

Sur le livre de Jacques Bidet *L'écologie politique du commun du peuple*

Jean-Marie Harribey

Ce texte a été présenté lors du webinaire organisé par les Éditions du Croquant le 28 janvier 2022 autour du livre de Jacques Bidet. L'auteur et l'éditeur avaient sollicité Pierre Khalfa et moi-même pour discuter ce livre. Le texte de Pierre Khalfa se trouve sur son blog de Médiapart : « [À propos du livre de Jacques Bidet, L'écologie politique du commun du peuple](#) ». Jacques Bidet apporte ses réponses dans le [n° 31 des Possibles](#).

Le philosophe marxiste Jacques Bidet publie un ouvrage *L'écologie politique du commun du peuple* (Paris, Éditions du Croquant, 2022), qui présente l'originalité de vouloir fonder en théorie un « métamarxisme » capable d'embrasser la question écologique¹. L'auteur fait ici une synthèse des concepts qu'il a progressivement élaborés tout au long de sa carrière dans un grand nombre d'ouvrages précédents pour prendre en compte l'ensemble des phénomènes de domination sociale et des luttes pour l'émancipation, dont les luttes écologiques sont partie prenante.

L'idée de base de son approche « métastructurelle » est que la société moderne ne s'analyse pas seulement à partir du rapport de production capitaliste tel qu'il est vu dans le marxisme traditionnel, mais à partir de la dualité du marché et de l'organisation, qui caractérise la société moderne. « Il faut donc reprendre l'approche marxienne, mais en remontant plus haut dans l'analyse conceptuelle qui la fonde : plus haut (c'est le sens du « méta- ») que la structure, plus haut que les rapports de classe, jusqu'aux deux facteurs de classe qui les conditionnent, marché et organisation, considérés dans leurs relations au discours public, tel qu'il peut être publiquement tenu dans la « modernité. » (15). Pour Jacques Bidet (JB), les rapports de classes ne seraient épistémologiquement pas premiers ; il faut remonter aux facteurs qui seraient de l'ordre métastructurel, donc indépendants (dans le sens de au-dessus) des classes qui, selon la tradition marxiste, font l'histoire. Il en découle que la lutte des classes doit être vue sous l'angle d'un triptyque entre, d'un côté, la classe dominante dans ses deux composantes, les capitalistes propriétaires et les compétents, et, de l'autre, la classe fondamentale populaire.

Dans son entreprise intellectuelle, JB distingue « la philosophie [à qui] revient l'exigence d'unité de pensée et l'aiguillon critique, [et] la théorie [à qui revient] la charge de produire les concepts propres à un ordre social déterminé » (204)². Mais la théorie n'exige-t-elle pas aussi l'unité de pensée et l'aiguillon critique désignés comme propres à la philosophie, et aussi d'être confrontée à l'histoire ? On va essayer de voir cela en examinant successivement dans cette recension les concepts proposés par JB et leur application à l'écologie.

1. Discussion des concepts

Parce que ce livre est d'une richesse foisonnante, dont une simple recension ne permet pas de rendre compte entièrement, je rassemble les remarques et questions d'ordre conceptuel autour de trois points : quelle structure de classes ? quelles alliances de classes ? quel lien entre structure et système ?

1) Quelle structure de classes ?

a) le marché et l'organisation : deux facteurs de classe ?

« La *structure moderne de classe* est fondée sur l'*instrumentalisation* corrélative de ces deux

médiations de notre "raison sociale" que sont le marché et l'organisation, qui fonctionnent comme *facteurs de classe* dès lors que s'établissent des privilèges de *propriété* sur le *marché* et des privilèges de *compétence* dans *l'organisation*. » (11, aussi 45, 85). JB écrit aussi : « aux yeux de Marx, [...] *le marché* est à la base du capitalisme et *l'organisation* au fondement du socialisme » (10-11, 42, 182, 211). D'une part, cette forte dichotomie est-elle présente chez Marx ? D'autre part, si JB considère l'indissociabilité du marché et de l'organisation dans le capitalisme actuel, il indique par ailleurs que « c'est un commencement *structurel* toujours recommencé, toujours en cours, *toujours à nouveau posé par les échangistes, qui produisent la loi du marché en se soumettant à elle* » (94, je souligne la fin de la citation) ? Quelle est alors la différence avec A. Smith et F. Hayek, si on considère que les « deux médiations » (95) (marché et organisation) ne peuvent être instituées que par la seule rencontre des échangistes, considérés comme des « citoyens » (99) ? Au contraire, historiquement comme conceptuellement, le marché ne peut exister sans être institutionnalisé et encadré, en l'occurrence par une autorité socio-politique, ce que JB indiquait lui-même un peu avant dans le texte : « le marché, comme logique de production échangiste, n'étant pas un fait de la nature, doit être socialement *institué* » (93). Mais dire que le marché est à la base du capitalisme et l'organisation à celle du socialisme, considérés séparément, n'est-il pas contradictoire avec l'idée que le marché ne peut exister sans organisation, surtout si c'est l'organisateur qui crée le marché.

Tantôt JB présente le marché et l'organisation comme les deux faces d'une même médaille, tantôt il les dissocie en disant de l'organisation qu'elle « n'est pas un sous-produit du marché » et qu'« elle répond à une *autre* logique de production, portée par une *autre* force sociale » (37 et 43). Donc, on ne sait plus si c'est, dans le temps et dans l'espace, marché *et* organisation ou organisation « alternative » au marché (46).

b) *Un duel triangulaire ?*

Sommes-nous en présence d'un « double front de la lutte des classes » (12) ou bien d'un « duel triangulaire » (19, 71, 81, 82, 84) ? Il existe deux « facteurs de classe », donc « deux forces sociales dominantes » (14), mais une seule classe dominante, ou une seule classe dominante-dirigeante, ou bien un pôle dominant (le capital) et un pôle dirigeant (les compétents). Mais s'il y a deux classes et trois forces sociales (17), le critère distinctif entre dominer et diriger n'est pas établi. Si « le capital, comme tel, ne peut pas fonctionner comme une instance dirigeante » (47), ne faudrait-il pas alors en conclure que la reproduction sociale exige la fusion entre ces deux forces ? Et, s'il y a un double front mené par la classe fondamentale, comment penser que les compétents ne vont pas se rallier définitivement au capital ? (85). Sauf à supposer une essentialisation des « experts » (sous-ensemble des compétents) qui auraient « *vocation* à se mettre du côté du peuple, avec l'espoir d'en prendre la tête pour [leur] propre compte » (86).

Il faudrait, dit JB, « remonter plus haut que la structure (méta), plus haut que les rapports de classe » pour « concevoir la structure moderne de classe » (15). Il crédite Marx d'avoir vu le rapport marchand comme « présumé » (16) du rapport capitaliste, ce qui est exact, mais il le révisé en disant que « ce présumé qui gouverne la forme moderne de société, ne peut, en bonne théorie, être seulement celle du marché, comme logique sociale de production. Elle est nécessairement constituée de la relation (de la tension) entre logique de marché et logique d'organisation, qui forme en effet l'alternative primaire de la rationalité économique-politique moderne. » (16). Alors, comment JB peut-il ensuite dissocier marché et organisation pour les identifier séparément au capitalisme et au socialisme ? En effet, il voit le socialisme comme « l'agenda » des compétents (56, 87, 295). C'est, il me semble, une méprise de croire les compétents au pouvoir en URSS et l'URSS comme socialisme avec « le goulag soviétique sous hégémonie compétence » (57, 108, 111), sentence confirmée plus loin : « Il s'agissait

bien, hélas !, de "socialisme", lequel doit, en effet, se définir comme l'hégémonie des compétents – ici (presque) toute-puissante » (211-212).

Parler des dirigeants soviétiques comme des « experts en besoins » (212), en valeurs d'usage donc, est pour le moins étonnant, d'autant que ce diagnostic est suivi d'une caractérisation du marché comme un « indicateur *raisonnable* des besoins des producteurs-consommateurs » (212), ce qui est, dans une certaine mesure, exact, mais qui n'est pas sans rappeler les arguments de L. Von Mises et F. Hayek contre O. Lange dans l'entre-deux-guerres. Le pouvoir-compétence des bolcheviks fut moins dans le domaine de l'administration des besoins que dans celui de la prise de pouvoir.

Définir la classe fondamentale populaire comme les « *sans privilèges*, par contraste avec les privilégiés de la propriété et ceux de la compétence, il [le concept de classe fondamentale] est lui-même assez abstraitement solide pour être concrètement fluide » (18), me paraît ni solide ni fluide, mais plutôt glissant d'une page à l'autre. Et même si JB affirme se situer dans l'ordre théorique et non dans l'historique, on ne sait pas toujours si le « tournant métastructurel » (25) est théorique ou historique ou les deux à la fois. D'ailleurs, « le mode d'articulation particulier [du capitalisme] entre marché et organisation est une *réalité* historique » (37), écrit-il.

