

Passages de Paris, n° 21 (2021.1)

**LE PASSAGE DU DEUX AU ZERO : DUALITÉ ET DÉSINTÉGRATION DANS
LA PENSÉE DIALECTIQUE BRÉSILIENNE (PAULO ARANTES, LECTEUR
DE ROBERTO SCHWARZ¹)**

Felipe Catalani et Luiz Philipe de Caux.

« La tâche de la philosophie n'est pas d'assumer un point de vue, mais de liquider les points de vue » (Adorno, *Zum Studium der Philosophie*)

« Ainsi, la vie manque de sens parce que son horizon est le néant, ou encore parce que son horizon est l'organisation sociale brésilienne » (Schwarz, *Um mestre na periferia do capitalismo*).

Il n'est pas nouveau de constater que l'essai de Roberto Schwarz « *As ideias fora do lugar* » (« Les idées déplacées ») (SCHWARZ, 2012a) constitue une sorte de matrice productive qui se déploie dans toute l'œuvre de Paulo Arantes. Une remarque similaire a été faite par Bento Prado Jr. (1996) dans la préface du *Ressentimento da dialética* (ARANTES, 1996a), et Arantes lui-même semble ne cacher l'influence fondamentale de Roberto Schwarz que pour finalement la montrer clairement. Il semble toutefois utile d'essayer d'analyser cette réverbération d'un petit texte dans une œuvre entière, et ce pour le bénéfice des deux parties : non seulement pour essayer de « faire système » (le coupable de l'expression est, encore une fois, Bento Prado Jr.) d'une œuvre qui est philosophique (mais pas uniquement) apparemment dispersive comme celle d'Arantes, ni seulement pour expliquer toute la dimension de ce qui était contenu dans l'essai de Schwarz qui ne

¹ Traduction de la version originale en portugais: “A passagem do dois ao zero: Dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz).” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 74, p. 119-146, 2019. Les auteurs remercient Nina Delcroix et Michel Lory pour la relecture de la traduction.

compte pas plus de 20 pages. L'expliciter servirait aussi à montrer (ce qui est moins clair) la postérité et la survie transformée de ces observations faites en 1972 face aux temps qui lui ont succédé, et ainsi comprendre leur résonance dans les écrits plus récents d'Arantes. Dans un premier temps, nous montrerons comment la découverte de Roberto Schwarz conduit Paulo Arantes, d'une part, à lire rétrospectivement le processus de formation nationale brésilienne comme une sorte de processus dialectique négatif de réémergence, à des niveaux successifs, de la même dualité irréconciliable, en montrant en même temps comment la particularité du mode faible de fonctionnement idéologique dans cette nation périphérique implique la nécessité de repositionner le problème de la critique de l'idéologie non seulement au Brésil, mais en général, et ceci d'une manière qui coïncide extérieurement avec le repositionnement, venant d'une voie différente, du même problème à l'époque dans le centre du capitalisme ; et, d'autre part, comment elle conduit Arantes à voir que le schéma explicatif de Schwarz ne s'applique pas seulement au cas brésilien, mais peut aussi aider à expliquer l'émergence de la dialectique elle-même au début du XIXe siècle en Allemagne. Dans la suite, de manière plus spéculative, nous passerons par d'autres moments de l'œuvre de Schwarz pour réfléchir à la persistance ou non du modèle de critique des « idées déplacées » dans ce qu'Arantes appelle le « nouveau temps du monde » : dans la nouvelle situation diagnostiquée par Arantes et Schwarz d'une situation prolongée d'effondrement du capitalisme en cours, qui coïncide aussi avec une sorte de « conclusion inachevée » de la formation nationale brésilienne et avec le début de la « brésilianisation du monde ». Dans cette reconfiguration, la relation entre le centre et la périphérie ne se produit plus en termes temporels, comme une coexistence synchronique et fonctionnellement connectée de temporalités distinctes, mais seulement en termes spatiaux et détemporalisés, de sorte que le modèle Schwarzien de critique de l'idéologie basé sur le déplacement des idées des contemporanéités non contemporaines doit lui-même être repensé à partir de son principe.²

² « As ideias fora do lugar » a pour présupposé le processus de temporalisation de l'espace, le sujet par excellence de Paulo Arantes. C'était déjà le sujet de sa thèse de doctorat, *Hegel : l'ordre du temps* : « En revanche, dire que le temps est la vérité de l'espace, ainsi que l'exige Hegel, c'est dire que l'espace, en vertu de la réflexion immanente propre à son concept, devient temps » (ARANTES, 2000, p. 19). La théorisation sur l'âge de l'émergence dans *O novo tempo do mundo* diagnostique la fin du processus pensé

Selon son propre témoignage dans la conversation fictive enregistrée dans *O fio da meada*, alors qu'il rédigeait sa thèse de doctorat sur Hegel à Nanterre, Arantes aurait « découvert le Brésil » à l'âge de 28 ans (ARANTES, 1996b, p. 91 et suivantes), c'est-à-dire en 1970. Au tournant de la décennie, non seulement lui, mais aussi ses professeurs Bento Prado, Roberto Schwarz et, plus tard, Ruy Fausto se sont rencontrés à Paris et ont formé un cercle de conversation (ARANTES, 1996b, p. 87). En exil, Schwarz a également rédigé une thèse de doctorat à Paris et, en 1972, il a publié dans un périodique local l'essai « Dépendance nationale, déplacement d'idéologies, littérature - sur la culture brésilienne au XIXème siècle », c'est-à-dire l'étude qui, en portugais, sera publiée l'année suivante dans *Novos Estudos* et deviendra plus tard, en 1977, le chapitre introductif de *Ao vencedor as batatas* (SCHWARZ, 2012a), *As ideias fora do lugar*. Déjà en 1975, de retour au Brésil, Arantes présente lors d'une réunion de la Société brésilienne pour l'avancement de la science (SBPC) le texte « Ideia e ideologia » (Idée et idéologie), compilé plus tard en annexe du *Ressentimento da Dialética*, où il présente ce qui semble avoir été sa découverte. En parlant du fonctionnement des idées bourgeoises originaires d'Angleterre et la France dans l'Allemagne « en retard de développement » des années 1840, Arantes paraphrase pratiquement l'essai de Schwarz, qu'il ne manque pas de citer. Dans le passage déjà célèbre : « Concernant ce mouvement de transposition [...], il s'agirait de signaler une *Verstellung* à l'envers [...], un déplacement qui, en dissimulant, révèle, comme si les idées hors champ gagnaient en netteté, révélant leur fragilité idéologique » (ARANTES, 1996a, p. 365). C'est à la logique de ce que Schwarz (2012a, p. 18-19) appelle les « idéologies du second degré » que nous avons affaire, mais Arantes montre que ce schéma explicatif transcende le Brésil, en le révélant apte à penser l'opération détachée de la superstructure philosophique dans le contexte d'autres formations capitalistes périphériques - une possibilité que Schwarz avait déjà indiquée formellement, sans

par Hegel (l'âge moderne), son résultat est le « temps intemporel de l'urgence perpétuelle » (ARANTES, 2014, p. 94), annulant le passé et le futur dans le Présent, et il a pour effet son contraire, à savoir la spatialisation du temps, car « c'est la notion très moderne de Progrès - et la temporalisation de l'histoire qui l'a rendu pensable - qui va littéralement dans l'espace » (l'expression idiomatique brésilienne « ir para o espaço » signifie « terminer, finir, mourir ») (ARANTES, 2014, p. 62). En avançant quelque chose qui sera développé plus tard, on peut dire que le processus de spatialisation de l'espace (c'est-à-dire le moment de l'effondrement du capitalisme) implique, comme une mise à jour de l'argument de Schwarz, que les idées sont désormais déplacées *partout*.

toutefois la développer. Ce qu'Arantes constate, avec Schwarz, c'est que le Brésil offre un point de vue spécifique et privilégié pour comprendre le fonctionnement des idées en général et les conditions de fonctionnement ajusté et (bien que de manière ajustée) désajusté de la base et de la superstructure, et se surpasse ainsi en tant que *simple point de vue*. Dans les situations historiques où les idées transplantées sont obligées de se réajuster dans des conditions matérielles qui ne les portent pas de la même manière que les conditions de leur lieu de provenance les portaient, leur inadaptation n'a pas tant besoin d'être découverte par la réflexion qu'elle a toujours été un sentiment quotidien de l'homme commun.

Un sentiment diffus que quelque chose n'est pas à sa place

Schwarz note déjà que l'« égarement », la sensation d'être « décentré », a constitué le point de départ de notre vie idéologique. Le Brésil donne « *la sensation* [...] de dualisme et artificialité - des contrastes rébarbatifs, des disproportions, des non-sens, des anachronismes, des contradictions etc.» (SCHWARZ, 2012a, p. 21 – emphase ajoutée). Il y a toujours eu parmi nous, les Brésiliens, en revanche, un scepticisme à l'égard de l'idéologie normative bourgeoise, un scepticisme qui n'avait pas besoin de provenir d'une réflexion sur le mode de fonctionnement de l'idéologie libérale ou d'une critique complexe de l'économie politique, mais qui nous est venu d'un « point de départ intuitif, qui nous a dispensés de l'effort » (SCHWARZ, 2012a, p. 26), et ce précisément en raison de notre arrangement productif particulier (insertion d'un pays esclavagiste dans le système d'échange mondial basé sur le travail libre), de notre division singulière des classes (esclaves, maîtres et hommes « libres » non propriétaires) et de sa propre médiation normative universelle, *la faveur*, qui ne remplace pas, mais coexiste en parallèle avec l'échange d'équivalents et sa normativité correspondante. L'idéologie libérale classique ne nous aurait jamais trompés, nous l'aurions toujours ressentie comme quelqu'un qui a l'impression de porter des vêtements trop serrés, pour utiliser une autre métaphore de Schwarz. L'essai de Schwarz souligne donc la validité au Brésil de deux types de sentiments ou de sensations (c'est-à-dire d'appréhensions pré-réflexives) de contenus qui,

ailleurs, n'auraient pu devenir conscients qu'à la suite d'une *conceptualisation*, d'une *théorisation* : le dualisme, c'est-à-dire l'existence ou la validité compatibilisée de principes ou d'états de choses incompatibles, et le désaveu consécutif de ce qui, de chaque côté du dualisme, est normativement valable. *Tout se passe comme si, au Brésil, la critique de l'idéologie était un sentiment de l'homme commun, mais, précisément parce qu'il n'y a pas de distance entre elle et la pratique qui pourtant la contredit, elle n'opère pas comme une négation de la réalité idéologique, mais comme son soutien.* Or, l'idée qu'il existe au Brésil une certaine structure duale dont les pôles s'excluent mutuellement, et qu'elle fait l'objet d'une appréhension intuitive sert à Arantes de clé pour retourner la notion traditionnelle du processus de formation nationale. C'est la thèse de *Sentimento da dialética*.

Arantes note, dans *Sentimento*, que la présence de structures doubles, que ce soit au niveau du contenu ou de la forme, traverse toute la série de travaux, issus de différentes disciplines, consacrés à la réflexion sur le Brésil, sa spécificité nationale et son processus de formation. Les idées de Schwarz offrent à Arantes une position rétrospective à partir de laquelle il peut conceptualiser de manière critique le processus de formation nationale. D'une part, Arantes interprète ce processus comme une sorte de processus dialectique dans lequel l'expérience d'une conscience nationale se constitue (et dont le modèle, comme on pourrait le suggérer, serait la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel)³; d'autre part (ou plutôt, en chevauchement avec ce premier niveau d'exposition), il présente le même processus comme une série de synthèses successives dont la fausseté est révélée chaque fois par la présence répétée du même état de fait scindé, le dualisme, qui expose maintenant non pas l'évolution d'une conscience, mais son inertie structurelle, sa paralysie, le blocage de son mouvement par elle-même (dont la correspondance, maintenant, est plutôt avec la dialectique négative adornienne). Pour le formuler dans toute sa teneur contradictoire : « *As ideias fora do lugar* » y opère en quelque sorte comme le point d'arrivée d'un processus de formation, une ultime conscience de soi de ce processus, qui ne découvre en lui que le fait qu'il n'avait pas quitté sa place. Si on peut

³ Dans l'essai « *Nação e reflexão* », Arantes (2004, p. 83) affirme que « c'est précisément l'imagination nationale qui nous a permis de commencer à penser ».

comprendre la formation comme la tentative de dépassement du dualisme, la formation se termine (sans s'achever) lorsqu'elle sait qu'elle est identique au dualisme lui-même.

