

L'« IDÉOLOGIE FRANÇAISE » VUE DU BRÉSIL

Giovanni Zanotti

Aux avions atterrissant dans des lieux naturels

La France, autrefois, c'était un nom de pays; prenons garde que ce ne soit, en 1961, le nom d'une névrose.
(Sartre, dans la préface d'un livre sur les colonies)

En 2021, le philosophe Paulo Arantes a publié un volume qui n'a même pas dû attendre son arrivée dans les librairies pour déclencher un débat brûlant au Brésil¹. Il est intitulé *Formação e desconstrução. Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa* ("Formation et déconstruction. Une visite au musée de l'idéologie française") et réunit neuf textes écrits entre 1989 et 1995. À l'époque de leur première parution, ces essais concluaient une phase de la pensée de l'auteur qu'il fait lui-même remonter au début des années 1970, lorsqu'il avait conçu, sous le titre d'« ABC de la misère allemande », le projet de redécrire la critique de l'idéologie à travers le filtre de l'expérience intellectuelle caractéristique de réalités nationales périphériques². Dans cet article, nous présenterons le contenu du livre dans le contexte de la trajectoire intellectuelle globale de l'auteur. Quelques remarques introductives à propos de la méthode et de l'œuvre récente d'Arantes (1) seront suivies d'une reconstruction synthétique de sa réflexion sur le lien entre la philosophie dialectique et le « point de vue de la périphérie » (2), puis de l'analyse des essais 2-5 du volume sur

¹ Cf. la revue de F. Catalani (<https://aterraeredonda.com.br/formacao-e-desconstrucao-uma-visita-ao-museu-da-ideologia-francesa/>, accès le 13/03/2022). Les pages qui suivent sont une version légèrement modifiée du postface du volume: G. Zanotti, « Na antecâmara da Ideologia Mundial », dans: P. Arantes, *Formação e desconstrução. Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*, São Paulo: Editora 34, 2021, p. 279-329. Dans les troisième et cinquième paragraphes, nous reprenons quelques passages de notre introduction à la traduction italienne de l'essai principal du livre, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa » (G. Zanotti, « Paulo Arantes, la dialettica e il problema dell'ideologia francese », *Dianoia*, année XXII, n. 24, juin 2017, p. 187-199). Pour une première introduction en français à l'œuvre et à la biographie de Paulo Arantes, cf. P. Arantes, F. Lyra de Carvalho, « L'autre sens. Une Théorie critique à la périphérie du capitalisme », *Variations*, 22, 2019. <http://journals.openedition.org/variations/1115> (consulté le 11/06/2020).

² P. Arantes, « Conversa com um filósofo zero à esquerda », dans: Id, *Zero à esquerda*, São Paulo: Conrad, 2004, p. 270 et suivantes. Il s'agissait de « comprendre le lien entre la vie mentale et le processus social dans des situations périphériques » (p. 272). La traduction du portugais de tous les passages cités est nôtre.

la réception brésilienne des débats philosophiques français, allemand et nord-américain des années 1980 (3), des essais 6-9 sur les présupposés hégéliens de la pensée poststructuraliste chez Kojève, Lacan et Gérard Lebrun (4) et finalement du premier et principal essai sur le concept d'« idéologie française » (5). En conclusion, quelques hypothèses seront avancées sur les prémisses politiques du diagnostic d'Arantes (6) et sur ses conséquences possibles pour la critique de l'idéologie du présent (7).

1.

En introduisant ces textes, il est peut-être bon de commencer par clarifier ce qu'il ne sont pas – car le sujet peut susciter quelques malentendus. En effet, ils tournent tous, à des degrés divers, autour de l'hypothèse d'une « idéologie française » dans le contexte de la pensée occidentale de l'après-guerre: une création originale d'Arantes, bien que soutenue par un ou deux antécédents, dont il faudra étudier la signification en détail. En nous limitant, pour l'instant, à son indéniable force évocatrice, le premier malentendu serait de s'attendre à trouver ici une protestation humaniste-matérialiste contre la Destruction parisienne de la Raison dans la saison post-sartrienne de la pensée française, puis franco-américaine: quelque chose comme une critique transcendante de la fameuse « gauche postmoderne ». Rien ne pourrait être plus éloigné des intentions de l'auteur. La réflexion d'Arantes possède, en effet, dans toute son extension, un noyau matérialiste au sens le plus fondamental et jamais abandonné du terme, visible dans la recherche constante, contre la tendance socialement nécessaire à l'autonomisation des idées, d'un « système de médiations historiquement spécifiées »³ et toujours centrées sur la force de gravité négative des relations de production matérielle. En ce sens, la « clarification des conflits refoulés et dissimulés » continue d'être revendiquée comme norme critique en opposition au « frisson » esthétisant (foucauldien) « face à l'indifférenciation des formations idéologiques sans envers »⁴. Cependant, cette couche élémentaire est un point de départ et non d'arrivée. Précisément le *problème* de la critique de l'idéologie peut servir de base pour reconstruire la trajectoire d'Arantes, qui apparaît alors comme une spécification originale du sens de cette critique à partir de coordonnées spatiales – déplacements périphériques – et temporelles – transformations historiques du système-monde. Pour anticiper: il ne s'agit pas seulement d'objections classiques (mais pas toujours absorbées) au réductionnisme mécanique de la détermination economiciste de la culture, mais plutôt de la remise en question d'une confiscation linéaire-progressiste du matérialisme historique à laquelle le mécanisme lui-même, d'ailleurs, a été

³ P. Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, São Paulo: Paz e Terra, 1992, p. 53. L'expression fait ici référence au programme de critique littéraire de Roberto Schwarz.

⁴ P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa: uma introdução », dans: *Formação e desconstrução*, cit., p. 9-61: 27.

associé depuis l'époque de la Deuxième Internationale, et qui constitue sans doute, avec certaines implications locales, l'une des cibles principales de la critique d'Arantes – disons – de 1964 à 2018.

La deuxième erreur devant ces textes serait de les figer, en faisant abstraction du contexte dans lequel ils ont été pensés, et donc en ignorant précisément cette « prose de l'histoire » qui, dans la pensée d'Arantes, représente, à la fois, l'objet premier et la fibre la plus subtile⁵. La position qui y est exprimée ne coïncide plus entièrement avec la perspective actuelle de l'auteur, à plus d'un titre. Il y a pour cela des raisons contingentes, philologiques et autres. Par exemple, dans le cas d'une pièce évidemment centrale de l'échiquier idéologique en question comme Michel Foucault, la publication de ses cours au Collège de France à partir de la fin des années 1990, en révélant pour la première fois des investigations directes sur les dispositifs contemporains de pouvoir (la biopolitique, le paradigme gouvernemental), utiles pour l'identification d'une « rationalité néolibérale » jusque dans sa mise en œuvre brésilienne, a contribué à une nette atténuation du jugement critique antérieur; et de même pour la rencontre avec de jeunes chercheurs et militants de formation non-philosophique confrontés, dans une perspective analogue, à la « réinvention brésilienne du social »⁶. Cependant, il peut aussi y avoir un autre ordre de raisons, plus objectives et liées de manière plus profonde à la transition historique en gestation. Les protagonistes de ces textes – qui comprennent, outre les français, leurs adversaires et/ou coreligionnaires allemands et nord-américains – non seulement font l'objet, ensuite, d'une rectification partielle de jugement, mais tendent à disparaître de la surface des enquêtes d'Arantes sur l'époque actuelle, sans que leurs descendants n'occupent les mêmes positions; et cela pourrait dépendre de rien de moins qu'un « changement structurel et fonctionnel » de l'idéologie, comme l'aurait dit l'un d'entre eux en d'autres temps. En fait, la réflexion d'Arantes au long des vingt-cinq dernières années gravite autour de la rupture d'époque qui, en concluant le cycle ascendant de la modernisation capitaliste globale, définit l'effondrement du futur dans le présent en termes d'une double réabsorption: de l'« horizon d'attente » dans l'« espace d'expérience » (Koselleck) et de l'exception d'une société périphérique anémique dans un centre désormais « brésilianisé »⁷. Or, en interprétant librement: dans ce « régime d'urgence » constant, où la politique se résume à la « gestion » de la fracture

⁵ Cf. P. Arantes, *L'ordre du temps. Essai sur le problème du temps chez Hegel*, Paris: L'Harmattan, 2000 (il s'agit de sa thèse de doctorat, écrite en français mais publiée pour la première fois en traduction portugaise en 1981).

⁶ Comme l'a dit publiquement Arantes lui-même (<https://www.youtube.com/watch?v=jyOfLkmTLgs&t=11s>, accès le 13/03/2022). En soulignant, ici, un changement dans sa propre attitude à l'égard de Foucault « au début des années 1990 », il est possible que l'auteur pense précisément à « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa » comme point de transition.

⁷ Cf. surtout P. Arantes, *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*, São Paulo: Boitempo, 2014, p. 27-97 et passim; F. Lyra de Carvalho, « À propos de *Le Nouveau temps du monde* de Paulo Arantes », *Jagernaut*, n. 1, Paris: Crise et critique, 2019, p. 408-430.

sociale exposée⁸, c'est comme si Arantes suggérait que les idées officielles finissent par prendre le même chemin. Dans une vague de désublimation répressive accélérée – dont le point zéro pourrait bien être, peu après la chute du Mur, l'adhésion enthousiaste des néo-éclairés à la première guerre du Golfe – les idées sont elles-mêmes réduites à l'existant, perdent tout résidu de transcendance, comme englouties dans ladite gestion intransitive, un peu au sens de la vieille thèse francfortienne selon laquelle le monde entièrement administré devient une idéologie de lui-même. Si l'impression est correcte, alors le diagnostic historique même qui suit ces textes conditionnerait l'éclipse apparente de son objet.

Paulo Arantes a toujours gardé une distance calculée par rapport aux prétentions actuelles de la philosophie, en voyant, dans sa refondation épistémologique-professionnalisante kantienne, le début d'un processus irrévocable de perte de l'objet. S'il est habituel, dans la littérature sur Arantes, de s'interroger sur le genre de sa prose – théorie critique? sociologie de la culture? critique de l'idéologie?⁹ –, c'est parce qu'il s'agit là d'un problème de contenu: à savoir, de son verdict historique d'épuisement définitif de la philosophie en tant que genre littéraire, après le grand frémissement hégélien final¹⁰. Mais dans cette prose, à partir du milieu des années 1990, la philosophie n'est – apparemment – plus ni sujet ni objet. Il sera bon, alors, d'une part, de regarder aussi les textes immédiatement précédents à la lumière rétrospective de réflexions plus récentes: de se demander quel « nouveau temps » les derniers spasmes idéologiques proprement dits annonçaient sans le savoir. D'autre part, ces textes sont parmi les derniers exemples, déjà rares au moment de leur rédaction, d'une tradition qui a débuté en 1845. Si toute idée, comme la norme de Carl Schmitt, a un dehors, Paulo Arantes donne à la philosophie son épaisseur en en parlant, à la fois, de l'intérieur et de l'extérieur, comme le voulait Adorno¹¹. Ce serait une raison suffisante pour lire attentivement ces essais, même si c'était pour conclure, avec Wittgenstein, que si certains

⁸ P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização », dans: *Zero à esquerda*, cit., p. 55.

⁹ Cf. par exemple B. Prado Jr, « O pressentimento de Kojève », dans: P. Arantes, *Ressentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel. Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 15; M. Menegat, « Um intelectual diante da barbárie », dans: P. Arantes, *O novo tempo do mundo*, cit., p. 9.

¹⁰ Cf. P. Arantes, *O fio da meada. Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. Pour une reconstruction magistrale du problème, avec des conclusions théoriques opposées, cf. V. Safatle, *Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, São Paulo: Autêntica, 2019, p. 249 et suivantes.

¹¹ Un autre exemple contemporain éminent de ce type très particulier d'histoire matérielle des idées est, non par hasard, le non-philosophe Perry Anderson.

problèmes philosophiques ont été résolus « pour l'essentiel », la deuxième découverte est alors « combien peu a été fait quand ces problèmes ont été résolus »¹².

2.

