HAL
open science

Le désaccord et la contradiction : réflexions sur le post-marxisme de Laclau et Mouffe

Yohann Douet

To cite this version:

Yohann Douet. Le désaccord et la contradiction : réflexions sur le post-marxisme de Laclau et Mouffe. Nicolas, Loïc; Ravat, Jérôme; Wagener, Albin. La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, pp.139-154, 2020, 9791035105389. hal-03140793

HAL Id: hal-03140793

https://hal.science/hal-03140793v1

Submitted on 9 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le désaccord et la contradiction : réflexions sur le post-marxisme d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe

Yohann Douet

Depuis leur œuvre inaugurale, *Hégémonie et stratégie socialiste*[1], publiée en 1985, Laclau et Mouffe cherchent à élaborer une théorie politique novatrice qu'ils qualifient eux-mêmes de « post-marxisme ». Ils rejettent le « grand Récit[2] » du marxisme orthodoxe, grevé de déterminisme et d'essentialisme économiques. Et ils s'attachent à mettre en évidence le caractère radicalement contingent de l'évolution historique et l'hétérogénéité intrinsèque au monde social. Leur point de départ est la pluralité des acteurs en jeu, et ils portent donc leur attention sur les *désaccords* – de différents types – qui peuvent se manifester entre eux.

Certes, le marxisme classique partait également de la lutte des classes ; mais son but était d'établir une société sans classes. Pour Laclau et Mouffe, un tel objectif est illusoire, car il repose encore sur l'idée que la société est fondamentalement une totalité unifiée, et que la lutte n'est qu'un phénomène transitoire à faire disparaître. Or, il est erroné de penser la lutte des classes comme une *contradiction* qui scinderait la totalité sociale et serait vouée à être dépassée. L'entreprise théorique des deux auteurs peut donc être lue comme une tentative de substitution d'un paradigme du désaccord au paradigme de la contradiction qui aurait constitué le présupposé implicite de toutes les théories marxistes, même les plus subtiles et originales – comme celle de Gramsci.

Après avoir examiné la critique que Laclau et Mouffe font du paradigme de la contradiction, puis exposé le paradigme alternatif qu'ils proposent, nous tenterons, à partir de réflexions de Gramsci, d'esquisser certaines des raisons pour lesquelles le paradigme de la contradiction peut encore être considéré comme pertinent.

1. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique radicale*, préface d'Étienne Balibar, Besançon, Les Solitaires intempestifs (Expériences philosophiques), 2009.
2. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit (Critique), 1979.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

LA CRITIQUE DU PARADIGME DIALECTIQUE DE LA CONTRADICTION

Laclau et Mouffe construisent leur argumentation à partir d'un rejet du schéma marxiste orthodoxe, qu'ils caractérisent à partir de quatre éléments : (1) Essentialisme : les agents de l'histoire sont des classes sociales, qui peuvent bien sûr connaître des changements historiques, mais qui sont malgré tout définies par une essence stable, fixe, déterminée. (2) Économisme : cette essence est définie en termes économiques, en ce qu'elle correspond à une place dans les rapports de production. Par exemple, la bourgeoisie est définie par la possession des moyens de production, à l'inverse du prolétariat. (3) Déterminisme : la lutte de ces classes va nécessairement déboucher, à un moment ou à un autre, sur un résultat que l'on peut prévoir à l'avance. (4) « Étapisme » : ces résultats déterminables à l'avance se succèdent comme autant d'étapes[3] d'un même processus linéaire. Les différentes époques sont conçues comme des étapes d'un processus historique unifié. La dernière de ces étapes est censée être une société sans classes où, dans les termes de Laclau et Mouffe, la société retrouverait sa plénitude, son harmonie, et serait transparente à elle-même.

Ce schéma est lié à un paradigme de la contradiction et de la dialectique. On part, en effet, d'une société clivée, traversée par la lutte des classes, en contradiction avec elle-même. La lutte de la bourgeoisie et du prolétariat est ainsi conçue comme la lutte de deux éléments contradictoires : ils s'entre-définissent réciproquement (possession/exclusion de la propriété des moyens de production) et sont donc à la fois indissociables et opposés l'un à l'autre. Dans le schéma en question, cette contradiction tend inéluctablement à sa propre résolution : l'étape historique suivante est déjà visible dans l'étape actuelle. Et finalement, lorsque toutes les contradictions seront résolues, c'est-à-dire lorsque les classes auront été abolies, la société sera une totalité unifiée, harmonieuse et sans conflit interne. Le prolétariat, qui est censé dépasser le capitalisme, est supposé être l'agent de cette ultime résolution des contradictions. Dans son essence, son être social, serait inscrite la tâche historique de réconcilier la société avec elle-même : en ce sens, le prolétariat serait une classe universelle puisqu'en permettant d'atteindre une société harmonieuse il servirait les intérêts de tous les êtres humains.

Laclau et Mouffe refusent ce schéma non seulement pour des raisons empiriques et historiques, mais aussi pour des raisons proprement philosophiques, qui engagent la nature même du social et du politique. Pour eux, le social est de nature discursive, ce qui ne veut pas dire que tout se passe dans le langage,

3. D'où le terme « étapisme », utilisé dans la tradition marxiste pour critiquer une telle conception simpliste de l'évolution historique, et repris ici par Laclau et Mouffe.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

mais que l'identité et le sens de tout élément social ou politique ne sont constitués que par les relations qu'ils entretiennent aux autres éléments. Cette thèse doit être comprise par analogie avec la linguistique saussurienne, où les mots d'une langue n'acquièrent leurs sens que par l'ensemble des relations de différence qu'ils entretiennent les uns avec les autres.

