

Mateo Alaluf - Christian Arnsperger
Francis Bismans - Hubert Galle
Jean-Louis Genard - Pierre Gillis
Michel Godard - Jacques Nagels
Yannis Thannassekos - Alexandre Seron

CM
CAHIERS
MARXISTES

**Le socialisme
est-il soluble
dans l'éthique ?**

avril-mai 2004 **227**

Les Cahiers Marxistes

Référant aux courants marxistes, la revue tend à considérer la société comme totalité ; à privilégier donc une approche multidisciplinaire critique et l'articulation entre théories et pratiques sociales. Les engagements y seront assumés comme clé de scientificité ou comme valeur philosophique et morale. La revue se conçoit comme lien entre chercheurs, citoyens actifs et responsables d'organisations sociales et politiques. Elle procède actuellement plutôt par thème.

abonnement (5 numéros)

pour la Belgique	30 EUR
pour l'Union Eur.	35 EUR
hors Union Eur.	40 EUR

au compte **001-1047600-76** des

CM av. Derache, 94 b. 6,

1050 Bruxelles,

ou carte VISA/MASTERCARD

Tél/fax : 0032-2-650.49.21.

E-mail : cmarx@ulb.ac.be

www.ulb.ac.be/socio/cmarx

comité de rédaction

Mateo Alaluf, Jacques Aron,
Claire Billen, Francis Bismans,
Yannick Bovy, Albert Carton,
Barbara Delcourt, Pascal Delwit,
Pierre Gillis, Michel Godard,
Serge Govaert, Jean-Jacques
Heirwegh, Rosine Lewin, Jean-
Paul Mahoux, Jacques Moins,
Jacques Nagels, Nadine Plateau,
Maggy Rayet, Claude Renard,
Jean-Maurice Rosier, Christian
Vandermotten, Benoît Verhaegen.

rédacteurs en chef

Pierre Gillis & Michel Godard

secrétariat & mise en page

Thomas Perissino

Sommaire

<i>Edito</i>	3	
<hr/>		
• Socialisme, éthique et morale : des relations parfois difficiles	Jean-Louis Genard	13
• Ethique, vous avez dit éthique ?	Hubert Galle et Yannis Thannassekos	25
• L'éthique selon Badiou	Pierre Gillis	37
• Socialisme, morale et social-libéralisme : retour à Henri De Man	Mateo Alaluf	41
• Marx, l'éthique et nous	Francis Bismans	57
• Marxisme, éthique de l'action critique et éthique du compromis conflictuel : repères pour un «second souffle»	Christian Arnsperger	73
• Ethique et effets idéologiques	Michel Godard	97
• Itinéraire d'un <i>alter</i> ou pourquoi changer la mondialisation ?	Alexandre Seron	109
<hr/>		
• La situation économique de la Flandre et le mouvement flamand au XIX ^e siècle et au XX ^e siècle	Jacques Nagels	129
<hr/>		
<i>Lectures</i>		165

Le socialisme est-il soluble dans l'éthique ?

La question retenue en guise de titre de ce numéro avait été lancée aux auteurs sollicités avec les quelques développements que voici.

Soit un truisme : si nous sommes socialement actifs, c'est que nous entendons avoir prise sur la société, la changer. De manière tout aussi vague, les vocables qui qualifient ce changement sont divers et variés ; d'aucuns parleront de socialisme, comme dans le titre de cette invitation, certains de progressisme, d'autres de transformation sociale et de justice sociale – peu importe, en fin de compte. La question que notre revue souhaite poser, c'est celle des fondements de ces engagements : de quelle nature est le socle qui est supposé les soutenir ? Autrement dit, au nom de quoi voulons-nous changer la société ?

Un courant important, et qui a le vent en poupe, situe ces fondements dans la morale, ou dans l'éthique – ce qui revient à dire, en s'excusant de l'emphase, qu'on lutte pour le triomphe du Bien. Cette référence peut déboucher sur des engagements «soft» – je prends la responsabilité du terme – lorsqu'elle se situe dans la lignée du «libéralisme de gauche» de John Rawls, par exemple. Mais il existe aussi une version «hard» de l'ancrage dans l'éthique, dont les racines s'enfoncent profondément dans l'histoire du mouvement ouvrier, du socialisme utopique à certaines formes d'anarchisme.

Le marxisme a souvent polémique avec ce courant. Chez Marx lui-même, comme chez la plupart de ceux qui se réclament de lui, l'éthique fait l'objet d'un rejet, elle est souvent traitée en faux problème. Marx apparaît en effet comme l'un des principaux penseurs d'une vision réaliste et anti-

moraliste de l'Histoire, dans la lignée d'un Machiavel par exemple, à qui Gramsci aime particulièrement se référer. Pour Marx, ce n'est pas parce qu'il est injuste que le capitalisme est condamnable, mais bien sur d'autres bases – celle de l'adéquation des rapports de production au développement des forces productives. Mais on pourrait sans peine opposer au refus éthique proclamé d'autres formulations dont la charge éthique est évidente, et parmi les plus fameuses ! Ainsi, dans le Manifeste du Parti communiste, comment interpréter hors de toute éthique une formule comme celle qui fait du libre développement de chacun la condition du libre développement de tous ? A quoi renvoie ce libre développement ? Et lorsque Marx parle d'une forme de vie sociale «plus élevée», quelle est l'échelle qui définit le degré d'élévation de la vie sociale ?

Peut-être s'accordera-t-on sur l'idée qu'il y a bien une substance normative à la pensée de Marx, mais que cette substance relève plutôt d'une éthique de la liberté que d'une éthique de la justice. Cela dit, cette source éthique n'est pas approfondie, sans doute parce que Marx l'accepte sans la discuter comme un héritage des penseurs libéraux qui le précèdent – en ce sens, il est un homme des Lumières. Mais l'essentiel n'est pas là, il est bien plus dans le mode d'appropriation de l'éthique par Marx. Chez Marx, l'éthique n'a pas le statut d'un impératif catégorique, elle ne fonctionne pas sur le mode du devoir. C'est au niveau politique qu'elle intervient, par le biais d'une équation somme toute assez simple : ce qui est bien, c'est ce qui est politiquement favorable aux intérêts des majorités opprimées, ou encore aux intérêts collectifs des dominés. Peut-on pour autant accepter la formule althussérienne d'anti-humanisme théorique, plutôt mal portée de nos jours où l'on entend plus souvent parler d'ingérence humanitaire ?

Dans l'histoire belge, la mise en avant de l'éthique comme fondement ultime des luttes politiques est lourdement connotée : le nom le plus illustre que l'on retrouve derrière cette insistance est celui de Hendrick de Man, à qui il faut certes reconnaître une pensée politique nettement plus brillante que sa trajectoire politique. Au-delà du marxisme fut une tentative de refondation du socialisme sur une base éthique. Beaucoup plus récemment, on retrouve une primeur à l'éthique chez les tenants de l'allocation universelle, et chez les familiers de l'équité, par opposition aux supporters de l'égalité.

Alors, et pour autant que les projets de transformation ne soient pas simplement répudiés, faut-il considérer ce débat comme clos une fois pour toutes ? Et qui a gagné ? Ou bien reste-t-il ouvert, vers de nouvelles

constructions éthiquement fondées, ou, au contraire, vers une revivification de positions inspirées par l'anti-moralisme du vieux Marx ?

P'têt ben qu'oui...

A lire notre appel à contributions, j'imagine sans peine les commentaires que cette introduction suscitera chez certains (nombre ?) de nos lecteurs : les CM sont décidément frappés d'académite aiguë. A quoi bon s'interroger sur les sous-bassements idéologico-philosophiques qui supportent les engagements de ceux dont la vie est tendue, plus ou moins fort et plus ou moins complètement, vers le changement social – ceux qui luttent pour un monde meilleur ? Ne suffit-il pas de prendre acte de leur engagement, et de travailler pour unifier en pratique les actes posés par des femmes et des hommes dont les conceptions du monde ne concordent pas ?

Nous avons pensé que non. C'est que le clivage qui sépare les tenants de l'éthique d'un côté, les «anti-moralistes» de l'autre, ce clivage est aussi au centre d'une possible typologie des militantismes – rapidement dit, et en faisant fi des nuances, *Amnesty International*, *Greenpeace* ou Médecins sans frontières pour les uns¹, le syndicalisme ou le féminisme revendiqué pour les autres. Les uns se battent pour des idées, les autres défendent des intérêts – c'est en tout cas ainsi qu'ils vivent leurs engagements, même si les «idées» des uns sont plutôt (parfois ?) de nature à favoriser les intérêts des classes subalternes, et même si la défense de certains «intérêts» revendiqués par les autres n'est pas étrangère au progrès du bien commun. C'est donc bien en pratique que l'opposition entre les deux pôles s'affirme, quand bien même les deux positions pourraient, sous un œil optimiste et quelque peu volontariste, être présentées comme complémentaires plutôt qu'antagonistes.

Le féminisme condense cette opposition, de manière presque caricaturale. Qui n'a entendu, débat de comptoir ou de plateau télé, un intervenant commencer par un tonitruant «je ne suis évidemment pas féministe», pour passer ensuite à une dénonciation plus ou moins convaincue, c'est selon, des injustices dont sont (encore) victimes les femmes... Notre clivage est passé par là, interférant avec les préjugés machistes ordinaires : dénoncer les injustices dont souffrent les femmes, c'est parler d'éthique, sans s'éloigner du politiquement correct – alors que se déclarer féministe, c'est affirmer une solidarité avec un groupe social, dont on

1. La Marche blanche et les comités qui se sont développés à sa suite, à situer évidemment du côté des engagements à forte référence éthique, sont fort atypiques et mériteraient une analyse distincte.

assume les intérêts collectifs, au-delà de prises de position ponctuelles de l'une ou l'autre porte-parole, ce qui est politiquement nettement moins correct.

...P'têt ben que non

Jean-Louis Genard ouvre le débat, avec une contribution qui nous semble de nature à poser avec rigueur les problèmes que nous souhaitons examiner. Il commence par distinguer morale et éthique, en se référant à Habermas. Pour ce dernier, l'éthique est ce qui fait qu'une vie est «bonne» – et on n'aura pas besoin de long discours pour se convaincre que ce qui est «bon» pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre, de sorte que l'éthique n'est pas universalisable. Par contre, et toujours à suivre Habermas, le domaine des devoirs universalisables, de ceux qui sont au fondement de l'être-ensemble, c'est bien celui de la morale – on ne parlera plus à ce sujet de ce qui est bon, mais plutôt de ce qui est juste, en se référant à Kant. Je crains, d'emblée, un malentendu – noté par Jean-Louis Genard – qui a peut-être quelque chose à voir avec la traduction de l'allemand en français : il me semble que la tradition du débat en langue française permute exactement les deux concepts d'Habermas – morale pour tout ce qui touche au privé, éthique pour les grands principes universels. Les comités éthiques, derniers endroits où l'on cause, sont censés interroger des consciences et des sages, de qui on attend qu'ils énoncent des principes qui se veulent universels (on peut évidemment discuter cette ambition). Alors que la morale est l'affaire de chacun... Il est clair que le solvant dont nous nous demandons s'il est capable de dissoudre le socialisme est la morale au sens de Habermas – ou l'éthique au sens du débat francophone.

J'évoquais plus haut la possibilité de considérer nos deux pôles comme complémentaires : c'est la position que développe Jean-Louis Genard. Il parle à propos des marxistes de posture objectivante ou analytique, *«cherchant à révéler la vérité des problèmes présentés comme éthiques, c'est-à-dire notamment les mécanismes (sociaux, économiques, ...) au travers desquels ces querelles ont vu le jour, se sont formatées, ont pris leurs tournures»*, et il oppose à cette posture objectivante une posture participante, *«qui est celle qu'adopte un acteur qui accepte les prétentions à la validité émises par son interlocuteur et lui soumet ses propres arguments»*. Tout en reconnaissant les mérites de la critique de l'idéologie par Marx, mérites évidents au regard du potentiel émancipateur de cette déconstruction via la mise à nu des contraintes sociales, il y voit finalement un obstacle au débat, alors que pour lui ces deux postures ne sont pas exclusives.

Exemple de terrain : le voile, et les affrontements que nous venons de connaître à ce sujet. La posture objectivante peut se révéler méprisante, précisément pour les femmes d'origine musulmane qui se battent pour leur autonomie, et dont certaines apprécient une législation contraignante comme un appui : réduire leur combat à une forme « *d'hystérie collective* », c'est les désarmer !

En fin de compte, tout projet de transformation sociale qui affiche un minimum d'ambition a nécessairement un pied dans l'éthique, nous dit Jean-Louis Genard – à l'instar du mouvement socialiste, dès sa fondation. Il n'y a pas à en être honteux, à moins de prendre le risque de se couper de ce qui bouge – à l'appui de sa thèse, les nouveaux mouvements sociaux (féminisme, mouvement *gay*,...) : leurs problématiques, irréductibles à des enjeux économiques (sans doute) ou sociaux (je comprends moins...), prendraient le marxisme à contre-pied. Le reproche me semble non fondé : certes, les grandes organisations de gauche (censées représenter les travailleurs) ont manqué le rendez-vous, mais il y a longtemps qu'elles ne se disent plus marxistes. Les organisations qui se revendiquent du marxisme, toutes obédiences confondues (ou presque toutes...), ont au contraire souvent ostensiblement manifesté une fibre féministe.

Yannis Thanassekos et Hubert Galle, quand on va au fond des choses, sont sans doute largement d'accord avec Genard. Mais leur pamphlet (je ne crois pas qu'ils s'offusqueront du terme, ils annoncent une « *note d'humour* ») règle des comptes avec l'air du temps et ses idées reçues – dont le moindre défaut n'est pas l'incohérence. Tout et son contraire, au nom de l'éthique, et pour écarter une lecture critique de l'histoire du XX^e siècle... On notera que nos auteurs attribuent aux horreurs du XX^e siècle la couleur idéologique de ce début de XXI^e, et pointent trois désastres du doigt pour en caractériser les effets. Trois, et pas deux : nazisme, stalinisme, comme tout le monde, et la guerre de 14-18, pas comme tout le monde. Polémique, jouissif et roboratif : ce texte se déguste.

Surprise : on peut apercevoir Kant derrière Marx. En effet, si l'on part de l'idée que « *le cœur de l'œuvre de Marx se trouve dans sa critique de l'aliénation de l'homme* », on est rapidement conduit à conclure que l'homme ne peut jamais être traité comme un objet, comme un simple moyen, mais qu'il faut le considérer comme une fin en soi. Il faut ? Impératif catégorique, nous disent nos auteurs. Au-delà de l'éthique du politiquement correct et de l'autosatisfaction des princes qui nous gouvernent, il y a donc place pour une autre éthique...

La même idée est exprimée avec rage par **Alain Badiou** dans un livre dont il m'a semblé utile de vous parler (*L'éthique. Essai sur la conscience du mal*). Contre l'hypocrisie des grands-prêtres du capitalisme triomphaliste, on ne peut se satisfaire d'une éthique du non-mal – celle qui refuse l'inconfort et les aléas du changement social. Badiou plaide pour une éthique des vérités, éthique de combat, éthique risquée, qui peut prendre son envol dans les champs politique, amoureux, scientifique, ou artistique – contre les certitudes du passé. Son point de vue n'est sans doute pas isolé, mais il le théorise avec un jusqu'au-boutisme qui mérite d'être salué. D'où ces quelques pages de présentation.

Marx revisité

Les contributions qui suivent concernent plus spécifiquement le débat à l'intérieur du mouvement socialiste, ou qui interrogent le marxisme sur sa cohérence et ses ambitions.

Mateo Alaluf s'attaque frontalement à l'air éthique du temps, en focalisant son propos sur le retour en vogue que connaît Hendrik de Man, auteur du Plan du travail dans les années 1930, président du POB... et collaborateur de l'occupant nazi par la suite. Ce n'est – heureusement – pas à ce titre qu'on en reparle aujourd'hui, mais bien parce que le «*socialisme libéral*» l'invoque comme une référence majeure. Mateo Alaluf nous montre que ce social-libéralisme se développe autour d'un noyau dur structuré grâce à l'accent mis sur l'éthique et la morale, rendant possible la rupture voulue des liens traditionnels qui liaient auparavant le socialisme aux salariés. Il polémique avec Monique Canto-Sperber, nouveau fer de lance du social-libéralisme, relevant au passage l'évident contresens qui permet l'incorporation de de Man au courant social-libéral : tout éthique qu'il se voulait, de Man a été toute sa vie durant le partisan d'un Etat fort. L'origine de ses dérives, qui par ailleurs n'intéresse pas les théoriciens modernes du social-libéralisme, est vraisemblablement à trouver dans la conjonction de cette conviction autoritaire et de l'évacuation de toute solidarité de classe, au profit d'une morale qui renouait avec quelques vertus bourgeoises cardinales («*application au travail, économie, modération, honnêteté, exactitude et confiance*»). La démonstration est irréfutable : on fait la morale aux dominés (peu méritants, hélas) au nom du bien commun, et dans le mouvement on détruit les structures collectives qui ont réellement pesé en faveur de l'amélioration du sort de ces mêmes dominés. Bien joué !

Certains des héritiers de Marx ont – surtout par le passé, et poussés par un certain scientisme – espéré l'effondrement spontané, l'implosion du capitalisme, sous l'effet de contradictions insurmontables. Et d'aucuns

ont avancé l'inéluctabilité de cet effondrement. **Francis Bismans**, qui préfère retourner à Marx lui-même plutôt qu'à ses exégètes, décortique les faiblesses de ce raisonnement économiste, faiblesse que l'algèbre dont il se barde ne peut camoufler : le taux d'exploitation dépend de la valeur supposée de la force de travail, mais celle-ci échappe à la théorie économique, puisqu'elle est d'abord déterminée par la lutte des travailleurs sous toutes ses formes, dont l'aboutissement, à l'instar du résultat des conflits en général, n'est pas prévisible, même pas par de savants économistes. La thèse de la tendance à l'augmentation du taux d'exploitation est ainsi privée de démonstration – elle n'est que postulée, sans plus. Conclusion par ailleurs validée par quelques bonnes études empiriques, constituant d'indéniables contre-exemples : le paradis socialiste n'est pas au bout du déterminisme économique, dont acte. Reste alors la lutte qui y mène, éventuellement : *«Le socialisme est tout simplement impensable sans l'activité consciente et autonome d'hommes et de femmes pour qui transformation sociale et changement individuel sont intimement liés. Il est cette activité même»*, nous dit Francis Bismans en guise de conclusion. Nous voici donc renvoyés à la morale et à l'éthique – une éthique de combat.

Christian Arnsperger prend notre questionnement à bras le corps, en nous proposant un examen parallèle des théories sociales de Rawls et Marx. Pour lui aussi, il y a éthique et éthique : partant de l'idée que l'éthique est toujours un guide pour l'action, il distingue l'agir contextualisé – j'agis sous les contraintes qu'impose à mon action un certain contexte – de l'agir contextualisant – j'agis sur le contexte de mon action – en attribuant au second des vertus en termes de changement social dont le premier est totalement dépourvu. Comme Francis Bismans, il prend acte du caractère illusoire d'un pseudo-déterminisme scientifique, pour appeler à la nécessaire conceptualisation *«d'une dialectique anti-nécessariste, c'est-à-dire d'une dialectique du possible-mais-non-inéluctable, enracinée dans l'interaction partiellement imprévisible de rationalités individuelles qui doivent avoir une caractéristique majeure : celle d'être des rationalités individuelles critiques qui visent à instaurer des normes d'un juste vivre-ensemble»*. Base donc d'une éthique contextualisante, alors que l'éthique à laquelle Marx s'en prend, c'est l'éthique contextualisée, celle du renoncement, celle de la morale bourgeoise.

Rawls n'apparaît cependant pas comme une alternative à Marx : *«il y a chez Rawls, écrit Christian Arnsperger, un mélange malaisé entre idéalisme et souci de réalisme : la société doit être juste avant tout, certes, mais 'raisonnablement' juste ; les principes doivent être élaborés de façon catégorique, certes, mais en tenant compte des 'tensions de l'engagement' qui peuvent résulter de leur mise en application»*. Bref, en fai-

sant appel aux catégories proposées ci-dessus, Rawls fait la part (trop) belle à l'éthique contextualisée.

Christian Arnsperger, au risque de voir la terre du cimetière de Highgate s'agiter sous les mouvements de protestation du vieux Marx, se lance avec audace dans une tentative de définition de ce que pourrait être une éthique marxiste, allant de pair avec une vision marxiste de la justice sociale, tout en renonçant à une théorie marxiste de l'histoire. C'est l'oppression qui joue (négativement, bien sûr) le rôle de guide éthique dans cette construction : il faut tout faire pour bannir l'oppression – d'abord et évidemment dans la mesure où «je» suis l'opresseur éventuel, mais aussi lorsque cette oppression est repérée ailleurs.

Je voudrais revenir brièvement sur le renoncement à la théorie de l'histoire. Terminologiquement d'abord : Arnsperger évoque à ce sujet le matérialisme dialectique – il me semble que c'est plutôt de matérialisme historique qu'il serait question. Au-delà du terme, Arnsperger appelle à l'appui de sa démonstration l'argumentation de Gerald Cohen, «*rawlsien de gauche*», qui insiste sur les bouleversements qu'a connus la situation de la classe ouvrière depuis l'époque de Marx. La classe ouvrière ne peut plus être le sujet d'une révolution, parce qu'elle a pratiquement perdu les caractéristiques qui avaient autorisé qu'on lui confère ce rôle : elle n'est plus majoritaire, elle n'est plus la principale productrice de richesse, elle n'est plus la plus exploitée, la plus pauvre, et elle peut perdre des plumes dans une révolution. Au-delà de la possible discussion de chacune de ces affirmations, et quand bien même on les accepterait, on ne peut en conclure que la division sociale du capitalisme moderne a fait disparaître les classes – mais bien que la polarisation de la société en classes, à travers leurs luttes, doit être repensée, ce que Bourdieu, par exemple, n'a cessé de réclamer. Ce repositionnement n'invalide nullement, me semble-t-il, la thèse selon laquelle l'opposition entre classe dominante et classe(s) subalterne(s), à savoir la lutte de classes, propulse l'histoire vers l'avant.

Enfin, Christian Arnsperger s'interroge sur la validité résiduelle des concepts d'exploitation et d'aliénation – à proscrire, selon lui, si l'on adopte le point de vue «*éthique marxiste*» pour lequel il plaide. Proposition cohérente en ce qui concerne l'exploitation, qui relève du volet «*économie politique*» de l'œuvre de Marx, mais je m'étonne de trouver l'aliénation logée à la même enseigne : celle-ci a été copieusement critiquée, pendant les débats des années 1960, précisément parce qu'elle est typique de la phase «*humaniste*» du jeune Marx, et qu'elle échappe à l'économisme.

Nos invités sont donc d'accord entre eux pour évacuer la lecture «économiste», très fin XIX^e, de l'histoire du capitalisme, comme un système que ses propres contradictions mineraient de manière inéluctable, de l'intérieur en quelque sorte. Faut-il donc en conclure que les «moralistes» nous disent la seule vérité de cette histoire ? Jean-Louis Genard nous a déjà, le premier dans ce numéro, montré que ce serait sans doute trop facile : reste en effet le dilemme entre ses postures objectivante et participante, qu'il estime pour sa part complémentaires, mais dont les rôles respectifs doivent encore être précisés. Plus particulièrement, pour qui se revendique de Marx, quant à la légitimité de la posture objectivante, qui est finalement celle du sociologue, à condition de ne pas perdre de vue qu'une analyse «objective», en tout cas tant qu'il s'agit des sociétés, n'est pratiquement jamais sans effet sur la réalité qu'elle décrit.

Michel Godard s'attelle avec ardeur à cette légitimation, en appliquant une grille de lecture sociologique aux phénomènes relevant de, et masqués par l'éthique. Pour lui, c'est tout simplement la possibilité d'une approche scientifique des phénomènes sociaux qu'une approche purement éthique hypothèque (et il rappelle Althusser, désignant la morale comme la seule forme d'idéologie à l'état brut et l'interpellation en sujet comme l'alpha et l'omega de l'idéologie bourgeoise). Dénonciation de l'hypocrisie de la morale des dominants et de son grand-prêtre G.W., les effets premiers de la «moralisation» forcée de la vie et des affrontements politiques sont la rupture des solidarités de classe, comme Mateo Alaluf l'a montré dans son article. Certes, mais en même temps, et comme pour les appareils idéologiques que sont l'Eglise ou l'Ecole, l'image du complot machiavélique n'est pas de mise : ces appareils n'échappent pas aux contradictions, de sorte qu'il peut en surgir des effets émancipateurs. Et pourquoi pas au sein de l'échafaudage éthique que nous analysons ? Le tout, pour Michel Godard, est d'éviter la confusion des niveaux de connaissance : les phénomènes sociaux transcendent les motivations individuelles de leurs protagonistes. Et l'émancipation des travailleurs est à mesure de leur capacité collective d'articuler une théorie et une organisation politique, nécessaires notamment pour déconstruire l'individualisme bourgeois, l'éthique dominante.

Retour sur terre

Nous avons voulu terminer notre tour d'horizon par un exercice pratique, et c'est pourquoi nous avons demandé à **Alexandre Seron**, militant d'Attac, de nous éclairer quant à la manière dont un altermondialiste affiché parle des fondements de son engagement. Limpide : il faut changer le monde parce qu'il est injuste. En l'occurrence, la dénonciation de cette injustice est en symbiose complète avec les intérêts des laissés pour

compte de la mondialisation. Vu de là, notre discussion a en effet quelque chose d'académique – nous cherchons des contradictions là où il n'y en a pas. Cette fraîcheur, bienvenue dans le débat, insistons-y, rappelle celle des débuts du mouvement ouvrier, avant la démission collective de 1914 face à la guerre impérialiste, avant les crimes du stalinisme, avant les accommodements avec le capitalisme mondialisé et le libéralisme triomphant. L'avenir étant ouvert, comme nous l'ont indiqué tous nos intervenants, on s'en tiendra fermement, pour conclure, à l'espoir que l'essor du mouvement altermondialiste permettra dans la pratique de bénéficier de la complémentarité esquissée par Jean-Louis Genard.

Pierre Gillis

Hors dossier, **Jacques Nagels** nous a fait le cadeau d'un panorama circonstancié de l'histoire économique de la Flandre et de ses retombées sur la vie politique. A lire comme un complément copieux et éclairant à notre livraison *Etre de gauche et flamand* (n°224, avri-mai 2003).

Socialisme, éthique et morale : des relations parfois difficiles

Jean-Louis Genard*

Précision terminologique

Pour aborder la thématique des difficiles relations entre socialisme et éthique, une première précision terminologique s'impose. Celle que Habermas théorise en distinguant l'éthique de la morale. Pour lui, cette distinction est indispensable. Il la proposa malheureusement après avoir associé son nom à ce qu'il avait initialement appelé «*l'éthique de la discussion*», alors que, en prenant acte de ses précisions terminologiques ultérieures, il eût été plus exact de parler de «*morale de la discussion*».

Par éthique, Habermas vise l'ensemble des préceptes engageant une conception de la vie déterminée, une manière dont un individu ou un groupe d'individus entend définir ce qu'est pour lui la «vie bonne», peu importe par ailleurs que cette conception de la vie bonne soit fondée sur des bases religieuses, humanistes, culturelles... qu'elle soit utilitariste, hédoniste, ascétique... La grande force du libéralisme politique est, à suivre Habermas, d'avoir posé la dissociation de la sphère politique d'avec ces diverses conceptions de la vie bonne, en en assurant du même coup la possibilité de cohabitation. Les choix éthiques, au vu du

* Directeur de l'Institut supérieur d'architecture "La Cambre", chargé de cours à l'ULB et aux Facultés universitaires Saint-Louis, directeur du Grap (groupe de recherche en administration publique - ULB).

libéralisme politique, relèvent donc de préférences individuelles, de choix privés... et n'ont aucune raison de prétendre à une universalisabilité qui aurait à être imposée à tous, ou même à être souhaitée pour tous. C'est ce qui explique qu'ils aient été évacués de la sphère publique si ce n'est, en creux, au travers de l'affirmation d'un ensemble de libertés individuelles ou de droits subjectifs, parmi lesquels la liberté de culte occupe historiquement une place déterminante.

Habermas distingue de l'éthique ce qu'il appelle la morale. Alors que l'éthique renvoie à une tradition aristotélécienne, la référence est ici kantienne. Le domaine de la morale est celui des devoirs universalisables, ceux qui sont au fondement de l'être-ensemble. Nous ne touchons plus ici aux questions du Bien mais à celles du Juste. C'est à ce niveau par exemple que se situent à proprement parler les exigences de «l'éthique» de la discussion, celles qui ont trait au respect de l'autre, celles qui engagent la solidarité...

Si on suit l'histoire des démocraties, on peut observer – et le socialisme n'est pas pour rien dans cette évolution – que le libéralisme politique s'est trouvé périodiquement critiqué selon deux axes dont la distinction requiert le détour par celle entre éthique et morale.

On lui a, d'une part, reproché de ne pas être à la hauteur de ses propres exigences morales. C'est dans ce groupe que se situent les critiques portant sur des libertés ou des droits qui ne seraient que «formels», c'est-à-dire dont l'universalisation n'aurait aucune portée concrète autre qu'idéologique (c'est le sens de la critique marxiste des Droits de l'Homme). Qu'est-ce en effet que la liberté d'expression sans droit à l'éducation ? Qu'est-ce que la référence à l'égalité dans un système social basé sur le marché ?

Mais on a porté au libéralisme politique d'autres critiques qui l'accusaient plutôt de ne pas être à la hauteur de ses propres prétentions à la neutralité par rapport aux choix éthiques. On lui a reproché d'avoir universalisé toute une série de préférences de vie particularistes, celles du bourgeois, blanc, chrétien, hétérosexuel et mâle notamment. Le privilège accordé à l'institution du mariage par rapport à d'autres formes de vie commune, les multiples préjugés inscrivant les rôles masculins et féminins dans le droit, les définitions des bonnes mœurs... autant d'exemples au travers desquels le libéralisme politique fut pris à son propre piège.

Habermas, dans une tradition kantienne toujours, prend également soin de distinguer la morale du droit, lequel fonde la démocratie. La distinction est ici classique, elle s'appuie sur l'opposition faite par Kant entre

«agir par devoir» (domaine de la morale) et agir «conformément au devoir» (domaine du droit). La moralité est accrochée au for intérieur, à la bonne volonté. À l'inverse le droit juge lui, non pas de la bonne volonté ou des intentions des individus mais bien des actes qu'ils posent¹. Cette précision faite, il reste évidemment que le droit est accroché à des valeurs – liberté, solidarité, équité... – dont la présence se situe avant tout dans ses grands principes constitutifs.

Avant d'aller plus avant dans le raisonnement, une précision s'impose en guise de conclusion de ces clarifications terminologiques. En effet, si l'on s'accorde sur les distinctions précédentes, on devrait, je pense, admettre que les questions posées par le texte de lancement de ce numéro des *Cahiers Marxistes* renvoient en fait plus à ce qui est visé par le mot «morale» que par ce à quoi se réfère «l'éthique». Et, cela dit, on pourrait également admettre que peu de courants philosophiques ou politiques ont, autant que le marxisme, été porteurs d'un souffle ou d'intuitions morales, à tout le moins au niveau des exigences d'égalité, de solidarité, ou dans la dénonciation de l'injustice...

La morale comme idéologie

Toutefois, paradoxalement, dans la tradition socialiste, le poids théorique du marxisme a eu pour conséquence de prêter mauvaise presse à la morale. Et, sans doute, le fait de rabattre les questions posées ici sur des enjeux de morale plutôt que sur des enjeux d'éthique (terme plus *soft* et, partant, plus consensuel) ne facilitera pas ma tâche.

En situant la morale ou, d'ailleurs l'éthique, du côté de la superstructure idéologique, le marxisme en a fait des lieux de la fausse conscience, de l'illusion, des vecteurs de domination également. Bref, les problèmes moraux ou éthiques sont devenus de «faux problèmes», qui méthodologiquement, devenaient redevables d'une déconstruction, d'une lecture symptomatologique ou thérapeutique. De ce fait, le marxisme a pris traditionnellement une posture de hauteur, volontiers méprisante, par rapport aux questions morales, les traitant comme de fausses questions dont la vérité se situait au niveau de tensions sociales, d'injustices économiques... Se donnant ainsi l'avantage de se dispenser de prendre ces questions suffisamment au sérieux pour y voir des enjeux de validité,

1. Cette distinction peut être discutée. Voir J.-L. GENARD, «Droit, éthique et responsabilité», dans *Ethique publique, revue internationale d'éthique sociale et gouvernementale*, vol. 3, n°2, Automne 2001, «Ethique de la magistrature», Éditions Liber, INRS, Québec, pp. 26-33.

mais courant aussi le risque de voir échapper à ses préoccupations des enjeux pourtant importants.

Pour prendre un exemple très récent, caractéristique de ce type de positionnement, on peut évoquer les analyses – qui connurent un écho très fort dans les milieux de gauche marqués par le marxisme – proposées par E. Terray de la question du voile islamique en termes «*d'hystérie collective*», le caractère symptomatologique de la lecture transparaisant jusque dans le recours à des grilles de lecture thérapeutiques, que révèle on ne peut plus explicitement le mot «*hystérie*».

Ce qui est intéressant dans cette querelle du voile, c'est d'observer que le refus de se positionner sur le terrain moral ou éthique conduit les positions marxistes à rejoindre finalement les positions les plus libérales, comme d'ailleurs les positions communautariennes. Les premiers voient dans la question du voile un «faux problème». Ils cherchent alors à replacer cette question dans un contexte plus large, évoquant par exemple les problèmes de relégation sociale et d'exclusion dont sont l'objet les populations d'origine immigrée, les stratégies de la classe politique de mise à l'agenda d'un problème éthique dans une période de régression sociale et de montée de l'extrême-droite, ou attirant l'attention sur la concordance entre cette mise à l'agenda et les politiques américaines de stigmatisation d'un monde arabo-musulman identifié à la menace terroriste.... Les seconds, à l'image du libéralisme anglais ou américain, maximisent, parmi les Droits de l'Homme, la référence aux grandes libertés, se refusant dès lors à en limiter l'exercice au nom d'un principe exigeant de laïcité. Les troisièmes entendent fonder la démocratie sur la cohabitation des différences éthiques, culturelles, religieuses... Les trois se situant à distance du modèle du républicanisme à la française qui, lui, tend à dramatiser la question de l'intégration culturelle, ainsi que la distinction entre éthique et morale, et donc à combattre les incursions de l'éthique au sein de la sphère publique.

Des difficultés épistémologiques

A partir de ce rappel, je souhaiterais maintenant, de manière brève étant donné les limites de cet article, interroger la position marxiste sous l'angle épistémologique ; c'est, à mon sens, à ce niveau que les questions doivent être posées.

L'évacuation des questions éthiques par le marxisme se situe selon moi à deux niveaux. Le premier est bien connu, il consiste, comme je l'évoquais, à penser que les questions morales relèvent de l'idéologie et sont en réalité rapportables à des causes autres, sociales ou économiques

essentiellement. C'est l'écueil du sociologisme ou de l'économicisme qui reviennent à dénier toute autonomie aux questions morales. Cette prise de position épistémologique conduit celui qui l'adopte à se défendre de participer à des discussions dont les enjeux sont éthiques ou moraux, se refusant d'entrer dans des querelles qu'il juge *a priori* mal posées. Par rapport à ces querelles, il adopte alors une position objectivante ou analytique, cherchant à en révéler la vérité, c'est-à-dire notamment les mécanismes au travers desquels ces querelles ont vu le jour, se sont formées, ont pris leurs tournures...

Entendons-nous bien. Il est évident, pour moi, que les critiques déconstructivistes ou symptomatologiques, celles qui révèlent de «faux problèmes» et les rapportent à des causalités différentes, sont essentielles. Ce qu'on peut rassembler sous l'expression «critique de l'idéologie» est même un des apports fondamentaux du marxisme. Apport qu'il partage historiquement, mais bien sûr sur un autre plan, avec la psychanalyse. Par ce schéma analytique, un problème se trouve déconstruit et rapporté à des causes explicatives qui en quelque sorte déplacent la manière dont il se pose. Ainsi expliqué, il apparaît comme relevant d'une fausse conscience de la part des acteurs qui le portent. L'angle d'attaque est ici objectivant : les prétentions à la validité émises par les acteurs ne sont pas reconnues comme des arguments auxquels il serait nécessaire ou légitime de répondre, puisque le véritable problème est «ailleurs». Réinjectées dans le débat public, de telles analyses ont évidemment une portée potentiellement émancipatrices : la révélation des contraintes peut évidemment libérer.

J'utilise ici l'expression «posture objectivante» à dessein, pour l'opposer à la «posture participante» qui est celle qu'adopte un acteur qui accepte les prétentions à la validité émises par son interlocuteur et lui soumet ses propres arguments.

Il me semble que l'erreur du marxisme est d'avoir été tenté par une «ontologisation» du schéma d'analyse de la société qui a fait, une fois pour toutes, des idéologies un élément superstructurel dont la vérité se trouve ailleurs qu'en lui-même. Plutôt que d'autoriser une double lecture qui concilie postures objectivantes et participantes, le marxisme a alors, par rapport aux questions morales, privilégié exclusivement la posture objectivante, disqualifiant la posture participante de celui qui s'engage sur le terrain des oppositions morales ou éthiques. Les travaux les plus récents, montrent, au contraire, que ces deux postures ne sont pas exclusives, et qu'à vrai dire la critique idéologique est même utile pour

enrichir les discussions, même si, comme je viens de le montrer, lorsqu'elle est ontologisée, elle y est un obstacle².

Dans le cas de la querelle du voile, il est évidemment intéressant de montrer les liens que peut avoir le port du voile avec les déficits des politiques d'intégration, avec la relégation économique dont sont victimes les populations d'origine immigrée... il peut être salutaire de montrer que cette querelle occupe le devant de la scène dans un contexte où des politiques de régression sociale sévères sont mises en place... Il n'empêche qu'en dépit de la validité de tels arguments, ils n'épuisent pas les questions éthiques et morales soulevées par ceux et celles qui tentent de mettre cela à l'ordre du jour. La source des injustices, des oppressions peut parfaitement se situer intrinsèquement dans les références éthiques de telle ou telle communauté sans que l'on puisse penser que leur élimination résulterait automatiquement d'avancées sociales ou économiques. Derrière la question du voile s'énoncent des appels à la résistance, s'expriment des souffrances, se manifestent des processus d'oppression et de domination,... et se dévoilent donc aussi des enjeux où se rejoignent éthique, morale et politique. Ces enjeux appellent des réponses autres que celles, paternalistes, qui se contentent d'y voir de faux problèmes, une hystérie collective, des velléités électoralistes... On peut imaginer ce que ressentent les femmes d'origine musulmane qui se battent pour leur autonomie et qui voient dans l'interdiction du voile dans certaines institutions publiques une avancée lorsqu'elles s'entendent dire qu'elles participent d'une «*hystérie collective*». Et, sans doute, est-ce par rapport à cette question de la reconnaissance d'intuitions morales fortes dans les luttes de groupes victimes, précisément, de dénis de reconnaissance qu'on attendrait du marxisme une position autre que celle, par exemple, du communautarisme.

Comme je le suggérais, l'erreur se situe là à un double niveau. D'une part, le postulat selon lequel les questions éthiques ou morales sont intégralement réductibles à des enjeux économiques ou sociaux est problématique. Sans doute est-ce d'ailleurs ce postulat qui a conduit nombre de marxistes à «*rater*» toute une série de combats récents qui ont incontestablement fait avancer les valeurs de la démocratie (les combats féministes, homosexuels...) et qui pourrait leur en faire rater d'autres. L'autonomie des questions morales et éthiques par rapport aux enjeux

2. Pour une analyse détaillée, voir J.-L. GENARD, «*Quelques réflexions sur la solution proposée par K.-O. Apel à la controverse expliquer-comprendre*», dans N. Zaccari-Reyners (éd.), *Explication-Compréhension - Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*, Philosophie et société, Editions de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 2003, pp. 87-113.

sociaux et économiques doit, me semble-t-il, constamment être prise au sérieux, au moins à titre d'hypothèse falsifiable.

D'autre part, les acquis récents de la philosophie du langage ont attiré l'attention sur la différenciation de ses usages : usage analytique, descriptif... dont les meilleures illustrations se situent dans le travail scientifique ; usage normatif que l'on décèle dans les querelles politiques, morales... ; usage expressif se manifestant notamment dans l'expression artistique. La philosophie du langage nous apprend que ces trois usages correspondent avant tout à trois «postures» que nous pouvons adopter, le cas échéant à partir d'une même réalité. S'agissant du voile, nous pouvons par exemple analyser la situation des communautés d'origine arabo-musulmane et montrer le rôle qu'y joue la religion dans la reconstruction d'une identité bafouée ; mais nous pouvons aussi prendre une attitude normative et évaluer la question du voile à l'aune de valeurs comme le droit de la femme à disposer de son image... ; à quoi s'ajouterait l'attitude esthétique dont je ne traiterai pas ici. Ce qui est essentiel face à cette diversification des usages du langage, c'est de saisir qu'ils ne sont pas antinomiques mais complémentaires et que, dès lors, l'adoption d'une des postures ne disqualifie en rien les autres. Bref, il n'y a aucune raison de penser que l'analyse objectivante de la condition immigrée puisse permettre de dénier la prétention à la validité de ceux et celles qui cherchent à poser, normativement, la question du voile.

Prendre au sérieux les questions morales et éthiques

Les questions soulevées précédemment l'ont été surtout du point de vue épistémologique. Je souhaiterais maintenant passer à un registre plus directement politique en essayant de montrer en quoi nombre de questions politiques qui se posent aujourd'hui le font précisément en termes moraux sans que l'on puisse *a priori* penser qu'il s'agit là d'idéologie ou de fausses questions. Faute de repositionnement épistémologique, le socialisme risque fort de les rater.

Dans les limites de cette courte contribution, je me contenterai d'évoquer quatre axes de réflexion.

Solidarité versus responsabilité

Je rappellerai tout d'abord qu'à mon sens c'est parce qu'il fut le porteur d'intuitions morales fondamentales dans l'avancée des sociétés démocratiques, en particulier par rapport aux valeurs d'égalité, de justice sociale ou de solidarité, que le mouvement socialiste fut un acteur historique essentiel.

Or, nous avons de bonnes raisons de penser que les formations sociales qui sont sorties des luttes sociales entamées au XIX^e siècle et qui se sont poursuivies au XX^e siècle, ce qu'on a pris l'habitude d'appeler les «sociétés fordistes», sont actuellement en crise, comme sont en crise les institutions qui en assuraient la régulation, en particulier l'Etat-providence. Nous savons aussi à quel point, dans un contexte dominé par une juridicisation à outrance, par une inflation normative qui paraît infinie, ou par le positivisme juridique... le droit lui-même en vient de plus en plus souvent à devoir se poser des questions dont les enjeux sont autant juridiques que moraux (que ce soit au travers des procès touchant le monde politique, des droits fondamentaux, ou encore les procès jugés par les Cours de justice européenne, internationales ou constitutionnelles...).

Or, il ne me semble pas possible de réfléchir cette question sans se situer sur le terrain de la morale ou de l'éthique. Et cela pour de multiples raisons. Les premières touchent bien sûr à la nécessité de réaffirmer et de repenser la solidarité, c'est-à-dire la valeur centrale par rapport à laquelle s'est défini le mouvement socialiste. Qu'est-ce donc aujourd'hui que la solidarité ? Certains mouvements altermondialistes ne s'y trompent d'ailleurs pas lorsqu'au nom de valeurs, ils montrent le caractère idéologique de l'économie, les illusions sur lesquelles elle se construit, la manière dont l'économie capitaliste s'incruste dans des dispositifs institutionnels, dans nos manières de faire et de penser... rendant souvent impensables ou du moins difficilement pensables des pratiques différentes.

Par ailleurs, il faut reconnaître que les changements socio-politiques auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui s'articulent souvent explicitement au travers d'une sémantique morale. Ainsi en est-il de la référence à la responsabilité ou à la responsabilisation³.

La sémantique de la responsabilité occupe en effet une place importante au sein des reconfigurations actuelles de l'Etat. Peut-être est-ce au cœur des critiques de l'Etat social qu'elle a d'abord fait son lit, lorsqu'on lui a reproché d'encourager l'état d'assisté, de freiner l'esprit d'initiative, de s'immiscer exagérément au sein de l'espace privé... bref, d'encourager diverses formes de «désresponsabilisation». A côté de ces dénonciations, se sont également multipliés des appels à la responsabilisation. Ceux-ci ont pris de multiples formes. N'a-t-on pas, par exemple, invoqué la responsabilité lorsqu'il s'est agi de justifier des participations financières associées à l'octroi de droit sociaux contre les effets de dés-

3. Cette brève analyse de la question de la responsabilité est reprise d'un texte plus développé : J.-L. GENARD, «Responsabilité individuelle ou désresponsabilisation collective ?», dans *La Revue Nouvelle* n°12 décembre 2002, pp. 63-69.

ponsabilisation de la gratuité ? N'est-ce pas au nom de la responsabilité que l'on tend à associer les droits à l'aide sociale et l'obligation de travailler ? En réalité, l'argument de la lutte contre la déresponsabilisation et l'encouragement à l'autonomie, à la reprise en main de soi, aux vertus de l'engagement personnel, bref, à la responsabilisation, sont au cœur même de l'idée d'activation des dépenses sociales.

Tout en appelant à la responsabilisation des assistés, l'Etat social actif en vient à mettre en place à la fois un système de conditionnalisation des droits sociaux, mais aussi une véritable «moralisation» des exclus, multipliant les incursions au sein de la sphère privée.

Que la référence à la responsabilité puisse être l'objet d'une déconstruction idéologique est une évidence. Les quelques brèves remarques qui précèdent en attestent. Il n'en reste pas moins que ces critiques appellent également à de nouvelles réflexions engageant éthique, morale et droit. A l'évidence, les avancées de l'Etat-social actif en viennent à transgresser l'habituelle séparation entre le droit et la morale. Désormais, le chômeur pourra perdre ses droits parce qu'on le soupçonne de ne pas faire preuve de «bonne volonté» dans la recherche d'un emploi.

Mais ces remarques et questions appellent aussi à une redéfinition de ce que nous souhaitons en terme de responsabilité. Entre responsabilités individuelle et collective, des équilibres se sont constamment construits, des processus de régulation ont constamment cherché à en amortir les effets. En dramatisant aujourd'hui la dimension individuelle de la responsabilité, en en faisant la figure universelle de l'évaluation de chacun, nous oublions qu'il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir. Tout se passe aujourd'hui comme si, de celui qui «n'est pas à la hauteur», nous ne voulions plus entendre dire «je ne pouvais pas» ou «je ne savais pas». Comme si l'échec ne tolérait plus aucune excuse. Nous oublions que la figure de la responsabilité individuelle ne saurait être pensée sans référence à celle de la responsabilité collective, que le rapport à soi ne se construit que dans le rapport à l'autre, que la subjectivation dépend aussi de la solidarité.

Bref, là s'impose une réflexion sur les bases morales à partir desquelles nous entendons construire une société juste. Et la nécessaire déconstruction de l'appel à la responsabilité au sein des politiques de l'Etat social actif, ne nous dispense pas de réfléchir à ce que nous entendons aujourd'hui par responsabilité collective et aux dispositifs de solidarité que cela implique. Et, bien sûr nous sommes là sur le terrain de la morale et des valeurs.

Les luttes sociales identitaires

Le deuxième point s'inscrit dans la foulée du premier. Les combats des «nouveaux mouvements sociaux» qui ont annoncé l'évolution de la société fordiste ont mis en évidence que la domination n'était pas toujours et exclusivement économique. Ils ont du même coup conduit à une interrogation sur les insuffisances des politiques de l'Etat-Providence basées essentiellement sur la redistribution. C'est au travers du concept de reconnaissance, de déni ou d'attente de reconnaissance que certains théoriciens (notamment A. Honneth) ont cherché à cerner la spécificité des demandes portées par ces luttes sociales (féministe, homosexuelle, identitaires,...). Du coup, est apparu de manière manifeste le fait que l'injustice, mais aussi par conséquent les politiques sociales, portaient en elles une dimension morale fondamentale. La domination, et cela ne se limite bien sûr pas à celle que dénoncent les nouveaux mouvements sociaux, comporte une dimension morale. Elle est aussi mépris de l'autre. Et, comme Hegel y insistait, l'Etat est aussi une instance morale. Derrière, par exemple, les prestations sociales, il en va du respect et de la dignité de la personne. Les luttes sociales poursuivent aussi des enjeux de reconnaissance et c'est à ce titre que, comme l'a fait le socialisme à l'égard de l'exploitation socio-économique, elles portent en elles une charge morale.

Saisir les luttes sociales sous cet aspect est important, non seulement parce qu'il permet de prendre acte de revendications sociales qui, sous d'autres rapports, peuvent sembler anecdotiques, mais aussi parce qu'il permet de repenser les déficits des interventions publiques, et notamment des politiques sociales qui sont aujourd'hui de moins en moins avares de déni de reconnaissance à l'égard de ceux qui en sont les bénéficiaires.

La laïcité à l'épreuve du multiculturalisme

Le troisième point touche plus spécifiquement aux questions liées à la séparation entre éthique et morale. Cette question risque de revenir fortement à l'ordre du jour en même temps que se posera avec plus d'acuité la question du multiculturalisme.