L'idée de penser ensemble Brésil et idéologie a un acte de naissance précis: la publication en 1972, dans une première version française, du futur essai du critique littéraire Roberto Schwarz *As ideias fora do lugar* (« Idées déplacées »), qui aura un impact fondateur sur toute l'œuvre de Paulo Arantes¹³. En transposant au niveau esthétique les arguments « anti-dualistes » sur l'intégration fonctionnelle du retard et de la modernité, développés dans ces années-là par la théorie de la dépendance, Schwarz resignifiait, en même temps, l'intuition de base des interprétations « dualistes » du Brésil, en s'appuyant sur une découverte fondamentale d'un autre critique littéraire, Antonio Candido¹⁴. Ce dernier avait reconnu, dans la construction formelle du roman *Memórias de um sargento de milícias* de Manuel Antônio de Almeida, la stylisation de la double structure constitutive de l'expérience sociale brésilienne au XIXe siècle: une « dialectique de l'ordre et du désordre » reconduite, à son tour, à la position ambivalente du pauvre homme libre dans une société esclavagiste¹⁵. Le pas en avant fait par Schwarz – dans la phase la plus sombre de la dictature militaire de 1964-1985 – a été de rencontrer le même isomorphisme dans les romans de maturité de Machado de Assis, mais transformé maintenant en principe de critique sociale. Si les idéaux bourgeois importés de liberté et d'égalité semblent « déplacés » au Brésil, où il ne leur correspond même pas une apparence socialement nécessaire, et deviennent ainsi des « idéologies de second degré », c'est précisément l'expérience de la compossibilité des contraires dans une alternance négative, mais intégrée, qui conduit à l'ironisation mutuelle et à l'échec des deux côtés et,

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction, préambule et notes de G. Gaston Granger, Paris: Gallimard, 1993, Avant-propos.

¹³ Comme le montre en détail le remarquable article de F. Catalani et L. P. de Caux, « Le passage du deux au zéro: dualité et désintégration dans la pensée dialectique brésilienne (Paulo Arantes, lecteur de Roberto Schwarz » (publié en traduction française dans ce numéro, p. 192-228), sur lequel je m'appuie largement, afin de le gloser de la perspective spécifique de la phraséologie philosophique. Il convient de noter l'intensification récente de la discussion sur l'œuvre de Paulo Arantes, ce qui n'est pas historiquement aléatoire. Cf. également, entre autres, P. Rocha de Oliveira, « Aborted and/or Completed Modernization: Introducing Paulo Arantes », dans: B. Best (org.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London: Sage, 2018, v. 1, p. 479-497.

¹⁴ Cf. R. Schwarz, « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature. Sur la culture brésilienne au XIXème siècle », trad. A.-M. Métaillé, *L'homme et la société*, n. 26, 1972, p. 99-110. Ce célèbre texte a été publié en portugais l'année suivante sous son titre définitif dans la revue *Novos Estudos*, puis intégré en 1977 comme chapitre introductif d'un volume sur l'écrivain Machado de Assis (R. Schwarz, « *As ideias fora do lugar* », dans: Id., *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, 6ème éd., São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2012). Nous le citerons de la version française.

¹⁵ A. Candido, « Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um sargento de milícias) », *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, 1970, p. 67-89.

finalement, du système mondial d'échange de marchandises qui les engendre. Si, par conséquent, la critique de l'idéologie ne peut fonctionner à la périphérie selon le modèle « classique » de la négation déterminée, en revanche, les inconvénients réels du retard, « point névralgique par lequel passe et se révèle l'histoire mondiale », deviennent un réflecteur sans précédent tourné vers le centre¹⁶. Cela permet la formation, par un chemin différent, d'une « *Ideologiekritik* originale »¹⁷, et même *privilegiée* – puisque le point de vue de la périphérie doit inclure celui du centre, mais pas l'inverse – et *anticipatrice* – par exemple, de la future avant-garde européenne dans la prose de Machado.

Or, l'innovation initiale de Paulo Arantes a été l'insertion d'un troisième terme entre idéologie et périphérie, entrevu dans l'essai de Candido et partiellement implicite chez Schwarz. Tant l'œuvre d'Arantes qui reconstruit en détail la trajectoire indiquée ci-dessus (*Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*: « Sentiment de la dialectique dans l'expérience intellectuelle brésilienne »), que son contrepoint ultérieur (*Ressentimento da dialética*: « Ressentiment de la dialectique »), contiennent deux fois le mot « dialectique », dans le titre et dans le sous-titre. En fait, la première, de 1992, est le point d'arrivée de la seconde, publiée en 1996 mais écrite au tournant des années 1970 et 1980. Si, dans « Sentiment de la dialectique », cette dernière est dite de deux manières, comme dialectique (classique) de la forme littéraire et du processus social, et comme alternance (brésilienne) « indéfinie » et « sans synthèse », c'est « Ressentiment de la dialectique » qui constitue la référence immédiate pour comprendre aussi bien les implications systémiques de cette constatation locale que la thèse de l'idéologie française – puisque, dans les essais qui composent ce livre, le programme critique de Roberto Schwarz débarque en Europe et dans l'histoire de la philosophie. « Ressentiment » est une vaste histoire matérielle de la résurgence moderne de la dialectique, dans la perspective du lien social entre les intellectuels, la formation nationale et la modernisation capitaliste inégale et combinée. La genèse des intellectuels en tant que classe, responsable de cette nouveauté philosophique, est divisée en deux phases, un premier « cycle français » – de Montaigne à 1789 – et un « cycle allemand » principal – des premières agitations révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle à la Seconde Guerre mondiale, avec une attention particulière à l'idéalisme, à la « phraséologie » des jeunes hégéliens et à la renaissance sombre et marcescente de cette dernière dans le « jargon de l'authenticité » de l'entre-deux-guerres. Si l'oscillation incessante des raisons, préhistoire de la contradiction hégélienne, renvoie à la condition de l'intellectuel suspendu entre les classes fondamentales, c'est dans la conversation éclairée du *Neveu de Rameau* qu'apparaît pour la première fois ce mouvement de bascule si familier

¹⁶ R. Schwarz, « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature », cit., p. 29.

¹⁷ P. Arantes, *Sentimento da dialética*, cit., p. 89.

au « sentiment » brésilien: de même que les Lumières sont déjà dans le mythe, la dialectique est déjà dans les Lumières. Mais les idéaux fermentés dans les salons parisiens, déjà sublimés à l'origine, perdent même leur *semblant* de base matérielle dans cet amalgame de morcellement politique et d'étroitesse sociale qu'est l'Allemagne « arriérée » des jeunes idéalistes, et en franchissant le Rhin, le pathos jacobin est déjà une nostalgie du jacobinisme. L'importation d'idées françaises « déplacées » inaugure ainsi, d'une part, le rythme inexorable de l'illusion et de la désillusion, du radicalisme et de l'ironie, de la dépression et de l'exaltation de l'idiosyncrasie nationale, doublé du mythe omniprésent de la transposition du « cœur » français dans la « tête » allemande; d'autre part, elle inaugure aussi le phénomène *idéologique* primordial de l'investissement, à la fois compensatoire et révélateur, dans l'idéal détaché, dont les antinomies mêmes sont organisées et positivées, dans une première phase, par le système hégélien. Mais – c'est là le problème – même au « centre », l'idéologie bourgeoise n'est que la surface temporairement plausible d'une réalité structurelle antagoniste. C'est pourquoi la Révolution de juillet est un tournant: après que la monarchie orléaniste s'est chargée de déduire toutes les conséquences des « principes de 1789 », la vie idéale allemande connaît également une bifurcation – qui arrivera cent ans plus tard, respectivement, dans la Forêt-Noire et à Francfort. D'une part, le contenu de l'expérience, encore libéré en plein élan par la « phrase » idéaliste, s'évapore jusqu'à se réduire au support verbal de celle-ci, mais en restant dans son élément, à savoir ce primat des idées qui, au fond, n'est que le mirage « rationnel » d'une réforme sans révolution. Qu'il s'agisse d'inversion (Feuerbach), d'anéantissement abstrait (Stirner), ou de « critique » en vue de la réalisation de l'idéal dans la réalité (frères Bauer), toute la gauche hégélienne se résume à un mouvement de *négation phraséologique de la phrase*, qui confirme le nié avec tous ses fantasmes de modernisation par le haut, comme l'atteste le réformisme proclamé (et l'issue conservatrice post-1848) de plusieurs de ses représentants¹⁸. C'est cette phase, et *non* la précédente, qui définit, à vrai dire, le sens premier d'« idéologie » tel que réinventé par Marx, dont le « changement de paradigme » – de la « consommation improductive » par la négation abstraite de Stirner au travail divisé comme secret de la Culture – ouvre précisément la voie alternative de la critique. Chez Marx, la dialectique est transformée en une confrontation permanente entre les idées et leurs pré-supposés matériels, ce qui lui restitue finalement le terrain de l'expérience perdu après Hegel: « il s'agissait de résoudre pratiquement cette phraséologie en renvoyant à leur lieu d'origine les idées qui, hors de leur contexte, en parlaient de manière inappropriée, c'est-à-dire phraséologique; mais elles reviennent

¹⁸ Cf. notamment P. Arantes, « Entre o nome e a frase », dans: *Ressentimento da dialética*, cit., p. 387-403. Le mouvement jeune-hégélien « opposé à la conceptualisation » (p. 387) « intègre et consolide néanmoins l'autonomie de l'« univers des phrases » » (p. 398), de sorte que « la critique ultranominale en vient à être phraséologique, c'est-à-dire apologétique » (p. 400).

maintenant accompagnées de la connaissance de leur relativité, de leur impropriété réelle mais non absolue »¹⁹. Un mouvement pour lequel « il ne serait pas déraisonnable de parler de négation *déterminée* »²⁰.

C'est le complément essentiel apporté par Paulo Arantes à l'intuition de Roberto Schwarz. Ce dernier, en découvrant dans la périphérie de l'ancienne colonie une « critique de l'idéologie originelle », avait en même temps compris la nature de la critique de l'idéologie *originelle*. La conception « progressive » de la négation déterminée, comme « tentative de réaliser des idées qui n'ont été réalisées que de façon unilatérale », n'est pas le moteur initial de la critique matérialiste, mais plutôt son objet²¹. Le modèle « classique » n'est pas si classique, ou mieux: la dialectique repérée par Antonio Candido et Roberto Schwarz est, certes, *sui generis*, mais par rapport à la *dialectique idéaliste*. La médiation des contraires sans reste, quintessence de la logique hégélienne, est à son tour « déplacée » (bien que riche en contenu), n'étant rien d'autre que la stylisation idéale du mouvement révolutionnaire-bourgeois qui, *juste pour un instant*, avait pu donner à une classe sociale l'apparence crédible d'être le porte-parole des intérêts de toutes les autres: au fond, un truc de Français²². D'autre part, l'« idéologie » au sens du jeune Marx est moins une représentation légitimante qu'une contraction de l'expérience en jargon; sa critique, moins une impulsion réalisatrice que, à proprement parler, une *critique de la phrase*. Et c'est précisément dans la version terminale de celle-ci que Marx trouvera un indice de cette structure antinomique qui clarifie le tout, l'exception locale et la norme, et, enfin, l'exténuation progressive de l'idéal lui-même, « comme si les idées hors champ gagnaient en netteté, laissant transparaitre leur fragilité idéologique » et mettant ainsi « à nu les premiers matériaux de la critique »²³. En pressentant, dès 1844, l'antagonisme – réaffirmé dans le *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* à la lumière de l'expérience historique – entre les deux révolutions, « partielle » et « radicale », Marx reconnaissait, dans le pays de la restauration sans révolution, un observatoire éminent: dans la déviation, l'anticipation. Ce que l'anomalie de la « voie prussienne » de modernisation conservatrice étatiste

¹⁹ P. Arantes, « Ideia e ideologia. A propósito da crítica filosófica nos anos 1840 (alguns esquemas) », dans: *Ressentimento da dialética*, cit., p. 363-370: 368. Cet essai peut être considéré comme une sorte de manifeste programmatique de la réflexion suivante d'Arantes, au moins jusqu'au milieu des années 1990.

²⁰ Ibid, p. 369. Souligné dans l'original.

²¹ De Caux, Catalani, op. cit., p. 207 (traduction modifiée). Cf. également L. P. de Caux, *A imanência da crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*, São Paulo: Loyola, 2021, chap. I.5.

²² « En Allemagne [...], aucune classe ne peut cependant nourrir l'illusion [...] de représenter la société civile dans sa totalité; néanmoins, la philosophie allemande ne cessera pas de construire une dialectique de la médiation du particulier par l'universel, en dupliquant l'illusion, qui gagne ainsi en densité théorique ce qu'elle perd en vraisemblance » (P. Arantes, « Ideia e ideologia », cit., p. 365). Ces « illusions à la seconde puissance » (ibid.) sont le contrepoint transparent des « idéologies de second degré » de Schwarz.

²³ Ibid.

confirmerait à la lettre, en réapparaissant à un siècle de distance comme la vérité du monde administré.

3.

