Sur le concept de conscience de classe dans *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, et au-delà

Thomas Bolmain

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/grm/418>

DOI : 10.4000/grm.418

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Thomas Bolmain, « Sur le concept de conscience de classe dans *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, et au-delà », *Cahiers du GRM* [En ligne], 5 | 2014, mis en ligne le 06 mai 2014, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/grm/418> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.418>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

© GRM - Association

Sur le concept de conscience de classe dans *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, et au-delà

Thomas Bolmain

L'espoir est illimité, sauf pour nous¹

Introduction. Marxisme et postmodernité²

- 1 Commentant une importante conférence prononcée par Sartre, en 1961, à l'Institut Gramsci, F. Jameson notait il y a peu de temps que « même [si] dans le champ de la recherche marxiste (...) le rapport de l'individu à la classe comme à la conscience de classe » semble être aujourd'hui passé à l'arrière-plan, il n'en demeure pas moins que nous avons impérativement besoin « d'une appréhension renouvelée de la nature de la conscience de classe et de son fonctionnement » – entendu que « la notion de lutte de classe » n'a quant à elle pas besoin d'être ranimée, tant « on la retrouve partout, incontournable »³.
- 2 Sans jamais renoncer à l'« horizon indépassable » que constitue à ses yeux comme à ceux de Sartre la pensée (ou le « métarécit ») marxiste⁴, F. Jameson s'est rendu célèbre en proposant un type de périodisation, à vocation totalisante, des transformations du mode de production capitaliste depuis la fin des années soixante : c'est ce qu'il nomme, en termes culturels, le « postmodernisme », en termes économiques (équivalents aux précédents) « le capitalisme tardif », lequel désigne pour l'essentiel une *culture de la consommation* des produits de l'*industrie culturelle* qui parasite jusqu'aux fondements de la vie psychique, sociale et politique. Dans ce contexte, « postmodernisme » ne désigne pas tant « la dominante culturelle d'un ordre socialement nouveau » que « le reflet et le concomitant d'une modification systémique (...) du capitalisme lui-même », désormais caractérisé par « la consommation de la pure marchandisation comme processus »⁵.
- 3 Du point de vue historico-politique, le postmodernisme vaut alors pour « substitut aux années soixante », c'est-à-dire comme « compensation à leur échec politique »⁶. Plus

précisément, si les années soixante représentent un ultime moment d'ébullition révolutionnaire à l'échelle du monde, elles apparaissent aussi, rétrospectivement, comme le moment d'une *rencontre manquée* : celle du sujet traditionnel de la politique radicale d'émancipation depuis le XIX^{ème} siècle (le prolétariat, sous la figure de la classe ouvrière) et des sujets subversifs émergents depuis la fin des années cinquante (la jeunesse, les femmes, les minorités ethniques et sexuelles, etc.). De cette défaite témoignent le reflux des mots d'ordre de Mai 68, en France, ou l'échec du mouvement de l'Autonomie, en Italie.

- 4 Or c'est bien dans le sillage de cette défaite, « à mesure que les rêves politiques des années soixante s'éteignaient un par un », que « survient quelque chose comme le postmodernisme » : car si « la possibilité d'ordres sociaux différents était un horizon essentiel du modernisme », la modernité disparaît une fois qu'« elle perd tous ses antonymes »⁷.
- 5 En rapport avec le thème philosophique de « la mort du sujet », F. Jameson s'est attaché à décrire, dans des pages presque classiques, les conséquences subjectives, existentielles ou vécues, de ce bouleversement épochal : il y va d'un « déclin de l'affect » et d'une « fragmentation (...) [du] sujet (...) corrélative (...) du défaut d'unité du monde extérieur », en bref de la « fin de l'individualité (...) dans un nouvel anonymat qui n'est (...) probablement pas (...) ce flux schizophrène et cette libération nomade si souvent célébrés »⁸. Du point de vue de « la dynamique » des pathologies socio-culturelles, on décrira « ce déplacement comme le remplacement de l'aliénation du sujet par sa fragmentation »⁹ ; ce point va permettre de mieux saisir les conséquences politiques – ou plutôt : le trop faible effet politique – de cette importante transformation subjective.
- 6 On pressent en effet les limites pratiques du sujet collectif qui, au lieu de la rencontre manquée décrite ci-dessus, apparaît à l'âge du capitalisme tardif. Historiquement, la logique de l'aliénation renvoyait à l'expérience politique de la dépossession imposée par les conditions objectives de l'exploitation, expérience subie par un sujet qui, en prenant collectivement conscience, au titre de *classe*, s'efforcera de s'organiser afin de transformer *et* ces conditions *et* la place qu'elles lui désignent dans l'édifice social, de s'en libérer, en imposant au monde social-historique une tout autre forme¹⁰.
- 7 La logique de la fragmentation, dont la compensation positive est davantage de l'ordre d'une « micropolitique » des *groupes*, a pour sa part historiquement promu « le point de vue alternatif qui fait des microgroupes le *substitut* à une classe ouvrière en voie de disparation », mais, il faut aussi le dire, au prix de rendre ces « nouvelles micropolitiques disponibles pour les célébrations les plus indécentes du pluralisme et de la démocratie capitalistes contemporains »¹¹. P. Anderson pose brutalement le problème : « Avec la période postmoderne, de nouveaux pôles d'identification oppositionnelle ont émergé ; le genre, la race, l'écologie, l'orientation sexuelle, ou encore la diversité régionale ou continentale. Mais jusqu'à présent, ces derniers n'ont constitué qu'une série d'antagonismes relativement faibles »¹².
- 8 *The Making of the English Working Class*, qui paraît en 1963, n'est pas étranger à ce basculement épochal. C'est ce que suggère d'emblée le fait que Edward P. Thompson est largement considéré, avec d'autres penseurs *marxistes* (par exemple Raymond Williams), comme l'un des fondateurs des *Cultural Studies*. Sondant la « vitalité sociale et culturelle » des classes laborieuses, l'ouvrage, écrit d'un point de vue explicitement communiste et marxiste, fait bien écho à la transformation social-historique en

question (de la centralité ouvrière à la micropolitique des groupes¹³ : en témoigne un débat serré avec le réductionnisme marxiste (strictement économiste) et l'attention corrélatrice portée à la créativité des cultures populaires. C'est en effet l'accent mis sur cette dernière qui a déterminé la réception du propos de Thompson et lui a assuré un rôle fondateur dans la généalogie des *Cultural Studies* : ce qu'il nomme l'« économie morale » du « menu peuple », en particulier, est devenu un élément décisif dans le champ des *Postcolonial Studies*, *Subaltern Studies*, etc. Il faut pourtant constater que – conformément au devenir-majoritaire de ce champ d'études – cette appropriation, d'ailleurs légitime, du travail de Thompson, a souvent coïncidé avec l'*édulcoration* de sa dimension marxiste.

- 9 Or, et c'est ce que j'entends montrer ici, dans la logique du discours thompsonien, le thème certes fondamental de l'« économie morale » (en rapport avec celui du « mode de vie »), s'il se déploie d'abord dans la direction d'une histoire des conduites (et des contre-conduites), est surtout l'élément indispensable à partir duquel s'écrit la genèse de la *conscience de classe* à proprement parler : bien qu'inséparables, le premier élément trouve sa fin ou son aboutissement en ce qu'il permet de rendre pleinement intelligible, du point de vue de sa structure, le second. Et il est possible de penser que le problème de l'élucidation du concept de « conscience de classe », au cœur du travail de Thompson, s'il était demeuré au moins à l'horizon de ces interprétations et réappropriations, n'aurait pas autorisé la neutralisation de sa dimension ouvertement révolutionnaire.
- 10 Après quelques indications générales sur E. P. Thompson (§2) et une reconstruction de l'ouvrage (§§3 et 4), je retracerai ce mouvement conceptuel allant d'une histoire des conduites (§5) à une description génétique et structurale de la conscience de classe (§6).
- 11 Mon projet est d'au moins suggérer ce que gagnerait la question de la *subjectivation politique*, posée à l'âge du postmodernisme, si elle acceptait de se confronter à la figure historico-philosophique dont elle demeure héritière – la *conscience de classe ouvrière*, en *contradiction interne* avec le mode de production capitaliste, et porté à sa *négation totale* –, mais à laquelle, c'est le moins que l'on puisse dire, elle rechigne à rendre hommage.
- 12 Peut-être est-ce alors dans le champ de la pensée *théorique* marxiste que les catégories élaborées par Thompson conservent leur pertinence et leur actualité les plus immédiates : c'est du moins ce que je laisserai entendre en revenant pour conclure au travail de F. Jameson (§7).

Edward P. Thompson : note bio-bibliographique

- 13 Edward Palmer Thompson (1924-1993) naît à Oxford dans une famille de tradition presbytérienne : missionnaire au Bengale, son père est proche de Nehru ou de Gandhi, que le petit Edward croise à l'occasion dans le salon familial. Interrompant ses études en 1941 pour s'engager dans l'armée, il participe à la campagne d'Italie. À la faveur d'une double expérience concrète de l'internationalisme communiste (son frère meurt en Bulgarie en 1944 aux côtés de partisans antifascistes ; il participe, en 1947, à la reconstruction de la Yougoslavie), Thompson adhère au Parti communiste de Grande-Bretagne¹⁴ (il rompra en 1956).
- 14 La fin de ses études ne le mène pas au cœur de l'Université mais dans le Yorkshire, où il dispense des cours du soir pour adultes durant dix-sept ans¹⁵. L'excentrement

géographique de Thompson ne l'empêche pas de peser sur l'histoire du marxisme anglais de l'après-guerre : il fonde en 1946 le *Communist Party Historians Group* (avec C. Hill, E. Hobsbawm, R. Hilton et D. Torr) et, à la suite, la revue *Past & Present* (en 1952) puis, en 1960, la *New Left Review* au sein de laquelle il incarne, contre la ligne continentale (théoriciste, d'inspiration structuraliste) défendue par P. Anderson, un marxisme d'obédience humaniste, plus directement en prise avec l'expérience historique vécue du mouvement ouvrier. Dirigeant, à partir de 1965, le *Centre for Study of Social History* (Warwick), il n'en reste pas moins fidèle à l'idée de l'historien « partisan » qu'il avait lui-même thématisée dans son *opus magnum*¹⁶ : il s'engage activement, durant les années soixante-dix et au-delà, dans les mouvements en faveur de la paix et contre le nucléaire.

- 15 On mentionnera deux ouvrages et deux articles majeurs. Le premier livre de Thompson est consacré à William Morris (1834-1896), un écrivain et imprimeur anglais, membre de la Confrérie préraphaélite mais aussi fondateur, en 1884, de la *Socialist League*. Suggestivement intitulé *William Morris : Romantic to Revolutionary*, l'ouvrage, publié en 1955 (revu en 1977), permet déjà de singulariser l'engagement de Thompson au sein du marxisme : la critique qu'il propose de la révolution industrielle ne s'alimente pas seulement aux mouvements d'opposition populaire que celle-ci provoqua dans les classes laborieuses ; elle reconnaît aussi sa dette à l'égard de la tradition littéraire romantique que, pour une large part, elle s'emploie à reformuler dans un cadre de pensée marxiste (fût-il hétérodoxe).
- 16 Outre son penchant pour une perspective empiriste plus typiquement anglo-saxonne, c'est bien ce lien originel et jamais démenti¹⁷ à la tradition intellectuelle de la critique romantique de la société industrielle qui permet de comprendre le sens de la résistance que Thompson opposera au tournant « théoriciste » du « marxisme occidental » (auquel le nom d'Althusser reste lié) : c'est ainsi la légitimité et les conséquences pratiques de ce tournant qu'il conteste violemment dans *The Poverty of Theory and Other Essays*, en 1978¹⁸.
- 17 Deux articles capitaux se situent dans le prolongement direct des thèses et des thèmes de *The Making*. « Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism »¹⁹ revient sur la coupure temporelle autour de laquelle s'organise l'ouvrage – le passage de la seconde partie du XVIII^{ème} à la première du XIX^{ème} – pour interroger, du point de vue de l'expérience sensible des classes populaires et de leurs conduites culturelles, les conséquences vécues de l'imposition d'une discipline de travail adéquate aux exigences de la révolution industrielle.
- 18 S'attachant aux instruments matériels (propagation des horloges et des montres) comme à l'*éthos* des acteurs (transformé par la disciplinarisation du temps de l'économie traditionnelle, qui oscillait entre dur labeur et oisiveté complète), l'auteur décrit la disparition progressive d'une mesure du temps orientée par la tâche à accomplir (*task-oriented*) au profit de son évaluation en unités de temps (*timed labour*), les sources traditionnelles auxquelles a puisé la résistance à ce mouvement, mais aussi son échec final, la résistance se déplaçant sur le terrain même du découpage industriel du temps (lutte « à propos du temps », non plus « contre » lui).
- 19 « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century »²⁰, enfin, systématise un thème important plusieurs fois abordé dans *The Making* – notamment pour rendre compte du comportement de la « populace » anglaise à l'occasion des émeutes de la faim au XVIII^{ème} siècle –, mais auquel aucun développement spécial

n'était consacré. « L'économie morale des pauvres » consiste de façon générale en « une vision traditionnelle des normes et des obligations sociales, des fonctions économiques appropriées occupées par les diverses parties ».

- 20 On a donc deux termes. L'économique, d'une part, renvoie bien à l'*œconomia*, à un système d'échanges des biens et des services qui précède la domination sans reste de la logique du marché sur l'ensemble de la société, à une économie domestique ou communautaire antérieure à l'économie politique bourgeoise et dans laquelle, comme Thompson le précisera en 1991, « chaque part est reliée au tout et chaque membre reconnaît ses devoirs et ses obligations ».
- 21 Mais c'est déjà le second terme qui vient en question, le terme moral, qu'on entendra dans le sens d'un code « éthique », situé du côté des mœurs : un système de normes et d'obligations reposant sur la légitimité de la tradition (qu'est-ce qu'un salaire juste, une vie bonne, un travail digne, etc.) et dont le respect décide de l'inclusion ou de l'exclusion de tel ou tel au sein de la communauté.