Les récents combats des «nouveaux mouvements sociaux» que j'évoquais précédemment, ont obligé les démocraties libérales à dépouiller leurs références juridiques de toute une série de normes portant en elles l'adhésion à des configurations éthiques particulières. C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre par exemple l'accession des homosexuels à l'institution du mariage ou aux procédures d'adoption. Mais c'est aussi par exemple sous l'influence du mouvement féministe que se

sont révélés les liens entre l'opposition des droits privés et publics d'une part et la domination masculine au sein du couple de l'autre. C'est en effet sous la couverture de la vie privée que se sont perpétuées de multiples pratiques de violence conjugale.

Comme on le voit au travers de ces exemples, le modèle de la «critique idéologique» nous est là d'un grand secours lorsqu'il s'agit de montrer en quoi certaines configurations éthiques, certains modes de vie... particuliers se sont incrustés dans nos références juridiques dominantes. Toutefois, qu'il puisse y avoir confusion idéologique n'implique pas que les questions soulevées soient en soi idéologiques et ne méritent pas de réflexion normative. Que l'on ait démontré les liens profonds entre l'institution du mariage, la religion chrétienne, la domination masculine, les formes bourgeoises de constitution de la propriété ou de la filiation, les règles économiques de transmission de l'héritage,... ne répond pas à la question de savoir si, par exemple, l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples homosexuels est souhaitable.

On parle aujourd'hui beaucoup de multiculturalisme et on doute sérieusement de l'universalisabilité des valeurs occidentales. C'est dans ce contexte que les sociétés qui se profilent à l'horizon seront inévitablement appelées à redessiner les contours du vivre-ensemble. Et, là, se posera la question du partage entre les exigences de l'être-ensemble (qui relèvent de la morale et du droit) et celles propres aux différentes modes de vie particuliers (communautés culturelles, religieuses...). Comme se posera la question de savoir comment déterminer les limites de l'acceptable et de l'inacceptable au niveau des éthiques particulières, c'est-à-dire les limites où les exigences que l'on considère comme universalisables se trouvent transgressées par des choix de mode de vie particuliers. Là se testera à chaque fois aussi la place qu'il y a lieu de donner aux valeurs «liberté» et «tolérance», qui, dans nos sociétés libérales, occupent une place tout à fait spécifique, mais dont la revendication révèle quelquefois des atteintes à cette même liberté. Et c'est aussi au travers de telles interrogations morales et éthiques à la fois que se départageront ce qui apparaîtra comme une extension légitime des plages de liberté (aujourd'hui au travers de l'exemple du mariage homosexuel) et ce qui, bien que revendiqué au nom de la liberté, pourra apparaître comme une atteinte à la dignité (aujourd'hui les pratiques d'excision ou de mutilation sexuelle).

Ces questions appellent, comme le montre la question du voile, une redéfinition de ce qu'on a appelé la laïcité et qui, en Belgique, a, notamment à l'école, été institué sur le mode de la cohabitation de communautés autonomes bien plus que sous celui du dialogue entre elles.

Incontournable morale

Enfin, et ce sera le quatrième et dernier point, je suggérerais, de manière très générale, qu'il me paraît difficile de comprendre la question du lien social et plus précisément de l'intégration politique sans faire référence à une dimension morale. On ne construit pas, comme semble le penser le libéralisme, une société politique sur la seule base de l'utilité, de la stratégie, de l'intérêt ou de la concurrence. Il me semble par exemple que les travaux de Norbert Elias sur la naissance de la civilité sont à cet égard extrêmement probants, de même d'ailleurs que des analyses plus récentes sur la place de la confiance ou du respect dans la constitution de l'être ensemble, comme aussi d'ailleurs les théories de la justice.

On peut d'ailleurs considérer, dans cette optique, que cet arrière-plan moral, s'inscrit dans les dispositifs institutionnels qui y seront liés. Comment en effet penser les dispositifs institutionnels de l'Etat social et de la redistribution, sans les mettre en perspective par rapport aux intuitions éthiques liées aux valeurs de solidarité ou de respect du citoyen ? Comment imaginer que la tension entre démocratie de partis et démocratie de participation puisse être réfléchie sans que ne soit évoqué l'arrière-plan moral sur lequel s'appuient les différentes conceptions de la citoyenneté ?

Ce ne sont pas là, je pense, des questions anodines et il serait dommage que, par cécité épistémologique, le mouvement socialiste soit parfois conduit à refuser de les prendre au sérieux, c'est-à-dire de les entendre là où elles sont posées.

L'actuel retour d'un socialisme ouvert à l'éthique, à l'image du dernier ouvrage de Monique Canto-Sperber, qui cherche à renouer avec les courants minoritaires du socialisme qui se sont manifestés notamment dans le solidarisme (Bourgeois, Durkheim), dans l'associationnisme... devrait nous mettre en garde contre le risque que l'abondance des questions éthiques devienne l'occasion d'oublier le radicalisme.

Ethique, vous avez dit éthique ?

Hubert Galle et Yannis Thanassekos*

On pourrait retourner le titre proposé pour ce dossier et se poser la question : «*Le néolibéralisme est-il soluble dans l'éthique ?*» S'agissant ici plutôt d'une «note d'humeur» que d'un article, nous nous limiterons à la présentation de quelques idées brèves, pour aller droit au but.

Crise de la modernité ?

Le retour en force de l'éthique et de la morale – il serait utile peut-être de distinguer ces deux notions¹ – apparaît comme l'un des symptômes de la crise actuelle, ou plutôt des impasses auxquelles sont confrontées nos sociétés modernes depuis quelques décennies déjà. Ces impasses trouvent leurs origines dans les trois désastres collectifs qu'a subi l'humanité durant notre «*court XX^e siècle*»² : la Grande Guerre, le nazisme

* Hubert Galle, historien, ULB. – Yannis Thanassekos, politologue, collaborateur scientifique à l'ULB - Centre de Sociologie générale, auteurs de nombreux ouvrages dont *L'architecture de la Raison ou les déraisons de l'architecture néo-rationnelle*, Ed. du Centre Guillaume Jacquemyns, Bruxelles, 1984.

1. On pourrait dire, pour faire bref, que la morale (nous) oblige, elle tend vers la «sainteté», alors que l'éthique (nous) conseille, elle tend vers la sagesse. D'une certaine façon cette distinction constitue l'une des multiples expressions du conflit jamais épuisé entre les «Modernes» et les «Anciens».
2. Cette périodisation historique proposée par Eric Hobsbawm ne manque pas d'intérêt car elle délimite bien notre époque dans le cadre des trois désastres collectifs en question (Eric HOBBSAWM, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle. 1914-1991*, Ed. Complexe, Bruxelles, 1999).

et le stalinisme. Ensevelies sous les ruines laissées par ces trois séismes politiques et sociaux, gisent à présent, mutilées, défigurées et agonisantes, les attentes et les promesses de notre modernité (celle, pour faire bref, de 1789)³. Si les questions éthiques ont acquis aujourd'hui une telle importance et une telle acuité, c'est parce que nous pensons et travaillons sous l'ombre portée de ces trois grandes défaites historiques, sous l'emprise obsédante des promesses non tenues du passé – dont bien entendu le projet socialiste.

La «*hantise du passé*»⁴, signalée par nombre d'historiens comme l'un des symptômes de notre époque, est incontestablement liée à ce bilan historique catastrophique. Le désenchantement à l'égard des visions d'avenir, la fin proclamée des idéologies, l'effondrement des mythes émancipateurs alimentent un besoin pressant de réaffirmation de la continuité historique et de l'identité. De là cette recrudescence d'intérêt pour «l'histoire» et la «mémoire», de même qu'une résurgence du religieux, toutes manifestations contribuant à pallier les immenses difficultés d'attribution de sens que connaît la modernité. L'éthique est à ranger parmi les innombrables victimes de ces défaites collectives – l'éthique en tant que telle, l'éthique de conviction comme l'éthique de responsabilité (pour reprendre cette distinction de Max Weber devenue canonique). Aucun des principes fondamentaux de l'éthique (tant ceux enseignés par les Anciens que par les Modernes) n'a pu résister aux ondes de choc de ces trois désastres. Nous sommes ainsi entrés dans le registre des «commémorations négatives», obsédés à ne plus commémorer que nos défaites politiques, sociales et éthiques.

Mais, à «*mémoires blessées, morales incertaines*»⁵. La possibilité d'une éthique fondée aujourd'hui sur la mémoire se révèle d'autant plus problématique que le mouvement accéléré d'individualisation et de privatisation de l'expérience tend à produire non plus une mémoire sociale partageable, mais une profusion de mémoires fragmentées, de mémoires individualisées, privées⁶. Plus troublant, les notions mêmes de «mémoi-

3. Via l'idée de Progrès, avec la Raison comme fondement universel et la Critique comme moyen de maîtrise du monde, toute l'histoire récente se définit en fonction de ce concept de modernité ; même si, curieusement, cette modernité est tour à tour posée comme vertu rédemptrice ou faute capitale...

4. Henry ROUSSO, *La hantise du passé*, Textuel, Paris, 1998.

5. Sophie ERNST, «Mémoires blessées, morales incertaines», *Le Télémaque*, n°23, mai 2003, Presses Universitaires de Caen.

6. Giovanni LEVI, «Le passé lointain. Sur l'usage politique de l'histoire», in *Les usages politiques de l'histoire*, François Hartog et Jacques Revel (dir.), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2001.

re collective» et de «mémoire sociale» sont devenues suspectes, posées comme inauthentiques et mensongères au motif qu'elles étoufferaient les mémoires individuelles, privées, seules retenues comme significatives. Ce n'est désormais plus la mémoire d'une expérience collective qui informe la conscience contemporaine, mais cette mémoire fragmentée, la mémoire de tout un chacun, via ses mises en scène et mises en spectacle par quoi se nourrissent tout autant le narcissisme que ses contraires, le ressentiment et les rigidités distinctives. En résulte non plus une histoire communicable – donc partageable – mais une mémoire dilatée sur fond de prolifération «d'histoires autobiographiques».

A cette «balkanisation» de mémoires rivales et concurrentes, des philosophes opposent l'éthique «d'une juste mémoire – c'est-à-dire d'une mémoire collective juste sous l'horizon d'une mémoire personnelle apaisée»⁷, et ce en vue du noble et antique objectif «d'en finir avec une société éternellement en colère avec elle-même»⁸. Devenus religions civiles, béquilles éthiques d'une société sans éthique, «Education à la citoyenneté» et «Devoir de mémoire» peinent à colmater le désenchantement du monde et la dislocation des sens. Dans ses formes éducatives concoctées par le discours politique, l'éthique des «Droits de l'Homme» apparaît comme l'outil dérisoire et illusoire d'une pacification des «sauvageons», apaches et loubards que la «modernité» s'enivre à découvrir, stupéfaction feinte, en Afghanistan, en Irak et... aux portes des écoles : des «incivilités» au racket, en passant par le foulard islamique, la sape dûment griffée et autres manifestations modernes de la tribalisation du même et de la phobie de l'autre.

L'éthique comme post-modernité

Prompt à tout légitimer, ayant fait du «clip» sa vision du monde et du «cool» une philosophie de vie, rejetant tout critère de démarcation, le postmodernisme⁹ prend un plaisir manifeste à organiser la désorganisa-

7. Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000 ; «Esquisse d'un parcours de l'oubli», in Thomas Ferenczi, *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, Ed. Complexe, Bruxelles, 2002, p. 29.

8. Nicole LORAUX, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris, 1997.

9. Nous savons les multiples ambiguïtés qui entachent le concept de «postmodernisme». Il n'empêche qu'il constitue, pour le meilleur ou pour le pire, une idée maîtresse pour comprendre et diagnostiquer l'état présent de notre culture. On peut le définir comme une sorte de disposition, d'empressément à combiner, en des configurations enjolivées ou faussement tragiques, des approches, des visions, des interprétations, des convictions et des styles qui paraissaient jusqu'ici s'exclure mutuellement. Cette tendance à l'emprunt généralisé et à la fusion éclectisante d'éléments du passé ...

tion du sens. Tout dire et son contraire, pour tout le monde et pour chacun. En matière d'éthique, cela donne un tohu-bohu fantaisiste et détonnant : éloge du «communautarisme» et vœu pieux du «respect de l'autre», exaltation des «éthiques identitaires» et invitation à «l'esprit de tolérance», exhortations antiracistes et criminalisation de l'immigration «clandestine», appel à la «vigilance» et rejet de tout engagement ferme, promotion d'une «éthique des affaires» et panégyrique de la «liberté d'entreprise», thaumaturgie de «l'égalité des chances» et légitimation d'une société à plusieurs vitesses, clameurs «solidaristes» et acceptation des concurrences effrénées, «action humanitaire» autocébrée et marchandisation médiatique de ses «exploits»¹⁰, retour à «l'éthique des anciens» (une vie bonne, une vie digne) et adhésion sans complaisance aux valeurs néolibérales (arrivisme, opportunisme), plaidoyer pour une «nouvelle culture politique» et accommodement avec l'amnistie de tous les forfaits de corruption, lyrisme sur la «moralisation des mœurs politiques» et institutionnalisation du mensonge d'Etat, encensement du droit humanitaire et approbation du droit d'ingérence (celui du plus fort), murmure de «l'intime», du «repli à la vie privée» et claironnances de télé-réalité (*loft story*)... La liste des antinomies est longue. L'éthique post-moderne est tellement tolérante qu'elle rappelle les «maisons» du même nom.

Les discours vertueux d'aujourd'hui, s'ils ne renvoient au silence et au vide, sont d'autant plus ventriloques qu'ils sont l'écho réverbéré des effets ravageurs des vastes dérégulations provoquées par la politique du néolibéralisme : détricotage du tissu social, dislocation des rapports sociaux et déstabilisation des relations internationales. La prolifération des «comités d'éthique» dans les domaines les plus variés est plus que significative à cet égard. Tout ce que la dérégulation néolibérale ne parvient pas à digérer, elle le régurgite dans la sphère de l'éthique. A côté de la «médicalisation» et de la «juridictionnalisation» des problèmes sociaux, voici donc leur «moralisation». Avec à la clé, une nouvelle spécialité, celle des experts en éthique¹¹. Mais personne n'est dupe. Derrière la promotion médiatique des discours éthiques en tous genres, s'entend,

J.. tenus jadis pour séparés voire pour incompatibles, se manifeste de façon de plus en plus flagrante dans des domaines aussi divers que l'art, la littérature, l'architecture, la recherche historique, la politique, la publicité, mais aussi pour ce qui est de l'univers des valeurs et de l'éthique.

10. Philippe MESNARD, *La victime écran. La représentation humanitaire en question*, Ed. Textuel, Paris, 2002.

11. Expulsé, il y a belle lurette, des sciences de la nature, dépossédé, plus récemment, de son magistère sur le terrain social et politique au profit des sciences humaines, il ne reste au philosophe, heureusement pour lui, que l'éthique. Il s'y recycle et s'y cramponne.

strident et moqueur, le rire berlusconien. La prétendue «fin des idéologies» ne représente rien d'autre que la suspension de la raison historique, laquelle ouvre la voie au nivellement et au relativisme des valeurs. Distrait du passé, sauf quête identitaire et autres *overdoses* de mémoire, soumis au désengagement, dégagé des grands projets mobilisateurs, réglant son rapport au monde sur le mode hédoniste et narcissique, l'individu mise sur un repli sur soi pour «gérer» son mieux-être. La destruction du sens s'accompagne d'un surinvestissement de moi¹². Le problème est que ce processus n'est plus éclairé par ce qu'on est, mais par ce qu'on n'est plus. Autrement dit, un manque d'identité au présent est censément comblé par l'éclat soudain de l'introuvable identité de ce qui fut. La triple manie contemporaine des musées, des commémorations et des lieux de mémoire correspond à cette éruption de pantalonnades identitaires qui taraudent tant les ressorts nationalistes, régionalistes ou localistes que les tréfonds grégaires et communautaristes des individus. A bien y regarder, l'éthique d'aujourd'hui sert aussi et peut-être surtout, à trafiquer les récits du passé – et toute une historiographie récente n'a pas manqué de lui emboîter servilement le pas. Il faut admettre que sur ce plan précis, l'éthique postmoderne a su développer le sens de «l'équité» à un point jamais atteint jusqu'ici. Les Collabos ? Bien sûr, c'était mal, mais la plupart se sont laissés égarer par les sirènes national-socialistes et certains ont même essayé de sauver ce qui aurait pu encore l'être ! La Résistance ? Bien sûr, il y a eu des courageux, mais aussi beaucoup d'abus et d'excès ! La conception du *Karlshorst Museum* de Berlin – là même où eut lieu la reddition sans condition de l'Allemagne nazie, le fameux 8 Mai 1945 – est exemplaire à cet égard. Une vitrine expose les chaussettes – usées et trouées évidemment – la timbale, la Croix de fer, les lettres envoyées du front d'un brave soldat de la *Wehrmacht* ; de l'autre côté, une autre vitrine donne à voir, dans une parfaite symétrie, les chaussettes, tout aussi usées et trouées, la timbale, les décorations de guerre et les lettres griffonnées au crayon d'un soldat de l'Armée rouge. Quant aux bornes interactives, elles diffusent des chansons héroïques de l'armée allemande et de l'armée soviétique¹³. Bref, pour reprendre la définitive formule de Régine Robin, «à *Stalingrad*, il faisait froid pour tout le monde»¹⁴. C'est l'éthique du grand nivellement.

12. Gilles LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris, 1992.

13. Régine ROBIN, *Berlin Chantiers : essai sur les passés fragiles*, Stock, Paris, 2001.

14. Régine ROBIN, «Une juste mémoire, est-ce possible ?», in Thomas Ferenczi, *Devoir de mémoire, droit à l'oubli*, Ed. Complexe, Bruxelles, 2002.

Telle sont la source et la légitimation proprement «éthiques» de tous les courants dits révisionnistes – depuis les relectures de la Révolution française, jusqu'aux révisions de l'histoire du fascisme et du nazisme. «*La fin d'une illusion*»¹⁵ a fait place à un cul-de-sac éthique et plonge tous les désillusionnés de fraîche date dans une nuit où tous les chats sont gris. «Éthique du savant» et «jugements historiques» révisionnistes font bon ménage ainsi que l'atteste la correspondance entre François Furet et Ernst Nolte¹⁶. A cette «relecture» du XX^e siècle et de ses désastres, fait écho une éthique de la «repentance» et du «pardon», promue aujourd'hui en politique officielle de clôture des comptes historiques. On met les compteurs à zéro, jusqu'à la prochaine catastrophe.

De la critique

L'héritage marxiste, comme théorie, comme vision du monde et comme politique, est au cœur des trois séismes historiques que nous évoquions. Il les éclaire autant qu'il est éclairé par eux. C'est un débat que nous ne pouvons malheureusement pas entamer ici. Toujours est-il que la postérité de l'œuvre de Marx pose aujourd'hui d'autant plus de problèmes que notre époque a allègrement jeté aux orties la pensée critique, si ce n'est la pensée tout court. Nous voici, depuis quelques années, dans l'ère du «*désarmement de la critique*»¹⁷, pour reprendre un diagnostic de Luc Boltanski et Eve Chiapello.

Selon les conjonctures d'un passé encore proche, on a voulu faire de Marx tout à la fois un prophète, un savant, un économiste, un philosophe, un politologue, un historien, un sociologue, un anthropologue, un épistémologue, un humaniste, un anti-humaniste, un moraliste, un anti-moraliste... nous en passons. La période althussérienne a connu des fastes extraordinaires dans la production pléthorique d'exégèses savantes et de commentaires studieux visant à nous rassurer quant à la scientificité académique de l'œuvre du vieux barbu – brillantes exégèses devenues pour la plupart quasi illisibles.

Y a-t-il une éthique chez Marx ? La question pêche, soit par naïveté, soit par anachronisme. C'est une évidence aujourd'hui oubliée, et il convient

15. Difficile de ne pas évoquer ici l'ouvrage bien connu de François FURET, *Le passé d'une illusion*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995.

16. François FURET et Ernst NOLTE, «Sur le fascisme, le communisme et l'histoire du XX^e siècle», *Commentaire*, n°79 et 80, publié aussi en ouvrage : *Fascisme et communisme*, Plon, Paris, 1998.

17. Luc BOLTANSKI et Eve CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

de la rappeler : l'œuvre de Marx est, pour l'essentiel, une œuvre critique, une critique en œuvre. Et cette dimension ne concerne pas seulement l'analyse du capital et du mode de production capitaliste – comme le stipule le fameux sous-titre du *Das Kapital*. Elle concerne l'analyse de toutes les sphères de la société capitaliste. Dans son principe même, il s'agit bien d'une théorie critique. En ce qui concerne par conséquent l'éthique, il serait inutile de chercher chez Marx l'élaboration d'une théorie ou d'un système de hiérarchisation des valeurs éthiques. Marx n'a jamais assigné à son œuvre un tel objectif. En revanche, nous trouvons bien chez lui – et chez ses disciples – une critique sans concessions de l'hypocrisie foncière et scandaleuse de la morale affichée par les classes possédantes, la bourgeoisie en premier – une hypocrisie que la deuxième moitié du XIX^e siècle avait érigée en système, et ce y compris sous sa forme «philanthropique». Bien que ravageuse, cette critique de la «morale bourgeoise», ne fait pas de Marx un anti-moraliste. Loin s'en faut. Marx dénonce la faillite d'une force sociale, la bourgeoisie, qui s'est avérée, démontrablement, incapable de réaliser – ou même de faire progresser – l'objectif pour lequel elle prétendait elle-même œuvrer : l'universalisation de ses propres principes éthiques.

A lire Marx, l'on trouvera en creux l'idée que les classes possédantes ayant failli dans cette mission, il reviendrait aux dépossédés, aux démunis, l'immense tâche de réaliser l'universalisation des principes éthiques restés jusqu'alors lettre morte, abstraits, seulement proclamés. Plus même et dans le prolongement de cette critique, l'on trouve bien chez Marx une perspective proprement éthique – et qui plus est, une perspective tout à fait classique bien qu'autrement fondée. On a souvent dit – et à juste titre – que le cœur de l'œuvre de Marx se trouve dans sa critique de l'aliénation de l'homme ou, pour le dire autrement, dans son analyse rigoureuse de la réification de l'homme. Que stipule-t-elle d'autre, cette critique, sinon cet impératif catégorique de ne jamais prendre l'homme comme un objet, comme un simple moyen mais de toujours le considérer comme une fin, comme une fin en soi, comme principe d'autonomie ? Il ne faut pas être grand savant pour deviner à quel philosophe et à quelle tradition philosophique fait signe une telle maxime. Toutefois, Marx ne se limita pas à rappeler cet acquis de la pensée humaniste dont il était – on ne le souligne jamais suffisamment – l'héritier. Il apporta sa propre contribution à l'élucidation, et par là à la fondation, de cet impératif catégorique proprement moral. Il démontra, de façon convaincante, que pour élucider le «secret» de cette tendance humaine à prendre les autres pour des choses – et non point comme une fin – il ne fallait pas seulement chercher du côté des antagonismes nés de l'insociable sociabilité de l'homme (pour reprendre l'expression kantienne) ou du côté du jeu des passions, des désirs et des égoïsmes qui

agitent les acteurs sociaux – bref du côté de la sphère instinctive – mais qu'il convenait également d'en chercher les origines dans les structures sociales et économiques de la société capitaliste. De fait, celles-ci, non seulement ne constituent pas des entraves à ces «penchants naturels» de l'homme, mais, au contraire, favorisent leur déploiement en les légitimant et en leur procurant une assise objective. A la limite, on pourrait parfaitement souscrire à la vieille idée luthérienne selon laquelle «*le bois dont est fait l'homme est trop noueux pour en faire des poutres bien droites*», pourvu toutefois que l'on précise qu'il serait illusoire de compter sur la religion ou seulement sur l'éducation pour le sortir de sa courbure et tenter de le redresser. La religion ne fait que le maintenir dans son état de «minorité», alors que l'éducation, pour ne pas avoir résolu son insoluble énigme, celle de l'éducation de l'Éducateur, se voit obligée de se remettre en permanence à la bonne volonté du «prince éclairé» – fût-il moderne.

Aussi, retour pour retour, la connaissance du passé n'ayant pas fait preuve d'une quelconque vertu prophylactique¹⁸, nous voilà contraints de revenir aux préceptes d'il y a plus de deux siècles déjà : «*Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières*»¹⁹. A quoi fit écho, plus d'un demi-siècle plus tard, alors que la société industrielle dévoilait son vrai visage, l'injonction marxiste : l'émancipation des opprimés ne pourra être que l'œuvre d'eux-mêmes.

La réalité matérielle : un autre oubli

Il nous semble que ce double héritage marxiste, la critique sans concession de l'hypocrisie sociale en matière d'éthique et le combat contre la réification de l'homme, conserve aujourd'hui encore toute sa valeur éthique et toute son actualité politique. Assumer cet héritage n'implique absolument pas une dévalorisation des vastes discussions en cours sur l'éthique – où l'on trouve, répétons-le, le meilleur comme le pire. Certains de ces débats nous semblent même décisifs aussi bien pour éclairer les désastres du passé que pour mieux nous orienter dans le présent. Seulement, il faut prendre la mesure de l'efficacité, pour le moins problématique, d'une grande partie du moins de tous ces discours. De fait, l'expérience historique de notre siècle nous a tragiquement montré l'extrême fragilité des conceptions spiritualistes de la morale, celles plus pré-

18. Sur ce point du moins, Hegel avait raison. L'*historia magistra vitae* de Cicéron n'a pas tenu ses promesses.

19. Immanuel KANT, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), GF Flammarion, Paris, 1991. Il est intéressant de constater que l'époque des Lumières a été la seule à se nommer elle-même et à se donner sa propre définition.

cisément qui renvoient à l'existence d'une conscience morale, c'est-à-dire à une intériorité supposée fondatrice de la sphère normative sur le plan éthique. Ces discussions qui, encore aujourd'hui, ne finissent pas d'en finir, se sont avérées stériles et tournent le plus souvent à une sorte d'autoflagellation. En revanche, parce qu'elles se donnent comme point de départ non pas l'existence présumée d'une conscience morale mais bien la sphère de «l'intersubjectivité» et de «l'agir» social, certaines autres discussions, plus récentes, nées de l'acuité de certaines préoccupations contemporaines, nous semblent incontestablement plus intéressantes et stimulantes : elles s'interrogent, entre autre, sur la fondation possible d'une éthique «reconstructive» par le biais de la «reconnaissance-justice», de la «communication» et de la «discussion»²⁰. En effet, à force de gloser inlassablement sur des principes abstraits et dématérialisés, sur une sphère normative qui n'aurait comme référence qu'elle-même, ou encore à force de ne tenir compte que de la seule sphère des représentations, des mentalités ou de la culture, on a fini par faire passer à la trappe, jusqu'à l'oubli pur et simple, les conditions réelles, matérielles, de l'existence de l'homme et de la société... On parle beaucoup d'oubli, aujourd'hui, mais fort curieusement on a oublié cet oubli-là. Les soubassements matériels des rapports humains sont devenus, littéralement, l'impensé radical de nos sociétés.

Significative est à cet égard l'évolution de l'historiographie contemporaine, marquée par un désintérêt croissant pour l'histoire économique et sociale au profit, successivement et selon l'air du temps, de l'histoire des représentations d'abord, de celle des mentalités ensuite, de l'histoire culturelle et anthropologique plus récemment²¹. Toutefois, oubliées, les conditions réelles d'existence ne s'évanouissent pas. Elles font retour et se vengent. Brutalement. Telle est la signification de la violence aveugle qui secoue à présent l'ordre mondial. Aucun discours, aucune élaboration ou théorie éthique – aussi fondée soit-elle quant à ses intentions, ses principes et concepts – ne parviendra à «moraliser» le monde et à réguler les rapports sociaux dès lors que les structures sociales et éco-

20. On identifiera aisément les courants philosophiques et les penseurs contemporains dont il est question ici.

21. Ce mouvement prend une allure exemplaire et parfois grotesque dans l'actuelle historiographie russe où, en quelques années à peine, on est passé du dogmatisme d'une «science historique» économiste pure et dure – stalinienne et post-stalinienne – à une «anthropologie historique» qui ne craint pas le ridicule et dont «*le prisme (...) absorbe les rayons émis par le chercheur en même temps que les signaux envoyés par les hommes du passé*» (sic) cfr. Aaron I. GOURÉVITCH, «La double responsabilité de l'historien», *Diogène*, n°168, Gallimard, Paris, 1994, p. 83.

nomiques demeurent, pour l'essentiel, dans la logique de leur orbite propre.

S'agissant de l'éthique, en effet, on ne saurait se limiter à la définition des conditions formelles nécessaires et suffisantes pour la manifestation de la «volonté bonne». On peut certes postuler qu'il ne peut y avoir de vie digne, digne d'être vécue, qu'à la double présupposition formelle de l'autonomie du sujet – qui permet à l'homme de percevoir ses actions comme son œuvre propre – et de l'estime de soi – qui rend possible la dignité de soi et la reconnaissance de la dignité de l'autre. Mais ces deux présuppositions normatives ne sont que formelles, à ce stade de la réflexion. Leur réalisation, en tant que prédispositions éthiques de l'espèce, dépend directement des conditions sociales et politiques et donc de leur devenir historique. En développant et en creusant les inégalités sociales qui nourrissent le ressentiment et l'angoisse, en multipliant les exclusions et les rangs des laissés-pour-compte, en amplifiant le sentiment d'impuissance et d'absence totale de maîtrise du devenir individuel et collectif, la configuration actuelle des conditions sociales et politiques ne peut produire que l'exact opposé des présuppositions éthiques évoquées : une vie mutilée, l'homme ravalé au statut d'un simple objet, l'homme superflu (l'homme *Kleenex*), le mépris social, le désespoir, la rancune, la haine de soi et des autres. Dans le cadre des structures et des politiques de l'ordre néolibéral – fort à présent de sa conquête du monde – la seule «morale» possible, sur le plan des comportements, est celle du mépris social généralisé et de l'arrogance des puissants et, sur le plan de la politique, celle, manichéenne, des axes du «bien» et du «mal». L'homme «éthique» d'aujourd'hui, par excellence, est à n'en point douter, Jean-Marie Messier ou Arnold Schwarzenegger !

Retour de la tyrannie ?

Derrière le dérisoire se cache souvent, si ce n'est toujours, du tragique. L'hypothèse selon laquelle les conseillers de l'Administration Bush se seraient inspirés d'une philosophie éthique aux origines lointaines et aux titres de noblesse confirmés, mériterait peut-être réflexion. En effet, dans le champ de l'éternelle controverse entre «Anciens» et «Modernes», gisent toujours des options de philosophie politique de fort vieille date mais susceptibles d'être réactualisées et de revêtir une importance décisive pour les stratégies et les orientations politiques du temps présent. Nous savons que, systématiquement confondue avec le totalitarisme, la modernité est devenue, depuis quelques années déjà, l'objet de critiques ravageuses. Impossible d'aborder ici le fond de cette problématique – d'ailleurs récurrente. Toujours est-il qu'en raison de cette critique, plusieurs esprits se sont tournés et se tournent vers les «Anciens» dont la

sagesse et les vertus sont supposés pouvoir nous aider à éviter à l'avenir les dérives totalitaires. On n'a pas tardé ainsi à proclamer, sous certains rapports, la supériorité des « Anciens » sur les « Modernes » – c'est un refrain, lui aussi récurrent. Ce serait notamment le cas dans le domaine de la philosophie politique et de l'éthique qui en découle. Mais ce détour par l'Antiquité n'est pas n'importe quel retour. Il fait signe non pas à la « démocratie athénienne » – à supposer qu'elle ait un jour réellement existé – mais à sa critique, voire à son rejet, par Platon et Xénophon, tous deux partisans, non certes de la « tyrannie » antique – aux rapports troubles et dangereux avec l'antique plèbe²² – mais d'une tyrannie « revue et corrigée », d'une tyrannie bienfaisante précisément, d'une « royauté » qui sait prendre soin de ses « fidèles sujets ». Significative à cet égard peut être la lecture du fameux ouvrage de Xénophon, *Hiéron*, au sous-titre évocateur, *De la tyrannie* ; ou encore, du même, la *Cyropédie*. Les conseils dispensés par le philosophe-moraliste au tyran afin que ce dernier puisse faire accepter son pouvoir personnel et rendre ses sujets, ses alliés et ses adversaires obéissants – par la manipulation, le trompe-l'œil, la modération simulée, des récompenses, de malins stratagèmes et par la force – sont éloquentes et d'une actualité étonnante eu égard à l'évolution de nos démocraties modernes²³. Cette perspective, symétriquement hostile aussi bien à Machiavel qu'à Rousseau, n'est pas nouvelle, mais elle n'avait pas le vent en poupe dans le contexte intellectuel des années 1960 et 1970 marquées par la prédominance relative des conceptions de gauche ou progressistes, y compris en Amérique. L'un des initiateurs dans les années 1950 de cette mise en valeur de la supériorité des « Anciens » dans le domaine de la philosophie politique, a été le penseur conservateur Léo Strauss – grand connaisseur des œuvres antiques. Il avait alors soutenu une remarquable analyse et interprétation du texte de Xénophon précisément²⁴. Point étonnant

22. Claude MOSSÉ, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969 ; Christian MEIER, *La naissance du politique*, Gallimard, Paris, 1995 (titre original, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, 1980).

23. Dans la perspective des anciens, la tyrannie bienfaisante est un système politique fondé essentiellement sur l'organisation, la préservation et la consolidation des « solidarités verticales » faisant ainsi obstacle au développement des « solidarités horizontales ». Dans un tel système, les strates inférieures soutiennent les strates supérieures et se soumettent à leur pouvoir en échange de quoi ces dernières leurs octroient des avantages personnels (voir Christian MEIER, « Science et responsabilité de l'historien », *Diogène*, n°168, 1994, Gallimard, Paris). Ce type de relation a aujourd'hui un nom courant, celui de « clientélisme ».

24. Léo STRAUSS, *De la Tyrannie*, Gallimard, Paris, 1954 ; suivi du texte *Hiéron* de Xénophon, des commentaires critiques d'Alexandre Kojève (« Tyrannie et sagesse ») et de la réponse de L. Strauss.

qu'après l'effondrement du stalinisme, la déliquescence et le discrédit de la gauche, cette théorie et cette éthique politiques reviennent à la mode, au même titre d'ailleurs – même si c'est sur un tout autre plan – que les théories politiques d'un certain Carl Schmitt.

Alors quoi ? Plus d'espoir ? Peu sans doute. Commençons tout d'abord toutefois par cultiver, par organiser notre propre solidarité, «*la solidarité des ébranlés*» pour reprendre l'expression de Jan Patočka²⁵.

25. Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Jan Patočka. L'esprit de la dissidence*, Ed. Michalon, Paris, 1998.

L'éthique selon Badiou

Pierre Gillis*

L'appel à contributions qui ouvre ce numéro fait allusion à la coexistence de deux versions de la primauté accordée à l'éthique, qualifiées de *soft* et *hard*. Alain Badiou, mathématicien, philosophe et militant, campe avec force et conviction sur le versant *hard*. La position qu'il défend est d'une originalité radicale, et mérite un temps d'arrêt, c'est bien le moins qu'on doive à la constance dont il fait preuve dans sa navigation à contre-courant. Il a exposé ses thèses dans un petit livre qui réalise l'exploit de combiner un exposé philosophique dur à une absence totale d'ambiguïté¹.

Exposé en deux temps, chez Badiou : pour commencer, on lira (dans mon cas, avec une certaine délectation) une critique de l'usage contemporain dominant du concept d'éthique dans le débat politique, usage qui permet de présenter comme une grande nouveauté «*une sorte de moralisme académique tout à fait dérisoire*», alors qu'il ne s'agit que «*d'un retour à des vieilleries réactionnaires tout à fait identifiées : le primat de la morale sur la politique ; la certitude d'une supériorité de l'Occident bourgeois sur tout le reste ; l'existence d'une prétendue 'nature humaine', et des 'droits' qui lui sont associés ; l'anticommunisme vulgaire ; l'évidence, véritablement totalitaire, de l'excellence du capitalisme et de sa forme politique usuelle, le parlementarisme. Et enfin la vassalité de la*

* Rédacteur en chef des CM.

1. Alain BADIOU, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen, 2003. Les citations sont toutes extraites du livre.

philosophie, abdiquant toute fonction critique, devant l'ordre mondial établi».

Sur un plan plus théorique, l'éthique dont il est question dans les discours moralistes critiqués par Badiou concrétise un retour à Kant, à ses impératifs catégoriques, au droit naturel, que le Droit (national et international) est censé sanctionner. Ce retour est porté par un sujet, l'opinion publique, et les Droits de l'Homme s'avèrent être exclusivement des droits au non-Mal.

Dans la version politiquement correcte de l'éthique, le Bien est en effet défini par l'absence de Mal, et tout autre définition est écartée comme grosse de catastrophes : les utopies n'ont peuplé que les cimetières, comme chacun sait (ou devrait savoir) – au contraire, *«est bien ce qui intervient visiblement contre un Mal identifiable a priori»*. Et toute tentative de rassembler les hommes autour d'une idée positive du Bien est appréciée comme la véritable source du mal.

Le bénéficiaire de ces droits au non-Mal est un sujet humain en général, intemporel et universel, capable d'identifier ce mal (dans sa vie, dans son corps, dans son identité culturelle). Badiou parle d'idéologie éthique pour qualifier ce noyau de convictions auquel il concède la force de l'évidence : les Eglises, dont l'expérience en la matière est inégalable, ont toujours mis l'accent sur ce qu'il ne fallait pas faire. Pour Badiou, cette *«éthique»* (les guillemets sont de lui) est inconsistante, et elle débouche sur *«le déchaînement des égoïsmes, la disparition ou l'extrême précarité des politiques d'émancipation, la multiplication des violences 'ethniques' et l'universalité de la concurrence sauvage»*. On ajoutera que la singularité des situations échappe forcément à la définition *a priori* et universelle du Mal.

C'est que l'homme ne se réduit pas à son état de victime (ou de victime potentielle). Ce que célèbrent les témoins et les rescapés des cachots et des camps, c'est l'effort inouï, presque incompréhensible, qui permet la survivance, au-delà des persécutions et des tortures, de ce qui ne coïncide précisément pas avec l'identité de victime, chez des vaincus que leurs bourreaux font pourtant tout pour réduire à l'état d'animaux promis à l'abattoir. Pour Badiou, cette résistance démontre exactement que l'homme est autre chose qu'un animal – autre chose qu'un mortel.

L'idéologie de «l'éthique» se présente aussi comme éthique de l'autre, comme éthique du respect des différences – mais en pratique, et pour tout dire, ces différences ne sont respectables et respectées que pour autant qu'elles soient peu ou prou homogènes à l'identité de l'homme

occidental, d'où les diverses formes des appels à l'intégration qui sont le pendant de la célébration des différences.

Cette «éthique» en creux sert de trampoline à Badiou, qui rebondit dessus pour poser les jalons d'une éthique contingente, finalement beaucoup plus exigeante – entreprise théorique ambitieuse et risquée. Ethique des vérités, avance Badiou, qui tient à se réapproprier le mot éthique.

Pour une éthique des vérités

Une vérité surgit dans des circonstances données, elle est d'abord événement – «*la Révolution française de 1792, la rencontre d'Héloïse et d'Abélard, la création galiléenne de la physique, l'invention par Haydn du style musical classique,...*». Les quatre exemples repris ici sont loin d'être choisis au hasard : ils illustrent chacun un des champs susceptibles d'être le lieu d'un événement (politique, amoureux, scientifique, artistique). Un tel événement est rupture – la filiation avec le concept de rupture épistémologique, cher à Bachelard et à Althusser, en philosophie des sciences, est d'ailleurs manifeste.

Une vérité s'oppose aux opinions, qui ne sont jamais que «*les débris anarchiques du savoir circulant*», elle se construit contre les opinions, elle est tout sauf consensuelle. Elle est rencontre entre l'événement et ce qu'il y a d'immortel en nous (ou de non-animal, pour éviter la connotation religieuse). Et finalement, c'est la fidélité à la vérité découverte qui fonde l'éthique.

La conception de la vérité chez Badiou peut sans doute être mise en parallèle avec la révélation religieuse, à ceci près qu'elle concerne des événements constitutifs de la vie sociale, là où les religions font dans la spiritualité.

Et le Mal, dans tout ça ? Il se pense à partir du Bien – l'enchaînement est donc renversé par rapport à celui qui gouverne l'idéologie de «l'éthique». Le Mal absolu n'existe pas plus que le Bien absolu – pas même sous la forme de l'horreur d'Auschwitz : son assimilation à ce Mal absolu empêche précisément de penser la singularité du régime nazi, qui nous contraint à admettre qu'il existe bien des politiques criminelles (c'est donc bien dans la sphère politique que le régime nazi s'est imposé, et pas hors d'elle, ou contre elle).

Le Mal est une des dimensions possibles des vérités. Pour comprendre la manière dont Badiou définit le Mal, il faut revenir sur une caractéris-

tique des vérités. Une vérité est création, invention, elle prend place dans un vide de la situation antérieure – les quatre exemples cités plus haut sont révélateurs de ce point de vue : Haydn impose la musique classique à un univers baroque, Galilée crée la physique contre la scolastique aristotélicienne, la Révolution française invente la souveraineté populaire, Héloïse et Abélard naissent l'un à l'autre dans la passion amoureuse. Si tel n'est pas le cas, si l'événement ne vient pas créer du sens là où il n'y avait que du vide, la vérité n'est plus qu'un simulacre, et on touche là une des sources du Mal : ainsi, le nazisme est un simulacre de révolution, en tant qu'il porte à son paroxysme la subjectivité identitaire nationale allemande – qui lui préexistait. On voit bien ici où est le risque évoqué plus haut : c'est l'Histoire qui tranchera en dernière instance, le simulacre ne se détecte pas toujours au premier coup d'œil.

Le simulacre n'est pas l'unique générateur de Mal. La trahison l'est aussi, dans la mesure où elle va au-delà du simple renoncement, quand elle en vient à dénier la réalité même de l'événement fondateur d'une vérité.

Enfin, «*toute absolutisation de la puissance d'une vérité organise un Mal*», que Badiou appelle un désastre : pour parler simplement, ce désastre revient à généraliser abusivement la puissance d'une vérité (locale et temporelle) hors de son domaine de validité.

Version *hard* de l'affirmation éthique, disions-nous en début de présentation, se revendiquant de Foucault, d'Althusser et de Lacan, qui ose prendre des risques – notamment celui de se tromper. Elle a en tout cas le mérite d'appeler à la poursuite de l'Histoire, et de refuser l'escroquerie intellectuelle qui fait du nôtre le meilleur des mondes.

Socialisme, morale et social-libéralisme : retour à Henri de Man

Mateo Alaluf*

En raison même de sa trajectoire politique qui oscilla du marxisme orthodoxe et du socialisme radical de ses débuts au socialisme droitier, nationaliste et autoritaire jusqu'à son ralliement à «l'ordre nouveau» et sa collaboration pendant l'occupation, Henri de Man a exercé une sorte de fascination en Belgique, sans qu'il soit souvent cité ni fasse l'objet de recherches nombreuses. Au contraire, en dehors d'une société assez discrète qui s'est vouée à l'étude de son œuvre, et d'un colloque organisé à Genève en 1973, le débat intellectuel paraît avoir occulté la personne comme les écrits d'Henri de Man. Pendant de longues années c'est le silence qui paradoxalement a nourri l'odeur de soufre du personnage.

Dans ce contexte, l'organisation en décembre dernier par l'AMSAB, institut d'histoire sociale lié au SP.a, d'un colloque sur l'héritage d'Henri de Man¹, constitue incontestablement un fait neuf et important, passé pourtant inaperçu en Belgique francophone. La référence à de Man, cette fois explicitement mise en avant par les socialistes flamands, est liée à l'importance que revêtent aujourd'hui, dans ses versions diverses, les notions d'éthique et de morale en politique.

* Membre du comité de rédaction des CM.

1. AMSAB, *De erfenis van Hendrik de Man : toetsing van zijn ideën aan de actualiteit*, Antwerpen, 12 décembre 2003.

Que l'on se comprenne bien : en ce qui concerne l'éthique et la morale, la référence à de Man ne vise pas sa trajectoire personnelle, et il s'agit encore moins, en particulier de la part des socialistes flamands, d'une volonté de réhabiliter la collaboration ou le collaborateur qu'il fut. Au contraire, malgré cet aspect du personnage, la redécouverte de la dimension morale et éthique de son œuvre, est à présent bien en phase avec l'air du temps*. Ce n'est pas tant son parcours mais le fait de placer l'éthique au cœur de la pensée et de l'action politiques qui remet à nouveau de Man à l'avant plan.

Il est encore plus étonnant de constater que de Man apparaisse aujourd'hui, tout au moins dans l'élaboration théorique de Monique Canto-Sperber, comme une référence majeure du «socialisme libéral». En conséquence, nous tenterons dans cet article, après avoir présenté «*le socialisme éthique*» d'Henri de Man, de montrer que le noyau dur de la reconstruction libérale du socialisme réside à présent dans l'accent mis sur l'éthique et la morale, et dans la volonté de rompre les liens traditionnels qui liaient auparavant le socialisme aux salariés.

L'idée socialiste

Ainsi, de Man précise que «*l'idée maîtresse du renouvellement*» qu'il a élaboré a consisté à fonder «*la doctrine socialiste sur les mobiles du jugement moral négligés, voire volontairement dépréciés par Marx*». Le socialisme ne repose pas, selon lui, sur les intérêts matériels des salariés, mais constitue «*un processus d'émancipation morale*»². Dans ce qui est sans doute son œuvre maîtresse, *L'idée socialiste*³, il explique que Marx «*déduisait le socialisme des intérêts de la classe ouvrière (...), la lutte de classes de l'opposition croissante des intérêts dans le système de l'économie capitaliste*» (pp. 12-13). En conséquence, Marx cherche à modifier les circonstances pour modifier les hommes. Le vieux socialisme de Marx aurait donc «*surestimé le rôle de la conscience des intérêts économiques aux dépens des motifs de caractère éthique*» (p. 19).

Le socialisme qu'il préconise cherche au contraire «*à modifier les hommes pour modifier les circonstances*» (p. 13). «*L'esprit révolutionnaire, selon de Man, force l'homme à juger les choses existantes d'après les critères transcendants de la vérité, de la justice et de la beauté*»

* Ndlr : Voir le n°224 des CM, *Etre de gauche et flamand*, par exemple.

2. Henri de Man, *Socialisme et marxisme*, L'Eglantine, Bruxelles, 1928, p. 20.

3. Henri de Man, *L'idée socialiste*, Editions Bernard Grasset, Paris, 1935.

(p. 213). Les idées sont, selon lui, «*des forces productives*» qui transcendent les situations historiques particulières et correspondent aux «*nécessités vitales propres à la nature humaine comme à des normes de valeur qui ont hérité du passé culturel une valeur générale pour tous les vivants*» (p. 260). Au fond, depuis la nuit des temps, «*l'idée socialiste*» est présente dans «*le motif fondamentalement éthique*» qui l'inspire (p. 374). Si bien que «*l'histoire du mouvement socialiste est l'histoire d'une idée qui se réalise peu à peu*» (p. 466). Le «*renouveau du socialisme*» que prône de Man suppose «*la supériorité de l'idée sur l'intérêt*». En conséquence, «*les intérêts conformes à ce but doivent être 'dirigés' et les intérêts contraires combattus, soit comme des 'déviances', soit comme des 'tentations', ou comme une 'désertion'*» (p. 481).

Dans *Au delà du marxisme*, de Man postule que «*la revendication socialiste d'égalité est la représentation compensatoire d'un complexe d'infériorité qui est issu, par un long développement historique, des conditions de vie de la classe ouvrière*». Plus loin, de Man ajoute : «*En dernière analyse, l'infériorité sociale des classes laborieuses ne repose ni sur une injustice politique ni sur un préjudice économique, mais sur un état psychologique. La caractéristique essentielle de cette infériorité est leur propre croyance en cette infériorité. La classe ouvrière est infériorisée parce qu'elle se sent infériorisée ; le contraire n'est qu'apparence*»⁴. Les conditions matérielles de la vie en société, réduites aux seules apparences, sont donc ainsi évacuées du champ d'analyse. Les seules réalités sont d'ordre subjectif et se rapportent aux dispositions psychologiques et à la volonté des individus.

Le socialisme d'ailleurs, d'abord une «*idée*» selon de Man, ne prend pas naissance dans la société capitaliste, ni dans la société industrielle du siècle passé. Ses buts ne visent pas prioritairement à transformer les rapports sociaux et économiques. Le socialisme est avant tout une idée morale au moins aussi vieille que le christianisme et brasse vingt siècles d'histoire de l'humanité. Le socialisme est donc une conception éthique dépassant les individus et les sociétés particulières.

Par l'usage que fait de Man de la psychologie, il remplace les conditions socio-économiques par la volonté individuelle. Si bien qu'il ne s'agit pas dans sa conception de transformer les rapports sociaux, mais de rendre réceptives les mentalités à l'éthique du socialisme.