Nous voici donc au seuil du nouveau temps du monde. Les essais de « Formation et déconstruction » sur la critique de l'idéologie de l'après-guerre appartiennent, comme on l'a dit, à une phase intermédiaire de la pensée de Paulo Arantes (ainsi qu'à une transition historique globale), après que le projet de cartographie extensive de l'« ABC de la misère allemande » avait déjà été interrompu en faveur d'une investigation directe de l'expérience intellectuelle brésilienne, dont le point d'attaque avait été la réflexion du professeur de l'Université de São Paulo João Cruz Costa sur le problème d'une philosophie nationale²⁴. Cependant, d'une certaine perspective très partielle, ces textes peuvent aussi être considérés comme une continuation de « Ressentiment », reprenant son fil chronologique exactement là où il avait été coupé, dans cette « apologie de l'indigence » à laquelle se résume l'aboutissement heideggérien tardif de l'idéologie allemande²⁵. Que devient la dialectique après la conclusion traumatique du long « cycle allemand de l'intelligence européenne »? Comment comprendre le début d'un nouveau « cycle français », ouvertement anti-dialectique? Une constellation, cette fois-ci contemporaine, à propos de laquelle, comme nous le verrons, il s'agit d'abord d'identifier la position la plus propice pour *prononcer une opinion*.

En commençant par la fin, la scène s'ouvre sur une curieuse chorégraphie. Le protagoniste apparaît dès le début en duo avec son partenaire stable: « l'idéologie française de la transgression et similaires », parmi lesquels la déconstruction américaine, « régulièrement fouettée sur son flanc (droit? gauche?) par le doux cosmopolitisme éthique de la théorie (allemande) de l'action communicative »²⁶. La parenthèse dit tout: dans cette « géopolitique des idées contemporaines »²⁷ à laquelle aboutit la critique de l'idéologie à la fin du cycle mondial de la modernisation capitaliste, les positions respectives des deux « théories critiques » dans le spectre politique tracé au début du même cycle sont laissées en suspens; et peut-être cette indétermination ne peut-elle même pas être résolue, car elle appartient à l'objet. En tout cas, ce n'est qu'avec l'arrivée d'un personnage de plus que la troupe se complète et commence à composer le rythme que « ces trois voies alternatives d'ajustement philosophique aux exigences de la conjoncture mondiale [...] ont l'habitude

²⁴ Cf. P. Arantes, « Conversa com um filósofo zero à esquerda », cit., p. 272-273.

²⁵ P. Arantes, « Porque Permanecemos na Província? », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 358.

²⁶ P. Arantes, « A transformação da filosofia », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 131-136: 131.

²⁷ De Caux, Catalani, op. cit., p. 211.

d'exécuter aux quatre coins du *campus* global » au début des années 1990²⁸. Il s'agit du pragmatisme post-analytique de Richard Rorty, désabusé autour de la vérité et très optimiste quant aux présupposés non-représentatifs de la cohésion sociale dans les communautés nationales du capitalisme avancé. Pas un supplément quelconque, d'ailleurs, puisque les deux traditions européennes, après des décennies d'ignorance mutuelle, se retrouvent finalement en territoire neutre, et c'est l'hôte américain qui finit par arbitrer la gigantomachie « avec la nonchalance des vainqueurs »²⁹, en prenant des deux côtés: le désenchantement sceptique des uns, l'angélisme éclairé des autres. Cependant, cette même synthèse sans dialectique est déjà un indice du premier aspect essentiel mis en évidence par Arantes. Derrière les affrontements, il y a des convergences souterraines, voire des contaminations multiples, et la controverse elle-même n'est possible, en fait, que sur le terrain commun du nouveau « paradigme communicatif » pragmatico-linguistique, où la dissolution du « référent » dans le « discours » remplace le daté « paradigme de la conscience » ou – explicitement chez Habermas – de la production. Il s'agit en fait d'un mouvement, dans les *trois* cas, ultra-éclairé, à l'image de la rationalisation progressive des sociétés occidentales après la troisième révolution industrielle. Il y a un ton indéniable de *Sainte famille* dans le sarcasme avec lequel Arantes rend compte de cette sorte de révolution copernicienne répétée comme une farce, où « l'Occident a été secoué dans ses fondements, une secousse si profondément irréversible qu'elle est passée presque inaperçue, laissant tout en l'état »³⁰. Et pourtant, le point essentiel ici est qu'un bouleversement a vraiment eu lieu, mais à un autre niveau. La dispute entre Habermas et Rorty sur le relativisme, dans laquelle chaque partie considère l'autre comme conservatrice sur la base de ses propres présupposés nationaux (respectivement: le rattachement à l'irrationalisme antimoderne allemand ou l'ancrage au mythe reaganien de la Vérité), est expliquée par Arantes comme une transposition idéaliste d'un problème réel de désintégration sociale au cœur du système mondial, en raison des transformations structurelles déclenchées depuis la crise des années 1970, mais dont le seul accès à la conscience publique, dans la démocratie américaine, a lieu justement dans la sphère symbolique de la fragmentation identitaire, limitant les options à la solution « modérée » de la négociation ou à la solution « radicale » du séparatisme. « Tout se passe comme si [...] le problème était transféré sur le plan culturel, et que la question matérielle ou – comme le diraient les vieux du XIXe siècle – la base terrestre du problème, était esquivée. [...] C'est face à cet [...] idéalisme culturel que se pose la question pressante du relativisme culturel »³¹.

²⁸ P. Arantes, « A transformação da filosofia », cit., p. 132.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 135.

³¹ P. Arantes, « Alta costura parisiense: nem Apel, nem Rorty », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 165-177: 176. Cf. également Id., « Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo », sur « les soi-disant cultures

Un argument matérialiste classique, mais aussi le point exact où la dimension de la périphérie réapparaît (au centre), et, avec elle, la question décisive de la *formation*. C'est que l'évaporation philosophique du référent a une physionomie familière pour un intellectuel brésilien. Dans l'essai *Ideologia francesa, opinião brasileira* (« Idéologie française, opinion brésilienne »), Arantes expose pour la première fois des lignes de raisonnement qui seront reprises, presque littéralement, dans plusieurs autres interventions jusqu'à « Sentiment de la dialectique »³². La référence ici est à nouveau Antonio Candido, cette fois sa *Formação da literatura brasileira* (« Formation de la littérature brésilienne »). Dans un pays socialement défibré, le manque de continuité au niveau des relations matérielles provoque, dans la culture, « l'absence de ces lignes évolutives plus ou moins continues que l'on appelle habituellement *formation* »³³, et dans la philosophie, de façon encore plus radicale, le phénomène congénital du *manque de matière*. C'est précisément le dépassement de cette impasse qu'Antonio Candido reconstruira grâce au concept de la « formation » progressive d'un « système littéraire » d'auteurs, d'œuvres et de public: une accumulation primitive d'expériences partagées, dans laquelle « l'émergence d'une causalité ou d'une sériation interne » permet « d'incorporer l'inévitable influx externe avec la sobriété nécessaire »³⁴. Une notion descriptive et normative, certes tempérée par la conscience de l'inadéquation entre une formation littéraire réussie et une malformation nationale persistante, entre « culture vivante » et « faux pays »³⁵, mais non sans une base effective dans la sphère privilégiée des lettres. Quant à la philosophie, son incapacité intrinsèque à *figurer* la réalité – sous peine de retomber dans le dogmatisme précritique – la condamne à un rôle subalterne dans un contexte socioculturel dominé par des urgences formatrices, du moins jusqu'à ce qu'un processus analogue se produise avec la « formation » d'un « département français d'outre-mer », dans lequel l'importation de la norme européenne se transforme productivement en routine professionnelle autonome, une sorte de négation déterminée (réussie, pour une fois) de la domination coloniale³⁶. Mais ici, précisément,

de résistance, animées par les nouveaux mouvements sociaux et autres 'avant-gardes spirituelles', généralement enclines à considérer la modernisation capitaliste avant tout comme un phénomène culturel à caractère prédateur » (dans: O. B. Fiori Arantes, P. E. Arantes, *Sentido da formação. Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 49).

³² Cf. notamment P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit. (1992), mais aussi Id., « Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia no Brasil. Uma digressão », dans : P. Arantes et al. (org.), *A filosofia e seu ensino*, São Paulo: EDUC, 1993, p. 23-65.

³³ P. Arantes, « Ideologia francesa, opinião brasileira », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 63-84: 70. Souligné dans l'original.

³⁴ Ibid.

³⁵ P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 13.

³⁶ La référence ironique est au département de Philosophie de l'Université de São Paulo, façonné dès l'origine par l'apport de « missions » de professeurs français. Cf. P. Arantes, *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. Voir, notamment, l'épisode de la critique d'Althusser dans ce département comme acte fondateur d'un « âge adulte » philosophique (p. 46 et suivantes).

l'inversion a lieu. Le « manque de lien social » qui avait été le point de départ au Brésil – et qui n'a jamais disparu – est, en même temps, le point d'arrivée de ce que les pays de l'Atlantique Nord commencent à vivre après 1973 (et 1968). Dans l'important article des années 2000, *A fratura brasileira do mundo* (« La fracture brésilienne du monde »), Arantes examine les hypothèses de sociologues allemands, français et nord-américains sur la « périphérisation du Centre » en tant qu'imposition, dans les sociétés occidentales contemporaines, de « logiques de séparation [...] qui naturalisent finalement le principe régulateur de l'inégalité, cette fois *sans phrase* »³⁷. La prérogative du « point de vue de la périphérie » acquiert ainsi une coloration quelque peu différente: il ne s'agit plus d'un simple fait cognitif, encore moins d'une relation statique, mais du principe d'un véritable processus de ré-barbarisation de l'Occident. Avec ce retour du refoulé, réalisation à rebours de l'utopie « dualiste » de la convergence, l'ex-colonie modernisée mais non émancipée (et d'ailleurs *moderne* dès le départ, c'est-à-dire capitaliste) se reconnaît enfin dans une métropole transformée en ce qu'elle avait toujours été secrètement: « à l'heure historique où le pays de l'avenir ne semble plus avoir d'avenir, nous sommes désignés, pour le meilleur et pour le pire, comme l'avenir du monde »³⁸. Si Délos pleure, Athènes ne rit pas (ce qui n'empêche pas Délos de continuer à pleurer *davantage*)³⁹.

Il est donc remarquable que, dix ans plus tôt, ce phénomène ait été saisi en termes identiques dans la région raréfiée de l'idéal. Débattant avec son collègue Bento Prado Jr., dont il poursuit le raisonnement, Arantes observe que la conception française de l'Absolu littéraire comme horizon abyssal de toute pensée n'est, d'une part, que la vérité de la philosophie moderne elle-même à partir du mouvement autoréflexif de la critique kantienne, « discours redoublé sur lui-même avant tout discours possible »⁴⁰. D'autre part, cette même autoréférence, redécouverte avec l'emphase notoire par le pragmatisme lettré de Rorty (qui se rattachait à son tour au vieux « paradigme littéraire » de Coleridge et Carlyle), ne surprend pas au Brésil, où la philosophie coïncide depuis toujours avec le questionnement d'elle-même, son expérience étant « l'expérience d'un manque, d'un besoin à combler dans un futur proche », où l'on reconnaît « le mouvement caractéristique de nos modernisations frustrées »: « au Brésil, la chouette de Minerve prend son envol à l'aube, [...] la philosophie de la philosophie précède la philosophie elle-même, donc [on est] la patrie de la métaphilosophie et d'autres objectifs connexes. Une fois de plus un pays condamné à la modernité,

³⁷ P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo », cit., p. 51. L'expression « sans phrase » est en français dans l'original.

³⁸ Ibid, p. 30.

³⁹ Dans ce sens, l'intérêt de chercheurs italiens pour la tradition critique brésilienne n'est pas non plus sans un fondement historique spécifique. Il s'agit de l'effondrement de l'ère Berlusconi, qui « a détruit une civilisation », comme l'a dit un jour Paulo Arantes avec une effrayante justesse.

