

Guy Debord, Paris, mai 1968. Quatre figures du soulèvement.

« Dans un désert inexploré il faut laisser au penseur, comme à un voyageur, entière liberté de choisir sa route au gré des convenances. On doit attendre de voir comment il s'en sort et si, après qu'il a atteint son but, il rentre sain et sauf en temps voulu au bercail, (...) auquel cas il peut escompter qu'il aura des émules¹ ».

1. Préambule : penser l'actualité d'un soulèvement.

Prenant pour pierre de touche la pensée de Guy Debord (1931-1994), le texte suivant a comme ambition de poser les bases d'une lecture *philosophique* radicale de Mai 68. Pour ce faire, il devra notamment dire en quoi ces journées sont parties prenantes d'un certain style insurrectionnel, comment elles s'intègrent dans une série de *soulèvements*; mais aussi montrer que la lecture qu'en fit Debord fait signe vers d'autres lectures philosophiques d'expériences de crise historico-politique qu'il n'est peut-être pas mauvais de penser ensemble, et ce malgré leur hétérogénéité manifeste.

Je ne pourrai dès lors que m'inscrire en faux à l'égard d'autres interprétations, « sociologiques » dans un sens incertain, pourtant dominantes. Dans cette dernière perspective, ce que l'on désigne sous le vocable prétendument neutre d'« événements » apparaît, au mieux, comme une secousse importante de l'histoire des idées et des moeurs ayant occasionné aux membres d'une société jusque-là sclérosée d'enviables bénéfices politiques et économiques (revalorisation des salaires); et au pire, on fait de ces semaines l'acte de naissance d'une subjectivité nouvelle – monade cynique toute occupée de soi, de ses désirs et de leur réalisation – magiquement adaptée aux développements ultérieurs du capitalisme². A l'inverse, j'entendrai ici dans une acception radicale l'idée selon laquelle Mai 68 valait d'abord comme « création de rapports sociaux et individuels dont la règle est l'égalité³ ». En effet, en certains de ses points, il semble que le rapport ou jeu de forces caractéristiques de ce *soulèvement* ait absolument excédé les idées, les moeurs et les bénéfices que pouvait encore

¹ Kant, "Compte rendu de l'ouvrage de Herder : *Idée en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité*", trad. S. Piobetta, in *La philosophie de l'Histoire*, Paris, Gonthier, 1965, p. 84.

² Cette thèse popularisée par R. Debray dès 1978 est aussi, depuis vingt ans au moins, celle de L. Ferry: sur ce point comme sur d'autres, la constance de sa pensée, profondément réactionnaire, n'est jamais prise en défaut.

³ Le présent article a servi de base à une intervention dans le cadre des journées d'études « Actualités de Mai 68 » (30 mai-1 juin 2008, Université de Liège/Périple en la Demeure): cette phrase me paraît constituer le coeur du texte-manifeste sous le signe duquel était placé cet événement.

porter ou accorder la société où il se déroulait; c'est qu'il cherchait en ce cas à *briser* l'équilibre même sur lequel se fondaient cette société, ces idées, ces moeurs, cette économie, cette politique; il voulait alors reconstruire, selon *une tout autre règle*, un mode d'existence et d'être ensemble qui en différait absolument – aussi s'agissait-il d'abord de révolutionner la vie plutôt que l'organisation du mode de production, de critiquer l'aliénation avant l'exploitation. C'est pourquoi, par hypothèse, stratégie et provocation, et en dépit de son unilatéralité et de sa terminologie archaïque pour d'aucuns, j'admettrai ici la définition qu'en donna Debord: « Ce fut un mouvement révolutionnaire prolétarien, ressurgissant d'un demi-siècle d'écrasement⁴ » .

D'autre part, cette lecture se veut *philosophique* en ce qu'elle cherche à interroger l'*actualité* de Mai 68, soit la manière dont cette expérience passée peut interagir avec notre temps et nous permettre de *penser autrement* hier comme aujourd'hui.