Mais qu'est-ce qui est en jeu, après tout, dans le dualisme qui marque les études de la formation ? Comme les caractérise⁴ Arantes, il s'agissait d'études consacrées à la compréhension de la formation du pays comme de quelque chose qu'il serait structurellement impossible de se mettre en forme. de mettre en forme. La formation du Brésil est en même temps sa non-formation, son n'être-pas-capable-à-se-former. Il est généralement sous-entendu dans ces études, telles que les a lues rétrospectivement Arantes, que le Brésil est à la fois le pays dont la formation, si elle était achevée, indique potentiellement une forme de sociabilité utopique, réconciliant les Lumières et son autre, le pays dont l'essence, pour rester dans le paradoxe, consiste à ne pas réaliser son essence. Et il est typique des auteurs de ces essais et études, qui interprètent la constitution du pays, qu'ils travaillent toujours avec des paires opposées. Ceci est déjà exprimé dans le titre des trois œuvres centrales de Gilberto Freyre : *Casa-grande & Senzala, Sobrados e Mucambos, Ordem e Progresso*. Le concept bien connu de l'« homme cordial » de Sérgio Buarque est un couple clandestin de l'agent rationnel de Weber. Travail et aventure, ville et campagne, méthode et improvisation, domination personnelle et impersonnelle sont quelques paires conceptuelles à partir desquelles Buarque interprète les particularités de la formation tendue du pays. Encore plein d'attentes d'une conclusion prochaine de la

⁴ À propos des études sur la formation, cf. la caractérisation d'Otília et de Paulo Arantes : « Sauf dans des cas flagrants d'auto-tromperie délibérée, tout intellectuel brésilien au moins un peu attentif aux singularités d'un cadre social qui lui vole son souffle spéculatif sait combien pèse l'absence de lignes évolutives plus ou moins continues habituellement appelées formation. Le fait qu'il s'agisse d'une véritable obsession nationale est attesté par la récurrence insistante du terme dans les principaux titres des essais expliquant le cas brésilien : *Formação do Brasil contemporâneo, Formação política do Brasil, Formação econômica do Brasil ; Formação do patronato político brasileiro*, etc. - Sans compter que le même mot emblématique désigne également le sujet réel des classiques dont le titre ne porte pas le mot « formação », comme *Casa-grande e senzala* et *Raízes do Brasil*. Une telle prolifération d'expressions, de titres et de sous-titres similaires ne peut être considérée que comme le signe d'une expérience intellectuelle de base, en termes généraux plus ou moins comme suit : sous la forme de grands schémas interprétatifs dans lesquels s'inscrivent les tendances réelles de la société, tendances néanmoins aux prises avec une sorte d'atrophie congénitale qui persiste à les interrompre, le corpus d'essais a surtout rejoint le but collectif de doter ce milieu gélatineux d'une ossature moderne qui soutiendrait son évolution. Une notion à la fois descriptive et normative, on peut comprendre que l'horizon révélé par l'idée de formation courait vers l'idéal européen de civilisation relativement intégrée - point de fuite de tout esprit brésilien bien formé » (ARANTES ; ARANTES, 1997, p. 11-12).

formation sous la forme d'une « sursomption » moderne de notre combinaison locale de la modernité et de son autre, le wébérien Sérgio Buarque s'exprime dans une tonalité étonnamment hégélienne : « l'histoire ne nous a jamais donné l'exemple d'un mouvement social qui ne contenait pas les germes de sa négation - une négation qui a nécessairement lieu dans le même cadre » (BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p. 180). Il exprime ainsi une représentation présente non seulement éventuellement chez les interprètes du Brésil, mais aussi dans nos courants artistiques en général, comme dans la *Bossa Nova* ou la *Tropicália* : que notre coexistence particulière d'éléments modernes et « pré-modernes » nous donne l'occasion singulière de créer une autre modernité.

Alors que Gilberto Freyre offre une image déjà réconciliée et pacifiée, totalement idéologique, de la coexistence des opposés, et que Sérgio Buarque projette cette réconciliation dans l'avenir, Caio Prado étudie plutôt la production fonctionnelle réciproque de ces doubles paires. Le dualisme n'est plus *explanans*, mais *explanandum*. Dans une polémique avec la position du Parti Communiste Brésilien de l'époque, il soutient la thèse selon laquelle les relations de production féodales ou semi-féodales (c'est-à-dire pré-modernes, précapitalistes) n'ont jamais prévalu au Brésil, mais que la colonisation du pays avait été dès le départ orientée vers l'institution d'un certain régime d'accumulation capitaliste par l'exploitation de la nature. Il est vrai qu'à la lumière des relations de production alors plus avancées et des forces productives plus développées, le régime d'accumulation établi dans la colonie semblait appartenir au passé (esclavage, latifundia, monoculture d'exportation), mais il correspondait précisément au régime le plus rentable et qui fournissait les ressources nécessaires à l'industrialisation rapide de l'Europe. Le déterminant n'était pas les rapports de force directs pré-capitalistes, mais, autant au Brésil qu'au centre du capitalisme, l'économie. Le Brésil n'a jamais été pré-moderne, de même sa « modernité » n'a jamais été la même que dans les pays européens et nord-américains. Les différentes vagues de modernisation à venir n'effaceraient pas les éléments pré-modernes, mais les utiliseraient, les favoriseraient et les perpétueraient afin de mieux les mettre en œuvre. La modernité du Brésil s'exprime ensuite dans différentes structures duales.

Antonio Candido perçoit cette dualité comme une « base réelle » qui s'exprime sous la forme de nos œuvres littéraires ; les sociologues et les historiens se disputent pour savoir si cette dualité est réelle ou seulement idéologique ; en récupérant Candido, Schwarz découvre le biais critique de la dualité en montrant qu'elle est à la fois réalité et idéologie ; et Arantes comprend de manière critique tout ce débat intergénérationnel comme le développement d'une critique dialectique négative non seulement de la partie qui est la manière dont le Brésil s'insère dans une totalité, mais de la totalité elle-même dont la vérité apparaît maintenant dans cette partie. La dialectique se présente comme le point de vue de la totalité, qui n'est accessible que par un déplacement du point de vue à sa périphérie.

Selon Schwarz (1987, p. 129), Antonio Candido a écrit « la première étude littéraire proprement dialectique » au Brésil. Il s'agit de l'essai « *Dialética da malandragem* », dans lequel Candido décrypte une certaine loi formelle à l'œuvre dans le roman *Memórias de um sargento de milícias* de Manuel Antônio de Almeida, qu'il appelle « dialectique de l'ordre et du désordre ». Candido avait déjà publié onze ans auparavant son œuvre principale, *Formação da literatura brasileira*, dans laquelle il reconstruit la formation d'un système littéraire national qui se constitue à partir du moment où il est capable de se référer à lui-même. Cette tradition littéraire n'a pu se former que tardivement et devenir une partie différenciée et intégrée de la littérature mondiale, car elle a su réaliser un équilibre compensatoire entre le local et le mondial, le particulier et l'universel, de telle sorte que l'universel puisse se dévoiler dans le particulier et que le particulier puisse s'élever à l'universel. Arantes interprète cette formation exposée par Candido comme un processus dialectique, car « [...] on peut parler de dialectique où il y a une intégration progressive par le biais d'une tension renouvelée à chaque étape. Dans le cas de la culture brésilienne, marquée par la tension de la double fidélité aux données locales et à la matrice européenne, un double processus d'intégration et de différenciation, d'incorporation du général pour arriver à l'expression du particulier. Une intégration qui se produit aussi localement, sous la forme d'une accumulation de résultats esthétiques qui donne une continuité et une unité à ce processus de constitution d'un système articulé d'œuvres et d'auteurs ». (ARANTES, 1996a, p. 17).

Mais si l'étude littéraire antérieure de *Candido* est déjà notoirement dialectique, pourquoi Schwarz ne reconnaît-il cette caractéristique que dans « *Dialética da malandragem* » ? Il y a en fait quelque chose de qualitativement différent dans cet essai. Il ne s'agit plus de la formation positive-dialectique d'une tradition, mais de la découverte d'une loi profonde de mouvement de la réalité brésilienne qui s'exprime esthétiquement comme forme littéraire. L'action du roman se déroule à Rio de Janeiro dans la première moitié du XIXe siècle, où l'esclavage est en vigueur. Malgré cela, on n'en trouve pratiquement aucune trace dans son intrigue, ou du moins se manifestant de manière immédiate ; mais ses signes en tant que médiateur de la sociabilité sont partout. On trouve des hommes libres, mais pas exactement libres au double sens marxien : « d'être une personne libre, qui dispose de sa force de travail comme de sa marchandise, et, d'autre part, d'être quelqu'un qui n'a pas d'autre marchandise à vendre, libre et délié, manquant absolument de toutes les choses nécessaires à la réalisation de sa force de travail » (MARX, 2013, p. 244). Il y a cependant un problème : comment les hommes qui ne sont ni maîtres ni esclaves sont-ils intégrés dans les rapports de production de la maîtrise et de l'esclavage ? Ces hommes libres n'ont personne à qui vendre leur force de travail. Comment peuvent-ils simplement subvenir à leurs besoins ? C'est dans cet environnement que se développe la *malandragem*, « cet art brésilien d'utiliser l'ambiguïté comme un instrument de vie » (DA MATTA, 1979, p. 70). Ils pourraient travailler de manière autonome, mais la simple existence de l'esclavage empêche l'institution d'une véritable société bourgeoise, d'un marché intérieur intégrateur et d'une division du travail plus fonctionnelle. Dans la mesure où ils ne peuvent pas vendre leur force de travail, les « hommes libres dans l'ordre esclavagiste » (FRANCO, 1997), ces prédécesseurs des « *malandros* », doivent finalement devenir dépendants de la faveur des propriétaires, les maîtres d'esclaves. Deux principes opposés, deux ordres normatifs antinomiques entiers (ou plutôt, l'ordre et le désordre) sont en vigueur au même moment et concernent cette classe en particulier. C'est tout le mérite de Manuel Antônio de Almeida d'avoir su présenter dans le roman comment « les paires antithétiques [...] licite ou illicite, vrai ou faux, moral ou immoral, juste ou injuste, gauche ou droite, et ainsi de suite [...] sont réversibles, non étanches, et qu'en dehors de la rationalisation idéologique les antinomies coexistent dans une curieuse demi-

lumière » (CANDIDO, 1970, p. 84). Le malandragement est une sorte de synthèse de l'ordre et du désordre, mais une synthèse désordonnée et négative : c'est, dit Arantes, « une dialectique non concluante donc, qui semble ne pas avoir de fin, accommodant les champs opposés dans un système d'équivalences et de contaminations réciproques » (ARANTES, 1992, p. 44). Il est vrai qu'il existe une synthèse des extrêmes de ce syllogisme, mais il n'en résulte pas un dépassement ou un mouvement quelconque, mais plutôt l'immobilisation et la perpétuation de la dualité.⁵