⁴⁰ P. Arantes, « Filosofia Francesa e Tradição Literária no Brasil e nos Estados Unidos », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 85-129: 100.

et à cet égard déjà né à l'avant-poste de l'avant-garde »⁴¹. En bref: le Brésil philosophique comme l'Allemagne sociale de Marx, qui n'a connu du progrès que la régression, mais pour cette raison même en phase avec les nouveaux temps idéologiques⁴². Qui, évidemment, découlent des mêmes raisons objectives que son équivalent matériel: « la légèreté si brésilienne des idéologues français, toujours prêts à changer de décor et à passer du pour au contre, est l'écume d'un lent écroulement souterrain, l'effondrement des grandes continuités culturelles bourgeoises, d'où une curieuse parenté *crépusculaire* avec notre inconsistance congénitale »⁴³. Au crépuscule, le « manque de matière » devient la norme universelle. À la lumière de cette brésilianisation idéologique du Centre, le « sens de la formation » dans les différents domaines de la culture brésilienne (philosophie, critique littéraire, musique, cinéma, peinture, historiographie) semble connaître à son tour une bifurcation, la périphérie fonctionnant comme une « chambre de décantation » (Marx) de deux manières nouvelles et complémentaires, selon le degré de conscience des présupposés du processus. D'une part, la réalisation du « système culturel », n'aboutissant pas à une émancipation générale, intensifie l'absorption des nouvelles idées françaises, dont elle montre, pour ainsi dire, les effets à l'état pur, idées à leur tour mort-nées, et donc capables de légitimer la précarité nationale: « nous étions tous dans le même bateau de la transgression culturelle permanente »⁴⁴. D'autre part, la cohérence intellectuelle collective engendrée par la formation, dans le pays où la dialectique est un sentiment, constitue le tremplin pour que la réflexion la plus sensible puisse convertir le « comparatisme » imposé en *opinion* plausible sur les racines matérielles du faux mouvement *d'ensemble*. En d'autres termes: un modernisme retardé, mais apportant avec lui, de ce fait même, l'explication réflexive de sa propre genèse jusqu'à coïncider avec elle, et devenant ainsi, peut-être, moins désarmé face au subséquent « effondrements de la modernisation »⁴⁵. La formation est à la fois réussie et échouée. En tant que réussie, elle permet de se prononcer; en tant qu'échouée, elle permet de se prononcer sur l'échec général⁴⁶.

⁴¹ Ibid., p. 99-100.

⁴² Sur la « manie méthodologique nationale » cf. également P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 35.

⁴³ P. Arantes, *O fio da meada*, cit., p. 216. Je souligne. Cf. également Id., « Ideologia francesa, opinião brasileira », cit., p. 80: « La banqueroute de la tradition culturelle européenne, dans laquelle la continuité et la cohérence sociale avaient toujours été la norme [...], a fini par mettre au premier plan, sous la forme 'baroque' de l'inconsistance programmée après avoir 'tout' essayé, l'opinion labile du décalque national. Une baisse internationale qui nous donnera une voix au chapitre? ».

⁴⁴ Ibid., p. 79-80.

⁴⁵ Comme le dit le titre d'un livre célèbre auquel, non par hasard, Roberto Schwarz a assuré un accueil privilégié au Brésil. Cf. R. Schwarz, « O livro audacioso de Robert Kurz », dans: Id., *Sequências brasileiras*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 182-188; P. Arantes, *O fio da meada*, cit., passim.

⁴⁶ Par conséquent, l'observation selon laquelle la formation s'achève lorsqu'elle se rend compte de sa propre irréalité (de Caux, Catalani, op. cit., p. 196-197, 221) est aussi exacte qu'elle est aiguë, mais n'exprime qu'un des deux côtés. Certainement, le plus urgent.

4.

En remontant dans le temps, il n'est donc pas surprenant que les prolégomènes à l'identification de l'idéologie française, pensés dans cette perspective, suivent une piste à première vue excentrique: celle des « aventures françaises de la dialectique hégélienne »⁴⁷. Un véritable spectre hantant Paris. Au tournant des années 1920 à 1930, alors que la version ultime de l'idéologie allemande s'installait avec tout le reste, Hegel, largement ignoré en France depuis l'époque de Victor Cousin, franchissait à nouveau le Rhin avec Husserl et Heidegger. L'importation idéologique allait alors dans l'autre sens: idées, désormais, non seulement déplacées, mais aussi dépassées. Ou pas?

Le Hegel des séminaires légendaires de Kojève à l'École Pratique des Hautes Études, dit Arantes, était « faux mais vivant »: une expression que João Cruz Costa avait utilisée en se référant à l'intellectuel brésilien du XIXe siècle Silvio Romero⁴⁸. Si l'allusion est plus qu'une plaisanterie, on peut spéculer: « vivant » serait, malgré tout, le Silvio Romero du jeune Antonio Candido, « substantiel et vulnérable », déplorant et incarnant en même temps le fameux « manque de sériation dans les idées », mais sensible aux impasses effectives de la formation nationale; pourtant « faux » – entre autres raisons – en tant qu'il transposait ces mêmes impasses dans les termes mythologico-idéalistes du caractère ethnique, ignorant leurs racines historiques de classe, comme le note Roberto Schwarz⁴⁹. Kojève, à son tour, est un protagoniste décisif du mouvement « vers le concret », réaction extra-universitaire à l'optimisme spiritualiste, bergsonien ou néo-kantien, de la « République des professeurs »; avec lui, Hegel devient un philosophe de l'actualité vécue et, plus exactement, de la modernité, sous les espèces de la dialectique du travail et de l'« État universel ». En même temps, la lecture kojévienne ne se tromperait pas seulement en privilégiant la *Phénoménologie de l'esprit* sur la *Logique* et, au sein de la première, les figures de la confrontation des consciences sur le résultat « aristotélicien », synthétique et contemplatif – parmi d'autres bizarreries herméneutiques⁵⁰. C'est que – nous interprétons – l'avant-gardisme militant de Kojève méconnaît les implications locales et conjoncturelles du concept hégélien de formation, qu'il

⁴⁷ P. Arantes, F. Lyra, « L'autre sens », cit., p. 4.

⁴⁸ « Silvio est le Brésil, écrasé, faux, mais vivant. Farias est le commentaire du commentaire, une promesse de philosophie métaphysique qui ne se réalise jamais » (J. Cruz Costa, *Contribuição à história das idéias no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 302).

⁴⁹ Cf. A. Candido, *O método crítico de Silvio Romero*, São Paulo: Editora da USP, 1988, cité et discuté dans P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 17 et suivantes; R. Schwarz, « Nacional por subtração », dans: Id., *Que horas são? Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 39 et suivantes.

⁵⁰ Cf. B. Prado Jr., op. cit., p. 11.

reprend dans une configuration différente. Il ignore donc que le singulier équilibre entre destruction et stabilisation, dans lequel Gérard Lebrun identifiera plus tard l'« envers » nihiliste de la dialectique, et auquel les avant-gardes artistiques elles-mêmes inverseront le signe, renvoie, chez Hegel, à l'idéal spirituel-national de la *Bildung* comme réponse à la modernisation capitaliste dans une phase ascendante spécifique, rendant possible, à son tour, ce même primat du système et de la théorie. En fin de compte, l'activisme moderne est avant tout l'activisme du capital et de ses diverses aspirations, plus ou moins crédibles, à l'*auto*-réforme. Oblitérée l'heure historique de l'Esprit hégélien (et, avec elle, celle du présent), l'histoire elle-même, sur laquelle Kojève s'était encore fermement installé, commence déjà à s'ontologiser entre ses mains, un peu comme il était arrivé à Bruno Bauer (pas par hasard, un autre grand chantre de la « conscience de soi »). Ainsi, les catégories de la modernité tendent à se transformer en autant d'*existentialia*: Temps, Action, Désir, Reconnaissance, Lutte. Selon l'argument d'Adorno contre Heidegger, l'historicité n'est pas encore l'histoire. D'autre part, l'irruption de Hegel dans la vie intellectuelle parisienne pré-vichyste n'est pas non plus fortuite: c'est précisément la crise émergente de la *nation* qui fait surgir, pour la première fois après Diderot, un « sentiment de la dialectique » en France. Mais, face au carrefour-Kojève, la voie de l'abstraction progressive est désormais tracée. La base matérielle des explorations de Kojève au sein de l'histoire universelle moderne, typifiée dans la relation de Maîtrise et Servitude, est écartée par les auditeurs du séminaire au profit de la « dialectique circulaire du désir et de sa reconnaissance »: « C'est que l'existentialisme montait et préférait la description de situations-limites à la narration de désillusions cumulées »⁵¹.

A partir de là, la littérature philosophique en France passe par deux phases successives et largement opposées, les « deux branches antagonistes dans lesquelles le modernisme théorique français va se diviser »⁵². Mais – c'est la thèse d'Arantes – l'influence souterraine du Hegel de Kojève est commune aux deux, c'est-à-dire à l'existentialisme (Sartre, Merleau-Ponty) et à l'idéologie française (Bataille, Blanchot, Klossowski): à la fois origine incontournable et problème refoulé d'une pensée qui, dans son aboutissement deleuzien, fera de l'anti-hégélianisme son étendard. Il s'agit, bien sûr, d'un Hegel épuisé, de plus en plus faux et de moins en moins vivant, d'ailleurs non pas par défaut de talent individuel, mais pour des raisons objectives: « le progrès unidimensionnel de la réification »⁵³ – où ce qui manque, cependant, est précisément l'autoréflexion de ce processus. À la limite, y aurait-il vraiment une dialectique en France? Jacques Lacan est un point clé dans cette trajectoire, à mi-chemin entre Existence et Transgression, *Temps Modernes* et *Critique*, l'aliénation

⁵¹ P. Arantes, « Um Hegel errado mas vivo. Notícias sobre o seminário de Alexandre Kojève », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 223-240: 230.

⁵² Ibid., p. 235.

⁵³ P. Arantes, « Hegel no espelho do Dr. Lacan », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 241-277: 256.

dans les apories de la « deuxième conscience » et le geste satanique de la profanation avant-gardiste. S'alignant sur la première version structuraliste de l'idéologie française, Lacan fusionne les deux phases dans le moyen terme d'« une même polémique avec le sujet »⁵⁴. Pour le jeune psychiatre en pleine ascension dans les années 1930, les conférences de Kojève sur la *Phénoménologie* confirment ses intuitions primordiales sur la dimension à la fois non cognitive et non instinctive de la structure fondamentale de l'existence humaine, lui fournissant un schéma philosophique pour la dénaturalisation de la critique freudienne de la conscience, qui se développera, avec la médiation de l'hégélianisme existentialiste d'Hyppolite, dans les formulations matures du « stade du miroir ». Le noyau primitif de cette logique de l'Autre, à savoir la fonction structurante de la duplicité dans le rapport conflictuel des consciences, subit ainsi un double déplacement, devenant d'abord une « impasse existentielle » chez Kojève, puis assumant, chez Lacan, un trait imaginaire: la transcendance *interne* au sujet fini comme « auto-affection constitutive ». Qu'est-ce qui est hégélien, alors, dans cette « constitution » originaire postulée? Tout sauf la constitution et l'originaire, puisque chez Hegel « rien n'est de naissance », et que la conscience de soi elle-même se fluidifie dans l'*histoire* d'un mouvement, « ou plutôt, en elle s'exprime une *expérience* qui n'est à proprement parler qu'une histoire »⁵⁵. Le « problème de la constitution » transcendantal, qui réapparaît dans le faux mouvement lacanien, avait déjà été « remplacé chez Hegel par un problème de *formation*, où il n'y a plus de place pour aucune instance originaire: nous sommes dès le départ sur le terrain de la médiation [...]. La dialectique ignore simplement toute configuration première et irréductible, comme semble l'être le drame de l'aliénation reflété dans le miroir de Lacan »⁵⁶. Ainsi, le « désir du désir de l'Autre » kojévien – inexistant chez Hegel – se cristallise, pour Lacan, dans le Désir comme substance négative de l'être, tandis que, dans la *Phénoménologie*, le désir est une étape initiale qui concerne l'objet *naturel* et n'est même pas le protagoniste de la célèbre « lutte pour la reconnaissance ». Dans cette dernière, l'Autre – qui est réel et non imaginaire – est en même temps une *abstraction* réelle; indésirable donc, parce qu'il n'est pas une valeur d'usage, mais l'individu-concurrent dont l'âge est celui du monde *moderne*, encore ouvert, pour Hegel, à la conciliation du « symbolique » et du « réel » dans le résultat du processus formatif. Une fois encore, le jargon de l'incomplétude est certainement l'expression d'un contenu de l'expérience historique: à savoir, la paralysie contemporaine de la dialectique. Mais dans le moteur immobile dans lequel se congèle la Pulsion lacanienne (au singulier), c'est l'expérience elle-même qui s'évapore: son « déclin » socialement nécessaire est remis en scène plutôt que réfléchi. La dialectique comme « histoire matérielle du sujet moderne »

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 256-258. Je souligne.

⁵⁶ Ibid., p. 254. Souligné dans l'original.

cède la place à une « philosophie négative de l'intersubjectivité »⁵⁷, et la conscience hégélienne, revêtue de l'habit solennel de l'irrémissible, est déjà prête à se transformer en la Littérature – autoréférentielle et fracturée – des nouveaux idéologues français.