« Une classe ne peut dominer la société moderne, dans toute sa complexité, si elle n'est en même temps une masse. Il reste à savoir où trouver cette "masse" essentielle » (39). On peut créditer JB de récuser la mythologie du 1 %. Et si, au 1 %, on ajoute 2 ou 3, même 4 % de compétents, ça fait 5 %, mais pas une masse. JB dit lui-même que « la strate managériale supérieure où certains "salaires", de plus en plus exorbitants, recouvrent en réalité un revenu d'accumulation proprement capitaliste » (44). « Tout en acceptant l'idée qu'ils sont appelés à jouer un rôle croissant dans une économie de plus en plus "organisée", je refuse d'y voir une nouvelle classe, susceptible de prendre historiquement le relais de la classe capitaliste. Car, dans la mesure où ces hauts managers font partie de celle-ci, ils sont, en dernier ressort, guidés par la même logique, dont ils sont les premiers bénéficiaires. » (44, aussi voir note 16). JB ne remet-il pas ici en cause sa théorie ? Ou bien la « conclusion » (« la classe dominante est constituée de deux "pôles", capitaliste *versus* compétent ») n'était-elle pas contenue dans « l'hypothèse métastructurelle » (« le rapport moderne de classe est à comprendre à partir de l'instrumentalisation non pas du seul marché par la marchandisation de la force de travail, [...] mais à partir de l'instrumentalisation corrélative des deux formes primaires de la « coordination rationnelle à l'échelle sociale » que sont le marché et l'organisation ») (deux citations à quelques lignes d'intervalle, p. 45) ? S'il y a vraiment deux pôles distincts de la classe dominante-dirigeante, comment expliquer la fusion de plus en plus étroite entre haut encadrement public et les milieux d'affaires dont le pouvoir macronien exprime la quintessence³ ? Il viendra un moment où JB parlera du capitalisme comme un « *régime d'hégémonie*, particulier dans lequel, au sein de la classe dominante, le pôle capital prévaut sur le pôle compétence, l'un et l'autre tenant ainsi en dépendance le commun du peuple » (130).

2) Quelles alliances de classes ?

L'incertitude théorique concernant la structure de classes a des répercussions socio-politiques sur le plan stratégique : « Ceux qui travaillent moins longtemps que le temps requis pour la production des biens qu'eux-mêmes consomment, exploitent d'autant autrui. S'il en est ainsi, toutes les supposées "inégalités sociales" sont en réalité des faits d'exploitation. » (28, 198). Il y a, me semble-t-il, une erreur logique dans cette affirmation : JB parle ici des titulaires de revenus extravagants qui dépassent la valeur des biens que ces titulaires consomment ; s'ils ne percevaient que cette valeur-là, il n'en resterait pas moins des inégalités sociales et un

prélèvement de plus-value. Autrement dit, l'exploitation ne se définit pas par le fait que les exploités travaillent moins que le temps nécessaire pour produire les biens qu'ils consomment, mais par le fait que les exploités travaillent plus que le temps nécessaire à produire leur subsistance⁴.

a) *Classe du capital et classe des compétents ?*

En désignant comme « libéralisme » le régime où l'hégémonie appartient au pouvoir-capital, comme « socialisme » celui où elle appartient au pouvoir-compétent et comme « communisme » celui où elle reviendrait au pouvoir du commun du peuple » (42, 182), JB révisé ici la théorie parce qu'il plaque sa typologie sur une page de la *Critique du Programme de Gotha* avec laquelle le rapprochement ne va pas de soi : Marx met la fin de l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel comme une résultante de la fin de la division du travail et non pas comme celle de la fin de la compétence⁵.

Qu'est-ce qu'une classe ? « Une *situation* de classe ne détermine pas une *position* de classe » (50). JB retrouvera plus loin la distinction classique dans le marxisme entre *classe en soi/classe pour soi*. Le marxisme a en effet l'habitude de considérer que les classes entrant en lutte se constituent en tant que classes. Or, JB explique que « mais la lutte *de* classe, dans sa forme pratique, n'est pas une lutte *entre* les classes. Ce ne sont pas les classes qui mènent la lutte de classe. En réalité, le rapport moderne de *classe* détermine l'apparition de *groupes sociaux* plus ou moins engagés dans une lutte de classe. » (50). C'est donc que les classes ne sont pas des objets réels, mais des abstractions : « Les classes ne sont pas des groupes sociaux » (17, 50), mais sont « des rapports sociaux » (50). Cette assertion est discutable : les classes ne sont pas *des* rapports sociaux, elles existent *dans* des rapports sociaux. La syntaxe peut aider ici à saisir la dialectique des rapports.

JB considère, à raison, que les inégalités en faveur des compétents reflètent des différences de statut : « Il n'y a pas, en effet, de raison technique, mais seulement sociale, pour qu'un médecin gagne plus qu'une infirmière, un ingénieur plus qu'un ouvrier, etc. ... » (51). Cela veut dire qu'il faut récuser la distinction travail/complexe/travail simple comme explication des différences de salaires. C'est ce que JB fait (53). Pourquoi ne fait-il pas état de la convergence sur ce point avec quelques autres travaux, certes très peu nombreux, mais ce serait d'autant plus facile ?⁶

b) *La classe populaire fondamentale : classe, sexe et race*

Qu'en est-il de la classe populaire, la « classe fondamentale » (62) ? Elle est partagée en deux : « le peuple A et le peuple B », le premier a conservé des acquis, pas le second qui rassemble femmes, étrangers et jeunes. Donc les « les mécanismes de classe [...] se croisent avec d'autres, qui relèvent notamment des rapports de *genre* et de *colonie* au sein du Système-monde, et de l'interrelation entre eux. *La classe fondamentale est donc aussi une classe de sexe et de "race". Le concept de classe, ainsi "développé", acquiert un contenu composite.* » (63). N'est-ce pas un point fragile de la théorie et qui est aussi celui d'une certaine utilisation du concept d'intersectionnalité dans les débats de société actuels ? Ou bien la classe se définit par le rapport d'exploitation capitaliste, qui croise d'autres rapports d'exploitation qui ne sont pas de classe mais de genre, de race, etc. ; ou bien la classe est d'emblée un concept composite.

JB esquisse une clarification :

« J'ai expliqué (§2.3.3) pourquoi au terme phénoménologique de "race", qui, renvoie à la surdétermination et à la fusion entre des dominations de classe, de genre et de nation, il fallait préférer celui de "colonialité", conceptuellement rapporté au Système-monde, à l'inégalité qui lui est inhérente et à la violence économique, politique et culturelle qui en découle. Quant au genre, compris comme le troisième terme du triptyque, il se trouve en

décalage avec le couple classe-nation en ce qu'il relève pour une part d'une condition biologique de la reproduction de l'espèce, alors que dans son être social il s'en écarte, la définition des sexes variant radicalement d'un type de société à un autre et se recyclant constamment au cours des âges. » (186-187).

Quel est l'enjeu de cette explication, c'est-à-dire le rapport de classe au premier sens est-il surdéterminant ? « La surdétermination mutuelle » (67) dont parle JB est un oxymore⁷. Au fil des pages, JB semble hésiter :

« Avec une nouvelle sociologie critique s'est imposée la formule classe-race-genre. Celle-ci me semble convenable dans la mesure du moins où elle renvoie à ce que je désigne comme les trois "rapports sociaux primaires dans la société moderne" : structure de classe/Système-monde/rapport de genre. On a, ci-dessus, commencé à considérer ce qu'il en est de la "classe", qui représente le rapport "structurel" » (63) « Rapport de classe qui occupe une place *épistémologiquement première* » (69).

Donc, tantôt la classe est composite, tantôt elle est de l'ordre du structurel, c'est-à-dire conforme à sa définition traditionnelle de l'antagonisme capital/travail. « *Par contraste avec la classe, qui relève de la "structure", la race relève du "système"* – toujours, il est vrai, en relation avec une configuration "structurelle" » (65).

« La "race" est la mémoire de la condition coloniale » (66). Or, l'esclavage des Noirs est antérieur au colonialisme occidental. Peut-être même avant que les « États-nations » se constituent. C'est là que la théorie doit être confrontée à l'histoire à un moment ou à un autre, question qui ne manque pas de se poser à JB (92). Par exemple, il récuse le terme capitalisme mais l'applique à l'esclavage (112), est-ce cohérent ? Il n'empêche, le chapitre 3, qui revient sur l'histoire (la naissance) de la société moderne, est l'un des plus intéressants, notamment en proposant le terme d'« arraisonement » (135) pour décrire l'émergence du capitalisme dans le cadre d'un État-nation : « le système-monde moderne se définit comme le croisement, l'interrelation entre le "Marché capitaliste mondial" et le "Système des (États-)nations". » (136). Il convient donc d'examiner la relation entre la structure et le système.