Qu'il s'agisse de célébrer cet événement, de le réfuter, ou de le « sociologiser », le fait est que Mai 68, à quarante ans de distance, continue d'irriguer le débat public (à tout le moins dans le champ francophone). Je crois que s'il est vrai que ces journées continuent de nous parler, c'est qu'elles constituent un *signe historique*. De fait, on sent bien aujourd'hui que Mai 68 a introduit dans la pensée et la pratique des expériences qui se laissaient difficilement déduire de ce qui le précédait (hormis des événements insurrectionnels avec lesquels il forme série) et qui ouvraient un champ de possibles dans une large mesure imprévisibles. C'est peu dire que l'époque – au moins si on la considère dans sa tendance massive – n'a pas été à la hauteur de cette ouverture, qu'elle a bien plutôt tenté de juguler cette rupture historique. Mais l'événement ne cesse pour autant pas de (nous) poser question, au contraire. A rebours des commémorations mortifères, des célébrations absurdes ou des tentatives de « liquidation » mal-intentionnées, il faudrait à mon avis d'abord prendre toute la mesure de ce signe, c'est-à-dire prendre connaissance des discours et des actes posés durant cette période. Tant il est vrai qu'on ne peut réfléchir et actualiser un signe sans en avoir interrogé le sens⁵.

Paraît indispensable, dans ce dessein, l'évocation du travail de Guy Debord, membre fondateur d'une Internationale Situationniste (I.S.) dont chacun s'accorde à souligner l'influence sur le Mai français: il peut en effet passer pour symbole d'une « pensée 68 » qui s'est révélée en temps réel à la hauteur de l'expérience. Une rapide étude des textes et

⁴ G. Debord, « Le commencement d'une époque », in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Quarto, 2006, p. 923.

⁵ Dans la pléthore d'ouvrages parus lors du quarantième anniversaire de Mai 68, on consultera en priorité l'excellente et maniable synthèse de B. Gobille, *Mai 68*, Paris, La Découverte, 2008 (cf. spécialement, sur notre problème, p. 17).

pratiques situationnistes contemporains de Mai montrerait que cette pensée a su saisir sur le coup, au moment même (et mieux que d'autres, la Gauche institutionnelle et/ou stalinienne, les groupuscules maos, trotskystes ou anarchistes...), ce que cette expérience de Mai avait de fondamentale: « l'irruption d'un pur devenir⁶ » cherchant essentiellement à révolutionner la vie quotidienne, à l'intensifier, un désir de « changer le monde » qui, ici comme ailleurs, signifiait d'abord « changer la vie ». Cependant, tout cela tend aussi aujourd'hui, en certains lieux confinés, à alimenter un mythe autour de la personne de Debord: c'est à cela qu'il convient de ne pas succomber. Car s'il est juste de reconnaître en lui un de ces intellectuels et praticiens qui firent de Mai 68 ce qu'il fut (ce qui est loin d'être toujours le cas), il est surtout urgent de replacer dans son contexte cette figure, de l'historiciser, de la problématiser. Telle est la condition de son actualisation possible.

2. Debord et la question du temps: une pensée pratique de l'histoire et du devenir.

Le point essentiel, à mon sens, est que tout le parcours de Debord est animé par une pensée originale (insurrectionnelle) de la temporalité. Disons-le d'une formule: la *tradition historique* dont héritait Debord, jointe à son sens propre du *devenir historico-politique*, a déterminé une manière de penser, un style spécifique de la pensée⁷, à même de réfléchir les événements conflictuels qu'il avait *présentement* sous les yeux, et d'y creuser quelques brèches, d'y tenter quelques expériences. Concrètement, on va le voir, cette pensée du temps met au service du présent et des points actuels de la révolte une pensée de l'histoire toute entière orientée vers un devenir en fait hétérogène – puisque révolutionnaire – à ce présent comme à cette histoire.

Toutefois, avant de détailler la façon dont Debord va actualiser l'héritage historique et la conception du devenir qui sont les siens, il faut insister sur sa sensibilité particulière au problème du temps, et le style métaphysique qui en découle: je pense à cette fascination pour le « temps qui passe comme l'ombre », sa fuite infinie, sans espoir de retour, sans possibilité de le retenir. « La sensation de l'écoulement du temps, disait-il, a toujours été pour moi très vive, et j'ai été attiré par elle, comme d'autres sont attirés par le vide ou par l'eau ». Bien qu'il

⁶ Voir sur ce point le texte essentiel mais bref de G. Deleuze et F. Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », in G. Deleuze, *Deux régimes des fous*, Paris, Minuit, 2003, pp. 215-217.