Le thème de l'essai de Candido n'était pas exactement une nouveauté dans l'auto-réflexion brésilienne dans les sciences sociales. Il était, en fait, peut-être le point le plus controversé à l'époque. Les explications dualistes étaient de plus en plus rejetées comme étant idéologiques. L'interprétation de l'identité du pays comme composition de deux principes hétérogènes a généralement servi à fixer normativement l'un de ces principes comme point de vue pour critiquer l'autre. L'un des ordres sociaux prévalant au Brésil serait, bien entendu, normativement supérieur à l'autre et devrait progressivement prendre sa place. C'était une idée fondamentale de la gauche elle-même. Il faudrait que le Brésil soit d'abord complètement formé en tant que nation bourgeoise, de sorte que seulement alors les conditions objectives de la révolution seraient posées. Le pays serait simplement à la traîne dans le processus spontané et unilinéaire que l'on appelle progrès. Une formulation classique se trouve dans le « dualisme structurel » de la Commission économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes (CEPALC). L'économiste brésilien Ignácio Rangel a

⁵ En cherchant à récupérer la dimension productive (et pourquoi pas, positive) de la pensée dialectique au Brésil, Vladimir Safatle a besoin de revoir certains aspects de la tradition critique brésilienne, de sorte que, dans son interprétation, il devient nécessaire d'affirmer qu'« il n'y a pas de dialectique dans la *malandragement*, parce que la *malandragement* ne peut pas devenir une figure possible de la dialectique, à moins d'une dialectique dont les interventions constantes entre ordre et désordre ne produisent qu'une stabilisation dans l'anomie [...]. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas ici d'une énergie négative qui pousse la structure à des ruptures et à des transformations révolutionnaires des situations » (SAFATLE, 2019, p. 263). Ce qui pour Safatle caractérise l'élément non-dialectique dans la dialectique de la *malandragement*, c'est le blocage même du mouvement, l'élimination du moment productif de la contradiction. À la limite, bien qu'il ne la nomme pas ainsi, l'auteur (SAFATLE, 2019, p. 273 et suivantes) accuse l'absence de synthèse productive. Il en va de même pour sa lecture selon laquelle il n'y a pas de dialectique chez Machado de Assis. L'accusation ne manque pas de sonner habermassienne, puisque le problème de cette dialectique est qu'elle pointe un blocage et assume une forme aporétique, indépendamment du fait qu'elle est l'expression adéquate du mouvement du réel (dans ce cas, de l'essence de la formation nationale). Pour Safatle, le problème est dans la formulation ; pour nous, il est dans le monde (c'est-à-dire dans l'objectivité sociale du capital).

développé une de ses versions. Selon Rangel, l'économie brésilienne est une économie mixte, à la fois féodale et capitaliste, comme si au Brésil deux modes de production avaient en fait été institués. La normativité capitaliste elle-même prévaudrait dans les relations extérieures, tandis que pour les relations intérieures, ce serait l'ordre féodal. Le pays serait alors structuré de manière duale avec un intérieur archaïque et inerte de latifundia et d'agriculture et avec une côte moderne et dynamique qui s'industrialiserait rapidement.

Deux ans après l'essai de Candido, Francisco de Oliveira a formulé la critique définitive de ce paradigme économique dualiste. Oliveira a résumé et développé le problème de manière critique en s'appuyant sur un argument tiré de la théorie de la dépendance. Dans la périphérie du capitalisme, comme le montre clairement le cas du Brésil, la permanence de forces productives et de relations de production « arriérées » (par exemple, le travail informel, illégal, semi-artisanal, sur le mode de ce qu'on appelle au Brésil la « *gambiarra* », mais aussi la nécessité, en plus de l'emploi, de travailler à la maison de manière précaire pour compléter le soutien du ménage (par exemple, en construisant sa propre maison, en plantant un potager ou en élevant des animaux) joue un rôle fonctionnel pour l'extraction supplémentaire de plus-value. « L'expansion du capitalisme au Brésil », dit Chico de Oliveira, « [...] se produit en introduisant de nouvelles relations dans l'archaïque et en reproduisant les relations archaïques dans le nouveau, une manière de rendre compatible l'accumulation globale, dans laquelle l'introduction de nouvelles relations dans l'archaïque libère la force de travail qui soutient l'accumulation industrielle-urbaine et dans laquelle la reproduction des relations archaïques dans le nouveau *préserve* le potentiel d'accumulation libéré *exclusivement* aux fins de l'expansion du nouveau lui-même ». (OLIVEIRA, 2003, p. 60).

Dans ces conditions périphériques, l'accumulation primitive, dans laquelle « la violence directe, extra-économique » (MARX, 2013, p. 808-809), prévaut « encore », n'est pas seulement un élément génétique, mais un élément permanent et structurel (OLIVEIRA, 2003, p. 43). *La relecture critique de la théorie de la dépendance conduira à la découverte indépendante d'une dialectique de la raison dans laquelle les processus de rationalisation s'appuient sur des relations irrationnelles et s'y mêlent.* Le visage

idéologique du dualisme se révèle ainsi comme arrière-plan théorique du développementalisme national. Il existe une affinité entre le dualisme et les mesures politiques de modernisation conservatrice. Toute intention de réforme ou de correction deviendrait alors « le cauchemar prométhéen de la recreation amplifiée des tendances que l'on veut corriger » (OLIVEIRA, 2003, p. 60).

Mais malgré la révélation de « l'équivoque sociologique notoire » du dualisme par sa critique (ARANTES, 1992, p. 31), ce dualisme reviendra toujours en jeu, notamment dans les arts. Ce n'est pas un hasard si, au moment même de la dictature militaire, le mouvement avant-gardiste et affirmatif de la *Tropicália* repositionne esthétiquement le dualisme. « La dualité est avant tout une forme d'expérience sociale », dit Arantes (1992, p. 41), et elle s'exprime obstinément dans les œuvres d'art, comme l'a découvert Candido. Mais il faut le comprendre correctement. Il ne s'agit pas d'une simple dualité, mais d'une « unité contradictoire » de dualité et de non-dualité (ARANTES, 1992, p. 71). Il est vrai qu'il y a « deux Brésils », mais seulement sous la présupposition d'« un lien contradictoire qui les synthétise dans une plus grande unité, sans toutefois effacer le système d'ambiguïtés dont se nourrit cette unité » (ARANTES, 1992, p. 74).

Nous en arrivons enfin à la contribution de Schwarz. Alors que, par exemple, dans la *Tropicália*, cette dualité est exprimée de manière apologétique et hypostasiée, Schwarz découvre dans les œuvres majeures de l'écrivain Machado de Assis une élaboration critique inégalée de ce sentiment dialectique. Dans les œuvres de maturité de Machado, le critique littéraire lit pour la première fois la manière inhabituelle dont l'idéologie fonctionne dans ces conditions. C'est comme si, à la périphérie du capitalisme, le « contexte d'aveuglement » s'imposait plus faiblement, de sorte qu'il s'impose comme un point de vue privilégié (pour sa critique, bien sûr). « Sans être exactement un avantage, le retard reproduit par la modernisation (et qui n'est donc pas un retard quelconque) donne à l'expérience brésilienne, c'est-à-dire au sentiment différentiel d'une société en confrontation permanente avec son double d'outre-mer, une sorte de point de vue qui lui est propre, et, ce qui est plus important, converge avec les effets qui, dans les pays centraux, ont résulté de l'effondrement de la tradition bourgeoise ». (ARANTES, 1992, p. 100).

Que les idées des Lumières soient converties en leur contraire, c'est un sentiment qui a toujours existé dans les conditions particulières du Brésil. Cela est ici la forme même de l'expérience sociale quotidienne. Une théorie critique qui en tire toutes les conséquences ne peut utiliser aucun des extrêmes de cette dualité comme critère de la critique, car ils s'alimentent réciproquement et forment, en fait, une seule et même chose unitaire. Leur relation dialectique ne peut être que négative : le tout est le faux, pour reprendre les termes d'Adorno. « C'est ainsi qu'ont été posées les bases d'une *Ideologiekritik* originale », dit Arantes (1992, p. 89). Le moment critique consiste à ne pas réprimer dans la théorie la mauvaise infinitude de la formation brésilienne, mais à la comprendre comme un indice non seulement de sa propre fausseté, mais aussi de la fausseté du tout auquel elle appartient en tant que partie périphérique.

Déplacement et dialectique

Celui qui lit aussi *O ressentimento da dialética* en ayant à l'esprit l'essai de Schwarz voit sa présence partout instruisant l'interprétation d'Arantes de la renaissance de la dialectique dans la transition de la structure de classe féodale à la structure de classe bourgeoise en Europe. La position sociale de l'intellectuel européen dans la France du XVIIIe siècle et dans l'Allemagne de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle est caractérisée par Arantes, en recourant au concept de Karl Mannheim, comme celle d'une « intelligence oscillante », c'est-à-dire oscillant entre les classes, n'étant pas exactement enracinée dans aucune d'entre elles (pas même dans sa classe respective) et obligé de traiter la pensée comme une marchandise qui n'admet aucun équivalent (ou plutôt, qui n'a aucune valeur) à la recherche d'un « acheteur » généreux. Cet intellectuel, figure inédite jusqu'alors dans l'histoire et typique du moment où la philosophie devient une partie spécialisée dans la division du travail, en raison de son déracinement et de son libre survol au-dessus de la structure de classe, présente une « disponibilité sociale [qui] configure une certaine prédisposition à la dialectique [...] [et] qui pousse la classe cultivée à faire l'expérience de l'incohérence éventuelle des idéologies concurrentes sur la scène sociale, des idées

contradictoires qui traversent la représentation d'un même objet social » (ARANTES, 1996a, p. 29).

Si la dialectique peut aussi être comprise comme un sentiment pré-théorique qui se présente dans certains contextes de dissonance réelle entre l'idée et la réalité, ce n'est pas un hasard si l'intellectuel présenté au début de *Ressentimento da Dialética*, celui-là même dont l'expérience subjective le prédisposera à la dialectique, est caractérisé de manière assez semblable à cette classe des hommes libres dans un régime esclavagiste : « Dans cet âge d'or pour les intellectuels (et responsable de la première manifestation moderne de la Dialectique, comme on essaie de le suggérer) que fut le classicisme français, l'autonomie (jusqu'à la marginalité) et le lien organique (jusqu'à l'existence de la faveur) se compliquent l'un l'autre dans un conflit qui n'est pas toujours malheureux » (ARANTES, 1996a, p. 27, emphase ajoutée). L'intellectuel européen est aux classes du capitalisme central ce que le *malandro* brésilien est dans la structure sociale périphérique. L'anatomie du *malandro* est, pour Arantes, la clé de l'anatomie de l'intellectuel : « La dialectique propre aux intellectuels [...] est aussi celle du vagabondage illustré » (ARANTES, 1996a, p. 30).