3) Quel lien entre structure et système ?

L'« aveuglement "structurel" *de classe*, se croise à un aveuglement "systémique" : l'aveuglement *de nation* » (73). Ce qui, dit JB, pose « la relation entre, d'une part, *l'appropriation des moyens de production par une classe* et, d'autre part, *l'appropriation d'un territoire par une communauté*, avec la violence destructrice, et écologiquement destructrice, qui lui appartient. » (74). En quoi la communauté se différencie-t-elle de la classe sur le plan de la violence destructrice si l'on regarde l'accumulation primitive du capital par « expropriation de la population campagnarde »⁸ ?

a) De État, l'Appareil d'État et l'État-nation à l'appropriation d'un territoire

JB fait la distinction entre *l'État*, « soit l'institution, au sein d'une société de classe, d'un rapport de souveraineté sur un territoire déterminé, ainsi défini comme national » (75), et *l'Appareil d'État*, « soit l'ensemble des institutions fonctionnelles dont l'État a la charge en tant qu'*État-nation* (parlement, gouvernement, armée, police, administration, finances, etc.), et qui se définit à la fois en interne au regard de la *structure* de-classe-et-d'État, et en externe au regard du *système* des nations » (75). Dans les deux cas, il s'agit d'institution(s), au singulier dans le premier, au pluriel dans le second, mais l'État ou l'Appareil d'État étant, chacun, unique. Convenons que c'est un peu elliptique, même sous le patronage de Gramsci et d'Althusser et que l'elliptique s'aggrave avec la distinction des « "A/appareils d'État" » et de « "*l'appareillage d'État*" » (76). Subvertir « les fonctions de *l'Appareil d'État* et des *appareils d'État* par la classe populaire », c'est « l'abolition de *l'État* », au sens de Marx,

mais pas les « facteurs de classe, marché et organisation, dont l'interrelation étatique est inhérente à "l'ordre social moderne" » (77).

S'il s'agit de dire qu' « *il y a autant d'État dans le privé que dans le public* », pourquoi placer le privé « sous l'égide ultime du marché » et le public « sous l'égide ultime de l'organisation » (78) ? N'eût-il pas fallu exprimer cela en termes de tendances, au sens asymptotique pour traduire « ultime » ?

Il s'ensuit un « paradoxe structurel du "duel triangulaire" » parce que celui-ci se traduit politiquement par la binarité « entre une *droite*, où se concentrent les capitalistes, et une *gauche*, où l'on trouve, non pas le commun du peuple, comme on aurait pu l'attendre, mais les "compétents", "l'élite" autoproclamée. Le clivage gauche/droite ne se présente pas entre les deux classes, entre les dominants et le peuple, mais entre les deux pôles de la classe dominante, entre ceux qui dominent le marché et ceux qui dominent l'organisation. » (82). Quid alors du vote de classe en faveur du PCF jusque dans les années 1970 ? D'autre part, comment le duel triangulaire a-t-il rendu compte de la fragmentation du salariat au fur et mesure que le néolibéralisme s'est imposé et que la division du travail s'est approfondie à l'échelle mondiale ?

Il vient alors l'analyse de l'État-nation qui pourrait être le côté le plus stimulant du livre : « *l'appropriation d'un territoire par une communauté*. Ce processus est d'une tout autre nature que *l'appropriation des moyens de production par une classe dominante*. Or il recèle, lui aussi, son potentiel de violence, un potentiel de plus grande violence. Il interfère certes avec les processus de classe. Mais, si l'on veut comprendre cette interférence, on doit d'abord le considérer pour lui-même » (91, 138).

Selon la typologie précise donnée (154) :

- État moderne : lorsque les deux coordinations sont articulées sous l'égide d'un pouvoir territorial centralisé ; c'est un État de classe.

- État-nation : lorsqu'une communauté s'empare d'un territoire ; la modernité devient politique. L'État n'est pas un « agent social corrélé avec le "capital" supposé être un système, en surplomb mais comme un rapport de classe, de genre et de nation. » (280). L'appareil d'État est l'ensemble des institutions fonctionnelles dont l'État a la charge en tant qu'État-nation » (280-281). Analysant les conditions de la naissance de l'État-nation, j'ai proposé une genèse conceptuelle de « l'affect national », lequel est l'amour de la patrie » (310, aussi 98, 102, 109, 126, 157, 158, 160, 251, 268, 280). Mais pourquoi la patrie serait-elle pour la classe populaire un « bien par essence commun » (195) puisque celle-ci « *institue un "commun"* » (310, je souligne) en s'appropriant un territoire, la patrie étant la « figure de la mère de tous les affects » (311) ?

- État-monde : lorsque s'élargissent à la planète les conditions économiques et culturelles de l'État-nation. Peut-on parler alors de Nation-monde ? Un paradoxe apparaît : « la libre circulation des capitaux est la preuve de l'État-monde » (156), tandis que la force populaire mondiale est introuvable, la classe fondamentale ne commençant à exister politiquement que dans l'État-nation. Pourtant, dit JB, « il existe une classe populaire mondiale, un commun du peuple du monde, parce que toutes les luttes locales et nationales à l'encontre de la classe dominante ont un impact global, qui leur confère une potentielle unité. Les luttes des sans-privileges, de quelque registre de classe, de genre, ou de nation qu'elles soient, relèvent d'une même "logique", d'une unité "logique", à laquelle il manque encore d'accéder à la conscience de soi. C'est là le champ de la lutte pour une Nation-monde. » (160). « Mais, si le défi de la Nation-monde est l'abolition de l'État-monde comme rapport de classe, il est tout autant la maîtrise du Système-monde, dans lequel prévaut l'appropriation de territoires définis comme nationaux par des États-nations qui s'en attribuent la propriété exclusive. » (185).

L'incertitude conceptuelle, vue plus haut, sur « Appareil d'État » n'est pas dissipée avec

« Appareil d'État-*nation* » (105) car comment peut-on affirmer que le « pouvoir capitaliste est celui d'une force sociale *nationale* » (105) à l'heure de la mondialisation du capital ?⁹ Par exemple, la structure oligarchique de « compétents » dirigeant les GAFAM peut-elle être associée à un État-*nation* ? Et s'il est vrai qu'ils « revendiquent une responsabilité dans la conduite des affaires nationales-systémiques » (106), on voit mal comment ils pourraient faire un bout de chemin avec le fameux « commun du peuple ». Et on se demande bien comment on pourrait faire beaucoup de différence entre le commerce triangulaire des ports français et anglais pour justifier l'idée que le colonialisme français s'est montré relativement plus organisateur, et le colonialisme anglais plus marchand (106-107).

b) La nation, commun inter-classes ?

Admettons un instant que la nation moderne soit « le plus précieux des communs [et] aussi le plus redoutable, car le plus violemment exclusif » (97). Ce qui veut dire alors que c'est un commun inter-classes, alors que le commun était défini comme celui du peuple. D'autre part, le projet d'accaparement du colonialisme est-il celui de toute la population ou de la classe dominante ? La conquête de l'Algérie, puis la défense de l'Algérie française, ont-elles été le commun du peuple ? JB cite Valmy (97, note 16) comme exemple d'engagement fondateur de la nation, mais nous sommes dans un tout autre cas de figure que dans le colonialisme : puisqu'il ne s'agit pas d'une appropriation d'un territoire, mais d'en défendre un à travers son nouveau système institutionnel né de la Révolution. Tout autres seraient les conquêtes napoléoniennes, dix ans après Valmy. De la même façon, la colonisation française de l'Indochine est sans doute plus la marque de la domination d'une classe bourgeoise que de celle du peuple¹⁰.

Le contrat social, que JB situe comme une « *déclaration* », une « *autre parole* » (99), suppose « des citoyens libres, égaux et *rationnels* » (99). Or, la rationalité renvoie immédiatement à un calcul coûts/bénéfices. En quoi la rationalité est-elle indispensable à l'établissement de la frontière puisque c'est cette dernière qui « institue » et fige le partage « ami/ennemi » (101). La prédation, inhérente au colonialisme, a-t-elle besoin de se fonder en raison, puisque « la raison du plus fort est toujours la meilleure, » ainsi que l'avait bien vu notre fabuliste « national » sans s'encombrer de métastructure. D'ailleurs, la description que JB fait de la captation de la terre (103) a moins à voir avec la rationalité qu'avec la loi du plus fort.