⁷ Ce que Debord nomme « le grand style de l'époque », « orienté par la nécessité évidente et secrète de la révolution », et qu'il oppose au mouvement vain et superficiel de la succession des « modes »; cf. *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, Folio, 2006, p. 159 (§ 162).

se réfère volontiers, à ce propos, à des théologues du passé (l'Ecclésiaste, Pascal, Bossuet), la perspective particulière de Debord est résolument moderne: la *finitude du temps*, et de l'homme, n'est pas ici référée à l'infini, ni à quelque point fixe et éternitaire parfait garant du Juste et du Bon; elle ne se mesure qu'à elle-même, ce n'est que par rapport à soi qu'elle se comprend. Aussi ce sentiment si vif de l'écoulement du temps, pas plus qu'il n'appelle sa suspension dans une éternité réconciliatrice, ne se résoudra en une sombre mélancolie (laquelle aurait pour traduction politique une variante du nihilisme). Au contraire, il doit se compléter d'une pensée de la temporalité historique positive, pratique, et révolutionnaire en son fond. Ce vers quoi tend, comme on le dira, la pensée pratique de Debord – remédier à l'intolérable politique, inscrire dans le monde, de l'une ou l'autre façon, des prétentions légitimes autant que démesurées –, tout cela nécessite de faire du temps non seulement le milieu de la pensée et de la vie, mais d'en faire surtout l'instrument de la lutte. Dans cet appel permanent à l'insurrection se loge un enthousiasme essentiel; il est cependant corrigé, dans le style habituel de Debord, par une dernière note aigre-douce, orgueilleuse et nostalgique: car « ceux qui ont choisi de frapper avec le temps savent que leur arme est également leur maître; et qu'ils ne peuvent s'en plaindre⁸ ».

Quel est maintenant ce temps compris comme instrument de lutte, quel héritage historique, quelle conception du devenir politique Debord mettra-t-il au service des virtualités insurrectionnelles?

L'héritage de Debord est au moins double: il est esthétique et philosophique. Au début, Debord trouve à s'inscrire au sein des avant-gardes artistiques de son temps (il fréquente les lettristes et Isidore Isou, il collaborera, plus tard, avec le peintre Asger Jorn). Mais la révolution cantonnée au domaine de l'art lui apparaît rapidement comme une confortable impasse; et plus tard, une fois l'I.S. fondée, c'est-à-dire lorsqu'il sera parvenu à élargir cette révolution esthétique au champ de la pratique politique, il ne manquera pas de souligner que la pensée situationniste, par là même, accomplit le dépassement synthétique du dadaïsme et du surréalisme⁹. C'est que Debord, d'autre part, héritait de toute une « pensée

⁸ Cf. G. Debord, « In girum imus nocte et consumimur igni », in *Oeuvres, op. cit.*, pp. 1397-1398, 1380-1381. Le temps conçu comme instrument de la lutte, la temporalité insurrectionnelle, est l'exact opposé du « temps irréversible de la production » comme « mesure des marchandises », conception du temps liée au triomphe de la classe bourgeoise, et dont la domination mondiale n'est qu'un autre nom du « spectacle » – il est aussi ce qui se propose de le supprimer. Sur ceci, cf. *La société du spectacle*, chapitre 5 : « Temps et histoire ».

⁹ Cf. G. Debord, *La société du spectacle, op. cit.*, p. 186: « Le dadaïsme a voulu *supprimer l'art sans le réaliser*; et le surréalisme a voulu *réaliser l'art sans le supprimer*. La position critique élaborée depuis par les *situationnistes* a montré que la suppression et la réalisation de l'art sont des aspects inséparables d'un même

pratique¹⁰ » de la révolution, d'ascendance philosophique (essentiellement Hegel et Feuerbach tels que le jeune Marx les remit sur leurs pieds, le Lukàcs d'*Histoire et conscience de classe*). Ces deux sources initiales lui donnèrent pour perspective essentielle l'Idée d'une table rase radicale réalisée par le prolétariat, et se devant de culminer dans un geste créateur. Mais Debord est aussi instruit d'une grande connaissance de l'Histoire, et d'une non moins importante sensibilité au présent (perspective complexe dont les *Mémoires* du Cardinal de Retz, référence fondamentale pour lui, offrent l'exemple): c'est pourquoi sa tâche, loin de toute téléologie ou utopie, consistera d'abord à observer, décrire et intensifier « les sites et les événements¹¹ » où cette table rase pourrait présentement s'appliquer. Une phrase de Gracian volontiers citée par Debord résume cela: « Il faut traverser la vaste carrière du temps pour arriver au centre de l'occasion ».

