mesuré et mesurant ». S'agit-il d'une contradiction ? Evidemment, mais d'une contradiction inhérente au capitalisme réellement existant : « Lorsque le temps

de travail social n'est plus validé par la société du fait que le cycle entre achat et vente se brise, "le social exclut le social" » (Bensaïd, 1995a, p. 99). Le taux de profit du capital, par ses fluctuations, rythme le capitalisme et l'oriente.

Une grande crise, cependant, ne provient pas nécessairement d'une baisse du taux de profit (Husson, 2008 et 2010). Elle apparaît comme une « arythmie » entre les trois rythmes fondamentaux du capital : le rythme de valorisation de la valeur, le rythme d'accumulation du capital et le rythme de réalisation de la valeur (Tombazos, 1994, 2004, 2019). On peut légitimement se demander dans « quelle mesure l'étude des crises et celle de la folie requièrent-elles des procédures de connaissance analogues ? » (Bensaïd, 1995b, p. 42, en note). En fait, l'équilibre du capital, loin d'être celui de Léon Walras, semble être assez proche de celui de Freud. Il est, plus précisément, l'équilibre névrotique et fragile d'un caractère schizoïde. La crise apparaît chez Marx comme un réveil soudain de la mémoire. La surproduction du capital provient de l'oubli de certains moments nécessaires à la reproduction économique que le désir insensé de valorisation exile dans l'obscurité du sous-conscient. Le marasme et la dépression sont la revanche des moments refoulés, leur retour involontaire et violent à la mémoire. La crise est ainsi la manifestation d'un équilibre antérieur névrotique, d'un malaise identitaire, fondé sur la scission du lien social, la séparation de l'inséparable.

Les grandes crises capitalistes, expressions violentes des contradictions du capital, interruptions du temps homogène et vide de l'histoire, sont les moments de décisions et de choix, donc des possibles. Le dépassement capitaliste de telles crises, toujours possible et plus ou moins probable selon le cas, est la paix que le capital conclut avec lui-même, qui lui assure une nouvelle période de croissance relativement régulière.

D. Bensaïd explique de manière convaincante l'absence du discours historique habituel dans les *Grundrisse* et dans *Le Capital*. Cette absence est due à une nouvelle « épistémologie » de l'histoire qui émerge sur les ruines de l'« histoire universelle ». « Les sociétés d'hier ne sont pas en elles-mêmes, dans leurs immédiateté, historiques. Elles le deviennent sous le choc du présent » (Bensaïd, 1995a,

p. 41). Ce qui compte ce n'est pas de reproduire le passé comme « il a été en réalité » ou comme simple succession de faits accomplis, mais de le saisir comme une « temporalité élastique » où l'essentiel n'est pas encore véritablement joué. Le présent, possibilité réalisée du passé, est en même temps la réapparition différenciée de ses potentialités déçues et de ses souhaits non réalisés. Le présent cache dans ses profondeurs « les clefs ouvrant les coffres du passé comme les portes du futur » (Bensaïd, 1995a, p. 41).

Si le passé n'est pas d'un ordre temporel horizontal (s'il n'est pas derrière nous), mais d'un ordre vertical, comment peut-on appréhender la notion de progrès historique. Y-a-il progrès dans l'histoire ?

En fait, la vision du progrès historique chez Hegel est due à l'ordre temporel horizontal qu'il présuppose. Si la « la raison gouverne l'histoire », selon la fameuse thèse de Hegel, c'est uniquement parce que les faits et les événements historiques, c'est-à-dire ceux du passé, ne sont pas simplement une accumulation de données sans forme ni logique. Si l'on examine le passé, on y découvre un ordre intellectuel: le progrès de la liberté politique :

« L'histoire universelle est le progrès de la conscience de la liberté : [...] les Orientaux ont su qu'un seul homme est libre, le monde grec et romain, que quelques-uns sont libres tandis que nous savons, nous, que tous les hommes sont libres, que l'homme en tant qu'homme est libre. Ces différents stades constituent les époques que nous distinguons dans l'histoire universelle [...]. » (Hegel, 1965, p. 84).