Traditionnellement, en schématisant quelque peu, on pourrait dire que deux conceptions de l'émancipation sociale se sont disputées l'adhésion

4. Henri de Man, *Au-delà du marxisme*, Seuil, Paris, 1974, pp. 101 et 103, souligné dans le texte (1^{re} éd. allemande 1926).

du mouvement ouvrier et ont profondément marqué son histoire. D'une part, la pensée de Proudhon qui propose de réformer la société en supprimant ses mauvais côtés et en développant les bons, d'autre part, le marxisme qui prône une transformation révolutionnaire de la société⁵.

de Man, dans sa critique du marxisme, supprime purement et simplement l'objet du débat. De son point de vue en effet, soit les conditions matérielles sont réalisées, soit elles n'ont que peu d'importance, pour un socialisme dont les racines ne sont plus dans les rapports sociaux. Si bien que le débat entre réformistes et révolutionnaires cède la place aux impératifs transcendants de la morale qui doivent s'imposer à tous.

Le socialisme «éthique» de de Man s'inspire des «valeurs morales» et non d'intérêts matériels propres à un groupe social particulier. Les socialistes ne doivent donc pas subordonner leur doctrine aux intérêts de classe des salariés, mais au contraire, orienter, voire s'opposer à ces intérêts pour faire prévaloir une doctrine morale au dessus des classes sociales. Dès lors que la légitimité du socialisme réside dans l'idée et non dans les intérêts de groupes sociaux concrets, l'action de l'Etat se justifie pour autant qu'il serve cette idée. Si l'action politique tire sa légitimité de la morale et non des intérêts matériels des groupes nécessairement conflictuels, elle doit s'exercer indépendamment des individus et des groupes qui composent la société, voire, si la morale l'exige, contre eux. Après avoir rompu avec le marxisme, de Man se rallie à un Etat fort, à même de gouverner au dessus des groupes et des intérêts particuliers, au service d'un ordre fondé sur la morale. Le socialisme d'Etat conçu par de Man ne tire pas sa légitimité de la représentation démocratique et encore moins du mouvement social, mais de la morale qu'il proclame.

de Man peut ainsi convertir sans trop de peine le socialisme orthodoxe de sa jeunesse en un socialisme volontariste, affectiviste et autoritaire. Le mobile du socialisme révisé par de Man devient le sens moral individuel. Le socialisme est donc élevé (ou réduit) au rang d'idée dont la morale serait la fin dernière. Concevant le socialisme en termes éthiques, comme un ensemble de valeurs universelles indépendantes des conditions matérielles, de Man ne verra pas de meilleur moyen pour imposer

5. Dans leur seul échange de correspondance, Proudhon répond à Marx en ces termes : «Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible sans un coup de main, sans ce qu'on appelait jadis une révolution et qui n'est, tout bonnement, qu'une secousse (...). Nous ne devons pas poser l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale». Lettre de Proudhon à Marx du 17/5/1846. Voir à ce sujet, Pierre HAUBTMANN, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, Presses Universitaires de Grenoble, 1981.

le socialisme que l'Etat fort, théorisé par un socialisme national⁶. Il s'agit d'un socialisme plus pédagogique que social et économique, indifférent aux antagonismes de classes et tributaire des mesures que peut promouvoir un Etat fort et bienveillant à l'égard des plus faibles. Dans ces conditions, la nation peut remplacer la classe comme référence collective, dans une société guidée par la morale et de ce fait réconciliée avec elle-même.

Si bien que, sous l'effet de la régénération morale, l'Etat deviendrait le facteur révolutionnaire qui finalement sera à même d'abolir la démocratie libérale et bourgeoise. Pour qu'il en soit ainsi, l'Etat doit se préoccuper des problèmes essentiels de la société, problèmes d'ordre psychologique et culturel. La question est moins celle du fonctionnement de l'économie que de répondre au sentiment d'exploitation des salariés. C'est dans la mesure où les ouvriers changeront de mentalité qu'ils ne seront plus aliénés. La révolution sera donc d'abord celle des mentalités, c'est-à-dire qu'elle sera politique, spirituelle et morale.

Henri de Man : père fondateur du socialisme libéral ?

Le projet politique d'Henri de Man, qui fut un penseur et un dirigeant important du socialisme belge dans l'entre-deux-guerres, était d'une part de combattre le marxisme et d'autre part, de faire découler le socialisme d'une norme éthique d'ordre moral. En dehors d'Emile Vandervelde, président du Parti Ouvrier Belge, qui fit une critique systématique et sérieuse de sa pensée, les réfutations des thèses de de Man n'atteignirent pas le grand public ni les milieux intellectuels de son époque⁷. L'attention de Gramsci avait été attirée par la publication d'*Au-delà du marxisme*, notamment à cause de l'influence exercée en Italie par de Man sur Croce et ses disciples. Pour Gramsci, la pensée de de Man est avant tout «*idéologique*». Non pas au sens propre de la recherche des origines des idées, c'est-à-dire d'une «*science des idées*», explique-t-il, mais du sen-

6. H. de MAN et P-H. SPAAK, *Pour un socialisme nouveau*, Labor, Bruxelles, 1937. Les auteurs insistent sur «*l'importance des facteurs spirituels*» dans le socialisme (p. 10), se prononcent en faveur des «*valeurs d'ordre, d'autorité et de responsabilité*» (p. 11), pour une «*organisation corporative autonome des entreprises nationalisées ou contrôlées par l'Etat, la déparlementarisation des procédés de contrôle*» (p. 23), et en conséquence, c'est l'argument de toute la brochure, pour «*un socialisme national*».

7. Vandervelde qui répondait à de Man dans ses *Etudes marxistes*, ne trouvait finalement, au terme de son réquisitoire, comme qualité à *Au delà du marxisme*, que son hermétisme propre à décourager les prolétaires de le lire !

sualisme qui s'apparente à la croyance, à la foi religieuse, à un «système d'idées». «Il se penche vers le peuple non pour le comprendre en savant désintéressé, mais pour 'théoriser' ses sentiments, pour construire des schémas pseudo-scientifiques»⁸. Emprisonné en Italie au moment où il écrit ces lignes en 1931-32, Gramsci n'a pas d'éditeur. Aussi, sa critique de de Man ne sera-t-elle connue que beaucoup plus tard.

Pierre Naville rédige dès 1926 une critique argumentée d'*Au-delà du marxisme*. Il ne trouve cependant pas d'éditeur à son livre. Selon ses dires, il ne s'inquiète guère de se trouver ainsi réduit au silence, pensant que d'autres réagiraient. Pourtant, aucune critique sérieuse des thèses de de Man ne trouve un écho comparable au succès d'*Au-delà du marxisme*. Au lendemain de la guerre, la cause paraît cependant entendue. Henri de Man, après avoir collaboré avec les forces d'occupation, se réfugiera en Suisse et sera condamné en Belgique «pour avoir méchamment servi la politique ou les desseins de l'ennemi». Naville dénonce toujours, dans la pensée d'Henri de Man, ce qu'il perçoit comme le noyau dur d'une argumentation non seulement dirigée contre le marxisme et le rationalisme, mais susceptible aussi désormais de conduire au fascisme. La disqualification de son auteur comme collaborateur ne suffirait pas à la longue, pensait-il, à discréditer ses thèses. Naville pressentait déjà à l'époque que cette pensée risquait d'avoir encore de beaux jours devant elle. La première édition de son livre *Psychologie, marxisme, matérialisme*, qui reprend cette critique, paraît ainsi en 1946 et sera suivie d'une deuxième édition en 1948.

Il faudra attendre plus d'un demi siècle pour que la prophétie de Naville se réalise. Paradoxalement cependant, cette redécouverte de l'œuvre d'Henri de Man se produit aujourd'hui sous son aspect le plus inattendu. On le retrouve brusquement à l'avant-plan de la scène intellectuelle, en phase avec le nouvel air du temps social libéral inauguré par la «troisième voie» de Tony Blair. Monique Canto-Sperber, dans son entreprise qui vise à doter le «socialisme libéral» d'un fondement théorique, a fait d'Henri de Man un de ses principaux pères fondateurs. Elle construit en effet de toutes pièces une tradition intellectuelle dont les racines seraient pré-marxistes et qui consistait, selon elle, «à articuler les idéaux du socialisme aux idéaux du libéralisme»⁹.

8. A. GRAMSCI, *Gramsci dans le texte*, Ed. Sociales, Paris, 1977, p. 298.

9. M. CANTO-SPERBER et N. URBINATI, *Le socialisme libéral. Une anthologie Europe États-Unis*, Ed. Esprit, Paris, 2003, p. 7.

Que le libéralisme soit considéré comme une tare par les uns, ou comme une vertu par les autres, il paraît à première vue difficile soit d'en faire le grief, soit d'en faire endosser les mérites à Henri de Man. Si, selon l'expression de Canto-Sperber, «*l'avenir du socialisme est libéral*»¹⁰, on peut se demander ce que de Man vient faire dans cette histoire. Aussi bien le marxisme orthodoxe de sa jeunesse, son nationalisme à l'âge adulte, et le rôle majeur qu'il a joué dans le Plan du travail, comme sa présence dans des gouvernements «planistes», son ralliement à l'Etat fort et encore moins, bien sûr, sa collaboration pendant la deuxième guerre, rien, à première vue, ne fait de de Man un thuriféraire du marché ni un partisan du «*moins d'Etat*». Pour le moins de Man peut-il être considéré comme tenant d'un socialisme étatiste et autoritaire.

Puisqu'il ne manifeste aucune empathie pour les lois du marché et qu'il chérit tant l'Etat, en quoi de Man peut-il servir aujourd'hui l'idéologie sociale libérale ? D'autant plus qu'une première lecture du livre de Canto-Sperber ne fait qu'augmenter cette perplexité. «*L'idée socialiste libérale a toujours été minoritaire*» écrit-elle¹¹. Pourtant après avoir abandonné le marxisme, de Man a progressivement conquis la direction du Parti Ouvrier Belge¹². Après la première guerre mondiale ses livres ont bénéficié d'une diffusion exceptionnelle et son influence a été très grande dans le socialisme européen. A tel point que, comme l'écrit Emile Lehouck, «*pendant les vingt années qui ont suivi la guerre mondiale, presque toute l'Europe*

10. Voir le long entretien de M. Canto-Sperber au journal *Le Soir*, 26/1/2004.

11. *Le socialisme libéral*, p. 8.

12. En 1930, le Parti ouvrier belge (POB) crée le Bureau d'études sociales dont il confie la direction à Henri de Man. Le *Plan du Travail* qui conduira de Man à occuper de nombreuses fonctions ministérielles à partir de 1935 en sera l'aboutissement. Ministre des travaux publics et de la résorption du chômage, ministre des finances, vice-premier ministre dans le gouvernement d'Union nationale présidé par H. Pierlot, il le quittera en raison de la plus grande distance qu'il souhaitait maintenir vis-à-vis des alliés et de sa déception face à la trop grande influence des partis sur le gouvernement. En 1939, alors qu'il était encore vice-premier ministre il accéda, après la mort d'Emile Vandervelde à la présidence du POB. En 1940 il approuva la décision du roi de ne pas suivre en exil le Gouvernement et rédigea le *Manifeste* où après avoir attribué au fascisme une mission révolutionnaire, il considérait le rôle politique du POB comme terminé et lançait un appel aux militants socialistes pour rejoindre un futur parti unique, fidèle au roi et prêt à réaliser la souveraineté du travail. Il participera également, à la même époque, à la constitution d'un syndicat collaborationniste, l'UTMI. Cependant, isolé et privé d'influence de Man s'exilera en novembre 1941 en Haute-Savoie et gagna la Suisse en août 1944. On le voit, contrairement à l'affirmation de M. Canto-Sperber, l'autoritarisme, le nationalisme, l'étatisme et l'anti-parlementarisme d'Henri de Man ne se limitent pas seulement à un «*égarement dramatique pendant quelques mois*» (*Le socialisme libéral*, p. 14).

non communiste a été demanienne»¹³. Encore plus, selon Canto-Sperber, le socialisme libéral serait démocratique et anti-totalitaire. Or, ces qualités étaient précisément celles du principal adversaire de de Man au sein du Parti et de l'Internationale, à savoir Emile Vandervelde. Il faudra alors convenir que, si le social-libéralisme choisit de Man parmi ses grands-pères fondateurs, ce ne sont ni la défense du marché, ni celle de la démocratie et encore moins la lutte contre l'Etat qui constituent le cœur de sa doctrine. De Man n'aurait pas dû être l'inspirateur mais l'ennemi que le social-libéralisme devrait combattre. Qu'est-ce qui peut expliquer alors cette fascination qu'exerce aujourd'hui de Man sur les néothéoriciens du socialisme libéral ?

Réformes socialistes et réformes libérales

«L'engagement le plus constant du socialisme libéral, écrit M. Canto-Sperber, est l'opposition au marxisme». Depuis *Au delà-du marxisme*, de Man correspond sans aucun doute à cette exigence. Mais, comme l'écrit toujours Canto-Sperber, *«le fait d'être antimarxiste ne suffit pas à rendre le socialisme libéral»*¹⁴. Selon elle, le socialisme d'aujourd'hui ne se différencie plus des autres partis par sa pratique politique, sa gestion économique et sa relation aux différents groupes sociaux. Les principes démocratiques et humanistes sont également revendiqués désormais par tous les grands partis. Dès lors, c'est *«l'opposition au socialisme marxiste et la défense d'un socialisme éthique, qui sont au cœur de la pensée de de Man»* et qui en font, *«malgré son opposition ultérieure et temporaire au libéralisme politique»* (p. 14), une référence majeure du socialisme libéral. C'est donc moins le libéralisme économique ou politique qui intéresse le socialisme libéral, que l'éthique qui le libérerait en quelque sorte de son ancrage ouvrier pour en faire une doctrine au-dessus des différents groupes sociaux. Il convient désormais de substituer à l'ancienne rengaine qui postulait que l'émancipation des travailleurs serait l'œuvre des travailleurs eux-mêmes, celle d'une nouvelle doctrine qui réaliserait l'émancipation de tous. Désormais, plutôt que représenter comme auparavant les intérêts des couches salariées dans la sphère politique, le socialisme libéral pourrait à présent, en leur faisant la morale, contribuer à réaliser le bien public.

Vandervelde, le grand adversaire de de Man, voulait dépasser le débat entre réforme et révolution. Les réformes socialistes devaient conduire

13. Communication d'Emile LEHOUCQ, lors du Colloque sur l'œuvre d'Henri de Man, Genève, Actes, fascicule 3, p. 279.

14. *Le socialisme libéral*, p. 13.

selon lui à la révolution, par la voie parlementaire, en faisant l'économie de la violence. Loin d'être une fin en soi, les réformes étaient considérées par les socialistes comme autant d'étapes démocratiques devant conduire à une transformation en profondeur de la société. Pour de Man au contraire, la société aurait déjà été réformée par le socialisme sur le plan matériel. Il s'agirait à présent de faire en sorte que les hommes s'adaptent à ce changement en changeant leur mentalité.

Les réformes impulsées pendant cette période par les organisations socialistes n'aboutissent pas uniquement en raison de leur seule action. Elles ont aussi été rendues possibles par les idées réformatrices qui avaient gagné du terrain dans les milieux chrétien et libéral. Les transformations sociales résultaient de la modification des rapports sociaux suite à la conjonction des efforts des réformistes socialistes et des réformateurs parmi les chrétiens et les libéraux. Ce réformisme gestionnaire a été théorisé *a posteriori* en termes de «*compromis social-démocrate*» ou encore de «*néo-corporatisme*» fondé sur la conciliation du marché et de la justice distributive.

Aujourd'hui les réformes ont changé de sens. Avec la crise économique, à partir de 1974, l'accroissement important du chômage en 1981, les transformations géo-politiques entraînées par la chute des régimes «du socialisme réellement existant», la situation deviendra toute différente. L'Etat qui avait auparavant apporté assez largement son soutien au mouvement de réformes, se fait le garant de la modération salariale et, sous couvert de modernisation, prône des restrictions à la sécurité sociale.

Au fond, tout comme dans la période réformatrice où les réformes étaient portées par les syndicats et partis de gauche et par d'autres secteurs de l'opinion, il en va de même à présent pour les contre-réformes. Elles sont portées par la vague néolibérale qui a marqué les politiques économiques depuis le début des années 1980. Elles ne trouvent pas seulement leurs assises parmi les libéraux et les autres partis, mais également dans les partis et syndicats socialistes. C'est l'heure de la «*troisième voie*» proposée par Tony Blair, du «*nouveau centre*» de Gerhard Schröder, et du «*libéral-socialisme*» prôné par MM. Blair et Schröder. Alors que naguère les réformes socialistes visaient à changer la société, à présent les contre-réformes libérales prennent acte du fait que la société ne peut plus être réformée en profondeur. Les réformes visent en conséquence à rendre acceptables par les individus et les groupes les changements considérés désormais comme inéluctables, de manière à permettre à chacun de s'y adapter, même quand ces changements augmentent encore la précarité de groupes déjà fragiles.

Joie au travail et harmonie sociale

Dans cette évolution, les performances électorales des partis socialistes ont relégué à une place mineure leurs rapports avec les syndicats et conduit au divorce avec le mouvement social. La transaction social-démocrate, faite d'une dialectique subtile entre mouvement social et organisations syndicales et politiques d'une part et entre celles-ci et l'Etat d'autre part, qui avait fait le succès de la social-démocratie, s'est progressivement distendue. Si bien que les partis socialistes se sont trouvés «dans une ère de turbulences et d'instabilité accrue». Leur réaligement électoral, actuellement à l'ordre du jour, devrait-il les conduire à rompre avec leur base sociale traditionnelle et, entraînés par leur pragmatisme, en faire «des partis attrape-tout»¹⁵ ? En prônant l'abandon de l'ancrage social traditionnel de la social-démocratie au profit d'une morale qui précisément transcende les différents groupes sociaux, c'est cette perspective, qu'il a déjà faite sienne en pratique, que le social-libéralisme tente précisément de théoriser.

La revendication même du suffrage universel à la base de la constitution du Parti Ouvrier Belge visait à assurer la représentation politique des ouvriers. Au fond, la raison d'être du mouvement socialiste aura été de défendre dans l'espace public les intérêts des salariés et, par la socialisation du salaire, de leur protection sociale. Par la défense des chômeurs, des retraités et des malades il s'agissait de transformer l'insécurité qui frappait le travail en sécurité sociale.

Or, le socialisme éthique d'Henri de Man s'inscrit dans la perspective d'un socialisme au service non pas des salariés mais d'une morale. Il peut dès lors servir, comme le préconisent les socialistes libéraux d'aujourd'hui, à fonder un socialisme détaché de ses racines sociales.

de Man a été également le théoricien de «la joie au travail». Sa proposition consiste à établir «comment l'être humain peut-il trouver le bonheur, non seulement par le travail, mais aussi dans le travail»¹⁶. A l'opposé de toute une tradition, notamment marxiste, qui définit le travail d'abord comme une contrainte, selon de Man il doit être perçu comme une obligation morale et un devoir social. A propos du travail il ne parle pas de plaisir mais de joie à la manière des mystiques. L'harmonie sociale sera mieux assurée si la masse accepte (avec joie) l'obligation de tra-

15. Gerassimos MOSCHONAS, *La social-démocratie de 1945 à nos jours*, Montchrestien, Paris, 1994, pp. 9 et 152.

16. H. de Man, *La Joie au travail*, Libr. F. Alcan et L'Eglantine, Bruxelles, Paris, 1930.

vailler au lieu de se la voir imposer. Comme l'écrit Emile Lehouck, «*cette réconciliation entre la morale et la satisfaction instinctive ferait disparaître le complexe d'infériorité sociale des travailleurs, véritable cause de leur hostilité au capitalisme*»¹⁷.

Ainsi les néo-socialistes libéraux peuvent-ils trouver dans le socialisme éthique non pas des références au tout-au-marché, à l'anti-étatisme et à l'anti-totalitarisme, mais plutôt un socialisme détaché des salariés. Une doctrine morale destinée à promouvoir les valeurs du travail et de l'effort dans une société pacifiée. L'opposition entre réforme et révolution se trouve résolue puisqu'il ne s'agit plus de changer la société, mais les individus de telle manière à les rendre réceptifs à une morale de l'effort et de la responsabilité pour qu'ils s'adaptent au mieux aux transformations de la société.

Les pauvres «peu méritants»

La gauche, convertie au socialisme libéral, se bâtit une légitimité faite de jugements moraux à partir des victimes et des laissés-pour-compte de la croissance d'une part, et de la responsabilisation des acteurs présentée comme enjeu démocratique des sociétés contemporaines d'autre part. Dans cette perspective, la priorité doit porter sur la pauvreté qui menace la cohésion sociale. Mais alors, par rapport aux pauvres, les salariés, mieux encore les fonctionnaires ne sont-ils pas des privilégiés ? D'autant plus que les causes de la pauvreté reposent en grande partie sur les effets pervers de nos systèmes de redistribution qui précisément déresponsabilisent les individus pour en faire des assistés. Il faut en conséquence réformer un système de protection sociale qui permet à des pauvres peu méritants de bénéficier indûment d'un système de redistribution alors que tant de salariés subissent des conditions de travail pénibles et que d'autres perdent leur emploi. Cette obsession morale, qui prime toute réflexion rationnelle, justifiera les politiques actives fondées sur la responsabilisation et la culpabilisation des individus.

Le social-libéralisme, pour faire en sorte que «*la liberté arrive dans la vie des gens les plus pauvres*», propose de leur donner «*la capacité d'agir*». «*Pour être libre, écrit Canto-Sperber, je dois disposer des moyens d'exercer ma liberté*»¹⁸. Les rapports contractuels, régissant «*l'intégration*» des pauvres comme l'accompagnement des chômeurs se substituent ainsi aux anciens droits, stigmatisés par les socialistes libéraux

17. *Op. cit.*, p. 276.

18. *Le socialisme libéral*, p. 30.

comme autant de sources d'abus et de passivité pour réaliser enfin «une forme d'émancipation de tous»¹⁹.

Si bien que ce nouveau socialisme peut s'engager dans des réformes sociales profondes non pas pour servir les intérêts des salariés, des chômeurs ou des retraités, mais pour servir un bien commun qui, curieusement, se confond avec les seules exigences de la compétitivité. Dans le cadre d'un libéralisme qui ne met pas en concurrence les entreprises, mais permet au contraire à celles-ci, en situation de monopole ou de concurrence oligopolistique, de mettre en concurrence les territoires et les Etats²⁰, le socialisme se trouve réduit à déstabiliser l'emploi, à démanteler les protections sociales et à diminuer les retraites tout en les privatisant.

Ainsi, le chancelier Gerhard Schröder vient-il d'abandonner la présidence d'un SPD traumatisé par ses «réformes sociales». En effet «l'agenda 2010», adopté par le Parlement en 2003 et qu'il met progressivement en œuvre, s'attaque au cœur même du système de protection sociale. En matière de santé sa réforme prévoit une contribution accrue des malades et une diminution des prestations : les congés maladie seront à la charge des salariés et les prothèses dentaires transférées à un système d'assurance privée. En matière de chômage, les durées d'indemnisation seront réduites, les chômeurs de longue durée seront obligés d'accepter des emplois faiblement rémunérés. Les conditions de licenciement seront assouplies pour les petites entreprises. Enfin en matière de pensions, s'il a renoncé à faire reculer l'âge de la retraite, il propose de reculer celui de la préretraite de 60 à 63 ans et la capitalisation, déjà favorisée en 1998, recevra une nouvelle impulsion en bénéficiant de nouvelles aides fiscales.

En Belgique, malgré les grignotages nombreux que subit la sécurité sociale, nous n'en sommes heureusement pas là. L'épisode de la Conférence nationale de l'emploi réunissant le gouvernement fédéral et ceux des entités fédérées, conjointement avec les représentants des employeurs et des travailleurs, est cependant tout à fait significatif. Alors que le débat devait porter sur l'objectif gouvernemental de création de 200 000 emplois, la discussion s'est en fait focalisée sur la proposition du ministre de l'emploi, du travail et des pensions, le socialiste flamand

19. *Idem.*, p.15.

20. On peut se référer à ce sujet aux épisodes récents de DHL et Ryanair mettant en concurrence entre autres Zaventem (Bruxelles), Bierset (Liège) et Gosselies (Charleroi). Voir à ce sujet «La mondialisation», *Alternatives économiques*, N° 59, Hors série, 2004.

Frank Vandenbroucke, d'exercer un contrôle accru sur les chômeurs. Malgré les protestations des syndicats, l'accord conclu subordonne non seulement le droit aux allocations à la disponibilité des chômeurs sur le marché du travail mais aussi à leur contrôle. Les entretiens successifs évalueront ainsi, sous peine de sanction, les efforts accomplis par les chômeurs. En échange d'un «*accompagnement*», le chômeur aura pour obligation d'accepter une formation et un contrôle. Une banque de données partagées par les autorités régionales et fédérales permettra d'apprécier les comportements individuels positifs et négatifs des chômeurs et complètera cette «*approche active du chômage*».

A force de vouloir émanciper ceux qui ne sont pas libres, on finit ainsi par les mettre sous tutelle. Comment ne pas soupçonner les pauvres d'être en fin de compte peu méritants puisqu'ils ne parviennent pas, précisément, à sortir de la pauvreté ? En conséquence ne doit-on pas, pour leur bien, leur faire la leçon à travers les dispositifs d'accompagnement pour les rendre conformes aux exigences des employeurs ? Le socialisme éthique a pour mission de faire précisément la morale aux pauvres et de les contrôler, en raison même de cette suspicion qui leur est inhérente en toute rigueur libérale. Comme le libéralisme en effet assure l'égalité des chances, comment les pauvres pourraient-ils, sauf exception, échapper à la responsabilité de leur pauvreté ? Si bien que «*la volonté d'émanciper ceux qui ne sont pas libres*»²¹, semble impliquer l'ingérence des contrôles jusque dans la sphère la plus privée des personnes.

Faut-il alors un socialisme sans morale ?

Le socialisme libéral prôné par Monique Canto-Sperber a quelque chose en commun avec celui, réellement existant, qui se manifeste dans les politiques prônées par l'Union européenne depuis le sommet de Lisbonne, dans les mesures d'activation du marché de l'emploi et dans la réforme des systèmes de protection sociale mises en œuvre par divers gouvernements européens : leur politique ne se fonde pas sur la défense de catégories sociales, mais sur des jugements moraux qui sont censés conforter un bien commun identifié à l'emploi. Henri de Man voulait remettre au centre du socialisme éthique quelques vertus bourgeoises simples et précapitalistes, à savoir, «*application au travail, économie, modération, honnêteté, exactitude et confiance*»²² ; ce sont aussi celles que l'on veut inculquer aux demandeurs d'emploi peu qualifiés, par des formations de socialisation ou des dispositifs d'accompagnement comme autant de conduites adaptées pour accéder à l'emploi.

21. *Op. cit.*, p.30.

22. *L'idée socialiste*, p. 172.

Désormais, ce qui est bon pour l'emploi est jugé moral et juste pour la société.

Selon Monique Canto-Sperber, la pensée socialiste se nourrirait de «*la manifestation d'une sensibilité morale et politique formée par la confrontation à la misère humaine et la motivation à agir pour le bien commun*»²³. C'est en conséquence cette sensibilité morale qui constitue le ressort d'un socialisme volontariste qui se confond effectivement avec celui que préconisait il y a plus d'un demi siècle Henri de Man. «*La seule orientation de l'action, comme l'écrit Canto-Sperber, est alors donnée par les valeurs*»²⁴. C'est au nom de ces valeurs que l'on peut faire la morale aux «*anormaux d'emploi*» pour qu'ils soient réceptifs aux exigences des employeurs en vue de leur normalisation.

Pour que le socialisme libéral soit une théorie au sens plein du terme, il lui faut se démarquer de la social-démocratie, qui par son histoire, fait intrinsèquement partie du mouvement ouvrier. C'est pourquoi Canto-Sperber échafaude de toutes pièces une histoire dans laquelle de Man s'inscrit bien par son socialisme éthique et «*interclassiste*». D'autant plus que le discours de de Man a montré toute son efficacité dans la mesure même où il provient de l'intérieur du mouvement socialiste. Par contre, elle semble pour le moins manquer de curiosité pour tous les autres aspects de la pensée de de Man, à savoir son étatisme, son autoritarisme, son nationalisme et sa collaboration, qui devraient en faire pourtant un personnage peu fréquentable pour le «*libéralisme anti-totalitaire*» qu'elle prône.

L'utopie du socialisme éthique est celle d'un gouvernement au-dessus des intérêts et des conflits qui en résultent. En conséquence, la politique est censée œuvrer dans une société homogène dont les tensions se réduiraient à celles des individus en interaction et qui serait prémunie des conflits de groupes antagonistes. Dans une société sans classe, composée d'individus ayant des droits et surtout des devoirs, ceux-ci doivent s'adapter aux changements pour ne pas se trouver exclus. Le gouvernement de la société fondé sur des valeurs aurait pour tâche d'assurer le bien public. L'essentiel de cette entreprise idéologique vise en fait à séparer le néo-socialisme libéral des couches salariées desquelles est issu le socialisme pour en faire une variante généreuse du libéralisme. Les salariés du secteur public font les frais des privatisations, ceux du privé des restructurations, les chômeurs, malades et retraités payent le

23. *Le socialisme libéral*, p. 29.

24. *Idem*, p. 34.

prix de la modernisation de la sécurité sociale. Contrairement à la période précédente, au cours des vingt-cinq dernières années, la part des revenus du travail a diminué par rapport à celle de la propriété. La montée en force du libéralisme au sein même du socialisme a fait en sorte que les groupes fragilisés par ce que l'on appelle aujourd'hui les réformes se sont sentis lâchés par les structures dans lesquelles ils se reconnaissaient auparavant. Le succès de l'extrême-droite auprès d'un électorat populaire n'est sûrement pas étranger à cette évolution.

Issu de l'alliance entre une fraction des élites bourgeoises et du mouvement ouvrier, le socialisme a trouvé ses principes dans la défense des intérêts ouvriers. En conséquence, il s'est construit à partir des conflits entre les classes sociales. Il s'est nourri des antagonismes qui, tout à la fois, divisent, fragmentent et unissent la société. Est-ce par hasard si l'égalité constitue historiquement le premier de ses principes ? De Man réduisait précisément l'égalité à une simple revendication ouvrière compensatoire d'un complexe d'infériorité. Pour les socialistes cependant, contrairement au socialisme libéral, il s'agissait moins de l'égalité des chances qui donne des allures de modernité aux sociétés inégalitaires, que de l'égalité des conditions, de la défense du service public qui conditionne l'égalité, et de la justice sociale.

Dans la tradition sociologique de Durkheim, la division sociale du travail est la condition d'existence des sociétés modernes. Les normes produites par la division du travail forment son «*caractère moral*». En ce sens, l'homme est un être moral non pas dans le sens où, comme pour la religion, il est réceptif à un ordre moral supérieur, mais tout simplement parce qu'il vit en société²⁵.

La question des valeurs n'est donc pas intemporelle. Dès lors, face à la crise actuelle du socialisme la question est de savoir quelle signification revêt aujourd'hui le recours à la morale. Alors que le socialisme éthique est aussi un socialisme autoritaire, que ses références morales ne l'ont protégé ni de l'anti-parlementarisme, ni de l'élitisme, ni de la collaboration, et malgré le fait qu'il fut foncièrement anti-libéral, il peut paraître surprenant que les théoriciens du socialisme libéral s'en revendiquent aujourd'hui comme d'un patrimoine historique qui leur serait propre. C'est

25. A l'opposé de ce point de vue, pour Henri de Man la morale ne procède pas de la division de la société mais se trouve liée à la culture et à la foi. Herman Dubois définit en ces termes la position de de Man : «*il est impossible qu'il y ait une culture sans religion, dans le sens de religare, l'alliance communautaire qui dirige les volontés vers un objectif supérieur commun*». *Actes du Colloque sur l'œuvre d'Henri de Man*, Genève, fascicule 3, p. 222.

que la justice sociale que prône le socialisme libéral, tout comme son prédécesseur éthique, se base sur des valeurs traditionnelles et conservatrices, que l'égalité dont il se revendique se limite à l'égalité des chances et ne récuse guère l'élitisme qui l'accompagne et trouve sa légitimité dans une morale qui lui permet, en toute bonne conscience, de mettre les pauvres sous tutelle.

Plutôt que de morale et d'éthique, le socialisme a besoin de se rappeler les intérêts qui l'ont fait naître et le mouvement social qui lui a donné ses couleurs. C'est dans des structures collectives que les faibles deviennent plus forts. C'est la défense de leurs intérêts qui, dans la tradition du mouvement ouvrier, permet de changer la société. L'égalité, comme valeur morale, revêt alors le contenu du changement social.

Marx, l'éthique et nous

Francis Bismans*

A proprement parler, l'objet de cet article est d'examiner quelle place occupe la morale dans l'analyse de type socialiste de nos sociétés. Compte tenu du rôle qu'a joué la pensée marxienne dans la formation des partis ouvriers – rôle considérable en Allemagne et en Autriche, moyennement important en France, faible en Belgique, *etc.* – on ne s'étonnera pas que l'on traite exclusivement des rapports entre science et éthique chez l'auteur du *Capital*. Disons d'ailleurs d'emblée que l'on se fera une règle de lui donner la parole chaque fois que nécessaire et de renvoyer, de manière précise, aux passages de ses ouvrages auxquels on fera référence. Il y a trop de Marx «imaginaires» pour qu'on en ajoute un supplémentaire !

A priori, la cause paraît entendue. Le Marx mûr se veut homme de science et en conséquence, il ne lui est pas nécessaire d'invoquer ni morale ni homme. N'est-ce pas lui en effet qui écrivait au soir de sa vie : «*Ma méthode ne part pas de l'homme, mais de la période sociale économiquement donnée*»¹. Cependant, c'est faire bon marché du fait que tout auteur, y compris Marx, a eu une jeunesse et qu'on peut présumer qu'il fallut un certain temps avant que le philosophe allemand fût capable d'écrire (partiellement) *Le Capital*. Et de fait, on sait aujourd'hui, c'est-à-dire

* Membre du Comité de rédaction des *CM*.

1. Karl MARX, «Randglossen zu Adolph Wagners 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'», in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1987, Band 19, p. 371.

depuis 1932, année où Landshut et Mayer² ont publié nombre de manuscrits inédits de Marx, que ce dernier est à tout le moins passé par une période où le concept d'homme occupait une place centrale dans sa pensée. Aussi va-t-on brièvement présenter l'essentiel de la problématique développée dans ces manuscrits, sans pour autant développer une énième interprétation de ces œuvres de jeunesse.

Aliénation et production

De l'ensemble de ces manuscrits, les plus significatifs sont ceux datant de 1844 et intitulés *Economie politique et philosophie*³ : ils sont mieux connus de nos jours sous le titre *Manuscrits de 1844*. On peut à bon droit les considérer comme la toute première version du *Capital*, même si Marx n'avait alors qu'une connaissance très limitée des principaux économistes «classiques» de son temps.

Si l'on met à part le premier manuscrit qui est essentiellement consacré à une synthèse des lectures économiques de Marx, l'analyse est articulée autour du concept, au départ hégélien, d'aliénation. Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*⁴, avait conçu toute l'histoire, de la *polis* grecque à la Révolution française, comme l'aliénation de l'esprit humain. En même temps que la «belle totalité» grecque – l'homme-citoyen, libre et débarrassé de toute transcendance, en accord immédiat avec lui-même – se décomposait, l'équilibre entre l'homme et la nature se rompait ; désormais, la scission, l'aliénation devenait le lot de l'être humain. Le processus commence avec le christianisme, dans lequel l'homme extériorise sa nature sous la forme d'un dieu étranger à son être, et atteint son paroxysme lors de la crise de l'Ancien régime, accompagnée du déchaînement du despotisme et de l'individualisme. Paradoxalement, l'homme en se perdant dans ses propres créations, en se construisant un monde dans lequel il ne se reconnaît pas, produit cependant les

2. K. MARX, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Herausgegeben von S. Landshut und J.P. Mayer*, Albert Kröner Verlag, Leipzig, 1932. Cette édition comportait deux volumes.
3. C'est le titre que lui ont donné Landshut et Mayer. Pour sa part, l'édition des œuvres complètes de Marx et Engels (la fameuse MEGA) parlait simplement des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Dans ce qui suit, on citera le texte tel qu'il est publié dans les *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1990, Band 40, simplement en mentionnant *Manuskripte*. On le fera suivre de la référence à la traduction d'Emile Botigelli pour l'édition française. Voir, pour cette dernière, K. MARX, *Manuscrits de 1844*, Editions sociales, Paris, 1962.
4. C'est Marx lui-même qui atteste de l'influence directe de la *Phénoménologie* sur son propre travail.

conditions de la sortie de l'aliénation, de sa réconciliation avec lui-même. C'est dire que toutes les expériences historiques par lesquelles l'Esprit est passé sont à la fois «*supprimées et conservées*» (ce sont les deux sens du verbe allemand *aufheben*) pour aboutir à la synthèse finale. L'être ne peut être lui-même qu'en assumant les différentes extériorisations qu'il a subies depuis l'unité originaire : soi-même comme un autre en quelque sorte...

Cependant, si, à l'époque, Marx était fortement influencé par Hegel, il l'était encore davantage par Feuerbach. Aux dires du vieil Engels, «*nous fûmes tous feuerbachiens*». Et Marx lui-même de louer le philosophe pour avoir accompli une «*véritable révolution dans l'ordre de la théorie*»⁵. Ce qui n'est pas peu dire ! En réalité, ce qu'il appréciait le plus chez Feuerbach, c'était sa dénonciation de l'aliénation religieuse, en quoi il voyait le modèle de toute critique : en bref, dans la religion, l'homme projeté hors de lui sa propre essence, qui se fixe sous la forme d'une divinité le dominant comme une puissance étrangère. L'apport spécifique du jeune Marx est double : d'une part, il étend la critique feuerbachienne aux différents domaines de l'existence humaine – le droit, la politique, la morale – qui ne sont que des «*formes profanes*» de l'illusion religieuse ; d'autre part, il met au jour une autre aliénation, économique celle-là, qui, à la différence des précédentes, affecte non pas la conscience, mais la «*vie réelle*» des hommes. Expliquons-nous sur ce dernier point qui est capital.

L'industrie représente en tant que telle la concrétisation de la nature humaine. «*L'industrie est le vrai rapport historique de la nature, donc des sciences de la nature, à l'homme. Lorsqu'on comprendra que l'industrie est la révélation exotérique des forces essentielles de l'homme, l'on comprendra également l'essence humaine de la nature ou l'essence naturelle de l'homme. [...] La nature telle qu'elle se transforme par l'industrie est donc, quoique sous forme aliénée, la vraie nature anthropologique*»⁶. L'essence de l'homme, c'est le travail industriel, pourrait-on dire.

(Soit dit en passant, ce primat de l'industrie traduit une formidable intériorisation des valeurs économiques chez notre auteur et constitue le véritable fondement ontologique de ce qui allait être appelé, bien plus tard, «*l'interprétation économique*» de l'Histoire).

Néanmoins – c'est explicitement dit dans la phrase citée – le travail tel qu'il se réalise dans la société capitaliste est aliéné pour plusieurs raisons :

5. *Manuskripte*, p. 468 (E.S., p.3).

6. *Manuskripte*, p. 543 (E.S., p. 95-96).

1. le travail est en quelque sorte du travail forcé dans la mesure où il «*est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas, mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit*»⁷ ;
2. la vie productive qui est vie générique (l'expression de générique, curieuse aujourd'hui, signifie que l'homme est individuellement le représentant de l'espèce, de l'Homme) apparaît comme moyen de subsistance et non comme manifestation de l'essence humaine ; de la sorte, l'opposition entre existence et essence est poussée jusqu'à ses plus extrêmes conséquences ;
3. parallèlement, le produit de l'activité productive, du travail de l'ouvrier s'affirme comme étranger à ce dernier ; plus il produit et plus il s'appauvrit ; dans les termes (philosophiques et dialectiques) de Marx, «*son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et devient une puissance autonome vis à vis de lui*»⁸.

Puisque le travail est ainsi aliéné, que son produit devient étranger à son auteur, à l'ouvrier, il s'ensuit que ce rapport particulier engendre le rapport social du travailleur au non-travailleur, au capitaliste, ce qui signifie, plus concrètement, que le produit de l'activité humaine est approprié par un non-producteur, qu'il est devenu propriété privée (du capitaliste). D'où la conclusion : «*La propriété privée résulte donc par analyse du concept de travail aliéné, c'est-à-dire d'homme aliéné, de travail devenu étranger, de vie devenue étrangère, d'homme devenu étranger*»⁹.

La sortie de l'aliénation – celle-ci étant totale, aussi bien religieuse, politique, etc., qu'économique – autrement dit, la reprise par l'Homme de son être vrai s'opère par un double mouvement : d'une part, l'aliénation idéal-le ou spirituelle, qui relève donc de la conscience, disparaît avec la fin de l'aliénation économique, dont elle n'est qu'un épiphénomène ; d'autre part, cette dernière, qui, elle, trouve ses origines dans le monde réel et non dans la conscience individuelle, est supprimée/conservée avec l'abolition de la propriété privée. Dans la société désaliénée de l'avenir, la socialisation de la propriété est «*par conséquent appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'être social, c'est-à-dire humain, retour*

7. *Manuskripte*, p. 514 (E.S., p. 60).

8. *Ibid.*

9. *Manuskripte*, p. 520 (E.S., p.67). Nous avons supprimé les nombreuses italiques qui figuraient dans la citation de Marx.

*conscient et qui s'est effectué en conservant toute la richesse du développement antérieur*¹⁰. Au sens propre, la sortie de l'aliénation économique est donc une négation de la négation, en ce qu'elle signifie aussi reprise du mode de production développé, c'est-à-dire industriel. Ainsi se clôt la «*préhistoire de l'humanité*» et commence son histoire authentique, celle où toutes les énigmes et les contradictions antérieures (homme/nature, homme/homme, existence/essence, etc.) trouvent leur solution.

Une telle perspective, séduisante à tous égards, demeure cependant passablement abstraite. Malheureusement, Marx n'en dit guère plus dans les *Manuscrits de 1844* sur la société et le travail futurs. Par contre, on trouve davantage de précisions dans des notes de lecture datant de la même période – 1844 – consacrées à la traduction française de l'ouvrage de James Mill, *Éléments d'économie politique*¹¹.

Comme on va s'en apercevoir, Marx a une vision assez artisanale, voire bucolique, de l'industrie de l'avenir. Voici, en effet, comment il décrit la production d'êtres véritablement humains, désaliénés, libérés de la propriété privée : «*Nos productions seraient autant de miroirs, dans lesquels nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre. [...] Mon travail serait une manifestation libre de la vie, une jouissance de la vie. En supposant la propriété privée, le travail est aliénation de la vie [...]. En second lieu, mon individualité particulière, ma vie individuelle, se trouverait affirmée par le travail. Le travail serait alors une propriété vraie, une propriété active. En supposant la propriété privée, mon individualité est aliénée à un degré tel que cette activité m'est objet de haine, un tourment*»¹². Texte surprenant en vérité, pas seulement par la vision foncièrement pré-industrielle du travail qui y domine, mais aussi par la forte charge morale qui y est investie et qui est exemplative de toute la démarche du Jeune Marx.

Production et exploitation

Si le triptyque industrie-essence humaine-aliénation caractérise les travaux de jeunesse de notre auteur, par contre il va lui substituer, en che-

10. *Manuskripte*, p. 536 (E.S., p.87). La société désaliénée de l'avenir, Marx l'appelle le «*communisme positif*», à distinguer des ses versions «*grossière*» ou «*politique*».

11. Ces notes sont reproduites dans K. MARX, «*Auszüge aus James Mill's Buch 'Éléments d'économie politique'*», in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1990, Band 40, pp. 443-463. Ce qu'on peut rendre approximativement par «*Extraits du livre de James Mill...*». À ma connaissance, ces notes n'ont pas été traduites en français.

12. «*Auszüge...*», MEW, Band 40, p.463.

minant vers la maturité, une autre structure conceptuelle articulée autour du triplet forces productives-classes sociales-exploitation.

Cette mutation dans la problématique est progressive, ce qui signifie qu'elle ne se manifeste pas sur le mode de la rupture, même « continuée ». On a plutôt affaire à une suite de remaniements partiels de la problématique, le fondement ou l'intuition de base philosophique persistant à travers ces remaniements successifs. Tâchons d'en dire un peu plus sur ce processus et d'en décrire les grandes étapes. Marx rapporte qu'au printemps 1845, Engels et lui réglèrent leurs comptes avec leur conscience philosophique antérieure. Comprenons : avec Feuerbach (et accessoirement quelques philosophes post-hégéliens mineurs). De ce règlement de comptes sont issues les *Thèses sur Feuerbach* (1845) et *L'Idéologie allemande* (1845-1846). Dans ce dernier travail, non publié du vivant de Marx, l'humanisme ou naturalisme achevé des *Manuscrits de 1844* passe à la trappe, tandis qu'apparaissent les concepts de *forces productives* et de *classes sociales* et dans la foulée, un premier exposé de ce qui allait être appelé la *conception matérialiste de l'histoire*. Après l'échec des révolutions de 1848, c'est-à-dire en 1850 à Londres, Marx reprit « consciencieusement », selon son expression, ses études économiques. Il en sortit deux livres : la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859) d'une part ; *Le Capital* (1867) d'autre part, dans lequel est développée la théorie de l'exploitation.

La *Contribution* contient l'énoncé canonique de l'approche marxienne de l'histoire. Quoique très connu, il mérite cependant d'être cité – du moins partiellement. « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent (entsprechen) à un degré de développement déterminé de leurs forces productives (Produktivkräfte) matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base (basis) concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent (à nouveau entsprechen) des formes de conscience sociale déterminées »¹³. De ce texte, particulièrement synthétique, on retiendra trois assertions principales :

1. une formation sociale déterminée est un peu comme une maison : on trouve, au rez-de chaussée, la base économique et en haut, dans les étages, la superstructure juridico-politique, puis les formes de conscience, autrement dit, l'idéologie ;

13. K. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions sociales, 1957, p. 4 (MEW, Band 13, p.8).

2. la base économique ou l'économique est constituée, au sens strict, des rapports de production ;
3. les forces productives ne sont pas en tant que telles localisées dans la base économique¹⁴ ; elles représentent une instance à part du tout social, instance qui, dans le modèle de la maison, se situerait en quelque sorte parmi les fondations de cette maison ; dit plus clairement encore : toute la «maison» repose sur ces forces productives, auxquelles correspondent¹⁵ des rapports de production déterminés.

Ce dernier point est absolument capital. Il implique, à mon sens sans la moindre ambiguïté, la prégnance dans le raisonnement marxien de la séquence causale forces productives-structure économique-superstructures. Ce primat des forces productives débouche sur une vision techniciste ou technologique du développement historique. De ce point de vue, la fameuse phrase – le moulin à bras donnera une société avec suzerain, le moulin à vapeur, une société avec capitalisme industriel – ne constitue pas une «bavure» ou une «bévue», mais l'expression, extrême, il faut l'avouer, de cette souveraineté des forces productives¹⁶. Mais il y a plus. On a eu l'occasion de souligner un peu plus haut que l'industrie et le travail revêtaient chez le jeune Marx une dimension proprement philosophique : elles constituaient, bien davantage encore que des forces économiques, des forces essentielles (c'est-à-dire relatives à l'essence) de l'Homme, l'essence de son être. Une telle conception se maintient dans les travaux du Marx mûr : simplement les forces productives se substituent à l'industrie et on peut donc à bon droit parler d'une ontologie des forces productives. C'est cet arrière-fond, commun aux analyses marxiennes, quelles que soient leur datation, qui nous a autorisé à écrire qu'il y a un fondement philosophique persistant à travers les remaniements successifs de la problématique¹⁷.

14. G.A. Cohen, un «marxiste analytique», souligne à juste titre que les interprètes de la préface à la *Contribution* se trompent lorsqu'ils incluent les forces productives dans la base économique (voir G-A. COHEN, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 29).
15. Ce que signifie précisément cette «correspondance» entre rapports de production et forces productives est une question importante et délicate, mais qui sort du cadre de cet article.
16. Dans *Le Capital*, Marx montrera que les forces productives ne se limitent pas aux instruments de production, mais incluent également le mode de coopération des agents de la production.
17. Marx énonce presque en toutes lettres ce fondement dans *l'Idéologie allemande* : «*Cette somme de forces de production (Produktionskräften), de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme «substance» (Substanz) et «essence de l'homme»*... /..

Cependant, au-delà de cette continuité d'ordre philosophique, il y a bel et bien refonte du mode d'approche ou d'attaque de la réalité : désormais, ce n'est plus l'homme et l'aliénation qui constituent les concepts structurants de l'investigation marxienne, mais ceux de classe et d'exploitation. Et on ne peut les trouver ailleurs que dans le *Capital*, qu'il faut donc bien se résoudre à lire, selon l'injonction fameuse de Louis Althusser. Mais que l'on se rassure, cette lecture ira à l'essentiel et sera, je l'espère, compréhensible.

Plaçons-nous dans le cadre d'une société intégralement¹⁸ dominée par le capitalisme. Des patrons y détiennent les moyens de production, tandis que les travailleurs, dépourvus de ces mêmes moyens, sont forcés de vendre leur force de travail pour assurer leur subsistance. Prenons une des entreprises quelconques de cette société. Les travailleurs qui y sont occupés produisent un bien déterminé, une marchandise – disons un ordinateur portable pour être résolument moderne. La production de chaque exemplaire de cette marchandise nécessite évidemment une certaine dépense de travail, qui peut d'ailleurs varier selon les ouvriers. On dira alors que la valeur du «PC portable» est égale à la somme de travail socialement nécessaire pour le produire. Mais cette production pour être effective doit se faire en utilisant des matières premières (les composants du PC) et des machines. Les unes et les autres ont également une valeur, que Marx appelle capital constant. Néanmoins, la valeur des premières est entièrement transmise au produit, celle des secondes seulement partiellement, dans la mesure où les machines constituent des biens durables, des biens d'investissement. Par ailleurs, le travail des ouvriers n'est pas gratuit pour le patron, qui doit au contraire le rémunérer. En fait, le travailleur loue au patron sa force de travail contre paiement. La valeur de cette force de travail – le capital variable dans la terminologie de Marx – est égale à la valeur des marchandises que le travailleur doit consommer pour se reproduire, c'est-à-dire se présenter chaque jour (ouvrable) sur le marché du travail.