De cet héritage multiple est extraite une vision spécifique du *devenir historique et politique*. Soit, pour le faire comprendre, les formules suivantes, issues de deux de ses films: « La réalité dont il faut partir, c'est l'insatisfaction »; « il faut donc admettre qu'il n'y avait pas de succès ou d'échec pour Guy Debord, et ses prétentions démesurées »¹². A la racine de cette pensée pratique, on trouverait donc le sentiment et la reconnaissance d'une *insatisfaction* essentielle liée aux conditions d'existence présentes, et plus particulièrement au tort absolu subi par le prolétariat. Du constat de ce sentiment d'un « intolérable » (comme aurait dit Foucault) naîtra la théorie critique du concept de « spectacle », en 1967, aussi bien que l'esquisse d'essai pratique de sa suppression, en mai 1968: il est ce qui servira de point d'appui au besoin véritable de la pratique et de la pensée de Debord, dire et agir à partir de cette insatisfaction, pour la supprimer. Mais qu'en est-il alors de ces « prétentions démesurées » évoquées dix ans après Mai 68? A la limite, on peut dire que résoudre l'insatisfaction, si cela ne peut équivaloir à restaurer un « droit particulier¹³ » (*besondres Recht*), se fait en revanche en référence à une forme de « pur concept du droit¹⁴ » (*der blosse Rechtsbegriff*) conçu comme instauration de rapports sociaux fondés sur une égalité et une autonomie radicales. Cependant, comparées à une telle intention, les prétentions ne peuvent apparaître,

dépassement de l'art » (§ 191).

¹⁰ *Ibidem*, p. 72 (§ 78).

¹¹ *Ibidem*, p. 172 (§ 178).

¹² G. Debord, *Oeuvres, op. cit.*, pp. 541, 1401. Guy Debord a réalisé six films entre 1952 1978. Ces citations sont respectivement extraites de *Critique de la séparation* (1961) et *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978).

¹³ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. J. Molitor, Paris, Allia, 1998, p. 37. Cf. G. Debord, *La société du spectacle, op. cit.*, pp. 114-115 : « Le prolétariat ne peut se reconnaître véridiquement dans un tort particulier qu'il aurait subi (...) mais seulement dans le *tort absolu* d'être rejeté en marge de la vie » (§ 114).

¹⁴ Kant, « Conflit des Facultés », in *La philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 172.

dans l'après-coup, que comme ayant toujours déjà été démesurées. Tel est le geste fondamental de Debord, qui place à l'horizon de sa pensée et de sa pratique un état de désaliénation total, où l'individu peut enfin « *vivre* le temps historique qu'il fait¹⁵ » – mais cet horizon excède bien sûr de loin les possibilités présentes d'une société au regard de laquelle il apparaît comme le comble de la *démesure* (*hybris*) politique.

Mieux: de son point de vue même, un tel point de départ impliquera forcément un programme politique réduit à sa plus simple expression: l'Idée pure du droit, passée dans les faits, ne peut en effet qu'ébaucher un programme minimal, au moins si elle veut rester fidèle à elle-même. Aussi n'indiquera-t-il jamais d'autres devenir historico-politiques possibles que l'autogestion radicale, la démocratie directe, c'est-à-dire le pouvoir absolu aux Conseils Ouvriers: telle est en effet la seule présentation acceptable, dans le réel, de l'Idée d'autonomie totale: « Un tel programme ne contenait nulle autre promesse que celle d'une autonomie sans frein et sans règles¹⁶ »: au sens strict, il est donc *vide*. On raillera peut-être pareilles convictions; mais on sera aussi forcé d'admettre que la conception du devenir historico-politique forgée à partir de cette insatisfaction initiale, si elle est à la fois démesurée et minimale, est aussi la plus ouverte qui soit: elle ne peut rien signifier d'autre, évidemment, que la simple possibilité de « se livrer joyeusement aux véritables divisions et aux affrontements sans fin de la vie historique¹⁷ ». Le temps, chez Debord, ne conduit jamais en ligne droite à une fin synonyme de réconciliation, de pacification, mais oblige plutôt à une inventivité sans garants; et « la sagesse ne viendra jamais » éteindre le *dissensus*.

C'est une telle expérience de la temporalité – cet ancrage historique lié à une conception ouverte du devenir – qui anime son style de pensée « historique et stratégique¹⁸ ».