JB examine longuement l'articulation, « l'interférence » entre rapports de classe, genre, colonie (26). Qu'il existe d'autres rapports d'exploitation dans la société que l'extorsion de la plus-value de la force de travail par le capital est indéniable, mais rien n'autorise à dire qu'ils sont « semblablement actifs » (26), car l'exploitation domestique des femmes ne produit pas de plus-value. Celle de la nature non plus en soi, sinon cela voudrait dire que la nature produit de la valeur.

N'y a-t-il pas un renversement à propos du racisme, « en tant que celui-ci est aussi un *fait* de classe, de genre et d'écologie » (103), et qu'« il faut montrer sur *quelle ontologie* sociale, sur quelle rencontre entre classe, *nation* et genre, il se construit » (103) ? D'abord, selon JB, le racisme est un fait de classe, de genre et d'écologie ; ensuite, toujours selon lui, il est la rencontre de la classe, de genre et de la nation ; d'une phrase à l'autre, la nation a remplacé l'écologie, doit-on les considérer comme équivalentes, interchangeables, puisqu'il s'agit des « trois registres de l'être social moderne » (104) ? Le glissement conceptuel se poursuit puisque « le « racisme » est à penser comme la surdétermination entre la classe, la colonie et le genre » (104, 115). Est-il certain que le triptyque « classe-*nation*/genre » soit équivalent au triptyque « classe-*race*/genre » (117) ; par exemple, le conflit entre les nations France et Allemagne depuis la seconde moitié du XIX^e siècle n'est pas un conflit entre races.

D'autre part, à la mise sur un même plan de détermination succède l'idée que les rapports de genre sont surdéterminés par les rapports de classe et de colonie » (118), juste avant celle

d'une « surdétermination mutuelle » (119).

On verra plus loin si, au sein de la typologie proposée par JB, on sait comment passer de l'État-nation à la Nation-monde. Il faut pour cela examiner la question écologique.

2. La question écologique

« L'idée directrice de ce livre est en elle-même simple, mais d'une extrême radicalité. Elle s'énonce sur le modèle "le capitalisme détruit la nature" : c'est un ordre social défini et non pas l'Homme ou la Technique. Mais elle le reformule de façon plus large et plus drastique : « *les atteintes modernes à l'équilibre écologique global découlent exclusivement de processus de domination sociale* ». D'où il suit logiquement la proposition converse : "*la lutte écologique pour la préservation et la restauration de la nature n'est rien d'autre que la lutte pour l'émancipation*" ». (6, aussi 173) Or, plus loin, JB unit par un « et » l'émancipation humaine et la résilience écologique (20), au lieu d'inclure l'une dans l'autre et même de les assimiler. Cette incertitude peut-elle être levée avec la théorie de l'exploitation, la prise en charge du commun et le passage de l'État-nation à la Nation-monde ?

1) De l'exploitation à la valeur

JB consacre au début du livre un long paragraphe pour rappeler la théorie de la valeur de Marx, afin de préciser que : « Le concept d'exploitation *capitaliste* avancé par Marx ne prend ainsi tout son sens que dans l'unité de l'exploitation des humains et l'exploitation de la nature. » (34).

a) Produire de la valeur par l'exploitation de la force de travail sur la base matérielle de l'exploitation de la nature

L'unité de l'exploitation de la force de travail et de la nature est le point où je suis le plus en accord avec lui puisque c'est aussi l'un de mes leitmotivs, mais quelle n'est pas ma surprise de constater que, puisque le concept d'exploitation capitaliste ne prend son sens qu'ainsi, JB ne fasse pas de la théorie de la valeur le point d'ancrage théorique unifiant les deux exploitations conjointes. Cette absence est préjudiciable sur deux plans : d'abord on n'a aucune clé de compréhension des difficultés contemporaines du capitalisme à obtenir des gains de productivité du travail suffisants, pour des causes sociales et écologiques jumelées, obérant la rentabilité du capital ; ensuite, cette absence empêche de dire quoi que ce soit face aux discours lénifiants orthodoxes sur la prétendue valeur économique intrinsèque de la nature ou sur la valeur prétendument créée par la nature, thèmes de prédilection des économistes néoclassiques se piquant soudainement d'environnement et de la plupart des théoriciens écologistes, sans parler des illusions de Bruno Latour sur la nouvelle classe écologique¹¹.

JB fait silence aussi sur le débat qui a maintenant gagné un cercle plus large que le point isolé que je représentais il y a plusieurs décennies sur la nature du travail dans les services non marchands, et cela contre l'avis de tous les marxistes français. C'eût été une bonne occasion de vérifier l'opposition *marché/organisation* au cas de ce travail et de la création ou non de valeur, et apprécier à cette aune la possible jonction de valeurs d'usage sociales et écologiques. JB en reste à la position marxiste traditionnelle qui est intenable logiquement. Et, contrairement à ce qu'il affirme, la comptabilité nationale, qui repose sur des conventions, n'a aucune « prétention productiviste » (36) car elle reconnaît pleine légitimité à la production monétaire non marchande¹².

b) *Une connaissance spontanée des bonnes valeurs d'usage ?*

Il y aurait une sorte d'aveuglement (d'absurdité) du capital-propriété pour qu'émergent les compétents « supposés répondre de l'usage de certains moyens concrets en vue de certaines fins concrètes. Et ce sont là des questions que le commun du peuple fait spontanément siennes. » ? (48). D'une part, c'est croire en la pré-science de l'importance des valeurs d'usage par les compétents ; d'autre part, c'est croire en la même connaissance spontanée par le peuple. Certes, il faut préparer les alliances, quoiqu'il faille « combattre de front les deux adversaires – capital et "compétence" – » (80) ! JB partage la responsabilité du productivisme entre le capital et les compétents (54), tandis que le consumérisme est le fait des compétents et de « la masse de la population » (196) : est-ce parce que le capital en tant qu'abstraction ne consommerait pas ? Ce qui voudrait dire que le capital est examiné en tant qu'abstraction, alors que les compétents et le peuple le sont en tant qu'être vivants concrets. Ou bien les capitalistes n'existent pas réellement puisqu'ils sont dépourvus de tout sens. Ou bien il n'y a pas de différence entre les capitalistes et les compétents. Pour faire exister cette différence, JB voit dans le pouvoir du capital un pur rapport de force (60) et dans le pouvoir des compétents un « rapport de sens qui rend possibles certaines convergences » (60), sous-entendu avec la classe populaire. Et il donne l'exemple des cadres cheminots qui s'opposent à la privatisation des chemins de fer (60). Mais il ne s'agit pas là du très haut encadrement.

2) Le commun et sa prise en charge

Ici vient se greffer la notion de « commun », qu'il ne faut pas comprendre comme *ni capitaliste, ni étatique*, mais comme *ni privé, ni public* : c'est-à-dire ni de forme marchande, ni de forme organisationnelle » (80)¹³.

a) *Qu'est-ce que le commun ?*

Il y a ici un problème soit de conceptualisation, soit de syntaxe, car on avait cru comprendre que le peuple était la classe fondamentale, or c'est le « commun du peuple » qui « se définit lui-même comme « classe fondamentale » (80)¹⁴. Si « le commun est bien le paradigme ultime de l'émancipation humaine, condition de la préservation écologique, parce qu'il désigne tout à la fois *l'abolition* des rapports de classe et de genre, et *l'instauration*, par-dessus toutes les frontières, d'une Nation-monde » (171), alors le commun n'est pas le sujet classe mais l'instrument de cette dernière.

Mais la théorie se précise, et citons encore longuement JB :

« La violence *meurtrière* qui habite celui-ci [l'État-nation], en tant qu'élément du Système-monde moderne, présente en effet le double caractère de *lutte-de-classe* et de *guerre-de-nation*, multipliées l'une par l'autre. Cette dialectique structurelle-systémique se vérifie aujourd'hui tant à l'encontre des migrants (et de leurs descendances) dans le verrouillage policier-militaire de la frontière Nord/Sud, la plus décisive de toutes, couplé à l'ouverture aux capitaux, que dans le grouillement des armes d'extermination tout autour du monde. C'est dans ce contexte que nous devons aujourd'hui nous rendre à une nouvelle évidence : au-delà de l'exploitation que la classe dominante exerce sur le commun du peuple, au-delà de l'oppression dans laquelle les hommes tiennent les femmes, au-delà du danger de mort que les nations les plus puissantes font peser sur les autres, un péril imminent menace la vie même de l'espèce humaine et de tout le tissu vivant qui l'environne. Mais cette nouveauté, le désastre écologique, advient dans un contexte que le "capitalisme" et le "Système-monde" ne suffisent pas à circonscrire. Une autre génération de concepts se trouvera requise : ceux de l'État-monde, préalables à ceux de la Nation-monde. » (136-137).