Les deux derniers prolégomènes portent sur les oscillations hégéliennes de l'élève de Foucault, et professeur à São Paulo, Gérard Lebrun, bouclant ainsi la boucle. Entre les deux livres de Lebrun sur Hegel, il y a, au moins en apparence, une surprenante inversion de signe, consciemment calculée mais non exempte de quelques courts-circuits. Si, dans la thèse de Lebrun publiée en 1970, le remplacement kantien de la Théorie par la Critique – ou par la Réflexion – apparaissait comme la marque d'origine de l'« intransitivité » moderne (et française) du langage, deux ans plus tard, dans *La patience du concept*, c'est la dialectique hégélienne, dé-systématisée et réduite à une « manière de parler », qui constitue la radicalisation ultime du mouvement éclairé d'annihilation des déterminations finies, « référentielles » et « représentatives », anticipant la dissolution avant-gardiste du « discours sur » dans l'« avènement du sens en personne »⁵⁸. En reprenant – pas par hasard – l'expédient jeune-hégélien de la dissociation entre méthode et système, Lebrun alignait Hegel et lui-même sur la « révolution discursive » de la dernière idéologie (mais sans jargon), l'ironie consistant, précisément, en une « réhabilitation » de l'auteur maudit qui à la fois contestait et secondait la tendance dominante⁵⁹. En 1988, cependant, *L'envers de la dialectique* bouleversait l'argument. Avec le retour du système précédemment refoulé, le « nihilisme » même de la procédure dialectique, glorifié en 1972 comme machine de guerre anti-dogmatique, devient, avec une intensité spéculaire, anéantissant au sens nietzschéen de « nihilisme passif »: stérilisation « chrétienne » de la vie, en alliance cachée avec la « volonté de sécurité » et de sens, véritable point d'honneur de la croisade « anti-idéologique » de Lebrun. Or, note Arantes, derrière cette inversion énigmatique se cache la dialectique objective d'un processus qui a un âge historique précis, et qui échappe nécessairement à la « haute couture » d'une application nonchalante de la « méthode de lecture structurale » française: chez Hegel, comme on l'a déjà rappelé, la « destruction créatrice » du capitalisme culmine dans la *Bildung* d'un État éthique. Lebrun en pressent quelque chose lorsqu'il reconnaît les stigmates du *moderne* dans les arcanes hégéliens d'une production (théorique) du système par la dialectique et d'une réalisation (pratique) de l'Histoire universelle par l'Esprit du monde, qui « produit un sens supérieur en accumulant des décombres »⁶⁰. Sa critique du nihilisme hégélien va au-delà de l'anachronisme des ombres « théologiques » projetées sur le

⁵⁷ Ibid., p. 276.

⁵⁸ P. Arantes, « Hegel, frente e verso. Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 205-220: 209.

⁵⁹ Ibid., p. 216.

⁶⁰ Ibid., p. 219.

devenir innocent: elle n'est pas (entièrement) deleuzienne. Mais là où Lebrun s'arrête, il faudrait commencer. Le point de fuite est, encore une fois, l'« histoire matérielle du sujet moderne », c'est-à-dire du capital: c'est lui, et non Dieu, qui anéantit avec méthode. Au lieu de cela, l'application abstraite d'« analyseurs » hors du temps (Nietzsche contre Hegel), « boîte à outils sans date de fabrication ni d'expiration », aboutit à un « manque d'atmosphère », « un sentiment de fantasmagorie entre quatre murs », « ignorant le fuseau historique des formes et leur base matérielle »⁶¹. La dialectique des Lumières, que Lebrun retrace sans s'en apercevoir, se venge en renversant son perspectivisme éclairé dans un éloge du « marché » des idées à l'ère de l'industrie culturelle, « cyniquement moderne, bien que faux comme la lueur d'une étoile depuis longtemps éteinte »⁶². La conclusion est la même que dans l'essai sur Lacan: « idées en liberté d'un côté, mosaïque idéologique de l'autre »⁶³. L'« anéantissement » du référent (historique) fait partie du même processus contre lequel elle est tournée, et celui qui n'assume pas l'histoire (matérielle) des idées est condamné à la répéter. Voici le verdict provisoire qu'Arantes tire de ces règlements de comptes en vue des nouveaux temps: la dialectique ne résoudra peut-être pas tous les problèmes, mais *on en chercherait en vain le dépassement dans la ligne de Kojève*⁶⁴. En revanche, la différence spécifique du Hegel allemand par rapport au français coïncide également avec le lieu naturel de la réflexion d'Arantes, pour laquelle il serait difficile de trouver une description plus précise que celle utilisée dans un contexte différent par Roberto Schwarz: l'expérience de l'histoire comme « le terrain prioritaire de *tout*, sur lequel on doit interpréter même ce qui cherche à lui échapper »⁶⁵.

Un poète italien, interrogé sur la Révolution d'Octobre, répondit: « Si la question est: que pensez-vous d'un mouvement qui, depuis lors, a impliqué la moitié du monde, c'est-à-dire le monde entier, je vous remercie; mais je ne pense rien. Ce sont ce mouvement et ce monde, maintenant, qui me pensent »⁶⁶. Projections politiques à part, c'est dans la distance précise entre une telle réponse et le « je suis parlé par le langage » lacanien qu'il serait possible, peut-être, de trouver une clé aux incursions de Paulo Arantes dans l'arbre généalogique de nos fantasmes.

5.

⁶¹ P. Arantes, « Ideias ao léu. Uma digressão a propósito de *O avesso da dialética* », dans: Id., *Formação e desconstrução*, cit., p. 181-203: 186-187, 196-198. Il est possible que cet essai de 1989 contienne la première occurrence de l'expression « idéologie française » dans l'œuvre d'Arantes (ibid., p. 191).

⁶² Ibid., p. 200.

⁶³ Ibid., p. 201.

⁶⁴ Sur le diagnostic du vieillissement de la dialectique en tant que telle dans l'œuvre récente d'Arantes, cf. Rocha de Oliveira, op. cit., p. 491; de Caux, Catalani, op. cit., p. 223-224.

⁶⁵ R. Schwarz, « Pressupostos, salvo engano, de *Dialética da malandragem* », dans: Id., *Que horas são?*, cit., p. 151. Souligné dans l'original.

⁶⁶ F. Fortini, *Un dialogo ininterrotto. Interviste 1952-1994*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003, p. 485. Notre traduction.

Que serait donc l'idéologie française?

Dans l'essai principal du volume, *Tentativa de identificação da Ideologia Francesa* (« Tentative d'identification de l'idéologie française »), le terme est emprunté aux diagnostics critiques de Castoriadis de la fin des années 1970⁶⁷. Il est utilisé initialement dans un sens similaire et présenté, avant tout, comme une hypothèse de périodisation. Dans la pensée française d'après-guerre, il serait possible de circonscrire une phase globalement unitaire – en gros les trois décennies de 1960 à 1990 – subdivisée, à son tour, entre le « chapitre initial » du structuralisme, le « chapitre central » du poststructuralisme (après la « fausse brèche de 68 ») et son apparente dispersion finale. Précisément cette dernière est le point de départ du morceau de bravoure polémique qui ouvre l'essai. Depuis quelques années – le texte est de 1990 – un changement profond est observable dans l'intelligentsia française: plus exactement, un « réalignement idéologique général »⁶⁸. La critique de l'existant fait place à un nouveau rappel à l'ordre par l'orthodoxie libérale-démocratique, donc à une réconciliation avec l'apologie de la modernité occidentale. C'est évidemment le cas des « nouveaux philosophes » (Bernard Henry-Lévy, André Glucksmann) et, en général, des critiques de droite de la « pensée 68 » comme Luc Ferry et Alain Renaut, d'ailleurs singulièrement alignés sur la campagne néo-rationaliste de la « nouvelle théorie critique » d'outre-Rhin: « dans le battement allemand du pendule on trouve le bréviaire de la nouvelle génération française »⁶⁹. Face à ce bouleversement, la période entre 1930 et 1980 pourrait apparaître comme une phase homogène, marquée par l'hégémonie de la « pensée oppositionnelle ». Mais cette illusion d'optique cacherait l'essentiel, à savoir la rupture tout aussi radicale entre l'« Ère Sartre » et les « Années Foucault »;

⁶⁷ Sa première occurrence étant identifiée dans un passage du chapitre des *Carrefours du labyrinthe* sur la psychanalyse: « L'entreprise lacanienne est prise, presque dès le départ, dans la nouvelle idéologie en train de se constituer – dont elle forme à son tour un élément important [...]. Rendons hommage au génie national en l'appelant l'Idéologie Française, sans pouvoir nous attarder sur les raisons qui font qu'elle naît et se développe surtout en France. Constatons aussi que la maladie n'est pas seulement nationale et qu'elle appartient au *Zeitgeist*. [...] Malgré leur solide bon sens natif, même quelques Anglo-Saxons se laisseront prendre à la nouvelle rhétorique française » (C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, tome 1, Paris: Seuil, 1978, p. 153; cité dans: P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 12). Arantes s'inspire également à la polémique de Castoriadis dans « Les divertisseurs » (1977; réédité dans: *La Société Française*, coll. 10/18, Paris: UGE, 1979, p. 223-232). En revanche, il ne mentionne pas le livre de Bernard-Henry Lévy de quelques années plus tard (*L'idéologie française*, Paris: Grasset, 1981). Cependant, Lévy – d'ailleurs un représentant éminent des « nouveaux philosophes » visés au début de l'essai d'Arantes – utilise le terme « idéologie » dans un sens différent, libéral-positiviste; donc, avec une autre périodisation et une autre cible, à savoir, la pensée nationale « totalitaire » (de droite et de gauche).

⁶⁸ P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 10.

⁶⁹ Ibid., p. 32. Dans un autre contexte également, cette circonstance, apparemment limitée à la haute couture philosophique parisienne, n'avait pas échappé. Un document de la CIA datant de 1985, rendu public en 2011, enregistre avec satisfaction le glissement progressif de l'opinion publique française vers des positions antisocialistes, créditant notamment les intellectuels opposés de différentes manières au matérialisme théorique et pratique, parmi lesquels, outre les « nouveaux philosophes », Lévi-Strauss et Foucault (*France: Defection of the Leftist Intellectuals*, <https://www.cia.gov/readingroom/docs/CIA-RDP86S00588R000300380001-5.pdf>. Cf. également G. Rockhill. *The CIA reads French Theory*. <http://thephilosophicalsalon.com/the-cia-reads-french-theory-on-the-intellectual-labor-of-dismantling-the-cultural-left/>. Accès le 13/03/2022). Curieusement, les premières lignes du rapport rassemblent de près à celles de l'essai d'Arantes: « Il existe un nouveau climat d'opinion intellectuelle en France... ».

en effet, précisément une telle perte brutale de tension intellectuelle en dit long sur la phase immédiatement antérieure. Il s'agit de reconnaître l'idéologie française à l'instant de sa chute, là où elle révèle quelque chose de sa vérité en se renversant dans la réaction manifeste. C'est sous cet angle rétrospectif qu'Arantes en étudie la genèse et les traits physiologiques, dont il souligne le plus notable: son caractère *artificiel*, c'est-à-dire, à la fois, académique et anachronique. Abstraction collective qui présuppose, à son tour, une conjoncture nationale spécifique d'*abaissement* et de *modernisation*.

L'acte de naissance de l'idéologie française, la polémique structuraliste contre l'expérience vécue, consiste en une double transition. D'une part, avec l'« ère Rive Gauche » s'achève « l'âge d'or de la conscience historique » (selon l'expression de Lévi-Strauss lui-même): un triomphe de *structures* moins incertaines mais plus abstraites sur l'histoire comme « terrain prioritaire de tout ». La deuxième contraction, condition et résultat de la première, est la reprofessionnalisation de la pensée avec son retour à l'université et la fragmentation disciplinaire concomitante, la nouvelle phase renouant ainsi avec la tradition académique officielle d'avant 1930, ce qui est évident pour quelqu'un qui a été formé à la discipline française de la « méthode structurale ». La contre-insurrection structuraliste est donc aussi une victoire tardive de l'académie sur le protagoniste de la phase intermédiaire: le « remplacement de l'écrivain-philosophe, porte-parole de la conscience du monde, par les professeurs, plus exactement par les spécialistes en 'sciences humaines' »⁷⁰. Les deux aspects révèlent clairement l'affinité élective avec les futurs adversaires néo-francfortiens. La lutte de ces derniers (après 1968) contre le prétendu nihilisme aporétique des pères fondateurs, au nom d'un optimisme communicatif fonctionnellement rationné comme dans un bon État-providence, partage avec le structuralisme aussi bien le confort institutionnel d'une division restaurée du travail intellectuel que la satisfaction de nager à nouveau dans le courant: le soulagement de constater que « l'histoire s'est *finalement* évaporée »⁷¹. En même temps, le phénomène français renvoie à des conditions locales spécifiques. L'effet global de la nouvelle phase, en fait, est celui d'une certaine rétraction « paroissiale »: après l'internationalisme de Sartre, la « perspective raccourcie » d'un « confinement domestique »⁷², plausible à la lumière des changements sociaux de la Cinquième République et de la reconfiguration des rapports de force internationaux; et, avant de passer au « chapitre central », il convient d'insister sur un aspect qu'Arantes mentionne en passant. Sur le plan des présupposés objectifs, si la rupture décisive est certes l'échec de Mai 1968 (qui ouvre la phase proprement « phraséologique »), il n'en est pas moins vrai qu'une autre secousse notable dans

⁷⁰ P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 16.

