

2020

Entretien avec Emmanuel Terray - Centre Culturel International Cerisy, Juillet, 2018

Fabio Bruschi
University of Louvain

Vittorio Morfino
University of Milan-Bicocca

Warren Montag
Occidental College

Panagiotis Sotiris
Hellenic Open University

Recommended Citation

Bruschi, Fabio; Morfino, Vittorio; Montag, Warren; and Sotiris, Panagiotis (2020) "Entretien avec Emmanuel Terray - Centre Culturel International Cerisy, Juillet, 2018," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 3.

This Interview is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized editor of OxyScholar. For more information, please contact cdla@oxy.edu.

Entretien avec Emmanuel Terray - Centre Culturel International Cerisy, Juillet, 2018

Fabio Bruschi, Vittorio Morfino, Warren Montag, Panagiotis Sotiris

Vittorio Morfino – Comme première question, on voudrait te demander si tu peux reconstruire ta formation intellectuelle.

Emmanuel Terray – Je suis rentré à l'École normale supérieure en 1956, la même année qu'Alain Badiou (qui était déjà classé beaucoup mieux que moi, bien entendu), et, entre 1956 et 1960, j'ai fait des études de philosophie, notamment avec Louis Althusser. À cette époque-là, Althusser ne parlait pas de Marx dans ses enseignements ; ses cours, qui étaient d'ailleurs extrêmement brillants, portaient sur les philosophes du contrat, Hobbes, Locke, Rousseau. J'ai donc passé l'agrégation de philosophie en 1960 et, à ce moment-là, je me suis posé la question de savoir si j'allais continuer dans cette discipline et je m'étais dit que la philosophie c'était la promesse d'une carrière qui se passerait entre la salle de cours et les bibliothèques. J'étais jeune, j'avais envie de prendre de l'air et de voir autre chose. Il faut aussi dire qu'on était en 1961, en pleine guerre d'Algérie ; j'avais participé très activement au mouvement étudiant contre la guerre d'Algérie et à ce moment-là la France offrait un visage extrêmement repoussant ; c'était l'époque de la torture, c'était l'époque des massacres en Algérie, etc. et ça m'inspirait aussi l'envie de quitter la France.

C'est à ce moment-là que je me suis tourné vers l'anthropologie. En arrivant à l'École normale j'avais lu *Les structures élémentaires de la parenté* et *Tristes tropiques* :¹ les deux livres, pour des raisons différentes, m'avaient tout à fait fasciné. *Les structures élémentaires de la parenté* à cause de l'extraordinaire performance intellectuelle que représente cet ouvrage, qui part d'un chaos hétérogène et désordonné de systèmes de parenté pour les ordonner autour de deux principes fondamentaux avec un terme intermédiaire (échange restreint – échange généralisé). Quant à *Tristes tropiques*, il présentait le séjour sur le terrain comme une sorte de voyage initiatique et j'ai été fasciné par cet ouvrage comme beaucoup de gens de ma génération : *Tristes tropiques*

¹ Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949 ; *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

a été un grand succès de librairie, en particulier dans la jeunesse intellectuelle. Seulement, faire de l'anthropologie avec Lévi-Strauss impliquait qu'on partait en Amazonie ou bien en Océanie, en Nouvelle Guinée notamment, c'est-à-dire dans des régions du monde qui étaient très à l'écart des grands remous historiques.

Alors, à ce moment-là, Georges Ballandier, qui était sociologue et anthropologue et spécialiste de l'Afrique, est venu faire un séminaire à l'École normale, dont le but tout à fait explicite était de recruter des chercheurs pour son équipe et le travail en Afrique. Avec plusieurs amis, Pierre Bonafé, Marc Augé, Jean Bazin, nous nous sommes laissés séduire, attirer et c'est comme ça que j'ai opté à la fois pour l'anthropologie et le travail en Afrique.

J'ai fait mon service militaire à Dakar et j'ai, pendant une partie du temps de mon service militaire, obtenu un temps de liberté pour faire de la recherche. J'avais travaillé à l'époque sur le syndicalisme sénégalais. À la fin de mon service militaire, je suis revenu en France parce qu'il n'y avait pas de poste disponible à Dakar et l'année suivante un poste s'est proposé en Côte d'Ivoire ; c'est comme ça que je suis parti en Côte d'Ivoire et c'est là que j'ai conduit l'essentiel de mes travaux de terrain, d'abord pendant une première période de séjour continu, de 1964 à 1968, pendant 4 ans. Toutefois, suite à des péripéties de caractère politique mon poste a été supprimé. À ce moment-là, je suis rentré en France et j'ai été nommé à l'Université de Vincennes qui venait de surgir avec toutes sortes de gens que vous connaissez, avec Étienne Balibar, Alain Badiou et bien d'autres ; pendant plusieurs années, je n'ai pas pu me rendre en Côte d'Ivoire. Je ne faisais pas l'objet d'une interdiction formelle de séjour, mais on m'avait dit que si je m'étais présenté j'aurais été refusé. Puis des circonstances assez étranges ont fini par entraîner la levée de cet interdit, ce qui a été très précieux pour moi parce que ça m'a permis de terminer le travail que j'avais commencé avant 1968 et que j'avais poursuivi par un travail d'archives pendant la période où je ne pouvais pas retourner sur le terrain. C'est donc seulement à partir de 1976 que j'ai pu

retourner sur le terrain, j'y suis retourné chaque été pendant une longue période, jusqu'à 1980, pour pouvoir achever mon travail. Il s'agissait de l'histoire d'un royaume précolonial, le royaume Abron.²

VM – Vous avez déjà parlé d'Althusser et du fait qu'il avait donné des cours quand vous étiez à l'École normale. Ça nous intéressait de savoir quelque chose sur la seconde rencontre, celle avec l'Althusser de *Pour Marx*.³

ET – Je suis arrivé en Côte d'Ivoire en 1964, mais j'étais resté en relation notamment avec Alain Badiou et j'avais déjà lu certains des articles qui ont été ensuite repris dans *Pour Marx*, en particulier « Contradiction et surdétermination » et « Sur la dialectique matérialiste ». C'est Alain qui m'a envoyé à Abidjan le volume de *Pour Marx* que j'ai pu lire d'une seule traite et cette lecture a produit sur moi un effet libérateur, c'est-à-dire le sentiment que les propositions d'Althusser ouvraient la voie à une espèce de réalisme nouveau qui nous permettait de prendre en considération tous les aspects de la réalité sociale sans en considérer aucun comme insignifiant ou indifférent, tout en établissant entre eux des rapports hiérarchiques – la structure à dominante dont il parlait. J'avais eu l'impression que ces textes ouvraient une grande liberté à la recherche. À ce moment-là, j'avais décidé d'essayer de les appliquer dans ma discipline, de voir ce que je pouvais en tirer dans mes propres recherches. J'ai rédigé à cette période-là deux textes : un qui était une réflexion sur les travaux de Lewis Morgan et qui posait les problèmes du rapport entre structuralisme et évolutionnisme, parce que le texte de Morgan est en apparence un texte évolutionniste très rigoureux et très explicite, et en même temps dans ce texte il y a toute une série d'éléments, en particulier en ce qui concerne la parenté, qui étaient d'une certaine façon assez proches de l'approche structuraliste de Lévi-Strauss. J'ai

² E. Terray, *Une histoire du royaume Abron du Gyaman, des origines à la conquête coloniale*, Paris, Éditions Karthala, 1995.

³ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

donc rédigé un premier texte sur ce thème. Ensuite, il faut rappeler qu'à ce moment-là venait de paraître un livre de Claude Meillassoux qui s'appelait *L'anthropologie économique des Gouro*.⁴ Il se trouvait que j'avais travaillé, en arrivant en Côte d'Ivoire, dans une société, le peuple Dida, qui était très voisine des Gouro de Meillassoux, qui fonctionnait de la même façon : une société segmentaire avec une production vivrière largement confiée aux femmes mais aussi des activités de chasse collective.⁵ En utilisant les matériaux de Claude Meillassoux et les miens, j'avais essayé de proposer une description de ces sociétés en mobilisant non seulement les notions d'Althusser, mais aussi, ce qui a joué un rôle tout à fait fondamental dans mes propres recherches, l'article d'Étienne Balibar dans *Lire Le Capital* sur les catégories de formation sociale, de mode de production, de rapport de production, etc.⁶ Ce second texte essayait donc d'appliquer ces concepts aux recherches que j'avais entreprises et au travail de Meillassoux en reformulant leurs résultats dans le langage qui nous était proposé par Balibar. Ça c'était encore passé par l'intermédiaire d'Alain je pense : j'avais envoyé ces deux textes à Althusser et il était assez satisfait de voir cette première tentative d'exploiter ses notions et ses concepts dans une autre discipline que la philosophie pure. Bref, il m'a donné son accord pour accueillir ces deux textes dans un livre de la collection « Théorie ». Le second en particulier a été très retravaillé avec l'aide d'Étienne, qui m'a apporté un concours extrêmement précieux. Enfin, ce livre a paru après mon retour en France, début 69 ; il s'appelait *Les marxisme devant les sociétés « primitives »*⁷ et a eu un certain écho parce qu'il a été perçu comme une sorte de manuel d'application des notions d'Althusser à la pratique de terrain. Je l'avais rédigé

⁴ Cl. Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, Mouton, 1964.