À un certain moment, de façon aussi ou même plus ironique que l'ironie allemande spécifique qu'il essayait de reconstruire dans ce passage, Arantes propose d'« imaginer » ce que penserait « un savant allemand qui ne se compromettrait pas avec le retard du milieu étroit » (1996a, p. 125), c'est-à-dire avec le retard de son pays au tournant du XVIIIe au XIXe siècle par rapport au milieu intellectuel parisien, d'où les idées étaient importées. Le discours « imaginé » qui suit, dont Arantes omet volontairement la source, n'est rien d'autre qu'une greffe clandestine d'un passage de Sílvio Romero dans son *A philosophia no Brasil*, de 1878, dans lequel l'intellectuel périphérique de ce côté-ci de l'Atlantique proteste contre le « manque de sériation de nos idées », qui les distinguait, précisément, de ce qui se passait en France (ROMERO, 1878, p. 35)⁶. Arantes prend un intellectuel allemand du début de la première moitié du XIXe siècle pour faire le discours

⁶ L'indice de la découverte de la citation délibérément mal déguisée est donné par Arantes lui-même. Le même passage de Romero apparaît conventionnellement cité dans *Sentido da formação* (ARANTES ; ARANTES, 1997, p. 15).

de l'intellectuel de Sergipe de sa seconde moitié, et cela passe subrepticement pour le lecteur non préparé ; qu'Arantes pense le Brésil à travers cette déviation des cycles de l'intelligence européenne, il ne faut pas en douter. C'est que, à l'est du Rhin, les idées qui ont révolutionné la France étaient également « déplacées », au sens de Schwarz. Par conséquent, « lorsque nous passons du cycle français au cycle allemand de l'intelligence européenne, nous passons également du radicalisme à l'ironie », c'est-à-dire de la « conviction qu'il faut agir » à la « méfiance de l'idéal » (ARANTES, 1996a, p. 109-112, *passim*). A l'est du Rhin, les idées bourgeoises modernes n'ont pas le même fondement matériel ni les mêmes racines dans la structure des rapports de production, mais cela ne signifie pas qu'elles n'en avaient pas. Si, du côté français, le désaccord et la fluctuation des idées ressentis par l'intellectuel ont conduit celui-ci à s'engager dans la transformation du monde au nom des idées, du côté allemand (la « périphérie » de la France à l'époque), l'absence de conditions de réalisation de ces mêmes idées a plutôt créé le sentiment de leur impuissance objective, qu'elles ne pouvaient pas signifier ce qu'elles disaient.

En Allemagne, à la périphérie du capitalisme, les idées arrivent déjà « ironisées » (Machado de Assis les a également perçues de cette façon au Brésil). Là, « les idées semblaient changer de registre, perdre pied, comme on perdait confiance dans leur sérieux, elles devenaient plus légères, pour ainsi dire inutiles ou indifférentes, bien qu'elles fussent strictement les seules choses qui comptaient pour les hommes sans convictions qu'étaient les romantiques » (ARANTES, 1996a, p. 229)⁷. Il existe une situation « très inhabituelle dans le concert des idéologies contemporaines [qui] condamne [...] à la dialectique » (ARANTES, 1996a, p. 225), et les conditions qui l'ont fait *sentir* au Brésil aident Arantes à expliquer pourquoi elle a pu aussi être d'abord *ressentie* (par les romantiques) et ensuite *conceptualisée* (par Hegel, mais sans aller

⁷ De même, Schwarz dira dans sa deuxième étude sur Machado (basée sur un commentaire de Machado à propos de Silvio Romero, qui a ironiquement fustigé les idées modernes nouvellement arrivées dans le pays) : « Les idées modernes sont ici tout - il n'y a rien au-delà d'elles - et rien - comme l'indiquent les exécutions sommaires. L'exhaustivité et l'irresponsabilité de la critique, les deux à la fois, en mal ou en bien, dessinaient un type de savant et une situation culturelle » (SCHWARZ, 2000, p. 153). Plus loin, toujours dans la lignée des études de Paulo Arantes sur les Allemands : « La virtualité apologétique des points de vue critiques est une de ces complications ingénieuses où brille le sens du réel de Machado » (SCHWARZ, 2000, p. 161).

jusqu'à ses derniers présupposés)⁸ en Allemagne. « Fonctionnant comme un filtre, la circonstance générale du retard historique a non seulement dissocié l'idée et l'intérêt, en obscurcissant le caractère cognitif de la première, mais a aussi raccourci, pour ainsi dire, le cycle naturel de la désillusion bourgeoise » (ARANTES, 1996a, p. 235). Dans la périphérie, les « idées expirent prématurément » (ARANTES, 1996a, p. 240), et Marx, qui ne résidait plus mais qui avait été éduqué en Allemagne, n'a pas eu besoin d'attendre la répression sanglante des journées de juin à Paris pour soupçonner que le rapport des idéaux rationnels bourgeois avec la réalité récalcitrante n'était pas celui d'une « effectuation » progressive, d'une « approximation infinie » ou quelque chose de ce genre. Quelque chose de semblable se produisait de ce côté-ci de l'Atlantique : par un itinéraire totalement distinct de l'adornien (situé maintenant dans une Allemagne devenue le centre du capitalisme), Schwarz conçoit la totalité comme fausse et l'itinéraire de la critique de l'idéologie comme quelque chose de distinct de la tentative de réaliser des idées seulement de façon unilatérale.

Rappelons qu'Adorno soutenait que si « il n'est possible de parler raisonnablement d'idéologie que dans la mesure où quelque chose de spirituel émerge du processus social de manière autonome et substantielle et avec des revendications propres », c'est-à-dire seulement dans la mesure où il est possible de distinguer clairement entre la base économique réelle et les formes idéologiques superstructurelles de conscience qui se présentent comme porteuses d'une autonomie relative, alors « aujourd'hui », c'est-à-dire en 1954, « la signature des idéologies est plutôt l'absence de cette autonomie que la tromperie de leur prétention. Avec la crise de la société bourgeoise », c'est-à-dire du capitalisme libéral, « le concept traditionnel d'idéologie semble lui-même perdre son objet » (ADORNO, 2003, p. 474). Au cœur du capitalisme, les formes idéologiques ont dû historiquement s'effondrer dans la réalité nue afin de réaliser que même le modèle classique de critique de l'idéologie était déjà caduc. Notre route vers la même perception

⁸ Car « ce que Hegel ne voyait pas toujours, ce sont les liens locaux moins apparents qui imposaient une telle effronterie : pour que le jeu ironique de cette 'sublime insolence' puisse s'armer, il fallait que les injonctions de la malformation nationale soient chargées de soutenir son caprice insensé » (ARANTES, 1996a, p. 234).

était plutôt un raccourci. Mais même si Arantes a voulu éloigner ce qu'il a trouvé chez Schwarz de la dialectique négative au sens adornien – « Je pourrais dire : au fond, il n'y a pas de dialectique » (ARANTES, 2004, p. 284)¹⁰ -, il semble que ses raisons soient plutôt liées au déploiement de cette relation entre « idées » et « lieux » après ce qu'Arantes et Schwarz comprennent comme le processus actuel de l'effondrement du capitalisme.

Ajustement idéologique

L'une des intuitions de base de « *Ideias fora do lugar* », et qui traverse les études de Schwarz sur Machado de Assis et son interprétation du processus de formation nationale, consiste en la transformation d'une contingence en nécessité - une astuce dialectique par excellence. C'est-à-dire, il s'agit d'une considération scientifique (au sens hégélien du terme) de ce qui est « hors du système de la science », à savoir le Brésil (SCHWARZ, 2000, p. 11). Si d'une part la périphérie ne se reproduit pas selon les règles du centre (qui fournit, à son tour, la régularité au système de la science), d'autre part, cette exception à la règle n'est pas une simple exception, au contraire : elle dit une vérité très précise sur la règle. C'est-à-dire *que le lien entre la norme et l'exception est révélé*. Par conséquent, au Brésil, les « anomalies sont l'arrangement sociologique-politique sur lequel est traitée l'insertion du pays dans l'économie internationale, et donc rien n'est plus *normal* » que ces anomalies. (SCHWARZ, 1999, p. 101). L'inadéquation des catégories européennes pour expliquer le fonctionnement social de la périphérie ne signifie pas pour autant que ces catégories soient tout simplement fausses et qu'il faille les écarter comme eurocentrées et inappropriées à la différence brésilienne. Au contraire, la formation de la périphérie est constituée comme quelque chose de « *différent mais pas étranger* », comme le dit Schwarz en commentant les discussions sur la relation entre le capitalisme et l'esclavage dans le Séminaire Marx organisé à la Faculté de Philosophie de l'Université de São Paulo en 1958 (auquel ont participé Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth et Fernando H. Cardoso, et, comme étudiants, Bento Prado Jr, Weffort, Michael Löwy et Schwarz lui-même (SCHWARZ, 1999, p. 87). Le décalage dans l'application des catégories sociales européennes au Brésil est « une procédure qui conduit à

l'incompréhension, en même temps qu'elle est inévitable et indispensable », car « ces catégories ne s'appliquent pas correctement, ni ne peuvent cesser de s'appliquer, ou plutôt, elles tournent en faux mais sont la référence obligatoire (...) » (SCHWARZ, 1999, p. 95). Le Brésil n'était ni non-capitaliste ni capitaliste en termes européens, mais cette particularité anormale disait une vérité sur la norme universelle. Ainsi, dans les termes de Paulo Arantes, Schwarz a identifié la « portée mondiale de nos bizarreries nationales » (ARANTES, 1992, p. 89). Ce qui apparaissait comme contingent, dépourvu de sens et hors de propos (comme le libéralisme dans une société esclavagiste), se révélait nécessaire, c'est-à-dire, *le Brésil était à la fois fou et rationnel*, de sorte que « l'ornemental, sans cesser de l'être, devenait indispensable » (ARANTES, 1988b, p. 204). Les idées (même si elles sont étrangères) acquièrent une dimension fonctionnelle dans la réalité qu'elles ne décrivent pas. Par conséquent, il faut dissiper une certaine confusion autour de la thèse de Schwarz, car, comme l'affirme Arantes, « nous avons perdu de vue l'ironie du titre de Roberto, presque toujours pris au pied de la lettre : il suggérait exactement qu'au Brésil, *les idées hors de place n'étaient jamais vraiment hors de place* ». (ibidem)⁹

Comme nous l'avons dit au début, une telle « lentille bifocale du comparatisme » (ARANTES, 1991, p. 1) apportée par Schwarz, qui divise le regard en deux, devient l'instrument chéri de Paulo Arantes avec lequel il analyse à la fois la *Verstellung* des Lumières pour un pays arriéré (dans ce cas, l'Allemagne du XIXe siècle, où la résurgence moderne de la dialectique est déjà une « dialectique de l'Aufklärung ») et la création d'un département de philosophie à la française dans une ancienne colonie (cf. *Um departamento francês de ultramar*). Cette dernière étude, inspirée par la *Formação da Literatura Brasileira* de Candido¹⁰, transforme cette dialectique entre le local et le

⁹ Roberto Schwarz commente ces erreurs d'interprétation dans un de ses derniers livres, *Martinha versus Lucrecia*, dans l'essai « Por que 'ideias fora do lugar' ? ».

¹⁰ « Folha - Jusqu'à présent, vous n'avez donné que des indications selon lesquelles le livre ne l'est pas. Quelle est la signification du mot « formation » dans le sous-titre ? S'agit-il d'une référence conceptuelle à *Formação da Literatura Brasileira*, d'Antonio Candido ?