Si « l'histoire universelle » est « l'histoire de l'esprit » qui penche vers la liberté, le sujet de cette histoire sont les individus eux-mêmes qui poursuivent leurs intérêts particuliers. La force motrice de l'histoire n'est pas chez Hegel les bonnes intentions, les idées nobles ou les idéaux sacrés. C'est à travers la poursuite de leurs intérêts propres, y compris leurs intérêts matériels et égoïstes, que les individus réalisent l'« esprit ». On ne peut donc pas reprocher à Hegel une vision « idéaliste » (dans le sens ordinaire du terme) de l'histoire puisque son véritable moteur est l'homme de la vie quotidienne (l'« homme réel » de Marx) :

« Les lois et les principes ne vivent pas et ne s'imposent pas immédiatement d'eux-mêmes. L'activité qui les rend opératoires et leur confère l'être, c'est le besoin de l'homme, son désir, son inclination et sa passion. » (Hegel, 1965, p. 104).

On ne peut lui reprocher non plus un *apriorisme* du concept : si l'histoire s'est déroulée de manière rationnelle, cela « doit résulter de l'étude de l'histoire. Mais nous devons prendre l'histoire comme elle est ; procéder historiquement, empiriquement. Entre autres choses nous ne devons pas nous laisser égarer par les historiens de profession. En effet, il existe, tout au moins en Allemagne, des historiens jouissant d' grande autorité en ce qui concerne ce qu'on appelle l'étude des sources, qui font précisément ce qu'ils reprochent aux philosophes, à savoir des constructions fantaisistes *a priori*. » (Hegel, 1965, p. 50).

La « téléologie » dans le concept d'histoire chez Hegel ne garantit aucun *happy end* historique et ne permet aucune prophétie. La philosophie d'ailleurs, selon Hegel, ne fait jamais de prophéties : si, comme « l'oiseau de Minerve » qui « prend toujours son envol au début du crépuscule », la connaissance philosophique n'arrive qu'à la tombée de la nuit, quand les choses sont jugées et la poussière disparaît, elle ne peut prévoir l'avenir.

Il serait donc une erreur de confondre le concept d'histoire chez Hegel avec le concept « religieux » d'histoire des épigones que Marx critique dans *L'Idéologie allemande*. Quand Marx y critique les épigones, il ne précise pas que sa critique ne concerne pas Hegel lui-même. C'est pourquoi Daniel Bensaïd, sans qu'il critique de manière directe Hegel lui-même, semble partager les critiques adressées à Hegel de ceux qui, en réalité, ne le connaissent qu'à travers ce qu'on appelle la « bibliographie secondaire ».

Le moteur de l'histoire est chez Hegel (comme chez Marx de manière encore plus développée grâce à la notion de « lutte des classes ») la confrontation des hommes qui luttent pour réaliser leurs besoins et leurs désirs conflictuels, de laquelle naît une réalité d'ordre supérieur : l'esprit de chaque peuple qui se réalise dans une forme étatique, ainsi que l'esprit de l'histoire mondiale qui se développe

par l'élimination ou la destruction des États particuliers. Parlant de l'esprit universel dévorant ses expressions particulières, Hegel écrit :

« Son rajeunissement n'est pas un simple retour à la forme antérieure ; c'est une purification et une transformation de lui-même. Dans la mesure où il résout ses problèmes, il s'en crée de nouveaux et multiplie ainsi la masse de la matière sur laquelle il travaille. L'Esprit se répand ainsi dans l'histoire en une inépuisable multiplicité de formes où il jouit de lui-même. Mais son travail intensifie son activité et de nouveau il se consume. Chaque création dans laquelle il avait trouvé sa jouissance s'oppose de nouveau à lui comme une nouvelle matière qui exige d'être œuvrée. Ce qu'était son œuvre devient ainsi matériau que son travail doit transformer en une œuvre nouvelle. » (Hegel, 1965, p. 55).

Dans ce passage, on trouve de manière très implicite la notion de *Sittlichkeit* ou de vie éthique que Hegel a développée davantage dans sa *Philosophie du droit*. Pourquoi l'esprit « jouit de lui-même » dans ses formes de manifestation particulières ? Il jouit de lui-même parce que les individus, leurs activités particulières (c'est-à-dire leur manière particulière de s'intégrer dans la société et la division du travail) et l'État (le gouvernement, la loi, le système de justice etc.) forment une unité qui peut durer dans le temps sans l'emploi continu de la violence. L'individu intériorise l'universel et se comporte dans ses activités particulières délibérément selon les règles sociales et politiques en vigueur. Ainsi, l'emploi de la violence étatique se manifeste seulement de manière sporadique. La « vie éthique » chez Hegel est proche à celle de l'« hégémonie politique » chez Antonio Gramsci.