Mais alors qu'en linguistique on peut supposer des structures closes (une langue) et donc fixer le sens de chacun des mots (du moins pour un temps), on ne peut pas le faire dans le domaine du social. Du fait de la prolifération infinie des différences, de « l'infinitude du champ de discursivité[4] », la totalité sociale n'est jamais close. On ne peut donc pas fixer définitivement le sens de chacun des éléments, car ce ne sont pas des parties d'une totalité organique où chacun aurait une place déterminée. Puisque le social est ouvert et mouvant, ces éléments ne peuvent pas avoir une identité fixe et définie : ils n'ont pas d'essence.

Rien ne garantit donc que du fait de son essence la bourgeoisie ou le prolétariat soit destiné à accomplir telle ou telle tâche historique. Rien ne garantit non plus que ces deux classes soient dans un rapport de contradiction entre elles. Et, même s'il y a une lutte des classes, rien ne garantit que l'une des classes l'emporte sur l'autre. Tout dépend de relations et d'articulations historiques contingentes qui déterminent à chaque fois l'identité des acteurs en présence.

Enfin, la dernière étape du schéma marxiste, celle d'une société sans classes, harmonieuse, se trouvant dans un état de plénitude, est tout simplement impossible. Car cela reviendrait à supposer une société close, stable, un système organique où toute identité est fixée définitivement : ce qui contredirait la nature ouverte du social, toujours exposé au changement et à la naissance de nouvelles différences et identités.

Tout le paradigme de la contradiction semble s'effondrer : les acteurs politiques ne sont pas définis essentiellement par leur place dans la contradiction, et le dépassement définitif des contradictions est impossible. Pour penser la conflictualité sociale, Laclau et Mouffe ont recours à un paradigme différent, celui du désaccord.

4. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste…*, *op. cit.*, p. 211.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

LE PARADIGME DU DÉSACCORD COMPLEXE

Le conflit comme antagonisme

Laclau et Mouffe reprennent la thèse de Lucio Colletti[5], pour qui la notion de contradiction n'a pas cours dans le domaine social et politique. Pour Colletti, quoique cette notion ait un sens dans la sphère du langage verbal (sachant qu'on peut se contredire, par exemple, en soutenant en même temps A et non-A), elle n'en a pas dans le domaine de la réalité, que celle-ci soit physique ou socio-politique. Comprenons ici qu'on ne saurait parler de contradiction objective, c'est-à-dire dans l'objet, hors du langage. Il n'y a de sens à parler de contradiction que pour un sujet parlant qui se contredit dans ce qu'il dit du monde (objet de son discours). Colletti proposait alors, comme modèle alternatif, l'« opposition réelle » kantienne, c'est-à-dire l'opposition de deux forces de sens contraire, dont les effets s'annulent partiellement ou totalement[6]. Mais, pour Laclau et Mouffe, ce paradigme physique ne peut pas être utilisé pour décrire des acteurs politiques en lutte.

Pour eux, la notion pertinente est celle d'antagonisme[7]. C'est une relation spécifique par laquelle un acteur politique se définit par rapport à un autre, sur le mode du « nous » et du « eux ». L'antagonisme avec le « eux » définit le « nous », le « eux » est un « extérieur constitutif[8] » du « nous ». S'il y a antagonisme, c'est parce que du point de vue du « nous », le « eux » empêche le « nous » de déployer son être, de se réaliser : « Dans le cas de l'antagonisme […] la présence de l'"Autre" m'empêche d'être totalement moi-même[9]. » Par exemple, au cours d'une jacquerie, les paysans considèrent que les seigneurs les empêchent de réaliser leur identité paysanne, du fait de l'oppression qu'ils exercent, de la taxation, des guerres, des famines, etc. La communauté paysanne en lutte ne préexiste pas à cet antagonisme : elle ne naît comme telle, en tant qu'acteur politique, que par l'antagonisme qu'elle entretient avec les seigneurs. Sans cette relation conflictuelle, il n'y a qu'un ensemble hétérogène de paysans différents les uns des autres, pas une communauté paysanne cherchant à se réaliser : c'est en ce sens que l'extérieur, l'Autre, acquiert un rôle constitutif.

5. Voir « Marxisme et dialectique », dans Lucio Colletti, *Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1975, p. 85-103.
6. C'est, par exemple, sur ce modèle que la physique newtonienne pense l'équilibre. Si un objet posé sur une table est immobile, c'est parce que deux forces égales de sens contraire s'exercent sur lui, la pesanteur et la résistance de la table.
7. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste…*, *op. cit.*, p. 224-232.
8. Cette expression est introduite dans Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994, p. 153.
9. *Ibid.*, p. 229.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

L'antagonisme est donc une relation paradoxale : d'un côté l'acteur politique est en conflit avec un antagoniste parce que celui-ci l'empêche de réaliser son être, de l'autre cette réalisation est impossible parce que l'être à réaliser ne préexiste pas à la relation étant donné qu'il n'a pas d'essence prédéterminée. Le conflit entre les paysans et les seigneurs n'est donc pas une contradiction clivant une société totalisable, qui pourrait regagner son unité tout en dépassant celle-ci. La société harmonieuse est nécessairement visée par l'un des antagonistes, les paysans dans cet exemple, mais la réaliser est quelque chose d'impossible, parce qu'il ne peut y avoir de totalité, de « nous », qu'en relation à un « eux ». Tel est donc le premier sens que l'on peut donner au terme « désaccord » chez Laclau et Mouffe : celui d'antagonisme. Il n'y a pas de véritable dialogue entre le « nous » et le « eux ». Mais la notion d'antagonisme est assimilable à celle de désaccord en ce que les différents acteurs en conflit ne se définissent que par rapport aux autres : si l'on supprime ces autres, toute identité se perd.

