

Introduction

En l'absence d'action révolutionnaire, le marxisme n'est plus qu'une théorie permettant de comprendre le capitalisme. Il cesse d'être la théorie d'une pratique sociale réelle, capable de changer le monde. Son interprétation de la réalité peut bien être correcte, elle ne l'affecte guère.

Paul Mattick,
Marxisme, dernier refuge de la bourgeoisie ?

LA RÉVOLUTION AUX CALENDES GRECQUES ?

« Que faire ? » Pour les révolutionnaires des temps passés, cette interrogation qui prenait sous la plume de Lénine la forme d'une injonction résonnait comme un appel à la pratique. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, là où la critique sociale a, non sans peine, retrouvé droit de cité, du moins à l'université et autres institutions académiques. Certes, on comprend que cette question soit décrétée hors sujet en une période où la révolution n'est plus à l'ordre du jour. Encore qu'il ne devrait pas être interdit de se demander que faire pour que celle-ci le redevienne. D'autant qu'aujourd'hui nombre d'adversaires plus ou moins autoproclamés du capitalisme ne cessent de nous ressasser qu'il est à l'agonie, et que, faute d'une alternative, son effondrement inéluctable risque de plonger l'humanité

Émanciper l'émancipation ?

dans la barbarie. Mais, comme se plaît à le souligner le théoricien marxiste étasunien du postmodernisme Frederic Jameson, « il est plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme ».¹

Telle n'est pourtant pas, semble-t-il, la préoccupation majeure des marxistes de la chaire contemporains ou d'une pléiade de radicaux de campus prêts à prendre le relais. Imperturbables, ils continuent comme si de rien n'était, entre la rédaction d'un livre et de deux articles, de papillonner avec leurs pairs de colloques en séminaires, quand ce n'est pas dans les studios de radios et sur les plateaux de télévision, de jouer les globe-trotters de la subversion diplômée, enchaînant conférences à l'étranger et congrès internationaux, plutôt que de militer sur le terrain contre l'ennemi commun dans leurs pays respectifs. Sans doute pourront-ils toujours rétorquer par une autre citation de Lénine: « Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire ». Ce qui serait de bonne guerre. Mais il semble que la nécessité de ce détour théorique préalable leur sert surtout de prétexte pour délicieusement s'y enliser. Enlissement qui porte un nom: le théoricisme.

À la célèbre question posée par Lénine, les intellectuels qui font profession de radicalité, et de la radicalité instituée une profession ont, en effet, déjà répondu: théoriser. Il existe ainsi des penseurs aussi hyper-radicaux dans leurs théorisations critiques que d'un conformisme flasque, de nature électoraliste en général, dans leur engagement politique. Confinées dans les hauts lieux où résonnent leurs discours « critiques », avec quelques incursions dans les sphères médiatiques, ces figures de proue du radicalisme

1. Frederic Jameson, « The Future of the City », *New Left Review*, mai-juin 2003.

académique répugnent à descendre de leur chaire c'est-à-dire dans la rue — sauf dans le cadre des manifestations rituelles encadrées par les services d'ordre syndicaux ou partidaires et la police — ou sur tout autre terrain de lutte effective contre l'ordre établi. On serait tenté dès lors de croire qu'ils ne devraient plus continuer très longtemps à faire illusion, mais ce serait sans compter avec le suivisme des groupies des jeunes générations en quête de figures tutélaires, qui attendent le moment de prendre leur succession.

Lors d'une visite éclair en janvier 2007 sur le site de la Grande muraille de Chine, Ségolène Royal, alors candidate à l'élection présidentielle avait lancé un néologisme en forme de barbarisme qui fit beaucoup jaser dans le landerneau : la « bravitude ». On pourrait en proposer un autre pour qualifier le mode d'être et la manière de faire de ces « rebelles de confort » dont l'essayiste Philippe Murray, jugé « réac » par eux comme il se doit, se plaisait à se gausser : la *rebellitude*. Ni une avancée dans la pensée théorique, ni un pas en avant dans la pratique politique. Une simple attitude.