Histoire et subjectivation dans *La Formation de la classe ouvrière anglaise*²¹

- 22 Avant d'évoquer ses articulations et thèmes principaux, je rendrai compte de la logique historiographique qui structure ce livre hénaurme et engagé, pittoresque (truffé de scènes hautes en couleurs rapportées, avec humour, à partir de « documents littéraires »), mais d'une admirable probité scientifique (voir par exemple la Postface de 1968, qui revient patiemment sur les objections suscitées par la première édition).
- 23 *The Making* a pour objet d'investigation principal les conditions historiques et les modalités réelles d'émergence d'un sujet politique ; autrement dit, le livre entend décrire un *procès de subjectivation politique*²². Dans l'élément d'une culture commune, au travers d'expériences multiples concrètement partagées, ce sujet politique trouve à organiser activement la conscience qu'il a de lui-même dans la forme, collective, d'une *conscience de classe*, laquelle découvre son unité dans le rapport qui l'oppose à une autre classe. L'ouvrage décrit le processus par lequel trouve peu à peu à se réaliser (*making of*) dans l'Angleterre de la première moitié du XIX^{ème} siècle le sujet « classe ouvrière ».
- 24 Le livre a pour objet d'investigation second la question de l'écriture de l'histoire. Mais ces deux problèmes sont en fait intrinsèquement liés. À vrai dire, les choix – les prises de parti – qui singularisent la manière dont Thompson construit et raconte l'histoire sont ceux-là mêmes qui doivent permettre de décrire le procès de formation d'une conscience de classe *telle que lui l'entend*, c'est-à-dire (pour reprendre ses propositions les plus parlantes à ce sujet) : en tant que ce procès a été « mis en œuvre par des agents *tout autant* que par des conditions », en tant que la classe ouvrière, loin d'être « apparue comme le soleil à un moment donné », a bien plutôt « été partie prenante de sa propre formation » (p. 15, je souligne).
- 25 Précisément, si Thompson peut décrire la classe ouvrière comme un sujet participant activement à sa propre formation, c'est parce qu'il a rompu avec les présupposés des deux modalités dominantes d'écriture de l'histoire – l'historiographie bourgeoise et l'historiographie marxiste, dont le point commun est une attention (objectiviste et, en dernière instance, économiste) par trop exclusive aux conditions objectives déterminant la classe ouvrière : la classe ouvrière apparaît dans le premier cas comme

simple fonction d'un ensemble de statistiques, le point de vue quantitatif l'emportant alors sur la dimension qualitative, vécue, de l'expérience historique, tandis qu'elle apparaît, dans l'autre cas, comme ce sujet passif intégralement objectivé et conditionné par et dans les rapports de production. Mais, réciproquement, saisir la subjectivation ouvrière telle que la conçoit Thompson, cela suppose d'adopter un régime bien spécifique d'écriture de l'histoire.

- 26 On qualifiera adéquatement ce régime d'écriture par le titre d'un article de l'auteur : « History from Below »²³, soit une histoire racontée du point de vue de ceux qui n'ont habituellement pas voix au chapitre, ou dont la voix a été réduite au silence (ainsi que Foucault peut l'écrire à propos de la folie), en bref « ceux d'en bas », ce « menu peuple » formé par l'ensemble des artisans urbains, travailleurs à domicile, ouvriers agricoles, etc. (p. 34, 203, etc.), et qui constitue en quelque sorte la « matière première » à partir de laquelle trouvera à s'inventer la conscience de classe ouvrière. La référence à Benjamin est ici inévitable : l'histoire selon Thompson est bien *l'histoire des vaincus*, elle est en l'occurrence l'histoire de ceux que la révolution industrielle a laissés sur le carreau – entendu, il l'écrit à la fin du livre, que nous-mêmes « sommes au nombre des perdants » (p. 1100). Mais c'est évidemment faire l'hypothèse que lesdits perdants disposent d'un point de vue qui leur est propre, ou mieux : d'un point de vue articulé dans une *logique culturelle* qui leur est spécifique. C'est ici qu'intervient la notion d'« économie morale » : il s'agira en effet de décrire, en se reportant à la tradition social-historique qui lui est antérieure, les sources d'une culture ouvrière qui ne sera pas constituée en tant que telle avant 1830 ; mais cela implique de montrer la manière dont cette tradition fut transformée, d'abord par les échos déformés de la révolution française, ensuite par la révolution industrielle. La culture ouvrière (négation de la négation) correspond en effet à une reprise modificatrice de la tradition, mais opérée dans un monde profondément transformé, qu'elle contribue à modifier en retour (p. 34).
- 27 Thompson apparaît comme un historien des cultures populaires, ou mieux : *l'écrivain d'une histoire populaire de la culture*. À la limite, c'est peut-être d'un ethnologue qu'il conviendrait de parler, tant son souci est de mettre en évidence la logique qui unifie sous un certain nombre de valeurs et de normes communes une sorte de « pensée pauvre », ou de « pensée populaire » (l'expression est de Sartre²⁴), comme d'autres se sont employés à décrire une « pensée sauvage » qui, aussi sauvage soit-elle, n'en est pas moins une forme authentique de la pensée. L'effet d'« étrangisation » typique du travail ethnologique n'est en tout cas pas absent du récit thompsonien. Naturellement, tout cela implique le choix d'un certain type de sources – volontiers qualifiées par Thompson de « littéraires » – qui le situe à rebours d'une histoire plus exclusivement quantitative (comme celle pratiquée par l'École des Annales). Si l'on s'intéresse surtout au *mode de vie*, on privilégiera les « documents littéraires » plutôt que les « documents statistiques » (p. 271 ou p. 438) : on se reportera prioritairement aux récits personnels (p. 325), poèmes et chansons populaires, tracts, articles de journaux, etc., parce que ce sont eux qui portent témoignage de la façon dont l'expérience historique a été concrètement ressentie. On a donc, *in fine*, une anthropologie « littéraire » de la culture populaire telle qu'elle fut vécue. Un passage célèbre de la Préface résume ce point : « Je cherche à sauver de l'immense condescendance de la postérité le pauvre tricoteur sur métier, le tondeur de drap luddiste, le tisserand qui travaille encore sur un métier à main, l'artisan "utopiste", et même le disciple trompé de Joanna Southcott (...). Ce sont eux qui ont vécu cette période de bouleversement social intense ; ce n'est pas nous.

Leurs aspirations étaient justifiées par leur expérience propre. Et, si l'histoire a fait d'eux des victimes, leurs propre époque les ayant condamnés, victimes ils sont restés jusqu'à nos jours » (p. 19-20).

- 28 Une deuxième façon de qualifier le travail d'historien de Thompson est de dire qu'il adopte, en un double sens, un point de vue *critique*. D'une part, l'extrême attention portée à l'expérience vécue des acteurs historiques ne se substitue pas au travail de reconstruction proprement théorique qui est celui de l'historien et, plus précisément, de l'historien marxiste – travail en somme de *démystification*, puisque l'important reste de « découvrir des choses dont les gens qui les ont vécues, les acteurs de ces événements, n'étaient pas eux-mêmes conscients²⁵ ». Quant au second sens de la critique, il faut voir que la réflexion de *The Making* porte sur un moment historique critique au sens strict – une période de *crise* : de la révolution française à la révolution industrielle, de 1780 à 1832 –, à plusieurs reprises qualifié de moment de « transition » : en effet, « la révolution industrielle ne constitue pas un contexte social stable, mais une phase de transition entre deux modes de vie » (p. 550). Cette « période critique » (p. 727) correspond plus précisément à une *lutte* opposant le mode de vie communautaire, lié à l'ancienne économie morale, et le mode de vie bientôt induit par la discipline de travail que réclame l'économie politique bourgeoise – lutte correspondant, on l'a compris, au *procès même* de formation de la classe ouvrière, et de la culture, des modes de vie et des formes de conscience qui lui seront bientôt propres. Pour autant, on l'a vu, la critique va chez Thompson de pair avec la *polémique* : ainsi que l'auteur le résumera lui-même par la suite, et comme je l'ai suggéré, « *The Making* (...) s'attaque à deux orthodoxies à la fois, l'histoire économique quantitative, et le marxisme dogmatique », orthodoxies auxquelles il conviendra chaque fois d'opposer « l'idée de l'activité spontanée des travailleurs » (*agency*) et « l'authenticité des traditions intellectuelles » populaires²⁶.
- 29 On constatera à la lecture de l'ouvrage sur quels points précis porte la polémique : je reviendrai moi-même sur deux d'entre eux. J'approfondirai la notion de « mode de vie » qui – une fois opposée à celle de « niveau de vie » et problématisée, contre l'orthodoxie économiste, à partir du thème de l'« économie morale » – permet à Thompson de démontrer (notamment contre Hayek) que la révolution industrielle fut effectivement une expérience catastrophique pour les classes laborieuses, malgré une hausse moyenne ou relative des taux de salaires (p. 251) : il faudra à ce propos admettre « que les moyennes statistiques et les expériences humaines suivent des directions opposées » (p. 271). À la suite, je reviendrai sur la polémique menée contre le marxisme dogmatique, en l'espèce contre l'idée que le degré de conscience de classe peut et doit être automatiquement déduit de la position occupée par la classe ouvrière au sein de l'appareil de production, spécialement dans son rapport aux forces productives machinique-techniques (p. 16-17). À suivre Thompson (plutôt qu'Engels), les ouvriers d'usines, loin d'être à l'origine de la classe ouvrière, en seraient plutôt les derniers rejets. Et de même qu'il est injuste de dire que la conscience de la classe ouvrière résulte mécaniquement de l'introduction de la machine à vapeur ou du métier mécanique, il est illégitime d'interpréter le mouvement quasi-révolutionnaire luddite (1811-1812) comme la réaction d'un proto-sujet ouvrier qui, inexistant jusqu'à l'apparition des machines, serait déterminé par celles-ci jusque dans les manières dont il s'y oppose. Outre que la destruction des machines relève d'une longue histoire (p. 727 sq.), il est impossible de saisir la nature et le sens de cette révolte sans se référer : au contexte de réaction politique où elle s'inscrit ; aux idéaux politiques qu'elle mobilise

(tradition constitutionnaliste anglaise, tradition jacobine importée de France, tradition proprement populaire d'organisations quasi-légales) ; enfin, et surtout, à l'économie ou à la « culture morale » (p. 670, p. 676) communautaire à laquelle elle ne cesse de se référer comme à un « devoir-être » idéal (p. 716). Dans cette perspective, « le luddisme peut être compris comme une éruption violente de ressentiments contre le capitalisme industriel anarchique, inspirée par un code paternaliste sur le point de disparaître et nourrie par la tradition de la communauté des travailleurs » (p. 724).

- 30 Il ne faudra jamais perdre de vue, en résumé, que « la formation de la classe ouvrière relève autant de l'histoire politique et culturelle que de l'histoire économique » (p. 250) : la politique, comme la culture, « tout autant que la machine à vapeur, eut une influence décisive sur la formation de la conscience et des institutions de la classe ouvrière » (p. 253)²⁷.
- 31 Qu'il suffise pour l'instant de remarquer que le présupposé fondamental de Thompson quant à l'*agency* du sujet travaillant contribue à le rapprocher non seulement de Castoriadis, mais aussi de Sartre (au moins Sartre envisagé après son compagnonnage de route avec le PCF, c'est-à-dire un Sartre qui, plutôt que de répéter les thèses de l'article séminal « Les communistes et la paix » (1952), semble à bien des égards instruit par les débats de *Socialisme ou Barbarie*). Pour rappel, Castoriadis s'est toujours inscrit en faux contre l'idée que la force de travail serait intégralement définie, du point de vue de sa valeur d'échange, « par des facteurs objectifs », tandis que « son acquéreur pouvait extraire à sa guise » sa valeur d'usage, l'ouvrier étant au total « vu comme un objet passif de l'économie » : vision à ses yeux abstraite, mais également mystifiante, quand on sait qu'« il n'y a pas de valeur d'usage définie de la force de travail, [et que] la productivité est l'enjeu d'une lutte incessante dans la production, dont l'ouvrier est un sujet actif *tout autant* que passif²⁸ ». Mais on se souviendra d'autre part que Sartre lui-même – quoique ce soit, de son côté, dans le but non d'enterrer la pensée marxiste mais de la sauver en la refondant – reconnaît « que l'homme, en période d'exploitation, est à la fois le produit de son propre produit et un agent historique qui ne peut en aucun cas passer pour un produit (...). Les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles antérieures (...) mais ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures : autrement ils seraient les simples véhicules de forces inhumaines qui régiraient à travers eux le monde social »²⁹.
- 32 Pour paraphraser Thompson : la formation de la classe ouvrière est un processus où les conditions objectives ne sont pas seules à avoir la main, puisqu'il est « mis en œuvre par des agents », *mais* ces conditions (objectivement) déterminantes sont aussi la condition de leur propre dépassement (subjectif). Avant de développer les notions de « mode de vie » et de « classe », il reste à décrire la structure de l'ouvrage et les principaux éléments qui en font le corps. Mais, on l'a déjà compris, le choix qui commande le mode d'exposition du livre, notamment du point de vue chronologique (« phase de transition entre deux modes de vie »), vise précisément à répondre au premier réquisit de Thompson : saisir une conscience collective *en voie de formation*, ce qui implique de l'exposer dans sa *processualité*, dans son mouvement – en laissant par là déjà entendre que le concept de « classe » demeure insaisissable hors de la dynamique conflictuelle qui le constitue « en fait » (p. 15).