⁷¹ Ibid. Je souligne.

⁷² Ibid.

l'histoire de France l'avait précédée de dix ans – au moment même des débuts de la nouvelle idéologie, qui fut avant tout une réaction à Sartre, et indirectement, dans une mesure considérable, à l'hégémonie culturelle du Parti Communiste Français. Il n'est donc pas impensable que son accélération ait pu être motivée par la catastrophe morale qui découla du positionnement politique le plus abominable de l'histoire de la gauche française – malgré, il est vrai, Sartre lui-même. En pressentant, dans un texte célèbre de 1961, la transformation de la France en « nom d'une névrose », ce dernier se référait à l'effondrement culturel provoqué par la guerre d'Algérie, dont il cherchait encore l'antidote sanglant dans la perspective dévoilée par le futur manifeste de la lutte anticoloniale: *Les damnés de la terre* de Fanon⁷³. Avec toute la prudence nécessaire quant aux tentations psychologues, on peut néanmoins spéculer, car la formulation de Sartre n'est pas sans rapport avec le phénomène de la *perte d'objet*, dans lequel on a identifié le mécanisme spécifique de l'idéologie. Après tout, la paralysie de l'expérience n'est-elle pas la définition même du refoulement, et la « phobie du contact », la névrose par excellence? D'ailleurs, le même Sartre parlera plus tard, dans *L'idiot de la famille*, de « névrose objective » à propos de la situation de l'intellectuel européen après 1848: cette fois, donc, à la fin de la période dorée (allemande) de la phraséologie⁷⁴. En tout cas, il semble que l'un des traumatismes inauguraux de l'idéologie française ait pu coïncider avec un chapitre de l'histoire coloniale.

Au fil de la décennie, l'idéologie en question passe également de l'autre côté de l'Atlantique, et le paradoxe se produit: car c'est précisément au moment de sa fermeture provinciale suprême que la pensée française s'internationalise. La France socialement américanisée conquiert la haute culture américaine et, par conséquent, mondiale⁷⁵. En un sens, tout l'essai d'Arantes tourne autour de cette étrangeté. Une fois passée la saison logico-positiviste (et macarthiste), les *campus* sont prêts à absorber les nouvelles idées déconstructionnistes, qu'ils transforment toutefois en quelque chose de différent: *French Theory*, c'est-à-dire ce phénomène essentiellement « textuel », critique-littéraire, qui assumerait plus tard le rôle infâme de « théorie du postmodernisme »⁷⁶. Un déplacement considérable, et pas toujours rappelé, par rapport à l'originnaire physionomie gauchiste (et philosophique) des protagonistes de cette conquête, physionomie dont l'air de famille indubitable

⁷³ J.-P. Sartre, « Préface à l'édition de 1961 », dans: F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris: La Découverte & Syros, 2002, p. 17-36: 36.

⁷⁴ Cf. J.-P. Sartre, *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, tome 3, Paris: Gallimard, 1972; R. Schwarz, « Complexo, moderno, nacional, e negativo », dans: Id., *Que horas são?*, cit., p. 125.

⁷⁵ Une migration reconstruite ensuite, entre autres, par F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris: La Découverte, 2003.

⁷⁶ P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 41.

permet à la définition d'« idéologie française » d'aller bien au-delà de la vague analogie⁷⁷. Dans cette phase, on retrouve, avec une clarté peut-être inédite en Europe depuis 1848, les *deux* aspects caractéristiques du précurseur allemand tel qu'identifié par Marx. D'une part, le faux antagonisme. L'« idéologie » n'est pas, ici, une représentation transfigurée ou partielle de la réalité, encore moins une pensée ouvertement conservatrice, mais, au contraire, « le schéma variable d'une pseudo-alternative de subversion globale », dont la fonction apologétique objective consisterait essentiellement, comme suggéré par Castoriadis, en un mouvement complémentaire de *diversion*: « avorter la gestation d'idées pertinentes sur des questions pertinentes »⁷⁸. D'autre part, ce conformisme « divertisseur » s'exprime, une fois de plus, dans l'intransitivité du jargon. La protestation contre la totalité devient idéologique lorsqu'elle migre de l'appréhension conceptuelle de l'histoire vers le Concept et, de là, vers le fétiche nominaliste du mot. La dialectique figée dans le paradoxe convertit la critique matérialiste de la réification en une mise en scène réifiée de la Transgression, où, comme autrefois, « l'*inachevé* du fragment devient le chiffre d'un luddisme en effigie »⁷⁹. Là-bas, « *diapsalmata, parerga, paralipomena, thèses provisoires, dithyrambes* »⁸⁰; ici, « discours », « grammaires », « savoirs », « rhizomes », « différences », « Littérature ». Les deux caractéristiques – phraséologie et pseudo-dissidence – s'impliquent mutuellement. Le même horizon historique abaissé évoque une opposition de principe et la contracte, à la fois, dans l'imitation de la *posture* de la critique, parodiant ainsi son résultat: au lieu du mouvement de la contradiction, l'autophagie de la phrase, véritable réincarnation de la « consommation improductive » de Stirner. Et dans cette gesticulation compulsive, « célébration *pop* » de la défaite⁸¹, réapparaît également la fixation de la formule rituelle qui dit « *Om, Om, Om* », ou ne dit rien du tout, moquée par Hegel dans la loquacité inconclusive des romantiques et redécouverte par Adorno dans un prédécesseur plus récent du nouveau jargon, « la raideur obsessionnelle de l'invocation de l'être » sonnante, à son oreille notoirement fine, « comme le cliquetis formel du moulin à prières »⁸².

⁷⁷ L'exposé d'Arantes, conçu comme une enquête préliminaire, ne s'attarde pas sur les différences, sans doute essentielles, entre les différents auteurs. La perspective « américaine » de l'analyse donne une importance particulière à Derrida et, surtout, à Foucault, tandis que Bataille et Blanchot sont indiqués comme des « prédécesseurs immédiats » et Lyotard, au contraire, comme le protagoniste de la phase tardive (et plus ouvertement apologétique) de la réimportation de l'idéologie dans son nouvel habit « postmoderne ». Plus rares sont les références à Lacan, Deleuze et Guattari. Ici aussi, nous restons au niveau général; soulignons seulement, comme nous l'avons fait au début, la position quelque peu paradoxale de Foucault, une figure à la fois centrale et exorbitante par rapport au phénomène idéologique au sens strict.

⁷⁸ Ibid., p. 12-13.

⁷⁹ P. Arantes, « Entre o nome e a frase », cit., p. 399.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ P. Arantes, F. Lyra, « L'autre sens », cit., p. 4.

⁸² Th. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, trad. par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie, 2ème éd., Paris: Payot, 2003, p. 41.

C'est par cette voie, en effet, que s'explique aussi l'absurdité suprême de l'idéologie française, « l'aberrante transplantation gauchiste de Heidegger »⁸³. Car la trajectoire de la phrase n'est pas sans rebondissements, et les traits variés du lettré révolutionnaire-bourgeois, malmenés par la tradition conservatrice depuis Tocqueville (fanatisme, détachement ironique, marginalité héroïque), finissent par animer, dans la République de Weimar en modernisation accélérée, précisément l'obscurantisme anti-littéraire « jeune-conservateur ». Mais puisque c'est à cette ligne phraséologique que « l'abandon manifeste de l'idée matérialiste de critique »⁸⁴ renvoie les ennemis français de la Conscience, les affinités profondes – politiquement étranges à première vue – entre le dernier idéologue allemand et le plus illustre idéologue français, entre « ontologie existentielle » et « esthétique de l'existence » ne sont pas surprenantes: vitalisme, décisionnisme, évocation. « À la limite, deux cas de survie idéologique »⁸⁵, chacun soutenu par sa propre tradition locale – respectivement, le romantisme et le surréalisme. Un indice, ce dernier, qui nous conduit en même temps à l'inversion finale, marquant la différence entre la critique d'Arantes et une indignation rationaliste unilatérale dans le style du dernier Lukács (ou de Habermas). De même qu'Adorno, dans l'« angoisse » heideggérienne devant l'incommensurable, démasquait l'abstraction réflexive du *concept* de l'Être, de même les profanations françaises du Sujet et de tout son cortège d'universaux impliquent la technologie la plus avancée du calcul subjectif – une dialectique involontaire qui surprendra Foucault dans sa phase tardive. C'est à cette contradiction que renvoie l'insistance d'Arantes sur un autre aspect encore, en fait le véritable centre de gravité de l'analyse: la racine esthétique du jargon. L'idéologie française serait, avant tout, une *reprise intempestive* de l'attitude d'avant-gardes artistiques depuis longtemps dépassées; pas « postmoderne » donc, mais la récapitulation posthume, sous forme de discours théorique, d'un modernisme déjà exsangue: « nous sommes encore face à des reliques de l'avant-gardisme moderne, certes mort-nées, comme toute transgression planifiée dans des comités de rédaction »⁸⁶. Une autre affinité – décisive – avec son homologue allemand. Dans une étude de la même époque, écrite avec Otilia Fiori Arantes, un argument analogue est employé à propos de la redécouverte de la Nouvelle Architecture par Habermas, où le « projet moderne » néo-francfortien révélerait son « point aveugle » en ce qu'il ne peut faire abstraction, malgré la distinction entre la modernité « monologique » et la modernité « communicative », de l'impulsion vers la planification totale en fait inséparable de l'intention

⁸³ P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 36.

⁸⁴ Ibid., p. 27.

⁸⁵ Ibid., p. 38.

⁸⁶ Ibid., p. 40.

moderniste originaire⁸⁷. Chez les Français, l'expérience des avant-gardes – artistiques et politiques – du début du vingtième siècle, qui pouvaient encore espérer transformer les armes de la modernité en son propre antidote, perd son ambivalence productive lorsqu'elle est ressuscitée dans une configuration historique qui avait déjà enterré la base matérielle de ce mirage (comme le démontre la large absorption de procédures techniques modernistes par l'industrie culturelle), l'effet apologétique consistant dans le caractère, désormais, *doublement* artificiel de la transgression⁸⁸. C'est là, entre autres raisons, l'incongruité de la représentation, déjà courante à l'époque, d'une proximité entre le poststructuralisme et la première génération francfortienne. En effet, le rapport à l'avant-garde est inverse dans les deux cas, anticipant et fondant chez Adorno et Benjamin, tardif chez les « épigones » français, et le double point de départ commun – le modernisme artistique, l'analyse wébérienne des processus de rationalisation – suscite chez Foucault, outre le refoulement de la centralité des rapports de production, le tournant affirmatif de l'évasion « à froid ». Mais c'est précisément cette *froidueur* qui place l'idéologie française à sa juste, et inattendue, place historico-philosophique, ce qui constitue aussi (en apparence) le dernier mot d'Arantes sur le sujet. Les chantages de l'opacité ne sont pas (seulement) « les champions du contre-éclaircissement »; au contraire, depuis ses débuts structuralistes, « l'idéologie française est née, a grandi et a prospéré à l'ombre des Lumières »⁸⁹. Éclairé par excellence est, en fait, le désenchantement « cynique » qui va de l'extermination scientifique du vécu à la production esthétisante de « frissons *in vitro* »⁹⁰. Et cependant, comme on le sait, les Lumières elles-mêmes ne sont rien d'autre que le « mouvement de bascule en leur contraire »⁹¹. Un mouvement qui s'étend finalement à l'ensemble des forces en jeu. Les pôles du « pendule », français et allemand, se disputant en territoire étranger, se révèlent être les deux côtés d'une même pièce: non pas les Lumières contre les anti-Lumières, mais les extrémités complémentaires d'un nouveau chapitre de la Dialectique de la Raison. En imitant dans les idées la rationalisation progressive des sociétés capitalistes avancées, les adversaires, inconscients de la

⁸⁷ O. B. Fiori Arantes, P. E. Arantes, *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas. Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*, São Paulo: editora brasiliense, 1992. De cette façon, pourrait-on ajouter, le *rationalisme* de Habermas se renverse aussi, symétriquement, dans son contraire.

⁸⁸ Ce qui renvoie probablement, une fois de plus, à la réflexion de Roberto Schwarz (« Nacional por subtração », cit., p. 37-39) autour de l'équivalent brésilien de ce processus, à savoir le décalage entre la charge utopique – quoique ambiguë – du modernisme du poète Oswald de Andrade dans les années 1920 et sa reprise, en pleine modernisation conservatrice, par le tropicalisme et le post-tropicalisme en musique. Dans le même essai, Schwarz mentionne également la fortune brésilienne de l'abrogation – idéale – de la hiérarchie de l'original et de la copie par la « philosophie française récente », en particulier Foucault et Derrida (p. 35), restant à voir « si la rupture conceptuelle avec le primat de l'origine conduit à clarifier ou à combattre les relations de subordination effective » (p. 36). Cf. aussi « Cultura e política, 1964-1969. Alguns esquemas », dans: Id., *O pai de família e outros estudos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 86 et suivantes.