Désaccord et lutte d'hégémonie

Le désaccord doit être pensé d'une manière plus complexe, car il n'y a jamais uniquement deux acteurs en jeu. Le « nous » ne se constitue pas directement, de manière simple, du fait de l'antagonisme avec « eux ». Il y a de la diversité dans le « nous », et il faut en construire l'unité, en fixer les frontières. C'est ici que Laclau et Mouffe mobilisent la pensée de Gramsci. En effet, ce dernier insiste sur la pluralité et la diversité des acteurs sociopolitiques et refuse de rabattre immédiatement tous les conflits sur l'opposition des deux « classes fondamentales » que sont la bourgeoisie et le prolétariat. Dans son opposition à la bourgeoisie, le prolétariat doit ainsi construire une « volonté collective » avec d'autres acteurs sociaux : les paysans, les petits bourgeois, les intellectuels… À cette fin, il doit parvenir à conquérir l'hégémonie : il lui faut construire une unité à partir de sa position, en parvenant à être aux yeux de ses alliés le porteur des intérêts communs. Une classe fondamentale a donc pour tâche d'articuler son identité et ses intérêts avec ceux des autres acteurs, en proposant des objectifs qui peuvent valoir pour tous. En ce sens, l'acteur politique en lutte pour l'hégémonie n'a d'autre choix que de généraliser et d'universaliser ses revendications, afin qu'elles puissent recouvrir celles d'autres acteurs. Pour Gramsci, le prolétariat italien devait ainsi défendre des revendications qui pouvaient paraître proprement paysannes, comme la réforme agraire[10]. L'identité de l'acteur hégémonique, du prolétariat par exemple, change lorsqu'il parvient à établir son

10. Voir « Quelques thèmes de la question méridionale » [1926], dans Antonio Gramsci, *Écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Robert Paris, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1980, vol. 3, p. 327-356.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

hégémonie : il devient une partie de la « volonté collective », même s'il en est une partie privilégiée. Réciproquement, les identités des autres acteurs sociaux changent également lorsqu'elles entrent dans cette unité : les paysans, pour qui l'antagonisme pertinent pouvait être de lutter contre les grands propriétaires terriens, vont se définir, une fois entrés dans une volonté collective communiste, en opposition au capitalisme dans son ensemble.

Mais aux yeux de Laclau et Mouffe, Gramsci reste encore pris dans certaines conceptions erronées du schéma marxiste. Pour ce dernier, il n'y a en définitive qu'un seul antagonisme structurant, et seule une classe fondamentale (le prolétariat ou la bourgeoisie) peut construire une hégémonie[11]. Or, pour les auteurs de l'ouvrage *Hégémonie et stratégie socialiste*, le fait que tel ou tel antagonisme soit considéré comme pertinent dépend d'une articulation contingente des identités sociopolitiques. Il n'y a, par exemple, aucune raison d'essence pour que les mouvements sociaux contestataires articulent leurs revendications sous l'hégémonie du mouvement ouvrier, et en considérant que l'antagonisme contre le capitalisme est l'antagonisme pertinent. Ils peuvent aussi bien construire leur unité, leur « volonté collective », sous l'hégémonie du mouvement féministe (avec pour antagoniste le patriarcat), ou sous celle du mouvement écologiste (avec pour antagoniste le productivisme). Et il est également possible que ces revendications restent dispersées, ne parviennent pas à être articulées dans une volonté collective. Il n'y a ni identité fixée de manière essentielle, ni antagonisme donné, ni issue nécessaire du conflit.

Il y a donc chez eux un second niveau du désaccord, la lutte d'hégémonie, qui porte sur le premier désaccord, sur l'antagonisme pertinent. Par exemple, au cours de la révolution égyptienne en 2011, le mouvement contre Moubarak a créé une volonté collective sous des mots d'ordre démocratiques. L'antagonisme pertinent était évidemment celui opposant le peuple au régime en place. Mais, parmi le peuple, il était difficile de savoir qui détenait l'hégémonie et de déterminer le sens de cet antagonisme. Finalement, on peut supposer du fait de leurs résultats électoraux que ce furent les Frères musulmans qui étaient parvenus à *hégémoniser* le mouvement. Puis, deux ans plus tard, une nouvelle mobilisation populaire eut lieu, à nouveau au nom de la démocratie : mais, cette fois-ci, contre les Frères musulmans. Finalement, elle a peut-être été *hégémonisée* par l'armée, en s'appuyant sur la force évidemment : en somme, l'armée a pu apparaître brièvement comme étant à même de satisfaire les revendications de

11. Par exemple, au cours de la révolution de 1917 en Russie, la force hégémonique fut le prolétariat (ou plus exactement son avant-garde, le parti bolchevik) ; pendant les unions sacrées en 1914, ce furent les différentes bourgeoisies nationales (qui parvinrent même à *hégémoniser* de larges pans du prolétariat lui-même).

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

toute une série d'opposants au régime de Morsi, principalement parce qu'elle était la seule puissance à même de le renverser. Dans ce cas, on peut dire que les antagonismes pertinents ont changé du fait des aléas des luttes d'hégémonie.