La Formation de la classe ouvrière anglaise : structure et thèmes

- 33 Contre une certaine « orthodoxie universitaire » (p. 262), le *Bildungsroman* de la classe ouvrière anglaise ne renonce jamais à présenter, on va le voir, « une vision d'ensemble du processus » (p. 252). L'Odyssée, le *grand récit* qui en résulte présente trois parties.
- 34 La première d'entre elles (« L'Arbre de la liberté ») décrit « l'humus fertile » (p. 69) au sein duquel émergera, une cinquantaine d'années plus tard, « la nouvelle conscience de classe des ouvriers » (p. 1066). La fin du XVIII^{ème} siècle se singularise par deux traits : l'existence d'une « tradition jacobine » rassemblée, sur le modèle français, en clubs, et dont le but est de contribuer à une réforme de la Constitution dans un sens plus égalitaire ; d'autre part l'existence d'une tradition de dissidence religieuse, déclinée dans une série de sectes puritaines, et dont le rôle politique reste ambigu (elles engagent une prise de conscience des difficultés mondaines, mais déplacent le lieu de leur résolution dans un autre monde).
- 35 Outre un certain nombre de discours et de personnages (spécialement les *Droits de l'homme* de Tom Paine, « texte fondateur du mouvement ouvrier anglais », p. 118), on retiendra, d'un point de vue thématique, l'insistance qui est d'entrée de jeu celle de Thompson sur le principe fondateur des sociétés populaires jacobines – « Que nos adhérents soient en nombre illimités » –, véritable « charnière de l'histoire » (p. 30) dont Rancière, par exemple, se souviendra. C'est qu'il nous oriente vers l'idée et la pratique d'une « égalité » radicale, que « le mouvement ouvrier ultérieur devait recueillir et enrichir » (p. 236), tout en nous rendant déjà attentifs à « l'esprit socratique » (p. 240) et foncièrement autodidacte qui, entre curiosité intellectuelle et solidarité matérielle, jouera un rôle si important pour la prise de conscience identitaire de la classe ouvrière et son auto-organisation (p. 960), ainsi que le montrera le dernier chapitre du livre (« Conscience de classe »). Le second thème essentiel est celui, juridique, de la Constitution, en tant que celle-ci a représenté, tout au long de l'histoire rapportée ici, un réservoir ou un répertoire de principes consacrés auxquels les classes populaires en lutte n'ont jamais cessé de se référer (voir en particulier la notion d'« anglais né libre », étendard de toutes les révoltes de cette époque).
- 36 Du point de vue maintenant du récit historique, cette première partie réserve une large place aux « grandes mutineries » (p. 218), aux « actes insurrectionnels et sporadiques » (p. 80) – en général relatifs au prix et à la qualité du pain – qui témoignent déjà de l'existence d'« une populace en pleine évolution, en passe de devenir une foule radicale consciente » (p. 89). Reste cependant un long chemin à parcourir avant que celle-ci ne devienne « conscience de la collectivité en tant que telle » (avec sa théorie, ses institutions, sa discipline et ses valeurs propres), *i. e.* classe ouvrière *per se* (p. 558). Durement réprimées, elles signeront plutôt, dans le contexte des quinze ans de guerre menées contre la France révolutionnaire, la séparation des intellectuels jacobins et du « menu peuple » (p. 228). C'est ainsi que la Révolution anglaise n'eut pas lieu, quoique ce soit précisément dans son absence qu'elle trouva le moyen de produire, fût-ce à contretemps, ses meilleurs effets : s'il est vrai que tout s'est déroulé « comme si la nation anglaise avait été plongée dans un creuset dans les années 1790 pour en sortir après les guerres sous une forme toute différente », il faut surtout voir que « presque

tous les phénomènes radicaux des années 1790 se retrouvent décuplés après 1815 » (p. 246).

- 37 La seconde partie (« La malédiction d'Adam », en quelque sorte le moment de l'antithèse), retrace justement la manière dont ces années sont mises à profit par le mouvement de déploiement du capital, ici réalisé dans la forme de la révolution industrielle, pour étouffer dès sa naissance cette première émergence d'une conscience révolutionnaire collective. Le premier chapitre (« Exploitation ») constitue le moment théorique le plus intense de l'ouvrage : Thompson y expose ses griefs à l'encontre de l'économisme commun au marxisme dogmatique et à la pensée bourgeoise et leur oppose la logique de l'économie morale. Il expose ensuite comment trois groupes sociaux donnés (les travailleurs agricoles, les artisans et travailleurs à domicile, les tisserands) ont essuyé les plâtres de l'exploitation, mais sans jamais perdre de vue la manière dont elle fut effectivement expérimentée – perçue et ressentie – par ces groupes, c'est-à-dire en se reportant toujours à la « culture populaire » et aux « valeurs » (p. 584) que la révolution industrielle a effectivement ruinés. C'est ici qu'il est question : des enclosures, de la distinction entre métier digne et indigne (profondément liée à l'idée d'une économie morale), des machines à tisser, du travail des enfants, de l'immigration irlandaise et, plus généralement, des transformations qui affectèrent les biens de consommation, l'habitat, la manière de vivre et de mourir ; comme du cadre axiologique global dans lequel cette grande et brutale transformation s'est inscrite.
- 38 Deux éléments majeurs restent à relever. D'abord l'important débat mené avec Max Weber (déjà esquissé p. 45 sq.) sur la manière dont l'*éthos* puritain a contribué à discipliner, dans un sens économiquement utile, les conduites – habitudes, coutumes et modes de vie – des classes populaires, jusqu'à aboutir à une véritable « mutation de la nature humaine » (p. 478) : Weber, à suivre Thompson, aurait minoré la « capacité d'adaptation [du méthodisme] au prolétariat » (p. 480). Mais cette même partie évoque encore les caisses de secours mutuel qui, dans un secret relatif, naissent à cette époque : l'auteur y voit un « facteur d'unification culturelle » décisif pour le « développement d'une culture et d'institutions ouvrières indépendantes » (p. 556 et 555). Au croisement de cette « mutation » violente et radicale et de ce « développement » gros de promesses, il nous faudra donc logiquement constater « une totale perte de cohésion au sein de la communauté, à l'exception de celle que les travailleurs édifièrent eux-mêmes contre leur travail et leurs maîtres » (p. 588).
- 39 Sont exposés dans un troisième temps (« Présence de la classe ouvrière ») les éléments et les formes à partir et dans lesquels la classe ouvrière trouve finalement les moyens de prendre conscience d'elle-même, au travers d'une éthique de l'autodiscipline et d'une pratique de l'organisation. Le chapitre sur le luddisme, qui constitue un essai autonome à l'intérieur de l'ouvrage (« Une armée de justiciers »), montre bien comment la tradition communautaire, antérieure à la révolution industrielle, demeure à l'œuvre, tout comme le jacobinisme, mais dans un cadre bouleversé qui, lui, indique déjà l'existence d'une « conscience d'objectifs plus vastes » (p. 790). « Conflit de transition », en somme, puisque ce « mouvement quasi insurrectionnel, constamment à la limite d'objectifs révolutionnaires plus vastes », se référait certes « aux vieilles coutumes et à la législation paternaliste qu'il était impossible de ressusciter », mais ceci dans le but de « définir de nouvelles revendication » (p. 726, 728). Reste alors à nommer les événements – le massacre de Peterloo en 1819 – et les médiations concrètes – la

presse radicale, l'owénisme, etc. – qui contribuèrent à transformer la conscience luddite quasi-révolutionnaire en une conscience de classe maîtresse d'elle-même : alors, « en 1833, la présence de la classe ouvrière peut être ressentie dans chaque comté en Angleterre et dans chaque domaine de la vie ». Arc-boutée sur le savoir de l'identité de ses intérêts dans son « opposition à ceux des autres classes », elle ne cessera dès lors plus de revendiquer le droit à « un système différent » (p. 1066-1067). La voilà révolutionnaire.

- 40 Mais le ton de la présente reconstruction est ironique, et il faut écarter l'impression selon laquelle le grand récit thompsonien correspondrait à la téléologie d'une longue marche victorieuse (la conscience opinante prolétarienne traversant progressivement les limbes du non-savoir de soi jusqu'à prendre absolument possession d'elle-même, selon la triplicité : populace infra-politique, foule quasi-révolutionnaire, conscience révolutionnaire de classe). D'abord, on va le voir, parce que la conscience de classe selon Thompson ne peut jamais, en toute rigueur, être dite achevée (malgré certaines de ses formulations). Mais encore parce que l'histoire de cette invention se clôt sur une note profondément mélancolique, sinon pessimiste. Un fil rouge du livre, je l'annonçais, est la critique romantique de la révolution industrielle (Blake, Morris). Or Thompson choisit de conclure sur l'idée que, depuis Blake, personne n'est parvenu à mener de front, en les liant l'une à l'autre, la critique du capitalisme propre à l'expérience vécue du peuple – à sa culture populaire profondément égalitaire et soucieuse de la dignité de l'homme – et, d'autre part, « la grande critique romantique de l'utilitarisme »³⁰ : « D'où, par moment, le sentiment que ces années expriment non pas un défi révolutionnaire, mais un mouvement de résistance, dans lequel les romantiques et les artisans radicaux s'opposaient à l'annonciation de l'Homme-à-pre-au-gain. Et que ces deux traditions n'étant jamais parvenues à se rencontrer, quelque chose se perdit » (p. 1100).
- 41 Hormis le détail du concept thompsonien de conscience de classe, tout est dit. Aussi vais-je maintenant m'attacher à *problématiser* les principaux concepts du livre en les rapportant brièvement aux traditions philosophiques à l'intérieur desquelles ils peuvent être légitimement inscrits. Car, d'une part, la question du « mode de vie » est en fait inséparable – l'intérêt de Thompson pour le problème de la discipline le prouve – du concept de « conduite » (quoiqu'il l'utilise à peine) : on touche ici à ce qu'il y a de commun entre certaines recherches de Foucault et de Weber, et c'est bien à ces deux auteurs qu'il convient de se reporter si l'on veut envisager la question dans toute son ampleur. D'autre part, le concept de conscience de classe renvoie à un ensemble de débats classiques dans l'histoire du « marxisme occidental » : et c'est sans doute à partir de la critique sartrienne de Lukács que nous avons les meilleures chances de le comprendre. On revient ainsi à la tension exposée en introduction (postmodernité *versus* marxisme). Car si le concept de conduite ouvre un champ d'investigation passionnant à partir duquel interroger avec rigueur les formes de la subjectivation dans le cadre d'une « micropolitique des groupes » (ainsi qu'en témoigne le destin de l'œuvre de Foucault), le concept de conscience de classe, pour sa part, impose de revenir au lieu philosophique (dialectique) et historique (marxisme) où cette problématique de la subjectivation a produit ses principaux effets politiques, le seul, au fond, où elle a démontré son efficace. Il est alors intéressant de constater que, dans la logique du discours de Thompson, le premier de ces points (conduite et mode de vie) ne peut *en aucun cas* être dissocié du second (expérience et conscience de classe). Mieux : c'est grâce au premier que l'on accède au cœur du second, soit à ce que Thompson nomme, je

l'ai relevé, « la dialectique de l'imposition de la domination et de la résistance à cette imposition » – cela même que F. Jameson appellera (notamment à sa suite) « la dialectique de l'idéologie et de l'utopie ».

Une histoire des conduites : économie morale, modes de vie et discipline

- 42 C'est bien en élaborant le thème d'une « économie morale plus ancienne » (p. 81), ou « paternaliste » (p. 86), c'est-à-dire en prenant soin de décrire les valeurs et les coutumes légitimées par la tradition – « “justice”, “indépendance”, sécurité ou économie familiale » (p. 260), solidarité et réciprocité dans le cadre communautaire, dignité du travail (p. 330), temporalité *task-oriented*, etc. – qui furent effectivement opposées, en « un effort populaire désespéré », à « l'économie de marché libre » (p. 87), que Thompson fait justice du mythe réactionnaire selon lequel la révolution industrielle, tout compte fait, ne fut pas si catastrophique que l'on se plaît à le dire (p. 438). Il est avéré que celle-ci « fut vécue comme une transformation dans la nature et l'intensité de l'exploitation » (p. 256, 342, etc.) : elle fut ressentie et perçue dans les classes laborieuses comme une profonde injustice. Aussi importe-t-il de tourner le dos à l'analyse statistique et à la problématique, biaisée, du niveau de vie, pour en revenir aux « gens » (p. 411) et à « la dimension de l'action humaine », par suite au « contexte des relations de classe » (p. 263). Mais, ce faisant, on s'avise que la détermination fondamentale de la lutte des classes est moins *économique* que *politique* – voire *éthique*. C'est qu'elle oppose de prime abord deux *ethos*, deux modes de vie (coutumes) et, plus largement, deux conceptions de l'existence (valeurs) : « Le conflit [entre les tisserands à bras et le système des fabriques] opposa deux modes de culture, ou modes de vie » (p. 403) ; il prit peu à peu la forme « d'une résistance consciente à la disparition d'un ancien mode de vie » (p. 540), d'une résistance au « mode de vie méthodique du capitalisme industriel » (p. 534).
- 43 Des valeurs s'incarnent dans des coutumes sous forme de *conduites*, individuelles et collectives. Et, ainsi que Thompson le montre au début du chapitre XI – dans un paragraphe consacré au méthodisme intitulé, c'est important, « Les Machines morales » –, si la lutte opposant deux modes de vie, deux *cultures de l'économie*, peut adéquatement être décrite dans les termes d'une disciplinarisation des conduites, qui transforme l'homme dans les modalités les plus profondes du rapport qu'il entretient à lui-même (*êthos*), c'est à la condition de montrer la nature *dialectique* dudit conflit : le fait est que si la disciplinarisation l'emporte sur les contre-conduites qu'elle suscite, c'est au prix de se nier elle-même ou, à tout le moins, d'autoriser son renversement en un autre type de discipline, certes lui-même étranger à l'économie morale traditionnelle, mais qui sera désormais constitutif du sujet s'éprouvant comme antagonique à l'économie capitaliste, ce sujet qui se pose en s'y opposant.
- 44 Suivons brièvement ce parcours. La « discipline de travail » (p. 471) affine aux valeurs du méthodisme provoqua un « changement évident des mœurs des travailleurs » (p. 562) : la « discipline méthodique » a recodé dans l'intérêt du capital et de la révolution industrielle « tous les aspects de la vie » (p. 482, 532). Thompson use de termes violents pour définir la nature du changement : « difformité de la sensibilité » (p. 469) et « bouleversement de la personnalité humaine » (p. 488). Si « le méthodisme fut l'aride paysage intérieur de l'utilitarisme en une ère de transition vers la discipline de travail

du capitalisme industriel » (p. 483), c'est parce qu'il a contribué « à briser la personnalité de l'ouvrier ou de l'artisan rebelle, pour la remodeler conformément aux besoins du nouvel ordre industriel » : voilà bien « un phénomène presque diabolique », en ce « qu'il pénètre jusqu'aux sources mêmes de la personnalité humaine » (p. 486). Mais en rester là, c'est faire seulement la moitié du chemin.