Une question surgit nécessairement : comment déterminer le panier des marchandises qui servent à la consommation de l'ouvrier ? La réponse de Marx est sans équivoque – mais on le verra problématique : «*La force de travail renferme donc, au point de vue de la valeur, un élément moral et historique ; ce qui la distingue des autres marchandises. Mais pour un pays et une époque donnée, la mesure nécessaire des moyens de sub-*

../. (Wesen des Menschen)», K. MARX et F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, Editions sociales, Paris, 1968, p. 70 (MEW, Band 3, p. 38).

18. Y compris sa famille.

*sistance est ainsi donnée*¹⁹. Par suite de la présence de cet élément historico-moral, la valeur de la force de travail se différencie donc de celle du minimum physiologique.

Désignons par C et V respectivement le capital constant (en fait, la part de valeur transmise au produit) et le capital variable. La valeur du PC portable sera, pour sa part, notée M. On pourrait penser que la valeur de ce PC serait égal à la somme de C et de V, mais ce serait oublier que l'on se trouve dans une entreprise capitaliste et que la production s'y effectue en vue de l'obtention d'un profit. Ce profit, Marx lui a donné un nom : la plus-value ou surplus, que l'on notera S (S est la première lettre de surplus). Autrement dit, l'ouvrier ajoute, par son travail, une valeur à celle des moyens de production consommés, valeur dont une partie correspond à son salaire et l'autre au profit du patron.

Dès lors, la valeur de l'ordinateur portable sera égale à la somme du capital constant, du capital variable et de la plus-value, soit en utilisant les symboles mathématiques

$$M = C+V+S$$

Le taux de plus-value ou taux d'exploitation est égal au rapport de la plus-value au capital variable. En le notant (e est la première lettre d'exploitation), on obtient son expression mathématique :

$$e = \frac{S}{V}.$$

Dans les termes de notre auteur, «*le taux de plus-value est [...] l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou du travailleur par le capitaliste*»²⁰. Plus il s'accroît, ce qui peut advenir si la plus-value augmente ou si le capital variable diminue ou si les deux effets précédents se combinent, et plus le travailleur est exploité. Bien entendu, le capitaliste cherche à augmenter au maximum son profit, de sorte que le taux de plus-value est tendanciellement croissant.

19. K. MARX, *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, 1950, livre I, tome 1, p. 174. Je cite d'après la traduction française de Joseph Roy, entièrement révisée par Marx lui-même, lequel disait que cette traduction «*possède une valeur scientifique indépendante de l'original et doit être consultée même par les lecteurs familiers avec la langue allemande*».

20. *Ibid.*, p. 215.

Avec sa théorie de la plus-value, «*ce grand secret de la société moderne*»²¹, Marx a tenté de donner une explication scientifique de l'opposition de classe entre Capital et Travail. A cet égard, l'utilisation d'une formulation mathématique – fût-elle extrêmement simple – est tout à fait adéquate à son objet, car elle traduit l'exigence de «faire science». Le contraste est très net par rapport à l'approche qui figure dans les *Manuscrits de 1844* : plus question à présent d'effusion sentimentale ni d'indignation morale autour du thème de l'aliénation, encore moins d'homme avili, aliéné et étranger à lui-même, etc. ; le «*grand secret*» de la plus-value a été dévoilé par le biais d'une analyse purement scientifique !

La société future

On se souvient qu'en 1844, Marx associait la société socialiste à la sortie de l'aliénation, à la reprise de son essence authentique par l'homme aliéné et à la fin de la propriété privée. Maintenant, interprétation matérialiste de l'histoire et analyse scientifique du mode de production capitaliste se conjuguent pour aboutir à un vaste tableau de «*la tendance historique de l'accumulation capitaliste*»²².

Le point de départ de ce tableau est constitué par la société des petits producteurs indépendants, propriétaires de leurs propres moyens de travail. Ce mode de production spécifique se rencontre dans divers environnements sociaux, mais il est directement à l'origine du capitalisme moderne. Le processus qui a conduit à l'expropriation des producteurs immédiats, c'est-à-dire la substitution de la propriété privée capitaliste, basée sur l'exploitation, à la propriété privée, fondée sur le travail personnel, Marx l'appelle l'accumulation primitive. Cette dernière aboutit donc à la constitution d'une classe de propriétaires capitalistes et d'une classe d'ouvriers salariés, ces derniers ne disposant de rien d'autre que leur force de travail. Mais ce sera bientôt au tour des capitalistes d'être expropriés. Laissons la parole à Marx pour décrire la manière dont s'opère ce processus. «*Cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux. Corrélativement à cette centralisation, à l'expropriation d'un grand nombre de capitalistes par quelques uns d'entre eux se développent sur une échelle toujours croissante l'application de la science à la technique, l'exploitation de la terre avec méthode et ensemble, la transformation de l'outil en instruments puissants seule-*

21. *Ibid.*, p. 178.

22. C'est le titre de l'avant-dernier chapitre du livre I du *Capital* (chapitre XXXII). Logiquement, il aurait dû figurer tout à la fin de l'ouvrage, mais par crainte de la censure – bien réelle au demeurant – Marx l'a rejeté en avant-dernière position.

ment par l'usage commun [...], l'entrelacement de tous les peuples dans le réseau du marché universel, d'où le caractère international imprimé au régime capitaliste. A mesure que diminue le nombre de potentats du capital [...], s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés. [...] La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation»²³.

A peu près tous les thèmes marxistes se retrouvent dans ce texte, remarquable par son style, sa vigueur, par l'ampleur aussi de la vision historique qui l'anime : l'affirmation que le processus se déroule inéluctablement, la concentration du capital et son corollaire le grossissement de la classe ouvrière, la croissance des forces productives qui se heurte à l'enveloppe capitaliste des rapports de production et la fait sauter, l'exploitation et la misère de plus en plus intense, la mondialisation du capitalisme et même... la coquetterie dialectique (la «*négation de la négation*»). Véritablement, on a là du grand Marx, avec ses forces, mais aussi ses faiblesses – on va bientôt y revenir !

Enfin, il faut également signaler que Marx en a terminé avec la vision quasi idyllique et pré-industrielle du travail dans la société socialiste qu'il avait développée dans les *Manuscrits de 1844*. Plus question maintenant de réalisation de l'essence de l'homme ; le travail est devenu une «*dure réalité*» à laquelle on ne peut se soustraire et qu'il faut donc réduire au maximum²⁴.

23. K. MARX, *Le Capital*, Paris, Editions sociales, 1973, livre I, tome 3, pp. 204-205.

24. «Le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur; il se situe donc au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite [...]. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fin en soi, le véritable royaume de la liberté [...]. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail», K. MARX, *Le Capital*, Paris, Editions sociales, 1974, livre III, tome 3, pp. 198-199. (MEW, Band 25, p. 828).

Et la morale ?

Si l'alternative se réduisait à un choix entre le Marx «moralisant» des tendres années et celui, «scientifique», de la maturité, il est fort probable que la seconde branche de l'alternative connaîtrait davantage de succès que la première. Mais un tel choix supposerait que l'analyse dite scientifique se soit avérée telle, c'est-à-dire qu'elle possède une réelle cohérence interne, autrement dit qu'elle soit libre de contradictions (logiques) et qu'elle ait passé de manière satisfaisante l'épreuve de la confrontation avec la réalité. Or, il s'en faut de beaucoup que ce soit le cas.

Voyons d'abord l'aspect purement théorique de la question. Comme on a pu s'en rendre compte, le cœur de l'argumentation réside dans le concept d'exploitation ou de plus-value. Or, à cet égard, toute la démonstration de Marx est fondée sur une théorie de la valeur-travail, qui souffre d'au moins trois grosses difficultés :

1. la notion de travail «*socialement nécessaire*» représente certes un progrès par rapport à celle (ricardienne) de travail incorporé ; seulement, elle soulève immédiatement l'objection de savoir comment se détermine ce travail socialement nécessaire ou encore comment se forme la valeur sociale d'une marchandise à partir de ses valeurs individuelles, différenciées en fonction notamment des conditions de travail (et de lutte) propres aux entreprises productrices ; Marx n'a pas proposé de solution à ce problème crucial d'un point de vue théorique²⁵ ;
2. la réduction du travail complexe (qualifié) au travail simple n'a jamais été théorisée de manière satisfaisante, sauf à faire appel à la grille des salaires existants ; cependant, un tel recours aux variables monétaires revient à abandonner l'idée des valeurs déterminant ou expliquant les prix monétaires et est tout à fait contradictoire avec la démarche marxienne ;
3. lorsque la monnaie est métallique (l'or ou l'argent) – comme c'était le cas du temps de Marx – il y a un sens à parler de la valeur de la monnaie, qui n'est alors rien d'autre que le travail socialement nécessaire pour produire telle quantité d'or ou d'argent ; par contre, si la monnaie est un simple signe ou une écriture, si elle est totalement dématérialisée – ce qu'elle est de nos jours – la valeur-travail de la monnaie est un concept complètement privé de sens.

25. Voir sur ce point mon livre *Croissance et régulation*, Bruxelles, Palais des Académies, 1992, pp. 60-73.

Mais là n'est pas le plus important. Plus fondamental est le problème de la détermination de la valeur de la force de travail. On a vu *supra* que cette valeur était égale à celle du « panier » de biens et de marchandises dont la consommation permet au travailleur d'assurer sa subsistance et qu'elle comportait, aux dires de Marx, un élément historico-moral. Mais ajoute-t-il immédiatement, « pour un pays et une époque donnés, la mesure nécessaire des moyens de subsistance est aussi donnée »²⁶. En d'autres termes – les nôtres et moyennant la restriction quant au pays et à l'époque – il y a constance du panier de consommation des travailleurs. Une chaîne de déductions découle logiquement de cette proposition. Tout d'abord, la productivité croissante du travail permet d'abaisser, au fil du temps, la valeur des biens de consommation ouvrière. Il s'ensuit alors que la valeur de la force de travail doit diminuer, puisque celle-ci n'est rien d'autre que le produit d'un panier constant de marchandises par les valeurs (en diminution) unitaires de ces mêmes marchandises. Corrélativement, la plus-value et le taux d'exploitation s'accroissent. Conclusion générale : le capitalisme se caractérise par une tendance à l'exploitation toujours plus grande des travailleurs, tendance qu'une analyse strictement économique peut expliquer de la manière qui vient d'être indiquée.

Ce raisonnement, répétons-le encore une fois, repose sur la constance²⁷ du niveau de vie réel des travailleurs, de leur panier de consommation. Or, chez Marx, cette assertion a le statut d'une hypothèse. En effet, affirmer que le panier en question dépend de facteurs historiques et moraux ne nous dit pas comment ceux-ci déterminent celui-là et comment cette détermination évolue dans le temps. Pour ce faire, il faudrait élaborer la théorie (économique) de la détermination du niveau de vie réel des travailleurs. Ce n'est manifestement pas la démarche de Marx. Reste donc l'affirmation d'un panier constant (en un lieu et en une période), affirmation dont on peut évidemment discuter la pertinence empirique. Mais dans ce cas, on quitte le domaine de la théorie pour celui des faits et la validité de tout l'échafaudage – la théorie de la plus-value et de l'exploitation – est alors suspendue à la vérification empirique d'une simple hypothèse.

Si l'on pousse un peu plus loin l'analyse des facteurs qui déterminent la valeur de la force de travail, on aboutit nécessairement à la conclusion que le plus important d'entre eux est la lutte des travailleurs sous toutes

26. *Le Capital...*, Livre I, tome 1, p. 174.

27. On pourrait évidemment se contenter de supposer que le panier croît moins vite que n'augmente la productivité du travail. Mais ce n'est pas ce qu'envisage Marx.

ses formes²⁸, donc qu'un facteur extra-économique et par nature indéterminé – nul ne connaît *a priori* le résultat d'un conflit – doit intervenir à titre causal dans ce qui se veut (je parle ici du *Capital*) une démonstration relevant de la théorie économique. On en déduit *in fine* que cette dernière laisse dans l'indétermination complète la valeur de la force de travail et par conséquent aussi la variable centrale de toute la construction : le taux d'exploitation. Au total, la théorie ne permet pas de prouver l'existence d'une tendance à l'augmentation du taux de plus-value. Elle la postule sans plus.

Qu'en est-il de l'aspect empirique de la question ? Pour se limiter au seul cas de la Belgique, on n'observe de tendance nette durable du taux d'exploitation ni à la hausse ni à la baisse. En fait, il est quasiment constant de 1948 à 1962, puis il enregistre une baisse qui perdure jusqu'à la fin des années septante²⁹. Par la suite, c'est-à-dire à partir de 1981, il repart à la hausse pendant une décennie entière³⁰. Une telle évolution saccadée et sans tendance de long terme témoigne que le taux de plus-value est bien davantage l'expression du rapport de force (politique) entre Capital et Travail qu'une mesure (économique) de l'exploitation : en effet, s'il diminue pendant les *golden sixties*, époque de quasi-plein emploi, et pendant les années immédiatement postérieures au choc pétrolier de 1974, il s'accroît au contraire lorsque la politique des gouvernements Martens-Gol successifs aboutit à renverser le rapport de forces en faveur du patronat.

Toujours est-il que rien ni sur le plan théorique ni dans les faits n'autorise à conclure à la présence d'une «loi» de hausse de l'exploitation dans les sociétés où domine le capitalisme. Comme, de surcroît, la variable-clé de tout le système économique marxien, la plus-value, est à l'examen indéterminée, une conclusion en découle : il n'y a nulle base scientifique à la «nécessité» du socialisme.

Ne pas se payer de mots...

Comme on vient de le voir, la tentative de prouver l'existence d'une augmentation tendancielle du taux de plus-value remplit une double fonction dans l'approche marxienne : d'une part, montrer qu'il est possible, sur

28. C'est la conclusion à laquelle j'étais moi-même parvenu. Voir *Croissance et régulation...*, p. 102.

29. *Ibidem*, pp. 606 et 633. Le mode de construction de la série du taux de plus-value est décrit aux pages 600 et 601 de cet ouvrage.

30. Voir F. BISMANS, «Analyse économétrique du salaire nominal sur longue période (1948-1989)», *Economies et sociétés*, Série A.F. n°21, 1995, pp. 206 et 227.

base d'une analyse scientifique économique, d'expliquer le phénomène de l'exploitation et son évolution à la hausse ; d'autre part, produire une démonstration – elle aussi scientifique – de la nature réelle des rapports de production qui constituent la base de la société capitaliste, base à laquelle «correspond» un ensemble de superstructures politiques et idéologiques. Ni l'un ni l'autre de ces objectifs n'a été atteint par Marx.

Bien sûr, il ne faudrait pas passer sous silence un fait majeur : la théorie de l'exploitation vise à rendre compte d'un élément – la structure économique – dans une séquence causale qui a pour expression forces productives-rapports sociaux-superstructures. Ainsi qu'on le sait, les premières jouent un rôle déterminant dans la mesure où c'est de la contradiction entre le développement des forces productives et le caractère des rapports de production (*i.e.* rapports d'exploitation) que naît une formation sociale nouvelle. A cet égard, Marx et Engels étaient parvenus, dès 1846, à l'idée que la contradiction en question se manifestait par des crises de surproduction périodiques, récurrentes, annonciatrices et matrices de bouleversements révolutionnaires. J'ai, dans un autre article des *CM*³¹, montré qu'une telle idée ne tenait pas la route au beau milieu du XIX^e siècle, alors même que le capitalisme était encore dans les limbes et que chaque crise cyclique constituait l'occasion d'un nouveau départ, d'une nouvelle croissance. J'ai également relevé dans cette contribution³² que, durant toute la décennie qui suit 1848, nos deux amis sont en quelque sorte à l'affût du moindre signe de crise économique, prélude à l'affrontement de classes final. Engels, qui survécut douze ans encore à Marx, devait d'ailleurs constater au soir de son existence (en 1892 très exactement) que le cycle décennal typique avait disparu³³ et donc, même s'il ne tirait pas cette conséquence extrême, que le schéma théorique sous-jacent était inapproprié.

Au total, de toutes les manières, il faut donc dire bien haut qu'il n'y a pas de «preuve scientifique» de l'effondrement du capitalisme. Le socialisme serait-il pour autant à ranger aux pertes et profits de l'histoire ? Pas le moins du monde si l'on veut bien considérer qu'il résulte avant tout d'un choix et d'un engagement éthiques : cette société capitaliste qui porte en elle la guerre, l'exploitation (elle existe bel et bien tout en ne réduisant pas à sa seule dimension économique), l'injustice et bien d'autres maux encore, ne constitue pas la fin de l'histoire, tout au plus une étape transitoire dans la longue marche qui conduit – peut-être ! Car rien n'est fatal – vers une société meilleure et pourquoi pas, vers le socialisme.

31. F. BISMANS, «Le Manifeste et les révolutions de 1848», *CM*, 1998, n°210, pp. 31-73.

32. *Ibid.*, en particulier la longue note aux pages 69 et 70.

33. *Ibid.*, p.70, note 120.

La vision qu'avait Marx de l'histoire, du rôle qu'y jouent les classes sociales, de l'importance du mode de production matériel, la perception profonde, et correcte aussi, du processus de concentration du capital, tous ces éléments ne manquent pas de grandeur, même si les contradictions et parfois les incohérences y foisonnent. Pourtant, chez ses disciples et plus encore dans le marxisme vulgarisé qui a, par exemple, longtemps dominé la social-démocratie allemande, les intuitions fécondes, les questions ouvertes, les difficultés de théorisation – faut-il rappeler que *Le Capital* est un ouvrage fondamentalement inachevé ? – ont fait place à un déterminisme économique de la plus belle eau. Nous aurions, paraît-il, la garantie de l'inéluctabilité du socialisme, le développement des forces productives faisant craquer leur enveloppe sociale «privée».

Eh bien ! non. L'histoire est tout autant progrès que régression, cumulation que dispersion. Nous n'avons pas de terre promise à dessiner devant des yeux éblouis, pas de livre qui serait article de foi et contiendrait les secrets de l'avenir de l'humanité, pas de cheminement assuré vers un futur radieux, pas de théorie «scientifique» qui nous dispenserait de rechercher le vrai par nous-mêmes. Le socialisme est tout simplement impensable sans l'activité consciente et autonome d'hommes et de femmes pour qui transformation sociale et changement individuel sont intimement liés. Il est cette activité même. En paraphrasant notre auteur une dernière fois, *«notre méthode ne part pas de la période économiquement donnée, mais des hommes»*. Ce qui ne signifie pas qu'il ne faille pas faire appel à la lucidité et à l'intelligence dont sont porteurs ces mêmes hommes. Bien au contraire.

Optimisme de l'intelligence donc, mais pessimisme de la volonté ou de l'inéluctable !

Marxisme, éthique de l'action critique et éthique du compromis conflictuel : Repères pour un «second souffle»¹

Christian Arnsperger*

Le thème de cette étude est le lien possible entre le marxisme et l'éthique, et entre le marxisme et les théories contemporaines de la justice. Je voudrais défendre une idée simple : il n'y a aucune raison philosophiquement valable de séparer marxisme et éthique, ni marxisme et théories de la justice ; le tout est, d'un côté, de bien saisir les impasses que le marxisme historique a laissé subsister et, de l'autre côté, de bien comprendre les renouvellements qu'une attitude marxiste envers l'injustice sociale peut apporter aujourd'hui.

Après avoir établi quelques concepts préliminaires (section 1), je partirai de l'idée anglo-saxonne selon laquelle le marxisme doit être remplacé par une théorie morale de la justice. Cette idée repose sur le rejet du matérialisme dialectique, c'est-à-dire (section 2) sur le constat d'une disparition des conditions socio-historiques que le marxisme considérait comme indispensable au changement social. Ceci m'amènera ensuite à discuter la théorie morale de la justice la plus répandue actuellement, à

* Chercheur FNRS et Chaire Hoover (UCL).

1. Cette étude représente une sorte de bilan de recherches que je mène depuis un certain temps sur la philosophie politique du compromis et sur ses liens avec la pensée marxiste. Je me permettrai de signaler, au fur et à mesure, les articles en question dans des notes de bas de page.

savoir la théorie de John Rawls (section 3), et à évaluer sa portée en tant que force non marxiste de changement social. Il s'avérera, comme Rawls l'indique d'ailleurs lui-même, qu'elle n'est qu'une théorie de la justice parmi d'autres, et qu'elle n'est pas d'une grande aide quant à l'attitude à adopter dans une société qui n'est pas (encore) juste.

Ce constat me permettra alors de ressaisir en quelque sorte à nouveaux frais ce que nous pourrions appeler le «geste épistémologique fondamental» de Marx, au-delà de sa théorie également particulière de l'homme, de l'économie et de l'histoire (section 4) : j'essaierai de montrer que, pour ressaisir ce geste fondamental tout en prenant acte de tout ce qui aura été dit jusque-là, il faut conceptualiser une dialectique anti-nécessitariste, c'est-à-dire une dialectique du possible-mais-non-inéluctable, enracinée dans l'interaction partiellement imprévisible de rationalités individuelles qui doivent avoir une caractéristique majeure : celle d'être des rationalités individuelles critiques qui visent à instaurer des normes d'un juste vivre-ensemble. Dès lors, il me sera possible de définir un peu mieux ce qui, tout en restant fidèle au geste épistémologique fondamental de Marx, doit aujourd'hui remplacer le marxisme (section 5) : d'une part, une théorie de l'action individuelle fondée sur une éthique de l'action critique en lieu et place de l'éthique kantienne postulée par Rawls ; d'autre part, une éthique politique du compromis conflictuel en lieu et place de la morale de consensus chère à Rawls.

Je terminerai cette étude en m'interrogeant sur ce qu'il reste alors des deux concepts-phares de Marx, à savoir l'exploitation et l'aliénation. J'essaierai de montrer qu'on peut continuer à parler de ces concepts, mais qu'on devra désormais les inscrire dans une vision «émergentiste» où l'exploitation et l'aliénation sont ce qui peut se dire et se manifester dans certains actes politiques (section 6). Le propre du marxisme est de ne pas présupposer la justice sociale mais d'en faire émerger les critères dans le vécu historique/conflictuel des groupes protestataires. Nous verrons à ce titre que l'hypothèse cruciale concerne précisément l'éthique comme discipline qui pense l'agir : les individus qui protestent contre les règles en vigueur expriment le non-encore juste dont ils élaborent les critères dans leur vie même ; ceux qui leur résistent au nom des règles en vigueur expriment le provisoirement juste réifié en lois et en ordre social.

Cette façon de voir permet, je pense, de fonder de façon solide une éthique socialiste qui échappe à l'écueil si souvent évoqué à gauche, à savoir le risque de voir le socialisme se «dissoudre» dans l'éthique. Non, à condition de voir un peu large, le socialisme n'est pas soluble dans l'éthique.

1. Éthique contextualisée et éthique recontextualisante

Dans toute discussion du rôle et des limites de l'éthique, il importe d'avoir en tête certaines distinctions claires. Je propose les points suivants, sur lesquels le lecteur et moi devrions nous accorder avant de continuer le parcours.

1. L'éthique est la discipline de pensée qui tente de répondre à une question individuelle : comment dois-je vivre ?
2. Vivre, c'est essentiellement agir, c'est-à-dire être actif. L'éthique tente donc de répondre à la question individuelle : comment dois-je agir ?
3. Agir, ce peut être au moins l'une ou l'autre de deux choses :
 - (i) Agir contextualisé : j'agis sous les contraintes qu'impose à mon action un certain contexte.
 - (ii) Agir contextualisant : j'agis sur le contexte de mon action.
4. Même l'agir contextualisant est contextualisé : il n'a jamais lieu en dehors du contexte qu'il cherche à modifier.
5. Deux sous-questions composent donc le questionnement éthique individuel :
 - (i) Éthique contextualisée : comment dois-je agir dans un contexte donné pour y mener une vie bonne ?
 - (ii) Éthique recontextualisante : comment dois-je agir sur le contexte de mon action à partir de ce contexte lui-même ?

Cette distinction entre deux éthiques m'apparaît comme cruciale. Elle montre notamment que la tendance parfois rencontrée, surtout dans certains milieux de gauche, à voir l'éthique comme une discipline *soft* n'est guère justifiée : ce que Marx a objecté à l'éthique ou au «moralisme», c'est d'être une éthique purement contextualisée qui, ayant totalement réifié et naturalisé son contexte, ne passe jamais au geste recontextualisant. En d'autres termes, pour Marx, l'éthique (il avait en tête Aristote, les philosophes stoïciens et épicuriens, la morale médiévale, et jusqu'à la morale kantienne) était «bourgeoise» parce que cantonnée à ce que Herbert Marcuse appellera plus tard l'isolement de l'individu bourgeois – rigoriste ou romantique – qui se scrute intérieurement afin de respecter au mieux des «lois morales» ou des «aspirations authentiques» qui ne sont, en réalité, que des rationalisations d'un état de fait économique sur lequel son existence entière fait fond sans qu'il s'en rende compte.

Marx, il est vrai, s'adossait à une théorie de l'homme, de l'économie et de l'histoire particulière ; il n'en reste pas moins que sa contestation de

l'aveuglement qui refoule l'éthique recontextualisante derrière l'éthique contextualisée reste entièrement actuelle. Comme j'espère le montrer dans les développements qui vont suivre, tout l'enjeu actuel du marxisme est de réaffirmer une éthique dans laquelle la vie bonne – objet central de l'éthique – renvoie à au moins trois caractéristiques : mener une vie bonne, c'est tout d'abord refuser que les aspects «porteurs» de mon existence aient pour soubassement, voire pour cause, l'oppression de quiconque ; c'est ensuite conduire un effort réflexif constant quant à mes convictions sur ce qu'est l'oppression ; et c'est enfin chercher activement tous les moyens d'action possibles (individuels et collectifs) pour réaliser concrètement un vivre-ensemble sans oppression.

Prises ensemble, ces trois caractéristiques de la vie bonne peuvent faire de l'éthique une entreprise «radicale» ou non bourgeoise, dans la mesure où le deuxième point interdit toute complaisance envers des oppressions qu'un apologiste du *statu quo* accepterait comme naturelles, voire refuserait d'appeler oppressions. De plus, ces trois caractéristiques montrent que dans ce qui peut rester pertinent de la perspective marxiste, l'éthique est de façon constitutive une éthique sociale, dans la mesure où la bonté de mon existence personnelle se juge toujours à l'aune du monde social, du contexte d'ensemble dans lequel je laisse se déployer cette existence. Ce verbe «laisser se déployer» peut paraître paradoxal : nos existences ne se déploient-elles pas toujours d'elles-mêmes dans un contexte qui leur est donné ? L'un des apports profonds et durables du marxisme, à mes yeux, est de réfuter cette idée : non, je ne suis moralement autorisé à prendre comme donné, comme immuable, que les aspects de mon contexte qui résistent même à mes efforts transformateurs les plus acharnés.

On verse, au contraire, dans une moralité bourgeoise (et ce peut aisément être le cas dans une société se prétendant «socialiste») dès qu'on décrète *a priori* comme fixes ou immuables des caractéristiques du monde que des acteurs sont en train de mettre à l'épreuve d'une action transformatrice. Dire, par exemple, à un collectif d'ouvriers qui tentent de mettre sur pied une coopérative autogérée que leur initiative «ne fonctionnera jamais» dans l'environnement économique belge des années 2000, c'est adopter une position bourgeoise – à moins d'avoir des arguments théoriques et pratiques solides qui démontrent de façon définitive qu'une coopérative autogérée est vouée à l'échec dans une logique systémique capitaliste, et surtout que cette logique systémique capitaliste elle-même ne peut pas davantage être transformée que ne le peut la loi de gravitation universelle. Dire à ce collectif d'ouvriers, dans la Moscou des années 1950, que leur initiative coopérative «ne fonctionnerait pas» sans le soutien et le contrôle des élites du Parti communis-

te et sans l'insertion dans un système de planification centralisé, c'était également adopter une position bourgeoise – à moins d'avoir des arguments théoriques et pratiques solides qui démontreraient de façon définitive qu'une coopérative autogérée ne pouvait se passer des directives centralisées d'une *intelligentsia* et d'une instance centralisée de planification, et surtout que l'appareil d'Etat soviétique-stalinien était aussi nécessaire à l'avènement d'une société libre que ne l'était l'air que l'on respirait.

La moralité bourgeoise est donc, en essence, ce geste particulier de la pensée qui installe ou enchâsse la réflexion sur le contexte possible dans un ensemble de cadres fixes censés traduire les dimensions «immuable» du contexte «tel qu'il est» – alors même que ces dimensions «immuable» sont en train d'être remises en question dans l'histoire réelle par l'action politique de ceux qui y entrevoient un «ailleurs». Rejeter cette moralité-là, cependant, ce n'est pas pour autant être antimoraliste ; c'est simplement (si j'ose dire) opter consciemment pour une moralité non bourgeoise. Telle est, pour l'annoncer au départ, la perspective que je propose de développer en vue d'un renouvellement d'une véritable éthique marxiste.

2. Le rejet contemporain du matérialisme dialectique

Il faut cependant situer cette recherche dans son contexte actuel, qui est celui du franc rejet, même par des ex-marxistes, de l'analyse marxiste comme base possible d'une action transformatrice. Il y a aujourd'hui un immense scepticisme à l'égard de toute tentative de fonder un marxisme anti-moraliste : si une critique de la société contemporaine et une éthique de l'émancipation pour cette société devaient se passer de toute perspective morale et, plus exactement, de toute philosophie morale, leur fondement ne pourrait être que l'objectivisme d'un savoir scientifique sur les «lois» de la société – «lois» qui, aujourd'hui, ne peuvent plus être traduites dans les termes de Marx et de ses successeurs. Même pour bon nombre de penseurs issus du marxisme, les conditions objectives de la société contemporaine interdisent désormais la confiance qu'avait Marx dans la progression nécessaire du système capitaliste vers sa propre implosion sous la pression croissante de l'insatisfaction prolétarienne.

En effet, aux dires de ces marxistes repentants, les succès redistributifs de la social-démocratie, impulsés par les modifications successives des régimes de régulation du capitalisme, auraient transformé en «pseudo-capitalistes» (détenteurs d'un «capital humain» et gestionnaires d'un

petit «patrimoine») un nombre suffisant de travailleurs pour rendre désormais inopérante l'idée selon laquelle la classe ouvrière dans son ensemble n'aurait «rien d'autre à perdre que ses chaînes» au cas où une société socialiste serait instaurée. Ces mêmes modifications successives du capitalisme auraient généré trop de sous-emploi pour que l'on puisse encore baser, aujourd'hui, une théorie du changement social sur l'idée que ce sont les producteurs eux-mêmes qui doivent recevoir le fruit de leur travail. Bien souvent, l'implication de ces constats est que ce n'est plus une «société socialiste» ou une «société communiste» qu'il conviendrait de viser, mais de façon plus générale une «société juste» – où le contenu de ce qui est «juste» devrait être déduit d'une théorie de la justice sociale dont les principes régulateurs ne sauraient être d'emblée tirés du *Capital* ou de tout autre écrit marxiste. Le marxisme, dans cette vision des choses, ne serait plus qu'une théorie de la justice sociale parmi d'autres, et fort probablement ni la plus rigoureuse ni la plus cohérente...

C'est le philosophe socialiste Gerald Cohen qui a proposé le diagnostic le plus incisif de cette perte de pertinence de la dialectique marxiste (voir Cohen 1995, 2000). Selon lui, Marx et ses successeurs pouvaient se permettre de parler d'une dialectique «nécessaire» parce qu'ils comptaient, en réalité, sur le fait que six conditions historiques contingentes leur semblaient satisfaites simultanément, qui faisaient de la classe ouvrière l'agent incontestable de l'émancipation à venir :

- La classe ouvrière constitue la majorité de la société.
- La classe ouvrière produit la richesse de la société.
- La classe ouvrière est composée des personnes exploitées.
- La classe ouvrière est composée des personnes les plus pauvres.
- La classe ouvrière n'a rien à perdre dans une révolution, quelle que soit son issue.
- La classe ouvrière peut transformer la société.

Il découlait de ces six conditions qu'une transformation effective de la société était nécessaire et inéluctable. Or, nous dit Cohen, les quatre premières conditions ne sont plus guère satisfaites, et l'expérience soviétique a montré que la cinquième condition est fautive. Quant à la sixième, rien d'empirique ne permet d'affirmer qu'elle soit vraie. Dès lors, le matérialisme dialectique s'effondre : il n'y a aucune nécessité historique à ce que la société se transforme, et à ce qu'elle se transforme par une lutte ouvrière centrée sur l'appropriation des moyens matériels de production. Si la société doit se transformer, insiste Cohen, c'est sous la pression d'arguments d'ordre moral : il faut qu'à la réflexion, suffisamment de citoyens pensent que la société actuelle est injuste, pour que se

mette éventuellement en branle un changement des institutions qui encadrent les interactions sociales. Mais la morale n'est jamais une force sociale contraignante ; elle «gagne» par la persuasion et par la voie de l'appel éthique au sein d'institutions qui sont capables de laisser de la place à un tel appel et de lui faire écho.

Cohen lui-même se fait le défenseur, au nom même de ses anciennes convictions marxistes, d'une version fortement égalitariste de la théorie rawlsienne de la justice : tous les biens premiers (principalement les libertés, les chances et les revenus) devraient être distribués de façon égale entre tous – à une exception près : si les personnes les plus talentueuses et/ou les plus productives de la société déclarent «ne pas pouvoir faire davantage» pour l'égalisation des conditions, et si cette revendication d'une certaine inégalité modérée se fonde sur des raisons valables, alors une inégalité modérée, voire minime des revenus peut subsister. Il faut, en effet, conserver intacts les incitants dans le système économique ; et aux yeux de Cohen, aucun système économique n'incite davantage les individus à maximiser la «taille du gâteau» que ne le fait le système de l'économie de marché. Dès lors, ce que Cohen appelle de ses vœux au nom d'une lecture marxiste de Rawls, c'est une économie de marché fortement égalitariste, similaire à celle qu'a étudiée le philosophe Joseph Carens (voir Carens 1981).

3. Le potentiel critique de la théorie de la justice de Rawls

Mais une telle lecture égalitariste de Rawls est-elle vraiment possible ? Les six points mentionnés ci-dessus, et qui soutenaient l'optimisme marxiste d'une dialectique progressiste, étaient de l'aveu de Marx lui-même des caractéristiques inscrites dans l'histoire, à un moment donné de son déroulement. Comment une théorie morale de la justice sociale telle que celle de Rawls peut-elle se substituer à une théorie de l'histoire ?

La théorie de Rawls vise à justifier trois principes de justice (voir Rawls 1971, 1993, 2001). Premièrement, le principe d'égalité de liberté impose que tous les citoyens jouissent des mêmes libertés de base (ou libertés civiques fondamentales) et que l'étendue de ces libertés égales soit la plus grande possible. Deuxièmement, le principe d'égalité équitable des chances prescrit que les chances d'occuper des postes à responsabilité et, plus généralement, des positions socialement valorisées, soient aussi

2. Voir Ch. ARNSPERGER, «Existe-t-il une critique sociale rawlsienne ?», *Mouvements*, n°27-28, mai-août 2003, pp. 165-170 ; «John Rawls ou la mauvaise conscience du socialisme français», *Revue Socialiste*, n°14, décembre 2003, pp. 100-110.

élevées que possible, et que personne ne subisse de discrimination à qualification égale. Troisièmement, le principe de différence, ou principe de «maximisation du minimum», dit la chose suivante : prenons deux modèles de société A et B qui respectent tous les deux le principe d'équale liberté et le principe d'égalité équitable des chances ; supposons que ceux qui ont le moins de revenu dans le modèle A en ont davantage que ceux qui ont le moins de revenu dans le modèle B ; dans ce cas, la justice sociale impose de choisir le modèle de société A et de rejeter le modèle de société B. Ces trois principes doivent s'appliquer en ordre descendant, le premier ayant priorité sur le deuxième, lequel à son tour a priorité sur le troisième ; ils ont en commun une attitude de base face à l'inégalité : dans une société juste, seules seront tolérées les inégalités qui profitent aux moins favorisés eux-mêmes. Existe-t-il de telles inégalités «bénéfiques» ?

L'une des manières dont Rawls a renouvelé la pensée politique contemporaine est le dispositif de justification particulier qu'il a su proposer pour ces trois principes. Revenant aux sources de la pensée libérale des Lumières, il puise chez Kant ce qu'il appelle une approche «*constructiviste*», c'est-à-dire une approche consistant à construire les principes de la justice à partir d'un modèle de ce qu'est idéalement une citoyenneté pleine et entière ; on peut caractériser cette approche en trois étapes.

On commence par se demander ce que requiert, aujourd'hui, ici et maintenant, une citoyenneté politique pleine et entière. Il s'agit, à la suite de Kant, de proposer une conception de ce que sont des citoyens libres et égaux. Rawls définit ces citoyens par deux aptitudes morales : d'une part, ils sont capables de savoir ce qui est bon pour eux, ce que sont leurs objectifs de vie, de réfléchir sur ces objectifs et, le cas échéant, de les modifier ; d'autre part, ils sont à même de développer un sens de la justice, de réfléchir sur ce que la justice exige d'eux, et de transmettre ce sens de la justice aux générations suivantes. Muni de ces deux aptitudes morales, chacun de nous est, selon Rawls, capable de se montrer impartial quand il s'agit de réfléchir sur les principes de la justice qui devraient façonner nos institutions et nos comportements.

On passe alors à la deuxième étape : celle de la procédure de recherche des principes. Dans quel «état d'esprit» des citoyens libres et égaux, donc capables d'impartialité politique, vont-ils se mettre afin de rechercher les meilleurs principes régulateurs ? La réponse de Rawls est, là encore, issue de sa lecture de Kant : ils vont se placer volontairement derrière un «voile d'ignorance» où ils vont s'abstraire provisoirement de leur identité culturelle, de leur position sociale, de leurs préférences, de leurs faiblesses et handicaps, et même de leur sexe. Il s'agit évidemment

d'une procédure hypothétique, censée illustrer de façon graphique l'exigence forte qu'impose une citoyenneté libre et égale à tous les individus sans exception aucune. Point extrêmement important : chacun des citoyens libres et égaux conserve intactes ses capacités de raisonnement, ainsi que ses connaissances sur les mécanismes sociaux et économiques en général ; il garde donc une série de savoirs généraux issus de ce que Rawls appelle «notre connaissance de la nature de l'homme et du fonctionnement des sociétés humaines».

Passons enfin à la troisième étape : celle de la procédure de décision elle-même. Ici, Rawls fait une hypothèse psychologique plausible : face à l'extrême incertitude qui vient de leur ignorance totale de «qui ils sont», et face au danger, par conséquent, de se retrouver «dans la vraie société» dans une position très défavorable, chacun des citoyens libres et égaux va opter en son for intérieur pour des principes de justice qui l'assureront de la moins mauvaise existence possible au cas où il serait effectivement le moins favorisé dans la société. Et quels sont les principes le mieux à même de lui donner une telle assurance ? Ce sont précisément le principe d'égale liberté, le principe d'égalité équitable des chances et le principe de différence. La boucle est ainsi bouclée : au fur et à mesure qu'on construit une conception de la citoyenneté libre et égale, on utilise un dispositif d'impartialité pour en arriver au choix des trois principes.

La difficulté la plus profonde de la théorie rawlsienne se situe à l'articulation entre ses deux idées-clé : d'une part, l'idée selon laquelle les principes de la justice que nous devrions nous imposer sont ceux que des citoyens libres et égaux auraient choisis dans une position initiale d'impartialité ; et d'autre part, l'idée selon laquelle ces principes de la justice, tout en visant l'égalité la plus complète possible dans toutes les dimensions de l'existence (libertés, chances, ressources matérielles), acceptent les inégalités qui, fût-ce par des chemins détournés, profitent aux moins favorisés. Pour faire pleinement justice à Rawls, il faut reconnaître que ce sont bien les citoyens libres et égaux, et non vous et moi, ici et maintenant, qui ont à juger de ce qui pourra profiter aux plus défavorisés ; et il faut reconnaître, surtout, que ces citoyens libres et égaux ne portent pas un jugement réformiste à partir de la société telle qu'elle est, aujourd'hui, ici et maintenant, mais qu'ils élaborent une vue d'ensemble sur un modèle de société qui pourrait être très éloigné de ce que nous connaissons actuellement.

C'est bien là ce qui fait à la fois son potentiel critique et sa faiblesse politique. En effet, Rawls dit de sa théorie qu'elle est une «*utopie réaliste*» ; en d'autres termes, il s'agit bien d'une théorie qui trace un large horizon,

qui pointe vers un lieu au-delà de ce qui existe actuellement (*ou-topos*), mais en même temps les citoyens «libres et égaux» qui sont censés choisir les principes de la justice ne sont pas des extraterrestres : leurs aptitudes morales restent ancrées dans «ce que nous savons de la nature de l'homme et du fonctionnement des sociétés humaines». Et c'est là, très exactement, que s'ouvre l'abîme. Car qui nous dit que «ce que nous savons de la nature de l'homme et du fonctionnement des sociétés humaines» ne se confond pas, tout simplement, avec ce que sont les êtres humains, ici et maintenant, et avec la manière dont notre société fonctionne, ici et maintenant ? Qui nous dit que les «citoyens libres et égaux» ne se confondent pas, en fin de compte, avec ce que nous sommes concrètement pour l'instant, à savoir des hommes et des femmes socialisés dans une société de marché, habitués à acheter et à vendre, forcés à poursuivre des objectifs rentables, à nous rendre «employables» ou à devenir employeurs, et ainsi de suite ? A la limite, si nous en venions à considérer l'être humain acquisitif, compétitif et accumulateur comme «la nature de l'homme» que nous ne pouvons évacuer même derrière le «voile d'ignorance», les présupposés du capitalisme néolibéral pourraient bien devenir la norme même de l'impartialité et de la citoyenneté pleine et entière !

Cohen (1992, 2000) part de la conception de la justice qu'il partage avec Rawls pour critiquer l'étendue des inégalités socio-économiques que Rawls tolère dans ses trois principes, et plus particulièrement dans le «principe de différence».

Nous venons de voir que Rawls postulait que les principes de justice sont ceux qui seraient choisis par des individus placés dans une «position originelle» fictive où un «voile d'ignorance», posé sur leurs conceptions du bien et leurs positions sociales réelles, ferait passagèrement d'eux des «citoyens libres et égaux». Par ailleurs, Rawls postule qu'une fois mis en œuvre dans le monde réel, ces principes de justice pourront compter sur l'adhésion des personnes à travers un «sens du juste» que les principes, en retour, auront tendance à consolider voire à approfondir. Mais que nous dit le principe de différence ? Il nous dit que des inégalités socio-économiques peuvent être tolérées s'il s'avère qu'un degré d'égalité plus important amènerait une détérioration du sort des plus défavorisés dans la société. En soutien à cette idée, Rawls avance que les plus riches et/ou les plus productifs ont besoin d'incitants (matériels ou symboliques) pour maximiser leur contribution au sort des plus défavorisés à travers la production d'une richesse imposable et redistribuable : leur imposer «trop» de redistribution impliquerait pour ces agents riches et/ou productifs un sacrifice égalitaire excessif ; ils pourraient donc être amenés à réduire leur contribution en arguant que, dans de telles conditions fis-

cales, ils ne «peuvent pas faire davantage» pour aider la réalisation du principe de différence.

En essence, l'objection de Cohen à ce raisonnement est la suivante. Les principes de justice pouvant être justifiés dans la position originelle, et chaque personne ayant par hypothèse un sens du juste assez développé pour accéder à cette position fictive de justification et respecter ensuite les principes dans sa vie réelle, chaque personne riche et/ou productive accepte, dans une société juste, que sous contrainte de l'égalité des libertés politiques et de l'égalité équitable des chances le sort des plus défavorisés soit bel et bien maximisé. Dès lors, la notion d'un sacrifice égalitaire «excessif» doit elle-même être soumise à une procédure de justification impartiale : il est nécessaire de statuer au sein même de la théorie de la justice sur ce que des citoyens libres et égaux peuvent légitimement considérer comme un sacrifice personnel excessif. Faute de quoi, à chaque degré de sacrifice jugé acceptable par les plus productifs (ou, pour le dire avec des mots d'économistes, à chaque «courbe de Laffer») correspondra une réalisation particulière de la situation des plus défavorisés. Cela peut aller d'une société totalement inégalitaire – les productifs ne tolérant alors aucune taxation (comme chez les libertariens) – à une société totalement égalitaire – les plus productifs étant au contraire prêts à consacrer tout leur temps à la création d'un revenu redistribuable (comme chez les marxistes ou certains anarchistes de gauche). Selon ce qui, empiriquement, passera pour un sacrifice inacceptable aux yeux des mieux dotés, la réalisation des principes de justice sera très égalitaire ou, au contraire, très inégalitaire.

Il y a chez Rawls un mélange malaisé entre idéalisme et souci de réalisme : la société doit être juste avant tout, certes, mais «raisonnablement» juste ; les principes doivent être élaborés de façon catégorique, certes, mais en tenant compte des «tensions de l'engagement» qui peuvent résulter de leur mise en application. En mettant le doigt sur cette ambiguïté, Cohen force les rawlsiens à préciser ce qu'ils entendent par «raisonnable» au sein même de ce que Rawls appelle la «*théorie idéale*», et cela les oblige à un exercice d'équilibriste périlleux : les «citoyens libres et égaux» qui délibèrent sur les principes sont-ils davantage qu'une convention historiquement arbitraire entre «vous et moi», «ici et maintenant» - *you and me, here and now* étant des expressions récurrentes chez Rawls ? Leur capacité à être «raisonnables» relève-t-elle du transcendantal kantien, ou est-elle seulement ce que «nous» considérons «ici et maintenant» comme raisonnablement réalisable ? L'histoire sociale des deux derniers siècles, et surtout l'emprise de plus en plus profonde de la logique capitaliste sur «nos» représentations et comportements, fait-elle ou non partie de ce qui contraint «nos» capacités à être

«raisonnables» «ici et maintenant» ? Cohen induit ainsi un flottement dans cette notion «d'utopie réaliste» que Rawls met au cœur de sa théorie : s'il est louable de ne pas vouloir déconnecter le désirable du réalisable, il devient en revanche impératif de pouvoir rendre compte dans la théorie de la justice elle-même de la manière dont, d'une part, le réalisable contraint le désirable mais dont, d'autre part, le désirable peut modifier le réalisable.

Une théorie constructiviste kantienne comme celle qu'entend proposer Rawls est impuissante à saisir cette dialectique entre le désirable et le réalisable : il y faut une perspective historique, en tout cas une théorie de l'histoire, qu'il ne fournit pas. Il rejette même fermement l'idée d'une philosophie naïvement progressiste de l'histoire, selon l'argument fort justifié que la succession réelle des régimes historiques et des luttes qui l'accompagnent n'est pas garante d'une désirabilité croissante des institutions ainsi générées. Mais ce n'est pas, bien sûr, ce genre de théorie de l'histoire que Cohen nous pousse à investiguer. Non, ce qui manque dans la théorie de la justice de Rawls, c'est une théorie éthique, voire critique de l'histoire : comment inclure, dans les principes de justice et dans la procédure du voile d'ignorance qui est censé les justifier, une obligation faite aux individus de réduire à un strict minimum leur recours à l'argument du sacrifice excessif ? Comment penser la notion de «structure de base de la société» pour qu'y soit inclus le façonnement normatif des «capacités égalitaristes» des personnes au cours de l'histoire ?

Rawls a bien entendu eu l'intuition de ce problème, comme en témoigne son souci constant de la «stabilité» de sa société juste : la théorie, se demande-t-il, est-elle à même de montrer comment les principes de justice, une fois adoptés, pourront générer à travers le temps leur propre soutien ? Mais son recours à une «psychologie morale» à la fois kantienne et réaliste rend sa discussion de ces questions quasiment tautologique – si les personnes ont un sens du juste mais aussi un sens limité du sacrifice égalitaire, ils adhéreront durablement à des principes de justice qui respectent cette double contrainte. Il ne semble pas vraiment y avoir, chez Rawls, de réflexion de fond sur les liens dialectiques qui peuvent exister au cours du temps, d'une part, entre le degré d'égalitarisme des individus bien lotis et la logique systémique dans laquelle ils ont obtenu leurs «justes avantages» socio-économiques et, d'autre part, entre les «justes inégalités» que génère un système et les modifications d'aspirations (dans le sens de la résignation ou dans celui de la révolte) des plus défavorisés.

Rawls se fonde partout sur un postulat éminemment kantien : ce qui rend un individu raisonnable, jusque dans les règles d'interaction socio-éco-

nomique qu'il pense «en raison» pouvoir désirer et respecter, c'est une faculté morale sinon asociale, du moins indépendante des conditions socio-économiques effectives dans lesquelles il vit hors du voile d'ignorance. Or, la position originelle étant non pas un état empiriquement existant ou historiquement situé, mais une «*procédure heuristique de justification*» dans laquelle – *dixit* Rawls – toute personne peut se mettre à n'importe quel moment, cette question devient absolument cruciale.