⁵ É. Terray, *L'Organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire. Essai sur un village dida de la région de Lakota*, Abidjan, Annales de l'Université d'Abidjan, tome 1, 1969.

⁶ É. Balibar, « Les concepts fondamentaux du matérialisme historique », *Lire Le Capital*, Paris, Maspero, 1965.

⁷ É. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*. Deux études, Paris, Maspero, 1969.

un peu dans cet esprit, pour expliquer ce qu'il fallait garder à l'esprit pour procéder. Ça a été ma première rencontre avec le deuxième Althusser que j'ai connu. Les ambitions de conquête n'étaient pas étrangères à son entreprise ; il pensait qu'il fallait envoyer des tentacules à droite et à gauche dans les différentes disciplines des sciences sociales. Althusser vivait très longuement dans son bureau, mais il avait pour ainsi dire des ambassadeurs dans les différents secteurs de la réalité sociale. Il y avait des gens qui étaient chargés de l'informer sur ce qui s'y passait et de répercuter sa pensée dans ces milieux. Je me souviens d'un très bon camarade qui était dans notre promotion à l'École normale, Michel Amiot, un sociologue, qui était l'ambassadeur d'Althusser dans le milieu de la sociologie ; moi je l'étais un peu dans le milieu de l'anthropologie.

Puis nous sommes restés en relation longuement à travers toutes les péripéties que vous connaissez. Althusser était un homme extrêmement amical, attentif et chaleureux, mais, comme vous le savez, il était atteint d'une maladie cyclothymique avec des périodes d'excitation et des périodes de dépression, et d'une certaine façon il n'avait pas les mêmes relations, les mêmes amis, pour les périodes de dépression et les périodes d'excitation. Moi j'étais plutôt un de ses amis dans les périodes de dépression. Je ne pourrais pas expliquer pourquoi, mais c'est vrai que j'ai souvent été le voir dans des cliniques, des hôpitaux, puis quand il ressortait pour une période d'excitation on se voyait moins souvent. Mais enfin j'ai quand même participé à certaines de ses entreprises. Puis est arrivé le meurtre d'Hélène en 1980 et Althusser a été interné pendant un certain temps, et au bout de cette période il a été remis en liberté. À ce moment-là, il est allé s'installer 8, rue Lucien Leuwen, c'était un immeuble qui était très proche de la place Gambetta à Paris, mais il s'est vite avéré qu'il était très difficile de vivre seul et son entourage proche, ses amis, se méfiaient en particulier de le laisser seul la nuit. Avec un certain nombre de ses amis, nous avons organisé une sorte de tour de garde, je me souviens qu'il y avait le père Stanislas

Breton, il y avait son amie Michelle Loi, il y en avait d'autres, et on allait à tour de rôle passer deux ou trois nuits dans la maison d'Althusser pour lui tenir compagnie et pour être sûrs que les choses se passent bien. Je me souviens que c'était l'époque où il rédigeait les premiers textes sur le matérialisme aléatoire et c'était une sensation très étrange : il me montrait ses textes et c'était évidemment assez impressionnant philosophiquement parlant, mais en même temps il se produisait que vous lisiez 20 pages de texte et puis tout à coup ça recommençait exactement de la même façon. Comme il tapait à la machine ce n'était pas une erreur d'ordinateur : il avait oublié ce qu'il avait écrit au début ; c'était assez impressionnant. Après je lui ai encore rendu visite, mais il était hospitalisé à La Verrière ; c'était plus loin. Ces contacts de la rue Lucien Leuwen ont été les derniers contacts vraiment étroits que j'ai eus avec lui.

Fabio Bruschi – Vous venez de parler des années 80 ; je voulais vous demander si vous avez discuté à ce moment-là des travaux des années 60 et comment Althusser à l'époque se rapportait à la théorie « classique » des modes de production telle que vous l'aviez reprise dans vos travaux.

ET – Pour moi – je ne peux pas le cacher – le grand Althusser ça a été l'Althusser de *Pour Marx* et *Lire Le Capital* et – je l'avoue franchement – le théoricisme ne me gênait pas du tout, au contraire. Par conséquent, je n'étais pas vraiment convaincu par l'autocritique d'Althusser, je trouvais ça dommage parce que le chemin ouvert par *Pour Marx* et *Lire Le Capital* me paraissait extrêmement précieux et ouvrant la voie à beaucoup de travaux. C'était dommage d'abandonner tous ces instruments. Je dirais ça d'ailleurs aussi pour l'anthropologie marxiste, j'en dirai un mot dans un instant. J'en ai discuté avec lui, en exprimant un peu ce regret. Je ne l'ai pas convaincu. En même temps, j'étais quelqu'un de très discipliné. Par exemple, quand Althusser a

publié la *Réponse à John Lewis*⁸, il s'agissait d'assurer un certain écho à ce livre, donc il m'avait commandé – c'était une commande directe – de faire un compte rendu du livre dans *Le Monde*. Je me suis exécuté et j'ai envoyé ce compte rendu à Raymond Barillon qui était chargé du service politique au *Monde* et qui l'a publié⁹. Je me souviens que quelques jours après avait paru en réponse à mon article un texte sanglant de Rancière qui me prenait à partie extrêmement violemment en me traitant de jeune loup de la gauche [20:30]. Ça m'avait fait rire parce que j'étais ni jeune ni loup de la gauche. Donc je m'étais exécuté mais j'avais gardé ce regret.

Warren Montag – Pouvez-vous retracer votre engagement politique depuis les années 50 ?

ET – Je viens d'une famille bourgeoise qui politiquement était largement orientée à droite, donc j'ai fait le parcours classique du jeune intellectuel bourgeois qui se révolte contre sa classe d'origine. C'est la lecture des romans de Malraux quand j'avais 15-16 ans, *L'espoir*, *La condition humaine*, qui m'avait en particulier confirmé dans cette voie. Avant même d'entrer à l'École normale j'avais hésité pendant une certaine période entre le Parti communiste et d'autres organisations. Il faut se rappeler qu'à ce moment-là le Parti communiste en France représentait entre un quart et un tiers des suffrages, que dans le milieu intellectuel il était extrêmement puissant, il avait une influence considérable ; il était assez fidèle à l'orientation stalinienne, mais enfin on ne pouvait pas ne pas se poser la question d'adhérer au Parti communiste.

En même temps, il y a eu un épisode précis qui m'avait arrêté sur ce chemin. En 1948 – je me suis intéressé à la politique assez tôt, dès l'âge de 14-15 ans, pour des raisons qui tenaient à ma famille sans doute – avait eu lieu le procès entre Viktor Kravtchenko et les journalistes des *Lettres françaises*, qui portait sur le témoignage de

⁸ L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.

⁹ E. Terray, *Le Monde*, 17 août 1973.

Kravtchenko, en particulier sur les camps soviétiques. À l'époque j'hésitais à prendre parti dans cette affaire jusqu'au jour où est arrivé comme témoin au procès Margaret Buber-Neumann, qui était la fille de Martin Buber et avait épousé dans les années 30 Heinz Neumann, un dirigeant du Parti communiste allemand. Margaret Neumann et son mari s'étaient réfugiés en URSS en 34-35 et puis avaient été pris dans les purges staliniennes – Heinz Neumann a été exécuté en 37 à ma connaissance – et Margaret Neumann a été envoyée au goulag à Karaganda ; puis en juin 1940 – c'est ce qu'elle a raconté le jour du procès – elle a été livrée par le NKVD à la Gestapo sur le pont de Brest-Litovsk et elle a été envoyée à Ravensbrück. Là-bas il y avait une résistance communiste allemande assez bien organisée, comme dans tous les camps, mais elle a été mise en quarantaine par cette résistance communiste allemande, et elle a survécu par miracle, notamment grâce à l'aide des déportées françaises, Germaine Tillion, Geneviève de Gaulle, etc. Margaret Neumann est venue raconter son histoire à la barre de ce tribunal et je dois dire que ça a été quelque chose d'impensable cette idée que Staline avait pu livrer à Hitler des communistes allemands, même opposants, et ce qui était surtout impensable c'était la réaction d'un certain nombre de camarades communistes que j'avais à ce moment-là, qui disaient : « bon voilà, c'est les aléas de la politique, on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs », enfin vous connaissez tous ces discours. Pour moi c'était rédhibitoire, ce qui fait que de ma vie je n'ai jamais adhéré à aucune organisation communiste, ni au Parti communiste ni à aucune des organisations satellites.