Arantes - Sans aucun doute, en fait, un secret de polichinelle. A aucun moment je ne manque de faire allusion au fait (j'aurais même dû être plus discret, comme l'aurait été le goût du père de l'idée) que mon petit schéma est entièrement soutenu par l'idée de 'formation' qu'Antonio Candido, terminant un cycle

cosmopolite en une médiation entre l'universel et le *très local*, faisant douter des lecteurs comme Oswaldo Porchat de l'existence effective de traces de l'histoire mondiale (ou de la formation nationale) dans ce particulier du particulier : « La production philosophique brésilienne est encore très pauvre », commente Porchat à propos du livre d'Arantes, « bien qu'elle soit en train de croître ». Celle de São Paulo en fait partie, celle de l'USP fait partie de celle de São Paulo, la départementale fait partie de celle de l'USP. C'est certainement une partie respectable, une partie de la partie de la partie de la partie. » (PORCHAT, 1994, p. 252) En effet, la démarche est si particulière (ou micro-logique, pourrait-on dire avec Benjamin) que « par le sujet et à première vue, le livre de Paulo Arantes ne pourrait être plus caipira [provincial] » (SCHWARZ, 1999, p. 207). Cependant, Schwarz reconnaissait là une démarche qui était aussi la sienne : « la chronique d'un épisode universitaire local s'inscrit dans le processus séculaire de formation et de modernisation du pays, et peut révéler des facettes inattendues du modèle 'étranger' que nous essayions d'intérioriser ». (SCHWARZ, 1999, p. 208) C'est-à-dire que les anomalies des « premiers pas bizarres » d'un département de philosophie importé étaient tout à fait particulières mais étaient aussi le contraire de cela,¹¹ tout comme les contradictions de l'importation du roman qui se sont sédimentées dans la forme littéraire, qui étaient l'objet de Schwarz. Dans les deux cas, le décalage a un effet comique (après tout, l'ironie est ici objective). Dans le cas de Machado, « cette dislocation affecte les motifs 'européens', le sérieux et la grandiloquence centrale de l'œuvre d'Alencar, qui ne disparaissent pas, mais prennent un ton grotesque. » (SCHWARZ, 2000, p. 50) Dans ce décalage entre la matière locale et la forme européenne (rappelons que « l'incompatibilité est un fait formel et non géographique » (idem, p. 51), dans laquelle la forme esthétique est dépourvue des présupposés sociaux qui l'ont fait émerger, la matière produit une tension dans un processus qui « est une variante complexe de la prétendue dialectique de la forme et du contenu : notre matière n'atteint une densité

d'essais classiques d'interprétation du Brésil, a développé pour le cas particulier de la littérature brésilienne ». (Arantes, 1994)

¹¹ Le mouvement du livre, qui n'est pas sans dimension sentimentale lorsque l'auteur parle de ses anciens professeurs, est d'élever l'anecdotique au rang du Concept. Le style essayiste n'est pas sans analogies avec celui de *Minima Moralia* d'Adorno, à propos duquel Marcuse a dit un jour dans une lettre : « Je pense que le plus impressionnant est le jeu qui tisse sans friction ce qui est très personnel et l'universel. » Lettre de Marcuse à Adorno, 06/02/1948, Theodor W. Adorno-Archiv.

suffisante que lorsqu'elle inclut, sur le plan même du contenu, l'échec de la forme européenne, sans laquelle nous ne sommes pas complets » (SCHWARZ, 2000, p. 74). Machado, en essayant de composer un roman réaliste, a dû choisir comme narrateur un auteur défunt. *L'absurde* machadien n'est pas simplement « fantastique », mais imite la réalité brésilienne au niveau de la forme littéraire.

Dans le cas de Paulo Arantes, outre l'intérêt pour notre « incapacité créative à copier » (comme Paulo Emilio Salles Gomes l'a dit à propos de la « situation coloniale » du cinéma brésilien), le comparatisme de cette lentille bifocale, attentive aux déplacements, a également servi une critique de l'idéologie qui a fonctionné presque comme une géopolitique des idées contemporaines. C'est notamment le cas des études sur l'idéologie française, qui visent en même temps le néo-pragmatisme américain et la théorie allemande de l'action communicative (en gros, les trois principaux courants de *l'establishment* philosophique universitaire des dernières décennies du XXe siècle). Crucial là aussi était le fameux point de vue de la périphérie, avec son avantage cognitif et son surplus de scepticisme, qui n'était autre que le point de vue des vaincus, qui n'ont pas « pris les patates » (la proximité avec Benjamin, avec son recours à la « tradition des opprimés » dans sa critique du progressisme face à la fausse exception, n'est pas accidentelle). Pour cette raison, on peut imaginer que lorsqu'un intellectuel (de gauche) de la périphérie observe le doux *playground* philosophique des gagnants du centre, une certaine fureur se transforme en agressivité stylistique, sans perdre l'élégance, qui s'exprime sous la plume lourde (et pas pour cette raison moins précise, bien au contraire) lorsqu'il s'agit de décrire la tromperie chic du rondo international des idéologies. Dans ce contexte, le niveau d'acidité ironique de la « critique impitoyable de tout ce qui existe » (comme l'exigeait Marx) s'élève, uni maintenant à la malice machadienne (dont la raison d'être, à cette époque, était déjà claire), qui ne pardonne pas la naïveté. Voyons par exemple comment commence la critique d'un livre de Richard Rorty que Paulo Arantes a écrite pour *Folha de SP* en 1995, dans laquelle Machado apparaît d'ailleurs à la première ligne :

Le fameux afflux extérieur - celui-là même dont parlait Machado de Assis à propos des allées et venues des écoles littéraires européennes et autres prestigieuses

panacées scientifiques et sociales - non seulement continue de prédominer mais semble entrer dans une phase d'excitation aiguë en ces temps de démantèlement national accéléré, il est très probable que la traduction brésilienne du livre majeur de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, même si elle retarde de 15 ans, déclenchera une nouvelle vague de conversions fulgurantes, cette fois au néopragmatisme américain. Aux côtés d'un vieil ami de la maison, l'Idéologie Française de la Transgression et consorts, régulièrement malmenée sur le flanc (droite ? gauche ?) par le doux cosmopolitisme éthique de la Théorie (allemande) de l'Action Communicative, la Haute Conversation, une pratique sociale qui est le successeur de l'investigation philosophique rouillée des fondements, recommandée par Richard Rorty pour couronner avec style l'ère des Lumières absolues dans laquelle vivent déjà les démocraties industrialisées prospères de l'Atlantique Nord - comme notre Auteur préfère l'exprimer, pas par cynisme mais certainement parce qu'il considère que c'est exactement ainsi que doit parler un nominaliste conséquent, sans sous-entendus essentialistes - elle représente sans aucun doute une excellente occasion de secouer la poussière du retard et du dogmatisme, comme nous sommes appelés à le faire avec insistance dans les hautes sphères de la République, surtout en cette heure décisive où le pays intellectuel cherche aussi sa place dans la nouvelle division internationale du travail. (ARANTES, 1995)¹²

¹² « Como o famigerado influxo externo - o mesmo de que falava Machado de Assis a propósito das idas e vindas de escolas literárias européias e demais panacéias científico-sociais prestigiosas - não só continua preponderante mas parece estar ingressando numa fase aguda de excitação nestes tempos de desmanche nacional acelerado, é muito provável que a tradução brasileira do principal livro de Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, mesmo atrasada de 15 anos, desencadeie um novo surto de conversões fulminantes, desta vez ao neopragmatismo americano. É que, ao lado de uma velha amiga da casa, a Ideologia Francesa da Transgressão e assemelhados, regularmente fustigada no seu flanco (direito? esquerdo?) pelo ameno cosmopolitismo ético da Teoria (alemã) da Ação Comunicativa, a Alta Conversação, prática social sucedânea da enferrujada investigação filosófica dos fundamentos, preconizada por Richard Rorty para coroar em grande estilo a era de Esclarecimento absoluto em que já vivem as prósperas democracias industrializadas do Atlântico Norte - como nosso Autor prefere se exprimir, não por cinismo, mas com certeza por considerar que é assim mesmo, sem rebuscos essencialistas, que deve falar um nominalista consequente -, representa sem dúvida uma excelente ocasião para sacudir a poeira do atraso e do dogmatismo, como nos conclamam insistentemente a fazê-lo nas altas esferas da República, sobretudo nesta hora decisiva em que também o país intelectual procura seu lugar na nova divisão internacional do trabalho. »

Le procédé de la critique consiste donc à montrer que ce qui apparaît comme inadapté et impropre, comme le libéralisme dans la société esclavagiste, *produit un ajustement* à sa manière - et c'est dans ce mouvement d'ajustement que l'on trouve le cœur du leurre dont il faut dévoiler les rouages. Cette approche de l'analyse est présente même dans la critique que Paulo Arantes fait de l'interprétation de Hegel par Gérard Lebrun dans ses essais « Ideias ao léu » (1989) et « Hegel, frente e verso » (1993). Si *La patience du Concept*, de 1972, est un livre qu'Arantes lit avec enthousiasme et qui, malgré des désaccords, incorpore les questions qui y sont soulevées à sa propre interprétation de l'œuvre hégélienne, *L'envers de la dialectique*, de 1988, apparaît comme une « adhésion extensive à l'anti-hégélianisme militant de l'Idéologie française (nourrie, cependant, de ses propres ressources et sans concessions à la terminologie en vogue) » (ARANTES, 1993, p. 153 s.). Là aussi, il y aurait une fonction *d'ajustement*, puisque, finalement, « rien de plus brésilien que la lumière nietzschéenne sous laquelle le professeur Gérard Lebrun a repris la lecture de Hegel » (Arantes, 1989, p. 74). En bref, ici aussi, des idées déplacées, à leur place.

De l'ironie objective au cynisme

Il existe une autre dimension du fonctionnement idéologique de la périphérie qui devient évidente surtout dans la deuxième étude de Schwarz sur Machado, à savoir le *cynisme*, qui apparaît lié à une violence brute et à une négativité proprement catastrophique qui permet aux opposés d'aller de pair. C'est comme si, chez Brás Cubas, spécialiste du « démantèlement des attentes à leur origine » (SCHWARZ, 2000, p. 71), Schwarz découvrait la matrice constitutive du national, qui se reproduit selon la « logique de la désintégration » (le concept est d'Adorno et la formule générale d'Arantes). Une découverte rétrospective, et non moins vraie pour cela, suivant le meilleur style de la *Nachträglichkeit* dialectique. Après tout, comme le dit Paulo Arantes :

Roberto Schwarz, comme il le raconte lui-même, n'a remarqué l'actualité déroutante de Machado qu'après le coup d'État de 1964 [...]. Car la Dictature - militaire uniquement en ce qui concerne le sale boulot commandé - a inauguré le nouveau

temps brésilien régi par cette logique à laquelle nous sommes maintenant confrontés, la logique du signal fermé dans un présent inépuisable, d'ailleurs annoncé prophétiquement par la Tropicália, un autre comité de front pour nous mener dans les cordes. (ARANTES, 2014, p. 348)¹³

La leçon machadienne est l'anéantissement de toute innocence et de toute naïveté, de sorte que, comme le disait Adorno, « rien n'est plus inoffensif » (ADORNO, 2008, p. 21). Un parallèle entre *Um mestre na periferia do capitalismo* (dont le titre alternatif serait, selon Arantes, « *O nada na acepção brasileira do termo* ») et *Minima Moralia* d'Adorno n'est pas sans intérêt. Dans les deux livres, il existe une sensibilité morale qui devient un instrument de réflexion sur la structure sociale. Il ne s'agit certainement pas d'une « moralisation » de la critique : « Au lieu d'insister sur l'absurde morale, pour l'écarter, il vaut mieux examiner son réel et son sens historique, ce qui déplace la question. Pour en revenir à la conduite de Cotrim, outre qu'elle ne correspond pas à celle d'un individu éclairé, elle est conforme à la société coloniale, comme il est facile de le constater » (SCHWARZ, 2000 [1990], p. 126). Aussi la réflexion morale adornienne est avant tout une enquête sur le monde social et, plus précisément, sur son horreur objective. Tout comme les gestes de la vie quotidienne révèlent un contenu historique dans *Minima Moralia*, Schwarz observe chez Brás Cubas

les coups de boutoir périodiques sur le droit des pauvres ; les délicieux frissons provoqués par les flatteries injustifiées ; le ravissement du patriarche devant les gamineries de son fils ; les types abjects de convenance de classe ; l'ennui dû à la vacuité des projets à l'ordre du jour ; et aussi la singulière plénitude d'un long et routinier adultère. (SCHWARZ, 2000 [1990], p. 163-4)