L'enjeu est en effet de taille. Certes, la théorie rawlsienne de la justice n'est pas, en elle-même, une apologie exclusive du capitalisme ni même du marché. En ce sens, qualifier Rawls de néolibéral est une aberration pure et simple ; il a même indiqué à diverses reprises que, dans certains contextes et à certains moments de l'histoire, une forme de «*socialisme libéral*» ou une «*démocratie de propriétaires*» pourraient parfaitement être les plus conformes à ses principes de justice. Cependant, dans une perspective historique où, précisément, la forme capitaliste actuelle de notre système économique influence notre conception de ce que sont des citoyens «libres et égaux» et de ce qu'est un sacrifice égalitaire «excessif», l'approche de Rawls souffre d'une indétermination qui la rend vulnérable à travers l'histoire : les conditions socio-historiques qui font que les principes de justice seraient compatibles avec un socialisme libéral n'apparaîtront peut-être plus de sitôt, si ce qui façonne aujourd'hui notre conception éthique d'une citoyenneté «libre et égale», c'est l'image de l'homme et de la société, ainsi que la structure de la propriété et sa justification philosophique, véhiculées par la logique du capitalisme marchand (voir notamment Bidet 1995).

Or, il y a belle lurette que la critique marxiste du moralisme kantien a mis en évidence certaines de ses limites profondes³. Ainsi, le chef de file de l'École de Francfort, Max Horkheimer, montrait dès le milieu des années 1930 que Kant lui-même resta «bloqué» dans son geste critique à cause du présupposé bourgeois selon quoi un sujet historique, pris dans des luttes sociales concrètes au sein d'un système économique particulier, pouvait néanmoins «s'arracher» à sa condition et se connaître lui-même comme le siège d'une subjectivité transcendante (voir Horkheimer 1937). Comme le montrait Herbert Marcuse à la même époque, cet arrachement ne pouvait résulter que dans la création intellectuelle d'un sujet abstrait (voir Marcuse 1937) : ce que le sujet découvre quand il s'arrache à sa condition spontanée et irréfléchie pour passer sous le voile d'ignorance, ce n'est pas les conditions historiques réelles qui l'ont mis dans sa condition et dont il devrait s'émanciper, mais ces mêmes conditions

3. Voir Ch. ARNSPERGER, «Raison des Lumières et critique sociale. 1^{re} partie : Sur la tâche émancipatrice de la philosophie politique et de la théorie économique», *Cahiers du GRISE*, à paraître.

historiques maquillées en « libre nécessité », c'est-à-dire en traits d'une « raison publique » supposée ne reposer sur rien d'autre qu'elle-même.

4. Reprendre autrement le geste épistémologique fondamental de Marx

Pourtant, ce que Rawls appelle les « *circonstances de la justice* », c'est-à-dire la rareté relative et les conflits d'intérêt entre individus, sont en grande partie des constructions sociales fondées sur (a) un certain mode rivalitaire-mimétique de structuration psychologique de l'intersubjectivité et (b) un certain mode marchand-concurrentiel de structuration économique de l'interaction sociale. Nous savons aussi que la logique capitaliste se nourrit d'angoisses existentielles curables en les transformant en circonstances de rareté et de rivalité en apparence incurables. Dès lors, inclure ces « circonstances de la justice » dans la caractérisation du voile d'ignorance sans soumettre à la critique des « citoyens libres et égaux » le système socio-économique qui génère ces « circonstances », c'est brouiller les pistes de la critique sociale : on néglige le fait que ce à quoi s'arrachent les individus afin de se penser libres et égaux en ce lieu heuristique qui les attend constamment derrière le voile d'ignorance, c'est un système socio-économique historiquement situé qui porte déjà en lui une certaine vision immanente de la liberté et de l'égalité, vision immanente forgée cahin-caha au long d'interactions historiques et de luttes asymétriques.

C'est à cette tension constitutive entre arrachement et immanence que Rawls doit faire implicitement référence quand il invoque des exigences « raisonnables » face aux « tensions de l'engagement » auxquelles les riches et/ou les productifs seront soumis hors-voile d'ignorance. Mais cette tension entre arrachement et immanence vient de ce que le raisonnable est toujours déjà ancré dans un système socio-économique, et que ce système ne tient et ne fonctionne, au quotidien et indépendamment de toute conception publique de la justice, que parce que sa vision immanente de ce que sont des citoyens libres et égaux est déjà suffisamment intériorisée par les agents qu'il fait interagir.

Rawls paraît donc négliger deux choses importantes : premièrement, ce qui est considéré comme raisonnable dans la position originelle n'est pas nécessairement indépendant de la logique systémique à laquelle les individus ont dû s'arracher ; et deuxièmement, la logique systémique secrète un « raisonnable » immanent pouvant rendre impossible l'arrachement qui serait requis pour que le raisonnable de la position originelle diffère du raisonnable immanent. En somme, Rawls néglige le fait que si l'on n'y

prend garde, un système socio-économique peut sécréter une culture, un mode d'usage de la raison, qui rend le raisonnable idéal indistinguable du raisonnable immanent. Il n'est donc pas exclu «qu'ici et maintenant», quoi qu'en dise Rawls qui reste là encore trop kantien, ce que des «citoyens libres et égaux» considéreraient comme conforme à la raison coïncide avec la rationalité rivalitaire-mimétique et marchande-concurrentielle sécrétée par le capitalisme dans lequel «vous et moi» sommes immergés.

Pour illustrer cette difficulté, je me bornerai à relever les ambivalences du discours de Rawls, dans son ultime ouvrage (Rawls 2001), concernant les entreprises autogérées. Après avoir indiqué qu'un socialisme libéral – où la place de l'interaction marchande concurrentielle reste au demeurant centrale – pourrait dans certains contextes être adéquat aux principes de justice, Rawls écrit ceci : *«Mill pensait que les gens préféreraient nettement travailler dans de telles entreprises. (...) Une économie capitaliste disparaîtrait graduellement et serait remplacée de façon pacifique par des entreprises autogérées au sein d'une économie concurrentielle. Dans la mesure où ceci ne s'est pas produit, et ne semble vraiment pas près de se produire, on doit se demander si Mill s'est trompé sur les préférences des gens, ou si les entreprises autogérées n'ont pas eu une chance équitable de s'établir»* (p. 178). A en croire Rawls, le contexte historique et économique actuel n'est pas propice à ce que de telles entreprises soient promues au nom des principes de justice. Pourtant, opérer ainsi une dichotomie artificielle entre ce que les gens semblent préférer et le système économique réel qui exclut certains arrangements institutionnels, c'est en rester à un kantisme assez fruste ; c'est, de surcroît, recourir à une réalité historique («ceci ne s'est pas produit») qui ne saurait aux dires mêmes de Rawls prouver le caractère préférable du système devenu historiquement dominant ; c'est, du coup, négliger une idée autrement dérangeante : le fait même que la logique du capitalisme ambiant écrase les firmes autogérées trop faibles pour survivre n'est-il pas la cause d'une non-préférence des gens pour l'autogestion ? Trouver déraisonnable une société de coopératives autogérées et – pourquoi pas – écoulant leurs produits selon des mécanismes participatifs non marchands, n'est-ce pas céder à la raison immanente de la logique capitaliste, qui imprime en nous des critères particuliers concernant ce que des citoyens libres et égaux auraient de bonnes raisons de préférer ?

Par équité envers Rawls, il faut signaler qu'il admet n'avoir *«aucune idée des réponses»*, et qu'il reconnaît que *«ces questions appellent un examen minutieux»*. Ce que j'ai tenté de suggérer ici, c'est que cet examen ne saurait se faire dans le cadre de la théorie rawlsienne. Il faudrait que

cette théorie de la justice se prolonge en une théorie critique de la société qui aille jusqu'à inclure dans la notion de « citoyens libres et égaux » une véritable rationalité critique : j'entends par là un usage de la raison qui vise essentiellement à « dé-fétichiser » la culture immanente et à opérer un arrachement réel (plutôt qu'abstrait) à l'égard du système socio-économique régnant. On me dira que le résultat sera finalement le même que celui que suggérait Rawls ; j'en doute, car les mêmes individus qui seraient prêts à des sacrifices égalitaires pour instaurer l'autogestion seraient peut-être prêts, aussi, à renoncer à la logique du marché concurrentiel en faveur de modes non marchands, participatifs, de distribution des biens et services. Qui plus est, une telle rationalité critique deviendrait plus consciente de ce que se placer vraiment sous voile d'ignorance peut impliquer, dans certains cas, une rupture proprement révolutionnaire avec le raisonnable immanent – un arrachement, donc, qui peut avoir comme pendant pratique des actions collectives autrement plus radicales que l'acceptation de 2 % ou même 20 % d'impôts en plus sur des revenus générés à l'intérieur d'une logique capitaliste-marchande.

L'avènement de la rationalité individuelle critique correspondrait au passage de ce que j'ai appelé une éthique contextualisée à une éthique contextualisante. Le « saut » dans l'impartialité kantienne, chez Rawls, amène sa théorie à violer le point (4) que j'avais mis en évidence, dans la section 2, dans ma caractérisation initiale de l'éthique : même l'agir contextualisant est contextualisé : il n'a jamais lieu en dehors du contexte qu'il cherche à modifier. Violenter cette condition, c'est invalider la distinction entre éthiques contextualisées et contextualisantes : on ne fait plus appel, pour l'agir contextualisant, à aucune force sociale historiquement réelle qui soit porteuse des valeurs de la justice dans le contexte existant ; pour Rawls, ce sont les deux aptitudes morales des citoyens libres et égaux qui sont, par elles-mêmes, porteuses de valeurs intemporelles et atopiques de la justice ancrées dans un héritage historique désormais figé – celui du rationalisme des Lumières. Le geste épistémologique fondamental de Marx me semble avoir été de mettre en question, à la racine, ce genre de conception. Le marxisme a représenté historiquement, et représente toujours, l'abandon de cette notion particulière d'impartialité, liée à la position originelle et au voile d'ignorance, en faveur d'une impartialité beaucoup plus ambitieuse : ayant réfléchi sur ce que requiert selon lui la justice, et ayant formé une théorie sociale critique qu'il est prêt à porter dans l'arène politique pour s'y « battre », chaque citoyen se montre impartial pour autant que la théorie sociale qu'il porte ait une visée de libération universelle et non seulement « corporatiste ». En ce sens, on le sait, Marx fut pleinement héritier et des Lumières et du libéralisme ; son génie fut de ne pas réduire cet héritage à un moralisme de l'impartialité kantienne. Dans cette perspective-ci, c'est la théorie de la

justice de Rawls qui devient une vision parmi d'autres de ce que pourrait être une société juste – vision dont la prétention à l'universalité n'exclut pas qu'elle soit, dans l'arène politique, contestée du dehors par d'autres visions tout aussi universalistes de la justice, comme par exemple le marxisme classique avec ses présupposés anthropologiques, économiques et philosophiques. Pour le dire clairement : sur l'arène politique contemporaine, *A Theory of Justice* et *Das Kapital* sont deux outils critiques distincts pour l'action⁴.

Ce qui est bel et bien mort, malgré ma résurrection du geste épistémologique fondamental de Marx, c'est le matérialisme dialectique et son caractère naïvement «nécessitariste» : un marxiste classique peut continuer à croire dans l'analyse par Marx du capitalisme et de ses injustices (exploitation, voire aliénation) ; il peut également souhaiter que cette théorie marxiste classique guide les choix politiques d'ensemble, et faire tout ce qui est en son pouvoir pour que tel soit le cas ; ce qu'il ne peut plus faire, c'est inclure dans sa théorie critique de la société les six points mentionnés plus haut, et qui formaient anciennement la base de la certitude marxiste d'une mutation sociale à venir. Si mutation il y a, elle viendra d'une interaction complexe entre les différents porteurs de théories critiques différentes – dont les marxistes – selon une dialectique du possible-mais-non-inéluctable. Ce que chaque théorie critique particulière propose, c'est un monde social à la fois désirable parce que possible et possible parce que désirable ; telle est la nature même de toute théorie critique. En revanche, le monde social réalisé ne sera jamais (et indépendamment de toute théorie critique particulière) que la résultante de l'affrontement politique des théories critiques en présence. Ni Marx ni Rawls n'ont de théorie positive de la démocratie, c'est-à-dire de la façon dont interagissent effectivement les «intérêts théoriques critiques». En d'autres termes encore, si le diagnostic marxiste quant aux injustices de la société moderne reste entièrement légitime et peut être porté dans l'arène politique, la diagnostic marxiste quant aux forces sociales qui sont censées par nécessité historique mener à la victoire du socialisme est devenu caduc et doit être abandonné.

5. Éthique de l'action critique et éthique du compromis conflictuel

Dès lors, une éthique marxiste devient tout à fait envisageable, nettement séparée de tout moralisme «bourgeois». Ce que tout marxiste qui

4. Voir Ch. ARNSPERGER, «Peut-on renouveler la critique de l'économie politique ? Une approche «pro-constructive» au-delà de Marx», *Revue philosophique de Louvain*, à paraître.

souscrit à l'anthropologie, à l'économie et à la politologie de Marx peut faire, c'est structurer au mieux sa propre conviction en passant continuellement par les étapes suivantes :

- a) Refuser que les aspects «porteurs» de mon existence (ma richesse, mes biens, mes libertés réelles, mon épanouissement, *etc.*) aient pour soubassement, voire pour cause, l'exploitation et/ou l'aliénation de quiconque.
- b) Conduire un effort réflexif constant quant à mes convictions sur ce qu'est l'exploitation et/ou l'aliénation.
- c) Chercher activement tous les moyens d'action possibles (individuels et collectifs) pour réaliser concrètement un vivre-ensemble sans exploitation ni aliénation.

A ces trois étapes s'en ajoute une quatrième, qui concerne plus spécialement la critique marxiste de la démocratie elle-même :

- d) Agir autant que possible afin que les structures démocratiques effectivement en place ne légitiment pas les exploitations et/ou aliénations définies au point (b) et facilitent autant que possible les actions définies au point (c).

Les conditions (a), (b), (c) et (d) résument à mes yeux le profil de la vie bonne au sens de Marx, une vie structurée autour de l'agir critique rationnel en conformité avec la théorie marxiste ; elles ne résument plus, en revanche, aucune métathéorie de l'histoire ou du politique qui verrait dans le prolétariat ou toute autre «classe» le porteur privilégié et nécessairement efficace de l'évolution sociale dans son ensemble.

Ceci montre que l'on peut tout à fait rendre compatible le marxisme et l'éthique au plan de l'agir individuel, à condition d'opérer les ajustements requis ; de même, comme nous allons le voir maintenant, on peut entièrement concilier marxisme et théorie de la justice – à condition d'appréhender comme contenu du «juste» non pas un ensemble de principes régulateurs consensuels mais un ensemble de procédures de formation continue de compromis. Ni la théorie critique marxiste, ni la théorie de la justice de Rawls ne pourront jamais prétendre «régler d'en haut» le contenu et le fonctionnement de telles procédures ; il y faut une métathéorie du compromis qui soit pertinente pour les démocraties contemporaines.

Tant la théorie de Marx que celle de Rawls sont, à leur niveau, des théories critiques du bien commun. En tant que telles, elles représentent des totalités partielles : chacune prétend embrasser le tout de ce que signifie une société juste ; mais chacune doit savoir aussi qu'elle fait face à

d'autres théories similaires dans la sphère politique⁵. Dès lors, ce sur quoi ni Marx ni Rawls n'ont de prise, c'est qu'on ne saurait plus adhérer à la vision «théoriciste» selon laquelle le bien commun pourrait se construire par la réflexion pure, en dehors de la sphère des multiples interactions politiques réelles. Si la théorie et la philosophie morale et politique, nous le verrons, possèdent une place importante, elles ne sont pourtant jamais que des outils en vue de permettre un processus d'émergence rationnel, plutôt qu'opportuniste ou «politiscard», d'un bien commun impossible à fixer d'avance, hors des mouvements du temps politique et des fluctuations de l'espace de référence. Dire qu'aucune théorie critique du bien commun ne peut par elle-même construire ce bien commun, ce n'est pas dire que toute théorie est vaine ; c'est simplement dire que le bien commun de n'importe quelle théorie critique n'est pas déjà le bien commun tel qu'il se réalisera quand cette théorie critique entrera pour ainsi dire «dans le monde» – quand elle se frottera à d'autres théories critiques du bien commun. En d'autres termes, le bien commun réalisé sera la «résultante» (au sens physique de l'analyse des forces) de la confrontation de plusieurs conceptions théoriques rivales. La théorie de la justice doit donc concerner non pas le contenu du bien commun, mais les procédures politiques qui permettront de faire émerger un juste compromis par interaction de diverses agents dont chacun est doté de rationalité critique. Pour le dire dans le vocabulaire rawlsien : il n'existe pas d'unique «*conception publique partagée du juste*»⁶.

Mais comment la résultante des forces en présence émerge-t-elle ? Est-elle une sorte de moyenne bâtarde des diverses théories en compétition, ne reflétant finalement aucune d'entre elles ? Est-elle la mise en œuvre d'une seule d'entre ces théories, celle qui aura su se montrer la plus persuasive ? Non. Dire qu'une procédure démocratique est juste, c'est lui faire respecter certains critères purement procéduraux qui à la fois permettent l'arbitrage non violent entre conceptions du juste et n'étouffent pas leur irréductible tension conflictuelle. La sphère politique sera le lieu d'émergence – toujours recommencée, toujours poursuivie – du «bien commun» si et seulement si elle devient le lieu où se rencontrent des personnes dotées de convictions théoriques normatives sur la société. En d'autres termes, ce qui fera que le débat politique est autre chose qu'une négociation (même sophistiquée, même «contextualisée») entre marchands de tapis, c'est que chacun des participants aura pris la peine d'élaborer pour lui-même une conviction théorique solide de ce qu'est,

5. Voir Ch. ARNSPERGER, «La philosophie politique et l'irréductibilité des antagonismes», *Le Banquet*, n° 17, mai 2002, pp. 19-46.

6. Voir Ch. ARNSPERGER, «Le bien commun comme compromis social : Deux conceptions de la négociation politique», *Ethique Publique*, à paraître.

pour lui, une société bonne et/ou meilleure que celle dans laquelle il vit actuellement : chaque participant aura fait le pas menant d'une éthique contextuelle à une éthique recontextualisante, et sera à même de proposer sa version normative sur la scène politique. Si tel est le cas, alors l'action politique prend son sens le plus noble : elle est l'interaction, selon des modalités qui doivent elles-mêmes être compatibles avec toutes les visions théoriques en présence, entre des «totalités partielles» – les différentes théories normatives de la société – dont chacune à la fois se sait partielle et aspire à se réaliser pleinement. Faire de la politique, c'est aspirer à réaliser pleinement sa propre conviction théorique de la société bonne ou meilleure, tout en sachant que les autres aspirent à la même chose par rapport à leurs propres convictions. Un face-à-face, donc, entre différentes parties dont chacune vise le tout.

Roberto Mangabeira Unger (1996, 1998, 2001), entre autres, a parlé à ce sujet de processus d'apprentissage collectif et d'expérimentalisme : la manière dont les procédures démocratiques agencent, mettent en concurrence et tranchent entre les différentes conceptions globales de la société juste déterminera le degré de possibilité de contextes radicalement nouveaux, ou seulement marginalement modifiés par rapport au contexte régnant. Comme il le dit, nous pouvons ainsi «commencer à créer un monde qui nous reconnaît comme ce que nous sommes : des agents contextuellement déterminés mais qui en même temps transcendent leur contexte» (p. xxiv). Dans ce «monde»-là, les normes de la vie politique et les lois (tant constitutionnelles qu'infraconstitutionnelles) feront en sorte que les compromis politiques ne soient pas destructeurs et qu'ils puissent donner lieu, périodiquement, à une réouverture des conflits politiques entre théories critiques du bien commun⁷. C'est l'absence d'un tel «monde» qui, au niveau de l'interaction entre théories critiques du bien commun, signalera que nous nous trouvons face à une sphère politique «injuste» où, par exemple, une seule théorie sert de guide hégémonique et obligatoire pour l'agir de tous. En ce sens, le pendant politique à la théorie normative (partielle) de la justice sociale de Marx – ou, d'ailleurs, de Rawls – est à chercher dans la théorie normative du droit selon Unger et dans l'école des *critical legal studies* (voir Unger 1986). Cette école présente une tentative de construire une éthique de la juste conflictualité politique, en ressaisissant le geste épistémologique fondamental de Marx tout en jetant aux oubliettes toute velléité néecessitariste.

7. Voir Ch. ARNSPERGER et E. PICAVET, «More Than Modus Vivendi, Less Than Overlapping Consensus : Towards a Political Theory of Social Compromise», *Social Science Information*, vol. 43 (2), June 2004, pp. 167-204.

6. Exploitation, aliénation : que reste-t-il d'objectif ?

Il ressort de tout ce que j'ai dit jusqu'ici que si le marxisme est mort comme métathéorie, il reste bien vivant comme théorie critique du bien commun – ce en quoi il se trouve sur le même pied que la théorie rawlsienne et d'autres théories de la justice⁸, et ce qui permet de définir à la fois une éthique marxiste et une vision marxiste de la justice sociale tout en renonçant à une théorie marxiste de l'histoire.

Une question reste cependant à aborder : s'il est vrai que le marxisme n'est pas simplement «soluble» dans l'éthique ou dans les théories de la justice, comment les notions d'exploitation et d'aliénation, qui sont et restent au cœur de l'éthique marxiste peuvent-elles prétendre à la validité dans l'espace public ? Elle ne le peuvent plus sur fond d'une métathéorie marxiste de l'homme ou de l'économie. Mais d'après tout ce qui a été dit, elles peuvent y prétendre tout autant, et du reste de la même manière, que les individus porteurs de la théorie de Rawls prétendront à la validité publique de leurs concepts clé d'impartialité, de biens premiers ou de «conception politique de la personne» : en se risquant sur la sphère politique et en essayant de remporter des compromis (précaires et provisoires, par définition d'un compromis «juste») où il soit fait droit aux implications concrètes de ces concepts-clé.

Ainsi, si un groupe d'individus orientés par l'éthique marxiste parvient à faire passer une norme politique ou une loi qui protégerait les entreprises coopératives et autogérées – en s'alliant, par exemple, avec des promoteurs non nécessairement marxistes de «l'économie sociale» – cette norme ou règle fera échec, dans une certaine mesure, à l'exploitation au sens de Marx. Si ce même groupe d'individus parvient à diffuser, par divers moyens – en s'alliant, par exemple, avec des promoteurs non nécessairement marxistes de la «simplicité volontaire» – l'idée selon laquelle publicité et recherche de rentabilité poussent les entreprises à faire acheter aux consommateurs des marchandises dont, toute réflexion faite, ils n'ont pas besoin, ils auront fait échec, dans une certaine mesure, à l'aliénation et au fétichisme de la marchandise selon Marx. Par ailleurs, une série d'actes de désobéissance civile (voir Zinn 1968) peuvent contribuer à la mise en question publique des règles et des lois les plus fondamentales, qui par leur protestation même sont désignées comme exploitatrices ou comme aliénantes.

8. Voir Ch. ARNSPERGER et Ph. VAN PARIJS, *Ethique économique et sociale*, 2^e édition, La Découverte, Paris, 2003.

Toutes ces actions se trouvent à la frontière, qu'elles franchissent dans les deux sens, entre une éthique contextualisée et une éthique recontextualisante. Ce qu'elles ont de particulier, c'est qu'elles s'inscrivent toutes dans l'éthique marxiste telle que je l'ai caractérisée : on ne peut désormais éviter de théoriser les concepts marxistes dans une vision «émergentiste» où l'exploitation et l'aliénation sont ce qui se dit et se manifeste dans certains actes politiques conflictuels et revendiquant leur place dans un compromis social. Un aspect essentiel de la théorie marxiste reste conservé : les individus qui protestent contre les règles en vigueur expriment le non-encore juste dont ils élaborent les critères dans leur vie même ; ceux qui leur résistent au nom des règles en vigueur expriment le provisoirement juste réifié en lois et en ordre social. C'est la résolution de cette opposition qui ne peut plus être pensée sur le mode marxiste : dire publiquement que l'on est exploité, que les gens sont aliénés, que d'autres modes de vie et d'interactions sont nécessaires, c'est parler (dans le meilleur des cas) à partir d'une conviction théorique qu'on s'est forgée et qui entend s'opposer à d'autres convictions théoriques – aucune «dialectique» à l'ancienne ne viendra nécessairement ou automatiquement résoudre l'opposition au profit de ceux qui revendiquent, même s'ils sont marxistes et (bien à raison, à mon avis) fiers de l'être...

A condition d'accepter cette évidence contemporaine qui sonne le glas à la fois du nécessitarisme et d'un trop grand fétichisme de la violence politique à l'extrême-gauche⁹, rien ne nous empêche, bien au contraire, d'être marxistes et de revendiquer le droit pour notre éthique et notre conception du juste à figurer dans un compromis social.

9. Des développements bien plus longs seraient requis pour traiter avec sérieux la question si difficile et douloureuse de la juste violence politique.

Références bibliographiques

- J. BIDET, *John Rawls et la théorie de la justice*, PUF, Paris, 1995.
- J. CARENS, *Equality, Moral Incentives, and the Market*, Chicago University Press, 1981.
- G-A. COHEN, «Incentives, Inequality, and Community», *Tanner Lectures on Human Values*, vol. XIII, 1992, pp. 263-329.
- G-A. COHEN, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, 1995.
- G-A. COHEN, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich ?*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- M. HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», in M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer, Francfort, 1937.
- H. MARCUSE, «Philosophie und kritische Theorie», in H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 1*, Suhrkamp, Francfort, 1937.
- J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- J. RAWLS, *Justice as Fairness : A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- R-M. UNGER, *The Critical Legal Studies Movement*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- R-M. UNGER, *What Should Legal Analysis Become ?*, Verso, Londres, 1996.
- R-M. UNGER, *Democracy Realized : The Progressive Alternative*, Verso, Londres, 1998.
- R-M. UNGER, *False Necessity : An Anti-Necessitarian Theory in the Service of Radical Democracy*, nouvelle édition augmentée, Verso, Londres, 2001.
- H. ZINN, *Disobedience and Democracy : Nine Fallacies on Law and Order*, Vintage, New York, 1968.

Travaux de l'auteur

- «La philosophie politique et l'irréductibilité des antagonismes», *Le Banquet*, n°17, mai 2002, pp. 19-46.
- «Existe-t-il une critique sociale rawlsienne ?», *Mouvements*, n°27-28, mai-août 2003, pp. 165-170.
- «John Rawls ou la mauvaise conscience du socialisme français», *Revue Socialiste*, n°14, décembre 2003, pp. 100-110.
- «Raison des Lumières et critique sociale. 1^{re} partie : Sur la tâche émancipatrice de la philosophie politique et de la théorie économique», *Cahiers du GRISE*, 2004, à paraître.
- «Peut-on renouveler la critique de l'économie politique ? Une approche «pro-constructive» au-delà de Marx», *Revue philosophique de Louvain*, mai 2004, à paraître.
- «Le bien commun comme compromis social : Deux conceptions de la négociation politique», *Ethique Publique*, 2004, à paraître.
- avec E. PICAUVET, «More Than Modus Vivendi, Less Than Overlapping Consensus : Towards a Political Theory of Social Compromise», *Social Science Information*, vol. 43 (2), June 2004, pp. 167-204.
- avec Ph. VAN PARIJS, *Ethique économique et sociale*, 2^e édition, La Découverte, Paris, 2003.



Henri de Man trouvant un mystérieux poil de barbe dans son potage.

Ethique et effets idéologiques

Michel Godard*

Un des éléments fondateurs d'une approche scientifique des phénomènes sociaux – et sur ce point notamment la plupart des sociologues ont reconnu Marx au rang des pères fondateurs – tient précisément à la prise en considération de la dimension proprement sociale, sociétale,... d'aucuns plus hégéliens diront «*totale*», des phénomènes observés-expliqués. Selon la célèbre tautologie de Durkheim, il s'agit d'expliquer le social par le social¹.

Cette rupture épistémologique instauratrice – au regard des discours théologico-politiques hérités de l'Ancien régime et des discours philosophiques des Lumières² – vaut aussi pour le domaine que le langage commun autant que savant désigne comme éthique ou morale, par-delà les différences entre les deux notions qui intéressent le philosophe. Soit un ensemble de pratiques sociales, discursives et réelles, avec leurs codes et normes, notamment des échelles ou systèmes de valorisations, des interdits et tabous réglant les comportements individuels ; y compris

* Rédacteur en chef des *CM*.

1. Je prends la liberté de renvoyer à GODARD M., «Marxisme(s) / science(s) sociale(s)», *CM*, n°178, avril 1991 ; le concept de totalité a notamment été mis en œuvre par Marcel Mauss, et remis à l'honneur par Claude Lévi-Strauss.
2. Au temps de Marx encore, ou déjà, une des principales visions de la totalité porte sur la nation.

la gestion sociale des écarts et des «hypocrisies». Qu'on pense un instant à la notion de devoir fiscal citoyen : au regard de l'actualité politique belge récente de la loi d'amnistie et des malheurs de MM. Ducarme et Fournaux, la dimension personnelle des «vices» ne donne rien à comprendre que d'accidentel, incident, de la pratique sociale floue qui prévaut en cette matière et se révèle en l'occasion.

De plus, entre divers domaines – devoir fiscal, liberté corporelle, comportements sexuels ou familiaux, solidarités,... patriotismes et goûts et couleurs – le sociologue ne fait pas de différence essentielle de méthode ni non plus de hiérarchie³. Tout au plus sera-t-il amené à observer des échelles ou plus souvent des régimes de valorisations, plus ou moins logiques, mesurables, cohérentes, consistantes ou floues, socialement plus ou moins homogènes, plus ou moins superposables ou résistantes en cas de concurrences.

Le point commun méthodologique tient donc précisément au caractère social complexe – on parlera souvent de structures – des pratiques en cause, d'articulations de niveaux : pratiques réelles-matérielles, métalangages savants, connotations discursives d'autres pratiques (religieuses, juridiques,...), effets rhétoriques et références doctrinales⁴. Ainsi par exemple, s'agissant de la pudeur normée et codée des femmes occidentales, le sociologue essaiera-t-il de comprendre pourquoi et comment la «femme en cheveux» a pu, et peut être encore critiquée, dans certains milieux et dans certaines circonstances (à l'église, au cimetière, au palais des Saxe-Cobourg encore récemment,...), comment s'articulent discours religieux, politiques et de la mode vestimentaire, codes comportementaux et pratiques réelles, les uns et les autres multiples (par exemple, prêches, catéchismes, bibles, manuels de savoir-vivre, commentaires journalistiques). D'autant plus multiples que coexistent de nouvelles religions (le voile en plus du chapeau), ou de nouvelles pratiques commerciales à connotations érotiques... jusqu'à l'incompréhension

3. Ainsi un Pierre Bourdieu, dans *La distinction*, sous-titre *une critique sociale du jugement*, et traite ensemble des rapports sociaux aux Beaux-Arts, à la nourriture, aux soins du corps, à la nourriture, au loisir,... (Ed. de Minuit, Paris, 1979) ; commentaire sur un point particulier dans GODARD M., «Vous avez dit lézards ? Comme c'est bizarre...», *CM*, n°221, fév.-mars 2002.

4. Le travail de Roland BARTHES, *Le système de la mode* (Paris, 1967) me paraît rester fondateur. Il a eu pas mal de compagnons – par exemple une Françoise Choay, dans le domaine de l'urbanisme – et de descendants, plus ou moins bien inspirés – par exemple, dans le même domaine, voir GODARD M., «Mode, urbanisme, politique», *Revue de l'Institut de sociologie*, ULB, n°2, 1977 (*perseverare diabolicum*).

devant les codes de pudeur importés d'une société pourtant réputée proche (quelle affaire que le téton de JJ, capable d'ébranler des millions d'abrutis de *foot-US* !). Et il y a des exemples moins rigolos. Qu'on pense à la norme TV-cadavres, qui interdit de montrer ceux des tours de New-York, mais pas ceux du Tiers-monde ou récemment de Madrid.

De façon générale, ces pratiques sociales complexes ne se réduisent pas à des sommes ni de comportements ni d'avis individuels. Sauf pour des questions rudimentaires de *marketing* – à propos de la préférence pour des «produits» connus, de l'image qui leur est associée, en un instant – le sondage sollicitant ces avis ne construit que des illusions de connaissance (et c'est d'ailleurs souvent son but, la manipulation de l'opinion fait partie de la stratégie des vendeurs). De la même façon qu'une langue n'est pas «*un sac de mots*», dont la compréhension serait redevable de comptages, le dictionnaire se réduisant à une liste de mots, sans les définitions qui renvoient de chacun à tous les autres, sans les polysémies qui renvoient aux contextes et aux situations réelles, sans les effets littéraires et rhétoriques...

L'interpellation en sujet

L'ambition d'une saisie scientifique du social s'est construite, chez Marx notamment, contre l'idéalisme philosophique, «*l'idéologie allemande*» titra-t-il dans sa jeunesse. Le qualificatif idéologique, a acquis avec et après lui une connotation péjorative visant les rapports illusoire ou manipulés à la réalité sociale. Plus récemment, un Louis Althusser⁵ a insisté sur le ressort spécifique de l'effet idéologique en général : «*l'interpellation en sujet*», chacun étant prié de reconnaître des «*évidences pour soi*».

Ce n'est pas solliciter Althusser, qui s'interrogeait sur les «*appareils idéologiques d'Etat*», et mentionnait la morale ci et là – du côté des Eglises et de l'Ecole, principalement – ou comme «*idéologie à l'état pur*», que d'analyser la morale de cette façon, ou de souligner la similitude : «*l'œil qui te regarde*», le confesseur, le catéchisme,... interpellent en sujet. Althusser l'avait déjà noté à propos de la religion catholique, prise comme exemple facile mais non simple, bien connu de tous, mais aussi

5. ALTHUSSER L., «*Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*», *La Pensée*, n°151, 1970 ; réédité dans *Positions*, E.S., Paris, 1976 ; bien qu'Althusser polémique avec leur «*historicisme*», je crois nécessaire d'articuler cet apport à ceux de la tradition gramscienne (essai : GODARD M., «*Culture, idéologie, société médiatique*», *CM*, n°142, avril 1986).

dans la philosophie spontanément idéaliste du savant matérialiste qui sort de son domaine de compétence⁶.

Une proposition actualisée serait de noter le recul d'efficacité de certains appareils connus – l'École, l'Église catholique – et de prendre acte de la multiplication des «éthiques» – des affaires, du journalisme, du bombardement (en Irak, en Yougoslavie),... – pour proposer de reconnaître la Morale, avec majuscule, comme un appareil émergeant sinon déjà entièrement distinct, et toujours transversal aux autres, avec ses instances matérielles propres, ses nouveaux curés, ses lieux de prêche et de confession, ses médias, ses Ong, ses manifs «blanches»... et même son grand Mufti, George Dubelyou. Une attention particulière devrait ainsi être accordée aux super-sujets, à la fonction des nouveaux «zinzin», les «intellectuels indépendants», investisseurs institutionnels de la proclamation de cette Morale. Appareil idéologique d'Etat, faut-il le rappeler, avec fonction de reproduction des rapports de classes, au consentement plus qu'à la violence, mais pas toujours sans violence. Les propagandistes des récentes guerres US ne devraient plus passer pour des enfants de chœur aux yeux de personne, mais bien d'autres fournisseurs de «rédactionnel» entre les pages de pub formant journal ont encore de la virginité de stock, par exemple ceux de Francorchamps, Ecclestone et la Febiac.

Une des pistes notées par Althusser concernait la possibilité de voir un appareil idéologique traversé par des contradictions, des luttes, en somme porter des effets idéologiques différents, concurrents sinon opposés.

La clé de cette possibilité tient à la double fonction caractéristique desdits appareils, l'une explicite, l'autre cachée – la métaphore du masque de théâtre a souvent été utilisée. Par exemple, dans le cas de l'École, la fonction explicite est de qualifier la force de travail future, et de le faire dans un cadre de neutralité, ou de valeurs universelles, sur fond d'égalité des chances. La fonction cachée est de sélectionner, de hiérarchiser et reproduire les hiérarchies et d'aveugler sur les rapports sociaux de production, réels, d'exploitation et de domination, de les rendre invisibles et illisibles, précisément dans les valeurs neutralité-universalité-égalité

6. ALTHUSSER L., *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, 1967 édité en 1974 : «un usage mécaniste du matérialisme biologique (de/par Monod) hors de la biologie, dans l'histoire, produit l'effet d'inversion de la tendance matérialiste en tendance idéaliste» (p.130) ; pour un développement actualisé, en critique de Bricmont, voir GODARD M., «Pour les sciences sociales», CM n°212, juin-juillet 1999.

des chances⁷. L'effet idéologique dominant est là : le sujet apprenant est instruit en même temps qu'il est dupé et s'illusionne sur la portée de son apprentissage (les étudiants et les enseignants sont à la même... école). Les contradictions sont au moins de deux sortes. De première part, entre les deux fonctions l'ajustement n'est pas forcément éternel ; ainsi dans le cas de l'École, la qualification ne se distille pas comme l'accès aux postes de travail et les outils intellectuels servent aussi à sortir du champ assigné par les institutions⁸. De seconde part, chaque appareil s'inscrit dans une formation sociale où interviennent d'autres luttes. Ainsi le droit à l'école a-t-il été revendiqué par les couches populaires, et des contre-valeurs démocratiques ont-elles été importées – pourvu qu'elles se fussent développées, dans le mouvement ouvrier et socialiste, ou républicain.

Dans d'autres domaines, l'histoire a mis en évidence plus récemment des divergences dans l'appareil d'Eglise – à l'enseigne de la théologie de la libération – et dans les codes familiaux, le statut de la femme en particulier. Qu'on pense à la fierté de militants ouvriers des plus combattifs, revendiquant de pouvoir gagner assez pour que «leur femme puisse arrêter de travailler», de s'user dans de durs et sales boulots, et ... retourner au foyer : morale (petite) bourgeoise ? Qu'on pense à telle féministe proclamée revendiquant de marchandiser complètement la prostitution, d'y associer un droit du travail : morale prolétarienne ? La dualité des effets idéologiques paraît en l'espèce un minimum. Cela vaudrait-il aussi pour la Morale ?

Psychologisme et réformisme

La reconnaissance de la dimension proprement sociétale des sciences sociales, et des pratiques politiques socialistes qui s'en revendiquaient a connu, dès la fin du XIX^e siècle, une divergence, ou plutôt une rupture qui n'est pas assez ni souvent signalée comme telle. L'évolution politique n'est pas passée inaperçue, qui vit un courant réformiste devenir majoritaire dans nombre de partis socialistes européens ; l'évolution intellectuelle non plus, qui vit l'économie à la fois s'autonomiser comme discipline académique distincte et le courant marginaliste y dominer, avec comme paradigme la micro-économie.

7. Sur ce point, Althusser prolonge les célèbres Bourdieu & Passeron, *Les héritiers* (1964), et *La reproduction* (1970).

8. C'est d'ailleurs pourquoi, au XIX^e siècle, l'obligation scolaire a été l'objet d'une longue bataille au sein de la bourgeoisie, dont une part notable préférait l'apprentissage en atelier et la moralisation au catéchisme paroissial. En Belgique, le développement des écoles organisées par les évêchés a longtemps été porteur d'une solution médiane sur les deux points.

Mais on a moins relevé qu'il y eut un lien entre les deux évolutions, et surtout que, évacuant la sociologie, la «psychologie» de l'entrepreneur, ou du consommateur, est ainsi devenue l'argument, avec Robinson Crusoë ou Tarzan comme héros. La propension marginale de chacun de nous à rigoler est depuis lors fortement sollicitée par le psychologisme simpliste qui prévaut dans les pages introductives de nombre de manuels académiques d'économie politique. Mais il faut souligner combien la prétention à extrapoler la société au départ de l'individu *economicus*, ou à définir celle-ci comme somme d'individus (plus récemment, à renfort de calculateurs puissants permettant de jongler avec quelques variables) constitue un véritable coup de force idéologique, interdisant de penser aucune structure sociale, aucune histoire, pas même économiques d'ailleurs. «Les Bourses», ou «les marchés», et leurs humeurs occupent le centre du commentaire et du pronostic à trois mois, ou à huit jours, au Café du commerce.

On notera en passant qu'un de Man a, de son côté dans les années 1930, assumé le passage à la psychologie comme «*au-delà du marxisme*». L'emprunt à cette discipline, qui paraît rudimentaire, cède toutefois largement le pas – mais est-ce vraiment un hasard – à une vision éthique, normative... et finalement autoritaire⁹.

Etant entendu que la psychologie scientifique prend pour objet l'individu, les interactions en groupe ou dans la société qui le concernent, que le regard de cette discipline croise ou inverse en somme celui des sciences sociales et qu'il ne s'agit donc pas ici de récuser ce projet scientifique, un aspect particulier du psychologisme précité est sa proximité avec l'anarchisme philosophique et politique. On pourrait croire que Marx avait enterré Proudhon, que l'esprit boutiquier-artisan illustré par ce dernier ne résisterait pas à l'industrialisation et au développement du mouvement de la classe ouvrière comme acteur historique. Il n'en fut rien, et la poussée réformiste s'accommoda fort bien d'un proudhonnisme récurrent, l'histoire du POB en atteste abondamment.

Ce qui est plus étonnant, mais pas moins récurrent, ce sont les résurgences actuelles de l'anarchisme, dont un Jean Bricmont par exemple s'est fait le héraut récent¹⁰. Tout en répétant abondamment qu'il ne connaît rien en sociologie, il ne se fait pas faute de condamner le

9. Voir dans ce numéro des *CM*, la contribution de Mateo Alaluf.

10. BRICMONT J. (entretien avec), «Marx ? Plutôt Russell et Bakounine», *CM* n°212, juin-juillet 1999 ; DEBRAY R. et BRICMONT J., *A l'ombre des Lumières*, Odile Jacob, Paris, 2003.

caractère non scientifique de celle-ci – à imposture, imposture et demi. Son modèle déclaré est d'une naïveté consternante, qui annonce qu'une véritable science sociale se constituera un jour à base de biologie du cerveau, celle-ci fondant une psychologie, qui a son tour portera une sociologie¹¹. Il ne faut pourtant pas être docteur en physique pour avoir compris, ou relevé historiquement que la physique des particules n'est pas la matrice, ni même la condition nécessaire de la mécanique ni que la chimie quantique n'est indispensable pour déchiffrer le génome humain. Il y a des différences de niveaux, une autonomie relative mais certaine entre eux, entre les pertinences des hypothèses mobilisées et vérifications opérées¹². Pourquoi diantre imaginer autre chose en matière de sociologie, sinon par abus du prestige des physiciens professeurs ? Ou par extension mécaniste, métaphorique hors de leur objet d'étude¹³.

Au demeurant, même dans le domaine des déterminants neuro-biologiques du comportement, les recherches soulignent combien le substrat animal des hommes est l'objet d'une superposition-diversification « culturelle » – ne discutons pas le terme ici – considérable. Par exemple, à propos des « bulles » individuelles observées en éthologie animale, chaque espèce étant caractérisée par l'observation de régimes stricts de distances physiques (ami, ennemi, concurrent, dominé/dominant, mâle/femelle,...), il s'observe que ces régimes sont très variables pour l'espèce humaine (à cet égard, un film comme *Mon oncle d'Amérique*, d'Alain Resnais, repose sur un pur contresens¹⁴).

Il faut toutefois faire à un Bricmont crédit de cohérence : psychologisme et anarchisme vont chez lui de pair avec un moralisme revendiqué, et prêté à Marx contre son gré et celui de ses continuateurs. Sachant un certain nombre des engagements que ce moralisme a soutenu ou sou-

11. *Ibidem*, pp. 70-72, notamment, avec en prime une « fable » sur les robots encore plus comique ; cette parabole épistémologique est déjà évoquée dans l'entretien précité de 1999.
12. Ce qui permet des retours. Ainsi la mécanique, après Newton, assurera-t-elle le développement de la pratique scientifique des ingénieurs et architectes. Mais il y faudra du temps, et des domaines restent aujourd'hui encore peu expliqués (par exemple en résistance des matériaux). On peut aussi discuter du statut scientifique de connaissances empiriques, expérimentales, parfois fort anciennes (les ponts romains, les églises gothiques,...).
13. Revoir Althusser, *Philosophie spontanée des savants*, *op.cit.* (note 6).
14. Pour une première approche, voir HALL E.-T., *La dimension cachée*, Point-Seuil, Paris, 1978 (original américain : *The hidden dimension*, New-York, 1966) ; *Le langage silencieux*, Points-Seuil, Paris, 1984 (original américain : *The silent language*, New-York, 1959).

tient (de Russell à... Bricmont), nous en revenons à la proposition que la Morale peut porter des effets idéologiques divers.

Classe ouvrière, sujet collectif ?

Il faut y insister sans relâche, le concept de lutte de classes ne relève pas d'une démarche classificatoire, qui définirait une classe – puis deux ou plusieurs – par un ensemble de traits des individus interpellés, susceptibles de la composer¹⁵. Ni somme de sujets, ni sujet collectif immanent, au sens hégélien qui, par exemple, a pu être donné au sujet Nation.

Si la matérialité de la lutte de classes réfère essentiellement au rapport d'exploitation (lesdits rapports sociaux de production), la forme historique concrète de celui-ci vise un certain niveau de salaire «*socialement déterminé*» à une époque et sur un territoire, et *in fine* des pratiques sociales, et parfois des «luttés» sociales qui ont pu être identifiées empiriquement comme «de classe». Le baromètre journalistique de ces luttes ne saurait être tenu pour instrument de mesure du rapport d'exploitation : celle-ci peut être intense, et les luttes presque nulles, erratiques, par exemple comme au temps de Marx – c'est son mérite d'avoir pensé contre l'évidence d'une masse ouvrière aliénée, généralement amorphe et parfois explosive, abruti par ses conditions de travail et de vie.

Par contre, à l'inverse, le développement de ces luttes peut être un facteur de modification, voire de renversement du rapport d'exploitation. A la condition précise qu'elles prennent un caractère sociétal, non pas qu'elles atteignent un niveau quantitatif – une accumulation ou addition de mouvements erratiques – mais bien qualitatif d'organisation collective, sociale, avec une certaine durée, une capacité propre de reproduction et de théorisation-vérification, notamment du fait de leur insertion dans la réalité des entreprises. Les formes peuvent être variées, selon les pays et les époques, mais ne sauraient éluder les dimensions syndicales et politiques – la confrontation à l'entreprise et dans ou avec les appareils d'Etat. La classe ouvrière, comme groupe social, existe par le mouvement ouvrier organisé.

Historiquement, on voit assez – mais aujourd'hui on perd trop souvent de vue – que les pratiques sociales du monde ouvrier qui ont eu un réel impact ont non seulement formé mouvement, mais encore que l'action collective s'est forgée contre trois obstacles et contre-projets : l'indivi-

15. Il est tout aussi oiseux d'interroger un individu sur son «appartenance de classe» en dehors de ses actes (la redingote de Marx, les maîtresses d'Engels,...). Voir *bis*, GODARD M., «Marxisme(s) / science(s) sociale(s)», *CM*, n°178, avril 1991.

dualisme petit-bourgeois (anarchisme inclus, notamment pour ce qui concerne le rapport à l'Etat), le corporatisme de métier et le paternalisme patronal.

Au plan théorique, il s'est agi de déconstruire l'appareil du Droit napoléonien, et en particulier la forme contrat de travail : deux individus, libres égaux et fraternels ont convenu que l'un allait travailler pour l'autre en échange de tel salaire ; et en même temps, il se trouve que le profit est pour «l'autre» et pas pour «l'un». Le contrat civil – si encadré soit-il devenu – masque le rapport social, la propriété des moyens de production et ses corrélats, tout en l'instaurant et lui donnant vie¹⁶.

Mais le rapport social, c'est aussi l'interdiction des «coalitions» d'ouvriers – gendarmes et Code pénal à l'appui – instaurée par les révolutionnaires bourgeois dès 1793, et maintenue en Belgique jusqu'en 1919, *decrecendo* à partir des années 1890. Tout le long XIX^e siècle peut être caractérisé par des luttes ouvrières – spontanées puis organisées et théorisées, grâce à Marx et quelques autres – pour imposer le fait de la coalition et en faire reconnaître le droit.

On notera encore, parallèlement, les luttes pour le suffrage universel, contre la «démocratie» censitaire qui assurait la dictature de 1 % de la population sur le reste. L'effet idéologique dominant, de masque du pouvoir bourgeois, est contrebalancé par un effet de démocratisation à mesure que ces luttes emportent des succès politiques significatifs, et que «la» démocratie reconnaît – lentement – une voix à tous les habitants¹⁷.

La défense de l'ordre bourgeois a été militaire, mais elle a aussi mobilisé les consciences : désunir, diviser/individualiser, moraliser, au travail mais aussi en dehors – café, maison, jardin, famille ont fait l'objet de discours et d'attentions spéciales (avec et sans Dieu). Et encore, dépolitiser, vider le suffrage universel de son contenu.

En particulier, la défense du droit des «jaunes» a été une constante patronale, et le droit sinon le devoir moral de leur casser la figure, une constante ouvrière. Mais s'agit-il bien de morales de classe ? Ou plutôt de compréhension et gestion *a minima* des intérêts respectifs dans un rapport social d'exploitation ?