Ainsi, l'Esprit de l'histoire (c'est-à-dire le rassemblement du sens) chez Hegel renvoie à une dialectique entre le synchronique et le diachronique de ses manifestations. Il renvoie à une dialectique entre la coexistence spatiale de ses manifestations et son progrès à travers la crise et la chute des peuples. La crise mortelle des peuples est la rupture des liens qui unissent les individus entre eux à travers les formes universelles qu'ils produisent en commun et qu'ils partagent. La notion d'État et la notion de peuple sont si étroitement liées chez Hegel que la chute d'un État est synonyme de la disparition d'un

peuple. Cette disparation ne renvoie pas à l'extermination physique des individus qui avaient pu constituer un peuple, mais à la disparition de l'esprit qui les a transformé en peuple et donc en État.

Dans le monde synchronique de l'histoire, un peuple particulier peut incarner l'esprit universel et donc fonctionner comme l'avant-garde du progrès historique. Il n'y a aucun doute que cette vision des choses contient certains éléments valables. La révolution française est incontestablement grande parce qu'elle avait une portée universelle. Elle avait une influence directe dans d'autres régions du monde. La révolution grecque de 1821 par exemple est sa « petite sœur ». D'une manière plus générale, la révolution française a inauguré ce que nous appelons aujourd'hui « modernité politique ».

La philosophie de l'histoire de Hegel, cependant, doit être critiquée sur deux axes. Le premier axe est celui de la perspective. Il n'est plus possible d'agir comme « l'oiseau de minerve » qui prend « son envol au crépuscule » : la prochaine tombée de la nuit risque d'être aussi la dernière. Il faut donc réhabiliter la « prophétie » : la prophétie non en tant que faux talons « scientifiques » qui permettent de voir l'avenir, mais en tant qu'alerte d'une marche vers le désastre et la catastrophe. L'activité philosophique ne peut plus que se conjuguer au présent, un présent hanté par le cauchemar. Elle doit donc nécessairement s'articuler à la politique : « il a place pour deux » pour utiliser l'expression de D. Bensaïd, même si elles s'inscrivent différemment dans le temps présent. D'ailleurs, aucun « mariage » n'est parfait. Cette philosophie qui se conjugue au présent ne peut plus interpréter le passé comme une temporalité close, le passé comme passé, car celui-ci n'a pas seulement conduit à la « conscience de la liberté politique », comme on pourrait penser à l'époque de ce « magnifique lever de soleil », célébré par « tous les esprits pensants », qui fut la révolution française. Il a aussi conduit à l'« entendement » (*Verstand*) sans « raison » (*Vernunft*) qui a pu prendre de formes aussi monstrueuses que l'holocauste.

Le second axe de la critique est celui-ci : le « peuple élu » de Hegel, celui qui incarne la « raison universelle », crée un État dans l'histoire qui inspire et oriente les autres peuples. Il n'est pas un État impérialiste et colonial. L'histoire mondiale ou universelle de Hegel

ignore le colonialisme, le post-colonialisme et toute forme d'ordre impériale moderne. Les mêmes États modernes dans lesquelles règne la *Sittlichkeit* hégélienne empêchent le développement des mêmes formes de modernité dans les pays périphériques. La « raison universelle » qui s'applique dans la dialectique des révolutions « contagieuses », ne s'applique dans les « vies éthiques » des ordres impérialistes, car ceux-ci, loin d'être « contagieux », font tout pour éterniser les anachronismes contemporains de leurs périphéries. En d'autres termes, on ne peut pas faire abstraction des contre-révolutions qui ont suivi les révolutions. À travers la révolution française, l'homme n'a pas « construit le monde d'après l'idée » comme disait Hegel, mais l'« idée » s'est autonomisée pour devenir « capital » ; pour devenir, contre l'homme, son monde inhabitable et aliéné. La révolution russe est suivie par la stalinisation et les goulags, par une dictature sur le prolétariat. La difficulté de saisir la contre-révolution tient au fait qu'on essaie souvent de l'appréhender par analogie à la révolution. Cependant, cette dernière est une explosion, un « saut qualitatif », alors que la contre-révolution agit souvent selon la logique du « peu à peu » quantitatif, qui, à un moment difficile à préciser, devient qualitatif. La temporalité de la contre-révolution est la même que celle des petites concessions qui font les grandes capitulations.