Le paradigme du désaccord est donc complexe. Il joue à deux niveaux : le désaccord au sens d'antagonisme entre acteurs sociopolitiques, dans lequel leurs identités se constituent ; et le désaccord pour déterminer l'antagonisme pertinent, la lutte d'hégémonie.

POUR UNE RÉÉVALUATION DU PARADIGME DE LA CONTRADICTION

Les limites du paradigme du désaccord

L'analyse de Laclau et Mouffe, parce qu'elle se situe à un tel niveau de généralité, ne dit rien des antagonismes concrets, ni des luttes politiques réelles, ou des structures sociales pertinentes. Et puisque les concepts d'antagonisme et d'hégémonie désignent des relations purement formelles, toutes les pratiques sociales, même les plus anecdotiques, peuvent être analysées avec leurs concepts. On pourra, par exemple, considérer que l'identité des supporters d'un club de football se définit en fonction de son extérieur constitutif qu'est le club rival. Mais on peut aller encore plus loin, et dire que cette théorie porte indifféremment sur tout objet de la réalité. Elle peut, en effet, s'appliquer à tout type d'entités, pour autant qu'elles s'entre-définissent par leurs différences. Les auteurs écrivent ainsi que « le fait que tout objet se présente comme un objet de discours n'a *rien à voir* avec le fait de savoir s'il y a un monde extérieur à la pensée […]. Un séisme ou la chute d'une brique sont des événements qui existent certainement, au sens où ils arrivent ici et maintenant, indépendamment de ma volonté. Mais quant à savoir si leur spécificité d'objets est construite en termes de "phénomènes naturels" ou "expression du courroux de Dieu", cela dépend de la structure d'un champ discursif[12] ». Même s'ils ne la développent qu'à propos de questions sociopolitiques, leur construction vaut donc pour tout « être » : elle est en définitive ontologique ou, si l'on veut, antimétaphysique, puisqu'ils insistent sur la contingence et la précarité de toute identité.

Si elle permet de décrire la manière dont les acteurs sociopolitiques *peuvent* se constituer, cette théorie ne dit rien des raisons pour lesquelles, dans tel type de société, ce sont tels acteurs, et non tels autres, qui vont *effectivement* se constituer, se mobiliser et transformer la réalité sociale. Leur affirmation de principe, selon laquelle tout est contingent et construit, est trop générale et trop formelle. Leurs analyses nous apprennent, en effet, que les identités sociales

12. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste…*, *op. cit.*, p. 200-201.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

se constituent sur le mode du désaccord complexe, par articulations contingentes, selon la double logique de l'antagonisme et de l'hégémonie. Mais elles ne disent rien des identités spécifiques qui peuvent être construites dans telle ou telle société, des antagonismes déterminés qui peuvent s'y manifester… Or, il est évident que les identités et les antagonismes en question ne peuvent pas être les mêmes au sein, par exemple, d'une société féodale ou capitaliste, d'une société d'apartheid ou sans discrimination légale, d'une société patriarcale ou d'une autre qui serait parvenue à une égalité des genres. Il nous faut donc des concepts qui permettent de caractériser plus précisément tel ou tel type de société, de penser les clivages et les conflits fondamentaux qui les structurent, sans immédiatement renvoyer à la contingence première des antagonismes qui, une fois qu'on l'a reconnue, ne nous apprend plus rien. Autrement dit, il nous faut des concepts qui mettent l'accent sur la profondeur de l'histoire, sur le fait que des époques entières sont caractérisées par les mêmes conflits et les mêmes clivages, sur les possibilités limitées de construction des identités et des antagonismes.

Malgré la critique de Laclau et Mouffe, la notion de contradiction nous semble remplir ces conditions. Cette critique semble pourtant dévastatrice. En effet, si l'on accepte leurs arguments, on devra s'empêcher d'utiliser d'une manière dogmatique les notions de dialectique, de contradiction, de développement historique nécessaire ou de prolétariat rédempteur. On refusera de faire de la dialectique une loi de l'être : on s'opposera à l'idéalisme absolu de Hegel et au « matérialisme dialectique », qui appliquent chacun à leur manière la notion de contradiction à tout type de réalité (depuis la physique des particules jusqu'à l'histoire humaine dans son ensemble). On rejettera également toute philosophie qui déduirait *a priori* le déroulement de l'Histoire[13]. Mais rien ne nous interdira de considérer que des systèmes sociopolitiques fonctionnent « comme si » ils étaient contradictoires. On fera alors un usage heuristique du paradigme de la contradiction, uniquement à propos d'objets sociopolitiques, hors de toute généralisation dogmatique. En définitive, même en acceptant la thèse selon laquelle toute réalité sociale est ontologiquement contingente, il reste possible d'envisager que le fait de décrire certaines réalités avec la notion de contradiction demeure pertinent.

13. En ce sens, on condamnera les marxistes qui ne comprennent le matérialisme historique que sous la forme d'une philosophie spéculative de l'Histoire : ils oublient l'injonction de Marx à « retourner » une telle philosophie, puisqu'elle « est sur la tête » (« Postface à la deuxième édition allemande » [1873], dans *Le capital. Livre 1*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF [Quadrige], 1993, p. 17-18).