À ce petit jeu révolutionnaire sans révolution, des experts français ès marxismes avaient donné le coup d'envoi il y a déjà plusieurs décennies en appliquant le précepte édicté par leur maître à penser d'alors, Louis Althusser : « mener la lutte de classe dans la théorie ». Quitte à laisser aux partis de gauche, et notamment au Parti communiste (PCF), le soin de passer à la pratique. Avec les résultats que l'on sait : non seulement ce marxisme lénifiant n'a contribué en rien à entraver l'offensive néolibérale que la bourgeoisie française, en voie de transnationalisation, venait de déclencher à son tour sur le territoire national, mais il a aidé en outre pendant quelque temps, comme on

Émanciper l'émancipation ?

le verra dans la seconde partie de cet ouvrage, par le biais de « sociologues critiques » confondant opportunément appels d'offres ministériels et demande sociale, les « décideurs » étatiques hexagonaux, à « gérer » par anticipation les « effets sociaux » que cette offensive n'allait pas manquer d'entraîner. Une quarantaine d'années se sont écoulées depuis lors, au cours desquelles les « relectures » de Marx se sont succédé sans répit pour « actualiser » sa pensée, la « compléter » ou la « réviser », voire, pour les plus audacieux, carrément la « dépasser », sans que cet activisme théorique ait empêché le moins du monde la contre-révolution néolibérale de poursuivre son cours.

Si la question de Lénine n'a, le plus souvent, pas même effleuré l'esprit de gens pour qui la réflexion tient lieu d'action, il en est tout de même qui ont entrepris d'y répondre à leur manière, en recourant — marxisme oblige — à la dialectique. Ainsi des althussériens frais émoulus de Normal'Sup avaient-ils mis sur orbite, pour surmonter la dissociation entre théorie et pratique, un nouveau concept de facture nettement oxymorique : la « pratique théorique », vidant le concept marxien de *praxis* de sa signification matérialiste et dialectique au point de rendre ce signifiant savant parfaitement insignifiant. Ils n'hésitaient pas cependant, pour bien marquer leur solidarité avec les prolétaires, à se définir eux-mêmes, en termes de classe, comme des « travailleurs intellectuels ».

Il serait fastidieux de passer en revue toutes les tergiversations du marxisme universitaire mises en œuvre pour esquiver l'interrogation léniniste, d'autant que nombre d'entre elles, à peine énoncées, sont tombées dans l'oubli qu'elles méritaient. On se contentera donc de s'attarder sur l'une des dernières en date, non parce qu'elle est la plus récente, et encore moins en raison de sa plus grande

pertinence, mais parce qu'elle révèle, confirme et résume à la fois avec évidence sur quelles bases, à savoir le déni et la mauvaise foi, s'appuie le refus implicite — pour ne pas parler de refoulé —, de la part des intellectuels professionnels qui se targuent d'anticapitalisme, de se préoccuper de savoir si leurs discours pourraient se traduire en actes.

Pour ce faire, nous ferons appel à un gourou en vue de l'une des théorisations actuellement les plus appréciées parmi les combattants diplômés partis en guerre de papier contre l'hydre capitaliste : la « critique de la valeur ». Héritiers présomptifs de l'auteur du *Capital*, les valeureux pourfendeurs du « capital se valorisant » ne sont pas les moins présomptueux. À les lire ou les entendre, en effet, ils sortiraient gagnant du petit jeu devenu de rigueur dans les cénacles du gauchisme académique : « Plus radical que moi, tu meurs ». On va voir de quel bois mou est faite cette radicalité. Le propos qui va suivre mérite en effet d'être retenu et retranscrit en entier tant il est emblématique : un morceau de bravoure qui aurait sa place dans une anthologie des justifications assénées avec le ton péremptoire dont leur énoncé est assorti d'ordinaire, par lesquelles l'intelligentsia d'extrême gauche, qui préfère aujourd'hui se dire, comme dans les campus étasuniens — signe des temps — « radicale », cherche à se soustraire à la tâche qui est censée être la sienne.

Voici donc ce que l'on peut lire dans l'avant-propos rédigé par l'auteur d'un recueil de quelques-uns de ses articles ou conférences¹ :

« La critique de la valeur ne se propose pas de fournir des indications directes pour agir dans l'immédiat.

1. Anselm Jappe, *Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques*, Paris, Lignes, 2011.

Émanciper l'émancipation ?