Une Nation-monde qui est requise pour surmonter « l'épreuve ultime de la dérive

écologique » (139). Mais, « sur le terrain de la confrontation militaire, le Système-monde, avec son axe centres-périphéries, ne semble donc pas appelé de sitôt à s'effacer dans le processus de l'État-monde » (148).

Il n'est pas certain que l'on puisse imputer la dérive écologique – le « destructivisme du capital » (150, 303) à l'inégalité inhérente au Système-monde, dans la mesure où la prédation sur la nature est bien antérieure à celui-ci, constitutive du rapport d'exploitation, aux dires mêmes de JB. De plus, arguer que la classe dominante mondiale domine mais ne dirige pas, faute, à cette échelle du monde, d'une compétence à la hauteur, ne serait acceptable que si le concept même de pôle bicéphale était cohérent à coup sûr.

b) Qui détruit le commun ?

Toujours est-il que la « réélaboration analytique » est posée à partir du « concept écologique de Nation-monde » (174). Mais est-il pertinent de caractériser la destruction de la planète par le capitalisme comme résultant d'une « agression humaine bipolaire : produire pour le profit et produire pour produire », la première logique se rapportant au marché, la seconde à l'organisation, donc à la structure capital/compétence (175) ? De plus, pourquoi JB glisse-t-il du capitalisme qui détruit la planète au néolibéralisme qui « produit le désastre » (177) ? Comment, d'un côté, le libéralisme serait différent du capitalisme (ce que j'approuve), et, de l'autre, l'antilibéralisme serait synonyme, selon JB, d'anticapitalisme ? Serait-ce pour justifier la lutte contre le néolibéralisme défini comme « le libéralisme étendu à l'échelle d'un État-monde » (185).

Si « produire pour produire » est la caractéristique du pouvoir-compétence, comment expliquer l'austérité décidée par les compétents au plus haut niveau (et non par les capitalistes qui n'y ont pas intérêt, vu les marchandises en surnombre qu'ils ont à écouler) ? (190). Dès lors, l'affirmation « la productivité des "compétents" s'apprécie à leur capacité à produire des valeurs d'usage » (190) est surprenante. JB en est-il d'ailleurs bien convaincu : « Pour autant, cependant, qu'ils sont directement impliqués dans un procès de production capitaliste, il s'agira de valeurs d'usage soumises à la condition de produire de la plus-value » ? Si la distinction entre produire pour le profit et produire pour produire s'évanouit, que reste-t-il alors de la distinction capitalistes/compétents, et donc de celle capital/compétence, les deux fameux facteurs de classe ? JB se résout à quasiment l'abandonner « au sommet de l'échelle » (191), c'est-à-dire au niveau qui nous intéresse analytiquement. La théorie peut-elle alors être sauvée : « "produire pour produire", c'est aussi *tout autre chose* que produire pour la valeur d'usage : c'est produire pour plus de pouvoir. » (191) ? La logique voudrait alors que sa formule soit : *produire pour produire pour plus de pouvoir* et même *produire pour le profit pour produire pour plus de pouvoir*. Sauf qu'on pourrait (devrait) associer profit et pouvoir, donc abandonner la distinction métastructurelle. Parce que caractériser les capitalistes par leur « infinitude » et les compétents par leur « démesure » (193, 284) n'est pas propre à clarifier les choses. JB pointe à juste titre que « le consumérisme propre au pouvoir-compétence, qui se traduit dans les divers registres de la consommation – habitat, véhicules, vêtements, loisirs, culture, voyages, etc. – tient à ce que les compétents jouissent, d'une façon générale, comme le requiert le style de vie par lequel ils "se distinguent", d'un niveau de vie supérieur, d'où résulte, nécessairement, une empreinte écologique d'autant plus lourde » (198-199). Mais ne peut-on en dire autant des capitalistes ? Ne pratiquent-ils pas eux aussi une « consommation ostentatoire » (199) ? Et comment un « mini-sur-consumérisme des compétents donnerait-il lieu à une « démesure » (199) de leur part ? JB finit donc par se contredire : « au sommet les grands managers sont à compter parmi les capitalistes » (241).

S'il est vrai que « la compétence s'illustre dans sa capacité à obtenir plus de rendement financier par plus de travail, plus de contrôle, plus de discipline, ou bien, comme on le voit dans un nouveau management, par une récupération humaniste qui individualise et

"personnalise" les travailleurs au point de les disperser et de les démobiliser, sans donner plus de sens à leur existence » (193-194), alors on retrouve exactement l'extorsion absolue et même relative de plus-value, si bien analysée par Marx.

Il s'ensuit que l'identification, même partielle, de l'expérience chinoise (192) à la rationalité du *produire pour produire* ne pourrait être faite que sous l'hypothèse que la rationalité du profit ne s'y exerce pas. JB donne un autre exemple de rationalité des compétents : « les généraux [qui] rêvent de guerres impériales » qui « ne sont pas des requêtes du grand capital » (192), mais il nous a expliqué tout au long qu'il fallait raisonner en termes de classe-nation-genre. Et il cite Talcott Parsons (193, note 4), sociologue de l'action de l'individu fondée sur ses choix, philosophie assez éloignée du holisme et du matérialisme. Et cela nous renvoie à la fonction que JB attribue au « discours », à « la condition discursive » des facteurs de classe que sont le marché et l'organisation, à « la contrainte de prendre les choses par le commencement » (216, aussi 206), ce qui rappelle étonnamment le « au commencement était le Verbe » du registre religieux. La théorie métastructurelle serait-elle alors un nouveau messianisme, substitut à celui, disparu, de la classe ouvrière ?

c) *Qui est responsable du commun ?*

JB aborde les rapports entre désir(s) et besoins. Selon Spinoza, le désir est propre à l'élan de vie, hors même de l'emprise du capital, mais qu'en est-il des besoins ? La naturalisation des vrais besoins et la distinction avec les faux (209) paraissent fragiles. Le besoin de démocratie, « le besoin le plus essentiel » (209-210) est-il l'apanage du peuple si l'on considère que la Révolution de 1789 est au moins en partie une révolution bourgeoise ? On ne sait pas comment les associations de consommateurs peuvent être « des acteurs essentiels de la lutte de classe à l'encontre de l'avidité capitaliste et [...] des instruments de lutte-alliance avec les compétents » (210-211).

« En bref, c'est autour de la question du besoin, de sa définition et de sa gestion, que se noue la relation entre la lutte sociale et la lutte écologique : la question de savoir qui le définit et qui détient le pouvoir de lui donner satisfaction. » (215). Mais une « vie bonne » doit être définie en rapport des « principes de justice » (215-216). JB confirme, et en cela je lui donne raison, qu'il ne suffit pas de définir ce qu'est une société juste par une « expérience de pensée », mais il faut « une juste pratique en vue d'une société juste » (221). Autrement dit, Rawls propose une théorie de la société juste mais pas une théorie pour *être juste* dans une société qui est encore injuste. Il faut rappeler que JB accusait, avec raison, Rawls d'avoir effectué une régression par rapport à l'impératif catégorique de Kant en n'en faisant pas un principe d'action¹⁵.

Vient alors le moment de définir « qui sont les acteurs de la lutte contre la menace écologique ? » (223), dont on peut se demander si la définition des acteurs ne se posait pas déjà dans la lutte contre la menace sociale ou si le seul problème est de le « transposer » d'un terrain à l'autre (223). Première condition : tenir compte « de ceux qui *ont* et *sont* moins » (223) à l'échelle du monde. Deuxième condition : établir un « *droit* politique » pour qu'une affaire de classe, de genre et de nation soit aussi une affaire de « génération » (224) pour éviter que la génération de 2050 soit en situation de « moindre puissance » (224) que celle de 2020. Troisième condition : « changer de mentalité » pour « annoncer la bonne nouvelle » (225). De nouveau, s'agit-il d'une vision messianique ?

« Il n'est de lutte écologique que dans les luttes d'émancipation » (228). « Une révolution sociale à l'échelle planétaire » (228). « En premier lieu : vaincre le capital [...] En second lieu, hégémoniser la compétence [...] faire triompher le savoir sur la compétence et l'association sur l'organisation » (229). Mais cette thèse présentée ainsi : « Le grand problème de l'humanité n'est plus la "question sociale", le sort des exploités et opprimés, mais la

"question écologique", celle de la survie de l'espèce humaine dans son ensemble » (234), rejoint étonnamment celle des écologistes les plus consensuels¹⁶.