Soucieux quand même de m'engager, en 1955 – j'avais donc 20 ans à ce moment-là, j'étais arrivé à Paris parce que j'avais fait mes études secondaires en province – j'ai rejoint le mouvement des étudiants du Parti socialiste, avec Michel Rocard qui en était le dirigeant, et pendant un certain temps j'ai été, je puis dire, le porte-serviette de Michel Rocard dans ce mouvement. À ce moment-là, en 1955, le Parti socialiste était dans l'opposition et il était engagé contre la guerre d'Algérie, et je me souviens

très bien des premières affiches que j'ai collées, qui disaient : « jeune, est-ce que tu vas te faire le mercenaire du colonialisme en Algérie ? » Donc j'étais tout à fait enthousiaste. Puis il y a eu les élections de janvier 56, l'arrivée au pouvoir des socialistes dans la personne de Guy Mollet, le voyage de Guy Mollet à Alger et le retournement à 180 degrés de ce personnage qui, dès les mois qui ont suivi, a enfoncé la France dans la guerre en mobilisant le contingent, en donnant les pleins pouvoirs à l'armée à Alger, enfin toute l'histoire que vous connaissez. De sorte que, d'une certaine manière, je pense que j'en ai été marqué, une des premières expériences politiques que j'ai faite ça a été l'expérience de la trahison. Il y a des gens qui font des promesses, tiennent un discours et, sitôt qu'ils sont arrivés au pouvoir, font exactement le contraire de ce qu'ils avaient promis. Alors je suis arrivé à l'École normale en 1956, j'ai rencontré Alain Badiou – nous ne nous souvenons plus comment nous nous sommes rencontrés : on appartenait à la même promotion, on suivait les mêmes cours, mais on ne se souvient pas de comment les échanges se sont établis – et nous avons décidé de recréer à l'École normale une section socialiste : il en avait existé une jusqu'à 1948 mais à cette date elle avait passé en bloc au Parti communiste, donc entre 1948 et 1956 il n'y a pas eu de socialistes à l'École. Nous avons décidé d'en recréer une, on s'est retrouvés à 7. Notre section était très engagée contre la guerre d'Algérie malgré la ligne officielle du parti, qui n'était pas très satisfait de nos faits et gestes mais qui se trouvait en même temps flatté d'avoir une section de normaliens, donc était relativement tolérant à notre égard. On a été très engagés contre la guerre d'Algérie ; puis en 1958 le général de Gaulle est arrivé au pouvoir et le Parti socialiste de Guy Mollet dans sa forte majorité a décidé de ratifier cette arrivée au pouvoir, ce qui nous paraissait comme un coup d'État, alors avec les membres de l'opposition socialiste à la guerre d'Algérie, pas seulement les étudiants, on a décidé de quitter le Parti socialiste et on a préparé la fondation de ce qui deviendra le Parti socialiste unifié, le PSU. Je me souviens toujours : c'était en septembre 58 qu'on a

pris cette décision de rupture et, quand elle a été acquise, Alain Badiou et moi – on était tout à fait partisans de cette position – nous sommes allés voir Althusser pour lui dire ce qu’il en était, nous étions tout contents et tout fiers, et nous pensions que nous allions recevoir les félicitations d’Althusser ; je l’entends encore dire : « à partir de maintenant vous ne m’intéressez plus ». On était très pris de court ; c’était évidemment l’idée que le Parti socialiste, avec tous ses défauts, était une organisation de masse, alors qu’on s’engageait dans le chemin des groupuscules insignifiants.

J’ai participé au PSU pendant assez longtemps, jusqu’à 1971 et puis j’ai été très sensible à ce qui se passait en Chine, en particulier mon attention avait été attirée dès le départ, en 1963, par ce qui s’appelait la querelle sino-soviétique et la critique que le Parti communiste chinois faisait de la coexistence pacifique et, comme beaucoup d’autres à l’époque, Alain Badiou notamment, j’étais frappé parce que ça nous avait apparu comme une première critique de gauche de l’URSS. On n’avait aucune illusion sur le modèle soviétique, nous savions ce qu’il en était, les camps soviétiques nous les avions découverts dès 1948, on n’a pas attendu Soljenitsyne pour le faire, mais les critiques qui étaient faites de ce modèle nous paraissaient des critiques de droite, c’est-à-dire des critiques libérales, et avec la critique chinoise on avait le sentiment qu’une critique de gauche était en train de se dessiner, sentiment qui était confirmé par ce que nous savions de la Révolution culturelle. Il y a entre la Révolution culturelle dans sa réalité et ce que nous en savions en France une marge considérable, et d’une certaine façon pour nous la Révolution culturelle a fonctionné comme un mythe au sens de Georges Sorel, c’est-à-dire comme un conglomerat à la fois d’illusions et de convictions qui inspirait notre action sans que ça n’ait beaucoup de rapports avec la réalité. Mais la Révolution culturelle mettait à l’ordre du jour des mots d’ordre comme supprimer la distinction entre travail manuel et travail intellectuel, supprimer la distinction entre la ville et les campagnes, le thème que les femmes représentent la moitié du ciel : tous ces thèmes nous enthousiasmaient parce

qu'ils nous paraissaient constituer cette critique de gauche du modèle soviétique, bien que la Révolution culturelle ait eu la triste fin que vous savez. J'ai participé à l'activité de groupuscules maoïstes qui étaient des dissidences du PSU. J'ai participé avec ces groupes à deux épisodes du combat politique en France des années 70 qui m'ont toujours laissé un souvenir ému et qui ont été le meilleur moment de ma vie militante. C'est ce qui s'est passé autour de l'usine Lip à Besançon en 1973 et ce qui a passé sur le plateau du Larzac en 1973-1974. Lip et le Larzac ont été des moments de fraternité et de bonheur politique. Tout ça s'est effondré avec la signature du Programme commun et le fait que tout le monde, y compris nos interlocuteurs ouvriers – parce que nous cherchions un contact et nous l'avions trouvé par l'intermédiaire notamment du syndicat CFDT – nous disait : « maintenant, puisqu'il y a le Programme commun, il suffit de voter et le problème sera résolu ». Les constructions gauchistes se sont effondrées à ce moment-là.

Je me souviens que dans nos groupuscules il y avait un certain nombre de camarades ouvriers qui nous disaient : « ne vous trompez pas ; nous ne sommes pas représentatifs de la classe ouvrière ; dans notre engagement militant, nous sommes une petite bande à part ». À première vue, on n'y croyait pas, mais j'ai décidé d'aller voir de plus près et pendant plusieurs années j'ai été défenseur prud'homal mandaté par la CFDT – j'avais des amis à la CFDT et je n'avais pas de problème pour obtenir un mandat. Vous savez qu'en France les conflits du travail sont jugés par une institution qui s'appelle « conseil des prud'hommes », qui est une institution paritaire où siègent deux juges désignés par les syndicats ouvriers et deux juges désignés par les organisations patronales, qui jugent les conflits individuels quotidiens du travail (licenciement, faute lourde, etc.) – pour les conflits collectifs il y a une autre procédure. Alors j'ai été défenseur prud'homal pendant 7 ans et là effectivement on travaille avec une tout autre classe ouvrière que celle que nous avons connue. Dans beaucoup de petites entreprises, il n'y a pas d'organisation syndicale, de sorte que les