C'est pourquoi dans ce Marx que révèle Daniel Bensaid, la vision du progrès est différente de celle de Hegel. La liberté n'est pas chez Marx un acquis de l'histoire, mais un enjeu du temps présent.

Le passé n'est pas vraiment derrière nous. Oui, la démocratie représentative est une forme essentielle de la modernité « occidentale », mais le fétichisme de la marchandise l'est aussi. Et il ne s'agit pas ici seulement de la « fausse conscience ». Il s'agit plutôt de la naissance d'un sujet, d'une « abstraction in actu » selon Marx, c'est-à-dire d'une rationalité indépendante de la volonté consciente de l'homme, qui est le capital. Celui-ci transforme l'homme (pas seulement l'ouvrier salarié) en son objet et le traite comme une matière inanimée. L'homme perd le contrôle sur son devenir social, qui lui apparaît comme une seconde nature régie par des lois immuables et indépendantes de la volonté humaine. Les fétiches modernes ne sont pas d'objets ordinaires que l'on trouve dans la nature et auxquelles on attribue de propriétés mythiques et sacrées, mais les produits du tra-

vail eux-mêmes qui obtiennent la propriété « magique » de gouverner leurs propres créateurs. La philosophie des Lumières n'a pas véritablement désenchanté le monde. C'est pourquoi l'homme moderne se dédouble en être souffrant dans les circuits cauchemardesques du capital et en fidèle qui se extasie dans ses différents temples. L'idolâtrie des époques antérieures ne cède pas sa place à la raison. Elle réapparaît sous une forme nouvelle aussi obscurantiste que celle du passé. Il s'agit d'une idolâtrie moderne, mais en même temps barbare. Les sacrifices humains sur l'autel de la marchandise sont beaucoup plus fréquents que ceux dans les sociétés primitives, y compris dans les économies les plus avancées. C'est exactement pour cette raison que le dépassement de la religion moderne qui est la marchandise (Tombazos, 2002), dont les religions classiques ne sont que des « suppléments », est explicitement lié chez Marx à l'avènement hypothétique d'une société des producteurs « librement associés ».

Si l'histoire s'est universalisée ou, plutôt, si l'économie s'est mondialisée, on ne peut plus traiter ni le développement des forces productives ni les libertés politiques dans le monde développé indépendamment du sous-développement économique et des formes archaïques contemporaines dans la « périphérie » impérialiste : il s'agit plutôt de deux faces de la même société mondialisée. Les barbaries contemporaines ne sont pas simplement de survivances archaïques dans le temps présent. L'inertie historique n'est pas leur principe explicatif. Elles résultent d'un couplage paradoxal entre les pratiques impérialistes d'une part et les archaïsmes périphériques d'autre part, d'un couplage des temporalités désaccordées. Le phénomène contemporain du terrorisme islamique par exemple présuppose la survivance de certains archaïsmes dans un ordre impérial moderne qui, de manière inconsciente et certaines fois consciente, les cultive et les transforme. La « modernité » et l'« archaïsme » de nos jours ne s'inscrivent pas dans un ordre temporel horizontal. Elles s'inscrivent plutôt dans un ordre spatial: la modernité du centre n'est pas l'avenir de l'« archaïsme » périphérique, car la première contribue à la conservation du second. Le présent est un ordre spatial hiérarchisé de temporalités mêlées.

Cependant, cette problématique sur la notion de progrès ne détruit pas toute notion de progrès dans l'histoire. Celui-ci, même

s'il est difficilement constatable dans le monde positif, c'est-à-dire dans la pratique des institutions, il existe toujours dans son aspect négatif : dans celui de sa « spectralité ». Il existe comme présence d'une chose absente dans une temporalité historique élastique où les potentialités inexplorées du passé occulté et enfoui peuvent être ré-actualisées dans un contexte scientifique et technologique plus avancé. La liberté n'est pas un processus qui gouverne l'histoire, mais une potentialité du présent. Le progrès de la liberté, sous forme d'hypothèse historique vivante, c'est-à-dire comme force motrice du projet d'émancipation communiste, se trouve dans les miettes dispersées du messie, dans les rares sourires du spectre, dans les galeries souterraines que creusent les taupes. Voici pourquoi la « taupologie est une science » (Bensaïd, 2001b). Et il n'y a pas beaucoup de projets d'émancipation individuelle et sociale. Il y en a un seul car, dans un monde unique de temporalités mêlées et d'espaces différenciés et hiérarchisés, les luttes multiformes et les buts apparemment différents sont la seule forme possible de manifestation de la même « utopie réelle ».