¹³ « Roberto Schwarz, segundo ele mesmo conta, só atinou com a atualidade desnorteante de Machado depois do golpe de 1964 [...]. Pois a Ditadura – militar apenas no que concerne ao trabalho sujo encomendado – inaugurou o novo tempo brasileiro regido por essa lógica com a qual estamos nos defrontando agora, a do sinal fechado num presente inesgotável, aliás profeticamente anunciado pela Tropicália, outra comissão de frente a nos levar às cordas. »

Schwarz note qu'ici « la suspension du remords a une fonctionnalité de classe » (idem, p. 162), identifiée dans la « philosophie nasale » de Brás, à savoir la philosophie de son propre nez (Machado écrit : « Nez, conscience sans remords » [ibid.]). Quel est le rapport entre cette société sans remords qui émerge à la périphérie et l'analyse d'Adorno sur l'éthicité du monde libéral civilisé à l'instant de sa chute ? Or, Adorno visait précisément le déclin de ce qui *fait société*, de sorte que « le ciment entre les hommes est remplacé par la pression qui les tient ensemble » (ADORNO, 2008, p. 37). La périphérie, cependant, anticipe l'horreur d'une *société désocialisée*, dans laquelle le lien social se produit comme la violence de l'intérêt économique sans façade (Celso Furtado a dit : « Peu de fois dans l'histoire de l'humanité une formation sociale a été conditionnée dans sa genèse si complètement par des facteurs économiques » (apud ARANTES, 2004, p. 59)). Que révèle alors une société qui émerge à l'avant-garde d'un système international de production de marchandises ? Selon les termes de Caio Prado Júnior : « l'observateur trouvera essentiellement dans la société de la colonie [...] un état, ou plutôt *un processus de désintégration plus ou moins avancé* » (PRADO JÚNIOR, 1961, p. 343, emphase ajoutée). Il est curieux de constater que l'écart entre la publication du livre de Caio Prado en 1942 et l'écriture de ces lignes de *Minima Moralia* sur l'effritement du « ciment entre les hommes » au milieu de la catastrophe européenne n'est que de deux ans. Anticipant Adorno, Caio Prado analyse la société coloniale dans son « manque de lien moral »¹⁴,

¹⁴ Nous pouvons dire qu'il existe une analogie entre cette suspension du remords (analysée par Schwarz), le « manque de lien moral » identifié dans une perspective sociologique par Caio Prado, et le « monde sans culpabilité » conceptualisé par Antonio Candido dans sa « Dialética da malandragem » - les trois approches seront reprises par Paulo Arantes dans « A fratura brasileira do mundo », quand on parle de la brésilianisation du centre en termes de flexibilisation des normes, qui, au lieu de produire une société plus libre et plus ouverte, signifie simplement le défolement total de la logique mercantile qui commence à fonctionner sans barrières, tout comme elle a fonctionné dans la colonie depuis le début. Ainsi, la flexibilisation de la norme est venue avec un sens inversé, comme le dit Paulo Arantes : « Antonio Candido était aussi du même avis sur le déficit d'humanité d'une organisation sociale commandée par l'introjction de la Loi et l'extraversion correspondante de la violence intériorisée sur les non-élus, et l'avantage civilisationnel respectif d'une société qui gagne en 'flexibilité ce qu'elle perd en intégrité et en cohérence'. En somme, l'alternance douce entre la norme lâche et son infraction sans remords, qui apaise les tensions et fait place à toutes sortes d'accommodements, 'nous fait parfois paraître inférieurs dans une vision bêtement nourrie de valeurs puritaines, comme celles des sociétés capitalistes', mais facilitera certainement 'notre insertion dans un monde finalement ouvert'. Ce monde ouvert, dans lequel la contribution millionnaire de nos idiosyncrasies se distinguerait, n'est évidemment pas venu. Et, si cette contribution

entendu comme « l'ensemble des forces d'agglutination, complexe de générations humaines qui maintiennent liés et unis les individus d'une société et les fusionnent en un tout cohésif et compact » (idem, p. 344).

Le régime cynique de la reproduction sociale et idéologique correspond à une transparence relative de la violence économique et extra-économique comme moteur de la réalité qui s'ironise, de sorte que le vide de ces normes morales qui devraient produire du lien social devient tout aussi évident. Dans *Minima Moralia* d'Adorno, cela apparaît comme une crise de l'ironie, dans laquelle le mensonge déclare que « c'est comme ça » : « Dans le rocher de l'existant, aucune fissure ne donne appui à la main de l'ironie » (ADORNO, 2008, p. 208). Quelque chose de semblable se produit au Brésil, depuis que, ici, les libéraux ont fait une « défense progressiste de la traite des esclaves » (SCHWARZ, 2000, p. 43), ce qui complique les choses pour la critique immanente qui vise à confronter la chose à ce qu'elle entend être. C'est-à-dire que le geste cynique du « c'est comme ça » est une anticipation brésilienne et est à la base de la socialisation nationale,¹⁵ que Schwarz trouve dans cette volubilité cynique du narrateur de Machado, un principe formel avec une force mimétique. Un narrateur qui opère une « constante transgression de normes » (idem, p. 29) et qui, régulièrement, « s'affirme spirituel autant que vainqueur ». Intrinsèquement flexible (comme vice plutôt que comme vertu), « le narrateur ne reste pas égal à lui-même dans plus d'un court paragraphe, ou plutôt, change de sujet, d'opinion ou de style presque à chaque phrase » (idem, p. 30).

Dans une situation où « en plus d'être infraction, l'infraction est la norme, et la norme, en plus d'être norme, est l'infraction, *exactement comme dans la prose de Machado* »

advenait, elle trouverait la dialectique brésilienne de la malandragem à l'envers ». (ARANTES, 2004, p. 62)

¹⁵ Ce cynisme constitutif est repris par Paulo Arantes dans un texte de 1998, au sommet de l'ère Cardoso et de « l'Aufklärung du marché » : « Je ne veux pas paraître ufaniste, mais en matière de cynisme nous sommes aussi en avance. Ou mieux, on continue. [...] Pour avoir une idée de notre étonnante actualité dans ce chapitre, il suffirait de rappeler la lumineuse franchise avec laquelle nos pères fondateurs ont défendu la cause ultramoderne de l'esclavage libéral. Alors que dans la métropole, un épais voile victorien couvrait encore l'intérêt nu du paiement en argent, dans une lointaine société coloniale, l'exploitation prospérait au grand jour, directe et sèche. Dans la métropole, tout le monde le faisait, mais à proprement parler ils n'en savaient rien, alors que dans la périphérie tout le monde savait très bien ce qu'ils faisaient ». (ARANTES, 2004, p. 109)

(SCHWARZ, 2000, p. 43), l'ironie machadienne par rapport au libéralisme esclavagiste ne pouvait pas suivre ce modèle d'ironie pour ainsi dire classique et européen, qui fonctionnait comme une dénonciation par rapport aux intérêts économiques cachés, dès lors que, face au caractère systémique des infractions, il n'y a aucun sens à recourir à la norme libérale pour dénoncer son incompatibilité dans la réalité. On peut se risquer à dire qu'ici, comme dans la dialectique, une ironie *négative* était à l'œuvre, plus morbide que satirique. Comme le dit Schwarz, c'est un type d'humour particulier, « plus ami de l'insinuation empoisonnée que de la dénonciation » (SCHWARZ, 2000, p. 112). D'une certaine manière, il s'agit de quelque chose de différent du « sérieux sanguin » (ADORNO, 2008, p. 208) exigé par Adorno face à l'échec de l'ironie dénonciatrice, mais en même temps il en est proche dans son contenu de *poison*.

Brésilianisation : exception et vérité

Si à la genèse de l'espace colonial se trouve la logique désocialisante de la marchandise à l'état pur (alors que dans la métropole il y avait encore une façade civilisatrice de contention), l'horreur apparaît au centre comme une logique coloniale que le centre lui-même produit à ses marges - elle apparaît donc au centre comme quelque chose qui lui est extérieur, mais qui est son noyau même. Ou pour le dire autrement : l'horreur apparaît comme une anomalie, qui cependant est la vérité de la norme. Le premier moment dans l'histoire de la modernité occidentale où la vérité coloniale du centre se révèle à elle-même - comme suggéré ci-dessus dans le parallèle Schwarz-Adorno - est le fascisme. Selon une anecdote rappelée à plusieurs reprises par Paulo Arantes, un citoyen européen (libéral et éclairé, certes) aurait dit face à la montée d'Hitler : « Mais ils nous traitent comme si nous étions des Africains! » En d'autres termes, « l'anomalie sauvage du troisième Reich occupant consistait à traiter les Européens occupés comme des peuples coloniaux. » (ARANTES, 2014, p. 307). C'est ici que prend tout son sens l'affirmation de Benjamin, présente dans sa huitième thèse sur le concept d'histoire, selon laquelle « la tradition des opprimés nous enseigne que l' 'état d'exception' dans lequel nous vivons est la règle » (BENJAMIN, 2000, p. 433). La relation centre-périphérie comprise sous la

relation entre norme et exception (et non comme moderne et arriérée, ayant le progrès comme règle) signifie précisément l'inversion de la relation entre le normal et l'exceptionnel.¹⁶ Ce n'est pas par hasard si Paulo Arantes a eu l'intuition que le processus de colonisation, de « l'invasion originelle », peut être lu avec l'éclairage de Carl Schmitt.¹⁷

Si nous devons essayer de gloser sur cette hypothèse, ce serait plus ou moins comme suit : De manière analogue à ce que la tradition critique brésilienne tend à affirmer, pour Schmitt, la consolidation du nomos de la terre européen (SCHMITT, 1974), qui signifie une territorialisation du droit (et une juridification de l'espace), c'est-à-dire un ordonnancement du territoire européen à partir de la délimitation des frontières et des lignes d'amitié, consiste en la création simultanée de cet espace *beyond the line*, du continent d'outre-mer comme terre libre (c'est-à-dire, terre sans droit et sans État), où la guerre, pacifiée sur le continent, pouvait circuler librement. En d'autres termes, *sans expansion coloniale, il n'y a pas d'Europe et vice versa*, de sorte que la colonie est ce sous-sol européen de territorialisation de l'anomie et de l'état d'exception (en tant que terre où règnent la rapine, le pillage, la piraterie et le génocide), dont dépend le fonctionnement normal de la métropole. En d'autres termes, pourquoi « *não existe pecado ao sul do Equador* » ? Selon Arantes, qui lit Schmitt en pensant à Caio Prado et Schwarz et qui repositionne une fois de plus cette dualité constitutive de manière dialectique, « *l'ordre européen a pour présupposé un désordre mondial colossal* ». Là encore, il s'agit à travers « notre anomalie d'exposer la fracture constitutive de la normalité moderne » (ARANTES, 1992, p. 89). L'intuition de Freud selon laquelle c'est dans les blessures de la psyché que se révèle la structure du normal est également valable pour le monde.

¹⁶ C'est également dans cette veine que Chico de Oliveira affirme dans *Ornitorrinco* : « Le sous-développement deviendrait ainsi la forme de l'exception permanente du système capitaliste dans sa périphérie. Comme l'a dit Walter Benjamin, les opprimés savent de quoi il s'agit. Le sous-développement est finalement l'exception des opprimés : le *mutirão* est l'autoconstruction comme exception de la ville, le travail informel comme exception de la marchandise, le patrimonialisme comme exception de la concurrence entre capitaux, la coercition étatique comme exception de l'accumulation privée (...) ». (OLIVEIRA, 2003, p. 131)

¹⁷ Quelque chose qui s'est tenu par exemple dans la conférence de 2004 « O mundo-fronteira », enregistrée à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=wDgfP-cx7e4&t=375s> Une version ultra-synthétique de l'argument, qui lie exception et colonisation (et qui renverse le sens de la formation) se trouve dans une interview de 2007 republiée dans *O novo tempo do mundo* (ARANTES, 2014, pp. 321-326), ainsi que dans l'article « Bem-vindos ao deserto brasileiro do real » (ARANTES, 2007).