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

Repenser le paradigme de la contradiction

Il s'agit de concevoir un usage non métaphysique et non dogmatique de la notion de contradiction objective. Pour cela, il nous faut en premier lieu tenter de répondre à l'objection de Colletti contre l'usage de cette notion dans le marxisme. De son point de vue, le marxisme dit « dialectique » se fonde sur une conception fausse et sophistique de la contradiction. Cette erreur sert d'ailleurs un certain dogmatisme : dans la mesure où nous avons tous l'intuition qu'une contradiction est impossible, affirmer qu'une réalité est contradictoire, c'est suggérer que cette réalité va être dépassée par une autre, supérieure et réconciliée. Si cette idée a pu avoir une certaine efficacité pour mobiliser les masses contre le capitalisme, elle n'en constitue pas moins un non-sens scientifique.

On peut pourtant considérer que certains systèmes sociaux fonctionnent « comme si » ils étaient contradictoires ; ou, en d'autres termes, que c'est en utilisant la notion de contradiction qu'on peut les décrire de la manière la plus précise. Ainsi, une société de classes est un système que l'on peut lire de deux manières. D'un côté, la société est une réalité unifiée : les classes sont dépendantes les unes des autres et les individus savent qu'ils font partie de la même société. Mais de l'autre, cette société est profondément clivée : le clivage des classes fonctionne comme s'il y avait deux types d'êtres humains ; et l'inégalité, l'exploitation et l'oppression sont un terrain qui favorise le conflit et la discorde. Si nous étions dans une société sans classes, caractérisée par une égalité économique parfaite, aucune raison économique ne pousserait systématiquement au conflit : tout au plus y aurait-il des conflits de personnes, ou des conflits générés par d'autres causes structurelles (patriarcat, racisme…), mais non économiques. À l'inverse, si les groupes humains n'étaient pas interdépendants, ils ne constitueraient pas des classes, mais des sociétés différentes. Dans ce cas, rien dans la structure même de la société ne pousserait perpétuellement au conflit ; et même si celui-ci avait lieu, ce serait un conflit entre deux sociétés différentes, sur le mode de la guerre, et non une lutte interne. Une société de classes est donc une société à la fois unifiée et clivée. Les personnes qui en sont membres demeurent dans une situation d'interdépendance, mais sur un mode qui produit des conflits. En ce sens, on peut dire qu'une société de classes fonctionne « comme si » elle était une réalité qualifiée par deux prédicats contradictoires (une et clivée, interdépendante et conflictuelle…), c'est-à-dire « *comme si* » elle était contradictoire.

Pour Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, on peut considérer que différents phénomènes naturels (les organismes) se comportent « comme si » ils constituaient des totalités finalisées d'une manière interne ; et la nature elle-même

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

peut être pensée « comme si » elle était une totalité systématique[14]. Pour lui, il n'existe de finalité au sens propre que pour un sujet qui peut se donner un but. Mais cette catégorie peut néanmoins être utilisée d'une manière fructueuse pour le monde naturel, si l'on a conscience des limites d'un tel usage. D'une manière analogue, la notion de « contradiction », comme Colletti nous l'a appris, ne s'applique au sens propre que dans le cas du langage. Seul un discours peut être contradictoire, s'il affirme des thèses logiquement inconciliables. Mais il peut être pertinent de mettre en œuvre cette catégorie dans l'analyse d'un système social : de même qu'une personne tenant un discours contradictoire, un tel système devra perpétuellement innover et trouver des modalités de faire tenir ensemble les deux termes de la contradiction. Il sera donc très instable, et l'horizon de son dépassement finit par se dessiner lorsque la contradiction semble insurmontable, tout comme un discours contradictoire finit par être menacé de réfutation.

Faire un tel usage de la notion de contradiction n'implique pas d'adhérer à une conception *nécessitariste* de l'Histoire. En effet, on se contente de reconnaître de manière empirique que tels ou tels systèmes sociaux fonctionnent sur un mode contradictoire. On ne le déduit pas *a priori*, mais on se contente de constater un fait : il s'avère que telle société est structurée sur un mode contradictoire[15].

Cela n'implique pas non plus que les contradictions soient destinées à être résolues. Tout ce que l'on peut affirmer est qu'une contradiction constitue un terrain favorable au conflit, et qu'un certain nombre de luttes sociopolitiques

14. Emmanuel Kant écrit par exemple : « Le principe de la faculté de juger, pour ce qui concerne la forme des choses de la nature sous des lois empiriques en général, est la *finalité de la nature* dans sa diversité. C'est dire qu'à travers ce concept la nature est représentée comme si un entendement contenait le fondement de l'unité de la diversité de ses lois empiriques » (« Introduction », dans *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion [Garnier Flammarion], 2015, p. 159). Hans Vaihinger a développé une pensée « fictionnaliste » à partir de cette intuition, en particulier dans *La philosophie du comme si*, trad. Christophe Bouriau, Paris, Kimé, 2013. Il a étendu la notion kantienne de « comme si » à des domaines très différents (l'art, la religion, la science, etc.). Ses réflexions ont influencé des penseurs – comme Hans Kelsen – travaillant dans de nombreux domaines, dont le droit et la politique. Mais que ce soit chez Kant, Vaihinger ou Kelsen, il n'était pas question de justifier ainsi l'usage de la catégorie de contradiction à l'étude des phénomènes socio-historiques.

15. On pourra bien sûr essayer d'expliquer l'émergence de telle ou telle contradiction. Toutefois, on formulera cette explication d'une manière empirique, et non pas spéculative. C'est ce que fait Karl Marx dans le chapitre XXIV (« Sur la prétendue accumulation originelle ») du livre I du *Capital*, où il retrace les origines historiques du mode de production capitaliste et de ses contradictions.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

en seront l'expression[16]. Un système social contradictoire est donc un système conflictuel, et par conséquent instable : mais il peut persister et n'est pas condamné *a priori* à être dépassé. On devra donc s'en tenir à l'affirmation conditionnelle suivante : si l'on veut échapper définitivement à un type de conflit généré par un système social contradictoire, il faut résoudre la contradiction qui en est la source, et donc dépasser le système.