Le souci écologique est devenu un « sens commun », donc « le commun du peuple voit renaître les conditions qui l'autorisent à s'affirmer comme sujet central, en charge de donner penser l'universel au-delà de "l'horizon borné" des privilégiés » (235). Oui, mais la révolution numérique met les compétents en mesure de marginaliser le commun du peuple (239). Si « les connaissances essentielles entrent dans la connaissance commune » (244), comment se fait-il que le peuple ne refuse pas radicalement la réintroduction des néonicotinoïdes dans l'agriculture, ou qu'une bonne partie croit aux boniments sur l'épargne et la capitalisation pour garantir les retraites ? Quelle est la proportion du peuple qui a intégré comme connaissance commune, d'une part, que les néonicotinoïdes tuent les abeilles et que, d'autre part, quels que soient le régime de retraite et la structure démographique de la population, c'était toujours le travail productif de valeur qui paie les pensions ?

Il faut donc se demander comment la lutte de la classe populaire contre le pouvoir du capital et celui des compétents prend sa « signification écologique » (244).

« Cette lutte contre les compétents n'est que l'envers d'une démarche d'alliance avec eux, visant à faire surgir un ordre de « coopération » capable d'hégémoniser "l'organisation" elle-même. Ce qui autorise cette perspective, c'est que l'attraction s'exerce dans les deux sens. D'une part, il n'y a rien de naturel, on l'a vu, dans l'alliance entre les compétents et les capitalistes. D'autre part, on l'a vu aussi, une fraction des compétents, parmi les experts plutôt que parmi les dirigeants, se retrouve dans le point de vue du commun du peuple. La logique métastructurelle qui est celle d'une stratégie populaire vise à les entraîner vers des projets alternatifs dans lesquels ils pourraient trouver un plus haut degré de satisfaction et d'estime de soi, en langage spinoziste, une "joie" plus grande. En travaillant avec le commun du peuple, par exemple lorsqu'ils s'associent à lui pour la défense de l'école ou de l'hôpital public, etc., les compétents se libèrent, quant à eux, du joug du pouvoir-capital. Ils représentent, par contraste avec les capitalistes, la rationalité de l'organisation, c'est-à-dire la faculté qu'elle donne d'appréhender les problèmes dans leur ensemble. Mais cette attraction concerne tout autant l'ordre du raisonnable. Ils ne peuvent en effet exercer leur pouvoir propre qu'en "raisonnant", c'est-à-dire en entrant dans un certain ordre de discours communicationnel dont ils ne peuvent totalement méconnaître les réquisits. Dans la mesure où leur pouvoir ne peut s'exercer qu'à travers l'explication, l'exposé des fins et des moyens, ils sont par là poussés à prendre distance par rapport au capital et à se rapprocher du commun du peuple. » (247).

On peut convenir que l'alliance entre capitalistes et compétents n'est pas naturelle, mais celle entre compétents et peuple ne l'est pas davantage. On n'est donc pas fondé à soutenir que « ce n'est pas par hasard si c'est aux confins du monde de la compétence qu'a germé la conscience d'une dérive écologique incontrôlable » (247-248) parce que cela reviendrait à revenir sur la distinction établie par JB entre savoir et compétence. De plus, dans le dénommé duel triangulaire, JB suppose « la mise en œuvre d'un double processus : d'*organisation* contre le destructivisme marchand du pouvoir-capital et d'*association* au sein du commun du peuple contre le productivisme organisationnel du pouvoir-compétence » (248, 303), alors qu'il avait auparavant associé le productivisme surtout au capital.

JB distingue les concepts de Nord-Sud et Centre-Périphérie mais qui « s'entremêlent » (248). Or, la distinction Centre-périphérie incluait les bourgeoisies compradores qui étaient les « relais » (248) des classes dominantes du Nord (cf. les travaux de A. Emmanuel, A.-G. Franck, S. Amin¹⁷). Si le modèle métastructurel était pertinent, il devrait montrer en quoi on retrouve la distinction triangulaire dans les rapports Nord-Sud. Quand Bourdieu montre la destruction des structures familiales, agricoles et culturelles en Algérie par la puissance coloniale, en quoi est-elle l'œuvre de la « compétence universelle des compétents » (249) ? JB

explique que « dans le contexte Nord-Sud, par contre, le développement de l'État-monde génère une inégalité croissante entre classes populaires des diverses nations, aux destins disparates, cette solidarité tend à s'effacer devant l'égoïsme collectif de la nation dominante », mais sans citer A. Emmanuel, vilipendé à l'époque par tous les marxistes orthodoxes parce qu'il avait osé montrer que les prolétaires du Centre profitaient de l'échange inégal imposé aux travailleurs de la périphérie capitaliste. Et « le désastre écologique est[-il] de nature à rendre au commun du peuple, à la classe fondamentale, la place centrale qu'il semblait avoir perdue » (252) ? Il y a là presque des accents latouriens de la « classe écologique ». Pourquoi « les résistances à l'oppression de classe et à l'oppression coloniale se croisent [-elles davantage] sur le front écologique » (249) que sur le front social ?

3) De l'État-nation à la Nation-monde ?

JB affirme que « les luttes populaires n'obtiennent en effet de résultats significatifs dans la cause écologique que lorsqu'elles viennent s'inscrire dans une politique d'*alliance* avec les compétents, lesquels, parce qu'ils se sentent destinés à y jouer un rôle, peuvent également l'assumer comme pourvue de sens » (253). Quels compétents ? Du Nord, du Sud, les deux ? JB reconnaît lui-même que « c'est en combattant leur propre classe dominante qu'ils [les communs du peuple] participent à une lutte écologique universelle » (256).

a) *Les alliances pour le commun*

Selon JB, « nous atteignons ici le point où la thèse contre-intuitive selon laquelle toute lutte sociale est par elle-même écologique, lors même qu'elle ne vise pas explicitement une telle fin, attend son ultime vérification. On parlera en effet ici, plus explicitement encore, d'un écologisme *indirect*, mais non moins performant, aujourd'hui inhérent à toute lutte féministe. » (256).

Toute lutte sociale est écologique : s'agit-il d'un énoncé positif ou normatif-performatif ? L'écologisme inhérent à toute lutte féministe : même question. Quand les suffragettes anglaises demandaient le droit de vote, était-ce une revendication écologiste ou en partie écologiste ? Le droit à l'avortement est-il écologiste ? « Écologisme indirect » (258, 260) ou inhérent à la lutte féministe ? Si les luttes pour l'égalité entre les sexes sont « indirectement » liées à la dimension des rapports de classe, il faut dire quel est ce lien. Et si les luttes féminines reflètent une « culture de la paix » (262), est-ce une vertu quasiment naturelle des femmes ? L'essentialisme guette encore cette analyse :

« J'assume, bien évidemment, la thèse commune aux écoféminismes matérialistes selon laquelle la place, *seconde*, qui a été faite aux femmes les prédispose, paradoxalement, à un engagement écologique. Promues au titre de gardiennes des lieux en même temps que de la famille, il n'est pas étonnant en effet qu'on les retrouve au premier rang des mouvements locaux contre la pollution et les dégradations que l'incurie capitaliste localise régulièrement dans les quartiers où elle concentre l'habitat des pauvres, qui est aussi celui où s'entassent en plus grand nombre les femmes et enfants. En charge des corps, de la préparation des repas au soin des malades, elles sont aujourd'hui les mieux placées pour savoir ce qu'il en est des produits nuisibles à la santé ; et il n'est pas étonnant qu'on les trouve en première ligne dans les mouvements qui visent à dénoncer les filières écologiquement frauduleuses. [...] Mais ce que l'approche structurelle-systémique permet de mettre plus spécifiquement en lumière, c'est que les luttes féministes sont *en elles-mêmes* écologistes, lors même que telle n'est pas leur motivation. » (259-260).

Selon JB, la nation serait « la figure ultime du commun élaboré par Elinor Ostrom » (265). Or, alors que la propriété privée est désignée d'emblée par JB comme l'obstacle décisif à l'établissement de « communs », Ostrom a remarqué elle-même que l'accès aux biens

communs gérés en commun dépendait souvent de la propriété personnelle de chaque *commoner*. Autrement dit, bien que l'exclusion de certains membres de la communauté à l'accès aux biens soit rejetée dans la typologie d'Ostrom, la rivalité entre eux est réintroduite par elle. Dès lors, sa théorisation ne prépare pas convenablement l'insertion de la problématique des biens communs dans une analyse en termes de rapports sociaux¹⁸. « Un agir en commun à dimension nationale, véritable pivot de toute conceptualité du commun. » (266), écrit encore JB. Cela ne paraît pas être la position d'Ostrom. JB distingue d'ailleurs le « commun immédiat » et le « commun national » (282), avec des pratiques associatives qui « inaugurent un au-delà des rapports de classe » (283).

« La nation-monde apparaîtra comme cette forme sociale par laquelle l'humanité se dresse contre l'État-monde et le Système-monde. » (265) Se dresse ou doit se dresser ou se dressera ? On a là encore un aller-retour entre les registres positif et normatif-performatif.