C'est précisément dans cette ligne que Paulo Arantes interprétera le débat sociologique autour de la *brazilianization* dans son essai « A fratura brasileira do mundo », dans lequel une nouvelle simultanéité historique est produite au moment de l'effondrement - non pas compris comme une crise cyclique, mais comme une crise de la production réelle de valeur déclenchée par une crise du travail. Cette nouvelle simultanéité ne signifie pas le rattrapage de la périphérie dans sa « modernisation arriérée » (Kurz), mais plutôt la périphérisation du centre, qui commence à développer « une telle *dualisation* de la société qui ne trouve son parallèle que dans le pays classique des clivages inavouables » (ARANTES, 2004, p. 34) et des fractures aux « proportions brésiliennes irréversibles » (idem, p. 55). La brésilianisation ou la périphérisation du centre ne signifie cependant pas une « invasion barbare » d'une norme civilisatrice inférieure (et étrangère) dans le centre organique du capitalisme, mais le contraire : la brésilianisation du centre est le revers de la « manchesterisation » de la périphérie, c'est-à-dire qu'au moment de l'effondrement « il n'est pas anodin que le monde occidental devienne certes brésilien, après avoir occidentalisé sa marge » (ARANTES, 2014, p. 30).¹⁸ La périphérisation du centre du capitalisme n'est pas une « régression », comprise comme une impasse contingente du progrès et du processus de modernisation, mais elle est la révélation de sa propre vérité.

L'interprétation de la relation centre-périphérie qui nous occupe ici est liée, dans une certaine mesure, aux présupposés de la théorie du développement inégal et combiné de Trótski, telle qu'elle est développée dans le premier chapitre de son Histoire de la révolution russe. La référence dans « Ideias fora do lugar » est explicite, et nous pouvons dire que de tels présupposés subsistent dans l'œuvre de Paulo Arantes (d'où aussi l'intérêt latent pour une étude comparative entre le Brésil et la Russie). D'une part, nous pouvons

¹⁸ « Il faudra ajouter (on ne sait jamais) que la brésilianisation globale ne signifie pas que l'avenir du monde soit le « retard » ou une quelconque variante tropicale du capitalisme sauvage (...) au contraire, la matrice coloniale est ici synonyme d'avant-garde dans un sens très précis (...) quand nous étions la frontière avancée du désenclavement planétaire de l'économie-monde capitaliste, nous occupions l'extrême chimiquement pur d'une configuration sociale proprement monstrueuse, dans laquelle s'exprimerait le sens même de la colonisation, et, comme nous le voyons, un passé avec beaucoup d'avenir. Je me réfère à la prévalence absolue (et à la transparence) de la raison économique dans la genèse d'une « société » qui, pour cette raison même (si Mauss et Durkheim ont raison...), ne pouvait guère porter ce nom ». (ARANTES, 2004, pp. 58-59)

considérer l'idée du « inégal et combiné » littéralement, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une certaine structure duale (inégale), mais dialectique (combinée), soit, il s'agit de quelque chose dual et unifié en même temps, dans la mesure où l'« arriéré » est produit et reproduit par le moderne - dans le cas de Trotsky, il s'agissait de comprendre comment la modernisation renforçait le tsarisme et sa forme de travail de servage, au lieu de le surmonter.¹⁹ Mais d'un autre côté, le « privilège du retard historique » dont parle Trotsky (1961, p. 4) était une manière d'expliquer les possibilités révolutionnaires en Russie, qui seraient une sorte de grand saut en avant, sautant d'un seul coup « de l'arc et de la flèche au fusil » (ibid.), sans passer par les voies intermédiaires (que le progrès se mesure par le développement militaire n'est pas une idiosyncrasie, après tout, comme l'affirme Adorno dans sa *Dialectique négative* (2009, p. 266), « il n'y a pas d'histoire universelle qui mène du sauvage à l'humanité, mais il y en a certainement une qui mène de la fronde à la bombe atomique »). Dans tous les cas, *le retard apparaît comme une grande chance pour la modernisation*²⁰ - d'où toute une série de grandes attentes à l'égard du *Brésil, le pays de l'avenir* (comme dans le titre du livre de Stefan Zweig). Ainsi, les élaborations théoriques sur le sous-développement étaient presque toujours liées à un « temps national », disons, dans lequel est vécue l'attente de surmonter cette condition subalterne et honteuse - peu importe si ces attentes avaient une coloration progressiste/réformiste ou franchement révolutionnaire/socialiste. Ce n'est pas un hasard si Schwarz écrit dans la préface de la *Critique de la raison dualiste* de Chico de Oliveira que « *la pauvreté et son dépassement étaient notre chance historique !* » (OLIVEIRA, 2003, p. 19). La temporalité nationale s'ensuit alors comme une séquence plus ou moins alternée d'attentes et de frustrations. Or, l'originalité de Schwarz, dans la tradition des interprétations du Brésil, a été de montrer que cette frustration est tracée comme un destin dans la constitution même de la nation. Dans les termes d'Arantes :

¹⁹ « L'introduction de certains éléments de technique et de formation, principalement militaires et industriels, en provenance de l'Ouest sous [le tsar] Pierre Ier a conduit à un renforcement du servage comme forme fondamentale d'organisation du travail » (TROTSKY, 1961, p. 5).

²⁰ « Le fait que l'Allemagne et les États-Unis aient maintenant dépassé l'Angleterre sur le plan économique a été rendu possible par le retard même de leur développement capitaliste » (TROTSKY, 1961, p. 4).

La formation nationale est en effet vue comme une tâche non concluante d'appropriation de la normativité bourgeoise incarnée par les pays qui nous servent de modèles, maintenant, après la Chute, comme une tâche sisypheenne matraquée par la litanie de la modernité incomplète (...). Et ainsi, euphémisme après euphémisme, seul un effort supplémentaire nous séparerait du concert des nations évoluées, et ainsi de suite depuis l'Indépendance. C'est-à-dire que la modernisation est achevée depuis longtemps (ne sommes-nous pas nés modernes ?), il n'y a rien qui doive être à réaliser, ou alors, ce ne peut être que la répétition de cette promesse sans avenir, une répétition pratique et idéologique (...). Extrapolation ? Je pense sincèrement que non. Je pense même que ce destin est inscrit dans la compulsion de répétition qui anime le narrateur machadien décrypté par Roberto, comme je l'ai déjà dit. (ARANTES, 1996b, p. 134 f.)

C'est-à-dire *qu'il n'y a aucune formation inachevée, la formation est terminée*. Et là, Paulo Arantes rompt avec toute la tradition critique brésilienne (car il ne projette pas l'État-nation moderne comme horizon d'émancipation²¹) et lui reste en même temps fidèle, en utilisant ses catégories d'analyse. Si l'hypothèse latente d'une telle tradition critique est de penser *une sortie pour le Brésil* (Schwarz avait déjà identifié le contresens d'une lecture du Capital, dans le Séminaire de Marx, qui avait pour but de résoudre les impasses de l'industrialisation brésilienne et non d'élaborer une théorie critique du capitalisme afin de le surmonter), il s'agit d'assumer une fois pour toutes que le « Brésil » est un projet dystopique et génocidaire, un moment intrinsèque du processus d'imposition des relations sociales fondées sur la production de marchandises forgées sous la violence du gouvernement de la « populace » coloniale et de l'intégration nationale. La révolution, si

²¹ « Si la gauche intellectuelle brésilienne a réellement l'intention de se réveiller un jour du coma profond dans lequel elle se trouve, je crois que le premier pas serait de reprendre les grands clichés de notre tradition critique à travers un prisme théorique et politique à la hauteur de la rupture d'époque que nous traversons aveuglément. A commencer par l'étonnant sens ultra-moderne de la colonisation [...]. Voici une première révision. De temps à autre, un sage entre en scène pour annoncer que le redressement salvateur dont le pays a réellement besoin est un choc colossal de capitalisme. Un syndrome analogue dans la gauche progressiste, qui présente ensuite sa candidature pour faire la même chose. Il est tout à fait possible que la vérité soit à l'opposé de ce fantasme punitif. *Le malheur national ne provient pas d'un manque originel, mais d'un excès monstrueux ; à proprement parler, nous avons toujours souffert d'un excès de capitalisme*, si l'on peut parler ainsi ». (ARANTES, 2014, p. 321, emphase ajoutée).

elle a encore une actualité, doit perdre son célèbre prédicat « brésilienne ».²² Si la périphérie a toujours été *l'exception normale*, alors il s'agit toujours et encore de rompre le sortilège de la norme capitaliste :

Quoi qu'il en soit, la Révolution, une fois déclenchée l'alarme d'incendie que la machine infernale du capitalisme ne manque pas d'avoir installée dans son système de vannes d'évacuation, est la seule issue de secours, et aussi étonnant que cela puisse paraître, par la porte étroite et hautement ambivalente de l'Exception. Il y a des raisons à cette bifurcation tragique, et elles ne sont ni banales ni philosophiquement neutres [...]. Car l'Exception [...] annonce à la fois la rédemption et le fond qu'une partie de l'humanité a touché. (ARANTES, 2014, p. 271)

Résoudre le problème en évoquant la Révolution peut sembler être un retour confortable aux bonnes choses de toujours, en ignorant les nouvelles et mauvaises choses. Cependant, il convient de s'interroger sur la signification de la Révolution en tant *qu'Exception* (orthographiée avec une majuscule à la manière dont on écrivait autrefois *l'Histoire*). La réflexion sur l'actualité de la Révolution dans *O novo tempo do mundo*, dernière œuvre de Paulo Arantes (jusqu'à la rédaction de ce texte), apparaît presque cachée, et pourtant elle est centrale, de sorte que le lecteur inattentif pourrait bien passer à côté d'elle sans la voir, ne retenant qu'un certain « pessimisme » par rapport à des « attentes décroissantes ». Mais c'est précisément le contraire, car il n'y a pas de mélancolie nostalgique face à l'épuisement du processus social qui servait de base à l'horizon progressif moderne de l'histoire, bien que la confrontation entre deux temporalités (la moderne « classique », orientée vers le futur, et la nôtre, celle du futur présentifié). Cependant, l'exception à laquelle Paulo Arantes fait référence est ambivalente (comme chez Benjamin) car « il n'est pas exclu que la sortie puisse s'ouvrir sur l'abîme. Ou sur un cercle vicieux de l'effondrement sans fin : il suffit d'imaginer le monde comme un seul camp de réfugiés

²² « Pour ces raisons et d'autres, l'élection d'un métallurgiste à la présidence de la République démolit une fois pour toutes la théorie critique brésilienne, tout comme l'élection précédente d'un sociologue a révélé la dimension finalement affirmative de cette même tradition. Comme l'a observé un jeune historien, cum grano salis, un président retirante surmonte une fois pour toutes les « impasses de l'inorganique » et Caio Prado Jr. termine par : était-ce donc cela la Révolution Brésilienne ? » (ARANTES, 2014, p. 350).

de catastrophes humanitaires, ou la fameuse société globale atteignant enfin son idéal, (...) le *capitalisme de désastre* n'étant enfin que le dernier mot du business frontalier. » (ARANTES, 2014, p. 271)