C'est d'abord elle qui déterminera la critique violente, obstinée et sans concessions de *La société du spectacle*, titre de ce livre majeur que « les troubles de 1968 (...) ont fait connaître¹⁹ », et dont il faut brièvement dire un mot. Caractérisé dans la veine philosophique mentionnée plus haut (Hegel-Feuerbach-Marx-Lukàcs), le « spectacle » constitue le concept clé d'une description du stade du développement mondial²⁰ du capitalisme de l'après-guerre.

¹⁵ G. Debord, *La société du spectacle*, *op. cit.*, p. 143 (§ 143).

¹⁶ G. Debord, « In girum imus nocte... », *art. cit.*, p. 1382.

¹⁷ G. Debord, « Préface à la quatrième édition italienne de *La société du spectacle* », in *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1473.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1472.

¹⁹ G. Debord, « Avertissement pour la troisième édition française », in *La société du spectacle*, *op. cit.*, p. 7. Les citations de ce paragraphe sont toutes issues de ce livre.

²⁰ Mondial, car valant aussi bien pour les pays explicitement capitalistes que pour ceux alors dits « communistes ». Entre les deux, Debord ne voit qu'une différence de degré et pas de nature : ils ne représentent que deux variantes (l'une dite « diffuse », l'autre « concentrée » (§ 63)) d'une seule et même « division mondiale des tâches spectaculaires » (§ 57). Le société comme spectacle est le terrain de jeu du « mouvement unique qui a fait

Pour l'essentiel, il est caractérisé par l'éloignement de la *vie* (§ 1) – la communauté effective et critique des êtres historiques – ou son renversement dans une représentation de nature marchande, désormais hégémonique. Cette falsification généralisée comme « fabrique concrète de l'aliénation » (§ 32) n'est rien d'autre « que l'économie se développant pour elle-même » (§ 16), et plus spécialement le triomphe sans reste du fétichisme de la marchandise (§ 37) et de son corrélat, la « réification » (Lukàcs) de ses producteurs. Les conséquences du spectacle sur les individus seront ainsi la séparation (§ 25: séparation des producteurs et du produit, des producteurs entre eux), donc « l'acceptation passive » (§ 12), « le regard désabusé et (...) la fausse conscience » (§ 3). Ne reste que la contemplation d'une vie figée et niée dans la représentation inversée de la marchandise-spectacle, une vie rigoureusement impossible à vivre sous les conditions présentes du mode de production – la proie (la vie) lâchée pour l'ombre (le spectacle) ne pourrait donc être saisie que par et dans l'abolition de ces conditions.

C'est aussi cette pensée de la temporalité historique et ses prolongements originaux qui permettront une opposition active au spectacle – sur un mode d'abord ludique, ensuite plus directement contestataire – par la « création consciente de situations », c'est-à-dire « la construction concrète d'ambiances momentanées de la vie, et leur transformation en une qualité passionnelle supérieure²¹ ». Dans un premier temps, les situationnistes donnèrent à cette « construction concrète » un tour plutôt esthétisant, en privilégiant notamment la théorie et la pratique de la *dérive*, « technique du passage hâtif à travers des ambiances variées », expérience psycho-géographique contrôlée d'une ville, libérée des contraintes pesant habituellement sur les déambulations urbaines (le travail autant que les loisirs), et visant « à l'affirmation d'un comportement ludique-constructif²² ». Mais ce comportement lui-même évolua bientôt vers l'adoption d'une certaine « attitude pratique²³ », de nature franchement insurrectionnelle. C'est précisément elle qui trouva à s'actualiser lors des journées de Mai 68. Il faut donc maintenant voir en quoi la pensée debordienne du temps peut-être dite insurrectionnelle, c'est-à-dire considérer comment un certain héritage historique conjugué à

de la planète son champ, le capitalisme » (§ 56); c'est l'unité même du spectacle qui rend possible le règne d'une telle division apparente et illusoire. Au surplus, dès 1988, Debord avait cherché à établir la « combinaison raisonnée » de ces deux variantes en une seule réalité dominée par la forme diffuse: c'est le « spectaculaire intégré » lequel – le sait-on ? –, tend « désormais (...) à s'imposer mondialement » (cf. G. Debord, *Commentaires à la société du spectacle*, in *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1597 (§ 4)). (Notons en passant que cette dernière expression trouve de curieux et nombreux échos, y compris chez F. Guattari et sa critique du CMI (Capitalisme Mondial Intégré) : cf. *Les trois écologies*, Paris, Galilée, pp. 17, 40).