travailleurs de ces entreprises n'ont pour recours que l'inspection du travail d'un côté, dont ils ont tendance à surestimer considérablement les pouvoirs qui en réalité sont très faibles, et quand les choses tournent vraiment mal il y a le conseil des prud'hommes où ils peuvent apporter leur cas et on prend ce cas en charge. Ça m'a éclairé sur beaucoup de choses : d'abord ça m'a mis en contact avec une autre classe ouvrière qui était plus représentative de la vérité de la classe ouvrière que celle que j'avais connue dans mes groupuscules ; ça m'a révélé aussi l'extraordinaire vérité des thèses de Marx où il oppose l'égalité formelle et l'égalité réelle, parce que le conseil des prud'hommes théoriquement est une institution paritaire – il y a d'un côté les deux juges ouvriers et le travailleur qui porte plainte et son défenseur – ça c'est le camp ouvrier –, et de l'autre côté, du côté patronal, il y a les deux juges patronaux, l'employeur et son avocat. On pourrait dire que ça se joue 4-4. Mais pas du tout : en réalité ça se jouait 7 à 1 parce que les juges ouvriers et les juges patronaux, le défenseur syndical et puis les employeurs parlaient le même langage, on avait tous la même formation ; pour le travailleur qui portait plainte c'était beaucoup plus difficile. Je me souviens en particulier des travailleurs émigrés : le procès avait lieu, le travailleur avait son résultat, et après il fallait que je lui explique ce qui s'était passé. Parce qu'il n'avait rien compris ; donc il subissait ce processus. Enfin, les résultats n'étaient pas entièrement négatifs parce que j'avais calculé qu'en 7 ans j'avais fait changer de poche 85 millions de centimes à l'époque en gagnant mes procès et j'avais obtenu au tribunal 115 millions de centimes. Dans le système français, si vous avez un jugement, il faut le faire exécuter et, si l'employeur résiste, il faut lui envoyer l'huissier, mais en général l'huissier joue au golf ou au bridge avec l'employeur en question toutes les semaines et il n'est pas du tout pressé de faire exécuter ce jugement, de sorte que parmi les 115 millions que j'avais gagnés au tribunal, 30 millions sont quand même restés dans la poche des patrons.

Après, j'ai été très intéressé par un certain nombre de livres et de travaux qui nous venaient des pays de l'Est, en particulier par la lettre adressée par Jacek Kuron et Karol Modzelewski au Parti ouvrier polonais, puis par des textes hongrois (Kimedi, Konrad, etc.). J'ai décidé de m'investir dans ce domaine – il se trouve qu'il s'est produit en 1980 le mouvement Solidarność et que la CFDT, le syndicat auquel j'appartenais à l'époque, qui était bien différent de ce qu'il est devenu aujourd'hui, avait décidé de le soutenir. Notre région soutenait Solidarność dans les régions du sud-ouest de la Pologne, à Cracovie, Nowa Huta, etc. J'ai participé à plusieurs convois : nous partions à 7 ou 8, avec 2 ou 3 camionnettes qui étaient chargées, d'un part, de vivres, de vêtements, de médicaments etc., et d'autre part, d'un matériel un peu plus subversif qui était dissimulé dans la camionnette. De matériel de reproduction en particulier, de sérigraphie. Ça a été une expérience extrêmement intéressante et précieuse pour moi ; j'ai dû faire 5 ou 6 convois. Ayant pris goût à ce qui se passait en Pologne, je m'étais aussi intéressé à une association qui s'appelait « association Jan Hus » qui avait été fondée par Jean-Pierre Vernant et Jacques Derrida, et s'était donnée pour but de venir en aide aux philosophes tchécoslovaques qui avaient été chassés de leur poste après le printemps de Prague et aux étudiants qui avaient également été exclus des universités. J'ai été faire à Prague deux séminaires dans ces conditions-là. L'association avait mal commencé parce que le premier visiteur avait été Jacques Derrida : au moment de partir, à l'aéroport, les policiers tchèques avaient placé un sachet de drogue dans sa valise et l'avaient immédiatement arrêté pour trafic de drogue, ce qui, quand on connaît Derrida, c'était vraiment l'accusation la plus invraisemblable qu'on puisse imaginer. Ils l'ont quand même retenu pendant une bonne semaine me semble-t-il. Évidemment le gouvernement français avait été alerté ; je crois que François Mitterrand était lui-même intervenu. À l'époque où j'y étais, à partir de 83, on était surveillés mais la police n'interrompait pas les séminaires, et j'ai des souvenirs très précieux et chaleureux de ces séminaires.

J'allais notamment voir un philosophe tchèque qui s'appelait Ladizlav Hejdánek, qui était un élève de Patočka ; il était protestant. Je me souviens de discussions très vives mais très amicales sur la notion de transcendance, parce que j'avais soutenu qu'une transcendance objectivée dans une divinité, ou dans une croyance scientifique, était un instrument redoutable des dictatures et Hejdánek m'avait répondu qu'une transcendance par définition ne pouvait jamais s'objectiver et que toute transcendance était du coup l'instrument de la liberté par rapport à toutes les institutions et tous les pouvoirs existants. Il s'inspirait visiblement du superbe texte de Luther qui s'appelle « De la liberté du chrétien » : le chrétien est indépendant de tous les pouvoirs terrestres parce qu'il peut se référer directement à Dieu. Je me souviens qu'au retour j'avais rapporté ces discussions à Jean-Pierre Vernant, qui était un laïque de stricte obédience, mais qui avait quand même été impressionné et en a fait état dans un de ses livres, découvrant à cette occasion que le christianisme pouvait aussi avoir une fonction libératrice, ce qui était vrai dans le cas précis. J'ai été deux fois à Prague ; la troisième, mon visa m'a été refusé, c'était en 88 ; j'étais absolument navré. D'abord parce que j'aimais beaucoup la ville de Prague – quand on arrivait à Prague à cette époque-là on avait une impression extrêmement pénible, parce qu'on arrivait à un aéroport qui était extrêmement rébarbatif avec des policiers partout etc., mais quand je me promenais dans la ville j'avais le sentiment d'être chez moi, que c'était ma société, ma civilisation ; et j'avais le sentiment d'une espèce de déchirement des camps. J'ai pensé que jamais je ne reverrais Prague et les amis très chers que j'y avais rencontrés ; puis le régime s'est effondré et j'ai pu retourner à Prague et revoir ces amis.

Quand je suis revenu d'Afrique j'ai été nommé à Vincennes et j'ai enseigné à Vincennes pendant 14 ans (à Vincennes d'abord et Saint-Denis ensuite). Ensuite j'ai été élu à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, puis, en 1991, j'ai eu une proposition pour passer un an au Wissenschaftskolleg de Berlin, qui est une

institution analogue à celle qui existe à Princeton. J'avais été invité comme africaniste, mais à ce moment-là j'avais terminé ma thèse et je considérais que j'avais consacré déjà une bonne partie de ma vie à l'Afrique et à l'anthropologie. J'ai donc été très tenté de revenir vers mes premiers amours, c'est-à-dire la philosophie. Les responsables du Wissenschaftskolleg ont été très libéraux et ont accepté sans hésitation de me donner libre cours pour revenir à cela. J'ai commencé à rédiger plusieurs essais, en particulier un qui s'appelait *Une passion allemande*¹⁰ et était consacré à cinq auteurs allemands (Luther, Kant, Schiller, Hölderlin et Kleist), autour de la notion d'absolu. À partir d'une image, d'une métaphore de l'absolu comme feu – le problème du feu c'est qu'il chauffe, éclaire, mais que si on s'en approche de trop près il brûle – mon dispositif était d'expliquer que Luther avait ramené l'absolu – que l'Église catholique avait constamment entouré de toutes sortes de barrières – sur la scène intellectuelle européenne, que Kant avait essayé de tracer une frontière qui n'était toutefois pas tenable, et Schiller avait essayé de négocier cette frontière en plaçant l'absolu dans l'avant grec et dans l'après d'une société harmonieuse future. Enfin Hölderlin était parti à la recherche de l'absolu et s'était brûlé les ailes un peu comme Icare, alors que Kleist s'était résigné à la barrière kantienne mais pour lui la vie avait été également invivable. J'avais rédigé, aussi pendant mon séjour à Berlin, un petit livre, une réaction à la situation mondiale à l'époque. J'étais très fâché, froissé, de ce qui était l'air ambiant à ce moment-là, c'est-à-dire l'idée que la fin du bloc soviétique signifiait l'effondrement du communisme, que le communisme allait être relégué au musée des erreurs disparues, et qu'on entraînait dans la grande époque du capitalisme et du libéralisme. J'avais écrit un petit essai sous le titre *Le troisième jour du communisme*¹¹. Son exergue, que j'avais trouvé dans l'évangile de Saint Matthieu, disait : « il est mort, mais dans trois jours il ressuscitera », d'où mon titre. Je me suis aussi

¹⁰ E. Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist*, Paris, Seuil, 1994.