Le paradigme de la contradiction permet de périodiser les situations historiques, de différencier des époques autour de leurs enjeux fondamentaux. On peut, en effet, caractériser une époque par la contradiction fondamentale qui la structure et affirmer que si cette contradiction est résolue, une autre époque s'ouvre. C'est précisément ce que fait le marxisme classique, qui distingue différentes époques selon le « mode de production » qui les spécifie. Il le fait peut-être trop grossièrement, et en s'intéressant trop exclusivement aux contradictions économiques. Mais une telle périodisation est précieuse : elle permet de prendre en compte le fait que la logique des conflits sociaux n'est pas la même à différentes époques et dans différentes sociétés[17] ; et elle permet d'admettre que différentes contradictions ont été résolues au cours de l'histoire[18]. Grâce à une théorie de ce type, on pourra par exemple concevoir qu'une fois le servage et les privilèges abolis, la contradiction féodale est résolue, et que l'on entre dans une nouvelle époque ; ou qu'une fois la socialisation des moyens de production mise en œuvre, le capitalisme tel qu'on l'a connu n'existe plus. Et rien de tout cela n'implique d'affirmer que le dépassement des contradictions conduit la société vers un état de plénitude harmonieuse : d'autres contradictions peuvent succéder à celles qui disparaissent, et plusieurs contradictions peuvent s'entremêler au sein d'une même société[19].

Le paradigme de la contradiction permet donc de pallier plusieurs faiblesses du paradigme du désaccord. En effet, celui-ci, centré unilatéralement sur l'aspect subjectif et la construction contingente des identités et des antagonismes, ne prend pas en considération le terrain objectif et structurel qui est la base des

16. Ces expressions seront d'ailleurs fortement médiatisées et déplacées : il est rare qu'une contradiction objective soit ressaisie comme telle, consciemment et de façon adéquate, par des acteurs politiques qui se proposent explicitement de la dépasser. Par exemple, un mouvement millénariste peut être l'expression des contradictions féodales. Mais il n'a évidemment pas une conscience pleine et adéquate de ces contradictions.
17. Selon que le clivage fondamental sépare, par exemple, les serfs des seigneurs, les salariés des capitalistes, ou la nomenklatura du parti du reste du peuple.
18. L'esclavage et le servage ne sont, par exemple, plus des contradictions structurantes dans les sociétés occidentales contemporaines : il peut y avoir des cas d'esclavage ou de servage, toutefois, la logique socio-économique d'ensemble des sociétés considérées ne correspond plus à ces modes de production.
19. Comme le capitalisme, le patriarcat, le racisme… dans la société actuelle.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

conflits. Trop formel, il ne théorise pas non plus les limites posées par chaque situation concrète à cette construction. Anhistorique enfin, il ne permet pas de périodiser les situations : puisqu'il met l'accent sur le fait que les identités et les antagonismes peuvent à tout instant être déconstruits et redéployés selon d'autres modalités, il n'aide en rien à différencier les époques les unes des autres[20].

Gramsci : esquisse d'une synthèse des deux paradigmes

Malgré ses limites, le paradigme du désaccord de Laclau et Mouffe est une critique pertinente des usages dogmatiques et métaphysiques de la notion de contradiction, et elle met en lumière certains aspects de la subjectivité des acteurs sociopolitiques et de leurs conflits. Il faudrait donc s'efforcer de concilier les avantages de ce paradigme avec ceux du paradigme de la contradiction. Or, l'œuvre de Gramsci ouvre certaines pistes pour réaliser cette tâche.

Contrairement à Laclau et Mouffe, Gramsci s'interdit de faire une théorie formelle, transhistorique et de surplomb. Au contraire, il s'efforce d'élaborer une théorie engagée, en lien avec une pratique politique[21]. C'est le sens de l'expression « philosophie de la praxis » employée pour désigner le marxisme. Il affirme, au paragraphe 62 du 11e *Cahier de prison*, que la philosophie de la praxis est

> la pleine conscience des contradictions, dans laquelle le philosophe lui-même, entendu individuellement ou comme l'ensemble d'un groupe social, non seulement comprend les contradictions, mais se pose soi-même comme élément de la contradiction, élève cet élément au rang d'un principe de connaissance et par conséquent d'action[22].

Il ne s'agit pas d'appréhender l'histoire d'une manière spéculative pour prophétiser le dépassement inéluctable des contradictions, mais de se placer au cœur même du conflit, de penser à partir de lui, en partant du postulat qu'il n'y a pas de théorie qui ne soit située politiquement. Gramsci et le Parti communiste italien (PCI) théorisent la contradiction, car ils en sont l'un des éléments, celui qui cherche à la résoudre en révolutionnant le système qui lui donne naissance (le capitalisme). L'abolition de la contradiction n'est donc pas

20. Il est, en effet, impossible de considérer qu'une configuration spécifique des antagonismes suffise à caractériser une époque : ceux-ci peuvent changer sans que le mode de fonctionnement de l'économie et le mode d'organisation de l'État ne changent fondamentalement. Inversement, une société peut être traversée, pour un temps, par les mêmes antagonismes alors qu'elle est sujette à des bouleversements de fond.