²¹ G. Debord, « Rapport sur la construction des situations », in *op. cit.*, p. 322.

²² G. Debord, « Théorie de la dérive », in *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 251 (cf. également « Deux comptes rendus de dérive », *ibid.*, pp. 257-263).

²³ G. Debord, *La société du spectacle*, *op. cit.*, p. 91 (§ 95).

une conception particulière du devenir politique résonne au présent et forme la pratique d'une attitude inscrite dans des luttes actuelles – en bref, il faut montrer comment un certain rapport à soi et au temps peut servir d'instrument et venir frapper « au centre de l'occasion ».

3. Debord en son temps: une pratique pensante du soulèvement.

C'est cette pensée originale de la temporalité historique qui aurait hissé Debord à la hauteur d'un événement somme toute fort bref, lui permettant de *saisir* – théoriquement et pratiquement – l'importance de ce fragment du *temps présent*: Mai 68. Tentons de voir de quelle(s) manière(s) s'est concrétisé ce tour de pensée spécifique.

La première chose à relever est que Debord et l'I.S. sont présents en amont de l'événement. On sait que la publication de la revue *L'Internationale Situationniste*, dès 1957, peut être interprétée comme un long travail de sape qui contribuera largement à l'esprit de révolte d'une époque, jusqu'à donner à Mai 68 certains de ses contours, notamment formels, ainsi qu'en témoignent nombre de graffitis sur les murs de la Sorbonne ou dans les rues de Paris (« Ne travaillez jamais »). Le principal but de cette revue était d'ouvrir autant qu'il était possible la conscience théorique insurrectionnelle de l'époque; du coup, les membres de l'I.S., à l'inverse de la majeure partie des journalistes et intellectuels du moment, ne furent aucunement surpris par un soulèvement qu'ils appelaient de leurs vœux, et dont ils avaient patiemment collectés les signes avant-coureurs; c'est aussi pourquoi il leur fut loisible de l'intensifier. Dans le même ordre d'idée, il faut encore mentionner cet étrange incident connu sous le nom de « scandale de Strasbourg » : en novembre 1966, certains étudiants s'emparèrent régulièrement de l'Association Générale des Etudiants de l'université strasbourgeoise (l'AFGES); ces individus, aux sympathies situationnistes déclarées, en profitèrent pour éditer, avec l'aide de M. Kayhati (et aux frais de l'institution), une brochure scandaleuse et massivement distribuée, intitulée *De la misère en milieu étudiant*, et appliquant au cas particulier de l'étudiant, cet être « universellement méprisé », les principaux thèmes de la théorie situationniste. Ce type d'événements, à n'en point douter, vaut autant comme symptôme de la crise étudiante qu'étape significative de son développement²⁴.

²⁴ Cf. B. Gobille, *Mai 68, op. cit.*, p. 10; G. Debord, « Nos buts et méthodes dans le scandale de Strasbourg », in *Oeuvres, op. cit.*, pp. 735-742.

Durant l'événement lui-même, Debord et ses acolytes sont sur plusieurs fronts: sur les barricades de la rue Gay-Lussac, dans la nuit du 10 au 11 mai; du 13 au 17 mai, au sein du groupe Enragés-I.S., Debord participe au Comité d'occupation de la Sorbonne, lequel, au soir du 17, rendant compte de son mandat à l'assemblée générale, s'auto-dissout: il ne peut supporter que ce soit « au moment même où l'exemple de l'occupation commence à être suivi dans les usines qu'il s'effondre à la Sorbonne²⁵ ». Mais cela n'obligeait qu'à trouver une autre manière s'insurger: par la suite, au sein du Conseil pour le maintien des occupations, Debord – avec d'autres encore, notamment R. Vaneigem et M. Khayati – essaya de propager dans toute la France et au-delà les principes d'une pratique radicale (conseilliste), ou se voulant telle, de la démocratie (seule forme acceptable, on l'a vu, de la révolution sociale).