¹¹ E. Terray, *Le troisième jour du communisme*, Arles, Actes Sud, 1992.

pris d'intérêt pour ce qui se passait à Berlin à cette époque : c'était l'époque de la réunification et, comme anthropologue, j'étais très intéressé par ce processus. Je me posais la question de savoir ce qu'une séparation de 40 ans – en particulier à partir du mur de Berlin, donc 30 ans de séparation radicale – produisait : est-ce que ça produisait deux peuples, est-ce que ça produisait deux cultures, est-ce que ça produisait deux nations ? Deux peuples certainement pas, mais deux cultures peut-être ; en tout cas les choses ne se passaient pas bien. Alors on avait mis sur pied une équipe de recherche qui voulait travailler sur l'unification, mais pas dans les hautes sphères de l'administration et de la politique ; on voulait travailler sur l'unification dans le quotidien, dans les écoles, les hôpitaux, le sport, etc. Ça a été extrêmement intéressant parce que l'unification a été un processus chargé de malentendus, de ressentiments, de conflits, avec une forme d'arrogance de la part des gens de l'Ouest, qui ont soumis l'Est à une purge extrêmement sévère. Pour ce qui était plus proche de moi, les universités de l'Est ont été, au moins dans les disciplines des sciences sociales, épurées de façon extrêmement brutale : à la Humboldt, je pense qu'à peu près les deux tiers des effectifs ont été licenciés pour des raisons politiques, parce qu'on n'enseignait pas les sciences sociales en Europe de l'Est sans avoir quelques attaches avec le parti bien entendu, et ça ne leur a pas été pardonné. En l'espace de deux ans, une grande partie des entreprises de l'Allemagne de l'Est ont été fermées et puis il n'y a eu aucune adaptation législative : l'unification s'est faite par adhésion des Länder de l'Est à la Bundesrepublik et la seule adaptation qui a été consentie c'était sur les problèmes de l'avortement. Le processus était extrêmement rude, en particulier pour les femmes, parce qu'au moins 60% des femmes d'Allemagne de l'Est travaillaient, étaient des travailleuses salariées, et bénéficiaient d'un dispositif de crèches, de congés parentaux, etc. alors qu'à l'Ouest la situation était tout à fait différente : probablement seulement un tiers de femmes de l'Ouest travaillait et du

côté crèches il ne se faisait absolument rien, c'était laissé à l'initiative individuelle. J'ai donc passé 3 ans à Berlin, dont deux ans sur cette recherche.

Puis – ça a été mon dernier investissement et c'est toujours le mien d'une certaine façon – en 1996 s'est produit un épisode, l'occupation de l'église Saint Bernard à Paris par les sans-papiers africains, Maliens. À ce moment-là, je passais mes vacances à Paris parce que mon épouse était malade et j'avais répondu à l'appel des organisations qui soutenaient les sans-papiers et qui invitaient les Parisiens à venir monter la garde autour de l'église, pas pour empêcher l'intervention policière, parce qu'on savait bien qu'on n'y arriverait pas, mais au moins pour être témoins et pouvoir dire ce qui s'était passé. Effectivement il y a eu une intervention policière très brutale pour sortir les sans-papiers qui occupaient cette église et étaient en grève de la faim, et j'étais très en colère parce que, dans mon travail d'anthropologique, j'avais été reçu dans des dizaines de villages africains qui se mettaient toujours en quatre pour vous recevoir, qui vous donnaient la meilleure chambre du village, qui étaient d'une hospitalité sans réserve ; quand je voyais la police française traiter de façon aussi brutale des gens qui étaient les cousins éloignés de ceux qui m'avaient reçu, ça me mettait très en colère. Alors je m'étais décidé de m'investir dans le mouvement des sans-papiers. En particulier, il y avait des gens qui voulaient rejoindre ceux qui occupaient Saint Bernard, mais il n'y avait plus de place parce que l'église ne pouvait pas accueillir plus que 300 personnes, alors ils avaient dit à ceux qui arrivaient de faire un autre collectif à côté. Quelques militants français se sont occupés d'essayer d'organiser ce collectif. Ça a été une expérience tout à fait passionnante parce que notre collectif de sans-papiers était complètement multinational, nous avions 35 nationalités représentées : la moitié était des Chinois – c'était leur première intervention dans le mouvement des sans-papiers –, il y avait des Turcs, quelques Africains et Maghrébins, un fort contingent d'Haïtiens et un certain nombre de Philippins ; on faisait des assemblées en 3 langues – turc, chinois et français – et les

gens étaient extrêmement patients. Toutes ces personnes d'origines extrêmement différentes, de langues différentes, de culture et de formation différentes ont réussi à travailler ensemble. Il y a eu un certain nombre de conflits, mais jamais un conflit qui a opposé une communauté à une autre – il y avait des conflits transversaux, jeunes contre vieux, familles contre célibataires, modérés contre radicaux, mais jamais entre les communautés. Ils nous ont donné une belle leçon. Ces gens situés en bas d'en bas de la société, condamnés à raser les murs et à se faire oublier, ont un jour décidé que ça suffisait comme ça et qu'ils allaient demander leurs droits. Je peux dire que ça a été une leçon formidable, à la fois pour cette détermination qu'ils ont eue et puis pour cette capacité de travailler ensemble. C'est une lutte qui a duré des années, qui est bien loin d'être terminée, qui prend maintenant la forme de la défense ds migrants – ce n'est pas tout à fait la même chose. J'ai participé à la plupart des épisodes du mouvement des sans-papiers, par exemple au comité d'organisation qui soutenait la grève des travailleurs sans-papiers entre 2008 et 2010 ; une autre expérience très précieuse.

Panagiotis Sotiris – Vous avez écrit *Le troisième jour du communisme*, mais vous avez aussi fait une intervention dans le deuxième congrès autour de l'idée du communisme¹².

ET – Je n'étais pas à la conférence, mais j'ai écrit un texte, qui m'a été demandé par l'intermédiaire d'Alain Badiou. J'avais été très convaincu et admiratif de la démarche d'Alain Badiou au moment où il a décidé – avec d'autres, mais il était quand même la cheville ouvrière dans cette affaire – de mettre en avant l'idée communiste, à savoir l'affirmation que l'espoir communiste n'était pas mort, qu'il allait prendre des

¹² E. Terray, « Communist Today », in Sl. Žižek (éd.), *The Idea of communism 2. The New York Conference*, London-New York, 2013.

nouvelles formes difficiles à prévoir, que l'espérance communiste allait renaître de ses cendres, ce que j'avais souhaité en écrivant mon *Troisième jour* à l'époque. J'avais quand même une espèce de divergence avec Alain, à savoir que, me semble-t-il, il était très bien de proclamer l'idée communiste, mais on ne pouvait pas en rester là, il fallait avancer aussi sur l'idée des voies et moyens en matière d'alliance et d'organisation, à l'aide desquelles on pourrait faire avancer dans la réalité cette idée communiste. J'avais avancé l'idée qu'il fallait quand même tenir compte de ce qui s'était passé, de l'effondrement de l'espérance communiste avec l'effondrement du bloc soviétique et du Parti communiste en France, qu'il fallait s'interroger sur les raisons de tout cela et prendre en compte les problèmes qui avaient été posés dans le mouvement communiste et n'avaient pas été résolus. Je pense que sur des questions comme la démocratie, l'exercice du pouvoir, bien entendu, mais aussi comme la propriété, comme la planification, il y avait forcément un bilan à tirer et il fallait essayer de repartir de là. C'est un peu les idées que j'avais soutenues dans ce texte, en disant que c'est très bien de proclamer l'idée communiste, mais ça ne suffit pas.

Ça ressuscitait d'une certaine manière les divergences politiques que j'ai eues avec Alain Badiou. Nous avons commencé nos activités politiques ensemble et, entre 1956 et 1968, nous étions au PSU ensemble et nous avions tout à fait les mêmes orientations et les mêmes convictions. En 1969, il y a eu une rupture entre nous parce qu'Alain Badiou a décidé de quitter le PSU pour fonder une organisation qui s'appelait l'Union des communistes de France marxistes-léninistes (UCFml), avec notamment Sylvain Lazarus. Moi je n'étais pas d'accord avec cette idée, parce que je trouvais qu'au PSU il y avait des ouvriers de la CFDT, qui allaient être ensuite par exemple les animateurs de la lutte de Lip ; qu'il y avait des paysans qui étaient en train de sortir du giron du syndicalisme chrétien ?, autour d'un personnage qui s'appelait Bernard Lambert, qui était un personnage très prestigieux et inventif ; enfin, qu'il y

avait beaucoup de travail à faire avec ces gens-là et qu'il ne fallait donc pas partir. Nous voies ont donc divergé et – je pense qu'il l'admettra lui-même – Alain a eu une période où les gens qui divergeaient d'avec lui étaient sévèrement jugés et sévèrement traités – j'ai été moi-même traité d'opportuniste – et pendant 10 ans nous ne nous sommes pas parlé, entre 69 et 80 ou 81. Puis, je dois dire, mais il le sait aussi, honnêtement je n'avais pas apprécié la manière dont lui-même et ses camarades traitaient Althusser, beaucoup plus durement que moi je n'étais traité, mais moi je n'étais qu'un petit personnage : Althusser a été, de la part d'Alain et son groupe, la cible de toutes sortes d'insultes – opportuniste, révisionniste, enfin vous connaissez tous ces discours-là. Je trouvais, compte tenu des rapports qui avaient existé avant 68 entre Alain et Althusser – il y a le célèbre article d'Alain sur « Le recommencement du matérialisme dialectique »¹³, la participation d'Alain au Cours de philosophie pour scientifiques¹⁴ –, qu'il se conduisait mal, que ce n'était pas moral, qu'il y avait un minimum d'estime et fidélité à avoir avec quelqu'un avec qui il avait quand même travaillé de très près. Il est revenu sur ces choses après ; il a adopté sur Althusser un discours beaucoup plus civilisé, si je puis dire.