RÉFÉRENCES

- BENJAMIN, W. Sur le concept d'histoire. In: BLANQUI, A. *Instruction pour une prise d'armes. L'éternité par les astres* et autres textes. Paris : Société encyclopédique française, Collection Future antérieure, Édition de la Tête de Feuilles, 1972, pp. 189-199.
- BENSAÏD, D. Les saisonniers d'arrière-garde. In: TOMBAZOS, S. *Le Temps dans l'analyse économique*. Les catégories du temps dans Le Capital. Paris : Société des saisons, 1994, pp. 299-302.
- BENSAÏD, D. *Marx l'intempestif*. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe-XXe siècles). Paris : Fayard, 1995a.
- BENSAÏD, D. *La Discordance des temps*. Essais sur les crises, les classes, l'histoire, Paris : Éd. De la Passion, 1995b.
- BENSAÏD, D. *Éloge de la résistance à l'air du temps*. Paris : Textuel, 1996.
- BENSAÏD, D. *Le Pari mélancolique*. Métamorphoses de la politique, politiques des métamorphoses. Paris : Fayard, 1997.

- BENSAÏD, D. *Le Sourire du spectre*. Paris : Michalon, 2000.
- BENSAÏD, D. *Les irréductibles*. Théorèmes de la résistance à l'air du temps. Paris : Textuel 2001a.
- BENSAÏD, D. *Résistances. Essai de taupologie générale*. Paris : Fayard, 2001b.
- BENSAÏD, D. *Une Lente impatience*. Paris : Stock, 2004.
- BENSAÏD, D. *Walter Benjamin, sentinelle messianique : À la gauche du possible*. Paris : Éd. Les Prairies Ordinaires, 2010.
- BLANQUI, A. *Instruction pour une prise d'armes. L'éternité par les astres* et autres textes. Paris : Société encyclopédique française, Collection Future antérieure, Édition de la Tête de Feuilles, 1972.
- DANGEVILLE, R., Lettres de Marx à Véra Zassoulitch. *L'Homme et la société*, n° 5, pp. 165-179, 1967.
- DERRIDA, J. *Spectres de Marx*. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris : Galilée, 1993.
- HEGEL, G.W.F. *La Raison dans l'histoire*. Paris : Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965, p. 84.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire ». Paris : Éditions de l'Éclat, 2014.
- LUKACS, G. *Histoire et conscience de classe*. Essais de dialectique marxiste. Paris : Les Éditions de Minuit, 1960.
- HUSSON, M. *Un pur capitalisme*. Lausanne : Éd. Page deux, 2008.
- HUSSON, M. La hausse tendancielle du taux de profit. Mis en ligne Janvier 2010, url : <http://hussonet.free.fr/tprof9.pdf>
- MARX, K. *Le Capital*, Livre I, Œuvres Economie I. Paris : Pléiade, 1963.
- MARX, K. et Engels Fr. *L'Idéologie allemande*. Paris : Éditions sociales, 1968.
- MARX, K. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris : Éditions sociales, 1972.
- MARX, K. et ENGELS, F. *Le Manifeste du parti communiste*. Paris : Éd. Champ Libre, 1983.
- SCHOLEM, G. *Le Messianisme juif*: Essai sur la spiritualité du judaïsme. Paris : Presses Pocket, 1992.

Histoire ouverte et temporalités mêlées chez Daniel Bensaid.

- TOMBAZOS, S. Fétichisme et mondialisation. *Variations*, n° 3, pp. 27-50, octobre, 2002.
- TOMBAZOS, S. *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital*. Leiden and Boston: Brill Academic Publisher, 2014.
- TOMBAZOS, S., *Global Crisis and Reproduction of Capital*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- TRAVERSO, E. *La Mélancolie de la gauche*. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle). Paris : Éd. La Découverte, 2016.