Ce refus cause souvent une certaine déception chez les personnes qui veulent bien d'une critique sociale radicale, mais qui demandent tout de suite "quoi faire avec cette belle théorie". Cependant, il faut que la critique se dérobe à la mise en demeure permanente d'indiquer des solutions sur-le-champ. Pour autant qu'il soit légitime d'attendre qu'une critique de la société capitaliste montre également une praxis possible de dépassement, il y a de bonnes raisons pour insister sur l'autonomie nécessaire de la théorie. En effet, s'il n'était permis de penser, ou de dire, que ce qui peut être traduit aussitôt dans une forme d'action, il ne serait plus possible de formuler une pensée radicale. La "rupture catégorielle" qui constitue l'horizon de la critique de la valeur ne peut pas être convertie tout de suite en stratégie politique, comme c'est le cas, par exemple, des théories sur la "multitude" ou de l'altermondialisme ; elle ne permet pas non plus une application instantanée à sa propre vie personnelle. »

Tout est dit, même le non-dit, pour peu que l'on sache lire entre les lignes.

Reconnaissons-le: cette argutie est un modèle du genre. Passons rapidement sur les vertus stratégiques généreusement prêtées par Anselm Jappe à la notion de « multitude » mise sur orbite conceptuelle par le tandem Antonio Negri-Michael Hardt, et aux analyses altermondialistes diffusées à jet continu dans *Le Monde diplomatique*. Dans la nuit de la « multitude », tous les chats de la subversion seraient gris ou plutôt rouges pour peu que leur « subjectivité » enfin réveillée les mette en mouvement, à commencer par les chats néopetits bourgeois diplômés, toujours prêts à se faufiler pour rafler la mise. « Catégorie dont l'homogénéisation trompeuse est un pur effet de nominalisme », note à ce propos de

cette innovation conceptuelle qu'est « la multitude » l'économiste Frédéric Lordon qui n'est pourtant pas un foudre de la guerre de classes¹. Quant à l'« autre monde possible » imaginé par les chantres de l'altermondialisme, l'expérience a déjà largement prouvé qu'il ne pouvait s'agir dans leur esprit que d'un autre monde capitaliste ou d'un monde autrement capitaliste, mais assurément pas d'un monde autre que capitaliste. Autrement dit, l'« altermondialisme » n'est qu'un « altercapitalisme » qui s'ignore ou se dissimule.

Les choses sérieuses, si l'on peut dire, tiennent dans le reste d'une explication qui, tout bien pesé, a plutôt l'air d'un alibi. Commençons par le commencement, c'est-à-dire l'assertion qui clôt cette explication. « “La rupture catégorielle” qui constitue l'horizon de la critique de la valeur ne peut pas être convertie tout de suite en stratégie politique » et « ne permet pas non plus une application instantanée à sa propre vie personnelle ». N'en déplaise toutefois à l'auteur, s'il en est ainsi, c'est parce que ladite rupture, qui prend pour cibles les catégories du travail, de la marchandise, de l'argent et, bien entendu, de la valeur sous laquelle les précédentes sont subsumées, se situe dans un univers totalement étranger à ce que le sociologue Pierre Bourdieu appelle la « logique de la pratique », et qui n'est autre que celui de la *skholè*. On pourrait d'ailleurs suggérer à Anselm Jappe et ses pareils de lire les *Méditations pascaliennes* et, en particulier, les chapitres consacrés à la « critique de la raison scolastique » et des « formes d'erreur » auxquelles celle-ci conduit². Ils y apprendraient que l'enfermement dans les hauts lieux de la pensée

1. Frédéric Lordon, Entretien, *La Revue des Livres*, n° 3, janvier-février 2012.

2. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil,

Émanciper l'émancipation ?

académique et la cohabitation prolongée au sein d'un groupe très homogène de lettrés, ne prédisposent guère, du fait de la coupure sociale et mentale qui en résulte avec le réel concret, les *happy few* qui en font partie à avoir un rapport au monde autre qu'« intellectualocentrique »¹. On comprend, dès lors, que ce « temps libre et libéré des urgences du monde » propre à la situation de *skholè* qui « rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde » incline ceux qui peuvent en jouir à mettre en suspens ces dernières, telle, entre autres, la nécessité de proposer une stratégie politique ou, s'agissant de « sa propre vie personnelle », comme le formule A. Jappe, de penser, pour le remettre en cause, le rapport impensé à la pratique inhérent à la disposition scolastique. De fait, « s'il y a une chose que les hommes du loisir scolaire — auquel on peut évidemment ajouter les femmes — ont peine à comprendre, c'est la pratique en tant que telle »².