45 Il faut rester d'autre part attentif aux « tensions » (p. 525) perpétuelles que fit naître ce processus historique ; il reste à apprécier le retour du balancier dialectique. S'il n'est pas possible de parler de façon tranchée d'une « contribution méthodiste » au mouvement ouvrier » (p. 520), il n'est pas davantage satisfaisant de penser que les pôles du « renouveau religieux » et de « la politique radicale » entretiennent des rapports simplement inverses (p. 516) : il faut encore rendre compte du fait que, vers 1830, « des communautés entières (...) en étaient arrivées à mêler méthodisme et chartisme » (p. 521). C'est que l'imposition de l'ordre et de la discipline n'allait pas sans exciter une « résistance » puisant dans une tradition qui n'était alors pas encore dénuée de toute vigueur, même si elle deviendra bientôt méconnaissable. Plus exactement, la contrepartie positive de ce démantèlement est à chercher dans une forme d'importation de l'idée même de discipline, ou d'organisation, à l'intérieur de cette tradition, *en tant qu'elle disparaît à mesure*. C'est ainsi que le méthodisme extirpa certes « les traditions préindustrielles » (p. 541), mais en éveillant du même coup la conscience populaire à l'importance de la discipline, laquelle n'est pas moins nécessaire « à la sauvegarde des fonds, à la bonne tenue des réunions et au règlement des cas litigieux » qu'à l'accumulation du capital (p. 551). Parce qu'« aucune idéologie n'est intégralement absorbée par ses adeptes » – c'est la « dialectique de l'imposition de la domination et de la résistance à cette imposition » –, la discipline méthodique participa aussi à « la diffusion de l'expérience (...) [de] l'autodiscipline » (p. 553) et à la création de la conscience de classe. On peut donc abruptement dire que « la discipline de classe » (p. 565), tout comme le « développement du respect de soi et de la conscience politique, fut un acquis réel de la révolution industrielle » (p. 559), même si cela semble d'abord pour le moins paradoxal.

46 Impossible dans ce contexte de ne pas renvoyer à Max Weber. On le sait, *L'Éthique protestante*, insistant sur le problème des représentations religieuses, entend compliquer la thèse d'une détermination en dernière instance par l'économie (vulgate marxiste). On dira que Weber met l'accent sur la *production même des dispositions à produire* en régime capitaliste lorsqu'il isole le niveau de ce qu'il nomme « conduite » (ou « conduite de vie », *Lebensführung*), c'est-à-dire au fond celui de la dimension éthique du rapport de soi à soi (ici effectué au travers de représentations religieuses) : « Le développement du rationalisme économique (...) dépend aussi de la faculté et des dispositions qu'à l'homme d'adopter certains types de conduites pratiques ». Or, si Weber considère bien le capitalisme une fois qu'il est « parvenu à dominer toute la vie économique », il n'en est pas moins attentif – et c'est ce qui doit nous retenir – au fait que le capitalisme « a dû, pour s'imposer, lutter contre un monde de forces hostiles ». Pliant l'économisme de Marx vers l'éthico-politique, il note ainsi que « le problème majeur de l'expansion du capitalisme moderne » est celui de la diffusion de son « esprit » : il est un « style de vie déterminé » qui « eut à lutter d'abord contre cette façon de sentir, de se comporter et de réagir aux situations nouvelles que l'on appelle la tradition ». Ainsi l'économie religieuse de la discipline entra-t-elle en conflit avec l'*ethos* propre à « l'ancien mode de vie, confortable et sans façons »³¹.

- 47 On sait par ailleurs que la généalogie des techniques de pouvoir menée dans le cours *Sécurité, territoire, population* détermine Foucault à décrire une brève histoire des conduites et des contre-conduites lorsqu'il étudie l'origine « pastorale » du biopouvoir et l'élaboration historique, contre la raison d'État, d'une logique de la « gouvernementalité ». La notion de conduite (qui désigne à la fois l'activité consistant à conduire et la manière dont on se conduit effectivement) est introduite dans le cadre de l'étude du pouvoir pastoral chrétien ; mais celui-ci représente seulement un chapitre, certes important, de « l'histoire du sujet » et « des procédures d'individuation humaine » : projet général de Foucault, bien au-delà de ce cours, cette *archéo-généalogie du soi* est ici rapportée du point de vue éthico-pratique des méthodes disciplinaires imposée à l'individu (sujet assujéti) et de celui, théorique, des savoirs qui s'autorisent de cette tentative (économie politique, etc.). Plutôt que de détailler ces points, retenons simplement que cette histoire ne s'écrit en fait qu'en rapport avec une histoire des « contre-conduites », *i. e.* « des résistances, des insoumissions (...) des révoltes spécifiques de conduite (...) qui ont pour objectif une autre conduite ». L'analyse généalogique démontre, en un mot, qu'il y a « corrélation immédiate et fondatrice entre la conduite et la contre-conduite ». Foucault montre ensuite que le thème va essaimer au-delà de ce premier moment historique : si ses schèmes dominants vont être repris et transformés dans et par la logique de la raison gouvernementale, l'aspect de la contre-conduite sera lui-même réinterprété, mais ailleurs, « plus tellement du côté de l'institution religieuse (...) plutôt du côté des institutions politiques ». On peut ainsi identifier comme formes modernes de la contre-conduite la réappropriation politique du thème de l'eschatologie, en rapport avec l'idée de dépérissement de l'État ou de droit absolu à la révolte³².
- 48 Au fond, sur cette base wébérienne, deux attitudes philosophiques paraissent envisageables. L'une – qui est celle de Thompson – est particulièrement claire à partir du Lukács d'*Histoire et de conscience de classe* : elle consiste à replacer le thème dans un cadre conceptuel marxiste et dialectique, à le rapporter à celui de la subjectivité désormais comprise comme *conscience de classe*, et elle-même indissociable des concepts de négativité et de totalité. Cette première voie mène à F. Jameson *via* Sartre. La seconde voie est celle qu'empruntera Foucault lui-même. Ainsi appliquera-t-il la conceptualité de la « gouvernementalité » bien au-delà du cadre historique limité où il l'étudie d'abord, afin de rendre compte des modalités formelles ou générales des relations de pouvoir que le soi entretient à l'égard de soi-même et à l'égard d'autrui. Voyez par exemple ce texte où l'exercice du pouvoir est défini dans sa généralité à partir de la notion de gouvernement : « L'exercice du pouvoir consiste à “conduire des conduites” » ; or cela revient immédiatement à dire, selon Foucault, que « le pouvoir ne s'exerce que sur des “sujets libres” ». C'est alors la notion de « stratégie » qui apparaît cœur du raisonnement, et c'est elle qui va autoriser la redéfinition du problème même de la liberté en termes de « résistance », « échappatoire », « fuite », « retournement » ou « renversement »³³. La « gouvernementalité », au total, « suppose d'un côté des formes rationnelles, des procédures techniques, des instrumentations à travers lesquelles elle s'exerce et, d'autre part, des jeux stratégiques qui rendent instables et réversibles les relations de pouvoir qu'elles doivent assurer »³⁴.
- 49 De part et d'autre de cet « autre part », on retrouve évidemment quelque chose de l'ordre de « la dialectique de l'imposition de la domination et de la résistance à cette imposition ». Mais considérons un instant les conséquences politiques ultimes de cette

position « stratégique » : il y a, écrit Foucault, « mobilité perpétuelle, essentielle fragilité ou plutôt intrication entre ce qui reconduit le même processus et ce qui le transforme »³⁵. Qu'est-ce à dire, sinon que ce propos éminemment critique culmine finalement, du point de vue politique, dans l'idée d'une « résistance » rigoureusement *immanente* à la relation de pouvoir ? Davantage que d'une activité politique révolutionnaire – au sens, par exemple, de Thompson, selon lequel l'existence de la conscience de classe implique la visée, sur le mode du « devoir-être », d'un « système différent », *i. e.* qui *transcende* le système présent³⁶ –, on peut ici parler d'un processus indéfini de *politisation*³⁷. Cette première voie aboutit donc à l'idéal d'une *subjectivation politique*, ou mieux : d'un travail pratique de la liberté mené aux limites d'elle-même. Or, dans cette optique, le procès de transformation de l'état présent, s'il garde bien quelque chose du registre dialectique – l'internalité de la résistance aux conditions qui la déterminent –, s'en sépare en fait immédiatement : en récusant la catégorie de contradiction (sans doute s'empêche-t-on alors de penser la négativité dans toute l'ampleur de sa radicalité possible, qui est celle de sa créativité absolue) ; en déniait la dimension totalisatrice de ce procès (le cantonnant de fait à une dimension micropolitique, autant dire, concrètement : fragmentaire et partielle)³⁸. On ne se donne au total pas le moyen d'*imaginer* que cette transformation puisse s'articuler à une finalité axiologique normative qui transcenderait souverainement le lieu d'où elle émane. C'est donc une telle conception, relue dans le cadre, flou, de la *French Theory*, qui s'est vue déclinée dans tant d'études portant sur la micropolitique des groupes subalternes. Si, d'aventure, elle laissait certains sur leur faim, on ne pourrait trop leur conseiller de revenir à la question de la conscience de classe. Et c'est ici que Thompson s'avère une dernière fois décisif.

Genèse et structure d'une classe : expérience et conscience

- 50 Lorsque *The Making* raille la vulgate marxiste qui pose « une correspondance automatique (...) entre la dynamique de la croissance économique et la dynamique de la vie sociale ou culturelle », c'est une fois encore pour insister sur l'autonomie de cette dernière et, plus particulièrement, sur « la continuité des traditions politiques et culturelles » : l'économie morale est décidément partie prenante de « la formation des communautés de la classe ouvrière » (p. 247-248). La révolte luddite qui, on s'en rappelle, correspond presque à une forme de conscience de classe révolutionnaire, sera ainsi avant tout interprétée comme la défense de « tout un mode de vie pour la communauté », désormais menacé, une défense basée sur « une vision de rechange par rapport à l'économie politique et la morale du laissez faire » (p. 722, 726). De même, il faut bien voir que « ce fut la destruction de ce mode de vie qui provoqua la violente protestation des travailleurs sur métier à bras (...). Les habitants de ces communautés et de ces villages se trouvaient au cœur même du conflit qui opposait un ancien mode de vie à l'individualisme économique débridé » (p. 854).
- 51 Mais ce qu'il faut *surtout* comprendre, c'est qu'un tel conflit trouve dans l'économie du livre (autrement dit : dans la réalité historique telle que la reconstruit l'ouvrage) son aboutissement réel *en tant qu'il* participe à l'édification de la conscience de classe ouvrière proprement dite. Les « résistances » (contre-conduites) liées au mode de vie typique de l'économie morale vont ainsi trouver à *s'abolir* en elle, entendu que la

conscience de classe *conserve* par devers elle quelque chose de l'histoire de ces résistances (y puisant dès lors une certaine force utopique du reste à l'œuvre jusqu'à aujourd'hui – on l'a vu à propos de la discussion sur le romantisme). Par ailleurs, second élément dialectique, le facteur décisif de cette unification subjective réalisée dans la conscience d'une identité commune et d'intérêts collectifs est l'aptitude à l'auto-discipline et à l'auto-organisation – c'est « la transformation de la populace en *classe disciplinée* » (p. 899) –, dont on a vu combien elle était elle-même déterminée par des éléments idéologiques (religieux) : ils révélaient dans cette transformation leur propre teneur en négativité. On l'a compris, c'est parce qu'il insère son histoire des conduites et des contre-conduites dans un schéma dialectique – éventuellement hétérodoxe : ce qu'il nomme à une unique reprise « dialectique réactive » (p. 525) – que Thompson peut finalement accéder au concept d'une conscience de classe qui, en tant qu'« elle contrebalança la dislocation d'un mode de vie plus ancien », apparaît *in fine* comme « la grande conquête de la révolution industrielle » (1097). Et ce n'est d'ailleurs que dans l'élément de cette conscience désormais constituée – ceci malgré le flou de ses contours et son inachèvement constitutif, j'y viens – que « les machines morales » humaines, auto-disciplinées, pourront s'organiser en contradiction avec un système qui, parce qu'il les traite comme des « machines » (p. 1099), doit être intégralement nié, en vue d'une tout autre modalité possible d'agencement des rapports sociaux.