D'une certaine manière la divergence profonde que j'ai toujours eue avec lui en matière de politique concerne cette thèse qu'il soutient selon laquelle la politique c'est quelque chose de rare. La politique est rare, elle est limitée à certains épisodes, en général des épisodes de la révolution, mais dans l'intervalle de ces épisodes, d'une certaine façon, il n'y a rien à faire. Il faut entretenir le souvenir des épisodes passés et l'espoir des épisodes futurs. C'est ce que j'ai appelé la politique du guetteur. Vous connaissez les versets d'Isaïe : le guetteur qui attend le jour, qui annonce l'arrivée du jour et rappelle la nuit passée, mais qui finalement est indifférent à ce qui se passe

¹³ A. Badiou, « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », in *Critique*, n. 240, 1967.

¹⁴ A. Badiou, *Le concept de modèle : introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, Paris, Fayard, 2007.

autour de lui. Portant un jugement extrêmement sévère sur toutes les forces politiques qui existent en France, Alain ne s'intéresse pas à la politique des alliances, ne s'intéresse pas, à la limite, aux combats quotidiens, sauf quand ils prennent à ses yeux une valeur symbolique. Par exemple, il s'était beaucoup intéressé au mouvement des sans-papiers, mais quand le mouvement des sans-papiers a pris la forme d'une grève organisée par la CGT, Alain a jugé que l'emprise de la CGT compromettrait largement l'intérêt du mouvement. Pour moi, la politique c'est quelque chose de quotidien, ça ne s'arrête jamais. Je retrouve la question de la contradiction principale et secondaire. Il faut s'opposer à la politique du ni... ni... : on rejette dos à dos les adversaires et on campe en dehors. Pour moi c'est impensable : il y a toujours un camp à choisir, il y a toujours une démarcation à tracer, même si ça demande des efforts et c'est complexe. C'est une divergence qui reste encore aujourd'hui.

VM – Je voulais revenir un moment sur les années de votre rencontre théorique avec Althusser – 1965. Je voulais savoir ce que vous pensez de la théorie althussérienne de la temporalité formulée dans *Lire Le Capital*¹⁵, c'est-à-dire du mode de production comme articulation de différentes instances qui ont une temporalité différente, théorie qui s'est après traduite, je pense, dans la théorie de la formation sociale, dans laquelle il peut y avoir deux modes de production.

ET – J'ai un peu de mal à distinguer aujourd'hui ce qui m'est venu des textes d'Althusser et ce qui m'est venu des textes d'Étienne. Je me souviens que ces textes m'avaient paru extrêmement précieux. Mon adhésion au marxisme d'Althusser avait des raisons politiques – je reviendrai ensuite à votre question. Un jeune intellectuel en révolte contre sa classe d'origine tombait nécessairement sur le problème du marxisme. Dans les années 50, avant l'intervention d'Althusser, le marxisme en

¹⁵ L. Althusser, « L'objet du Capital », *Lire Le Capital*, *op. cit.*

France se présentait sous deux formes : d'un côté, il y avait le marxisme officiel du PCF – le manuel de Politzer, Garaudy, etc. – c'était un marxisme très économiste, déterministe, qui apportait bien la rupture avec la pensée bourgeoise, mais était une philosophie relativement plate ; d'un autre côté, il y avait une version du marxisme qui était défendue par exemple par Jean Hyppolite, mais aussi par un père jésuite, le père Calvez, qui avait écrit un gros livre sur la pensée de Marx – ces ouvrages s'appuyaient pour l'essentiel sur les *Manuscripts de 1844*, ils étaient philosophiquement très séduisants, mais ramenaient le marxisme, en gros, dans le giron des philosophies de l'existence. Donc on avait la profondeur philosophique, mais on n'avait plus la rupture. D'une certaine manière ce qu'apportait Althusser, c'était à la fois la profondeur philosophique et la rupture avec la pensée bourgeoise. Et la réconciliation de ces deux impératifs, sur le plan politique, ça avait été une des raisons de mon adhésion.

Sur le plan de l'anthropologie, ces textes m'ont convaincu, parce qu'ils nous ont sortis d'une catégorie qui était puissamment présente en anthropologie, mais qui encombraient le paysage – ce qui se vit encore aujourd'hui parce qu'elle a un soubassement matériel : c'est la catégorie d'ethnie, qui est d'une certaine façon la même que la catégorie de société. La catégorie d'ethnie a un soubassement matériel considérable parce que les catalogues des livres d'anthropologie, les fichiers des instituts d'anthropologie sont établis par ethnie, et même si vous critiquez la notion d'ethnie, votre matériel lui-même est marqué par cette forme. L'impasse de la notion d'ethnie, en gros, c'est l'essentialisme : l'ethnie devient figée, à la limite elle prend un soubassement biologique et ça conduit à toute une série d'erreurs. La thématique d'Althusser consistait à dire que la notion de société est une notion idéologique, que la notion scientifique est la notion de formation sociale. Qu'est-ce qu'une formation sociale ? C'est la combinaison de plusieurs modes de production, dont l'un est dominant par rapport aux autres. Qu'est-ce qu'un mode de production ? C'est un

rapport de production fondamental avec les conditions de sa reproduction. Nous avons ensuite la liberté d'identifier ces rapports de production : le rapport de production capitaliste, le rapport de production esclavagiste, le rapport de production lignager, etc. Un rapport de production avec les conditions de sa reproduction, c'était un mode de production, et la formation sociale était la combinaison de modes de production, dont l'un est dominant, la domination étant définie par le fait qu'un mode de production assujettit les autres aux conditions de sa propre reproduction. Dans le travail que j'avais fait sur le royaume Abron, j'utilisais tout ça. Il y avait un mode de production esclavagiste et un mode de production lignager. Il y avait, d'un côté, des paysans qui payaient un tribut à une aristocratie guerrière, et cette aristocratie guerrière employait, par ailleurs, des esclaves pour travailler sur ses champs, pour exploiter les mines d'or qui étaient très importantes, pour assurer le transport, parce que dans ces zones marquées par la mouche tsé-tsé il n'y a pas de transport animal, donc tout se faisait sur la tête. J'avais essayé de montrer que c'était ce mode de production esclavagiste qui était dominant, dans la mesure où le tribut prélevé sur les paysans était en réalité très largement symbolique et que ce qui était attendu des paysans c'était qu'ils contribuent aux expéditions militaires qui permettaient de rafler les esclaves. En tout cas, cette perspective nous sortait de la problématique de l'ethnie ; c'est ce dispositif-là que j'ai essayé de mettre en œuvre dans mes recherches et je dois dire que je lui suis toujours fidèle. Je pense que ça a été un dispositif efficace ; mon camarade Pierre-Philippe Rey a essayé de le mettre à l'œuvre dans ses travaux sur le Congo d'une façon très pertinente. Ça nous a permis de comprendre que dans l'Afrique précoloniale il y avait eu un vrai mode de production esclavagiste ; la doctrine admise jusque-là c'était que les esclaves étaient les derniers de la famille, qu'ils étaient insérés dans le système lignager, qu'il n'y avait pas de système proprement esclavagiste. Je me souviens d'avoir eu la satisfaction

qu'un jour Jack Goody, qui était un grand anthropologue britannique, avait bien voulu me dire qu'il avait été convaincu par ma démonstration.