Dans ces conditions, il est logique que « la critique de la valeur ne se propose pas de fournir des indications directes pour agir dans l'immédiat », pas plus d'ailleurs qu'à moyen ou long terme. Elle n'a pas pour visée l'action mais sa propre prolongation. D'où une propension à la fuite en avant théoricienne, pour ne pas dire à la radicalité idéaliste dans le petit monde universitaire, « *skholé* faite institution », comme le disait P. Bourdieu, milieu clos, aseptisé, préservé des vicissitudes du monde réel, on peut pousser toujours plus loin la critique sans risquer d'être confronté à celui-ci. À cet égard, le *campus radicalism* n'est pas une spécificité étasunienne, comme le prouve son apparition

1997.

1. *Ibid.*

2. Pierre Bourdieu, « Comment libérer les intellectuels libres », *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

outré-Rhin dans le cas de la « critique de la valeur », et l'importation de cette dernière en France.

On en arrive ainsi au cœur du raisonnement de Anselm Jappe, sous la forme d'un postulat: « s'il n'était permis de penser, ou de dire, que ce qui peut être traduit aussitôt dans une forme d'action, il ne serait plus possible de formuler une pensée radicale. » Un postulat révélateur qui, par un raccourci temporel que l'on pourra qualifier au choix d'audacieux ou d'arbitraire, caricature tout d'abord ce qui est demandé à ladite pensée: non pas de pouvoir être traduite « aussitôt », « dans l'immédiat », « sur-le-champ », « tout de suite », comme l'avance notre penseur « radical », dans une forme d'action, mais d'ouvrir la voie à une remise en cause effective, et pas seulement théorique, du capitalisme « à la racine », c'est-à-dire quelles que soient ses modalités d'existence. Un postulat qui, aussi et peut-être surtout, laisse entendre qu'il existerait une incompatibilité foncière entre la formulation d'une pensée radicale et le souci d'agir concrètement *hic et nunc* contre le système social qu'elle prend pour objet. Un postulat, dirait P. Bourdieu, « typique de la vision scolastique, cette connaissance qui ne se connaît pas parce qu'elle ignore le privilège qui l'incline à privilégier le point de vue théorique, la contemplation détachée », aussi engagée qu'elle prétende être, « retirée des soucis pratiques »¹.

Jugé à cette aune, Rosa Luxembourg, Lénine, Trotsky, Gramsci, Mao Tsé-Toung et, d'une manière générale, tous ceux qui ont essayé de conjuguer, pour le meilleur comme pour le pire, leurs statuts de leaders et de théoriciens dans l'histoire des révolutions, ne pouvaient qu'échouer sur l'un et l'autre plan, puisque, sans prendre le temps...

1. Pierre Bourdieu, *Méditations pascalienues*, op.cit.

Émanciper l'émancipation ?

et prendre tout son temps pour pousser plus avant la réflexion théorique, il ne saurait y avoir, selon A. Jappe et ses pareils, de révolution véritable. Et c'est d'ailleurs ce qu'affirmait Robert Kurz, alter ego de Anselm Jappe, lorsqu'il imputait l'échec des tentatives d'émancipation à l'incapacité à s'extraire de la « logique de fer de la valorisation du capital », faute d'avoir préalablement rompu avec « les catégories du fétichisme moderne »¹. Marx aurait sans doute fait partie du lot, lui qui jugeait indissociables travail théorique et action politique, s'il n'avait pas, précisément, jeté les fondements de la critique de la valeur.

Selon la bonne vieille division capitaliste du travail, il reviendra donc, sous couvert de « l'autonomie nécessaire de la théorie », aux penseurs professionnels de continuer à penser sans céder à « la mise en demeure permanente d'indiquer des solutions sur-le-champ », et de remettre à plus tard et à d'autres le soin d'élaborer et de mettre en œuvre « une *praxis* possible de dépassement ». Ce qui nous ramène à la fameuse question initiale formulée par Lénine et à la réponse qu'il leur donnait dans la brochure éponyme. À condition toutefois, de ne pas les aborder l'une et l'autre comme il l'a fait, c'est-à-dire de manière « marxiste » et non marxienne².