16. Nouvel exemple, essentiel, d'effet idéologique ; le contre-effet se trouve dans le développement-retourneement du droit social. Revoir GODARD M., «Culture, idéologie, société médiatique», *CM*, n°142, avril 1986.

17. Les *CM* ont consacré deux numéros (185 et 186, été 1992) à essayer de cerner un processus – *Démocratie, insurrection permanente* avions-nous titré – plutôt qu'un «être» anhistorique et même anti-historique (idéologique, donc).

Solidarité et organisation : vieille affaire, enjeu permanent. Morale ?

La montée en puissance du modèle social-démocrate et fordiste en Europe, spécialement dans l'après deuxième guerre mondiale a pu faire croire à l'existence d'acquis, plus ou moins irréversibles et incontestés. Et la généralisation du salariat a pu diluer ou estomper la mémoire ouvrière, notamment dans le chef de nouvelles couches moyennes, où il se réinvente spontanément de petits Proudhon. Il faut toutefois constater que le camp patronal n'a jamais renoncé à désunir, diviser/individualiser, moraliser,... dépolitiser, qu'il s'y emploie encore.

Une des formes de cette *reconquista* permanente passe en effet par la moralisation, c'est-à-dire notamment l'individualisation : tel se dira «être» de gauche, moralement indigné par tel ou tel aspect du système ou son ensemble, mais sans aucune pratique d'engagement syndical notamment, s'interrogeant tant qu'à faire sur telle ou telle performance de telle ou telle organisation syndicale, en se plaçant d'emblée en «observateur» extérieur. Le paradoxe ne surprend pas¹⁸.

Il faut certes imaginer que des services créés par et pour les salariés changent de statut : comme les mutuelles devenues para-publiques – ce qui aurait laissé incrédules nos aïeux qui les ont fondées comme caisses de résistance collective – aides individuelles diverses, bureaux de chômage, maisons de vacances,... peuvent être «filialisées» un jour, devenir services publics, c'est une question d'opportunité, voire la rançon du succès. Pourvu que demeure l'essentiel, la fonction de ce que Gramsci a conceptualisé comme «*intellectuel organique collectif*», concept qui doit englober syndicats et partis (au pluriel ? la question n'est pas première). Et le minimum en l'espèce, c'est que ce collectif fonctionne à la solidarité, pour son autonomie financière et comme expérimentation empirique du sociétal et des rapports de force dans la société. Le sujet «observateur», proclamé «indépendant» est toujours-déjà de l'autre côté.

Se dessine sur ce fond une question chargée d'histoire – plus de cent cinquante ans après le *Manifeste* – celle de ne pas sanctifier la classe ouvrière, son organisation, ses dirigeants, leur discipline, l'effet idéolo-

18. Encore le sujet. Le récent numéro (2002) de *Politique* à propos du syndicalisme est presque tout entier de cette eau. Sur l'indignation comme substitut de théorie, voir notamment la contribution de BLOMMAERT J., «Jobs, jobs, jobs – lettre ouverte à Patrick Janssens», *CM* n°224 – *Etre de gauche et Flamand*, avril-mai 2003.

gique tenant à l'instauration/camouflage des *nomenklatura* social-démocrates comme staliniennes¹⁹.

C'est le moment de rappeler que, précisément, Marx, Engels et la proto-internationale de la Ligue communiste ont opté pour un «manifeste» et non pour un «catéchisme» comme il y en eut beaucoup²⁰. L'ambition de méthode est déclarée, il s'agit de construire une théorie et un parti politique, ensemble, ce qui finira par donner *Le Capital* et l'Internationale, ensemble.

La nécessité de ruser avec l'existant, de chercher le contre-effet dans les convictions religieuses, les mémoires corporatives – pour le plus ancien – et dans le droit et la démocratie bourgeois, la nation – pour le plus récent, déjà évoqué ci-avant – a été une contrainte permanente. L'engagement concret de Marx, Engels et de leurs camarades dans les révolutions démocratiques et nationales de leur temps en témoigne. Le problème peut être posé de même pour la Morale.

Il ne s'agit pas – cohérence obligée – de gloser sur les parcours individuels – «de gauche» à vingt ans, de droite plus tard, plus ou moins vite fatigué et rangé, ou porté du côté porte-feuille – mais bien de considérer des phénomènes sociaux, des pratiques et états de conscience collectifs : la Morale, oui, à condition «d'en sortir», d'en retourner les effets d'illusion et de démobilisation-dépolitisation.

Dans un sens qui n'était plus celui des débats du XIX^e siècle, on a pu opposer les utopies aux idéologies²¹, les utopies se construisant comme capacités d'innovation sociale. Avec le risque d'une réintroduction subtile de l'opposition Bien/Mal, l'enjeu est celui d'une contre-hégémonie, de lever les points aveugles-aveuglants de ladite Morale. A quelles conditions ? Marx, puis bien d'autres, contre l'anarchisme théorique, ont visé le pouvoir d'Etat, qui doit être conquis pour être subverti. Par des voies parlementaires, si la bourgeoisie veut bien respecter les règles démocratiques.

19. Un de mes potes racontait (JJJ, était-ce de toi – je te fais crédit), que «les social-démocrates, c'est comme les staliniens,... sans les bolcheviks» ; aujourd'hui, en sciences po, il est de bon ton d'aligner tous les partis sur leur «professionnalisation», c'est plus clean et démobilisateur.

20. Par exemple, le *Catéchisme du prolétaire* de Victor Tedesco (1849), une sorte de jumeau hétérozygote du *Manifeste*. Ré-édité dans les *CM*, n°210, sept.-oct. 1998, avec un article d'introduction : GODARD M., «Marx à Bruxelles (1845-1848)». Tedesco fut un compagnon belgo-luxembourgeois de Marx, participant au deuxième congrès de la Ligue, à Londres, en 1847.

21. Le propos inaugural est celui de Karl Mannheim (1929).

cratiques, le droit international,... qu'elle invoque, et bafoue quelques fois. Théorie et parti politique, à la fois, l'enjeu demeure. Pour le bien de la majorité, des exploités.

Itinéraire d'un *alter*, ou pourquoi changer la mondialisation ?

Alexandre Seron*

Tout a commencé à Porto Alegre, titre Bernard Cassen dans son dernier ouvrage¹, et c'est sûrement vrai, s'il le dit. Pourtant, la question de la vérité des choses et des dires étant relative à l'expérience de chacun, ce n'est pas tout à fait vrai : chaque jour, en effet, des jeunes et des moins jeunes vivent leur Porto Alegre ailleurs... d'où la précision du même livre *Mille Forums Sociaux* !

Le monde n'est pas une marchandise !

Porto Alegre est certes, pour reprendre les mots d'Ignacio Ramonet², une ville du Brésil connue pour son expérience de budget participatif, ou encore la capitale altermondialiste célébrée pour son Forum social mondial, mais Porto Alegre est d'abord et avant tout une génération, la «*génération Porto Alegre*». Une génération en révolte, en dissidence, en résistance, pour qui la situation mondiale est devenue insupportable, et qui entend bien élucider les mécanismes et les stratégies qui mènent le

* Militant d'ATTAC Belgique. Les dessins sont extraits, avec la permission de l'auteur, du livre : TITOM, *En travers de la gorge*, Éditions ADEN, Bruxelles, 2003.

1. Bernard CASSEN, *Tout a commencé à Porto Alegre... Mille Forums Sociaux I*, Mille et Une Nuits, 2003, Paris.
2. Philippe SQUARZONI, *Garduno en temps paix*, Requins Marteaux, 2002, p. 5.

monde. Une génération qui a cessé d'être spectateur³, qui manifeste son ras-le-bol face à l'ingérence et au laisser-faire économique et financier. Une génération qui conteste la suprématie de l'économique sur l'éthique, sur l'humain et sur le politique. Une génération consciente de sa capacité d'influer sur les choses en se rassemblant... et en criant sa révolte ! Je suis de cette génération. Nous sommes de cette génération⁴.

Génération Porto Alegre



Un cri étant toujours porté par un visage, la mosaïque altermondialiste a souffert pendant ses années de gestation d'un étiquetage malheureux dont quelques dérapages successifs, lors des grands rassemblements de 2000 et 2001, ont été le prétexte : un visage masqué, teinté de noir, un visage violent, agressif et incontrôlable, et ce visage était accouplé à la dénomination d'anti-mondialiste. C'est dans ce contexte par exemple que s'organisa le Congrès européen citoyen de Liège⁵, dont l'image suscita la

défiance à l'encontre de jeunes anti, révoltés et dangereux. Avec le large concours des médias, le mouvement essayait une première critique de

3. Adolfo PEREZ ESQUIVEL, «Les peuples ont cessé d'être spectateurs», *Les Autres Voix du Monde*, n°17, Bruxelles, 2002, pp. 13-15.
4. L'auteur de cet article a souhaité en écrivant ces lignes faire part d'une expérience et d'une réflexion personnelles à son retour du FSM de Mumbai. Il est encore sous le choc de la découverte de la réalité indienne, et il profite de cette occasion pour mettre cette aventure en perspective avec son vécu tant militant, professionnel que personnel. Cet article n'a donc aucune prétention scientifique. Il pose d'ailleurs une série de questions sans chercher à répondre autrement qu'en donnant des pistes de réflexion et propose une série de lectures pour qui désire continuer l'article par des références plus précises. Cette articulation de considérations est donc à lire comme l'expression engagée et le témoignage vivant d'un militant altermondialiste, rassemblés au départ de deux interventions faites dans le courant du mois de février : l'une portait sur la question de savoir «comment construire l'humain ?», Maubeuge, 02 février 2004 et l'autre sur «les perspectives du FSM 2004», LLN, les midis du Sud, 17 février 2004.
5. 22-23 septembre 2001. Lire : ATTAC, *Une autre Europe pour une autre mondialisation*, Editions Luc Pire, Bruxelles, 2001.

taille et glissait sur la pente d'une certaine criminalisation aux yeux du monde⁶.

Depuis le mouvement des mouvements a appris et a grandi.

Il s'est d'abord redéfini et auto-nommé au départ de la Belgique, suite à la lettre ouverte de Guy Verhofstadt aux anti-mondialistes⁷. En effet – la précision sémantique et linguistique est importantissime ! – le mouvement, plutôt que de s'affirmer opposé à la mondialisation, a préféré se déclarer profondément, radicalement et inconditionnellement partisan d'une mondialisation d'un autre type, d'une autre mondialisation, d'une altermondialisation⁸. Selon la formule désormais consacrée : le mouvement désire une mondialisation où l'économique serait au service de l'humain, et non l'inverse. On connaît par ailleurs la déclinaison multiple du slogan altermondialiste «*le monde n'est pas une marchandise*». Ce faisant, l'altermondialisation devient le laboratoire et le chantier des idéaux, des utopies, mais aussi des alternatives ! De rencontres en réunions, d'articles en livres, de mobilisations en démonstrations, l'altermondialisation définit ses champs d'action, ses possibles, en s'arc-boutant sur

6. A ce sujet, le portrait type de l'altermondialiste tel que décrit dans le supplément du *Soir*, Victor du 6 septembre 2003 est édifiant et montre à quel point, même sous le couvert de l'ironie et de la dérision, il reste encore aujourd'hui des réminiscences profondes de cette image première ! Il suffit de lire le titre : *ALTER-ECHO: le rebelle, violent, du XXI^e siècle, hormis son allergie aux multinationales et au maïs transgénique, a un code vestimentaire bien à lui...* et de regarder l'image centrale : un homme habillé de noir, encagoulé, monté sur une voiture retournée, au poing levé et agressif. Nous sommes en plein délire !
7. *Libre Belgique*, 26 septembre 2001. Lire aussi : Guy VERHOFSTADT, *Open letter on Globalisation. The debate*, Editions du Premier Ministre, Bruxelles, 2001.
8. Arnaud ZACHARIE, «Quels antimondialistes ?», *les autres voix de la Planète*, n°15, 2001, p. 20. Philologue et donc profondément amoureux de la langue, je souhaite attirer l'attention du lecteur sur une série de mots et sur leur utilisation dans la littérature qui parle du sujet qui nous concerne. Ainsi utiliserai-je le vocable altermondialisation plutôt qu'altermondialisme, par choix personnel. D'abord, je doute que le courant altermondialiste puisse être assimilé à une doctrine, les limites de cette définition risquant de réduire la portée de l'enthousiasmante dynamique qui tire dans tous les sens – trop ? Ensuite, la différence entre les deux termes (altermondialisation et altermondialisme) renvoie naturellement à la différence sémantique entre colonialisme, prédisposition intellectuelle, et colonisation, traduction factuelle de cette prédisposition. L'altermondialisation dans ma lecture serait alors à la jonction entre les deux avec cependant une forte propension à l'acte et au fait. Toujours en référence à la chose coloniale, on situera l'altermondialiste comme un partisan de la chose altermondialiste. Enfin, j'ajouterai simplement qu'on parle de globalisation ou de mondialisation dans le cadre du processus attaqué par les alters, ce qui laisse penser que là non plus ce n'est pas d'une doctrine qu'il est question, mais plutôt d'un processus ou d'une action, d'une dynamique.

les déclinaisons entre le global et le local, tant au niveau de la réflexion que de l'action.

Ensuite et en parallèle, le mouvement des mouvements s'est structuré tant dans ses formes de contestation que dans ses propres rassemblements, accouchant d'un rendez-vous mondial annuel et d'un agenda mondial progressif et graduel. Ce faisant, l'altermondialisation se donnait aussi une possibilité de se retrouver au même niveau que ceux qu'elle critiquait : au niveau mondial. Ce rendez-vous est devenu son rendez-vous propre, connu depuis 2001 de par le monde sous le vocable de Forum social mondial (FSM). Il était en effet capital pour ce mouvement de contestation planétaire, dont on accroche symboliquement le départ au combat du *subcommandante* Marcos au Chiapas, qu'il s'organise⁹. Pour rappel, ce premier embryon d'organisation prit corps grâce à l'usage intensif et intelligent du système critiqué par les altermondialistes eux-mêmes. Ainsi eut-on recours à loisir aux techniques de communication de la modernité pour organiser pas à pas le grand rendez-vous altermondialiste mondial¹⁰. Les penseurs du FSM ont été de grands stratèges et de fins communicateurs : organiser le FSM en parallèle au Forum économique de Davos signifiait non seulement détrôner symboliquement celui-ci, en désignant son illégitimité, mais aussi matériellement se placer sous les lumières de l'actualité en forçant les médias à couvrir les deux événements simultanément... et donc à les mettre en liaison et à les comparer !

Enfin, et à mesure que se succédaient ces rendez-vous avec une participation accrue¹¹, a progressivement émergé la nécessité de mettre sur pied un agenda propre, un agenda altermondialiste précis. Se contenter

9. A lire : Isabelle SOMMIER, *Les nouveaux mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, Dominos, Flammarion, Evreux, 2001.

10. L'utilisation d'internet par exemple ou de tout autre type de technologie n'est pas, à mon sens, sans avoir des conséquences sur la structuration des mouvements qui en font usage. A bien regarder la structuration d'une série de mouvements sociaux en vogue aujourd'hui et même du FSM, leur fonctionnement s'éloigne d'une structure centralisée et tend vers une nouvelle forme de mobilisation plate, car il ne s'agit pas d'une internationale sociale via des délégations qui communiquent bilatéralement au mieux avant de se rencontrer, mais plutôt d'une véritable communauté internationale qui communique de façon simultanée avec l'ensemble de ses membres constituants. C'est une sorte de structure contre nature ou du moins atypique au regard de toutes les autres organisations sociales, citoyennes, syndicales ou politiques du moment !

11. Pour rappel, le FSM 2001 accueillait près de 20 000 participants ; en 2003, ils étaient plus de 100 000 ; l'édition de Mumbai s'annonce tout aussi importante, puisque au premier jour les estimations dépassaient les 100 000 personnes et qu'au final, on retient le chiffre de plus de 110 000 participants – dont 70 % sont Indiens – représentant plus de 2 660 organisations et venant de plus de 132 pays du monde.

d'ouvrir des espaces d'échanges gratuits est rapidement devenu insuffisant, au moment où le forum de Davos continuait à avancer comme un bulldozer Caterpillar au milieu des territoires à occuper. Sans insister sur les débats internes de définition du FSM en tant que lieu de rencontres et d'échanges – évitant dès lors les déclarations finales – et sur l'appel des mouvements sociaux qui accompagne chaque FSM, un constat s'impose : de la rencontre de tous ces mouvements lors des FSM émerge un agenda qui se gonfle avec les années, tant au niveau du nombre des rencontres que de leur contenu¹². Ainsi le FSM de 2003 proposait-il deux rendez-vous mondiaux précis autour du 15 février contre la guerre en Irak et autour de l'OMC et de Cancun – deux dates considérées comme susceptibles de démontrer les capacités de mobilisation et de démonstration, ainsi que l'écart entre la volonté des uns et les actes des autres. Ainsi lors du FSM de 2004 passe-t-on à cinq rendez-vous sur des thèmes qui certes poursuivent ceux de 2003, à savoir la mobilisation contre la guerre le 20 mars 2004 et autour des évolutions et des conférences interministérielles de l'OMC, mais on ajoute les thèmes de l'exclusion (ou l'inclusion sociale des exclus), la défense des droits de la femme et le soutien de la cause paysanne¹³.

L'altermondialisation a donc grandi dans sa contestation, s'est structurée et a appris à vivre, parfois dans la souffrance, au départ de sa diversité et de ses différences. En effet, le FSM 2004 a aussi montré les divisions internes de la mosaïque, entre révolutionnaires et réformateurs¹⁴. Certains disent que l'altermondialisation est à un tournant, entre radicalisation et réformisme. Mais au-delà de cette diversité et parfois de ces différences – sur lesquelles je reviendrai plus loin – ce qui compte beaucoup, c'est que l'altermondialisation se soit construit une image, un espace de rencontres et un agenda propres, gagnant du même coup ses lettres de noblesse, attirant la curiosité et l'intérêt du monde... mais aussi la convoitise des politiques.

Information et situation d'un monde globalisé et fracturé

Un cri, une révolte, mais face à quoi ? La question est tellement vaste que les voies pour l'aborder sont multiples. Peut-être une phrase de

12. Lire Bernard CASSEN, *op. cit.*, p. 173 ssq.

13. Appel des mouvements sociaux consulté le 29 janvier 2004 sur www.cadtm.org/article.php3?id_article=419.

14. Il y avait à Mumbai, simultanément au FSM, plusieurs Forums alternatifs, dont le plus visible était celui de Mumbai Resistance.

Pierre Bourdieu est-elle emblématique de l'engagement de certains – en tout cas du mien : «*si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*»¹⁵. Cela suppose d'abord l'accès à ce monde social et la capacité de le comprendre, et cela déplace la question : plutôt que se demander «quelle est cette situation qui fait qu'aujourd'hui une telle force, une telle dynamique se construit ?», on se demandera «comment accède-t-on à la connaissance du monde globalisé et fracturé ?».

Ma réponse mobilise deux éléments : d'abord le paradoxe de l'information dans le monde globalisé, et ensuite la fracture que l'information nous rend perceptible.

L'information n'est plus l'apanage des journalistes, surtout depuis que les sources de cette information se sont multipliées¹⁶, comme l'ont démontré les différences entre 1991 et 2003 à propos de la couverture des conflits du Golfe. La multiplicité des sources d'information permet en effet, avec une facilité relative, de compléter et recouper les informations diffusées par les médias dominants. Ainsi apparaît-il un hiatus entre le succédané d'informations transmis via les médias classiques, d'où qu'ils viennent, et les réflexions et analyses de fond de personnes et d'associations qui se penchent sur la même question. De sorte aussi que, même si des groupes toujours plus importants s'accaparent la majorité des médias – voir Murdoch ou la situation de l'Italie ! – un certain pluralisme médiatique, à l'image de la couverture internationale des faits du Moyen-Orient, par exemple, n'est pas anéanti, et la logique d'informations parcellaires, cloisonnées et compartimentées qui nous arrivent ne suffit plus et commence à être contestée¹⁷.

15. Pierre BOURDIEU, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*, entretien avec Antoine Spire, Editions de l'Aube, Paris, 2001.

16. A mon sens, d'ailleurs, mise à part la production énorme de textes critiques et d'analyses profondes, je crois que la plus grande originalité en termes de circulation du message est la naissance d'Indymédia, qui bouleverse un peu les institutions habituelles qui traitent des nouvelles. A ce sujet, consulter : www.indymedia.org.

17. A ce sujet, même si la question mériterait d'être autrement approfondie, je crois qu'il n'est en rien fortuit qu'une grande partie de la contestation altermondialiste ait démarré aussi via des journalistes et des reporters – à l'image d'ATTAC via Ramonet ou du FSM via Cassen, par exemple – qui, ce faisant, ont donné corps via leurs articles tout d'abord à leur propre indignation mais surtout au sentiment de révolte qu'ils partageaient à leur insu avec d'autres. Pour rappel, nombre d'analyses sont issues d'une vague de positions et de publications qui s'inscrivent directement ou non dans l'entourage du *Monde diplomatique*. A l'image par exemple de l'ouvrage suivant : MARCOS, *La Dignidad rebelde (conversaciones con Ignacio Ramonet)*, Editorial Aun creemos en los sueños, Santiago, 2001.

Il est capital de balayer l'impression que le monde n'est construit qu'au départ d'une actualité expédiée en trente minutes par des envoyés spéciaux ou des reportages portant sur des questions choisies, confinées à des thématiques particulières et à des territoires sélectionnés aussi soigneusement. Ainsi est-il urgent de s'insurger contre une lecture et une grille d'interprétation de la réalité qui nous présente le monde comme une succession, pire, une juxtaposition de faits sans lien entre eux ! Stiglitz ne rappelle-t-il pas que la mondialisation commence par un accroissement fort de l'interdépendance de toutes les composantes du monde ?

Prenons quelques exemples : l'amnistie fiscale, le contrôle des chômeurs, la question du voile et le droit de vote des étrangers paraissent sans doute, aux yeux de beaucoup, quatre réalités distinctes et sans relations entre elles. Ce n'est pas notre avis : les sous-bassements de ces quatre problématiques se connectent, bien au-delà des frontières de la Belgique, de sorte que leur compréhension passe par une analyse unifiée qui les confronte à la réalité de notre pays et à leur contexte international. Ou encore : la guerre en Irak d'un côté, l'importance des *lobbies* pétrolier et armurier dans le financement des campagnes présidentielles américaines d'un autre, et le 11 septembre sont aussi trois éléments qui s'éclairent une fois mis en relations, alors qu'une triple analyse cloisonnée crée l'opacité¹⁸.

C'est parce que nous disposons d'informations que je fais mienne la conclusion que «*le monde est un bateau ivre, dont le timonier a perdu cap et raison*»¹⁹. La révolte qui fume en nous est nourrie par des chiffres qui traduisent froidement une réalité plus dure encore, qui ne peut me laisser de glace, qui nous empêche de rester fluides. Bien sûr, nous connaissons la colonisation culturelle à sens unique que nous imposent les USA par le biais de l'industrie cinématographique et le lissage culturel des couleurs et des valeurs qui accompagnent ces images et ces sons²⁰ ; mais il n'est pas seulement question d'une expansion impérialiste du marché de l'image, ce qui engendre en soi de la révolte, mais bien d'inégalités plus horribles encore, qui excèdent largement le champ culturel – sociales, physiques, ... humaines.

18. René PASSET et Jean LIBERMAN, *Mondialisation financière et terrorisme, La donne a-t-elle changé depuis le 11/09?*, Enjeux Planète, 2002.

19. Eric TOUSSAINT et Arnaud ZACHARIE, *Le bateau ivre de la mondialisation*, Syllepse/CADTM, Paris/Bruxelles, 2000.

20. Alessandro BARICCO, *Next*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 23.

Deux exemples brefs en guise d'illustration : dans le domaine de l'éducation, 133 millions d'enfants (dont 97 % sont dans les pays en développement) ne fréquentent pas l'école ; 860 millions d'adultes (dont 544 millions de femmes) ne savent ni lire, ni écrire ; 19 % des enfants de 5 à 14 ans travaillent²¹. Comment bâtir un monde sans donner accès à l'éducation ? Comment permettre aux pays en développement de s'affranchir de la tutelle paternaliste et intéressée des pays industrialisés si les moyens ne leur sont pas donnés ?

Des solutions pour les PVD*?



* Pays en voie de développement

Dans le domaine de l'alimentation et de l'eau, Lula cherche à financer un programme «faim 0» dans le monde, car 815 millions de personnes sont sous-alimentées²². Au sujet de l'eau, 1.1 milliard de personnes n'ont pas accès à l'eau potable, et, pire encore, les écarts de consommation d'eau potable par personne par jour en litres sont de 590 litres pour un Américain à 12 litres pour un Malien. Comment envisager un vrai développement pour les habitantes et habitants du monde s'ils n'ont pas la possibilité de répondre à des besoins aussi élémentaires que sont les besoins alimentaires ?

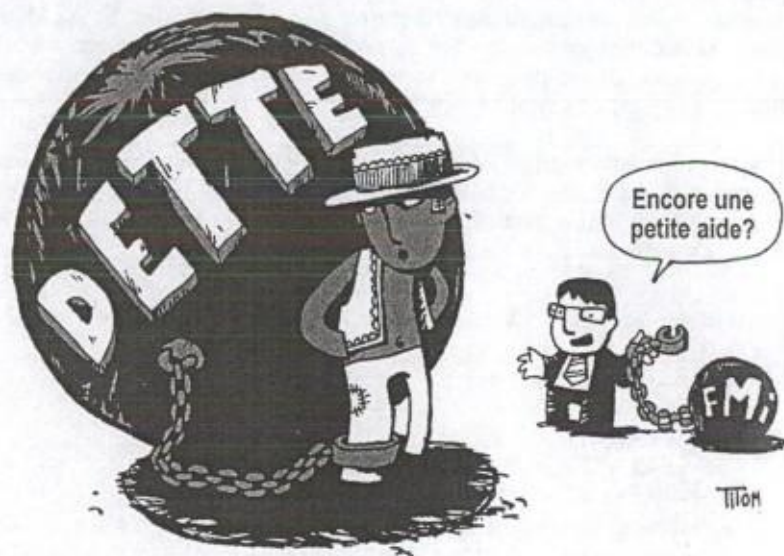
La santé représente aussi un enjeu futur fondamental pour la planète²³. Les nouvelles de ces derniers mois sont aussi révoltantes que désolantes. Nous savions déjà que l'espérance de vie moyenne mondiale est de 67 ans, qu'en Afrique elle est de 53 ans, alors qu'en Amérique du Nord, elle est de 77 ans et au Japon de 81 ans.

En décembre dernier, MSF, ONUSIDA et l'OMS nous rappelaient que le VIH/SIDA touche encore aujourd'hui 42 millions de personnes, et surtout

21. Chiffres tirés en vrac du livre de Yann ARTHUS-BERTRAND, *366 jours, pour réfléchir à notre terre*, Éditions de la Martinière, Paris, 2003.
22. John MADELEY, *Le commerce de la faim, la sécurité alimentaire sacrifiée à l'autel du libre échange*, Enjeux Planète, 2002.
23. Jean-Marie WAREGNE, «L'OMC et la santé publique, l'après Doha», *Courrier Hebdomadaire, CRISP, Bruxelles*, 2003, n°1810.

que 90 % vivent dans les pays en développement et 75 % en Afrique subsaharienne. On apprenait dernièrement encore que dans le sillage du SIDA en Afrique, les femmes et les filles sont les cibles de discriminations particulières consécutives à la contraction physique de la maladie : la privation des droits à la propriété et à l'éducation, l'absence de protection contre la violence, le déni de sécurité économique, ou encore l'oubli d'accessibilité équitable aux services de soins et de prévention du VIH²⁴. N'est-il pas inacceptable que les femmes, qui assument déjà une part disproportionnée du fardeau que représente la maladie, subissent encore d'autres types de maux ?

On sait par ailleurs aussi que les trois maladies les plus mortelles sont la tuberculose, le paludisme et le SIDA, et que le budget total des recherches que le secteur pharmaceutique consacre à ces trois maladies ne représente que 5 % de son budget de recherche total²⁵.



24. *La Libre Belgique*, 04 février 2004, p. 17.

25. Raoul-Marc JENNAR, «L'accord sur les droits de la propriété intellectuelle et la santé publique», consulté le 15 décembre 2003 sur www.urfig.com.

Il en va donc d'un véritable *apartheid* médical²⁶. L'inégalité est telle entre pays industrialisés ou non que les firmes pharmaceutiques décident de produire ou non des médicaments selon les destinations envisagées²⁷. En parallèle, via un système odieux de protection des inventions et de brevets, ces firmes cadenassent le marché du médical et du médicament. Certes, un accord a bien précédé Cancún, mais sa mise en œuvre est conditionnée par une série de mesures impraticables ! Quelques analyses récentes dressent d'ailleurs un parallèle avec la situation que nous connaissons, et que nous connaissons sans doute de plus en plus : l'accès aux médicaments, question dramatique dans une série de pays moins avancés, se restreint chez nous aussi, des personnes en nombre croissant risquant de ne plus avoir accès aux soins et aux médicaments dont elles ont besoin, en raison de leur prix et dans un contexte où les institutions publiques réduisent leurs interventions²⁸.

Les inégalités évoquées ici, qui ne se laissent pas toujours inscrire dans des schémas Nord/Sud ou tiers-mondiste²⁹, sont de toute façon inacceptables ; elles dessinent des fractures béantes entre les pays développés, souvent organisés en zones protégées de libre-échange, et les pays en voie de développement, laissés pour compte, voire abandonnés à leur propre sort et surtout à «l'Empire»³⁰.

L'altermondialisation surgit de la conscience de ces fractures – sociale, économique, sanitaire, écologique, politique, numérique – entre un modèle plus ou moins occidentalisé³¹ et le reste du monde. Un monde fracturé en extérieur !

26. *Le Monde diplomatique* : *Manières de Voir*, février-mars 2004, «Apartheid médical», n° 73.

27. German VELASQUEZ, «Hold-up sur le médicament», *Le Monde diplomatique*, juillet 2003, consulté le 28 février 2003 sur www.monde-diplomatique.fr/2003/07/VELASQUEZ/10226.

28. Arnaud ZACHARIE, «OMC et accès aux médicaments : un verre à moitié vide ou à moitié plein ?», *Demain le monde*, CNCD, Bruxelles, 2004 (à paraître).

29. Au sujet de ces terminologies, je voudrais faire remarquer à d'aucuns que ce sont des notions historiques, et que comme leur qualificatif l'indique elles entretiennent une lecture du monde actuel dans une situation passée. Elles sont donc à mon sens dépassées ! Ainsi l'opposition Nord/Sud n'est plus, car au mieux existerait-il plusieurs Sud. Le Tiers-monde n'a par ailleurs plus de raison d'être depuis ce que l'on sait en 1989 !

30. A ce sujet, lire : Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Empire*, Editions Exils, Paris, 2000.

31. L'expérience des FSM's a ceci d'intéressant qu'elle montre une évolution du cadre de pensée du monde, en sortant progressivement d'un cadre occidentalisé propre J..

Ces chiffres et ces exemples, même s'ils parlent d'eux-mêmes, donnent parfois aussi l'impression que les choses se passent ailleurs, ce qui contribue souvent à établir un rapport distancié avec les réalités dont on parle, nous rendant moins concernés par elles. Ce sentiment est trompeur, les problèmes mondiaux en question traversent aussi nos réalités locales : situation des Iraniens à l'ULB, le sans-abri qui dort depuis des mois au pied du siège de la CGSP à Bruxelles, la foule qui ferme les yeux sur la situation des illégaux à l'Ambassade universelle de Bruxelles³². Ces tristes exemples issus de notre vie quotidienne frappent notre visage comme un vent cinglant.

A l'évidence, nous sommes partie intégrante du système que nous critiquons, et à ce titre, nous en sommes co-responsables : la mondialisation, c'est aussi nous ! Il faut certes éviter que cette constatation ne débouche sur une liturgie expiatoire, mais elle doit nous amener à jongler du local au global et vice-versa – les grands changements commencent par de petits pas qui rythment notre vie quotidienne... dans nos maisons, dans nos villes, à notre travail, car la fracture est aussi chez nous. Comment imaginer un développement ou une construction de l'humain dans un contexte d'isolement aux autres, de repli sur soi et d'oubli du monde ?

On a raison de contester !

L'aphorisme de Bourdieu suppose la possibilité ou la capacité de s'indigner ; on pourrait enchaîner avec une autre question : à quoi bon contester ?

D'abord, rappelons-nous la chance que nous avons de pouvoir contester, protester ou manifester : chacun d'entre nous, quand le bol est ras,

././ pour se confronter à l'Asie. Ainsi a-t-on récemment assisté à des évolutions notables : d'un axe occidental anglophone UE-USA vers un axe occidental latinisé UE-Amériques, pour s'ouvrir dernièrement à l'Orient afin de marquer profondément cette solidarité trans-continentale. Il est à souhaiter qu'il vire vers le continent africain au plus vite ! A ce titre, lire les publications du CETRI de Louvain-la-Neuve, qui sont édi-fiantes en termes d'alternatives Sud.

32. Il s'agit du bâtiment abandonné d'une ambassade dont le pays ne peut plus assurer une présence diplomatique en Belgique en raison de sa situation intérieure extrêmement délicate. Ce bâtiment est actuellement occupé par des illégaux en provenance de différentes régions du monde. Laissés pour compte par les décideurs de notre pays, ils sont aidés par des citoyens, des organisations et des associations de Bruxelles, dans l'espoir de régulariser leurs problèmes juridiques et d'améliorer leur quotidien.



**le G8
rapproche
les peuples
du Nord
et du Sud.**

Tigan

ras-le-bol, ras de marée, a le droit de le dire, ce qui n'est pas rien. La conquête et la pérennisation de ce droit remettent d'ailleurs à l'ordre du jour de l'agenda mondial deux conditions indispensables au développement de l'humain : la démocratie et le respect de la déclaration universelle des droits de l'Homme³³.

«La globalisation nous touche tous», entend-on souvent. Evidemment. Mais nous touche-t-elle tous de la même façon ? Non, tout aussi évidemment. Nous sommes les bénéficiaires directs de cette mondialisation que nous critiquons ; nous comptons parmi ces 20 % de la population mondiale caractérisée comme privilégiée, à examiner la répartition des richesses mondiales – et ce malgré le fait qu'à l'intérieur de nos propres structures, pays et Etats, certains subissent les terribles inconvénients de la globalisation alors que d'autres en tirent de profonds avantages. Toutefois, à la différence de ces «autres» qui en perçoivent les dividendes, nous nous voulons des dissidents de ce système-processus... précisément parce qu'il est profondément inégalitaire, à l'image des exemples cités ci-dessus, et aussi parce que nous savons que, modifié substantiellement, c'est entendu, ce système a le potentiel d'un formidable outil de développement pour tous. Par conséquent, contestons !

Les points d'accroche, de questionnement et d'engagement sont sûrement très divers selon les personnes, dès qu'on questionne le moment du passage à l'acte et à la militance. Pour ma part, même s'il devait y avoir un fond et une volonté de faire quelque chose auparavant, tout a véritablement commencé en juillet 2001. J'étais alors à Oxford quand j'ai lu dans la presse étrangère les récits tragiques des événements de Gênes, apprenant par personnes interposées que des amis belges et italiens s'y trouvaient³⁴. Je suis resté bras ballants et bouche bée à me demander le pourquoi et le comment de ces événements, et surtout à chercher les raisons d'un tel rassemblement et de la mise en branle d'une telle force citoyenne et activiste, bien plus d'ailleurs que celles de la violence de la réaction des forces de l'ordre. Pourquoi n'étais-je pas là avec eux ? Ce point de départ d'un long cheminement m'amena à réfléchir la question de la mondialisation et à évaluer les possibilités d'actions pour changer les choses et rendre possible un autre monde. J'y trouvai une double réponse : l'engagement citoyen direct, généreux et enthousiaste, via ATTAC, et l'engagement politique indirect, subversif,

33. Lire : Roland DE BODT, *Démocratie**, Editions Luc Pire, Bruxelles, 2000 ; *Les Quinze contre les droits de l'Homme*, Editions Luc Pire, Bruxelles, 2001.

34. Lire : 2001, «I fatti di Genova», *Relazione dei gruppi parlamentari dell'Ulivo*, Editori Riuniti, Roma ; Filippo NANNI, Alessandra D'ASARO et Gerardo GRECO, *Sopravvivere al G8 - La sfida dei ribelli al mercato mondiale*, Editori Riuniti, Roma, 2001.

libre et critique, via l'administration communale de la ville de Mons et son budget participatif.

La pensée altermondialiste se conçoit au départ du système qu'elle critique et se développe en utilisant les courroies de transmission que le système met lui-même en place au profit de ses utilisateurs et usagers, à quelque fin que ce soit ! Cette constatation est en phase avec l'idée qu'*in concreto*, le changement vient de l'intérieur de l'appareil, ou s'il doit venir de l'extérieur, il doit à tout le moins venir de quelqu'un qui en connaît l'intérieur, un peu à l'image de Stiglitz³⁵. D'où une volonté inébranlable d'engagement profond tant à l'intérieur qu'en marge du système où nous vivons.

Une fois posée la volonté d'engagement, face à une mosaïque d'associations, reste à savoir avec qui s'engager. Chacun ira ici de sa pièce. Personnellement, je trouve qu'ATTAC s'en prend au cœur du mal : le défi de la régulation de la spéculation financière à l'échelle planétaire³⁶. ATTAC ne naît donc pas de rien, puisque le mouvement prend racine avec la promotion de la Taxe Tobin-Spahn³⁷ ! ATTAC élargit ensuite son champ d'action et s'inscrit dans la mouvance qui pense et travaille la possibilité d'un autre monde. ATTAC offre parfois des armes théoriques pour répondre aux besoins pratiques des altermondialistes, et à ce titre, s'inscrit dans un contexte d'allumeurs de réverbères ou de consciences. Un bref rappel : ATTAC est un mouvement citoyen international, pluraliste et indépendant des partis politiques, qui naquit en France en 1998, à l'appel de l'éditorial « Désarmer les marchés » signé par Ignacio Ramonet dans le *Monde diplomatique* de décembre 1997. ATTAC se concentre spécifiquement sur finance et fiscalité en tant que levier d'un bien-être humain et d'un mieux-être social. Depuis lors, le mouvement s'est développé dans plus de cinquante pays du monde, dont la Belgique depuis mai 1999, où se coordonnent 27 dynamiques locales. ATTAC décline ses campagnes sur des prises de positions étudiées et réfléchies et cherche à les acter dans des mobilisations aussi diverses que possible.

35. Joseph STIGLITZ fut certes prix Nobel d'économie pour une thèse qui portait sur la transparence des marchés et l'asymétrie de l'information (2001), mais surtout fut un temps conseiller économique principal de l'administration Clinton et vice-président de la Banque mondiale. Lire par exemple : Joseph E. STIGLITZ, *Quand le capitalisme perd la tête*, Fayard, Paris, 2003 ; *La grande désillusion*, Fayard, Paris, 2002.

36. Arnaud ZACHARIE et Jean-Pierre AVERMAETE, *Mise à nu des marchés financiers, les dessous de la globalisation*, Syllepse-VISTA-ATTAC, Paris-Bruxelles, 2002.

37. Surfer sur : wb.attac.be/article232.html

Quelle altermondialisation³⁸ ?

Si la mondialisation a renforcé l'interdépendance de tous, si elle a permis la circulation du savoir et de l'avancée technologique, ainsi que celle transfrontalière des biens, des services et des capitaux, elle n'a pour autant pas permis la libre circulation des hommes, pas plus qu'elle n'a assuré les régulations nécessaires pour affermir les avancées démocratiques, sociales et écologiques du monde – elle ne les a même pas encouragées. Dès lors que ce processus se développe à l'initiative des plus forts et des plus solides, on comprend aisément qu'il existe des gagnants et des perdants, entre qui les disparités et les inégalités s'accroissent. Les gagnants ne sont cependant pas toujours où on pense : certains pays du Sud, notamment le Brésil, l'Inde ou l'Afrique du Sud, ne s'en sortent pas trop mal en reproduisant le système économique du Nord, on a pu le constater à l'occasion de la fronde que ces pays ont menée avant, pendant et après Cancùn³⁹.

Mais la réussite partielle de ces nouveaux gagnants n'est pas sans cacher des réalités moins agréables : en Inde, la mondialisation profite surtout à la classe moyenne anglophone, jeune, universitaire, essentiellement implantée dans le secteur de l'*outsourcing-high-tech* complètement tourné vers l'exportation. On présente d'ailleurs l'Inde comme la troisième puissance économique mondiale en 2050. Potentiel immense, mais aussi problèmes à la mesure de ce potentiel : pauvreté et misère, discrimination, corruption, dette – que d'inégalités liées au statut, au sexe, à la caste et à la propriété⁴⁰ !

Avec l'altermondialisation, un nouvel acteur majeur est en gestation à l'échelle de la planète, sur la scène mondiale. Mais quelles sont les valeurs communes à cette véritable cohorte ? Unie dans la contestation, cette multitude d'associations, de mouvements et d'ONG's se divise dès qu'il s'agit

38. Christophe AGUITON (ed.), *Où va le mouvement altermondialisation ? et autres questions pour comprendre son histoire, ses débats, ses stratégies, ses divergences*, Editions La découverte, Paris, 2003 ; «Quelle 'autre mondialisation' ?», revue MAUSS, Editions La Découverte, n°20, deuxième semestre 2002 ; *Génération altermondialiste, expériences et pratiques... par des intergalactiques*, Syllepse, Paris, 2003.

39. Lire à ce sujet : Arnaud ZACHARIE, «Les coulisses agitées de Cancùn», *Le Soir*, 10 septembre 2003, p. 17.

40. Gauri BHATIA, «Les Indiens qui gagnent et les autres», *Courrier International*, n°691, du 29 janvier 2004 au 04 février 2004, p. 21.

de construire pratiquement des alternatives ancrées dans la réalité – parfois sur des choses fondamentales, parfois sur des titres et des slogans⁴¹.

La première valeur commune à toutes les chapelles altermondialistes est la révolte face à l'inégalité de la répartition des ressources et des richesses, révolte qui entraîne un accord sur la nécessité de détrôner la logique néo-libérale.

L'altermondialisation réfute le déterminisme du sang et encore plus la théorie de l'escalator. Un homme ne peut voir sa condition réduite par sa naissance et toute sa vie limitée par son ancrage social ; au contraire, la possibilité doit être offerte à chacun d'évoluer et de grandir en s'affranchissant des chaînes qui le lient à sa condition. Dans le même registre, l'altermondialisation conteste le principe de l'escalator. Le modèle de l'escalator est celui d'une société organisée en degrés classés selon leur niveau de développement, des marches en quelque sorte, marches qui ne se rattrapent jamais, qui se dépassent encore moins, et qui se déplacent parallèlement, évoluant ensemble en maintenant les écarts entre elles, avec les conséquences de ces écarts, heurs et malheurs. Notre connaissance du monde réel est suffisante pour invalider ce modèle : les inégalités s'accroissent, et même si tous bénéficient d'une certaine façon du progrès et de l'évolution, l'accès aux avantages et inconvénients est très différent selon que l'on soit David ou Goliath.

Des pistes d'action sont proposées pour activer des remèdes : du commerce équitable à la notion de patrimoine de l'humanité⁴², du développement durable et de l'*Agenda 21* à la gestion participative⁴³, de la réforme d'une série d'institutions-organisations⁴⁴ à une hiérarchie du droit international claire et intelligible pour tous. Ces propositions, revendications, stratégies, réformes sont animées par l'exigence de rendre (de

41. Pour illustrer mon propos, je me concentrerai sur deux événements qui ont rythmé le mois de mars 2004 en Belgique : le 20 mars 2004, manifestation contre la guerre – tout le monde est d'accord ; contre l'occupation américaine de l'Irak, l'unanimité ne se fait plus aussi facilement. Quant à la question du Moyen-Orient, elle divise lourdement : le 24 mars 2004, le Front anti-fasciste mobilise contre le racisme. La presse rapporte l'embarras du FAF face au désaccord des associations juives qui ont dénoncé le refus des organisateurs d'inclure la lutte contre l'antisémitisme dans leurs mots d'ordre, se désolidarisant donc de l'initiative.

42. *L'eau, patrimoine commun de l'humanité*, CETRI-L'Harmattan, LLN-Paris, 2002.

43. Michel FALISE, *La démocratie participative – Promesses et ambiguïtés*, Editions de L'Aube, Paris, 2003.

44. Arnaud ZACHARIE et Olivier MALVOISIN, *FMI, La main visible*, Editions Labor, Bruxelles, 2003.

Trop de lumière sur vos affaires?



Le paradis fiscal répond aux besoins de votre argent!



Adieu impôt carcéral, bonjour l'évasion fiscale!

Bonjour M. le terroriste.

On prépare une OPA? des vacances?

Investir dans les masques à gaz et lancer une attaque chimique sur New-York; quelle riche idée!

Paradis fiscal vous offre des solutions adaptées pour vous aider à réaliser tous vos projets.



Éliminant toutes traces de corruption, détournement de fond, trafic de drogue, d'armes ou d'organes, paradis fiscal lave votre argent plus blanc que blanc.

Faites gaffe, à 60 degrés les billets de 100 dollars rétrécissent au lavage.



Votre argent trouvera le repos et pourra fructifier...



... en toute discrétion.



donner ?) une place centrale à l'éthique, une place centrale à l'humain dans la construction du monde. En d'autres termes, ce qui nous préoccupe tous quand nous parlons de mondialisation et d'altermondialisation, c'est comment contrecarrer la tendance « naturelle » de la mondialisation à accroître les inégalités et les discriminations, c'est comment subordonner cette tendance qui pousse le monde à la dérive à des valeurs qui prennent en compte les intérêts de l'humanité dans son ensemble, objectif ultime de l'altermondialisation.

Accepter que le monde évolue, c'est aussi accepter une série de compromis, à l'image du G77 qui demande au Nord – aux pays riches et industrialisés, pour éviter les clichés – plusieurs choses que ces pays se refusent à lui donner : diminution des taux d'intérêt sur la dette, droit de polluer en tant qu'étape nécessaire d'évolution de ces pays vers l'âge industrialisé, acceptation du principe d'inégalité compensatoire, organisant les exceptions à certaines règles en vigueur dans les échanges mondiaux de manière à donner du temps au développement. Accepter que le monde évolue, c'est aussi parfois accepter de ne pas jouer à la théorie du moindre risque : à propos des OGMs et des médicaments génériques, le doute méthodologique peut-il justifier des blocages ? Ces questions prennent en effet des connotations diamétralement opposées selon le point de vue que l'on adopte, selon qu'on vive dans un pays où il fait bon vivre, dans un pays où règne la famine ou encore dans un autre où le SIDA décime la population. Le progrès, au sens d'un développement scientifique, technique et économique, reste un objectif qui emporte notre adhésion, à la condition expresse qu'il ne touche pas que les nantis, et qu'il soit démocratique, durable et équitable. L'économie n'est pas une fin en soi, et si elle poursuit son œuvre de destruction du monde, elle finira par se détruire elle-même.

Ces changements, ces modifications, ces ajustements, nous les voulons inconditionnellement dès maintenant et ce radicalement, tout en sachant qu'il faudra maintenir la pression pendant longtemps. Nous avons besoin pour cela d'une société civile conscientisée, organisée et forte. Ceux qui aujourd'hui refusent le constat de l'échec du modèle dominant seront, j'en suis convaincu, amenés à revoir leur position par la force des choses : ils penseront *alter* quand ils comprendront que ces changements sont indispensables du seul point de vue inattaquable, celui qui entend garantir l'avenir du monde et de toutes ses populations.

A Mumbāi, j'ai assisté à un panel de confrontation où étaient présents des personnes de la société civile et du monde politique. Une des questions posées était de savoir si la mondialisation pouvait être réparée ou s'il fallait en changer. Pour moi, les choses sont limpides : discuter si le

changement (ou la réparation) sont possibles ne suffit pas, même si c'est pour conclure à la possibilité du changement, comme l'ont d'ailleurs fait les différents orateurs. Il faut plutôt affirmer avec force la nécessité du changement, il faut affirmer collectivement que la situation d'inégalités planétaires est inacceptable, et que nous nous engageons à la changer, là où nous le pouvons, dans la mesure de nos moyens.

En guise de mot de la fin, je retiendrai une image : celle d'un enfant en Inde en janvier dernier qui, à l'occasion du FSM, est venu avec ses amis pour montrer sa condition d'enfant esclave et sa révolte contre une situation qui l'asservit et contre un monde dont il ne peut s'affranchir. Cet enfant défilait au milieu de l'allée centrale du site où se sont retrouvées plus de 110 000 personnes. Il était torse nu, le corps maigre mais fort, il devait avoir six ou sept ans ; il portait sur sa tête le poids de sa condition : une brique. Derrière, un groupe d'enfants de son âge brandissait un panneau : «*SPARTACUS RETURNS TO WSF*⁴⁵ ».

Alors, et parce que la résignation est un suicide quotidien, je veux continuer à me révolter, continuer à m'insurger contre les logiques lucratives de gestion de la vie, de gestion de la ville, continuer à crier mon désaccord face aux théories de guerre préventive, ou quand le monde érige le dérisoire en fondamental, pour mieux fermer les yeux et se voiler la face devant les questions de vie ou de mort.