D'ailleurs, au moment de la préparation de mon livre *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, j'avais eu une correspondance soutenue avec Althusser, notamment à propos de Lévi-Strauss. J'ai été le destinataire d'une lettre qui a été publiée ensuite¹⁶, où Althusser, qui n'avait aucune formulation anthropologique, avait carrément avancé l'hypothèse que, dans toute formation sociale, il y avait toujours au moins deux modes de production, dès l'origine. Ça correspondait à sa thèse de la complexité originaire. Or, la recherche le confirme. Les gens qui ont travaillé sur ce qu'on considère comme les modes de production les plus anciens – les sociétés de chasseurs-collecteurs – [1h28], confirment tout à fait que les activités masculines, la chasse, et les activités féminines, la cueillette, sont deux organisations différentes et deux modes de production articulés. Bien qu'il était dépourvu de toute formation anthropologique, ses affirmations se sont retrouvées tout à fait vérifiées.

Ma contribution faisait partie du courant de l'anthropologie marxiste. En réalité, c'était un courant extrêmement hétérogène, parce qu'il comprenait Maurice Godelier qui, de mon point de vue, a toujours été partagé entre le marxisme et Lévi-Strauss et essayait de concilier les deux, ce qui à mon avis est une tâche impossible, et en effet il n'a jamais su choisir. Les rapports entre Althusser et Godelier ont été à la fois proches et difficiles, conflictuels. Puis il y avait Claude Meillassoux qui était un très bon chercheur, plein d'imagination, mais il était d'obédience trotskyste et jugeait très sévèrement Althusser parce qu'il considérait qu'il était un stalinien, de sorte que, dans le courant de l'anthropologie marxiste, les althussériens ça a été Pierre-Philippe Rey et moi ; à cette époque-là en tout cas, après d'autres sont venus. Il y a eu des échos en Grande-Bretagne. Maurice Bloch en particulier en était pendant une période le

¹⁶ L. Althusser, « Sur Lévi-Strauss », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2, Paris, Stock/IMEC, 1995.

chef de file. En Grande-Bretagne, ils bénéficiaient, et j'ai bénéficié, aussi de la protection paternelle d'un chercheur qui s'appelait Max Gluckman, un anthropologue installé à Manchester mais qui avait été dans sa jeunesse membre du Parti communiste sudafricain, très engagé dans le mouvement communiste en Afrique du Sud, victime de la répression, contraint à l'exil. Il considérait les jeunes gens enthousiastes que nous étions avec beaucoup d'amitié. Il y avait aussi quelques jeunes anthropologues britanniques autour de Maurice Bloch. C'est un mouvement qui a connu une existence assez brillante mais très brève, parce que l'anthropologie marxiste a été entraînée, du moins en France, dans la catastrophe générale du marxisme. Ça s'est moins manifesté à l'étranger. En France, à partir des années 80, les livres de Marx étaient épuisés et n'était pas réédités, on trouvait ça sur les quais, l'enseignement de Marx avait disparu des universités ; enfin, il y a eu une période d'ostracisme généralisé vis-à-vis du marxisme. Je me souviens de mon émerveillement ayant été invité une fois à Duke où enseignait Jameson en découvrant que le marxisme y était officiellement présent dans les discussions et débats. Aujourd'hui les choses se sont un peu améliorées, mais je considère que les instruments dont j'ai parlé, ceux qui ont été mis à disposition par Louis et par Étienne (formation sociale, mode de production, rapport de production) sont encore des instruments extrêmement efficaces, extrêmement féconds, et j'espère qu'un jour des chercheurs plus jeunes que moi reprendront ces instruments et reprendront le travail entrepris. Je pense qu'il y a encore beaucoup de choses à découvrir en les utilisant.

En ce qui concerne la temporalité plurielle, je dirais que ce qui était très éclairant dans le texte d'Althusser, c'était la critique de la totalité expressive, et c'était encore une manière de libérer la recherche, parce que ça nous permettait de reconnaître en particulier que chacun des niveaux ou des régions de la totalité sociale pouvait avoir

sa propre temporalité, avec des croisements. La réhabilitation par Althusser de la notion de conjoncture était en ce sens extrêmement précieuse.

FB – Vous avez dit que cette théorie de la pluralité des modes de production fonctionnait très bien par rapport à votre objet de recherche. D’autres ont essayé de l’appliquer à la question de la transition socialiste, notamment Charles Bettelheim. Qu’en pensez-vous ?

ET- Il y a une vraie difficulté : vous connaissez les textes d’Althusser où il dit : « il n’y a pas de mode de production socialiste, mais il y a une période socialiste dans laquelle coexistent de façon antagonique des traces ou des vestiges du capitalisme d’un part et d’autre part des germes du communisme ; la transition socialiste c’est la confrontation de ces deux éléments et ou bien ce sont les vestiges capitalistes qui l’emportent et le communisme est voué à l’avortement, ou bien ce sont les germes communistes qui l’emportent et le communisme finit par triompher ». Cette problématique me paraît insuffisante parce qu’à la fois en Union soviétique et en Chine nous avons assisté au fait que c’est de l’intérieur même de ce qui a été présenté comme les germes communistes, par exemple l’État ou le Parti, qui sont apparus les éléments qui nous ramenaient au capitalisme. Je relisais récemment les textes de Mao sur la Révolution culturelle. Ce qui m’a frappé dans ces textes, aujourd’hui en tout cas, c’est leur caractère extrêmement défensif. Mao dit : « il y a dans le parti des gens qui, bien que du parti, se sont engagés dans la voie capitaliste et c’est contre ces gens-là qu’est dirigée la Révolution culturelle ». D’une certaine façon cette description avait été précédée en 1956 par le livre de Milovan Đilas, un dirigeant du Parti communiste yougoslave, qui avait écrit *La nouvelle classe*, qui portait justement sur le fait que de l’intérieur même du Parti et de l’administration communiste se constituait d’abord une bureaucratie, qui ensuite établissait des racines en profondeur dans la société. Ça m’avait évoqué un texte de Trotsky où il disait : « ce qui préserve la bureaucratie

soviétique de se transformer en classe, ce sont les purges staliniennes, parce que les purges plongent cette bureaucratie dans l'incertitude, dans l'insécurité et par conséquent elle ne peut pas se consolider comme une classe ». D'où il concluait tout naturellement qu'une fois terminées les purges staliniennes, la bureaucratie était devenue une classe dirigeante. C'est ce problème-là qui me paraissait avoir échappé à la problématique d'Althusser sur les germes du communisme et les vestiges du capitalisme. Ce n'est pas les vestiges du capitalisme qui amènent le renouveau du capitalisme, c'est bien de l'intérieur des germes communistes que le problème se pose.

FB – J'aurais une question sur Machiavel et Althusser. Vous avez écrit un texte¹⁷ classique sur le sujet, sans avoir lu, paraît-il, *Machiavel et nous*¹⁸ d'Althusser.

ET – Bien que, pour ce qui me concerne, Althusser ne nous ait jamais parlé de Machiavel, sinon par allusion, j'avais le souvenir et le sentiment que la rencontre entre Althusser et Machiavel était quelque chose de très important. J'ai écrit mon texte au début des années 90 pour une conférence à Vincennes organisée par Sylvain Lazarus. C'était le moment où Sylvain Lazarus, et Alain d'ailleurs probablement, avaient décidé quand même de revoir un peu leur approche d'Althusser et de changer de discours par rapport à Althusser. Je me souviens qu'on s'était posés la question – il me semble que j'en avais discuté avec Étienne, en tout cas j'en avais discuté avec Yves Duroux : « est-ce qu'on y va ? » C'est-à-dire : est-ce qu'on leur donne quitus, est-ce qu'on leur pardonne leur foucade des années passées ? En tout cas j'avais pris ça comme thème. Effectivement je ne disposais pas de *Machiavel et nous* à ce moment-là. Donc j'ai travaillé avec ce que je trouvais. Mon texte est très incomplet – mais je

¹⁷ E. Terray, « Une rencontre : Althusser et Machiavel », in S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

¹⁸ L. Althusser, « Machiavel et nous », *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2, *op. cit.*

ne pense pas qu'il contient des erreurs manifestes. Bien des années plus tard, je me suis trouvé, en même temps qu'Étienne et François Matheron, à l'Institut culturel italien à Paris pour parler d'Althusser et Machiavel. J'ai saisi cette occasion pour reprendre mon texte et essayer de voir ce qui manquait et ce que *Machiavel et nous* apportait.

VM – Une des choses remarquables dans votre article est que vous avez souligné la médiation de Gramsci. Ce n'était pas évident si on n'avait pas lu *Machiavel et nous*.