Au sein de ce mouvement, Debord employa toute son énergie à lui donner sa théorie, comme au fur et à mesure, jour après jour, parfois heure par heure: à accroître la conscience qu'il avait de lui-même. Or, cela supposait *et* impliquait (tout à la fois) qu'il agisse sur cet événement: car la théorie, selon lui, ne commence jamais que lorsqu'on s'aventure en dehors d'elle, dans la *praxis* elle-même (puisque « la théorie n'a plus à connaître que ce qu'elle fait²⁶ »). Il faut absolument lire, à ce propos, les nombreux textes, tracts, chansons, détournements de BD ou télégrammes rédigés dans l'urgence, visant autant à réfléchir ce qui se passe qu'à expérimenter les voies selon lesquelles mener l'événement plus loin, jusqu'à sa limite, en cherchant par exemple les moyens pour l'unifier, voire l'internationaliser. Ces nombreux écrits « à chaud » articulent chaque fois un même double mouvement: le décryptage précis du moment présent et des forces en présence permet à une pensée stratégique de se mettre en mouvement et d'indiquer, au jour le jour, les champs de bataille possibles²⁷.

Enfin et surtout, en aval de l'événement cette fois, il faut signaler la rédaction de plusieurs écrits en tirant les conséquences, et s'essayant toujours, cette fois sur un mode partiellement autocritique, à en circonscrire la portée, autant que les possibles qu'il engage. On mentionnera le livre *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations* – livre paru chez Gallimard, dans la foulée de 68, sous le seul nom de René Viénet, mais à la rédaction duquel Debord n'est pas étranger –, mais c'est le texte « Le commencement d'une époque », publié en septembre 1969 dans le douzième numéro de L'Internationale Situationniste, qui constitue sur ce point la référence essentielle: il s'y agit bien, comme le

²⁵ G. Debord, « Rapport sur l'occupation de la Sorbonne », in *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 893.

²⁶ G. Debord, *La société du spectacle*, *op. cit.*, p. 74 (§ 80).

²⁷ On se reportera aux pages 879 à 913 des *Oeuvres*, et spécialement les textes « De l'I.S. Paris aux membres de l'I.S., aux camarades qui se sont déclarés en accord avec nos thèses », « Pour le pouvoir des conseils ouvriers » et « Adresse à tous les travailleurs ». Autant de textes qu'il importe de faire connaître.

note Debord, de « *critiquer le mouvement de mai* et d'inaugurer la pratique de la nouvelle époque²⁸ ». Dans ce long article est ainsi concentrée la lecture situationniste – indissociablement politique et philosophique – de Mai 68; il retiendra donc spécialement notre attention. Toutefois, avant de l'aborder plus frontalement, je voudrais opérer un – long – détour afin de montrer comment ce texte à la fois s'inscrit dans et échappe à une série de textes de philosophie politique portant sur d'autres soulèvements (ce qui serait une façon de d'historiciser ce texte et la figure de Debord, autant que de montrer comment Mai 68 forme bien série avec d'autres événements de style insurrectionnel).

4. Kant, Foucault, Marx, Debord: quatre figures du soulèvement.

« Le Sud renonce à poursuivre le combat. Le temps est venu pour lui d'étudier les opérations de cette campagne, à la lumière de la théorie permanente de la guerre, afin de comprendre quels sont les principes et les enchaînements de circonstance, peut-être même les traits psychologiques reconnaissables dans le commandement, qui cette fois ont mené le Nord à la victoire²⁹ ».

Kant, Marx et Foucault ont tous consacré divers écrits à des révolutions ou des soulèvements dont ils étaient les contemporains: Kant et la Révolution Française, Marx et la Commune de Paris (notamment), Foucault et la Révolution Iranienne de 1978-79. Entre tous ces textes et celui de Debord on peut d'emblée relever plusieurs traits communs: même attention à l'*actualité*, identique volonté de saisir ce qui est en train de se dérouler; semblable appui (théorique et/ou pratique) à la constitution de rapports individuels et collectifs fondés sur une *autonomie* plus ou moins absolue; à chaque fois, subordination de la question de la réussite ou de l'échec de l'expérience au profit du *signe* qu'il constitue en faveur de quelque chose qui le dépasse; constante attention, enfin, au *sentiment* émanant du soulèvement, et exemplairement à la sympathie dont il a pu bénéficier. Néanmoins, ces traits communs se comprendront d'autant mieux si l'on marque ce qui différencie ces divers écrits; et spécialement je le crois, si l'on parvient à tracer une ligne claire séparant l'approche foucauldokantienne de celle de Marx et Debord (une ligne, faut-il le préciser, à simple visée heuristique, et nullement hiérarchisante).

Voyons comment cette problématique est respectivement abordée par nos auteurs.