45. WSF = *World Social Forum*, Forum social mondial.

LE MONDE
N'EST PAS
UNE MARCHANDISE



T'AS VU LA
BARBE ?
ON DIRAIT
SAINT-NICOLAS !



La situation économique de la Flandre et le mouvement flamand au XIX^e siècle et au XX^e siècle

Jacques Nagels*

Introduction

Dans une première partie, la situation économique de la Flandre et du Mouvement flamand du XIX^e siècle à la deuxième guerre mondiale est brièvement esquissée.

Dans une seconde partie on examinera l'évolution de la région flamande et du Mouvement flamand depuis la deuxième guerre mondiale.

La Flandre a un projet de société à long terme, cohérent, appuyé par le monde patronal et les syndicats, porté par l'*establishment* politique : le *Polder Model* consigné dans le *Verdrag van Leuven*. Ce projet dispose d'un financement interne. Pour réaliser cette stratégie, l'aile marchante du mouvement flamand milite soit pour une régionalisation accrue (fiscalité, sécurité sociale), soit pour l'autonomie pure et simple.

* Membre du comité de rédaction des *CM*.

La situation économique de la Flandre et du Mouvement flamand de la moitié du XIX^e siècle à la deuxième guerre mondiale

Jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle – 1845 constitue une année charnière – la Flandre domine sur le plan industriel. Le paysage spatial est assez homogène en Belgique et comme le dit Christian Vander-motten, «*l'industrie est dispersée sauf dans les régions peu peuplées et peu fertiles*»¹. Le tableau 1 montre les chiffres respectifs du volume de l'emploi industriel et de sa répartition entre Wallonie, Flandre et Bruxelles.

Tableau 1 : Part des régions dans l'emploi industriel

	Flandre %	Wallonie %	Bruxelles %
1846	48,1	46,9	5,0
1880	36,1	56,3	7,4

Source : Ch. VANDERMOTTEN, *Belgium : quo vadis ? (Structures spatiales de l'économie et devenir de la Belgique)*, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Bruxelles, mars 1999, p. 129.

Deux secteurs sont prépondérants dans l'économie flamande : l'agriculture et le textile, principalement l'industrie rurale du lin. Ces deux secteurs entrent en crise à partir des années 1830 et de manière aiguë à partir de 1845.

La crise de 1845-50 en Flandre

Il y a superposition de deux crises : la crise de l'industrie linière et une crise agricole. L'activité économique des deux Flandres au milieu du XIX^e siècle se concentre à 80 % dans ces deux secteurs étroitement imbriqués l'un dans l'autre. Si la Flandre se remet, à partir de 1850, de la crise agricole due à une calamité naturelle, elle est terrassée par la crise de l'industrie linière.

La crise de l'industrie linière

Depuis des siècles les deux Flandres sont le siège de l'industrie linière. L'importance de celle-ci dans les deux Flandres ressort des chiffres suivants : sur une population active de 855 000, 32 %, soit 277 759 per-

1. Ch. VANDERMOTTEN, «La production de l'espace industriel belge : 1846-1984», dans *Hommes et terres du Nord*, 1985-2, p. 105.

sonnes s'occupaient du filage et du tissage du lin. Seules 34 697 habitaient la ville, l'industrie linière étant donc essentiellement rurale. En Flandre occidentale une personne sur 2.1 habitants des communes rurales filait ou tissait ; en Flandre orientale : 1 sur 2.7. Dans les arrondissements ruraux de Roulers, de Courtrai, d'Audenaerde, presque toute la population s'y adonnait.

La crise de l'industrie linière s'approfondit à partir de 1845

Si depuis le début du XIX^e siècle, il y a un problème de débouchés vu le protectionnisme des principaux importateurs, celui-ci est secondaire : l'essentiel se passe au sein du mode de production, au sein du procès de travail. L'Angleterre est à la pointe de la révolution industrielle : elle révolutionne son appareil de production, elle le mécanise. Ses filatures mécanisées comptaient «1 million de broches en 1840 alors que nous n'en possédions que 47 000»². Les nouvelles techniques cassent le coût, écrasent les prix et, de surcroît, produisent des fils et des toiles plus homogènes, de meilleure qualité et mieux appropriés aux goûts des consommateurs.

L'industrie linière flamande ne s'engage pas dans la voie de la mécanisation. Elle demeure prisonnière de la tradition : travail à domicile, travail en zone rurale où le paysan est en même temps ouvrier, travail à l'aide de techniques dépassées.

La crise agricole

La Flandre était un pays agricole. Sur 623 236 ha cadastrés en 1846, 489 732 ha étaient cultivés, soit 78.5 %. D'après le Recensement de la population de 1846, 632 191 Flamands³ sur 1 436 268 habitants, soit 44 %, étaient liés à la terre. La pomme de terre et le seigle constituaient la base de la nourriture. En moyenne, les paysans ne mangeaient que 8 kilos de viande par an : du lard et des abats.

L'hiver 1844-45 est rigoureux. Le colza est détruit. A sa place, on plante des pommes de terre qui recouvrent une superficie beaucoup plus importante que d'habitude. En juillet 1845 apparaissent les premiers symptômes de la maladie de la pomme de terre : le mildiou, champignon microscopique, envahit les feuilles, puis les tiges et finalement les tubercules. En quelques semaines le fléau envahit la Belgique. Les Flandres sont particulièrement touchées, parce qu'elles étaient le principal pro-

2. *Ibid.*, p. 141.

3. Ce nombre inclut les «journaliers» qui louaient «tantôt leur travail au fabricant de toile, tantôt au cultivateur» (JACQUEMYS, G., *op. cit.*, p. 229).

ducteur et le principal consommateur de pommes de terre : en année ordinaire 325 kilos par habitant. Les pertes sont catastrophiques : 92.4 % de la production en Flandre occidentale et 94.7 % de la production en Flandre orientale. Bon an, mal an la récolte s'élevait à 220 hectolitres par ha ; en 1845 : entre 10 et 15 hl/ha. Les années suivantes firent moins de ravages. Les récoltes ne retrouvent leur niveau normal qu'après 1850.

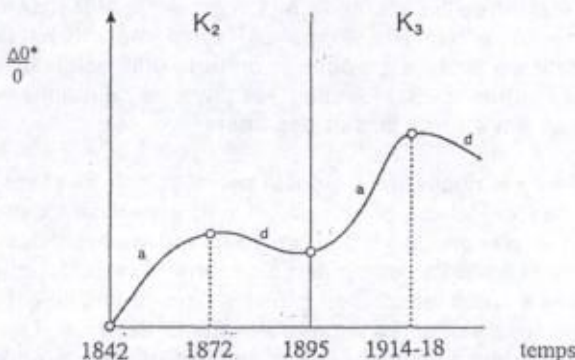
Le démarrage foudroyant de l'économie wallonne à partir des années 1830-40

Pendant que la Flandre traverse une crise industrielle profonde, la Wallonie démarre.

Les ondes longues de Kondratiev rythment le développement économique. Le premier Kondratiev (environ 50 ans) couvre la période qui s'étale entre la fin du XVIII^e siècle et le milieu du XIX^e siècle. C'est le début de la première révolution industrielle axée sur le charbon, le textile, l'acier... l'Angleterre en est l'épicentre. Avec quelques décennies de retard, la révolution industrielle se répand en France, en Wallonie, en Allemagne, aux Etats-Unis.

Le graphique ci-dessous représente la deuxième moitié du XIX^e siècle et les premières années du XX^e siècle. Le démarrage de l'économie wallonne coïncide avec la phase ascendante du deuxième Kondratiev : 1842-1872.

Graphique 1 : Les Kondratiev de 1842 à 1914-18



(En phase déclinante il n'y a pas baisse de la production, mais ralentissement de la croissance)

L'industrialisation au XIX^e siècle dépend du moteur à vapeur. La source énergétique en est le charbon. La quantité de charbon nécessaire à faire tourner des usines liées à l'industrie lourde est importante. Le coût du transport du charbon est élevé. La localisation géographique des nouvelles industries est proche des mines de charbon. Cette contrainte spatiale est très forte au XIX^e siècle.

La crise de l'industrie linière flamande et l'état déplorable de l'économie flamande «amènent, à partir des années 1840, les secteurs les plus puissants du capital belge à se désintéresser radicalement de ce secteur et à baser leur stratégie de croissance sur la métallurgie lourde, fer de lance de la phase ascendante du Kondratiev»⁴. Son implantation doit nécessairement avoir lieu près des sources d'énergie, c'est-à-dire sur le sillon houiller Haine-Sambre-Meuse : les bassins de Liège, de Charleroi, du Borinage.

Pendant cette phase ascendante de Kondratiev, la Wallonie dépasse nettement la Flandre : en 1846 l'emploi industriel en Flandre s'élevait à 48.1 % et en Wallonie à 46.9 % ; en 1880, le rapport est inversé : la Wallonie compte 56.3 % contre 36.3 % à la Flandre. En 1870, le PIB/habitant de la Belgique atteint 2 640 \$ internationaux ; celui de l'Angleterre, le plus élevé du monde : 3 263 \$. La Belgique se classe en deuxième position, devant les Etats-Unis (2 457 \$) et devant tous les autres pays européens⁵. Ce classement trouve son origine dans l'essor de la Wallonie.

La phase ascendante du troisième Kondratiev – 1894-1914/18 – coïncide avec la deuxième révolution industrielle axée sur le moteur à explosion – qui va casser le lien ombilical qui relie l'industrie à l'extraction du charbon – l'électricité, les non-ferreux, le caoutchouc, la bakélite, le papier photographique, la rayonne, la margarine.

Malheureusement, le dynamisme de la période 1845-1872 ne se retrouve pas pendant la période 1894-première guerre mondiale. La Wallonie n'a que partiellement réussi sa deuxième révolution industrielle. Dans le domaine de l'électricité elle est présente : la Compagnie mutuelle des tramways est née en 1895... elle est à l'origine de la Société de traction et d'électricité (1929) et plus tard Tractebel⁶. Empain sera actif dans les métros. A l'aube de la première guerre mondiale le chiffre d'affaires des

4. Ch. VANDERMOTTEN, *op. cit.*

5. A. MADDISON, *L'économie mondiale 1820-1992*, OCDE, Paris, 1995, p. 20.

6. H. CAPRON et W. MEEUSEN, *The national innovation system of Belgium*, Heidelberg-New-York, 2000, p. 28.

ACEC dépasse celui de Siemens. En chimie, Solvay implante sa première usine à Couillet en 1863. Dans le domaine gazier, le banquier bruxellois Joseph Oppenheim est fort actif : c'est sous son impulsion qu'est créée la Compagnie générale pour l'éclairage et le chauffage par le gaz, en 1862. En revanche, dans tous les secteurs liés au moteur à explosion : voitures, motos, camions, tracteurs, moissonneuses-batteuses... il y a un manque cruel d'investissements. Sans soutien financier, il reste des petits ateliers condamnés dès que le travail à la chaîne dominera le secteur. Or la Wallonie disposait de nombreux atouts : une tradition mécanicienne qui remonte au Moyen Age, un environnement industriel touffu, des voies de communication enviées par nos voisins... et de puissants *holdings* à Bruxelles.

Le mouvement flamand de 1830 à 1914/18

Dès 1830, le français est la langue officielle de l'Etat belge, en Wallonie, à Bruxelles comme en Flandre. Comme le dit Xavier Mabille : «*La langue de la classe dominante devenait ainsi la langue dominante de l'Etat*»⁷.

Le français s'impose naturellement pour différentes raisons. D'abord le français est la langue internationale, la langue de la diplomatie de l'époque. C'est aussi la langue de Voltaire, symbole de la vie culturelle moderne, symbole du progrès, voire même de la révolution. En outre, il ne faut pas oublier que pendant près d'un siècle (1713-1794) le français fut la langue de la Cour à Bruxelles quand nos provinces sont sous domination autrichienne. La noblesse et la bourgeoisie de Flandre qui traita avec la Cour, parlaient donc le français. Sous la présence française – de 1794 à 1815 – le français demeura la langue administrative. Après 1830, il y a également eu une réaction contre les velléités de Guillaume de Néerlandifier «les provinces du sud». En outre, dans nos régions catholiques, le néerlandais était considéré par le clergé comme la langue de Calvin.

La francisation de la Flandre se heurte très tôt à une opposition. En 1840 déjà, un manifeste qui recueille 100 000 signatures met en avant un certain nombre de revendications flamandes : utiliser le *Nederduytsch* comme langue administrative en Flandre ; l'utiliser dans les tribunaux quand les accusés sont flamands ; l'utiliser à l'Université de Gand⁸...

Les premières lois linguistiques voient le jour : en 1873 sur l'emploi des langues en matière répressive ; en 1878 sur l'emploi des langues en

7. X. MABILLE, *Histoire politique de la Belgique*, Bruxelles, 2000 (4^e édition), p. 126.

8. Th. LUYCKX, *Politieke geschiedenis van België*, Bruxelles, 1964, p. 123.

matière administrative ; en 1883, sur l'emploi des langues dans l'enseignement.

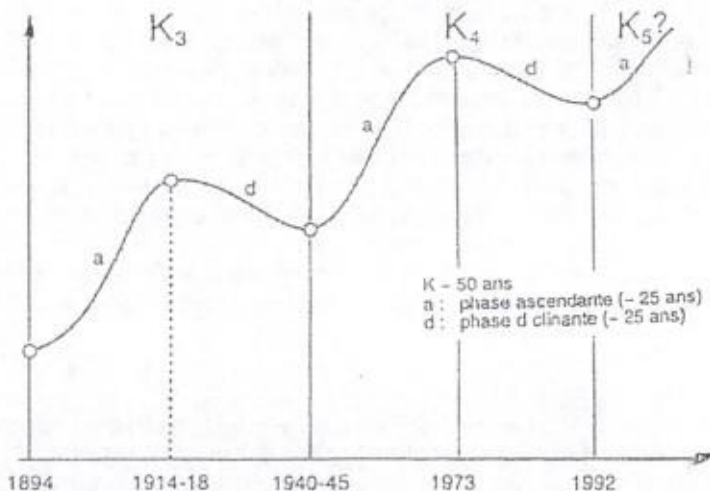
Une réponse partielle est ainsi donnée aux revendications flamandes. Néanmoins l'Université de Gand reste francophone. Les officiers continuent à parler en français à des soldats flamands... ce qui va engendrer des problèmes pendant la guerre 1914-18. Dans l'entreprise, la langue du patron reste le français. La bourgeoisie francophone des villes flamandes a ses magasins, ses clubs, ses théâtres... où l'on ne parle que le français.

Pendant tout le XIX^e siècle, le mouvement flamand – profondément unitariste – se cantonnait dans la revendication linguistique et culturelle.

L'évolution économique de la Flandre de la fin du XIX^e siècle à 1940

La phase ascendante du nouveau Kondratiev commence vers le milieu de la décennie 1890-1900. L'année 1894 est symbolique : une voiture Peugeot dotée d'un moteur à explosion devance dans la course Rouen-Paris les voitures équipées d'un moteur à vapeur et le PNB/habitant des Etats-Unis dépasse pour la première fois celui de l'Angleterre. La Wallonie n'emprunte que timidement la voie de la deuxième révolution industrielle.

Graphique 2 : Les ondes longues de Kondratiev



Le premier graphique représentait le deuxième Kondratiev (1842-1894) et le début du troisième. Celui-ci reprend l'ensemble du troisième Kondratiev (phase ascendante de 1894 à 1914-18 et phase déclinante marquée par la grande crise 1929-34). Le quatrième Kondratiev recouvre la période 1945-1992 : la phase ascendante de 1945 à 1973 (les *Golden Sixties*) et la phase déclinante 1973-1992 (les *black seventies*).

Comme le signale Buyst, «à la fin du XIX^e siècle, l'économie flamande présente des signes patents de redressement»⁹. Henri Capron et Wim Meeusen émettent une appréciation similaire : «La période est caractérisée par le démarrage (take-off) de la Flandre. Par exemple, la position maritime d'Anvers attire les investissements étrangers. La découverte du charbon au Limbourg donne une impulsion au développement de la région»¹⁰. Je serais plus nuancé : le véritable take-off de la Flandre a lieu après la deuxième guerre mondiale, durant la décennie 1960-1970. Quoiqu'il en soit, des signes de relance structurelle voient le jour à la fin du XIX^e siècle et jusqu'aux «années folles» de l'après 1914-18.

Les activités mercantiles d'Anvers se déploient au fur et à mesure que le commerce international se développe : agents maritimes, courtiers, négociants et assureurs maritimes. Le port d'Anvers, place financière et commerciale de premier plan au XVI^e siècle, avait connu une période de décadence après la fermeture de l'Escaut en 1585. Les armées révolutionnaires françaises ont fait rouvrir l'Escaut en 1795. Anvers renouera avec son passé et redeviendra un des premiers ports européens à la fin du XIX^e siècle.

Si le tonnage importé reste modeste pendant la première moitié du XIX^e siècle (205 000 tonnes en 1850), il est multiplié par 32 en 1900 : 6 720 000 tonnes¹¹. L'exportation suit la même tendance. Port intérieur important – liaisons ferroviaires avec le reste de l'Europe et tout spécialement avec Cologne depuis 1843 – Anvers est d'abord un port transatlantique : il commerce avec les Etats-Unis (15 % des importations en 1900), avec l'Amérique du Sud (13 % en 1900), avec l'Asie et l'Australie (11 % en 1990). Il importe de tout : du café, du sucre, du coton, des minerais, du fer... et surtout des céréales (environ 40% du volume importé en 1900) ; et il exporte de tout, principalement des produits semi-finis dont l'acier, le verre, le sucre raffiné. Des industries liées à l'activité portuai-

9. E. BUYST, *op. cit.*, p. 36.

10. H. CAPRON, H. et W. MEEUSEN, *op. cit.*, p. 27.

11. K. VERAGHTERT, «The growth of the Antwerp port traffic 1850-1900», dans H. Van der Wee et J. Blomme (Ed.), *The economic development of Belgium since 1870*, UK, 1997, p. 257.

re prennent leur essor : chantiers navals, réparation de navires, travaux publics d'aménagement et d'agrandissement du port. L'industrie alimentaire est très présente : distillateurs de genièvre et raffineurs de sucre, la famille Meeus déjà présente à Anvers au début du siècle, voit ses activités croître considérablement. Ainsi, la production d'alcool et de genièvre «*passé de 7 153 hectolitres en 1870 à 101 359 hectolitres en 1884*»¹². Si la biscuiterie De Beukelaer voit le jour en 1869, ce n'est qu'au début du XX^e siècle qu'elle acquiert la taille d'une grande entreprise : 600 ouvriers en 1909¹³. L'accumulation du capital permet des extensions vers l'industrie du diamant, qui deviendra florissante au XX^e siècle, et vers la création d'un futur géant : Petrofina fondée en 1920. En 1894, Gevaert fonde «*avec l'aide de quelques amis et capitalistes locaux la firme 'Gevaert et Cie'*»¹⁴.

Le port attire les investissements étrangers dans les secteurs-phares de la deuxième révolution industrielle : Bell-Téléphone crée une filiale à Anvers en 1882 ; Ford et General Motors s'implantent dans les environs d'Anvers entre 1922 et 1924. De plaque tournante mercantile et financière, la métropole anversoise acquiert une assise industrielle d'autant plus solide qu'elle s'établit dans des créneaux porteurs : chimie, pétrochimie, moteur à explosion, électricité.

De cette même époque date le développement de la Campine. Le Congo est riche en non-ferreux : cuivre, cobalt, zinc, *etc.* La transformation industrielle des produits miniers se localise dans la métropole. Où ? La main d'œuvre wallonne, relativement rare d'ailleurs, est chère. La grande bourgeoisie francophone délaisse la Wallonie et choisit la Campine, une des régions les moins développées du pays où la main d'œuvre est bon marché et qui est située près d'Anvers et près de la Ruhr. En 1901, on y trouve du charbon et les *holdings* belges investissent dans les mines limbourgeoises.

En Flandre, l'industrie textile gantoise s'est petit à petit mécanisée. A la fin du siècle, elle est à nouveau compétitive. Près de Courtrai, à Zwevegem, s'installe en 1880 un des futurs joyaux de l'industrie flamande : Bekaert. Au départ, Bekaert fait du fil de fer bon marché, des ressorts de lit, des treillis, *etc.* Plus tard, quand le brevet Michelin tombera dans le domaine public, la tréfilerie produira du *steeltcord* qui renforce le

12. G. KURGAN, S. JAUMAIN, et V. MONTENTS (Ed.), *Dictionnaire des patrons en Belgique*, p. 458.

13. *Ibid.*, p. 145.

14. *Ibid.*, p. 310.

caoutchouc des pneus (pneu radial) et dont l'avenir se développera parallèlement à celui des voitures, des camions, des tracteurs, etc.

Entre 1880 et 1910, «l'agriculture traditionnelle se meut en une agriculture plus moderne»¹⁵ axée sur l'élevage, l'achat d'inputs industriels (engrais). L'invasion des marchés européens en 1880 par les céréales à vil prix en provenance des Etats-Unis, d'Argentine, de Russie... y a contribué ainsi que la révolution des transports qui abaisse le coût de l'acheminement des produits de la ferme vers l'extérieur et le coût de l'acheminement de produits industriels vers l'agriculture. Le *Boerenbond*, créé en 1890 et qui deviendra la troisième puissance financière belge entre les deux guerres, favorise ce développement en agissant comme intermédiaire commercial pour la fourniture d'engrais, de semences, de nourriture pour animaux aux paysans.

La grande crise de 1929-34/35 qui avait comme épïcentre les Etats-Unis en Amérique et l'Allemagne en Europe, a frappé de plein fouet l'économie de nos régions. Cette crise se situe au milieu de la phase descendante du Kondratiev qui débute après la première guerre mondiale et se termine avec la deuxième guerre mondiale. Toute dépression conjoncturelle qui a lieu pendant la phase déclinante du Kondratiev est plus profonde que celles qui ont lieu lors de la phase ascendante. De là notamment la profondeur de la «grande crise» d'octobre 1929 (*crach* de Wall Street) à 1935. La grande crise a touché frontalement le Nord et le Sud du pays. Ses effets négatifs se sont sans doute plus fait ressentir au Sud parce que la crise touchait de plein fouet les vieilles industries lourdes : extraction du charbon, métallurgie, fabrications métalliques lourdes particulièrement présentes dans les bassins industriels wallons. Les exportations des semi-produits en provenance du sillon Haine-Sambre-Meuse chutent considérablement. Ceci explique sans doute que pour la première fois depuis près d'un siècle l'emploi industriel en Flandre dépasse l'emploi industriel wallon comme le montre le tableau suivant. La tendance générale qui se dégage de 1896 à 1937 est irréversible : elle se prolongera après la deuxième guerre mondiale.

15. J. BLOMME, «Production, production factors and productivity : belgian agriculture 1846-1910», dans Van der Wee, *op. cit.*, p. 111.

Tableau 2 : Emploi industriel en Flandre et Wallonie de 1896 à 1937 (en %)

	Flandre	Wallonie
1896	35,5	55,8
1910	38,8	51,7
1930	42,1	45,9
1937	44,1	43,5

Source : Ch. Vandermorten, *La production de l'espace industriel belge : 1846-1984, op. cit.*, p. 106.

Ce renforcement économique, encore tout relatif d'ailleurs, de la Flandre incite les milieux flamands à prendre conscience de leurs intérêts économiques propres. Dans la foulée, le *Vlaams Economisch Verbond* est créé en 1926 sous la présidence de Lieven Gevaert. Dans un même esprit, les premiers congrès des économistes flamands ont lieu tous les deux ans et ils se penchent notamment sur l'économie régionale flamande.

Le mouvement flamand de la fin du XIX^e siècle à l'entre deux guerres

À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles, la reprise de l'économie flamande donne au mouvement flamand plus d'assurance, plus d'élan. Si l'administration centrale, l'armée, l'Université de Gand demeurent exclusivement francophones, l'usage du flamand progresse sur le plan local, provincial, dans l'appareil judiciaire et dans le secondaire.

Pendant l'occupation, les Allemands mènent une *Flamenpolitik* qui favorise le flamand et instaure des cours en flamand à l'Université de Gand. Les soldats de l'infanterie – flamande à 70 % – se rebiffent contre les officiers francophones. Cela nourrit l'activisme (*Frontbeweging*) qui prône soit la flamandisation totale de la Flandre, soit son annexion à l'Allemagne.

Le mouvement flamand se raffermi après la première guerre mondiale et se cristallise sur la «*vernederlandsing*» de l'Université de Gand. Il se fait qu'après la guerre, les cours ont repris en français. Après de nombreux rebondissements et la tentative de dernière minute de créer une «*Ecole des Hautes Etudes*» à Gand, la Chambre et le Sénat se prononcent en mars et avril 1930 pour la flamandisation de l'Université gantoise. L'année académique 1930-31 se déroule exclusivement en néerlandais.

Le mouvement flamand s'est focalisé depuis l'indépendance de la Belgique sur des questions linguistiques et culturelles. Après la flamandisation de l'Université de Gand, on peut dire qu'une grande partie des

revendications flamandes avaient été rencontrées avant la deuxième guerre mondiale. La revendication économique ne se manifesterait explicitement qu'après la deuxième guerre.

L'évolution économique de la Flandre et le Mouvement flamand de 1950 à 2000

Le démarrage économique de la Flandre : 1950-1973

Le Kondratiev ascendant d'après-guerre commence après la période de reconstruction (1950) et se déploie jusqu'à la crise pétrolière de 1973*. Il coïncide avec le véritable démarrage de l'économie flamande. On le verra ci-après.

Même si l'économie flamande a fait de sérieux progrès depuis la fin du XIX^e siècle, ses performances économiques restent en deçà de la moyenne du pays. Un chômage structurel – incompressible dans certains secteurs comme le textile – demeure important. Les deux tiers du chômage du pays sont en Flandre. En 1950, le taux de chômage atteint 12.5 % en Flandre contre 5.7 % en Wallonie. Les salaires y sont plus bas et le revenu moyen par habitant est inférieur à celui de la Wallonie et de Bruxelles. Les investissements restent orientés vers les vieux bassins industriels wallons. Les *holdings* bruxellois ont investi au début du siècle en Campine – charbon et non-ferreux – parce que leur taux de profit y était plus élevé, mais ils n'ont nullement songé à développer le tissu industriel campinois en investissant dans des secteurs collatéraux. Ils ont laissé périr Minerva à Anvers alors que d'autres pays de taille modeste ont développé leurs constructeurs de voitures : Volvo et Saab en Suède, Daf aux Pays-Bas, Skoda en Tchécoslovaquie.

Dans les années 50 a lieu une véritable prise de conscience des milieux dirigeants flamands : le développement économique de la Flandre devient un *leitmotiv* avec comme corollaire «*Werk in eigen streek*» (du travail dans sa région). Dans cette optique sont créés, avec le soutien des provinces, les Conseils économiques provinciaux : Limbourg en 1951, Flandre occidentale en 1954, Flandre orientale en 1955 et Anvers en 1956. A la même époque, la KUL crée le *Centrum voor Economische Studiën* qui dès le départ centre ses recherches sur l'économie régionale et «*sur la nécessité de prendre des mesures spécifiques à l'égard des régions du pays plus faibles, ce qui signifie en clair, la région flaman-*

* Voir à ce sujet le graphique représentant le quatrième Kondratiev.

de»¹⁶. Gaston Eyskens, figure centrale de cette mouvance, ne cache pas le rôle du *Centrum voor Ekonomische Studiën* dans l'élaboration des lois d'expansion de 1959. Ainsi dit-il «*Nous sommes bien placés – Gaston Eyskens était premier Ministre en 1959 – pour affirmer que le Centre a joué un rôle dans l'élaboration de la loi de 59*»¹⁷.

La loi d'expansion économique de 1959 favorise les investissements belges ou étrangers en octroyant des taux d'intérêt inférieurs, des primes en capital, la garantie de l'Etat aux emprunts et la prise en charge par l'Etat des infrastructures nécessaires. Pour obtenir ces subventions ou autres avantages, la création d'entreprises doit répondre aux critères objectifs suivants : la présence d'un chômage structurel, un revenu par habitant moins élevé, des investissements régionaux moins importants, une part de navetteurs plus importante que la moyenne nationale. Les quatre provinces flamandes répondent à ces critères... qui ont été choisis sur mesure pour favoriser leur développement. Il ne faut donc pas s'étonner que la Flandre sera de très loin la principale bénéficiaire de cette législation nationale.

Celle-ci n'aurait pas sorti des effets tellement positifs si elle n'avait pas été concomitante avec les premiers résultats palpables du Traité de Rome. Cette charte européenne, signée en 1957, entrée en application en 1958, libère intégralement le marché des biens pour les six pays signataires : l'Allemagne, la France, l'Italie et les trois pays du Bénélux. Marché commun signifie également que toute entreprise étrangère s'implantant dans un des six pays peut exporter sa production dans les cinq autres pays sans aucune restriction douanière. L'entreprise étrangère qui s'installe en Belgique a donc un accès sans entraves à un grand marché.

Comment se présente la situation des deux régions avant l'entrée en vigueur du Marché commun et avant les concrétisations de la législation de juillet 1959 ? En 1956, la production des secteurs charbonnage, métallurgie et sidérurgie atteignait 33 % de la production industrielle de la Belgique alors que dans l'ensemble des pays les plus développés de l'époque (OECE), elle ne représentait que 14.7 %¹⁸.

16. G. EYSKENS, «*Vijftig jaar welvaartsontwikkeling in Vlaanderen*», dans *Tijdschrift voor Economie en Management*, Vol. XXV, n°2, 1980, p. 294.

17. *Ibid.*, p. 295.

18. LAMFALUSSY, *Investment and Growth in Mature Economics : the case of Belgium*, Londres, Macmillan, 1961, p. 14.

Si la grande crise a constitué un « choc exogène » qui a défavorisé la Wallonie, les *Golden Sixties* ont creusé l'écart. Certes, déjà dans les années 50, la crise charbonnière et celle des secteurs métallurgiques avaient sonné le glas des vieux bassins industriels wallons (Liège, Charleroi, Borinage) de sorte que la Wallonie a entamé l'ère des *Golden Sixties* avec un tissu industriel où les secteurs à forte croissance et axés sur la dynamique à l'exportation étaient sous-représentés : 23.6 % en Wallonie contre 42.4 % en Région flamande¹⁹. Si les *Golden Sixties* ont « creusé l'écart », c'est principalement dû aux flux massifs d'investissements étrangers qui ont pénétré en Belgique après le Traité de Rome. La position centrale de la Belgique les a attirés ainsi que la législation d'expansion économique de juillet 1959. Ces investissements étrangers, à 90 % industriels, ont été drainés principalement vers la région flamande : de 1959 à 1969, 63 milliards se localisèrent en Flandre contre 34 milliards en Wallonie²⁰. Les *Sixties* ont été *Golden* pour les provinces flamandes comme le montre le tableau suivant :

Tableau 3 : Pourcentages moyens d'accroissement du PIB des provinces flamandes et wallonnes de 1956 à 1968

Anvers	4,8
Flandre occidentale	4,7
Flandre orientale	4,0
Limbourg	4,5
Hainaut	2,1
Liège	2,6
Luxembourg	2,4
Namur	2,8

La croissance de la région flamande a été près de deux fois supérieure à celle de la Wallonie. Les investissements étrangers y sont pour beaucoup. Focalisés dans des secteurs produisant des « biens progressifs » ils ont vivifié et diversifié le tissu industriel flamand. La force attractive de la Flandre s'explique par : « ...des niveaux de salaires relativement bas, un climat social paisible et sa situation géographique maritime au cœur du marché européen »²¹. Ces investissements ont eu, à cette époque, des retombées positives. Comme l'écrit la *Kredietbank* : « Les multinationales

19. Ch. VANDERMOTTEN, *Two hundred years of change in the industrial Geography of Belgium*, dans H. Van der Wee and J. Blomme, *The Economic Development of Belgium since 1870*, Elgar Cheltenham, 1997, p. 146.

20. R. MICHEL, *Les investissements américains en Belgique*, Bruxelles, Editions du CRISP, 1971, p. 124.

21. H. VAN DER WEE, « The Economic Challenge facing Belgium in the 19th and 20th Centuries », dans H. Van der Wee and J. Blomme, *op. cit.*, p. 62.

américaines (près de la moitié des investissements étrangers étaient d'origine américaine) ont contribué aux innovations dans le domaine de la technologie et de l'organisation et ont créé d'importants spin-offs pour les entreprises locales»²². Entre 1959 et 1969 la seule province d'Anvers a attiré plus d'investissements étrangers (38 milliards dont 19 d'origine américaine) que toutes les provinces wallonnes réunies (34 milliards)²³.

Il s'ensuit une décroissance de l'importance relative de la région wallonne – de 32.1 % en 1960 à 29.1 % en 1970 – et une augmentation de l'importance relative de la région flamande : de 45.1 % en 1960 à 53.8 % en 1970. En commentant ces chiffres, le GEM écrivait déjà en 1977 : «*Ces déséquilibres dans la croissance du sud et du nord du pays se fondent principalement sur des déséquilibres dans la structure industrielle wallonne*»²⁴.

L'emploi industriel, où la Flandre avait dépassé la Wallonie en 1937, suit la même tendance comme le montre le tableau suivant :

Tableau 4 : Emploi industriel en Flandre et en Wallonie de 1947 à 1974 (en %)

	1947	1974
Flandre	46.6	59.3
Wallonie	40.5	29.9

Source : Ch. Vandermotten, *op. cit.*

Le taux de chômage en Flandre, encore fort élevé en 1950 (12.5%) chute : 5 % en 1966. Le démarrage véritable de la Flandre, avec un taux de croissance d'environ 5 % par an, coïncide avec la phase ascendante du Kondratiev : l'économie mondiale traversait une phase de forte expansion de 1950 à 1973, les relations économiques internationales croissaient à du 7 % par an, le fordisme triomphait appuyé par des politiques keynésiennes qui stimulaient la croissance. Cet environnement international extrêmement favorable a bénéficié au *take-off* flamand dont l'économie est axée sur l'exportation. Ce démarrage coïncide également avec la mise en place du Marché commun. L'économie flamande en a tiré un parti des plus favorables. En troisième lieu, une législation nationale a

22. «L'économie belge depuis 50 ans», *Bulletin mensuel de la Kredietbank*, février 1996, repris dans La documentation française. *Problèmes économiques*, n°2473, 22 mai 1996.

23. R. MICHEL, *op. cit.*, p. 124.

24. GEM (Groupe d'économie marxiste), *Belgique, pays en voie de sous-développement*, Bruxelles, 1977, p. 64.

éperonné les investissements directs en Flandre qui ont vivifié son tissu industriel. En quatrième lieu, le marché du travail en Flandre présentait des avantages certains : salaires plus bas qu'en Wallonie, main d'œuvre plus docile et plus jeune, réserve importante du facteur travail en début de période dû à un taux de chômage élevé.

Le dynamisme incontestable de l'économie flamande pendant cette époque peut masquer l'existence de deux stratégies de développement industriel fort différentes. La première stratégie, qu'on appellera pour la simplicité fordiste, se fonde, depuis le début des années 60, sur l'appel aux investisseurs étrangers. «*Ils s'implantent dans les zones industrialoportuaires (Anvers pour la pétrochimie et la construction automobile ; à Zelzate, au Nord de Gand, le long du canal Gand-Terneuzen, pour la sidérurgie maritime - Sidmar fondée par Arbed) et dans le Nord-Est (Campine), bassin de main d'œuvre peu qualifiée et abondante, hors de l'aire d'influence des grandes agglomérations (la zone garde jusque dans les années soixante une fécondité élevée) et réputée peu organisée sur le plan syndical*»²⁵. Nous avons déjà indiqué que la Campine jouissait d'une situation géographique idéale dans le contexte Nord-Ouest de l'Europe : reliée à Anvers par un canal de grand gabarit elle l'est également à la Ruhr, par autoroute et par rail.

La seconde stratégie que Vandermotten qualifie de «*capitalisme endogène de PME*» et que Henri Capron appelle «*développement endogène local*» se réalise dans le Courtraisis (arrondissement de Courtrai, Roulers et Tielt) qui a des ramifications denses jusqu'à Ypres. La taille moyenne des entreprises est petite – environ 12 employés – mais il y a des entreprises importantes dans la zone à capital local : Bekaert à Zwevegem, Picanol à Ypres. La zone reste spécialisée dans le secteur textile-confection (indice de spécialisation²⁶ : 10.3) mais menant la filière en amont vers la production de machines textiles (Picanol, Van de Waele, Van Tieghem...) vendues dans le monde entier (Etats-Unis, Russie, Amérique latine...). Les taux de chômage sont bas – Tielt : 3.7 % et Roulers : 4.2 % – soit les plus bas de Belgique. Tielt a connu une création d'emploi salarié de 2.7 % par an contre 0.8 % sur le plan national. L'accumulation du capital se fait sur base subrégionale : ni nationale, ni multinationale. Ainsi, en 1990, «*6.2 % de l'emploi industriel du Courtraisis est concen-*

25. Ch. VANDERMOTTEN et M. LENNERT, «Les structures spatiales de l'économie belge et leur évolution, de la période fordiste jusqu'aujourd'hui», dans *Hommes et Terres du Nord*, 1999, n°3, p. 188.

26. Indice de spécialisation : emploi sectoriel régional/emploi total régional/emploi sectoriel fédéral/emploi total fédéral.

*tré dans des firmes étrangères... contre 43 % à Bruges*²⁷. Le capital est local. Le travail également : «73 % de la main d'œuvre du Courtrais fait la navette sur une distance inférieure à 10 km... En outre, la proportion d'étrangers au sein de la zone est extrêmement faible et s'élève à 1.4 % de la population alors qu'au niveau fédéral elle atteint 9.1 %»²⁸. La tradition chez Bekaert est d'utiliser une main d'œuvre qui habite dans les environs de Zwevegem. Comme le note Capron, il y a dans le Courtrais un sentiment de profonde identité socio-culturelle, un esprit entrepreneurial et innovateur, une volonté de maintenir le processus décisionnel au sein de la zone, une grande ouverture au commerce international, près de deux fois supérieure à la moyenne nationale.

De 1973 à 1995-1998

De 1973 à 1986

La crise pétrolière d'octobre 1973 symbolise le retournement du cycle long de Kondratiev. Ce retournement va de pair avec la fermeture des charbonnages wallons – en 1953, les charbonnages représentaient 4.3 % de la valeur ajoutée nationale et en 1974 : 0.7 %... parmi ces 0.7 % les mines limbourgeoises constituent l'essentiel – et la crise conjoncturelle et structurelle de la sidérurgie. Entre 1974 et 1975, la sidérurgie belge perd 28 % de sa production d'acier contre 19.5 % en Europe des 9. La crise frappe inégalement les régions : «Ainsi la perte de plus de 4 millions et demi de tonnes d'acier brut enregistrée entre 1974 et 1975, se répartit à concurrence de 34 % à Liège, 49 % à Charleroi et 18 % à Sidmar»²⁹. Les banques privées et les *holdings* lâchent la sidérurgie wallonne : «les prêts accordés par la Société Générale de Banque à la sidérurgie liégeoise ne dépassaient pas 1 % du total de ses crédits»³⁰. En 1961, la sidérurgie représentait 23.2 % du portefeuille du *holding* Société Générale... et 8.3 % en 1976. En fait, tous les secteurs traditionnels sont touchés par la crise... néanmoins les secteurs-clefs des bassins industriels wallons sont de très loin les plus affectés. La métallurgie de base qui représentait 4.3 % de la valeur ajoutée nationale en 1974, n'en représente plus que 2 % en 1982. En revanche, les industries principalement localisées en Flandre résistent mieux, telles l'industrie pétrochimique, l'industrie pharmaceutique et l'industrie automobile.

27. H. CAPRON et L. GREUNZ, «La reconversion et les remontées de filières : la troisième Italie et le Courtrais», *Troisième congrès des économistes de langue française, Commission 3, Charleroi, 26 et 27 novembre 1998*, p. 139.

28. *Ibid.*

29. GEM (Groupe d'économie marxiste), *S.O.S. - Sidérurgie*, Bruxelles, 1978, p. 39.

30. *Ibid.*, p. 67.

Ce phénomène accentue le décalage entre le développement industriel de la Flandre et de la Wallonie. La Flandre a dépassé la Wallonie vers 1963-64. La crise pétrolière et ses conséquences ont creusé l'écart après 1974-75.

De 1986 à 1995

De 1986 à 1995, la région flamande a une croissance de dix points supérieurs à celle de la région wallonne. Par conséquent, la part relative à la région wallonne se contracte légèrement tandis que celle de la région flamande croît. A l'heure actuelle, la région wallonne compte pour un quart du PIB de la Belgique, et la région flamande pour 60 %.

L'écart ne se creuse pas rapidement. Néanmoins pour des raisons liées à la structure des industries manufacturières en Flandre et en Wallonie, il est vraisemblable que cet écart continue à s'amplifier.

Tableau 5 : Parts relatives de la Flandre et de la Wallonie en 1986 et en 1995 et croissance des deux régions de 1986 à 1995

	1986 Valeur ajoutée (en milliards)	1986 (en %)	1995 Valeur ajoutée (en milliards)	1995 (en %)	Croissance de 1986 à 1995
Région wallonne	1 359	26.1	1 592	25.1	+ 17 %
Région flamande	3 009	57.8	3 834	60.4	+ 27 %

Source : Institut des comptes nationaux, *Croissance économique des régions, 1985-1995*, Bruxelles, 1997.

Les derniers chiffres publiés par l'ICN sont relatifs à la période 1995-1999 (ICN, *Comptes Régionaux*, Bruxelles, janvier 2002). En prix courants, la croissance de la Flandre dépasse de peu celle de la Wallonie : + 13.5 % contre + 11.5 %.

En fin de période – les chiffres disponibles par province portent sur l'année 1999 – l'industrialisation des provinces flamandes est nettement supérieure à celle des provinces wallonnes, comme le montre le tableau suivant.

Tableau 6 : Part de la valeur ajoutée des industries manufacturières
(par province en 1999 en %)

Provinces flamandes		Provinces wallonnes	
Flandre occidentale	25.7 %	Namur	10.3 %
Flandre orientale	25.1 %	Luxembourg	16.3 %
Anvers	27.6 %	Hainaut	20.4 %
Limbourg	29.2 %	Liège	20.0 %

Source : Institut des Comptes Nationaux, *Comptes régionaux 1995-1999*, Bruxelles, 2001.

Une analyse plus fine montre la prééminence des sous-branches performantes en Flandre et en Wallonie³¹.

Ainsi dans les secteurs des biens d'équipement et des moyens de transports qui incorporent beaucoup de valeur ajoutée par unité produite et qui intègrent le progrès technique, la Flandre était en 1988 en avance sur la Wallonie. En fin de période, cette avance s'accroît. Il n'y a pas de bond en avant du côté flamand, mais il y a un recul en termes absolus du côté wallon, de sorte que dans cette catégorie de biens la Wallonie ne représente plus que 14 % de la valeur ajoutée nationale en 1995.

Tableau 7 : Evolution de la valeur ajoutée à prix constants de certaines branches économiques en Flandre et en Wallonie de 1986 à 1995 en milliards de francs belges, et parts relatives en pourcentage.

Secteurs	Flandre				Wallonie			
	1986		1995		1986		1995	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
Machines agricoles et industrielles	61.0	67.0	59.5	72.0	19.7	21.0	11.3	19.0
Machines/bureau, traitements/informatique	6.6	59.0	9.0	88.0	3.7	33.0	0.6	6.0
Matériel électrique	66.0	67.0	69.8	71.0	21.7	22.0	19.2	19.0
Moyens de transport	93.1	67.0	102.8	72.0	32.2	23.0	29.2	20.0
	226.7	67.0	241.1	72.0	77.3	23.0	67.1	14.0

Source : ICN, *Croissance économique des régions*, Bruxelles, 1997.

31. Il faut être des plus prudents quand on parle de sous-ensembles industriels «performants». En effet, la tréfilerie du fil d'acier n'est vraisemblablement pas à classer dans les industries de pointe. Néanmoins Bekaert qui produit du fil très sophistiqué (*steel-cord*) est une entreprise performante. La branche agro-alimentaire présente des caractéristiques semblables.

Dans les secteurs dits progressifs – c'est-à-dire ceux dont la croissance est supérieure à la moyenne – la même tendance s'observe. La région flamande était mieux placée en début de période – 71 % contre 20 % – et elle renforce son avance en 1995 : 77 % contre 17 %. La branche agro-alimentaire, particulièrement dynamique notamment grâce aux exportations vers l'Est, gagne 50 % en région flamande alors qu'elle stagne en région wallonne.

Tableau 8 : Evolution de la valeur ajoutée à prix constants de certaines branches économiques en Flandre et en Wallonie de 1986 à 1995, et parts relatives en pourcentage.

Secteurs	Flandre				Wallonie			
	1986		1995		1986		1995	
	VA	%	VA	%	VA	%	VA	%
Produits chimiques	118	76	183	80	29	18	40	17
Papiers	36	56	63	65	15	23	20	20
Produits caoutch./plastiq.	27	77	51	79	7	20	12	18
Produits agro-alimentaires	80	70	121	78	24	21	25	16
	261	71	418	77	75	20	97	17

Source : ICN, *Croissance économique des régions. Tableaux complémentaires*, Bruxelles, 1997.

On a parlé des investissements étrangers en Belgique pendant la période de 1960-70. Ceux-ci ont continué à s'implanter en Belgique à des rythmes différents selon les périodes. Si l'on considère toutes les entreprises étrangères résidentes en Belgique en 1995, 43% d'entre elles sont établies en Flandre, 35 % à Bruxelles – principalement dans les services – et 14 % en Wallonie. En 1997, la part des investissements étrangers dans les investissements totaux s'élevait à 60 %. Dans certaines branches économiques, la part de la valeur ajoutée des entreprises étrangères dans la valeur ajoutée de la branche est élevée : 71 % dans l'industrie chimique, 72 % dans les fabrications métalliques, 56% dans la distribution...³².

Les autres causes du dynamisme de la Flandre

Le dynamisme de l'économie flamande se mesure globalement par l'évolution de l'indice du PNB par habitant. Chaque année, on pose la moyenne européenne à 100.

32. Conseil central de l'économie, *Projet d'avis relatif aux investissements étrangers en Belgique*, Bruxelles, novembre 1997.

Tableau 9 : Indice du PIB/habitant de 1955 à 1996 (Eur 15 : 100)

Année	Flandre	Wallonie	Belgique
1955	92	103	103
1965	93	93	100
1975	106	90	107
1985	106	87	106
1996 ³³	116	90	113

Source : H. CAPRON et W. MEEUSEN, *The national innovation system of Belgium*, Heidelberg-New-York, 2000, p. 32.

Comme on l'a vu, la Flandre dépasse la Wallonie dans les années 60 et depuis lors l'écart se creuse pour atteindre env. 25 % en fin de période. Tous les autres indicateurs confirment cette tendance : le chômage en Flandre est deux fois moins élevé qu'en Wallonie (6.9 % contre 16.3 % en 1999) ; la croissance économique y est plus vive ; la productivité du travail plus élevée³⁴, le taux d'emploi par rapport à la population en âge de travailler atteint, en 1999, 59.8 % en Flandre contre 54.2 % en Wallonie.

Dans les pages précédentes nous avons mis en évidence que les structures industrielles respectives de la Flandre et de la Wallonie rendent compte de cette différence. La Wallonie reste cantonnée dans les secteurs qui étaient florissants lors de la première révolution industrielle. La Flandre s'est industrialisée beaucoup plus tard dans des secteurs plus modernes et plus porteurs.

En outre, la croissance des investissements des entreprises est plus forte en Flandre qu'en Wallonie.

L'écart s'accroît de 1986 à 1996. Les entreprises flamandes investissent plus pour deux raisons. En premier lieu, le chiffre d'affaires des entreprises flamandes augmente plus rapidement que celui des entreprises wallonnes et dès lors leur capacité d'investir s'accroît. La plus forte croissance du chiffre d'affaires des entreprises flamandes s'explique, elle, par leur localisation dans des produits progressifs alors que «*les spécialisations wallonnes restent focalisées dans des secteurs en*

33. Les chiffres de 1996 incorporent les *Länder* de l'Allemagne de l'Est dont le revenu par habitant est très en deçà de la moyenne européenne. Dès lors la Wallonie semble se redresser (de 87 en 1985 à 90 en 1996) et la Flandre semble gagner 10 points (de 106 en 1985 à 116 en 1996). C'est une illusion statistique.

34. Ce différentiel de productivité du travail entre la Flandre et la Wallonie a amené le FMI, dans son rapport annuel de novembre 2001, à préconiser une plus forte hausse de salaires en Flandre qu'en Wallonie (*De Standaard*, 27 novembre 2001).

phase de maturité ou de déclin»³⁵. En second lieu, il y a un problème de débouchés : si la vocation exportatrice de la Flandre était légèrement supérieure à celle de la Wallonie en 1971 – écart de 3.5 % – cet écart s'est creusé par la suite pour atteindre 13.5 % en 1998.

La croissance des investissements des entreprises flamandes va de pair avec des investissements en recherche-développement (R-D) plus élevés.

Quand on parle de R-D, il est utile de distinguer la R-D précompétitive de la R-D proche du marché. Une analyse plus fine permet de constater que la Flandre et la Wallonie sont au coude à coude en matière de recherches théoriques et de R-D précompétitive. Le nombre d'étudiants (non inclus les étudiants étrangers) inscrits à l'université parmi la tranche d'âge de 18 à 24 ans est proche : 12.3 % en communauté française et 11.6 % en Flandre. Les performances des équipes de chercheurs des grandes universités francophones (ULB, ULg, UCL) et des grandes universités flamandes (*KUL, UGent, VUB*) sont similaires³⁶.