⁸⁹ P. Arantes, « Tentativa de identificação da Ideologia Francesa », cit., p. 59.

⁹⁰ Ibid., p. 57.

⁹¹ Ibid., p. 59.

dialectique historique et de la leur, finissent par effacer l'élan critique qui les avait motivés tous les deux au départ, s'épuisant ensemble, vers 1990, dans la grande normalisation du Dernier Homme.

6.

Une telle conclusion inscrirait l'analyse dans la meilleure tradition matérialiste, hétérodoxe bien entendu; mais elle ne répondrait toujours pas à la question initiale, qu'Arantes semble, en fait, laisser ouverte. Pour le lecteur d'Antonio Candido et de Roberto Schwarz, il n'est pas étonnant qu'un abaissement national des horizons, comme le fut le recul relatif de la France gaulliste (quoique modernisée), aboutisse à la phraséologie. L'« énigme », cependant, était différent: comment une réédition anachronique de l'avant-garde européenne pouvait-elle fournir, dans la métropole américaine d'après-guerre, « la matière première dont avaient besoin les idéologues d'une nouvelle étape du capitalisme multinational »⁹²? Mais c'est justement là le point: le monde dans lequel les paradoxes d'une (semi-)périphérie se transforment dans la figure appropriée du centre *n'est plus le même monde*.

Pour se risquer à une hypothèse, il convient de revenir un instant sur les particularités de l'Allemagne du XIXe siècle telles qu'elles sont décrites dans « Ressentiment de la dialectique ». Nous connaissons déjà les deux faces du problème: l'hypertrophie des idées et la position inconfortable de l'intellectuel. Mais une fois encore, dans les dernières pages du livre, un troisième terme apparaît. Tocqueville avait déjà diagnostiqué l'exubérance politique des intellectuels en France avant et pendant la Révolution comme un symptôme du retard⁹³. Une curieuse inversion à la lumière de la projection postérieure de Gramsci, dont le regard périphérique verra, dans le même protagonisme jacobin, le modèle « classique » et réussi d'un projet « national-populaire ». Une oscillation qui, au-delà de l'évidente divergence politique, peut également concerner la position liminale particulière qui caractériserait dorénavant la France, pour ainsi dire entre le centre et la périphérie (de l'Europe). Sans doute, du point de vue du modèle anglo-saxon – auquel aspirent les conservateurs continentaux de Tocqueville à Raymond Aron – l'anomalie française est flagrante. Les deux pays hégémoniques dans l'expansion planétaire du capitalisme moderne représentent, en même temps, le point zéro de l'intellectualité au sens spécifique du « Ressentiment »: chez eux, dès le début, l'intellectuel « négatif » avait cédé la place à l'*expert* intégré, c'est-à-dire organique à la

⁹² Ibid., p. 23.

⁹³ Cf. P. Arantes, « Uma Reforma Intelectual e Moral. Gramsci e as Origens do Idealismo Alemão », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 293-345.

classe dominante. Or, pour Tocqueville, la raison de cette déviation française réside dans la construction absolutiste de l'*État moderne*: la réduction de « la vie publique à la vie de l'État »⁹⁴, c'est-à-dire le remplacement du pouvoir diffus de l'Ancien Régime par une machine politique indépendante, opaque et imperméable à la sagesse séculaire des véritables classes dirigeantes, aurait laissé un espace vide à occuper par la « politique abstraite et littéraire » de « ceux qui parlent sans rien savoir », à l'origine de la catastrophe démocratique-bourgeoise. Une structure récurrente est ainsi esquissée, qui prend sa forme paradigmatique en Allemagne, où l'intellectuel bourgeois, suffisamment élevé pour atteindre un point de vue « universel », n'a aucune possibilité de le réaliser comme *socialement* organique à sa propre classe: à mesure que la modernisation capitaliste s'écarte de son modèle « normal » (anglais), l'importance de l'État en tant que corps séparé et, parallèlement, l'auto-consécration d'une classe spécifique augmentent. Le binôme est maintenant un triangle. La faiblesse de la bourgeoisie productive qui marginalise l'*intellectuel*, générant l'illusion compensatoire d'une « intelligence flottant librement » et, avec elle, l'apparence d'autonomie des *idées*, confère aussi à l'État, substitut de la révolution absente, le rôle – dans une certaine mesure – plausible d'arbitre entre les classes, et fournit ainsi un terrain matériel pour cette même identification à l'universel: « primat de la Théorie et centralité de l'État vont ensemble »⁹⁵. Cette centralité, cependant, est *réelle*. C'est là le bouleversement: en se moquant, chez les idéologues allemands, de la ténuité des phrases, Marx n'aurait pas vu que leurs velléités de transformation sociale par « l'activité cérébrale » d'un « petit nombre d'individus » n'étaient pas entièrement infondées. Le radicalisme oppositionnel de la théorie allemande, anti-bourgeois à sa manière, est en même temps l'idéologie de la réalisation de la Raison bourgeoise par l'État, et 1848, d'une façon, en ouvrant un espace pour la modernisation conservatrice, est la victoire de la « critique critique » contre son critique. Et pourtant, l'État enfin « rationnel », fondé sur lui-même depuis la contre-révolution, se passe du jargon au moment même où il le confirme, écartant les idéologues qui l'avaient anticipé en fantaisie, et dont il n'a plus besoin: « le parti de l'intelligence nageait dans le courant, et pourtant le 'fiasco de la phraséologie' l'éclipsa. [...] Rien ne pourrait être plus *gauche* »⁹⁶. Ce qui n'arrivera précisément *pas*, un siècle et demi plus tard, aux idéologues français, dont les « discours » continueront à s'imposer dans le monde entier, bien que modifiés, à la mesure qu'il pâlisseront dans leur patrie. Dans sa « géopolitique des idées » – et pas seulement des idées – Arantes n'a cessé de souligner, avec Giovanni Arrighi, la centralité de la dimension étatique-spatiale dans la modernité, contre la « fatale ignorance de la territorialité du pouvoir capitaliste par l'argument matérialiste classique », car la libre accumulation continue à présupposer

⁹⁴ Ibid., p. 341.

⁹⁵ P. Arantes, « O partido da inteligência », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 405-413: 406.

⁹⁶ Ibid., p. 412.

« une multiplicité hiérarchique de juridictions politiques »⁹⁷. Serait-ce également l'un des secrets de l'idéologie française?

Sans remonter jusqu'à Polanyi, Foucault lui-même et certains de ses meilleurs disciples ont démontré la fausseté de la thèse selon laquelle le libéralisme contournerait l'État⁹⁸. En outre, la centralité de l'État en tant que phénomène hégémonique du système mondial a un âge spécifique: depuis au moins le diagnostic bien connu (quoique controversé) des premiers Francfortiens, elle coïncide avec l'inversion globale notée ci-dessus, dans laquelle l'« exception » interventionniste devient la norme, et la « normalité » de la concurrence libérale, une anomalie éphémère. Et pourtant, avec la crise d'accumulation du nouveau temps, qui est là pour rester, quelque chose change réellement, rendant même possible l'apparence socialement fonctionnelle de l'« État minimal ». En se transformant d'arbitre manifeste de la trêve entre les classes en acteur présumé d'une ré-mercantilisation crépusculaire – pour ainsi dire: de Providence en force démoniaque –, l'État occidental quitte l'avant-scène: moins une réduction qu'un recul, maintenant que l'Esprit du Monde, dont l'État reste le masque universel, avance en ne produisant *que* des décombres. L'acclimatation américaine du jargon français est contemporaine de cette transition, ce qui nous permet peut-être de formuler, avec une bonne dose de spéculation, une conjecture sommaire et simplement préliminaire. L'« apologie indirecte » de l'idéologie française, et surtout de ses héritiers mondialisés, accompagnerait le mouvement de l'État bourgeois dans la phase *où sa fonction n'est plus évidente*. Au terme de son long cycle ascendant, l'État interventionniste convoque à nouveau les idéologues qu'il avait laissés derrière lui au début: seulement maintenant, la « critique critique » n'a plus aucune Raison à réaliser, car il n'y a plus rien à *former*, et le formé commence à se *déconstruire*, comme une toile de Pénélope automatisée. Mais précisément à cause de cela, la « phrase révolutionnaire », liquidée à l'achèvement de la révolution passive, revient, alors, comme le complément incessant d'un monde incessamment révolutionné. La fonction, propédeutique, de libérer le sol des résidus féodaux en vue du « positif-rationnel » cède la place à la fonction, intransitive, de mettre en scène à l'infini une négation *abstraite* déjà fermement établie comme réalité matérielle. L'autophagie de la phrase est la figure et l'instrument de l'autophagie du capital, la légitimation de l'État capitaliste se résumant désormais à la répétition de son *geste*. En effet, comme on l'a vu, le primat des idées – ou du langage – sur le « référent » reproduit par sa seule forme, avec la division sociale du travail, le mouvement impérieux de l'intervention d'en haut, en même temps que la critique imaginaire de l'universel finit par renforcer l'universel réel (la

⁹⁷P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo », cit., p. 36. Cf. également Rocha de Oliveira, op. cit., p. 480 et suivantes.

⁹⁸ Cf. surtout M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, éd. M. Senellart, Paris: Seuil, 2004; P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris: La Découverte, 2009.

liquéfaction foucauldienne du pouvoir en un tissu de « pratiques » et de « discours », bien que complexe, est paradigmatique: car elle dissimule la différence *qualitative* de l'instance capable de rendre les discours et les pratiques particulièrement persuasifs). Une polémique consolidée voit dans le « postmodernisme » la glorification de l'existence flexible; et sur la base de telles analyses, très sérieuses à l'origine⁹⁹, une certaine vulgarisation ultérieure, consacrée aux vieilles dichotomies, en est venue à accuser les idéologues français de complicité avec le néolibéralisme, pour avoir défendu l'individu contre les vertus progressistes de la Sphère Publique. D'après ce que nous voyons, le même alignement aurait pu avoir lieu pour la raison exactement inverse. L'idéologie française ne serait pas l'idéologie de la destitution de l'État, mais, pour ainsi dire, de l'*État destituant*. D'où l'importance décisive du caractère encore *moderne* de sa phraséologie. Dans l'étude d'Otília et Paulo Arantes sur Habermas et l'architecture, la légende laconique « changement de paradigme » accompagne deux images montrant la démolition de quartiers entiers de style moderniste dans des villes françaises et américaines¹⁰⁰. C'est ainsi que les paradigmes changent. La profanation souveraine ferait involontairement allusion à la profanation par le pouvoir souverain, et le bombardement indiscriminé du sens apparaît moins inoffensif à la lumière d'autres bombes plus ou moins intelligentes. Libéré des complications maladroites de l'idiosyncrasie rétrograde allemande, il appartient désormais au désenchantement français de jeter « la lumière blanche de l'ultramoderne »¹⁰¹ sur l'*idéologie objective* de la réalité à venir. Chez Arantes, le point de toute la rétrospective sur le processus de formation, au sens d'Antonio Candido, semble être quelque chose comme ceci: négation déterminée, oui, mais seulement dans la culture, et non dans la sphère politico-matérielle; à l'abri, donc, de toute tentation apologétique, bien que « sans illusions [...] quant au pouvoir résolutif de la simple *Aufklärung* »¹⁰² (les « armes de la critique » de Marx). Dans l'idéologie française, c'est le contraire qui se produit: négation indéterminée des concepts, confirmation de la totalité négative existante. Dans l'interregne entre les deux ruptures de 1968 et 1989, le jargon atteint son apogée et se consomme peu après, ayant en quelque sorte rempli sa fonction locale; mais seulement pour exploser ensuite, contrairement à 1848, dans le monde du présent universel où « les idées sont désormais déplacées *partout* »¹⁰³, sanctionnant, sans horizon ni

⁹⁹ Cf. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell, 1989; F. Jameson, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* (1991), trad. F. Nevoltry, Paris: Beaux-arts de Paris, 2007. Pour un bilan récent sur Foucault et le néolibéralisme, cf. S. Audier, *Penser le « néolibéralisme ». Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2015.

¹⁰⁰ O. Fiori Arantes, P. Arantes, *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*, cit., p. 77.

¹⁰¹ R. Schwarz, « Cultura e política, 1964-1969 », cit., p. 87. L'expression est citée dans P. Arantes, *Sentimento da dialética*, cit., p. 32.