- 52 Résumons à présent en quelques thèses le concept thompsonien de conscience de classe. Dans le rapport qu'elle entretient à des conditions déterminant objectivement son existence, mais qu'elle entreprend de transformer, la conscience est donc ici formatrice d'un sujet (collectif) ; pourtant, la conscience de classe est avant tout un « phénomène historique » situé *en-deçà* de la distinction sujet/objet : elle unifie « des événements disparates et sans lien apparent, tant dans l'objectivité de l'expérience que dans la conscience » (p. 15). Elle est ensuite un phénomène *relationnel*, à penser en termes dynamiques – « la classe est un rapport et non une chose » (p. 17) – et, plus encore, en termes de rapports *vécus* : elle est « quelque chose qui se passe en fait (...) dans les rapports humains » (p. 15). Elle n'est dès lors ni une structure *a priori* de l'expérience ni une catégorie simplement descriptive, puisqu'elle « implique celle de rapport historique. Comme tout autre rapport, c'est un phénomène dynamique qui échappe à l'analyse dès lors qu'on tente de le figer à un moment particulier pour en dégager les composantes (...). Ce rapport doit toujours s'incarner dans des hommes et un contexte réels » (p. 15).
- 53 Dans le contexte qui est le nôtre, cette dimension relationnelle ne pourra être envisagée qu'à partir de sa nature *agonistique*. Ainsi que Thompson l'écrit du mouvement luddite, « dans les contrées du cœur de la révolution industrielle, on voyait apparaître de nouvelles institutions, de nouvelles attitudes, de nouveaux cadres communautaires, qui étaient destinés, consciemment et inconsciemment, à résister à l'intrusion du magistrat, de l'employeur, du pasteur, de l'espion. La nouvelle solidarité n'était pas seulement une solidarité *avec* ; c'était aussi une solidarité *contre* » (p. 638).
- 54 Phénomène historiquement concret, relationnel et conflictuel, la conscience de classe, si elle relève, on le sait, d'« un processus actif, mis en œuvre par des agents », reste donc dépendante de certaines conditions objectives. C'est le terme d'*expérience*, d'expérience de classe qui prend en charge cette dernière dimension. Si toute conscience de classe se crée (pour soi) à partir d'expériences multiples qu'elle n'a pas créées, elle ne se réduit pas à ces dernières (qui la désignent uniquement comme classe

en soi)³⁹ : « Au contraire de l'expérience de classe, la conscience de classe ne se présente pas comme déterminée ». Exactement dit, si « l'expérience de classe est en grande partie conditionnée par les rapports de production dans lesquels la naissance ou les circonstances ont placé les hommes », la conscience de classe est plutôt « la manière dont ces expériences se traduisent en termes culturels et s'incarnent dans des traditions, des systèmes de valeurs, des idées et des formes institutionnelles » (p. 16). Aussi s'agira-t-il toujours pour l'auteur de partir d'une « expérience » (l'expérience de la révolution industrielle telle qu'elle est vécue dans le petit peuple) et, en l'étudiant dans « le détail », de mettre en lumière le lieu « d'où sortit l'expression politique et culturelle de la conscience de classe ouvrière » (p. 272).

- 55 C'est évidemment dans la tension de l'expérience et de la conscience, de la condition objective et de la subjectivation transformatrice, que se loge la problématique « dialectique » étudiée à l'instant : c'est en ce sens que la conquête de la conscience de classe, tout comme le « développement du respect de soi et de la conscience politique », pourront aussi être mis au crédit de la révolution industrielle et des idéologies qu'elle charriait. Dire que le rapport de l'idéologie à ce qui y résiste est de nature dialectique, c'est donc dire non seulement que la coupure à l'égard de l'idéologie n'est jamais définitivement acquise (et l'on comprend mieux la critique thompsonienne du premier Althusser), mais encore qu'une conscience de classe provient de et demeure dans l'élément idéologique, en tant qu'elle puise dans cette même dimension les forces antagoniques qui, politiquement, s'opposent à elle.
- 56 Voilà bien pourquoi Thompson insiste tant sur l'idée que la conscience de classe *s'incarne concrètement*, d'une part dans un ensemble de conduites et de valeurs, d'autre part dans des formes organisationnelles spécifiques. Pour autant, sphères culturelles et axes institutionnels n'ont pas de contours nettement découpés d'un moment historique à un autre, ni même d'une classe à une autre (ni d'ailleurs au sein d'une même classe). Les valeurs et les formes culturelles où s'incarnent la classe ouvrière sont dépendantes de valeurs et de formes antérieures, transformées par la révolution industrielle, et sur lesquelles fait fond, pour mener à bien sa formation, la classe ouvrière, mais au prix de les modifier elles-mêmes en retour, etc. Les sociétés de secours mutuel sont exemplaires : elles favorisent la formation de la conscience de classe *en tant qu'elles* résultent elles-mêmes de l'expérience de classe : « Les sociétés de secours mutuel ne “découlaient” pas d'une conception de la société ; les conceptions, comme les institutions, furent le produit de certaines expériences communes (...). En même temps, on peut voir ces sociétés cristalliser une éthique de la mutualité répandue beaucoup plus largement dans les expériences “denses” et “concrètes” des ouvriers » (p. 557).
- 57 De là le fait que si, en droit, la formation de la classe ouvrière est un processus qui n'est jamais terminé (sans quoi elle serait un objet stable et objectivable sous une catégorie sociologique), il est pourtant possible de noter qu'elle est à un moment donné « construite » (p. 963) : mais c'est toujours dans une forme particulière, et elle-même temporaire. On peut donc au plus repérer, en un espace-temps donné, une conscience plus grande de l'unité et de l'identité, ainsi que le prouvent ou en tout cas l'indiquent des références massives et explicites à des valeurs et à des formes organisationnelles communes :

Si nous arrêtons l'histoire à un moment donné, il n'y a plus de classes, mais simplement une multitude d'individus vivant une multitude d'expériences. Mais, si nous observons ces individus sur une période appropriée de changement social, nous pouvons distinguer des constantes dans leurs relations, leurs idées et leurs

institutions. La classe se définit par des hommes vivant leur propre histoire. Telle est en définitive sa seule définition (p. 17).

58 C'est donc à juste titre que le livre de Thompson décrit sous une forme chronologique un processus : son objet d'étude n'existe tout simplement pas hors de cette dynamique historique et conflictuelle⁴⁰ ; outre son rapport *dialectique* à l'expérience en son sens idéologique, c'est là ce qui signe l'*inachèvement constitutif* de la formation de la conscience de classe. Dûment déployée dans un cadre de pensée à vocation révolutionnaire, cette idée résume l'intérêt, notamment actuel, de ce livre : en tant que l'histoire des conduites qu'il rapporte pour partie trouve son aboutissement dans une pensée génétique et structurelle de la conscience de classe.

59 Au-delà du problème historique qui a requis notre attention, c'est à Lukács qu'il faut maintenant se reporter si l'on souhaite saisir le cadre conceptuel à l'intérieur duquel se pose classiquement, dans la tradition marxiste, le problème de la conscience de classe. Je ne retiens que quelques éléments de textes devenus canoniques. On dira, en général, que c'est lorsque « les objets de l'expérience sont saisis et compris comme des moments de la totalité, c'est-à-dire comme des moments de l'ensemble de la société en plein bouleversement historique », que la conscience prolétarienne jusque-là réifiée trouve l'occasion de son reversement dialectique en une *conscience de classe*. Celle-ci, qui est moins conscience savante de la totalité que conduite pratique et militante visant la transformation de la totalité sociale concrète, jugera, orientera et agira ses intérêts à partir de sa situation, en tant qu'elle est immanente à, et déterminée par et dans, le procès de la production. C'est seulement alors que l'être chosifié apparaît comme devenir historique et que le prolétariat, d'abord « pur et simple objet du devenir social », se reconnaît dans son pouvoir négateur comme « sujet de sa propre vie » : à la fois « expression de la nécessité historique » et modification radicale de « la forme d'objectivité de son objet »⁴¹. Une telle forme de la conscience, qui se distingue absolument de « la conscience psychologique des prolétaires individuels ou de la conscience psychologique (de masse) de leur ensemble », puisqu'elle consiste, en son fond, dans « le sens, devenu conscient, de la situation historique de la classe », articulera donc, dans la forme d'une *praxis* transformatrice collective, épreuve du négatif et passion de la totalité : « Quand la critique ne dépasse pas la simple négation d'une partie, quand, au moins, elle ne *tend* pas vers la totalité, alors, elle ne peut pas dépasser ce qu'elle nie »⁴². Mais cette critique – dernier point – ne porte pas sur la totalité sociale sans du même coup rejaillir sur la conscience de classe elle-même, celle-ci n'étant pas autre chose que celle-là, mais devenue consciente de soi, dans son mouvement totalisateur, et du point de vue des possibilités objectives qu'elle recèle. Autant dire que « la question de la transformation interne du prolétariat » demeure brûlante, bref que la critique est ici d'abord et avant tout *autocritique* :

On ne doit donc jamais ignorer la distance qui sépare le niveau de conscience même des ouvriers les plus révolutionnaires, de la vraie conscience de classe du prolétariat (...). Le prolétariat ne s'accomplit qu'en se supprimant, qu'en menant jusqu'au bout sa lutte de classe et en instaurant ainsi la société sans classes. La lutte pour cette société (...) n'est pas seulement une lutte contre l'ennemi extérieur, la bourgeoisie, mais en même temps une lutte du prolétariat contre lui-même : contre les effets dévastateurs et dégradants du système capitaliste sur sa conscience de classe (...). Le prolétariat ne doit reculer devant aucune autocritique, car seule la vérité peut amener sa victoire, et l'autocritique doit donc être son élément vital⁴³.

60 C'est au reste cette notion capitale d'autocritique – Merleau-Ponty la relèvera dans *Les Aventures de la dialectique* – qui permet de rejoindre à partir de Lukács le problème

inhérent à la possibilité même de l'émergence d'une conscience de classe, soit la dialectique de l'expérience et de la conscience, de l'idéologie et de la transformation pratique. Il prend ici la forme d'une lutte de la conscience *contre* elle-même, lutte qui définit le mouvement même par lequel elle émerge puis se maintient dans l'existence, jusqu'à sa modification intégrale.

- 61 Si l'on voulait prolonger le débat dans le sens de son actualisation (comme je l'ai fait, à partir de Weber, en suivant Foucault), c'est vers Sartre qu'il faudrait se tourner. Impossible de résumer ici l'ensemble de ses développements quant au sujet qui nous occupe, de *L'Être et le néant* à la *Critique de la raison dialectique*⁴⁴. On sait en tout cas que *Questions de méthode*, en 1957, débute par une critique sans concession des positions de Lukács. Cela peut surprendre quand on se rappelle, d'une part, que le projet général du livre est de réanimer le marxisme en le rappelant aux faits et gestes historiques des hommes réellement existants – mieux dit : en réinsufflant dans son économisme moribond ce qu'il faut de subjectivité sous les espèces de la *praxis* et du projet⁴⁵ –, et quand on se souvient, d'autre part, que l'ambition de Lukács était de refonder le matérialisme historique par le biais d'un retour critique aux catégories de négation, de totalité et, surtout, de *praxis* et de conscience de soi – bref à la subjectivité. Mais il est vrai que ce n'est pas *Histoire et conscience de classe* que Sartre vise ici : c'est ce qu'énonce Lukács après son autocritique, par exemple dans *Existentialisme ou marxisme* (1948), qui autorise Sartre à le qualifier, dans la conférence de Rome déjà évoquée, de dialecticien « idéaliste qui laisse le sujet de côté » ou d'« objectiviste idéaliste »⁴⁶. La critique de Sartre est double. Le problème, d'un côté, est que Lukács laisse entendre que le procès pratique de constitution de la conscience de classe s'achèvera à la condition de rejoindre une norme qu'elle ne connaît pas elle-même mais que le philosophe marxiste (Lukács *himself*), lui, connaît (il y a une « distance qui sépare le niveau de conscience même des ouvriers les plus révolutionnaires, de la vraie conscience de classe du prolétariat »). D'un autre côté – on rejoint l'objection massive de Thompson à l'égard du marxisme vulgaire –, certaines formulations de Lukács donnent à penser que le mode d'existence de la conscience est rigoureusement et intégralement déterminé à l'intérieur du procès de production⁴⁷.
- 62 La parade de Sartre consiste à repenser radicalement le problème même du sujet, en le déportant vers une conception de la *subjectivité* beaucoup plus large (pré-humaine et *a fortiori* infra-sociale), pour ensuite spécifier celle-ci en rapport avec un concept de *conscience* qui est exactement celui qu'il explore depuis bientôt trente ans (elle est pure spontanéité impersonnelle, *i. e.* toujours conscience *de* quelque chose, mais d'abord conscience non-thétique (de) soi). C'est ce qu'il retraduit ici sous les termes : « avoir à être » (c'est le pro-jet) et « non-savoir » (c'est la conscience irréfléchie). Sartre tient alors une base sûre qui lui permettra de conclure son texte par une ré-exploration de la notion même de conscience de classe, répondant ainsi positivement à la critique de Lukács formulée d'entrée de jeu. On pressent l'intérêt que représentent pour notre propos les notions d'« avoir à être » et de « non-savoir » : l'une et l'autre retrouvent l'idée d'inachèvement constitutif, et la seconde, en particulier, nous renvoie à celle d'une dialectique de l'expérience (idéologique) et de la conscience (de classe). Déployons quelque peu le raisonnement.
- 63 La logique générale est celle du mouvement de la *praxis* d'après *Questions de méthode* : il y va du jeu d'une spontanéité dans un milieu objectif au sein duquel elle s'aliène librement, autrement dit qui la détermine, mais en ce qu'elle y retourne

perpétuellement après l'avoir modifié (dépassement/conservation) – bref : intériorisation de l'objectif et extériorisation du subjectif, en un cercle dont le subjectif, en tant que pro-jet, n'est jamais qu'un « moment ». Néanmoins, Sartre le précise en 1961, isoler, par impossible, le moment « médiatisateur » de la subjectivité (l'intériorisation, hypothétiquement détachée du milieu objectif), revient à mettre le doigt sur quelque chose comme la « subjectivité pure »⁴⁸ (ou le pur projet), laquelle, immédiate par définition, est forcément non-savoir de soi (on ne voit guère sur quel monde elle apprendrait à se connaître) : le non-savoir est bien « l'immédiat à l'intérieur de la médiation »⁴⁹. Mais cela n'équivaut-il pas à dire que la subjectivité, comme médiatisation, objectivation de soi (ou encore singularisation de l'universel), consiste en l'éclaircissement perpétuel du non-savoir qu'elle est ? À ce niveau, la description (et la question) vaut pour toute forme de subjectivité ; mais c'est la conscience humaine socialement (auto-)déterminée sous forme collective qui nous intéresse ici. Or Sartre aborde celle-ci en précisant ce qui va finalement apparaître dans ce texte comme *la couche primordiale du non-savoir* pour la subjectivité humaine : plus que le passé, son « être de classe »⁵⁰. Allons à l'essentiel : l'objectivation de ce non-savoir, effectué par un collectif dans le procès de travail, voilà exactement la « conscience de classe ». Comment ne pas voir, alors, que celle-ci correspondra fatalement à une *interminable conquête* de soi par soi (sans quoi elle ne serait pas conscience) se soldant par un *perpétuel échec*, ou mieux : par une aliénation sans cesse renouvelée dans un milieu objectif (technique, mais aussi idéologique, etc.) constamment dépassé et conservé (sans quoi cette conscience serait savoir absolu et de soi et du monde) ? La phénoménologie matérialiste de l'ouvrier d'usine qui clôtura la conférence va en tout cas dans ce sens.