21. Rappelons qu'il a été dirigeant du Parti communiste italien, dont il devient secrétaire général en 1925.

22. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison (10-13)*, trad. Paolo Fulchignoni, Gérard Granel et Nino Negri, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1978, vol. 3, p. 283.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

une nécessité inscrite dans l'ordre des choses : c'est un objectif politique que l'un des côtés de la contradiction (ici le prolétariat, par la médiation de son avant-garde) se propose consciemment, mais qui peut échouer. Rien n'assure le triomphe de cette entreprise de résolution des contradictions (le combat des communistes, en l'occurrence), dans la mesure où elle s'oppose à d'autres entreprises politiques, mais aussi parce que le résultat de la confrontation n'est pas prédéterminé. Le projet politique de Gramsci consiste donc à faire fond sur une contradiction objective, à la pousser jusqu'à ses plus extrêmes conséquences et, si l'on est victorieux, à la résoudre. En ce sens, le paradigme de la contradiction permet de maintenir le lien entre théorie et pratique, car penser une contradiction, c'est penser qu'il est possible de la résoudre, et donc éventuellement s'efforcer d'agir en ce sens.

La contradiction objective ouvre un champ des possibles pour la constitution des identités et des antagonismes. Elle offre une tâche aux différents acteurs : la résoudre, s'ils en pâtissent, ou la perpétuer, s'ils en profitent[23]. Par exemple, le système capitaliste est pour Gramsci intrinsèquement contradictoire. Sur ce terrain, plusieurs acteurs sociopolitiques peuvent se constituer, alors que d'autres ne le peuvent pas (une jacquerie serait anachronique). Et parmi ces acteurs, certains vont chercher à perpétuer la contradiction et d'autres à la résoudre, selon différentes modalités (réforme ou révolution).

Gramsci complète cette mise en œuvre de la notion de contradiction par des éléments qui semblent relever du paradigme du désaccord. C'est en faisant jouer l'antagonisme d'une classe contre une autre que la première peut constituer son identité et peut devenir un acteur politique au sens fort, et non un simple ensemble d'individus partageant une même situation sociale. C'est par « l'esprit de scission[24] », comme le dit Gramsci au paragraphe 49 du 3e *Cahier*, en cultivant son désaccord avec le système auquel elle s'oppose, qu'une classe peut prendre conscience de sa « propre personnalité historique ». La contradiction objective ne va pas se développer et se résoudre d'elle-même : il faut qu'elle soit médiatisée par une construction des identités, qui fait jouer la logique du désaccord et de l'antagonisme. Échouer à élever une contradiction objective à la conscience, à la subjectivité, peut avoir des conséquences désastreuses, puisque la contradiction objective non résolue va continuer à produire ses effets délétères. C'est ce que dit Gramsci au paragraphe 17 du 13e *Cahier* :

23. En ce sens, la contradiction objective permet de distinguer les intérêts objectifs de différents acteurs.

24. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison (1-5)*, trad. Monique Aymard et Françoise Bouillot, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1978, vol. 1, p. 298. L'expression « scission » vient de Georges Sorel, qui l'utilise fréquemment, notamment dans les *Réflexions sur la violence* (1908).

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

> Si ce processus de développement qui permet de passer d'un moment à l'autre manque, et c'est essentiellement un processus qui a pour acteurs les hommes et la volonté et la capacité des hommes, la situation reste inopérante, et il peut en résulter des conclusions contradictoires : la vieille société résiste et se donne le temps de « respirer » en exterminant physiquement l'élite adverse, et en terrorisant les masses de réserve ; ou bien c'est la destruction réciproque des forces en conflit avec l'instauration de la paix des cimetières, et, le cas échéant, sous la garde d'une sentinelle étrangère[25].

Si Gramsci prend en compte la conception du désaccord comme antagonisme, il utilise également le second niveau du paradigme complexe, le désaccord comme lutte d'hégémonie. En effet, la manière dont les acteurs politiques se rassemblent ne concorde pas forcément avec les coordonnées objectives du système social. Ainsi, le fascisme était une construction identitaire qui ne correspondait pas aux contradictions fondamentales de la société italienne : son idéologie nationaliste et corporatiste cachait au contraire les clivages de classe. À l'inverse, le projet politique de Gramsci cherchait à mettre en lumière ces contradictions afin de les résoudre. C'est à cette fin qu'il devait lutter contre ses ennemis politiques pour que le prolétariat dans son ensemble suive le PCI, et pour conquérir l'hégémonie sur de larges pans de la société (petite bourgeoisie, paysannerie…), afin de former une volonté collective à même de renverser l'ordre établi. Gramsci avait en outre conscience de l'existence de plusieurs contradictions intriquées : à côté de la contradiction fondamentale entre capitalistes et travailleurs, les contradictions nord-sud et ville-campagne jouaient un rôle important en Italie[26]. Une double tâche s'imposait donc aux communistes : prendre conscience des contradictions en attisant l'antagonisme, et parvenir à les articuler entre elles d'une manière correcte. Ils ne pouvaient remplir leur tâche qu'en prenant en compte les contradictions nord-sud et ville-campagne. C'était une nécessité subjective, pour gagner l'hégémonie sur les Méridionaux et les paysans, et objective, puisque ces contradictions étaient bien réelles : elles étaient intriquées avec la contradiction capitaliste fondamentale, et demandaient donc à être résolues.

Contrairement à ce qu'affirment Laclau et Mouffe, Gramsci ne s'inscrit pas dans une perspective essentialiste lorsqu'il considère que le prolétariat est la

25. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison (10-13)*, *op. cit.*, vol. 3, p. 385.