¹⁰² P. Arantes, « Providências de um crítico literário », cit., p. 60. M. Menegat (op. cit., p. 19 et suivantes) semble suggérer quelque chose dans le même sens.

¹⁰³ De Caux, Catalani, op. cit., p. 194 n. Souligné dans l'original.

échéance, le nouvel état de déconstruction permanente. Il semble que précisément la domination « sans phrase » continue, plus que jamais, à avoir besoin de phrases.

7.

L'histoire idéologique des Années Žižek n'a pas encore été écrite, et il n'y a pas lieu ici de tenter même une schématisation. Arantes, comme on l'a dit au début, a choisi une voie partiellement différente. Dans ses écrits les plus récents, les trois protagonistes de la chorégraphie philosophique d'antan reviennent sporadiquement et dans d'autres configurations: comme une réaction consternée à l'effondrement du rêve pragmatique-démocratique de solidarité face à la désintégration de la communauté nationale américaine¹⁰⁴; comme un outil conceptuel valable pour réfléchir, sur la base des analyses françaises du biopouvoir (et de ses dérivés italiens), à la politique de gestion de la vie dans l'état d'urgence et à ses sorties possibles¹⁰⁵; et – ce qui est plus troublant – comme une transfiguration abrupte du tiède réformisme néo-rationaliste allemand en consécration de la nouvelle « guerre cosmopolite »¹⁰⁶. En effet, l'idée même de s'attarder un peu plus sur les régions sidérales de la phrase éclairée pourrait sembler intempestive, voire compensatoire, face aux monstruosité – sur le plan idéal et matériel – qui se sont produites entre-temps. En tout cas: si ce qui précède a un sens, « critique de l'idéologie » semble signifier, encore et d'abord, la critique de l'idéologie *de gauche*.

La normalisation post-1989 a été, en effet, l'âge d'or des « critical theories ». Ce qui, d'une part, ne fait que prolonger certaines des tendances diagnostiquées par Arantes dans la phase antérieure: acclimatation planétaire de l'idéologie française dans sa version américanisée; culturalisme; académisation; véritable explosion, cette fois, des « petits paradigmes concurrents dans le *campus* global »¹⁰⁷, chacun ayant sa propre page Wikipédia, à laquelle se résume, de manière toujours plus complète, le contenu même de la théorie respective¹⁰⁸. D'autre part, la quantité se transforme en qualité, et on a l'impression que la gigantomachie est vraiment terminée, ne restant que, dans de nombreux cas, la routinisation sans restes d'une déconstruction pacifiée et abaissée. Justement:

¹⁰⁴ Cf. P. Arantes, « A fratura brasileira do mundo », cit., p. 33.

¹⁰⁵ Cf. P. Arantes, *O novo tempo do mundo*, cit., notamment p. 101-278, 353-460.

¹⁰⁶ Cf. P. Arantes, *Extinção*, São Paulo: Boitempo, p. 31 et suivantes.

¹⁰⁷ P. Arantes, « Filosofia francesa e tradição literária », cit., p. 119.

¹⁰⁸ Je dois cette idée et plusieurs de celles qui suivent, ainsi que d'autres tout au long de cet essai et, plus généralement, la perspective qui l'anime, à des conversations avec Manfred Posani autour de l'hypothèse de « temps morts » (l'expression est à lui) qui caractériseraient le passé idéologique récent. Selon cette conjecture, tant le double nivellement général, journalistique et universitaire, que le phénomène particulier du refoulement de la dialectique nous rapprocheraient, depuis la fin des années 1980, du paysage intellectuel européen d'*après* 1848.

moins que rien¹⁰⁹. Si Adorno comparait les théories déductives à des systèmes de crédit, dans lesquels chaque partie doit à l'autre et le compte n'est jamais clos, l'économie financiarisée des années 1990 comprend également une sorte de *debt-driven philosophy*, dont les concepts et les modèles rivaux se réfèrent les uns aux autres de manière largement indépendante de toute référence finale à une valeur d'usage. Sans aucune production nouvelle à accomplir, il ne reste que l'« argent sans valeur » de ces dérivés idéologiques dans le cercle fermé – et conventionnel – d'innombrables variations sur un thème, comme le montre, par exemple, la rétraction de la théorie critique francfortienne de nouvelle génération en une « théorie de la critique » anhistorique¹¹⁰ – une hypertrophie méthodologique que l'intellectuel périphérique associera facilement à la paralysie familière où « rien ne mène à rien »¹¹¹. En bref, un « véritable système international qui semble régner partout et qui pourtant est mort »¹¹². D'où l'autre effet remarquable, sur ce même plan d'abstraction de la réalité historique: celui d'une confluence progressive d'horizons, notamment entre les deux pôles classiques du « pendule » franco-allemand. Dans la danse immobile des *papers* et des congrès internationaux, l'antagonisme cède la place à la convergence, et les deux parties se rapprochent graduellement jusqu'à se confondre presque en un étrange corps protéiforme, en métamorphose permanente, où intersubjectivité et biopolitique, pulsion de mort et communication, dissémination et reconstruction normative passent constamment l'une dans l'autre, et l'on ne saurait plus qui est qui. Le mouvement est symétrique: à l'indéniable institutionnalisation des Français correspond, avec une force au moins analogue, l'ouverture des Allemands à la différence, car après tout l'accent reste français, bien qu'atténué, et la *Critical theory* unifiée ne fait que répéter à l'infini la même chose que l'idéologie dit depuis des décennies – à savoir, l'importance du Nouveau. D'ailleurs – et c'est le troisième aspect – cette histoire pourrait aussi être racontée comme une série de *formations de compromis* au sens strict, le poids de l'effondrement historique général forçant l'accès à la façade sous la forme de la négativité redécouverte (surtout après 2001), mais avec des limites insurmontables et étroitement surveillées par la censure. Ainsi, sur le plan philosophique, l'un des événements les plus caractéristiques de cette phase est l'apparition simultanée, sur les trois versants (néo-francfortien, post-français, nord-américain), du même Hegel faux et ressuscité, *linguistique et post-systématique*¹¹³. Le capitalisme lui-même revient sur la scène, mais comme une « forme de vie », exhumant une fois de plus la thèse défendue périodiquement comme un aperçu

¹⁰⁹ Comme l'a suggéré Paulo Arantes lui-même.

¹¹⁰ Cf. L. P. de Caux. *A imanência da crítica*, cit., passim.

¹¹¹ P. Arantes, *Sentimento da dialética*, cit., p. 33.

¹¹² P. Arantes, « Ideologia francesa, opinião brasileira », cit., p. 80.

¹¹³ Sur la perte de force critique liée au processus, historiquement irréversible d'ailleurs, de la dispersion de l'élément systématique, cf. P. Arantes, « Nota sobre a Crítica da Filosofia da História », dans: Id., *Ressentimento da dialética*, cit., p. 371-386.

éblouissant depuis cent cinquante ans, à savoir la centralité de la superstructure – alors que l'un des pères fondateurs auxquels on fait appel avait insisté sur le fait que, bien que le capital pénètre au cœur de la subjectivité, le sel de la théorie critique consiste précisément à reconnaître que le capitalisme et ses dérivés (comme le fascisme) ne sont *pas* des phénomènes essentiellement subjectifs¹¹⁴. Sans parler de l'omniprésente « reconnaissance », dont le contenu idéologique se révèle, plus encore que dans son propre concept, dans la contrepartie qu'on lui attribue au préalable, déjà taillée pour s'y intégrer avec plus ou moins de succès – « luttes *redistributives*», c'est-à-dire: à bonne distance de la sphère de la production. Et ainsi de suite.

En bref: une *nouvelle phase*, qui reste à identifier. « Idéologie mondiale »? Certes, toute qualification nationale – y compris celle des États-Unis – aurait aujourd'hui un ton légèrement anachronique (d'où la référence au « musée » dans le sous-titre du livre d'Arantes). D'autre part, une telle formule ne serait pas à l'abri de malentendus en tant que concept polémique, et devrait être maniée avec une certaine prudence, face au barrage « antimondialiste » apparaissant à plusieurs reprises sur la scène politico-idéologique internationale. Mais c'est justement là que réside la nouveauté: la *Critical theory* n'est plus seule. Depuis quelque temps, le monopole de son *trust* récemment constitué sur le marché critique mondial est attaqué sur son flanc (gauche? droit?) par une série de voix dissidentes, pour l'instant marginales, qui, tout en entretenant des relations pas toujours transparentes avec la nouvelle obscurité politique, font appel à un élan au moins partiellement émancipatoire, en déclarant redonner la parole aux « déplorables » d'une « classe moyenne occidentale » prolétarisée (*debout, les damnés de la France!*), au nom de laquelle ils vont jusqu'à « réclamer l'État » comme le lieu le plus propice à la vie démocratique et à la lutte des classes elle-même¹¹⁵. Nous serions donc, à nouveau, à la fin d'un cycle. Un effort de périodisation de la phase la plus récente permettrait peut-être d'en distinguer également un premier chapitre, encore préliminaire, et le chapitre central de la fusion monopoliste proprement dite, avec le 11 septembre et, parallèlement, le manifeste européiste commun de Habermas et Derrida comme tournant plausible¹¹⁶. Quant au point terminal, il ne manque pas d'impressionner – disons-le avec l'incertitude des contemporains – un épisode dont la signification pourrait aller bien au-delà de la conjoncture: à savoir, la chute soudaine des actions d'un maître cosmopolite comme Agamben dans toutes les bourses du monde, pendant le premier acte de la nouvelle phase pandémique du capitalisme global, pour le crime de convergence objective avec le négationnisme des infâmes

¹¹⁴ Cf. Th. W. Adorno, *Société: intégration, désintégration*, trad. P. Arnoux et al., Paris: Payot, 2011.

¹¹⁵ Cf. C. Guilluy, *No society. La fin de la classe moyenne occidentale*, Paris: Flammarion, 2018; Th. Fazi, W. Mitchell, *Reclaiming the State. A Progressive Vision of Sovereignty for a Post-Neoliberal World*, London: Pluto Press, 2017.

¹¹⁶ J. Habermas, J. Derrida, « February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe », *Constellations*, vol. 10, n. 3, 2003, p. 291-297.

*rossobruni*¹¹⁷. C'est pourquoi il serait bon d'anticiper, et de commencer à chercher dès maintenant, dans la nouvelle polarisation qui se prépare, les métamorphoses et les renversements cachés derrière le « pendule », peut-être aussi responsables du court-circuit mentionné: dans l'élégie des communautés blanches malheureuses, l'individualisme propriétaire; dans la négation abstraite du pouvoir souverain, l'étatisme négatif qui absolutise la transcendance politique en la prenant comme une origine perdue à la fin des temps, en dehors de ses présupposés (naturels et sociaux) – en dehors, donc, des conflits dans la sphère productive et, plus en bas et plus crucialement encore, de l'objectivité sociale du capital.

De « nouvelles mauvaises choses » se profilent à l'horizon, et la direction de la transition est incertaine. La destruction transfigurée en idéologie était, jusqu'à présent, une déconstruction *éclairée*, sous les espèces de la gestion rationnelle du cataclysme; elle entre en crise, avec son envers discursif, lorsqu'elle révèle la vérité de son mouvement dans le cynisme fanatique du cataclysme proclamé, qui ne relève exactement de l'idéologie ni de son contraire. L'État peut se transformer désormais en un agent ouvertement révolutionnaire, mais d'une révolution conservatrice sans modernisation, le « pays de l'avenir » redevenant une image de l'avenir du monde, cette fois démoniaque¹¹⁸. Comme en 1990, notre regard ne peut être que rétrospectif, tourné vers les ruines du processus qui nous a conduits jusqu'ici, et qui pourrait être proche à sa fin. L'itinéraire d'Arantes comme peu d'autres favorise cette anamnèse: l'identification du grand vide loquace dont les reflets induits nous voilent encore, à tous, la vision du nouveau temps, contribuant peut-être à les désactiver – le voyage, certes inachevé, dans le caractère et le destin de la névrose brésilienne du monde.

¹¹⁷ A savoir, dans le débat italien, l'extrême droite revêtue d'un jargon marxiste, à la manière de la « Nouvelle droite » d'Alain de Benoist (ou, dans un sens plus large, tout étatisme de « gauche » corporatiste et anti-immigration).

¹¹⁸ Cf. F. Catalani, « La décision fasciste et le mythe de la régression. Le Brésil à la lumière du monde et vice-versa », *Jaggernaut*, n. 2, Paris: Crise et critique, 2020, p. 215-232. Sur l'hypothèse d'une ré-étatisation capitaliste globale, post-néo-libérale et protectionniste, comme réponse à la transition en cours à partir des années 2010, cf. P. Gerbaudo, *The Great Recoil. Politics after Populism and Pandemic*, London-New York: Verso, 2021.