64 Saisir l'ouvrier au niveau de son expérience ou de son être immédiat, c'est le découvrir de fond en comble suscité, réclamé, et défini par l'élément technique-machinique où il est inscrit : Sartre l'écrit nettement dans un passage de la *Critique* (usant d'ailleurs de la notion de conduite), « c'est l'objet qui désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue ». Mais, d'autre part, en ce que cet être est *praxis humaine*, autrement dit : en tant qu'il a à assumer ce milieu objectif à même lequel il se découvre au moment où il le dévoile, en somme « à partir du moment où une subjectivité a à être cela », eh bien l'élément machinique-technique a en fait déjà changé de visage, il est devenu un « monde où les gens pourront lutter, s'opposer », un monde où ils inventeront « une certaine manière de vivre la situation subjectivement, [ce] qui ne peut pas ne pas s'accompagner d'une position de valeur ». Tel est le lieu d'émergence possible d'une conscience de classe ouvrière : dans le procès même d'auto-objectivation du « sujet » (qui est de prime abord objet à l'égard d'une machine, sujet en soi mais par pour soi) qui, rendu possible par sa qualité d'avoir à être et correspondant à un éclaircissement relatif du non-savoir qu'il est pour lui-même, consiste concrètement en une lutte pour le dépassement de cette situation particulière en vue de l'universalisation de ses valeurs⁵¹.

65 Ainsi la classe apprend-elle à se connaître, donc à se transformer, en s'objectivant, c'est-à-dire en reprenant à son propre compte pour le modifier le monde qu'on lui a fait. On peut alors comprendre à la fois les limites inhérentes à toute conscience de classe et la force qu'elle recèle, précisément en tant que travail sur ses propres limites. D'une part, « la conscience de classe n'est pas la donnée primitive » ; d'autre part, « on a à l'être dans les conditions mêmes du travail » : elle est donc limitée par la façon dont un être de classe est « défini » matériellement. Pour autant, positivement cette fois, ces

limites de la conscience de classe ne sont pas différentes de celles de la situation elle-même, et c'est ce qui prévaudra « tant que la situation, ou la contradiction, n'est pas complètement mise à jour ». Voilà bien pourquoi la conscience doit prendre « conscience d'elle-même comme objet pour pouvoir agir en tenant compte de ses limites objectives et en les utilisant » : aussi sera-t-elle « d'autant plus agent de l'histoire » qu'elle se fera objet à ses propres yeux⁵². Évidemment, informés du ton général de la philosophie sartrienne, on pressent qu'un tel travail modificateur de soi sur soi – la subjectivité se faisant perpétuellement objet pour opérer la transformation subjective de l'objectivité –, comme cas collectif du procédé cathartique que Sartre nomme, dès *L'Être et le néant*, « réflexion pure », ne connaîtra aucun achèvement⁵³ : la situation ne sera jamais intégralement « mise à jour », tant il est vrai que la liberté, même lorsqu'elle se veut elle-même, veut aussi sa propre aliénation au sein d'un milieu objectif, qu'elle ne transcende pas librement sans trouver les moyens d'à nouveau s'y aliéner. On aura toujours à être ce que l'on devient, en tant que les fins de ce devenir nous seront chaque fois à nouveau confisquées.

Conclusion. Actualité théorique de la conscience de classe

- 66 Il faut admettre que l'actualité effective de la notion de conscience de classe, en 2013, ne va nullement de soi. Le lieu où nous pouvons commencer d'appréhender de façon renouvelée sa nature et son fonctionnement, est un lieu pour l'heure cantonné au domaine théorique, et qui n'ignore pas cette limite : il appartient au régime de *pensée*, d'*écriture* et de *lecture* marxistes (en fait du « marxisme occidental »). C'est aussi simplement que cette tradition, dont l'ambition et le moteur ont toujours été la refondation du lien théorie/pratique, est sans doute plus à même que d'autres de prendre conscience de ses propres limites pratiques actuelles ; elle est plus à même, dès lors, de ne pas succomber au fantasme, courant chez les épigones de la *French Theory*, d'une liaison immédiatement opérée, à partir de considérations *de facto* bornées au domaine théorique, à un mouvement de transformation pratique du monde qui, en l'occurrence et jusqu'à preuve du contraire, ne donne guère de signes de sa vitalité.
- 67 L'essai conclusif de *L'Inconscient politique*, de F. Jameson, propose un modèle marxiste d'herméneutique à la fois négative (démystifiante) et positive (constructive) du grand texte de la culture moderniste à partir de ce qu'il nomme une « dialectique de l'idéologie et de l'utopie » où le concept de conscience de classe, remanié, joue un rôle décisif. Dans le cadre d'une critique de l'idéologie, l'idée d'une résolution parfaite des formes de la fausse conscience du sujet individuel apparaît ici comme un « mythe⁵⁴ » : on n'accédera jamais à un rapport de transparence intégrale à l'égard de la *totalité* social-historique, tout simplement parce que celle-ci – comme le Réel lacanien ou la structure absente althussérienne – épuise tout son être dans sa *Darstellung*, n'étant dès lors comme telle aucunement « disponible pour la représentation⁵⁵ ». Elle se dépose en fait dans les textes culturels produits au sein de cette totalité, et ce n'est pas plus mal, car sa rencontre, dans le vécu individuel, serait insoutenable, en vérité traumatique. Ce n'est cependant pas une raison pour évacuer la catégorie de totalité : une fois retraduite, près de Sartre, en termes de *totalisation*, elle va permettre d'interroger à nouveaux frais le problème de l'idéologie. « Totalité » renvoie alors à une *méthode* d'analyse critique des formes idéologiques où ces dernières, comprises comme autant

de limites ou de clôtures structurelles (*strategies of containment*) rencontrées en un espace-temps donné par l'agir et la pensée humains, sont démasquées précisément parce qu'elles sont rapportées « à l'idéal de totalité qu'elles impliquent et refoulent tout à la fois ». Au titre d'« instrument d'analyse narrative », la totalité est donc l'outil indispensable de l'herméneutique marxiste telle que Jameson l'envisage dans sa dimension d'abord négative⁶⁶.

- 68 Ce n'est donc pas le niveau de l'expérience individuelle mais l'effort de totalisation théorique, d'abord seul à même de rencontrer les questions du collectif et du social-historique, qui singularise l'analyse marxiste de l'idéologie, y compris dans sa dimension positive. L'enjeu sera cette fois de montrer « que ce qui est effectivement idéologique est aussi, simultanément, nécessairement utopique » (et que la nature même de la conscience de classe est relative à une telle dialectique). Le raisonnement de F. Jameson s'appuie sur l'idée – présente dans *L'Être et le néant* – que la conscience de classe bourgeoise est retardataire par rapport à la conscience ouvrière ; c'est elle, née à même le procès de production, dans la solidarité pratique qu'il engendre et l'utopie que celle-ci promet, qui va provoquer en retour une prise de conscience analogue chez les dominants. Autrement dit : « La vérité que la conscience de la classe dominante a d'elle-même (c'est-à-dire la vérité de l'idéologie hégémonique et de la production culturelle) réside dans la culture de classe des ouvriers ». Mais l'auteur prend soin de préciser que cette proposition s'entend en un sens « allégorique ». La dimension utopique de la conscience de classe – par exemple et y compris celle de « l'idéologie hégémonique » – consiste au vrai dans le fait qu'elle figure déjà, par elle-même, « l'unité d'une collectivité », qu'elle l'indique, faisant d'ores et déjà signe vers « la vie collective concrète qui caractérisera, une fois réalisée, la société utopique ou sans classe »⁶⁷.
- 69 Dans cette mesure (allégorique) exacte, F. Jameson peut affirmer que « toute conscience de classe (...), toute idéologie au sens fort (...) est par nature utopique ». Pour autant, il prend soin de conclure son propos en renversant dialectiquement une dernière fois la proposition, en réaffirmant, à partir des « Thèses sur le concept d'histoire » de Benjamin, que « le pouvoir de distorsion idéologique (...) persiste entier jusque dans le sens utopique restauré des artefacts culturels »⁶⁸. Généralisons le propos dans un cadre plus large que celui du texte culturel moderne et contemporain : la critique de l'idéologie, même aimantée par un sens aigu de la totalisation historique et une passion réelle du négatif, ne nous mettra jamais en présence d'une conscience de classe qui, une fois débarrassée de toute scorie idéologie, serait en pleine possession d'elle-même. De l'utopique à l'idéologique, le mouvement de balancier dialectique est forcément perpétuel.
- 70 C'est ce dont témoigne du reste excellemment l'analyse proposée par F. Jameson lui-même du postmodernisme. Ce n'est sans doute pas l'élément le plus facile à admettre pour tous les lecteurs du livre, mais c'est bien *en marxiste* au sens décrit ci-dessus que l'auteur opère son voyage épopéal, sa traversée de l'âge postmoderne. C'est dire que, loin de réfuter *a priori* le postmoderne, il cherchera plutôt les éléments utopiques effectivement à l'œuvre dans cette idéologie de pacotille. Ici, l'identification dudit élément utopique sera rendue possible par une étude – menée de main de maître – des résidus modernes fichés au sein même des œuvres culturelles postmodernes, comme autant de « retours du refoulé » qui, de l'intérieur donc de la « textualisation généralisée » du monde social-historique, y résistent. Voilà pourquoi, selon F. Jameson, s'il convient bien, « pour le meilleur et pour le pire », d'user du mot

« postmodernisme » et d'essayer d'en construire le concept, c'est seulement à la condition d'à chaque fois « reprendre ses contradictions internes et de présenter ses incohérences et ses dilemmes représentationnels »⁵⁹.

71 De façon à rejoindre notre point de départ, entre micropolitique des groupes et conscience de classe, entre, également, idéologie et utopie, c'est donc bien à cet auteur qu'il faut pour finir laisser la parole. Le fait que « l'idéologie des groupes voit le jour simultanément à la fameuse "mort du sujet" » implique selon lui, brutalement dit, « l'impossibilité désormais, par définition, pour ces nouveaux caractères et représentations collectifs que sont les groupes, d'être des sujets »⁶⁰. Il est pourtant fondamental de le redire ici : conformément à ce qui précède, la micropolitique, comme idéologie, n'est certainement pas dénuée d'une certaine force utopique ; mais – et c'est le point – celle-ci ne pourra être mise en évidence que si l'analyste critique choisit de demeurer *sur le seuil séparant et appariant modernisme et postmodernisme*, c'est-à-dire, en l'occurrence : à la condition de *traiter selon des catégories appartenant à un moment du temps périmé des problèmes qui réputent périmée l'idée même de temporalité historique* (selon l'effet idéologique ultime du postmoderne). Plus concrètement encore, cela signifie *interroger à partir de l'histoire de la catégorie de conscience de classe la possibilité actuelle (théorique et pratique) du concept de « subjectivation politique »*.

72 On le notera, c'est au fond exactement un geste de ce type que F. Jameson effectue pour son propre compte lorsqu'il crée le concept de « cartographie cognitive ». Celui-ci correspond à une création (d'abord théorique) d'un rapport symbolique à un espace social-historique (pour l'heure sans dessus-dessous) qui, dans l'optique de sa re-totalisation, contribuerait à sa mesure à la production pratique d'un sujet collectif enfin capable de politiquement *s'orienter* depuis qu'il s'est ré-affronté à sa négativité principielle ; en ce sens, et c'est le point, il n'est rien « d'autre qu'un nom de code pour "conscience de classe" ». Et si, dès lors, il relève bien d'une « stratégie moderniste » – usant d'un concept de « totalité dont l'échec représentationnel semble, pour le moment, aussi utile et fécond que son (inconcevable) succès »⁶¹ –, après tout où est le mal, puisque tout indique qu'une telle intempestivité théorique, la non-contemporanéité de la dialectique, sont inhérentes à l'accomplissement d'une tâche urgente :

Il faut très lourdement insister [encore aujourd'hui] sur la nécessité de réinventer la vision utopique dans toute politique contemporaine : cette leçon que Marcuse nous a, le premier, donnée, fait partie de l'héritage des années soixante que nous ne devons jamais abandonner.

73 Alors même s'il est vrai « que les visions utopiques ne constituent pas en elles-mêmes une politique »⁶², on admettra dorénavant que « conscience de classe », « totalisation », « négativité » et « utopie » sont les mots de passe indispensables autant qu'inévitables à partir desquels aujourd'hui travailler à une refondation d'abord théorique, mais un jour peut-être pratique, du problème de la subjectivation politique en général. C'est en tout cas à ce point, politiquement capital, que nous conduit et nous abandonne cette longue lecture de *La Formation de la classe ouvrière anglaise*.