ET – Je connais mal cette histoire. Le sentiment que j'avais eu en écrivant ce texte est que c'est à la lecture de Gramsci qu'Althusser s'était intéressé à Machiavel, notamment à travers l'idée du Prince moderne évidemment.

PS - On sait que c'était le cas. Il avait fait la connaissance de l'Italie, de Gramsci et de Machiavel au même moment.

ET - Je me souviens d'une présence un peu allusive de Machiavel dans ses enseignements des années 56 à 58, parce que son enseignement portait sur les philosophes du contrat, Hobbes, Locke, Rousseau, mais en contrepartie il avait placé assez souvent la généalogie des philosophes anti-contrat, c'est-à-dire Machiavel et Montesquieu, qui étaient associés dans leur refus du contrat. Je n'ai pas le souvenir qu'il y avait rangé quelqu'un qui a joué un rôle important dans cette affaire, à savoir Hume. Il y a un essai de Hume qui dit que le contrat c'est une invention fictive, que tous les États ont toujours été fondés sur la violence, la conquête et que le contrat c'est un mythe de légitimation rétroactive.

PS - Vous avez travaillé avec les sans-papiers, vous avez confronté la question du racisme, vous venez du mouvement contre la guerre d'Algérie. Que pensez-vous de la situation actuelle en Europe ? Il y a quelques heures, il y a eu une nouvelle décision

de l'Union européenne encore plus violente et brutale ; la forteresse Europe est plus agressive que jamais. Que pensez-vous de la question des réfugiés, des migrants, qu'est-ce qu'on peut faire pour lutter ?

ET - D'abord, je la trouve moralement absolument scandaleuse. La manière dont l'Union européenne et ses différents États constitutants se sont comportés – faisons une petite réserve pour l'Espagne, pour le moment, et aussi pour l'Allemagne de 2015 en tout cas – est indigne. Ceci dit, en plus, c'est une politique complètement irréaliste et aveugle, parce que l'idée que dans l'univers mondialisé qui est le nôtre, où tout circule, les capitaux, les marchandises, les idées, les modes, les musiques, il y a juste les hommes qu'on va maintenir les deux pieds dans la glèbe, et qu'on les empêchera de circuler à l'aide de mesures administratives et policières, c'est une illusion. La détermination des gens qui partent est telle que, quand on leur ferme une voie, ils en trouvent une autre et ils passent. De fait, l'Europe est à la fois une forteresse, avec Frontex, avec ses hélicoptères, avec ses murs, avec ses barbelés, etc., mais c'est en même temps une passoire. Les gens passent, entrent. La plupart des sans-papiers que j'ai connus d'ailleurs entraient tout à fait officiellement sur le territoire français, avec des visas de tourisme, ou avec des demandes d'asile, ils restaient au-delà de leur visa, mais ils étaient entrés légalement. Les évaluations statistiques nous disent que sur le continent européen il existe probablement de 3 à 4 millions de personnes sans-papiers et c'est un chiffre qui ne baisse pas. Ce chiffre est entretenu : il y a des départs, des expulsions, mais il y a aussi des arrivées. En France en tout cas l'évaluation de l'effectif des sans-papiers est de 400000. Le chiffre n'a pas varié depuis 1981, c'est toujours le même, alors qu'il y a eu deux régularisations importantes et que, bon an mal an, pardonnez-moi l'expression, il y a entre 20 et 30000 expulsions. Tout est renouvelé, de sorte que le volant de 4 à 500000 est constamment maintenu. On avait remarquée qu'à partir du moment où il y avait cette permanence d'un effectif de sans-

papiers, ça veut dire qu'ils jouent un rôle dans l'économie française. On s'était interrogés là-dessus. En les interrogeant eux-mêmes et en regardant les statistiques de l'inspection du travail, on avait remarqué que la plupart d'entre eux trouvaient un travail dans les industries ou les activités qui ne peuvent pas être délocalisées pour des raisons physiques : le bâtiment, l'hôtellerie-restauration, le service à la personne, le gardiennage, etc. ; pour les Chinois c'était un peu à part, c'était la confection, à cause des délais de commande. Du coup, j'avais avancé l'idée que les sans-papiers assuraient la fonction de la délocalisation sur place. Pour les entreprises qui ne peuvent pas délocaliser dans les pays où la main d'œuvre est très peu chère, grâce aux sans-papiers ces entreprises trouvaient à leur porte des gens qui étaient dans les mêmes conditions que les ouvriers du Bangladesh ou de Tunisie, avec des salaires dérisoires et aucune espèce de protection. Ce qui impliquait qu'en réalité quand le gouvernement français dit : « je veux éradiquer la présence de sans-papiers et mon objectif est de les mettre tous à la porte », on sait très bien que ce n'est pas vrai, parce que s'il le faisait un secteur industriel comme le bâtiment se trouverait dans les pires difficultés : pénurie de main-d'œuvre, obligation de licencier, y compris les travailleurs français. De la même façon pour l'hôtellerie-restauration : vous allez dans les restaurants parisiens, la salle est tenue par des gens en règle, la cuisine ça dépend, mais à la plonge vous êtes sûrs d'y trouver un sans-papiers. De sorte qu'il y a une grande hypocrisie de la part des gouvernements, parce que, pour qu'il y ait une masse de sans-papiers exploitables dans la délocalisation sur place, il faut, d'un côté, qu'il y ait une législation répressive pour les maintenir dans l'insécurité, dans l'incertitude, etc., pour leur faire peur et que par conséquent ils soient dociles ; mais en même temps il ne faut pas appliquer trop fort cette législation répressive parce que, si on les mettait tous à la porte, effectivement on ne pourrait plus pratiquer la délocalisation sur place. Il y a une utilisation modulée du dispositif qui fait qu'on expulse à peu près 20000 ou 25000 personnes par an sur un effectif total de 500000,

mais comme il en arrive à peu près autant chaque année, ça permet de maintenir le volant et « tout se passe pour le mieux ». Nous avons beau expliquer cela aux représentants politiques des gouvernements qui se sont succédés... ils sont d'ailleurs tout à fait au courant, ils le savent très bien, ils ne veulent pas le reconnaître. D'une façon plus générale, c'est une des méthodes du capitalisme mondial d'aujourd'hui que de recourir aux travailleurs étrangers et en particulier aux travailleurs sans-papiers, parce que les travailleurs étrangers en général sont là pour faire les travaux que les nationaux ne veulent plus faire – trouver un Français pour travailler dans le bâtiment ou faire la plonge dans les restaurants maintenant c'est tout à fait impossible – ; en plus, les travailleurs étrangers servent de protection parce que, quand il y a une crise économique, même s'ils sont en situation régulière, ils n'ont quand même pas droit de vote, donc on peut les licencier en priorité, c'est ce qui s'est passé dans les grandes restructurations en France de la sidérurgie et de l'automobile ; et puis les illégaux remplissent cette fonction de la délocalisation sur place. Pour le capitalisme c'est un avantage considérable que d'avoir des classes ouvrières qui sont à chaque fois divisées entre nationaux et étrangers, avec tous les antagonismes, les fausses concurrences etc. qui peuvent s'insinuer dans ce dispositif. La migration correspond donc aussi aux intérêts du système capitaliste. Par conséquent l'idée qu'on va l'arrêter, qu'on va enfermer les gens chez eux me paraît complètement folle, illusoire. Simplement, on rendra le processus extrêmement compliqué et ça conduira un jour à des catastrophes de toute nature, entre autres politiques, comme on le voit avec M. Salvini notamment. Je comprends en même temps la réaction italienne, disant : « vous nous laissez seuls par rapport à ce problème ». L'attitude du gouvernement français a été d'une hypocrisie sans nom dans cette affaire. M. Macron donne des leçons d'humanisme à ses voisins italiens et en même temps, à la frontière de Vintimille, il fait bien en sorte que les gendarmes français arrêtent tous les malheureux qui essaient de se présenter et les refoulent en Italie ; alors que les Corses

s'étaient proposés d'accueillir le bateau de l'Aquarius, il s'est bien gardé de donner son autorisation. Donc en matière d'hypocrisie on peut difficilement mieux faire que le gouvernement de M. Macron.

Emmanuel TERRAY est né en 1935. Études de philosophie avec Louis Althusser. Se tourne ensuite vers l'anthropologie : travail de terrain en Côte d'Ivoire et au Ghana. Enseignement à l'Université d'Abidjan (1964-1968), à Paris VIII Vincennes (1968-1982), et à l'École des hautes études en sciences sociales (1982-2002). Activités militantes : participation au Parti socialiste unifié, puis à la Gauche ouvrière et paysanne ; soutien à Solidarność et à la Charte 77 ; défense des migrants sans-papiers.