L'état moderne se forme quand le marché et l'organisation se croisent sous l'égide d'un État territorial, mais qui « fonctionne par-dessus la tête du commun du peuple » (267). Et l'État-nation émerge quand « le commun du peuple en vient à revendiquer de prendre part à la politique » (267), donc par « *la corrélation entre une exigence démocratique et une affirmation territoriale* » (267-268). « Les *concitoyens* ne s'affirment comme tels qu'en se déclarant *compatriotes* » (268). Mais comme « le reste de l'humanité n'est fait que d'étrangers, ennemis potentiels ; et cela dans un Système-monde où les puissances centrales l'emportent sur les périphéries » (268), qu'en est-il d'une « Nation-monde » ?

La critique de la vision de l'histoire de Pierre Dardot et Christian Laval se bornant à « dénoncer l'abandon et les exigences du commun » (274) est sans doute bienvenue, mais JB réécrit l'histoire d'une autre façon, au sujet de l'alliance du peuple et des compétents pendant l'après-guerre, alliance rompue selon lui « du fait d'une profonde mutation technologique, notamment autour du numérique » (274), « les forces politiques du grand capital ont pu reprendre l'offensive » (274) et ainsi abaisser les espaces politiques nationaux. Sauf que la baisse de la rentabilité du capital à la fin de la décennie 1960, qui allait provoquer la réaction néolibérale, avait précédé de 20 ans la révolution numérique, chose que JB reconnaît par ailleurs : « Dans un contexte historique où le libéralisme était déjà prédominant, elle [l'émergence du numérique] lui a permis d'abaisser les frontières et de s'attribuer une prévalence universelle. » (184).

JB fait du syndicalisme « *la plus haute forme de "commun" au sein de l'entreprise* » (276). Mais que fait-il des expériences de conseils ouvriers ou autogestionnaires ?¹⁹ Par contraste avec l'étatisation de la Sécurité sociale, il crédite Benjamin Coriat d'assimiler les biens communs et les services publics. Or, ce n'est pas du tout la lecture qu'on peut faire du dernier ouvrage de celui-ci, car cet auteur juge les services publics insuffisants dans leur principe même et il attribue leur dégradation à leurs attributs originaux et non à leur contournement²⁰. Enfin, il faut se méfier de la définition « du commun à partir de "biens primaires" » (279), comme si cela tenait à leur caractère naturel. On sait combien cette question est mal comprise par beaucoup d'écologistes qui s'imaginent que le bien naturel « eau » est naturellement commun, alors qu'il le devient par construction sociale.

Le dernier chapitre tente d'unifier les concepts par l'entremise de la « voix » ou de la « capacité de parole » (287) du commun du peuple qui, au sein de l'État-nation, « peut lutter contre les dominations au nom de nous-TOUS, au nom de la solidarité et pour un avenir commun » (287). Peut-on penser, dit JB, « à l'encontre de l'État-monde et du Système monde, une Nation-monde, *commun ultime* » ? (287). Car, dit-il, « nous parvenons aussi à l'ultime épreuve, car le problème qui se pose tient au commun lui-même qui, jusqu'à ce point, n'est pas commun à tous, mais seulement à certains. » (287).

b) Nation-monde ou Monde-nation ?

La question est de savoir si l'expérience de l'État-nation peut s'étendre à une Nation-monde (288). Pourquoi pas « Monde-nation », qui semblerait plus cohérent avec le fait que le monde s'érige en nation et non pas que la nation s'érige en monde ? JB n'inverse-t-il pas le signifiant (nation) et le signifié (État et monde), puisqu'il dit lui-même : « une charge de nous-tous qui se transfère de la "nation" de l'État-nation à celle de la Nation-monde » (291) ? Ce serait peut-être parce que l'on passe de État-nation à État-monde et enfin à Nation-monde, grâce à la perspective écologiste, « porteuse d'une contrainte organisationnelle planificatrice qui interdit au monde d'être un simple marché » (297). Mais cette incomplétude du marché est consubstantielle au capitalisme mondialisé : ce sont les États qui ont décidé de la libéralisation du mouvement des capitaux avant même que la contrainte écologique ne s'impose aux yeux de tous, voire dans son ignorance.

Pour passer de l'État-nation à la Nation-monde, il faut substituer la responsabilité des humains à la propriété, c'est-à-dire que les humains doivent « s'exproprier eux-mêmes » (292). Or, soudain, survient un revirement par lequel « les forces sociales de domination ont l'exclusivité en matière de destruction de la nature » (294). Comment éviter une « dictature de la compétence » (297) ? En construisant une hégémonie populaire sur les compétents. Avec une lecture spinoziste, JB définit « la conscience de classe du commun du peuple, c'est la conscience d'une puissance de classe » (306). Est-ce que je me trompe s'il en découle un surprenant diagnostic final du « métamarxisme » : « les responsables [des multiples dégâts] n'en sont pas les structures et les systèmes – puisque seuls des individus ont à "répondre" –, mais ceux qui monopolisent le pouvoir à la faveur de leur position structurelle et systémique et l'exercent avec tant de violence » (312) ? Car si on doit se résoudre à une simple somme de révolutions individuelles, à quoi servirait la planification écologique que JB appelle de ses vœux (165) ? À moins que Amazon et quelques autres multinationales puissent « se porter candidat[s] à une fonction de coordination organisationnelle, *versus* marchandes, des économies nationales » (238, aussi 240, 294) : la technique nous amènerait-elle au socialisme et au communisme comme l'électricité et les soviets dans l'URSS naissante ? S'agit-il d'une nouvelle version du rôle du développement des forces productives ?

On sera sensible à la conclusion de Jacques Bidet appelant à une communauté des vivants « responsables de tout » (314) et seuls capables de s'insurger. Et donc dans l'obligation d'« inscrire dans le registre de la morale » les autres vivants, « proches et lointains cousins dans l'animalité » (315). « Le respect de la vie animale est en lui-même un engagement au respect de la vie humaine. » (316). Un tournant ontologique (317) ? Oui, mais pas forcément au sens de l'anthropologie de Philippe Descola, qui « fait du terroir concerné un "mandant", auquel on attribue des "intérêts", à défendre comme des droits... qui ne sont rien d'autre que ceux de leurs supposés mandataires. En réalité, on reste ainsi dans le monde des humains et de leurs intérêts. » (318)²¹.

Le « tournant *culturaliste* » n'est pas une ontologie, c'est-à-dire « des configurations discursives par lesquelles des populations diraient *ce qu'il en est* de leur propre *être* social dans sa relation à l'*être* social des vivants qui l'entourent » (318), argumente encore JB.

« Prendre les représentations de ces anciens peuples comme l'index et la vérité de leur « être social », n'est-ce pas l'analogie de ce que l'on peut appeler des "idéologies pratiques" ? Pour le capitaliste, [...] le salaire est un rapport d'échange. Et cette aperception culturelle, produit et outil d'un fonctionnement structurel, inhérent à son *être au-monde*-social, suffit à sa pratique rationnelle. Il n'a nul besoin de savoir ce qu'il en est de la plus-value. Plus généralement, notre vision sociale de *ce qui est* fait partie de *ce qui est* ; cela n'en fait pas une "ontologie sociale". » (318-319).

Mais si l'humanisation de la nature est une fausse bonne idée, pourquoi la déshumanisation de l'homme serait une vraie bonne idée ? (320), d'autant plus s'il s'avère qu'il faille « nous résoudre à l'idée que l'Humain est bien "seul au monde" » (321) ?

Pour conclure, la construction conceptuelle de Jacques Bidet mérite grandement d'être lue et commentée, tant elle oblige à revisiter, et de manière profonde, les conceptions les plus répandues par le marxisme après Marx sur le capitalisme et/ou la société moderne. Il me semble toutefois que cette construction souffre en plusieurs endroits de contradictions *logiques* qui peinent à rendre compte de la *dialectique* du réel. Ce n'est donc pas surprenant qu'elle soit parfois mise en défaut en la confrontant à l'histoire de notre société.

Mais on notera positivement que Jacques Bidet tisse, tout au long de son livre, un fil d'Ariane pour dépasser l'opposition récurrente entre réforme et révolution :

« Les diverses luttes forment un *continuum*, interdisant qu'on puisse les cliver rigoureusement entre "révolutionnaires" et "réformistes". [...] On ne peut pas "réformer" le capitalisme, on peut seulement, dans la perspective de son "abolition", le faire reculer, imposer des orientations sociales contraires aux siennes, et qui tendent à neutraliser celles-ci, à reprendre en main propre les logiques de marché et d'organisation qui relèvent d'un potentiel rationnel commun à l'humanité. » (58).