Or, que signifie penser l'exception à la fois comme la règle (comme l'horreur contemporaine du capitalisme du désastre) et comme « ce qui sauve » ? Il faudrait, tout d'abord, considérer une *négativité intrinsèque à l'exception* de sorte que, au-delà du constat de l'interdépendance entre exception et normalité, de l'analyse de la continuité entre Paix et Guerre (objet d'analyse du livre *Extinção*), il s'agit de penser la révolution comme l'exception non normale, l'Accident qui dépasse les *accidents normaux* du capitalisme de désastre. Bien que l'auteur annonce parfois l'obsolescence de la négation déterminée (et, à la limite, de la dialectique elle-même), cette dangereuse ambiguïté de l'exception reste une négativité immanente qui pointe à la fois vers le Néant (un *passage du deux au zéro*, où la dualité se résout en désintégration) et vers la possibilité de sortir du cercle infernal. Dans un autre registre, le vers de Hölderlin est toujours valable (qui est pour Bloch la synthèse de l'idée même de dialectique) : « Là où il y a du danger, pousse / aussi ce qui sauve ». L'utopie n'est donc pas le fondement positif dans un *dehors*, mais, pensée comme une rupture dans le cours historique, elle doit trouver l'antidote de la Révolution dans le poison fourni par le présent. « On ne sort que de l'intérieur » (ADORNO, 2012, p. 411). Cette ambivalence démoniaque de l'exception est l'ambivalence dialectique même du *mal*.²³ Bien qu'il soit annoncé qu'« aucun avenir ne naîtra de ce cercle infernal, aucune gestation immanente mue par autant de négations de la négation que l'on veut » (ARANTES, 2014, p. 398), on peut se risquer à dire que la « vraie exception » (l'exception révolutionnaire) est une sorte de négation déterminée du normal, elle est *l'exception de l'exception*.²⁴

²³ La dimension démoniaque et faustienne de la dialectique (qui en est venue à être accusée de satanisme philosophique) est un fait connu et le point de départ de l'essai « Origens do espírito de contradição organizado » (ARANTES, 1996a). Par conséquent, ce n'est pas du tout philosophiquement neutre ni seulement une plaisanterie stylistique que dans son essai « Depois de junho a paz será total » le « démoniaque » soit prédit à la fois aux « *porcos endemoniados* » (les « démons en uniforme »), et à cette « légion sans nom [qui] a commencé à montrer son visage en juin » (ARANTES, 2014, p. 458 et suivantes).

²⁴ Reprenant donc la discussion marginale introduite dans la note 6, ci-dessus, la question, au fond, est de savoir si, contrairement à la manière non-dialectique, ou, si l'on veut, *post-dialectique*, dont Arantes

La Révolution n'est donc pas une nécessité historique inscrite dans la réalité comme un destin, elle est plutôt le contraire : la contingence radicale qui rompt le lien causal du développement logique des choses. Ainsi, si Arantes annonce qu'il n'y a « aucun miracle dialectique disponible qui permette de dégager de ce dernier cercle de la religion capitaliste un stade supérieur de quoi que ce soit » (ARANTES, 2014, p. 398), il dit en même temps qu'« un miracle a menacé de se produire en juin [2013] » (ARANTES, 2014, p. 455) - dans ce cas, cependant, le miracle du Refus, et non le dépassement comme *Aufhebung* d'un processus accumulé. Penser la Révolution comme rupture historique et comme Exception (qui ne manque pas d'être une forme de négation) signifie lui enlever tout contenu progressiste, de sorte que l'idée même d'accumulation de l'expérience historique (qui est à la base de l'idée même de formation) change de sens, parce qu'au moment de l'effondrement, le véritable « sens de la formation » - et à la limite, le sens de la dialectique - est rétroactivement reconnu. La proximité avec le Horkheimer de L'État autoritaire (1942), avec sa critique de l'idée de maturité (du processus historique), est latente. Si Horkheimer a vu dans la formation sociale de la terreur la forme finale du

interprète son propre travail, ce qui est analysé dans *Sentimento da dialética* n'est en fait que l'oscillation apparemment détachée entre des extrêmes antinomiques, et non pas la totalité antinomique négative elle-même qui fixe les conditions du comportement oscillant ; en d'autres termes, non pas l'« alternance indéfinie qui ne se résout pas », mais ce qu'elle révèle, en tant que comportement intellectuel nécessaire, sur la réalité dans laquelle elle oscille : sa structuration non seulement duale mais véritablement antinomique, dans laquelle chaque extrême immobilise l'autre et paralyse le mouvement de la totalité. En tout cas, chez Arantes, il n'y a rien de dialectique dans ce « présent perpétuel » qu'Adorno interprète comme une « dialectique paralysée », c'est-à-dire comme une accumulation de tension qui permet d'entrevoir un dépassement immanent, quel qu'il soit, reporté *sine die*, mais toujours posé. Au contraire, l'expérience brésilienne, conceptualisée par Schwarz, selon laquelle la coexistence de la dualité *tend vers le néant*, montrerait plutôt la vérité d'une dé-temporalisation du temps historique qui serait encore vécue dans le centre du capitalisme. La dialectique qui n'aboutit à rien (c'est-à-dire une dialectique « dé-dialectisée ») n'est pas autre chose que la dialectique du capital, c'est-à-dire une dialectique qui ne produit pas le « totum utopique-concret », comme l'espérait Ernst Bloch, mais plutôt le grand Néant (Günther Anders parlait aussi de l'apocalypse nucléaire comme du « Néant total »). Cela signifie que le capitalisme ne permettrait plus aucune sorte de « négation déterminée », c'est-à-dire qu'il ne gère aucune forme supérieure de vie à partir de ses contradictions immanentes. Comme le dit l'auteur lui-même : « Convenons qu'il ne semble pas y avoir encore de miracle dialectique qui permette de dégager de ce dernier cercle de la religion capitaliste un stade supérieur de quoi que ce soit : un siècle de guerre sociale a peut-être montré qu'aucun avenir ne naîtra de ce cercle infernal, aucune gestation immanente conduite par autant de négations de la négation que l'on veut. La tâche de la nouvelle génération est désormais autre : comment se débarrasser de ce système de normes, de pratiques, de dispositifs, de tout ce cérémonial de l'accumulation, de la souffrance nourrie par ses propres adorateurs ? En un mot, comment en sortir ? » (ARANTES, 2014, p. 398). La sortie (l'exception de l'exception) signifie, à la limite, la désactivation de la dialectique elle-même.

développement capitaliste, c'est parce qu'il n'y a rien là de « mûri » ou en gestation, de sorte qu'à ce moment-là il est devenu nécessaire d'affirmer que « la dialectique n'est pas identique à l'évolution » (HORKHEIMER, 1987, p. 307). De la même manière qu'Arantes soutient qu'il n'y a « aucun avenir à enfanter » à partir d'une « gestation immanente » (la critique s'adresse aux dialectiques « scientifiques » et progressistes), également pour Horkheimer « la doctrine de l'obstétrique rabaisse la révolution à un simple progrès » (idem, p. 307) A partir de ce moment historique (faisons attention à la date du texte de Horkheimer) on ne peut plus comprendre le futur comme un bébé enfanté par le présent . Après tout, « l'idée de l'obstétrique correspond exactement à l'histoire de la bourgeoisie » (idem, p. 306). Par conséquent, dans le cas d'Arantes, quel est le rapport entre le diagnostic sur la fin de la formation, dans laquelle il n'y a plus rien en gestation et à mûrir, et l'idée de Révolution qui est suggérée entre les lignes ? Pour reprendre les termes de Horkheimer (idem, p. 305), « pour le révolutionnaire, le monde a toujours été mûr ». Il n'y a donc rien à attendre, sauf que le désespoir devienne productif. Une hypothèse sur la manière dont Walter Benjamin interpréterait notre présent (qui se trouve stratégiquement dans les dernières lignes de l'essai introductif de *O novo tempo do mundo*) nous donne une image du possible :

Si Walter Benjamin pouvait inclure à titre posthume un paragraphe dans l'entrée « Avertissement d'incendie » dans son « Rue à sens unique » - entrée dans laquelle il redéfinit la lutte des classes, non pas comme une corrélation de forces pesant dans un interminable bras de fer, mais comme l'urgence d'éteindre l'incendie général que de toute façon les dirigeants ont déjà produit -, il est très probable qu'il aurait reconnu dans cet apparent éternel retour d'une conjoncture où le champ d'expérience et l'horizon d'attente se superposaient à nouveau, après son long divorce progressif, la physionomie même de la Révolution, l'Accident originel, en somme. (ARANTES, 2014, p. 97)

Bibliographie

ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

- _____. *Dialética Negativa*. Trad. M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *Soziologische Schriften I* (= Gesammelte Schriften, Bd. 8). Frankfurt am Main: Surhkamp, 2003.
- _____. *Minima Moralia*. Trad. G. Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- ARANTES, O.; ARANTES, P. *Sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- ARANTES, P. O positivismo no Brasil: breve apresentação do problema para um leitor europeu. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 21, julho de 1988a, pp. 185-194.
- _____. Manias e campanhas de um benemérito: breve nota sobre o Dr. Pereira Barreto e o positivismo no Brasil, em resposta a Luiz Antonio de Castro Santos. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 22, outubro de 1988b, pp. 199-204.
- _____. Ideias ao léu. Digressão a propósito de “O avesso da dialética”. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 25, 1989, pp. 61-74.
- _____. Tentativa de identificação da ideologia francesa. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 28, 1990, pp. 74-98.
- _____. Ideologia francesa, opinião brasileira: um esquema. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 30, 1991, pp. 149-161.
- _____. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. Hegel, frente e verso: Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia. *Discurso*, n. 22, 1993, pp. 153-165.
- _____. Entrevista: “Para onde caminha o bonde da filosofia?” (entrevista concedida a Vinicius Torres Freire e Fernando Barros e Silva). *Folha de São Paulo*, 6 de fevereiro de 1994.
- _____. A transformação da filosofia. *Folha de São Paulo*, 01 de maio de 1995.
- _____. *Ressentimento da dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996a.
- _____. *O fio da meada: Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996b.

_____. *L'Ordre du temps. Essai sus le problème du temps chez Hegel*. Paris: L'Harmattan, 2000.

_____. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.

_____. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BENJAMIN, W. *Oeuvres III*, Paris: Gallimard, 2000.

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CANDIDO, A. Dialética da malandragem (Caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 8, 1970, pp. 67-89.

CATALANI, F. *Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2019.

DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

FELDMANN, D. A crise permanente do capital e os sentidos do novo nacionalismo autoritário no século XXI. Manuscrito, 2019.

FRANCO, M. S. de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4a. ed. São Paulo: UNESP, 1997.

HORKHEIMER, . Autoritärer Staat. In: _____. *Gesammelte Schriften, Bd. 5*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

LYRA, F. A propos du Nouveau Temps du Monde. *Jaggernaut*. N. 1. Paris: Crise et critique, 2019.

MARX, K. *O capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MENEGAT, M. Um intelectual diante da barbárie. In: ARANTES, 2014.

OLIVEIRA, F. de. *Crítica à razão dualista. O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, P. R. de. The Primitive Accumulation of Frankfurtianism: Notice on Brazilian Critical Theory. *Culture, Theory and Critique*. N. 53, Vol. 3. Routledge: London, 2012. pp. 305-322.

PORCHAT, O. Um ensaio brilhante de um intelectual maduro. *Novos Estudos CEBRAP*, N. 39, 1994, pp. 251-254.

PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

ROMERO, S. *A philosophia no Brasil: Ensaio crítico*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.

SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCHMITT, C. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.

SCHWARZ, R. Pressupostos, salvo engano, de ‘Dialética da Malandragem’. In: _____. *Que horas são? Ensaaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 129-155.

_____. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. 5ª. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

_____. *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 6ª. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012a.

_____. *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TROTSKY, L. *The History of the Russian Revolution*. Chicago: Haymarket Books, 1961.