À la différence des marxistes de la chaire qui se soucient comme d'une guigne des problèmes d'organisation, de stratégie et d'alliance de classes dans leur combat théorique contre le capital, Lénine avait fini par considérer au contraire ceux-ci comme le problème théorique par excellence que les intellectuels

1. Robert Kurz, *Vies et mort du capitalisme*, Paris, Lignes, 2011.

2. Sur la distinction-opposition marxiste/marxien, on se reportera à l'ouvrage de Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.

révolutionnaires ne sauraient plus longtemps éluder. Mais, hier comme aujourd'hui, les uns comme les autres ne remettent nullement en cause dans leur vision de leur propre rôle, ce qui les constitue comme tels en raison de la division capitaliste du travail. À savoir des propriétaires privés fussent-ils labellisés par l'État, de l'intelligence, du savoir et de la culture. Ce qui ne devrait pas autoriser, entre nous soit dit, ces fonctionnaires de l'intelligence, critiques ou non, à dénier aux classes populaires, comme beaucoup en ont pris l'habitude, un potentiel révolutionnaire, tant qu'ils n'auront pas consenti eux-mêmes à s'interroger sur la légitimité leur fonction, inhérente à une société de classes, et à la remettre en cause au besoin, ne serait-ce qu'intellectuellement.

Ce qui chagrinait Lénine n'était pas, en effet, que l'intelligentsia progressiste russe *expropriée* de facto, à l'instar de ses homologues des autres pays, le prolétariat de ses capacités de réflexion pour le réduire au statut d'objet à produire sinon de la plus-value, comme le font les bourgeois, du moins des discours sur son être objectif, mais qu'elle ne mette pas à profit cette intelligibilité dont elle a le monopole pour élaborer une théorie révolutionnaire capable de conduire à un changement radical de société au lieu de se borner à en démontrer la nécessité.

Pour pousser plus loin l'interrogation sur les limites pratiques de la pensée critique telle qu'elle se déploie aujourd'hui, le politologue suisse Razmig Keuchayan n'est pas de trop. Il a découvert, en effet, à son tour ce qui était déjà pointé dans *Le Marxisme lénifiant*, réédité dans la seconde partie de cet ouvrage. À savoir le caractère inopérant sur le plan politique de l'essor de théorisations à visée anticapitaliste — ou qui se veulent telles — confinées au sein d'un univers universitaire — un tout petit monde,

Émanciper l'émancipation ?

plutôt, objecterait le romancier David Lodge qui y était lui-même immergé¹ — encore plus élitiste et déconnecté qu'il y plus d'une trentaine d'années des luttes menées sur le terrain contre l'exploitation et la domination capitalistes². À la différence des théoriciens révolutionnaires d'antan, note R. Keuchayan, « les penseurs critiques actuels n'exercent plus de responsabilité dans des organisations politiques, et moins encore dans des organisations ayant un impact effectif sur la réalité du pays dans lequel ils se trouvent »³. Ce qui ne l'empêche pas, néanmoins, de se féliciter du « foisonnement » auquel on assisterait aujourd'hui de « théories qui visent à la fois à comprendre le monde d'après la chute du mur de Berlin et à esquisser les voies futures de l'émancipation ». Sans établir un lien, apparemment, entre cette inflation théoriciste et ses conditions de production intellectuelle, et encore moins, par conséquent, avec l'orientation des théorisations qui en découlent dont la visée émancipatrice devrait pourtant poser problème.

Passons vite sur le fait que, dans l'esprit de R. Keuchayan, il ait fallu attendre la chute du mur de Berlin pour que la pensée critique entreprenne de « comprendre le monde » à nouveaux frais. Dès les lendemains de la révolution d'Octobre, une série de penseurs anticapitalistes, rendus très tôt lucides — sans doute parce qu'ils ne se contentaient pas de penser mais militaient aussi activement — par et sur la réalité du « socialisme réelle-

1. David Lodge, *Un tout petit monde*, Paris, Rivages, 1991.

2. Razmig Keucheyan, « Les mutations de la pensée critique », *La Revue internationale des livres et des idées*, n° 12, juillet-août 2009.