En R-D proche du marché, la Flandre est nettement plus performante comme l'atteste l'indicateur des brevets par personne occupée, qui vaut 82 en Wallonie et 131 en Flandre. Si l'on se penche sur l'évolution des brevets demandés auprès de l'Office européen des brevets, on se rend compte qu'entre 1978 et 1997 l'évolution est favorable à la Flandre comme l'indiquent Henri Capron et Michèle Cincera dans une autre contribution : «... l'augmentation est cependant beaucoup plus importante en région flamande (taux de croissance 1980-82 et 1994-96 de 297 %) que dans les régions voisines (taux de croissance de 56 % en Wallonie et à Bruxelles au cours de la même période). En termes absolus, la Flandre détient 68 % du nombre total des brevets belges au cours de la période 1994-96 contre 18.6 % en Wallonie et 13.2 % à Bruxelles»³⁷.

Le mouvement flamand après la deuxième guerre mondiale

La montée en puissance de l'économie flamande à partir des années 60 a alimenté la poursuite des revendications flamandes. A partir de la grève

35. H. CAPRON, «Dynamique d'évolution de l'économie wallonne et stratégie de développement», dans *Tendances économiques*, novembre 1998, p. 85.

36. H. CAPRON, et M. CINCERA, «R-D Expenditures and the national innovation system», dans H. Capron et W. Meeusen, *op. cit.*, p. 95.

37. H. CAPRON, et M. CINCERA, «Les politiques régionales en science et en technologie», dans M. Beine, et F. Docquier, (Ed.) *Croissance et convergences économiques des régions*, Bruxelles, 2000, p. 407.

de 1960-61 le mouvement wallon s'assignait également comme objectif une plus grande autonomie de la Wallonie. Il y a donc eu convergence sur les points essentiels pour «fédéraliser» la Belgique unitaire et pour arriver à la situation que nous connaissons aujourd'hui : trois communautés et trois régions dont la Région de Bruxelles-Capitale qui est dotée d'un statut particulier.

Parmi les pommes de discorde socio-économiques entre wallons et flamands, citons notamment : la régionalisation de la sécurité sociale et le lancinant problème des transferts interrégionaux.

Le mouvement flamand et les transferts interrégionaux

La question des transferts nets de la Flandre vers la Wallonie constitue, depuis des décennies, un des problèmes les plus sensibles du dialogue (ou de l'affrontement) entre communautés. Plus de la moitié de ces transferts trouvent leur origine dans le système de sécurité sociale. L'aile marchante du mouvement flamand exige sa régionalisation intégrale. Du côté francophone il y a là, du moins pour l'instant, un *non possumus* absolu que Jean-Claude Van Cauwenberghe, ministre-président de la Région wallonne a explicité en ces termes, lors d'une table ronde politique organisée le 7 novembre 2000 : «*La solidarité est le ciment du maintien de la Belgique en tant que pays. A partir du moment où l'on franchit la ligne blanche d'une absence de solidarité, alors il n'y a plus de raison majeure de continuer à vivre ensemble*». Plus précisément, en parlant de la sécurité sociale, il ajoute, sans aucune ambiguïté : «*La sécurité sociale incarne la solidarité interpersonnelle, ciment fondamental de notre pays sans lequel j'estime que notre structure fédérale serait amenée à s'écrouler*»³⁸.

La régionalisation peut vraisemblablement encore s'étendre, comme ce fut d'ailleurs le cas lors des récents accords de Lambermont³⁹ – régionalisation de certains impôts, régionalisation de l'organisation communale, parachèvement de la régionalisation des compétences relatives à l'agriculture et au commerce extérieur, régionalisation de la coopération au développement en 2004 – mais elle ne peut, dans le chef des responsables politiques wallons, dépasser certaines limites, la «*ligne blanche*» de Jean-Claude Van Cauwenberghe.

38. J.-Cl. VAN CAUWENBERGHE, dans Ph. Cattoir *et alii*, *Autonomie, solidarité et coopération*, Bruxelles, 2002, p. 558.

39. *Documents parlementaires*, Sénat, 2000-2001, 2-7009/1.

Les positions sont diamétralement opposées. La question des transferts interrégionaux, déjà sérieuse il y a une vingtaine d'années, devient de plus en plus épineuse aujourd'hui : non pas à cause d'une arrogance de certaines composantes du mouvement flamand mais bien à cause de la modification structurelle de l'environnement international. Comme l'indiquent à juste titre Gérard Roland et ses coauteurs : «... l'instauration du marché unique européen, le développement des transports et communications, la mondialisation des marchés [...] induisent une tendance lourde à la croissance des inégalités de revenus primaires au sein des nations les plus développées»⁴⁰. Les trois auteurs ajoutent : «La capacité des Etats-Nations de préserver une solidarité généreuse en leur sein est encore très loin d'être nulle. Mais son érosion persistante (nous soulignons) n'en constitue pas moins un défi majeur»⁴¹.

Même si, à l'heure actuelle, les écarts interrégionaux en Euro-15 ne s'accroissent pas, il est vraisemblable que «la tendance lourde» dont parle Gérard Roland *et alii* se concrétisera dans l'avenir. Pour les pays de l'Euro-15, l'élargissement prochain de l'Union européenne aura pour conséquence une diminution des fonds structurels en faveur des régions les moins favorisées... ce qui freinera les éventuels rattrapages.

Par conséquent, l'approfondissement de l'intégration européenne, l'élargissement de l'Union européenne et la globalisation de l'économie mondiale auront tendance à creuser les écarts entre régions au bénéfice des plus performants et à fragiliser une redistribution plus équitable du revenu national entre les régions.

Dans un premier temps, on esquissera l'état de la question relative aux transferts interrégionaux en s'appuyant sur les travaux les plus récents d'économistes flamands et wallons. On évaluera ensuite l'impact social, économique et politique de ces transferts.

La nature des transferts

Ni les économistes flamands, ni les économistes du Sud du pays ne contestent l'existence et l'ampleur de transferts nets de la Flandre vers la Wallonie, et partiellement, vers Bruxelles. Trois contributions publiées en 2002 dans un ouvrage collectif⁴² intitulé *Autonomie, solidarité et*

40. G. ROLAND, T. VANDEVELDE, Ph. VAN PARIJS, «Autonomie régionale et solidarité : une alliance durable ?» dans *Autonomie, solidarité et coopération*, Bruxelles, 2002, p. 527.

41. *Ibid.*

42. Ph. CATTOIR, Ph. De BRUYCKER, H. DUMONT, H. TULKENS et E. WITTE, *Autonomie, Solidarité et Coopération*, Bruxelles, 2002.

coopération les mettent en évidence. Ces trois contributions arrivent à des résultats similaires. Il s'agit des articles suivants :

Ph. Cattoir et M. Verdonck, «Péréquation financière et fédéralisation», *op. cit.*, pp. 307-354.

E. De Boeck et J. Van Gompel, «Financière transferts tussen Belgische Gewesten», *op. cit.*, pp. 355-374.

M. Mignolet, M-E. Mulquin et L. Vieslet, «Disparités interrégionales des croissances et revenus en Belgique et transferts interrégionaux», *op. cit.*, pp. 375-404.

Ces transferts sont de natures différentes. Il y a d'abord les transferts liés à la sécurité sociale : les contributions à la sécu de la Flandre excèdent ses dépenses. En Wallonie, c'est l'inverse. Dans le cadre d'une solidarité nationale, il y a environ 110 milliards de transferts qui passaient d'une région à l'autre en 1999. Il y a en deuxième lieu les transferts liés à la capacité fiscale. En 1999, la contribution de la Flandre aux recettes de l'Etat était par habitant de 9.1 % supérieure à la moyenne nationale, tandis que la contribution de la Wallonie était par habitant de 15 à 16 % inférieure à la moyenne nationale. On évalue ce transfert à une cinquantaine de milliards de francs belges en 1999. En troisième lieu, il y a depuis 2000 un transfert fédéral en faveur des régions dont l'impôt sur les personnes physiques (IPP) par habitant est inférieur à la moyenne nationale. On estime son montant à une vingtaine de milliards. D'autres éléments mineurs interviennent qui font que la région flamande est contributaire à concurrence d'environ 200 milliards et la région wallonne est perceptrice d'environ 170 milliards. La différence s'explique par l'existence de la région bruxelloise dont il a été fait abstraction dans cette contribution.

Si l'on raisonne en termes relatifs, les transferts en provenance de la région flamande s'élèveraient à environ 4 % de son PIB et ceux perçus par la Wallonie atteindraient environ 7 % de son PIB.

Impact social, économique et politique des transferts interrégionaux

Si on compare les transferts interrégionaux en Belgique avec ceux de quelques pays de l'Union européenne, on constate que certaines régions d'Europe perçoivent des transferts beaucoup plus substantiels que la Wallonie : la Corse en France, 15 % ; la Sicile en Italie, 23 % ; l'Alentejo au Portugal, 26 %. Même si ces régions ont un PIB régional par rapport au PIB national de loin inférieur à celui de la Wallonie par rapport à la

Belgique (Corse : 71 %, Sicile : 70 % ; Alentejo : 60 % ; Wallonie : 79 %) et même si les bases de la comparaison sont sujettes à caution⁴³, les 8 % de la Région wallonne ne sont pas en soi excessifs. Mignolet *et alii* comparent la Wallonie au pays de Galles qui se situe dans une situation assez similaire à celle de la Wallonie et «*qui perçoit 11 % de transferts contre 8 % à la Wallonie*»⁴⁴.

Sur le plan social, ils ont un effet redistributif certain : avec un revenu primaire nettement inférieur à celui de la Flandre, les ménages wallons ont un pouvoir d'achat presque équivalent à celui des ménages flamands : si en 1997, le revenu disponible des ménages se situe à l'indice 100 en Belgique, il atteint 100.9 en Région flamande et 98.3 en Wallonie. Le principe d'équité est donc rencontré. Une rupture brusque des flux de transferts interrégionaux contracterait les dépenses des ménages wallons et augmenterait le taux de pauvreté dans le Sud du pays.

Sur le plan économique, la situation est paradoxale ! Si la Wallonie parvenait à diminuer les disparités par rapport à la Flandre (taux d'emploi rattrapant celui du Nord du pays ; diminution accélérée du chômage ; croissance plus rapide du PIB wallon que de la Flandre, *etc.*), la Wallonie verrait dans un premier temps ses transferts diminuer. Le revenu disponible des ménages wallons resterait vraisemblablement inchangé : la diminution des transferts serait compensée par l'accroissement du revenu primaire. D'une certaine façon, une croissance du PIB wallon supérieure à celle de la Flandre, risquerait de pénaliser les ménages wallons : ils travailleraient plus et ne gagneraient pas plus. Seule la Flandre en profiterait doublement : la suppression d'une partie des 200 milliards de transferts signifie pour la Flandre la possibilité d'augmenter d'autant ses dépenses de consommation, d'investissement, de R-D, *etc.* En second lieu, un PIB wallon supérieur signifie pour la Flandre, des débouchés accrus : la Wallonie constitue un marché très important pour les «*exportateurs flamands*».

Est-il réaliste de supposer qu'il y ait dans les prochaines années un rattrapage wallon important ? Si on se penche sur les vingt dernières années, il s'agirait d'une rupture de tendance. En effet, les indicateurs suivants l'attestent :

43. Pour certains pays les transferts de sécurité sociale ne sont pas pris en considération.

44. MIGNOLET *et alii*, *op. cit.*, p. 399.

- de 1980 à 1999, le PIB en Flandre est passé de l'indice 100 à l'indice 155.3, tandis qu'en Wallonie il passait de 100 à 130.8⁴⁵ ;
- de 1980 à 1999, le taux de chômage est passé en Flandre de 7.4 % à 6.9 %, tandis qu'en Wallonie il augmentait de 8.8 % à 16.3 %⁴⁶ ;
- le poids des services non-marchands «purs», c'est-à-dire en faisant abstraction des services liés à la santé, est beaucoup plus important en Wallonie qu'en région flamande : 18.1 % contre 11 %⁴⁷... ce qui constitue à long terme un handicap pour la croissance wallonne.

En outre, depuis le démarrage de la Flandre du début des années 1960 la croissance de la Flandre a été constamment supérieure à celle de la Wallonie. Il est vrai que ce différentiel se réduit, mais il reste favorable à la Flandre. Il est donc vraisemblable de supposer qu'à moyen terme, les transferts nets de la Flandre vers la Wallonie resteront du même ordre de grandeur soit 3 à 4 % du revenu primaire de la Flandre et 6 à 8 % du revenu primaire wallon.

Sur le plan politique, il est raisonnable de penser que les transferts inter-régionaux dont plus de 50 % sont attribuables au système de sécurité sociale, vont continuellement alimenter du côté flamand la revendication d'une régionalisation partielle d'abord, totale ensuite de la sécurité sociale.

L'argumentaire des responsables wallons tablera notamment sur la modicité de ces transferts comparativement aux montants des transferts reçus par certaines régions de l'Union européenne. Si sur le plan économique et social cet argumentaire tient la route, il est bancal sur le plan politique et institutionnel. Les régions européennes en retard de croissance sont

45. En 1995 on a procédé à une révision des comptes régionaux pour se conformer à la méthodologie SEC (Système européen des comptes). Cela a réduit et le PIB wallon et le PIB flamand. A un fifrelin près, l'écart entre les régions est resté le même. On ne dispose pas des chiffres définitifs pour 2000, 2001 et 2002. Selon les estimations de l'Union wallonne des entreprises : «l'économie wallonne a, par rapport à la moyenne européenne, à peu près enrayé la détérioration observée entre 1980 et 1995, mais sans plus» (UWE - Union Wallonne des Entreprises, *Rapport sur la situation économique de l'entreprise en Wallonie*, juin 2002, p. 18).

46. Pour comptabiliser l'emploi et le chômage une nouvelle méthodologie a été introduite en novembre 2001. Selon cette nouvelle méthodologie, 12 602 personnes ne sont plus comptabilisées dans les statistiques du chômage. Il s'ensuit que le taux de chômage s'établirait en avril 2002 à environ 14.7 %. Il y a donc un léger progrès dont une partie est due à un biais statistique. Selon les estimations de l'UWE, le taux d'emploi en 2002 se situerait en Wallonie dans une fourchette de 55.9 % à 56.25 %. Ici aussi il y aurait progrès (*Ibid.*, p. 20).

47. INS, *Annuaire des statistiques régionales*, Bruxelles, 1999.

relativement petites par rapport à l'entité nationale – Corse par rapport à la France ; Sicile par rapport à l'Italie ; pays de Galles par rapport au Royaume-Uni. Dans les autres régions, même s'il y a des velléités autonomistes, on parle la langue nationale et on partage la même culture. En Belgique, le pays est coupé en deux ; la langue est différente ; la culture est différente. Il s'ensuit que pour une grande partie du mouvement flamand les transferts vers la Wallonie sont plutôt assimilés à une aide au développement d'un pays tiers qu'à des transferts interrégionaux de solidarité au sein d'un même pays.

Le problème ne se limite pas à nos seules frontières. Il s'inscrit dans un cadre international. L'air du temps – c'est-à-dire l'impact conjugué de l'approfondissement de l'intégration européenne et de la globalisation de l'économie mondiale – à laquelle la Flandre est très sensible, tend vers «*un ratatinement des solidarités*».

Le projet de développement flamand

La prise de conscience du mouvement flamand de cette puissance économique accrue de la Flandre ne date pas d'hier. Au demeurant, elle va en s'accroissant et elle débouche sur la volonté politique de gérer ce développement, de favoriser cette croissance par un projet de développement flamand plus autonome pour les uns, carrément autonome pour les autres. Définir les contours de ce projet..., telle est l'ambition du *Traité de Louvain*⁴⁸.

Après ce traité, il y a eu les résolutions du Parlement flamand, le *Pact van Vilvoorde*, pacte conclu entre le Gouvernement flamand et les interlocuteurs sociaux, qui fixe 21 objectifs à réaliser pour 2010. Pour éviter des redondances, je me limiterai à l'analyse du *Traité de Louvain* et aux deux derniers ouvrages publiés : celui du député *Volksunie* Johan Sauwens (2001) et le *Vlaams Manifest* (2002) de Patrick Dewael, premier ministre flamand.

À l'initiative du patronat flamand, les responsables de haut niveau de tous les partis politiques démocratiques flamands, du monde patronal et du monde syndical – aussi bien le syndicat d'obédience chrétienne que le syndicat d'obédience socialiste – ont publié, le 13 mai 1995, un manifeste intitulé *Traité de Louvain*⁴⁹. Ce traité a été actualisé le 29 mai 1997.

48. *Programma ter bestrijding van de werkloosheid op basis van het verdrag van Leuven, eindversie*, 29 mai 1997.

49. Le choix du mot «traité» est symbolique. Il ne s'agit pas seulement d'un «manifeste», d'un «accord» ou d'une «pétition de principes». Il s'agit d'une convention qui lie les.../.

Il se fixe comme objectif principal la réduction du chômage en Flandre de 3 à 5 % pour l'année 2003, ce qui signifie une création annuelle de 25 000 à 30 000 emplois, soit le double de la période 1990-1996. Réaliser un tel score implique manifestement la mise en place d'une autre politique de l'emploi que celle suivie à l'heure actuelle par le gouvernement fédéral. Comment créer ces emplois ?

Le premier point du traité s'intitule : «*Une diminution draconienne des coûts du travail*». Le traité considère que la diminution du coût du travail constitue un instrument essentiel de la gestion de l'emploi. Dans cet ordre⁵⁰ d'idées le traité propose de diminuer les cotisations patronales à la sécurité sociale de 7 % (elles s'élèvent actuellement à 35 % du salaire brut). Le deuxième angle d'attaque du traité concerne la répartition du temps de travail. Le plaidoyer en faveur du temps partiel se fonde sur «*une nouvelle éthique du travail qui, dans de nombreux cas, apprécie davantage un accroissement des loisirs qu'un accroissement du revenu*» (Traité..., p. 6). Cette argumentation constitue une sorte de *revamping* de la pensée néoclassique traditionnelle qui laisse au travailleur le libre choix entre travail et loisirs. Elle ne souffle mot sur les conséquences pour les femmes du temps partiel, ni sur la discrimination qu'elle entraîne : en Belgique le temps partiel est presté à concurrence de 90 % par des femmes.

Cette répartition du travail impose plus de flexibilité. Le mot est soigneusement évité pour ne pas attiser les susceptibilités de Mia De Vits de l'ABVV (syndicat d'obédience socialiste), mais le contenu est bien présent. Aucun *a priori* ne doit être exclu quant à la forme de la répartition du travail : sur base de la semaine, de l'année ou de la carrière. Toutes les formes de répartition du travail peuvent être envisagées : de l'interruption de carrière au travail en équipe en passant par la semaine des quatre jours. Qu'est-ce d'autre que la flexibilité ?

Le *Poldermodel* hollandais jouit d'une grande force d'attraction en Flandre. Alors que le taux de chômage était de 12 % en 1983 aux Pays-Bas, il est inférieur à 4 % aujourd'hui. Ce résultat, à première vue surprenant, a été obtenu grâce à :

- du travail à temps partiel, qui a connu un essor sans précédent (environ 40 % en 2000) ;
- du travail intérimaire, qui progresse rapidement ;
- des procédures de licenciement qui deviennent plus aisées ;

..J. parties de façon solennelle et durable. Compte tenu du renom des signataires et de la portée de son contenu, le traité a été très «médiatisé».

50. OCDE, mars 2000, p. 25.

- des conditions de travail qui se détériorent – travail de nuit, travail du dimanche, etc. ;
- un pouvoir d'achat des travailleurs qui est resté à peu près constant de 1982 à 1997⁵¹.

Dans un récent ouvrage publié en 2001, Johan Sauwens, ministre du gouvernement flamand de 1988 à 2001 et député *Volksunie* plaide carrément pour la régionalisation et du marché du travail et de la sécurité sociale : «*Parler d'un seul marché du travail en Belgique, n'a plus de sens : la différence entre la Flandre et la Wallonie est comparable à celle entre les Pays-Bas et l'Espagne. Dans une telle situation une politique de l'emploi unitaire n'a plus de raison d'être, elle devient contreproductive. Marché du travail et Sécurité sociale sont indissociablement liés : la régionalisation du marché du travail suppose la régionalisation de la Sécurité sociale*»⁵². Cela implique la «*régionalisation des conventions collectives du travail*»⁵³. Cette thèse, qui, à notre avis, est en train de devenir celle de la majorité du mouvement flamand table sur un certain nombre de données objectives relatives au marché du travail que nous avons déjà signalées :

- le chômage en Wallonie est environ deux fois supérieur au chômage en Flandre (14 % contre 7 %) et donc les allocations de chômage par habitant sont plus importantes en Wallonie ;
- la productivité du travail est supérieure en Flandre... le différentiel avoisine les 15 % ;
- les salaires, dans la mesure où ils sont fixés nationalement, sont du même niveau en Flandre qu'en Wallonie ;
- la création d'emplois en Flandre excède celle de la Wallonie ; de 1993 à 2000, 76 % de créations d'emploi se sont situées en Flandre ;
- le taux d'emploi par rapport à la population en âge de travailler atteint, en 1999, 59.8% en Flandre contre 54.2 % en Wallonie ; de 1980 à 1999 il a légèrement progressé en région flamande (de 58.9 % à 59.8 %) et légèrement diminué en région wallonne (de 56.9 % à 54.2 %).

A l'occasion du 700^e anniversaire de la Bataille des Eperons d'or, le 11 juillet 2002, Patrick Dewael, premier ministre flamand, a publié *Het Vlaams Manifest*. Si le ton de Johan Sauwens, député de la *Volksunie* était catégorique, voire cassant, celui de Patrick Dewael se veut amical :

51. J. NAGELS, «De tous les peuples de la Gaule, les Belges sont les plus braves... et les Bataves les moins valides», dans *Année sociale*, 1997, p. 42.
52. J. SAUWENS, *Een stap verder : de onvermijdelijke splitsing van de sociale zekerheid* (Un pas plus loin : la scission inéluctable de la sécurité sociale), Tielt, 2001, p. 85.
53. *Ibid.*, p. 62.

«Les flamands, écrit-il, n'ont pas l'habitude de laisser tomber leurs meilleurs amis (les wallons) avec qui ils partagent depuis tellement longtemps le meilleur et le pire»⁵⁴. Il ajoute : «Mais les bons amis ont besoin de bons accords»⁵⁵. Un climat communautaire détendu est propice à la conclusion de bons accords.

Après le ton, voyons le contenu économique et social du *Manifest*. Patrick Dewael commence par énumérer les acquis des *Accords du Lombard* et de *Lambermont* :

1. autonomie fiscale accrue mais insuffisante ;
2. compétence régionale en matière d'agriculture, de commerce extérieur, de coopération et développement (2004) ;
3. garanties partielles relatives à la politique d'investissement de la SNCB.

Sur ces trois points les avancées régionales en matière d'autonomie sont différentes. En ce qui concerne le premier point (autonomie fiscale) douze impôts, d'importance relativement minime, sont régionalisés : taxe sur les jeux et paris, droits de succession, droits d'enregistrement, redevance radio et télévision... Néanmoins le total des réductions et des augmentations, sous toutes leurs formes, ne peut dépasser 3.25 % de l'impôt sur les personnes physiques (IPP) à partir de 2001 et 6.75 % de l'IPP à partir du 1^{er} janvier 2004. Il y a donc autonomie régionale croissante mais limitée. Cela fait partie de «*l'éloge du compromis à la belge*» dont parle le professeur Pagano dans son remarquable ouvrage sur la fiscalité régionale⁵⁶.

La politique agricole et la pêche maritime (point 2) sont régionalisées à l'exception des normes de sécurité et des compétences sanitaires et phytosanitaires. Le commerce extérieur est régionalisé. Ne demeurent fédéraux que l'Office national du Ducre (OND) et les prêts d'Etat à Etat. Sur le plan de la coopération au développement la plupart des compétences seront transférées aux régions à partir du premier janvier 2004.

Quant à la SNCB, Dewael en reparle. Il annonce ensuite un certain nombre de revendications flamandes qui seront mises sur la table lors des prochaines négociations gouvernementales :

54. P. DEWAEEL, *Het Vlaams Manifest : meer ruimte voor regio's*, Leuven, juli 2002, p. 65.

55. *Ibid.*

56. G. PAGANO, *Le financement des régions et des communautés 1970-2002*, Bruxelles, 2002, p. 173.

- le dossier SNCB sera réouvert et la Région flamande exigera des investissements pour accroître le trafic des marchandises et pour l'acquisition de wagons à double toit ainsi que des investissements ferroviaires dans le Limbourg et dans le port d'Anvers ;
- en matière de sécurité sociale, les soins de santé et les allocations familiales doivent être régionalisés⁵⁷ ;
- approfondissement de l'autonomie fiscale et financière des régions (p. 64) ;
- réforme de la formation unitaire des salaires et octroi de la possibilité aux régions de mener «*une politique propre en matière d'emploi et de formation salariale*» (p. 67).

Les revendications relatives à la SNCB et à la Sécu sont extrêmement précises. Les deux derniers points (autonomie fiscale accrue et formation des salaires) sont évoqués... même évoqués à de multiples reprises... sans pour autant que des mesures concrètes ne soient mises en avant.

En 1997, les dépenses en matière de santé, invalidité et en matière d'allocations familiales interviennent pour un peu moins de 40 % de l'ensemble des dépenses de la sécurité sociale. Les transferts Nord-Sud liés à la Sécurité sociale avoisinent les 100 milliards. Par conséquent, la régionalisation de ces deux postes diminuerait les transferts d'environ 40 milliards de francs belges.

Toutes les données relatives à la croissance, à la productivité du travail, à la création d'emplois, aux structures industrielles, au taux de chômage... alimentent le sentiment en Flandre que la Wallonie est à la traîne et, par voie de conséquence, qu'une autonomie plus grande de la Flandre permettrait un développement plus dynamique. D'autant plus dynamique d'ailleurs qu'une autonomie de la Flandre supprimerait à terme les transferts du Nord vers le Sud du pays.

Parallèlement aux exigences flamandes relatives à une politique de l'emploi autonome et à une scission de toute la Sécurité sociale, la volonté de mener une politique fiscale indépendante devient de plus en plus prégnante. La suppression de la redevance radio-TV en Flandre a constitué un premier pas. La demande de la diminution de l'impôt sur les bénéfices des sociétés resurgit régulièrement.

57. Dans un premier temps, il ne s'agit pas du transfert de toute la sécu aux régions, mais uniquement des deux postes mentionnés. Ici les thèses de Sauwens et de Dewael divergent.

Il s'agit donc bien d'une stratégie de développement autonome dans ses dimensions économiques, sociales, fiscales, salariales. Ce modèle s'inspire du *Poldermodel* qui constitue lui-même une version européenne du modèle anglo-saxon. Cette stratégie flamande bénéficie de l'appui du patronat flamand et d'un pôle financier flamand.

Le pôle financier flamand et ses relais politiques

Les *holdings* et les grandes banques francophones telles que la Société Générale, la Banque de Belgique, la Banque de la Société générale, la Banque de Bruxelles, la Banque Lambert... ont financé prioritairement le développement économique wallon de la première moitié du XIX^e siècle au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Les entités financières francophones ont été ou sont en voie de devenir intégralement contrôlées par le capital français, hollandais et subsidiairement allemand. Leur ancrage belge ou wallon s'est émietté.

A l'opposé, le capital financier flamand, par des opérations d'absorption-fusion ou par une concertation accrue entre ses composantes, se renforce. Au début de l'année 1998, un rapprochement s'est opéré entre les banques flamandes *CERA* et la *Kredietbank* (1800 agences), le *holding Almanij* (*Algemene Maatschappij voor Nijverheidskrediet*), le *holding de Gevaert*, le groupe d'assurance *ABB* et le *holding du Boerenbond*. L'entité nouvelle de bancassurance *KB-CERA-ABB* dispose de 261 milliards de fonds propres et est devenue le numéro un de la finance en Belgique. Cette constellation financière est intimement liée au *Boerenbond* – à l'origine un syndicat agricole flamand créé en 1890 – qui brasse aujourd'hui un chiffre d'affaires annuel de 100 milliards et qui est solidement implanté dans l'*agro-business* et la finance. Ce pôle financier est, selon les dires de F. Collin qui présida le comité directeur de la *Kredietbank* pendant vingt-cinq ans : «*fondé en Flandre pour les Flamands et où l'on s'exprime en flamand*».

Ce pôle financier dispose de relais politiques puissants. «*Les accointances avec le CVP – premier parti flamand – sont connues de tous : nombreux furent les ministres chrétiens flamands qui sortirent du sésail KB-Almanij. A commencer par Gaston Eyskens (ancien premier ministre), son fils (ancien premier ministre), Paul De Keersmaeker, Gaston Geens et Eric Van Rompuy...*»⁵⁸.

58. S. DETAILLE, «Almanij-KB au service de l'économie flamande», *Le Soir*, 31 janvier 1998, p. 8.

Egrugement ou scission de l'Etat fédéral

Quand un pays à structure institutionnelle fédérale est divisé en trois régions dont les deux plus importantes sont la Région flamande et la Région wallonne, il arrive un moment où, faute de cohésion nationale suffisante – ce qui est assurément le cas en Belgique – la région la plus dynamique considère l'autre région comme un fardeau qui freine son propre développement. Elle a le sentiment d'être la vache à lait et de «subventionner» la région en déclin.

La Flandre veut devenir un dragon du Nord. Le *Traité de Louvain*, le *Pacte de Vilvoorde*, le *Manifeste flamand* en constituent le projet économique et social. Il est porté par le patronat industriel et financier flamand et il a rallié l'adhésion du monde syndical flamand. Les élites flamandes, toutes colorations politiques et philosophiques confondues, peuvent compter sur une base populaire solide. Elles ne se compromettent pas trop avec une extrême-droite (*Vlaams Blok*) xénophobe, raciste et chauvine. Néanmoins l'influence de cette extrême-droite radicalise leurs positions et les pousse à exiger une régionalisation croissante.

L'environnement international – approfondissement de l'intégration européenne et mondialisation de l'économie – tend à déliter la solidarité interpersonnelle et interrégionale. Cette évolution éperonnée par l'idéologie néolibérale, beaucoup plus influente dans le Nord que dans le Sud du pays, renforce la volonté d'une autonomie accrue de la Flandre.

Il faut avoir à l'esprit, qu'indépendamment des questions linguistiques et institutionnelles – qui ne constituent que la face apparente de l'iceberg – des divergences profondes et durables opposent la Flandre et la Wallonie sur tous les problèmes importants. Qu'il s'agisse de problèmes éthiques (avortement, euthanasie, droit du sol, place de la femme dans la société...), de problèmes vitaux relatifs au financement de la sécurité sociale, de la fiscalité et de la parafiscalité, de l'organisation du marché du travail, de la couverture des soins de santé... les divergences l'emportent de plus en plus sur les convergences.

Tout ceci pourrait accréditer l'idée qu'à l'heure actuelle le mouvement flamand aurait tout intérêt à une indépendance pleine et entière qui lui fournirait les leviers indispensables à son épanouissement. Ceci pré-suppose la scission de la Belgique. Dans le chapitre «*Geen separatisme*» du *Vlaams Manifest*⁵⁹, Patrick Dewael plaide sans équivoque contre

59. P. DEWAELE, *op. cit.*, pp. 35-37.

la scission de la Belgique. Il prône le maintien de l'Etat fédéral, l'accroissement des compétences régionales mais non l'indépendance de la région flamande.

Son argumentaire ne manque ni de pertinence, ni de réalisme. L'Etat-nation, dit-il, a fait son temps. Nombreux sont les attributs qui lui ont été ôtés. «*Notre sécurité dépend des décisions de l'OTAN. La Belgique n'a plus sa propre monnaie*»⁶⁰. La politique du taux de change, la politique monétaire et de crédit sont aux mains de la Banque centrale européenne. La politique budgétaire est dictée par l'*Euroland*. Les fluctuations boursières en Europe sont calquées sur celles de Wallstreet. J'ajoute que la mondialisation débridée et le poids des marchés financiers entravent la liberté d'action des Etats-nations dans leur définition d'une politique économique autonome. J'ajoute qu'au moment où il n'y a plus qu'une seule superpuissance et où la division du travail entre américains et européens confère aux Etats-Unis la tâche de «*faire le dîner*» et aux européens le soin de «*faire la vaisselle*»⁶¹, la capacité d'un Etat-nation européen, *a fortiori* de la Belgique, compte pour du beurre. Patrick Dewael plaide pour un accroissement du pouvoir des régions sur deux plans : le plan européen et le plan national.

Sur le plan européen, il exige que les régions qui disposent d'un pouvoir législatif – Bavière, Ecosse, Catalogne, Flandre, Wallonie... – soient consultées par la Commission quand elle prend des décisions qui tombent dans le cadre des compétences attribuées aux «*régions-partenaires*» de l'Union européenne. Il propose également que le Comité des régions de l'UE, dispose de pouvoirs plus étendus. Sur le plan national, il revendique, comme on l'a vu, une extension du pouvoir des régions et de la Flandre en particulier.

Quand, dans les années qui viennent, l'essentiel de ces exigences seront rencontrées, quel sera encore l'écart qualitatif entre d'une part une région flamande disposant d'une large autonomie au sein de la Belgique fédérale et d'un pouvoir d'influence accru sur le plan européen et d'autre part un Etat-nation flamand ? La réponse me semble claire : la différence sera minime.

Dès lors, on peut faire l'épargne d'un long processus de scission qui engendrerait d'énormes difficultés – ne fût-ce que l'octroi d'un statut pour la région bruxelloise qui satisfasse la région flamande, la Wallonie et les

60. *Ibid.*, p. 37.

61. R. KAGAN, «*Puissance américaine, faiblesse européenne*», dans *Le Monde*, 27 juillet 2002, p. 14.

bruxellois – qui susciterait un chambardement institutionnel coûteux, des tensions communautaires et des situations conflictuelles.

Le sens de l'histoire va dans le sens d'une autonomie accrue des régions. Certes, les partis politiques, les groupes de pression, les milieux influents... peuvent, d'un côté comme de l'autre de la frontière linguistique, freiner ou accélérer le rythme de l'histoire. Le contrecarrer semble futile car le sens de l'histoire se fonde sur l'évolution objective des deux grandes régions de la Belgique.

L e c t u r e s

L'Abako et l'indépendance du Congo

Benoît VERHAEGEN
et Charles TSHIMANGA

«La Violence sexuelle comme arme de guerre dans les conflits de la République démocratique du Congo». «Une des guerres les plus désastreuses de l'Afrique moderne». Amnesty International, Médecins sans frontières et bien d'autres ONG sonnent quotidiennement l'alarme.

Sans vouloir réduire toutes les responsabilités du drame congolais à la politique coloniale de la Belgique, il importe de se souvenir de l'Histoire. L'Institut africain-CEDAF y travaille avec constance. Il vient de publier deux importantes études. La première, sous la signature de Benoît Verhaegen et Charles Tshimanga nous vaut une solide synthèse sur le parcours du nationalisme kongo, entre 1950 et 1960.

Pour rappel, l'Abako fut le premier parti politique au Congo belge. Son

premier *Manifeste* – très bref et quasi confidentiel – date de 1953. Avec l'appui du Père Van Wing, jésuite flamand, il annonce la création d'une association qui veut unifier, conserver et perfectionner la langue kikongo. Aucune visée politique dans ce texte, qui fait appel notamment à «tous nos chefs européens, à nos chers missionnaires...» Contenu et ton ont changé trois ans plus tard : le second *Manifeste* de l'Abako, dont Kasavubu est dans l'intervalle devenu président, est un document de portée explicitement politique. Il revendique en effet «une véritable politisation du Congo, symbolisée par l'introduction d'une pluralité de partis politiques». C'est le bon vieux paternalisme belge qui est mis en cause ; l'Abako demande d'y substituer la négociation. Dans la foulée, le *Manifeste* prône l'émancipation immédiate, des structures fédérales sur base ethnique, le rejet du projet, alors à la mode, de communauté belgo-congolaise.

Les thèses du professeur Van Bilsen étaient assurément passées par là. Mais l'Abako refuse le délai de trente ans que Van Bilsen prévoyait pour que le Congo accède à l'indépendan-

ce. Il demande l'annulation du Plan Van Bilsen, porteur d'atermoiements dont la population est lasse. Kasavubu est en effet convaincu que *«le processus d'acculturation dans lequel les Congolais étaient engagés était devenu négatif et aboutissait à une destruction pure et simple de la culture congolaise»*.

Au sommet de l'administration coloniale, on est surpris et certains songent à interdire l'Abako, pour ne plus voir le problème. Les élections très partielles qui se déroulèrent en décembre 57 dans trois villes révèlent à Léopoldville *«une certaine cristallisation de la conscience politique»*, notent les auteurs. Plus important encore est la prise de conscience en 1958 d'un problème politique national et l'ouverture d'une compétition politique autour d'un enjeu capital : fin ou partage du pouvoir colonial. C'est qu'avec la création du Mouvement national congolais (MNC) les Bakongo perdent leur monopole politique.

L'Abako va radicaliser ses positions dans le cours de l'an 58. Lors d'une réunion de section, J. Kasavubu réaffirme *«l'inébranlable volonté de l'Abako de libérer par l'indépendance immédiate le peuple congolais des entraves du colonialisme retardataire et du pillage des richesses du Congo»*.

C'est l'absence d'une politique claire de décolonisation qui va durcir encore les positions de l'Abako : elle boycotte les élections de décembre 59 par exemple. Jusqu'à la Table ronde de janvier 1960, le parti de Kasavubu est le parti *leader* du mouvement anticolonialiste sur le plan national. Sa montée en puissance a été largement sous-estimée.

Qui était Laurent-Désiré Kabila ?

Eric KENNES et Munkana N'GE

Autre publication du CEDAF : un essai biographique sur Laurent-Désiré Kabila, le père de l'actuel président de la République démocratique du Congo, essai réalisé par Eric Kennes avec la collaboration de Munkana N'Ge. Les auteurs soulignent que les données de base de leur travail sont pauvres. Ils ont dû recourir surtout à des sources orales, qu'ils se sont efforcé de situer dans leur contexte.

La gestion du président défunt a mis en évidence une totale «informalisation» politique et économique, ainsi que le glissement de l'informel à l'informe,

constatent-ils, en prenant le risque de privilégier cette clé de lecture.

Si la mort de Mobutu a mis fin au système mobutiste, l'assassinat de Kabila a sonné le glas de l'héritage lumumbiste des années 60 et 70. L-D. Kabila n'était ni un révolutionnaire, ni un «bandit social» pour reprendre une formule de Hobsbawm, même s'il a pratiqué des formes d'économie du banditisme. Son discours était nationaliste, sa politique populiste. Un bref passage en Chine a pu lui prêter un certain capital symbolique et lui donner l'illusion d'être un petit timonier. Ses initiatives, quand il accéda au pouvoir, étaient impulsives, plutôt arbitraires, sans aucun aboutissement concret, sans effet sur la crise de l'éthique sociale. Sous son règne, la fracture entre pouvoir et population s'est tragiquement aggravée, quelles qu'aient été ses références au petit peuple. Au terme de cette présidence, le Congo est confronté à «une sorte d'évaporation des institutions».

Les deux ouvrages constituent des livraisons triples des *Cahiers africains*, publiés par l'Institut africain-CEDAF à Tervuren et L'Harmattan à Paris.

Rosine Lewin

Reine et les étoiles

LUCE MINET

Editions du Cerisier, 304 pp.

Un bon scénario, prenant appui sur une base véridique, dans un cadre dramatique, (la guerre, la résistance,...) cela peut-il faire un bon roman ? Oui, à la condition que le talent de romancier soit au rendez-vous.

Une thèse contestée, voire contestable, peut-elle déboucher sur un roman apprécié : oui, (hélas !) si le talent d'écriture est au rendez vous. Voyez Céline, voyez en plus petit Julien Segnaire, alias Paul Nothomb !

Luce Minet nous pose un très délicat problème. Pétrie de bons sentiments, filiaux et politiques, elle a donc réalisé ce qu'elle a l'honnêteté de qualifier «d'œuvre de commande».

La flamme qu'elle se donne comme mission de faire survivre est l'indignation légitime, la rage bâtie sur la douleur, la soif inextinguible de vengeance affective et politique qui habite depuis des années un ancien partisan armé juif dont le frère fut exécuté sur ordre de la direction de l'organisation à laquelle ils appartenaient tous deux, les Partisans Armés, bras armé du Parti communiste clandestin.

Comme elle l'écrit dans sa postface, le beau père, puisque c'est de lui qu'il s'agit, a fait œuvre de chroniqueur, de pamphlétaire, d'éveilleur de mémoire. Sans doute a-t-il cru que son combat serait plus efficace par le biais de la fiction.

Il s'agit donc d'un roman à thèse courageusement entrepris et dont l'éditeur renvoie pour approfondissement contradictoire des faits à une bibliographie bien équilibrée.

Cette histoire nous plonge au cœur du groupe particulièrement fusionnel de jeunes juifs qui fournirent aux Partisans armés de Bruxelles des éléments pionniers, vengeurs décidés et téméraires du sort qui atteignait leurs familles, leurs camarades. Ce sont ces noyaux, encadrés par des anciens des Brigades qui portèrent des coups meurtriers aux collaborateurs, aux Allemands, en appliquant les consignes d'une organisation qui se voulait d'une discipline rigoureuse. Mais ces garçons et ces filles, à peine sortis de l'adolescence, voulaient aussi vivre intensément leur jeunesse en danger permanent : natation, promenades dans les bois, fêtes, amours meublent ces jours, ces semaines éprouvantes. Ils transgressent donc les règles austères de la clandestinité. Sanctions, éparpillement des «fautifs»

dans le pays, regroupement malgré l'interdit : le drame s'insère dans l'organisation clandestine. Désormais, on parle de dissidences : ce mot souvent conjugué dans la vie politique se traduit dans la guerre par désertion ou refus d'ordre, par trahison même. L'effet de résonance est assassin. Désignés comme meneurs, certains y perdront la vie de la main de leurs anciens camarades.

En soi le drame est réel, profond, atroce, et combien injuste. Suffit-il de dire «c'est la guerre» pour chasser ces ombres ? Pour avoir étudié en historien plusieurs de ces cas, j'aurais bien garde de prononcer un jugement, condamnant ou approuvant ces mesures que je juge, depuis mon bien-au-chaud-tranquille, insupportables.

Mais faut-il, suivant la mode médiatique qui souffla très fort il y a quelques années, et qui modifia d'une façon saisissante la mémoire du passé chez certains, pimenter encore ce drame en se fabriquant une petite «*affaire Manoukchian*» : porter ces actes en compte de l'antisémitisme régnant à la direction des PA, c'est-à-dire du Parti communiste clandestin ?

Voilà qui nourrit en effet le scénario, voilà qui devrait nous interpeller, voilà

l'idée que le roman est appelé à nous insuffler...

Message fort dont la discussion, légitime, n'a pas sa place à cet endroit et par ce biais. L'historien précisera simplement ici que sa conviction, faite de recherches sur la question, est que l'antisémitisme présent chez certains communistes, chez certains partisans, fut explicitement dénoncé et combattu par les dirigeants clandestins et ne détermina pas leurs décisions. Mais ce que j'affirme ici ouvre plutôt qu'il ne clôturait la discussion, à poursuivre sur d'autres bases.

Je dirai simplement que pour porter pareil message, le talent est d'autant plus nécessaire. Bons ou mauvais sentiments ne suffisent pas : rien n'est plus difficile que de faire parler vrai des personnages réels, rien n'est plus

caricatural que de faire parler des «mauvais». Et pour avoir connu certains modèles, fort transparents sous leur nom romancé, je me permets de penser qu'ils se glissent difficilement dans l'enveloppe de papier que leur a confectionnée Luce Minet.

Si je plaide l'incompétence comme critique littéraire, je sursaute cependant comme lecteur devant de nombreux truismes, des figures de style, des métaphores maladroites, de la guimauve également¹. Et c'est dommage, parce que fugitivement percent parfois la chaleur et l'émotion véritables. L'écrivaine Luce Minet demeure à naître, mais est-ce vraiment compatible avec l'application pédagogique et la démonstration militante ?

José Gotovitch

1. Que penser en effet de ceci : «*Dans la chambre voisine, l'alchimie amoureuse commence à rapprocher les valves du coquillage ; pour quelques heures Lili et Michel seront l'alpha et l'oméga l'un de l'autre, au sein de l'habitable hermétiquement fermé au monde.*»

Les CM – numéros parus ces dix dernières années

- Ethique : au-delà de la mode	184, avril-mai 1992
- Démocratie, insurrection permanente (1)	185, juillet 1992
- Démocratie, insurrection permanente (2)	186, septembre 1992
- La Wallonie et ses intellectuels <i>co-édition Toudi n°7</i>	187, novembre 1992
- Rejets/reconstructions du politique	188, janvier-février 1993
- Sport : jeux et enjeux	189, mars-avril 1993
- Dossier liégeois	190, juin-juillet 1993
- Femmes / histoire au tournant du siècle	191, août-sept. 1993
- Notre adieu au roi	192, nov.-décembre 1993
- Etre de gauche et maçon ?	193, février-mars 1994
- Positions matérialistes sur l'écrit	194, juin-juillet 1994
- Régions, régionalisme : conjurer le crépuscule industriel ?	195, août-septembre 1994
- Y a-t-il un économiste (socialiste) dans l'avion ?	196, décembre 1994
- Parcours dans le monde catholique <i>réédition</i>	197, février-mars 1995
- La droite existe. Et la gauche ?	198, mai 1995
- Notes d'Amérique latine	199, juillet-août 1995
- Dérives sécuritaires	200, nov.-décembre 1995
- Luxembourg, un échantillon d'Europe	201, avril-mai 1996
- <i>Numerus clausus</i> et enseignement	202, juin-juillet 1996
- Néolibéralismes, renouvellements régressifs et totalitarisme marchand	203, août-septembre 1996
- William Morris, un héritage rouge et vert et centenaire	204, nov.-décembre 1996
- Services publics: on brade?	205, avril-mai 1997
- Ce qui ne peut plus durer en Belgique	206, juin-juillet 1997
- De la Yougoslavie à la Belgique	207, octobre-nov. 1997
- L'Afrique nouvelle est-elle arrivée?	208, janvier-février 1998
- Chiapas dialogue pour la dignité	209, juin-juillet 1998
- 150 ans (et ½) après le manifeste	210, sept.-octobre 1998
- Bruxelles : mixité sociale en théorie, ...	211, déc.- janv. 1998-99
- Des sciences et des hommes	212, juin-juillet 1999
- Albert Marteaux 1886-1949	213, nov.-décembre 1999
- A l'Est, dix ans de recyclage des nomenklaturas	214, décembre 1999
- Casino planétaire	215, avril-mai 2000
- La prostitution : un droit de l'homme ?	216, juin-juillet 2000
- Fédéralisme - stop ou encore ?	217, oct.-nov. 2000
- Mal-être au travail	218, déc.-janvier 2000-01
- Casino planétaire - suite : résister	219, juin -juillet 2001
- école@business.com	220, nov.-décembre 2001
- Lézards plastiques	221, mars-avril 2002
- Petites fleurs rouges de la grande grève - 1960-65	222, juin-juillet 2002
- L'Europe avant le Big-bang	223, octobre-nov. 2002
- Etre de gauche et flamand	224, avril-mai 2003
- Copernic : le manager, soleil de la fonction publique	225, août-sept. 2003
- 1302 revisité/herbekeken	226, sept.-oct. 2003

Les *Cahiers Marxistes*
sont déposés
dans les librairies suivantes :

- ABELARD Bouquinerie
Rue F. Dons, 5 (Quartier ULB) - 1050 Bruxelles
- AGORA Louvain-la-Neuve
Agora, 11 - 1348 Louvain-la-Neuve
- ALINEA
Rue Beaumont, 21 - L- 1536 Luxembourg
- A LIVRE OUVERT
Rue St Lambert, 116 - 1200 Bruxelles
- LA DERIVE
Grand'Place, 10 - 4500 Huy
- LE LIVRE INTERNATIONAL
Bd. Lemonnier, 171 - 1000 Bruxelles
- L'ILE AUX CHATS
Rue Faider, 121 - 1050 Bruxelles
- LIBRAIRIE ANDRE LETO
Rue d'Havré, 35 - 7000 Mons
- LIBRAIRIE ENTRE-TEMPS (Centre culturel Barricade)
Rue Pierreuse, 19/21 - 4000 Liège
- LIBRIS - TOISON D'OR Espace Louise
Av. de la Toison d'Or, 40/42 - 1060 Bruxelles
- POINT VIRGULE
Rue Lelièvre, 1 - 5000 Namur
- PRESSES UNIVERSITAIRES DE BRUXELLES
Av. Paul Héger, 42 - 1050 Bruxelles
- TROPISMES
Galerie des Princes, 11 - 1000 Bruxelles
- WALLONIE - BRUXELLES
Rue Quincampoix, 46 - F - 75004 Paris

REVUE BIMESTRIELLE ISSN : 0591-0633

Editeur responsable : Pierre Gillis
6, N-D Débonnaire
7000 - Mons

Production, propriété & copyright : FREE, mouvement
d'éducation permanente non reconnu par la Communauté française
Membre de l'Association des Revues scientifiques et culturelles

Dépôt : Bruxelles X

8 EUR