Ce n'est pas le moindre mérite d'un livre qui fait jaillir à chaque page des questions parfois embarrassantes mais toujours passionnantes.

Post-scriptum : au vu de « l'absurdité » de mes commentaires (voir sa réponse), on pourrait se demander pourquoi Jacques Bidet m'a demandé de discuter et de commenter son livre. Pensait-il que je pourrais ne pas voir l'opposition entre ces deux affirmations : « : « la logique du capital n'est pas de produire des valeurs d'usage, ni des marchandises, ni non plus de la "valeur" mais de la plus-value » (p. 35 de son livre » et « la théorie marxienne de la valeur est essentielle à l'intelligence de notre société. Et cela parce qu'elle permet la théorie de la plus-value » (dans sa réponse à Pierre Khalfa) ? Produire de la valeur est une condition nécessaire pour produire de la plus-value (voir la note 4 ci-dessous) ? Ah la valeur !... Fraternellement.

Jean-Marie Harribey, économiste, dont le dernier livre est *En finir avec le capitalovirus, L'alternative est possible*, Paris, Dunod, 2021.

¹ La thèse d'un métamarxisme avait déjà été présentée par Jacques Bidet, notamment dans son livre co-écrit avec Gérard Duménil, *Altermarxisme, Un autre marxisme pour autre monde*, Paris, PUF, 2007 ; recension dans Jean-Marie Harribey, « [Questions à Jacques Bidet et Gérard Duménil, Altermarxisme, Un autre marxisme pour un autre monde](#) », Congrès Marx international V, 3 au 6 octobre 2007. Les Éditions du Croquant ont organisé le 28 janvier 2022 une présentation par Jacques Bidet de son présent livre, discuté par [Pierre Khalfa](#) et moi-même.

² Les nombres entre parenthèses indiquent les pages du livre en version numérique.

³ Voir Grégoire Chamayou, *La société ingouvernable : une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018 ; Romaric Godin, *La guerre sociale en France, Aux origines de la démocratie autoritaire*, Paris, La Découverte, 2019 ; Jérôme Sainte-Marie, *Bloc populaire, Une subversion électorale inachevée*, Paris, Cerf, 2021.

⁴ Une autre problème de cohérence se pose dans le texte sur une question voisine : « la logique du capital n'est pas de produire des valeurs d'usage, ni des marchandises, ni non plus de la "valeur" mais de la plus-value » (35). Or, il s'agit de valeur pour obtenir de la plus-value ; encore une fois, l'implication logique est : plus-value => valeur, car la valeur est une condition nécessaire de la plus-value. Pourrait-on dire que c'est une condition suffisante ? C'est-à-dire, dans le modèle pur du capital, n'est valeur que ce qui donne plus-value ? Oui. Mais comme le rapport marchand dépasse le rapport capitaliste, il existe des secteurs économiques où il y a production de valeur sans plus-value (travail indépendant ou petite production marchande). Le sens de l'implication est heureusement rétablie plus loin par JB (174, 188, 201).

⁵ L'édition La Pléiade dit : « par suite » (t. I, p. 1420 ; l'édition Geme dit : « avec elle » (p. 60).

⁶ Voir l'analyse déjà ancienne de Christian Baudelot, Roger Establet et Jacques Malemort, *La petite bourgeoisie en France*, Paris F. Maspero, 1974. J'avais moi aussi présenté une réfutation de l'utilisation de l'opposition travail complexe/travail simple en contradiction avec le concept de travail abstrait dans « [Éléments pour une théorie marxienne de l'égalité économique : Théorie de la valeur-travail et répartition des revenus](#) », Colloque

Actuel Marx 1997 ; et dans [La richesse, la valeur et l'inestimable, Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste](#), Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

⁷ La volée de bois rouge que se sont pris Stéphane Beaud et Gérard Noirel ne se comprend que par la mise en évidence d'une interprétation de cet enjeu : *Race et sciences sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie*, Marseille, Agone, 2021 ; « Impasses des politiques identitaires », *Le Monde diplomatique*, janvier 2021.

⁸ Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, 1867, *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, tome I, 1965, chapitre XXVII, p. 1171. Dans les Éditions sociales, 1983, chapitre XXIV : « expropriation de la population rurale ».

⁹ Beaucoup d'auteurs se sont demandés, déjà depuis longtemps, si la mondialisation du capital n'avait pas commencé à affaiblir l'État-nation : par exemple, Charles-Albert Michalet, « Comment la globalisation oblige à remettre en cause certains concepts économiques », *L'Économie politique*, n° 36, octobre 2007, p. 60-71.

¹⁰ Voir Éric Vuillard, « La colonisation est une ensemble de crimes », Entretien avec Muriel Steinheltz, *L'Humanité*, 28 janvier 2022, à propos de la publication de son livre *Une sortie honorable*, Arles, Actes Sud, 2022.

¹¹ Voir en particulier Bruno Latour et Nikolaj Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, janvier 2022. Ce *Mémoire* a été accompagné d'un long entretien de Bruno Latour, « L'écologie, c'est la nouvelle lutte des classes », Entretien avec Nicolas Truong, *Le Monde*, 11 décembre 2021. Pour une critique, voir Jean-Marie Harribey, « [De quoi la classe écologique de Bruno Latour est-elle le nom ?](#) », 20 janvier 2022.

¹² À plusieurs reprises (48, 53, 78), JB est presque sur le point d'aborder cette question du travail productif accompli sous l'égide de l'État, mais reste à quai. Voir Jean-Marie Harribey, « [Dans les services non marchands, le travail est productif de valeur](#) », *La Nouvelle Revue du Travail*, n° 15.

¹³ Pour être précis, il faudrait clarifier les distinctions entre privé, marchand, public, non marchand, monétaire, non monétaire. Par exemple, une confusion fréquente est faite entre monétaire et marchand, dont il en découle une autre entre non monétaire et non marchand.

¹⁴ Dans « commun du peuple, « peuple » est complément de nom de « commun » ; il ne peut donc plus être assimilé à « classe fondamentale » puisque c'est « commun » qui a pris sa place.

¹⁵ Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, Actuel Marx Confrontation, 1995, p. 130-135. Jean-Marie Harribey, « [En quête d'une théorie de la justice sociale](#) », 2 novembre 2005. Contrairement à la note 19, p. 99-100 ou à celle identique n° 21, p. 216, le livre de Jacques Bidet n'est pas le premier en langue française à critiquer la théorie de Rawls : voir Jean-Pierre Dupuy, *Le sacrifice et l'envie, Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

¹⁶ Voir par exemple Bruno Latour, *op. cit.* ; David Cormand, « Tout doit changer », Blog Médiapart, 27 mai 2019 ; Jérôme Gleizes, « De l'urgence écologique à la réponse politique », *Politix*, n° 1555, 30 mai 2019.

¹⁷ Arghiri Emmanuel, *L'échange inégal, Essai sur les antagonismes dans les rapports internationaux*, Paris, F. Maspero, 1969 ; André Gunder Franck, *Le développement du sous-développement : Amérique latine*, Paris, F. Maspero, 1970 ; Samir Amin, *Le développement inéga*, Paris, Éd. de Minuit, 1973.

¹⁸ J'ai soulevé ces questions dans Jean-Marie Harribey, « [Le bien commun est une construction sociale](#) », *L'Économie politique*, n° 49, janvier 2011, p. 98-112, repris et développé dans [La richesse, la valeur et l'inestimable](#), *op.cit.* ; « [Pour une conception matérialiste des biens communs](#) », *Les Possibles*, n° 5, Hiver 2015 ; *Le trou noir du capitalisme, Pour ne pas y être aspiré, réhabiliter le travail, instituer les communs et socialiser la monnaie*, Le Bord de l'eau, 2020.

¹⁹ Dans une note (277, 9), JB se demande pourquoi le Programme commun de la gauche de 1972 a échoué, alors qu'il « annonçait, dans les termes classiques depuis Jaurès, une direction partagée entre l'État, les travailleurs et les usagers concernés ». Or, il a peut-être échoué moins à cause des « forces adverses » que de son vice de fond : le pouvoir des travailleurs était fondamentalement exclu de ce programme.

²⁰ Jean-Marie Harribey, « [Comment le commun est-il commun ?, À propos du livre de Benjamin Coriat, La pandémie, l'Anthropocène et le bien commun](#) », 23 janvier 2021.

²¹ J'ai développé des idées très voisines dans *En finir avec le capitalovirus, L'alternative est possible*, Paris, Dunod, 2021 ; voir aussi le dossier « [Vers la fin de la séparation société/nature ?](#) », *Les Possibles*, n° 26, Hiver 2020-2021, avec notamment les contributions de Geneviève Azam, Alain Caillé, Claude Calame, Fabrice Flipo, Catherine Larrère, François Ost.