26. On voit très clairement sa conscience de la combinaison de ces contradictions dans ce passage du paragraphe 17 du 13e *Cahier* : « Dans l'histoire réelle, ces moments s'impliquent réciproquement, pour ainsi dire horizontalement et verticalement, c'est-à-dire selon les activités économico-sociales (horizontales) et selon les territoires (verticalement), en se combinant et en se séparant de façon diverse » (Antonio Gramsci, *Cahiers de prison [10-13]*, *op. cit.*, vol. 3, p. 382).

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

classe fondamentale qui seule peut renverser le capitalisme. Il fait simplement le diagnostic que la contradiction capitaliste est la contradiction fondamentale[27] et considère pour cette raison qu'il revient à la force sociopolitique qui s'y confronte directement d'avoir l'hégémonie sur les autres[28]. Et il est bien conscient que rien ne garantit le succès de cette lutte d'hégémonie : conformément à la logique du paradigme du désaccord, celle-ci est bien contingente dans ses résultats. Gramsci se contente donc d'affirmer une nécessité conditionnelle : si l'on veut résoudre l'intrication des contradictions de la société italienne, il est nécessaire de partir de la contradiction fondamentale, celle qui est générée par le système capitaliste.

Il semble donc que les avantages du paradigme du désaccord aient déjà été perçus par Gramsci. Mais il combinait ce paradigme avec celui de la contradiction. Celui-ci, loin d'être un résidu de marxisme dogmatique comme le pensent Laclau et Mouffe, est au contraire ce qui permet de donner sa profondeur historique et sa concrétude à l'analyse du monde sociopolitique.

CONCLUSION

Par son insistance sur l'aspect contingent et hétérogène des luttes sociopolitiques, le paradigme du désaccord développé par Laclau et Mouffe permet de critiquer une compréhension dogmatique du marxisme. Pourtant, s'en tenir à leurs conceptions ferait perdre un aspect fondamental de la réalité sociale : la profondeur historique. C'est précisément ce qu'un paradigme de la contradiction renouvelé nous permet de prendre en compte, en ce qu'il rend possible une pensée politique véritablement historique, attentive à la spécificité de chaque époque. L'oubli de l'histoire nous semble être l'un des grands défauts de certaines pensées contemporaines de la politique : celle de Laclau et Mouffe comme nous l'avons vu, mais peut-être également celle de Rancière[29]. Leurs théories, élaborées respectivement autour des concepts d'antagonisme

27. Notamment parce qu'elle explique les autres : c'est, par exemple, la logique du système capitaliste qui explique pourquoi le Nord s'est développé aux dépens du Sud.
28. Même si l'on refuse la thèse marxiste de Gramsci, même si l'on pense qu'il se trompe sur la nature de la contradiction fondamentale, cela n'invalide pas pour autant la pertinence du paradigme de la contradiction qu'il met en œuvre. On peut, en effet, continuer à admettre qu'une société soit organisée « comme si » elle était régie par une contradiction, même si l'on considère que la contradiction en question n'est pas celle du système capitaliste.
29. Le fait que Jacques Rancière tire certains de ses concepts fondamentaux d'une réflexion de la Grèce antique nous semble être l'indice du caractère anhistorique de sa pensée de la politique. Voir Jacques Rancière, *La mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1995.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020

et de mésentente, ont pour but de penser la constitution de subjectivités politiques sur le mode du désaccord. Mais elles se contentent d'analyser ce moment subjectif. Elles ne considèrent pas le contexte de ces luttes, ni leurs victoires ou leurs défaites. En d'autres termes : elles en restent à l'aspect formel et s'intéressent peu aux contenus pour lesquels les acteurs luttent. À l'inverse, penser en termes d'époques structurées par des contradictions fondamentales permet de prendre en compte la dimension historique, les enjeux des luttes (les contradictions) et leur succès ou leur échec (la résolution ou non des contradictions). Contrairement à ce qu'affirment les postmarxistes, il semble que sur cette question la notion marxiste de contradiction permette une pensée plus fine des luttes sociales que celle de désaccord.

Outre l'attention à l'historicité et à la spécificité des époques, un autre acquis fondamental du marxisme nous semble avoir été abandonné par le postmarxisme : le lien entre théorie et pratique[30]. Là encore, la notion de contradiction est fondamentale : penser une contradiction, c'est se demander s'il est possible de la résoudre, et cela incline à penser que ce serait souhaitable. Sur ce point, plus encore que sur le précédent, la « philosophie de la praxis » de Gramsci est riche d'enseignements. Et c'est précisément parce que celui-ci est tellement attaché au rôle politique de la pensée qu'il va être conduit à combiner les deux paradigmes. En effet, c'est parce qu'il cherche à résoudre des contradictions sociales et à amener un changement d'époque (sur le mode de la révolution), qu'il va chercher à construire un front large d'acteurs sociopolitiques en lutte, assez puissant pour bouleverser les conditions sociales existantes. C'est ici que le désaccord jouera son rôle : car, comme nous l'avons vu, ce n'est que dans la lutte (avec ses ennemis) et dans le débat (entre alliés) que peut se forger l'unité d'une volonté collective.

30. Cette unité est à double sens : la théorie doit penser les tâches pratiques, leurs conditions de possibilité et les moyens de les réaliser ; tandis que la pratique comprend une dimension théorique : elle est informée, réflexive et douée de signification.

Loïc NICOLAS, Jérôme RAVAT, Albin WAGENER (dir.),
La valeur du désaccord, Éditions de la Sorbonne, 2020