NOTES

1. T. W. Adorno, « Portrait de Walter Benjamin », in *Sur Walter Benjamin*, traduction française par C. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 11. C'est W. Benjamin qui a attiré l'attention sur ce mot de Kafka.
2. Une première version de ce texte a fait l'objet d'un exposé à l'ENS le 30 novembre 2013 lors de la Séance du séminaire du GRM 2013-2014 consacrée à « Idéologie et subjectivité ».
3. F. Jameson, « Postface », in J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, édité par M. Kail et R. Kirchmayr, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 181, 187.
4. F. Jameson, *L'Inconscient politique*, traduction française par N. Vieillescazes, Paris, Questions théoriques, 2012, p. 8-9, 17-19.
5. F. Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, traduction française par F. Nevoltry, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts de Paris, 2011, p. 19 et 16 : « Le culturel et l'économique, retombent par là même l'un dans l'autre (...). Et c'est peut-être bien ce qui préoccupe (...) ceux qui ne se sont pas convertis à cette expression ; elle semble par avance vous obliger à parler des phénomènes culturels en termes commerciaux, au moins, si ce n'est en termes d'économie politique » (p. 31). Insistons-y, avec P. Anderson, *Les Origines de la postmodernité*, traduction française par N. Filippi et N. Vieillescazes, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, p. 79-80 : « La culture s'était fatalement étendue jusqu'à coïncider totalement avec l'économie (...) avec la transformation simultanée de chaque objet matériel et de chaque service immatériel à la fois en signe manipulable et en marchandise. La culture, ainsi définie comme texture inévitable de la vie, est désormais notre seconde nature (...). [De cette façon] le postmodernisme marque (...) la saturation de chaque pore du monde par le sérum du capital ».
6. *Ibid.*, p. 24.
7. P. Anderson, *Les Origines de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 127, 129.
8. F. Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, *op. cit.*, p. 46, 209, 256. Voir P. Anderson, *Les Origines de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 81-82 : « La vie psychique prend alors un tour inquiétant, accidentée et spasmodique, ponctuée par de soudaines chutes d'intensité et de subites sautes d'humeur, qui ne sont pas sans rappeler la fragmentation schizophrénique. Ce flux, bégayant et déréglé, exclut tout investissement et toute historicité ».
9. *Ibid.*, p. 54.
10. Voir récemment S. Haber, *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, 2007.
11. F. Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, *op. cit.*, p. 441, 443.
12. P. Anderson, *Les Origines de la postmodernité*, *op. cit.*, p. 145.
13. S. Haber, *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, *op. cit.*, p. 18.
14. Sur tout ceci, voir E. P. Thompson, « L'esprit whig sans l'élitisme », entretien publié dans *Liber, revue européenne des livres*, supplément au n° 100 des *Actes de la Recherche en science sociales*, n° 16, 1993, repris dans *Vacarme*, n° 56, 2011, et accessible en ligne (voir aussi F. Jarrige, « Edward P. Thompson, l'historien radical », in E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, traduction française par G. Dauvé, M. Golaszewski et M. Thibault, Paris, Seuil, 2012, p. I-XXVI). Dans l'entretien, l'auteur remarque : « Lorsque j'ai commencé mes études à Cambridge pendant la guerre, les gens étaient moins marxistes que communistes. Ils étaient très engagés dans un mouvement politique antifasciste, et le marxisme en était une forme plutôt obscure et intellectuelle ».
15. « J'ai énormément appris grâce aux étudiants auxquels je donnais des cours à la WEA (Association d'éducation des ouvriers) (...). On s'apercevait qu'il existait une tradition orale très vivace, ainsi qu'un grand scepticisme à l'égard de l'histoire officielle. Ce scepticisme est d'ailleurs

souvent bien fondé. Par exemple, les livres nous disent simplement qu'à telle ou telle date on passe une série de lois sur le temps de travail. Mais eux vous raconteront comment on cachait les gosses dans des paniers que l'on hissait jusqu'au plafond lorsque les inspecteurs passaient » (E. P. Thompson, « L'esprit whig sans l'élitisme », *op. cit.*).

16. Voir E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, *op. cit.*, p. 265 : « C'est parce que des vues contradictoires et irréconciliables de l'ordre humain – l'une fondée sur la réciprocité, l'autre sur la concurrence – s'opposèrent entre 1815 et 1850 que l'historien d'aujourd'hui ressent encore le besoin de prendre parti ». Voir également p. 585 : en observant la transformation de l'artisan ou de l'ouvrier villageois à la faveur de la révolution industrielle, « nous voyons comment nous sommes devenus ce que nous sommes. Nous comprenons mieux ce qui fut perdu, ce qui fut "enterré" et ce qui n'est toujours pas résolu ».

17. Le dernier livre de Thompson est ainsi consacré à Blake, voir E. P. Thompson, *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

18. Voir E. P. Thompson, « L'esprit whig sans l'élitisme », *art. cit.* : « Je pense en fait que dès qu'il s'est agi de théorie avec un grand T, je n'étais plus d'accord (...). Je reviens alors à toute jambes vers l'empirisme qui a, je crois, beaucoup de force ». Si l'auteur reconnaît donc avoir « résisté à cette tentative de créer un marxisme théorique qui fasse autorité », tant elle signifiait pour lui « la fin de l'indispensable ouverture du marxisme », il admet pourtant la nécessité, pour celui-ci, de disposer d'« un cadre théorique (...) ». L'empirisme pur et vide laisse la part belle à toutes sortes de théories. Il faut donc se réserver un espace consacré à la réflexion sur la théorie elle-même ; simplement, « il vaut mieux que la théorie passe par de la critique et de la polémique, au lieu d'être cette élaboration de structures théoriques détachées de toute critique et de toute recherche empirique ». Il est clair, en tout cas, que l'insistance de Thompson sur l'agency des classes populaires, son idée-force, selon laquelle « la classe ouvrière se créa elle-même tout autant qu'on la créa », et que cette formation est bien liée à « un effort conscient » (E. P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, *op. cit.*, p. 250, 550), le déterminaient à recevoir avec hostilité les thèses les plus durement structurales d'Althusser (le sujet *Träger* des rapports de production) comme son interprétation du mouvement de l'histoire (un procès sans fin(s) ni sujet). Selon Thompson, l'althussérisme (qu'il étudie avant son moment « autocritique ») n'est pas simplement une idéologie : « *It is actively reinforcing and reproducing the effective passivity before the 'structure' which holds us prisoners. It is enforcing the rupture between theory and practice. It is diverting good minds from active theoretical engagement (...). Such a theory, if ever afforded any power, so far from liberating the working class would, in its insufferable arrogance and pretensions to science, deliver them into the hand of a bureaucratic clergy : the next ruling-class, waiting on the line* » (E. P. Thompson, *The Poverty of Theory : or an Orrery of Errors*, London, Merlin Press, 1995). On pense à la critique de J. Rancière dans *La Leçon d'Althusser*, en 1974.

19. Première publication dans *Past and Present*, n° 38, 1967 ; traduction française dans *Libre*, Paris, Payot, n° 5, 1979 ; aujourd'hui publié séparément : E. P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, traduction française par I. Taudière, Paris, La Fabrique, 2004.

20. Première publication dans *Past and Present*, n° 50, 1971 (repris, comme l'article précédent, dans E. P. Thompson, *Customs in Common*, London, Merlin Press, 1991 ; voir aussi, dans ce même volume, l'article « The Moral Economy Reviewed ») ; traduction française : « L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIII^e siècle », in G.-R. Ikni, F. Gauthier (dir.), *La Guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire du libéralisme économique*, Montreuil, éd. de la Passion, 1988. Je suis ici D. Fassin, « Les économies morales revisitées », *Annales HSS*, n° 6, 2009, p. 1237-1238, 1243-1244.

21. Première édition : E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1960 (revu en 1968, troisième édition : Londres, Penguin Books, 1980) ; traduction française *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 1988,

reprise en poche au Seuil en 2012. Toutes les citations dans le corps du texte suivies d'un numéro de page renvoient à cette dernière édition.

22. Davantage qu'au concept de « subjectivation politique » avancé par J. Rancière dans *La Méésentente*, Paris, Galilée, 2007, p. 65, c'est à Foucault qu'il faut ici penser, voir M. Foucault, « Le retour de la morale », in *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1525 : « C'est l'expérience, qui est la rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt à des sujets. J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, ou plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi ». Voir B. Aspe, « Thompson et le problème de la conscience », in *Alice*, n° 2, 1999. Je me permets de renvoyer, plus généralement, à Th. Bolmain, « Politique, savoir, subjectivation. Recherche sur la question du sujet dans la philosophie politique française contemporaine », in *Dissensus*, n° 5, 2013.

23. E. P. Thompson, « History from Below », in *Times Literary Supplement*, avril 1966, p. 279-280.

24. J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972, p. 62 : la pensée populaire envisage « la société à partir du fondamental, c'est-à-dire à partir du niveau le plus bas, le plus propre à la radicalisation, celui d'où l'on voit les classes dominantes et les classes qui s'allient à celles-ci en contre-plongée, de bas en haut ».

25. E. P. Thompson, « L'esprit whig sans l'élitisme », *op. cit.*

26. *Ibidem.*

27. Pour un exemple de la polémique/critique de Thompson à l'égard du marxisme orthodoxe, mais portant cette fois sur le niveau superstructurel (ici, le droit) plutôt qu'infrastructurel, voir E. P. Thompson, « Modes de domination et révolutions en Angleterre », traduction française par J.-C. Chamboredon, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 2-3, 1976, p. 133-151. Toujours soucieux de souligner « l'aspect actif, volontariste, créateur de valeurs, de la culture populaire » (p. 140), l'auteur montre notamment (à partir d'un extrait de son ouvrage *Whigs and Hunters*) que l'« on ne peut se contenter d'isoler tout ce qui est juridique comme idéologie en l'assimilant à la structure dérivant d'une domination de la classe dirigeant » une fois que l'on s'est mis à l'écoute du mouvement historique réel : on se rend alors compte que « loin que les sujet aient rejeté avec indifférence toute cette rhétorique comme hypocrisie, ils en ont adopté au moins une partie comme rhétorique de la foule plébéienne, de "l'anglais libre", avec sa vie privée inviolable, son *habeas corpus*, son égalité devant le droit » (p. 138-139). Thompson est chaque fois attentif à mettre en évidence ce qu'il nomme ici « la dialectique de l'imposition de la domination et de la résistance à cette imposition » (p. 137), qui impose d'interroger toute forme idéologique – même lorsqu'elle contribue manifestement au renforcement de la domination – du point de vue du pouvoir de négativité qu'elle recèle aussi. Comme il l'écrit dans *The Making* à propos du méthodisme (qui contribue à la disciplinarisation des conduites dans le sens de leur adaptation aux exigences du capital, mais en déposant en même temps dans l'expérience du mouvement ouvrier les germes d'une nécessaire pratique de l'autodiscipline, *infra*, §5) : « Aucune idéologie n'est intégralement absorbée par ses adeptes ; elle se transforme dans la pratique de mille façons sous l'effet de l'action spontanée et de l'expérience » (p. 518).

28. C. Castoriadis, « Recommencer la révolution » (1964), in *L'Expérience du mouvement ouvrier*, t. 2, Paris, UGE, 1974, p. 318 (je souligne). L'important texte « La question de l'histoire du mouvement ouvrier », in *L'Expérience du mouvement ouvrier*, t. 1, Paris, UGE, 1979, p. 11-119, cite plusieurs fois élogieusement *The Making* et met directement à profit son propos : « La naissance du mouvement ouvrier anglais » n'est « ni acte pur d'une spontanéité, ni réflexe conditionné par la situation objective de la classe » ; pour être comprise, elle doit être rapportée à une « symphonie multidimensionnelle » (où joue l'économique, mais aussi la technique, le politique, la culture, etc.) et, plus encore, à l'« activité politique » de ses membres : « C'est dans et par celle-ci que les catégories dispersées et profondément hétérogènes d'ouvriers (...) se constituent comme classe, se disent et se pensent explicitement comme une classe, en l'espace de quelques décennies, avant

que le capitalisme ne les ait "unifiées" objectivement » (du reste, « la plupart de ses idées, de ses formes d'organisation, et ce que l'on peut appeler sa "conscience de classe" sont l'héritage direct des luttes de la période précédente »). Castoriadis démontre ce point en s'appuyant sur plusieurs archives mises au jour par Thompson, lesquelles prouvent « que l'essentiel des thèmes socialement et politiquement pertinents utilisés par Marx est déjà engendré et explicitement formulé entre 1790 et 1840 par le mouvement ouvrier naissant » (sur un plan économique, on lira dans *The Making* les textes extraordinaires des pages 264-265 (en 1817, des ouvriers des métiers à tricoter formule « une théorie expliquant la crise capitaliste par la sous-consommation ») et 392 (des tisserands proposent une lecture radicale du conflit capital/travail et détruisent « les sermons sur "l'offre et la demande" »)). Le lien conceptuel entre les énoncés de *Socialisme ou Barbarie* et l'ouvrage de Thompson réside dans leur usage respectif de la notion d'« expérience » : voir sur ce point le texte fondateur de C. Lefort, « L'expérience prolétarienne », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 71-97.

29. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1966, p. 122 (c'est Sartre qui souligne).

30. Sur le thème romantique, voir également p. 454 et surtout p. 585 : même si il est le produit de cette histoire, l'historien peut « parvenir à un certain détachement », à la condition de considérer « à la fois la critique "romantique" de l'industrialisme, qui provient d'un aspect de l'expérience, et l'incroyable résistance et la ténacité avec lesquelles le tisserand sur métier à bras, l'artisan ou l'ouvrier villageois affrontèrent cette expérience et s'accrochèrent à une culture différente ». Sur ce point, il faut lire M. Löwy-R. Sayre, « Edward P. Thompson et Raymond Williams », in *L'homme et la société*, n° 110, 1993 (et plus largement, des mêmes, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992) : dans le droit fil de ce que nous venons de voir à propos par exemple du luddisme, les auteurs défendent notamment l'idée que la « nostalgie » pour les formes de vie pré-industrielles, à condition d'être utilisée de façon « critique », ne doit pas forcément être abandonnée ; à l'appui, ils citent Thompson, au tout début de *Customs in common* : « Nous ne reviendrons jamais à la nature humaine précapitaliste, mais un rappel de ses besoins, attentes et codes alternatifs peut renouveler notre sensibilité pour l'éventail de possibilités de notre nature » ; et plus loin : « Il ne s'agit pas de retourner au passé, mais d'essayer, dans l'avenir, de réapprendre "quelques uns des arts de vivre perdus dans la révolution industrielle" ».

31. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction française par J. Chavy, Paris, Pocket, 1999, p. 20-21, 51, 53, 71, 60, 70. Voir J.-P. Grossein, « Présentation », in M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 2006, p. 61 : « Weber a toujours considéré que l'analyse sociale devait intégrer précisément la dimension de l'"homme", ce qu'il appelle le "point de vue anthropocentrique", en posant la question du "type d'homme" que les relations sociales sont capables, dans la durée, de façonner ». Sur la notion de « conduite de vie », p. 120 : « Jamais défini explicitement par Weber, ce concept désigne un ensemble structuré de comportements et de pratiques. Au sens étroit, il désigne un système d'action dans un champ social déterminé (...). Au sens large, il désigne un rapport pratique au monde en général (...). Si la "conduite de vie" se déploie sur les deux versants (...) elle tient son unité (même relative) et son fondement de dispositions intérieures particulières, de "qualités" éthiques déterminées. En ce sens, la conduite de vie renvoie à des "types d'homme" ».

32. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2004, p. 196, 187, 198-199, 362-366. Le thème de la contre-conduite est également central, au même moment, dans M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *Bulletin de la société française de philosophie*, t. LXXXIV, 1990, notam. p. 40-63. On approfondira la confrontation, notamment à partir du cours suivant de Foucault, *Naissance de la biopolitique*, en se reportant à C. Colliot-Thélène, « Les rationalités modernes du politique », in H. Bruns-P. Durand (dir.), *Max Weber et la politique*, Paris, LGDJ, 2009.

33. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits*, t. 2, op. cit., p. 1056, 1061.

34. M. Foucault, « Préface à l'Histoire de la sexualité », in *Dits et écrits*, t. 2, p. 1401.
35. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *op. cit.*, p. 52.
36. L'idée, profondément anti-positiviste, que le travail de la pensée impose de ne pas se borner aux faits mais de transcender le donné, de façon à révéler ce qu'il contient négativement d'autre, d'absent, est au centre de tous les écrits de la Théorie critique, dans la *Dialektik der Aufklärung* ou aussi bien dans *Negative Dialektik* ; mais c'est certainement Marcuse dans *L'Homme unidimensionnel* qui a le mieux dramatisé la question.
37. Voir M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 1058 : « L'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'"agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante (...) ; c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale ».
38. On trouve après tout chez Foucault – pour le dire dans ses propres termes – deux types d'« épreuve de la finitude », deux conceptions de « l'art de n'être pas tellement gouverné ». La première est celle de la transgression de la limite : c'est une contestation qui est passage au dehors, vers l'extériorité blanche dont témoignent la parole du fou, l'expérience littéraire ou le dire-vrai cynique (négativité, mais en externalité). L'autre modalité est celle exposée ci-dessus : je ne peux pas le développer dans ce cadre, mais elle repose en fait sur une conception immanente et positive du concept de norme (internalité, mais positivité). Or Foucault dit : « Une analyse en termes de micro-pouvoirs rejoint sans aucune difficulté l'analyse de problèmes comme ceux du gouvernement et de l'État » (*Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 366) : mais la mise en question radicale de ce que désignent ces concepts (au-delà des deux possibilités ci-dessus) est-elle envisageable « sans aucune difficulté » en l'absence d'une catégorie telle que celle de « praxis totalisatrice » ? Le pratique réelle de Foucault et le destin politique de son œuvre s'expliquent sans doute : n'est-ce pas là l'aboutissement habituel de la pensée critique, lorsqu'elle s'avère impuissante à s'auto-dépasser vers sa forme dialectique ?
39. On lira dans cette perspective le texte ancien – d'ailleurs peut-être sartrien autant qu'hégélien – de C. Castoriadis, « Phénoménologie de la conscience prolétarienne », in *La Question du mouvement ouvrier. Écrits politiques 1945-1997*, I, t. 1, Paris, éd. du Sandre, 2012, p. 363-377.
40. Voir la citation que donne Thompson de son article « Peculiarities of the English » en conclusion de la Postface du livre : « Une classe est une formation sociale et culturelle (trouvant souvent une expression institutionnelle) que l'on ne peut définir dans l'abstrait ou isolément mais seulement dans ses relations avec d'autres classes ; et finalement, la définition ne peut s'élaborer qu'en fonction de la dimension temporelle, c'est-à-dire en termes d'action et de réaction, de changement et de conflit ». Le propos de Thompson est implicitement soutenu par une pensée de la non-contemporanéité à soi du présent historique (et de sa surdétermination) que l'on pourrait rapprocher, en première analyse au moins, des « Thèses sur le concept d'histoire » de Benjamin.
41. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, traduction française par K. Axelos, J. Bois, Paris, Minuit, 2010, p. 203, 206, 220.
42. *Ibid.*, p. 98-99, 102.
43. *Ibid.*, p. 106-107.
44. On lira l'article utile et élégant de J. Simont, « Sartre et l'être-de-classe », in Emmanuel Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, dir. E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 25-44. Retenons que Sartre ne variera jamais sur l'idée que l'être collectif « classe » n'est « ni spontanément engendré, ni mécaniquement subi » mais que son unification nécessite le recours à un tiers. C'est ainsi que, dans le cadre de l'ontologie phénoménologique, « la classe opprimée trouve son unité de classe dans la connaissance que la classe opprimante prend d'elle et l'apparition chez l'opprimé de la conscience de classe correspond à l'assomption dans la honte d'un nous-objet » ; par ailleurs, « l'assomption du nous, dans certains cas fortement structurés, tels, par exemple, que la conscience de classe, implique le projet non plus de se délivrer du nous par une reprise

individuelle d'ipséité, mais de délivrer le *nous* tout entier par l'objectivité en le transformant en nous-sujet » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2004, p. 459-463).

45. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 135-138 : « La praxis (...) est un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation (...). Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif (...). Ainsi le subjectif retient en soi l'objectif qu'il nie et qu'il dépasse vers une objectivité nouvelle ; et cette nouvelle objectivité à titre d'*objectivation* extériorise l'intériorité du projet comme subjectivité objectivée (...). Seul le projet, comme médiation entre deux moments de l'objectivité peut rendre compte de l'histoire, c'est-à-dire de la *créativité* humaine ». Pour parler concret, « l'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite ; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver, par le travail, l'action ou le geste » (p. 209).

46. J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, op. cit., p. 29, 39.

47. *Ibid.*, p. 32 : chez Lukács « la conscience de classe est plus ou moins développée (...) du seul fait que la classe considérée appartiendra, directement ou indirectement, au processus essentiel de la production ». Comme le résument les éditeurs du texte : selon Sartre, « une telle conscience se voit strictement encadrée, par le bas, avec le déterminisme économique, par le haut, avec l'idéal de la conscience possible » (p. 17).

48. *Ibid.*, p. 38. Sartre résume plus loin (p. 55) les choses comme suit : « Il y a subjectivité lorsqu'un système en intériorité, médiation entre l'être et l'être, intériorise, sous la forme de l'avoir à être, n'importe quelle modification extérieure, et qu'il la ré-extériorise sous forme de singularité extérieure ».

49. *Ibid.*, p. 46. Sartre écrit clairement (p. 64) : « L'essentiel de la subjectivité c'est de ne se connaître que dehors, dans sa propre invention, et jamais dedans ».

50. *Ibid.*, p. 62. Le passage qui suit (p. 66) applique précisément la logique que nous venons d'isoler à ce cas particulier : les « hommes sont obligés d'être la médiation entre eux de grandes formes d'extériorité, que sont, par exemple, l'être de classe et de la vie quotidienne. Ils projettent, précisément dans cette vie historique, leur être ; mais ils le projettent en fonction de la manière dont ils sont eux-mêmes insérés, ils créent, à chaque instant, la singularisation de l'être de classe ; et cette singularisation, qui est précisément la façon de le vivre aveuglément (...) est donc un universel singulier ».

51. *Ibid.*, p. 67, 68, 70. Voir J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, op. cit., p. 68 : Il faut aux masses « la possession de leur vérité pratique, cela signifie qu'elles exigent de se saisir à la fois dans leur *particularité historique* (telles que les ont faites les deux révolutions industrielles, avec leur mémoire de classe, c'est-à-dire ce qui subsiste matériellement des structures passées) et dans leur *lutte pour l'universalisation* (c'est-à-dire contre l'exploitation, l'oppression, l'aliénation). Le rapport dialectique de l'une à l'autre exige, c'est ce qu'on nomme la conscience de classe ».

52. *Ibid.*, p. 68, 71-72, 99-100.

53. *Ibidem*, p. 101, où Sartre se réclame d'une philosophie de la réflexion dans un sens spécifique, « une philosophie de la réflexion cherchant, au niveau où il y a une distance à soi créée réellement par la réflexion, à essayer de définir la personne sociale et le groupe dans son objectivité à partir de sa subjectivité ».

54. F. Jameson, *L'Inconscient politique*, op. cit., p. 362.

55. *Ibid.*, p. 65, 39.

56. *Ibid.*, p. 61-62, 63. Voir le modèle d'analyse textuelle à trois niveaux (histoire politique ; histoire sociale ; Histoire proprement dite (en un sens proche du Réel chez Lacan) élaboré aux p. 91 sq.). L'interprétation critique d'une œuvre culturelle ne doit pas seulement mettre en évidence le fait qu'elle fonctionne comme une résolution individuelle et « imaginaire d'une contradiction réelle » (p. 95) : avant même d'aborder le niveau ultime de l'Histoire – « fondement et horizon indépassable » de tout travail de la pensée quoique constamment refoulé (p. 126) – il reste à mettre au jour la contradiction proprement *sociale* (« les exigences et les positions

irréconciliables des classes antagonistes », p. 104) qui détermine également le texte en question. Mais cela suppose de s'élever au niveau collectif (totalité concrète) des classes proprement dites (voir la mention élogieuse de Thompson, p. 102), entendu que, en régime marxiste, les « valeurs » d'une classe « se situent toujours dans un rapport actif avec sa classe antagoniste, et se définissent contre elle » (p. 103); ce qui implique, enfin, si l'on veut rompre l'illusion d'autonomie sous laquelle le texte se présente, de « reconstruire artificiellement » la position antagonique partie prenante de son élaboration, mais évacuée du produit final (p. 105).

57. *Ibid.*, p. 370-372.

58. *Ibid.*, p. 369, 382. Le nom de Benjamin est apparu à tous les endroits clés du présent essai, il en constitue comme le fil rouge. Plutôt que de renvoyer au détail des « Thèses sur le concept d'histoire », qu'il y aille, comme ici, de la dialectique de la culture et de la barbarie ou bien, comme ailleurs, de l'épineux concept de *Jetztzeit*, ou plus généralement encore de la « faible force messianique » dont hérite des perdants de l'histoire chaque génération, je conseille de se reporter à M. Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des « Thèses sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.

59. F. Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, op. cit., p. 236, 32. Voir P. Anderson, *Aux origines de la postmodernité*, op. cit., p. 92-93 : « Une véritable critique du postmodernisme ne pouvait consister en un rejet idéologique. Il fallait au contraire nous donner la mission dialectique de le traverser de part en part, afin de transformer notre vision de l'époque »; dans le cadre du « projet marxiste d'une compréhension totalisante du nouveau capitalisme », il convenait donc d'« appréhender le postmoderne de l'intérieur, en tant que système ».

60. *Ibid.*, p. 479.

61. *Ibid.*, p. 560. F. Jameson écrit clairement (p. 460) qu'on peut « décoder l'hostilité au concept de "totalisation" comme un rejet systématique des idées et des idéaux de la praxis en tant que telle, ou du projet collectif ».

62. Sur tout ceci, *ibid.*, p. 570. Pour une stimulante redéfinition althussérienne du concept de conscience de classe, voir p. 475 sq.

RÉSUMÉS

Le présent article s'attache à interroger dans la perspective proprement marxiste qui est originellement la sienne le livre *La Formation de la classe ouvrière anglaise* d'E. P. Thompson (1963). Sur la base d'une reconstruction globale de l'ouvrage, il s'agira de questionner cette perspective en deux temps : d'une part en replaçant l'ouvrage dans le cadre général d'une histoire des conduites (entre Foucault et Weber); d'autre part en l'interrogeant au titre d'une description génétique et structurale de la conscience de classe (entre Sartre et Lukács). S'appuyant alors sur le travail de F. Jameson, l'objectif final est de suggérer ce qu'a à gagner la question de la subjectivation politique, posée à l'âge du postmodernisme, lorsqu'elle accepte de se confronter à la figure historico-philosophique dont elle demeure héritière, soit la conscience de classe ouvrière.

INDEX

Index chronologique : XIXe siècle, XXe siècle

Index géographique : Angleterre, Europe occidentale

Mots-clés : conscience de classe, Jameson Frederic, Sartre/Lukács, Foucault/Weber, Agency, culture populaire, Thompson Edward P., sujet, histoire du mouvement ouvrier, dialectique (négativité/totalisation), utopie/idéologie

Thèmes : philosophie politique, histoire des mouvements politiques, théorie critique, marxisme

AUTEUR

THOMAS BOLMAIN

Thomas Bolmain est né à Verviers (B), le 09/08/1984. Il est docteur en philosophie (*Une expérience critique de la pensée. Essai sur les kantismes de Foucault*, ULg, 2011), chargé de recherches F.R.S.-FNRS, membre de l'UR MAP (ULg) et du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM). Ses principales recherches et publications portent sur l'histoire et l'actualité de la pensée critique (Kant) et dialectique (hégélo-marxienne) du point de vue de la philosophie (politique) française contemporaine (de Sartre à Foucault).
tbolmain@ulg.ac.be