3. R. Keuchayan milite au NPA, organisation dont l'anticapitalisme affiché fait bon ménage avec la propagande impérialiste contre les « régimes » russe et syrien. Là réside sans doute la « nouveauté » de ce parti.

ment (in)existant » à la mode léniniste puis stalinienne, avaient résolument rompu avec le marxisme, idéologie d'appareils étatiques et partidaires plus oppressifs les uns que les autres, pour réfléchir sur ce qu'il allait advenir du monde et du socialisme en renouant avec la pensée marxienne. Pour agir aussi, et non « se cantonner le plus souvent dans le rôle de conférenciers », comme le remarque R. Keucheyan à propos des penseurs critiques qui ont pris la relève depuis quelques décennies, sans décaler toutefois, à commencer pour lui-même, toutes les implications de cette séparation entre théorie et pratique. C'est en tant que militants communistes, en effet, qu'Anton Ciliga, Waclav Makhaisky, Anton Panneköek, Karl Korsch, Paul Mattick ou Otto Rühle, pour ne rien dire de Rosa Luxembourg et Antonio Gramsci, engagés au cœur des luttes politiques de leur époque aux dépens de leur situation professionnelle voire au péril de leur vie, se sont interrogés sur les moyens de poursuivre ou de reprendre le combat contre le capitalisme et la réflexion sur la possibilité du socialisme, et non comme professionnels de la théorisation confortablement retranchés dans leurs établissements d'enseignement supérieur ou leurs instituts de recherche, qui n'en sortent que pour en gagner d'autres à l'occasion de quelque colloque ou congrès international placés sous le signe de la pensée critique « radicale ».

S'« il ne fait pas de doute qu'en tant que doctrine le marxisme se porte bien aujourd'hui », toujours selon Razmig Keucheyan, il est néanmoins permis de se demander s'il faut s'en réjouir comme il le fait un peu vite. Il oublie qu'il se portait tout aussi bien, en France du moins, à la fin du siècle dernier après une éclipse dans les années 70 sans que cette bonne santé idéologique recouvrée ait contribué à affaiblir en quoi que ce soit la puissance de l'ennemi

Émanciper l'émancipation ?

qu'il était censé affronter. Mais, peu importe, semble-t-il. « Il est même possible, ajoute R. Keucheyan sur sa lancée, qu'il n'ait jamais été aussi riche et stimulant sur le plan analytique », ce dont il y aurait lieu de pleinement se féliciter si cela n'allait pas de pair avec sa stérilité évidente sur le plan politique. Car, à en juger par les théorisations, marxistes ou non, qui mobilisent actuellement les esprits lettrés épris de radicalité, « les voies futures de l'émancipation » qu'elles viseraient à « esquisser », selon R. Keuchayan, apparaissent plus bouchées que jamais. À moins que sous l'effet de cet activisme redoublé, moins théorique qu'idéologique si l'on y regarde de près, le concept d'émancipation ait changé de signification.

Dans un livre consacré à la Première Internationale, l'historien et journaliste libertaire Mathieu Léonard donne dès les premières lignes de son ouvrage sa raison d'être : « Tandis que la nécessité même d'un dépassement du capitalisme se fait ressentir chaque jour davantage, nous nous trouvons cruellement dépossédés de tout horizon émancipateur ». L'intitulé du livre précise à lui seul de quelle classe cet horizon devrait être le nom : *L'émancipation des travailleurs*¹. Pourtant, ce pessimisme apparaît infondé, à lire ou entendre tout ce qui s'écrit et se dit depuis le début du siècle à propos de l'émancipation, devenu un thème, quand ce n'est pas un simple vocable, à succès parmi la « gauche radicale » en lieu et place de la révolution. Le *hic* néanmoins est que, du coup, il semble bien que les travailleurs soient passés à la trappe. À lire ou à entendre, en effet, le flot de discours émanant de la mouvance « radicale » voire « insurrectionnelle », tout le monde serait en train de s'émanciper

1. Mathieu Léonard, *L'Émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*, Paris, La Fabrique, 2011.

ou sur le point le faire, sauf eux. « La révolution n'est plus ce qu'elle était », avait conclu le sociologue et philosophe marxiste « dissident » Henri Lefebvre, alors que la vague « contestataire » soixante-huitarde dans laquelle il avait mis imprudemment ses espoirs de changement de société achevait de se retirer¹. En serait-il de même pour l'émancipation ? On serait tenté de le supposer au vu de la production discursive pléthorique dont ce concept fait l'objet au point de devenir un fourre-tout passe-partout accommodé à toutes les sauces idéologiques en vogue du moment. Va-t-il dès lors falloir émanciper l'émancipation de l'emprise des « travailleurs intellectuels » qui se le sont approprié ? C'est en tout cas ce à quoi s'attache la première partie du présent ouvrage.

1. Henri Lefebvre et Catherine Régulier, *La Révolution n'est plus ce qu'elle était*, Paris, Éditions Libres-Halliers, 1979.