²⁸ G. Debord, « Le commencement d'une époque », *art. cit.*, p. 923.

²⁹ A. Becker-Ho, G. Debord, *Le jeu de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, p. 127.

a. Kant et le spectacle de la révolution.

Il importe de prendre les choses – ici la notion même de soulèvement – à leur racine. Kant, qui fit son entrée sur la scène philosophique en y transposant une révolution scientifique (copernicienne), fut un penseur inquiet de son propre temps: la fondation de la modernité philosophique est évidemment liée à l'événement qui détermine la possibilité de la politique moderne; et Foucault, on le sait, a bien mis en évidence l'intérêt de Kant pour l'avènement de l'*Aufklärung*, pour la Révolution Française, et la façon dont ces deux problèmes se complètent pour lui³⁰. Contentons-nous d'ajouter qu'avec 1789, on sent l'histoire s'immiscer dans l'entreprise transcendantale de Kant, ou la forcer. Si la *Critique de la faculté de juger*³¹ témoigne effectivement d'un « amour du fait³² », l'irruption discrète, à deux reprises, du fait révolutionnaire (§ 60 et 65) n'y est certes pas étrangère; mieux: n'est-ce pas cette obligation de penser le plus contemporain qui permet à Kant, dans le même ouvrage, de donner « le plus riche résumé de [sa] pensée historico-politique³³ » (§ 83) et d'ainsi offrir un passage véritable, *via* la politique, du transcendantal à l'historique?

Quoi qu'il en soit, à suivre A. Tosel³⁴, Kant maintint toujours une interprétation radicale de la Révolution: comme revendication du « pur concept de droit », elle est l'effectuation historique de l'Idée de liberté, c'est-à-dire la réalisation, par le droit, de la moralité de l'homme. Mais Kant butte néanmoins sur un paradoxe. En effet, du point de vue de la *Doctrine du droit*, la révolution est condamnée sans ambiguïté: « Contre le législateur suprême de l'Etat, il n'y a donc point d'opposition légale du peuple (...); il n'y a donc pas non plus un droit de sédition (*seditio*), encore moins un droit de rébellion (*rebellio*)³⁵ ». En somme, comme le résume Tosel, « une révolution qui veut réaliser le droit commence par le contredire ». Mais dira-t-on que Kant fait ici preuve de « duplicité »? D'un côté, en tout cas, il signifie au commun des mortels l'illégitimité de toute insurrection; mais de l'autre, en tant que philosophe de l'histoire, il se réserve le droit de poser sur elle un jugement positif. Comment se résout ce paradoxe?

³⁰ Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », in *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, pp. 1501, 1506.

³¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.

³² A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, t. 2, Paris, Vrin, 1972, p. 197.

³³ E. Weil, « Histoire et politique », in *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1998, p. 139.

³⁴ Sur tout ce qui suit, cf. A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, 1988, pp. 12-15.

³⁵ Kant, *Métaphysique des moeurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, pp. 202-203 (Partie II, Remarque Générale, A).

D'un côté, si la *Doctrine* pose que tout changement constitutionnel ne peut avoir lieu que par une réforme émanant du souverain, et « non par le peuple, c'est-à-dire par *révolution* », elle limite néanmoins de façon précise les droits du pouvoir souverain : il « peut, par le moyen de la volonté collective du peuple, disposer du peuple, mais non de cette volonté collective elle-même³⁶ ». A ce stade, Kant peut encore paraître hésitant : d'une part, il refuse formellement le droit à l'insurrection ; de l'autre, il refuse que le souverain dispose d'un droit absolu sur ses sujets. Mais l'important est qu'il admette que le règne du droit s'inaugure en vérité par un événement qui s'y oppose : « on ne saurait espérer (...) que l'état juridique commençât autrement que par la force sur laquelle se fonde ensuite le droit publique³⁷ ». En effet, il se trouve que la duplicité prétendue n'est, du point de vue de Kant, qu'une « reconnaissance réaliste » (Tosel) de la contradiction qui anime l'histoire elle-même dans son mouvement. Mais pour comprendre cela, il faut voir à quelles conditions 1789 peut avoir pour lui valeur de signe historique.

L'homme selon Kant est à la fois un être naturel (phénoménal), donc déterminé, et un être moral (nouménal), c'est-à-dire libre ; en ce dernier sens, il peut être dit « cause de son progrès³⁸ » (*Ursache von dem Fortrücken*). La seconde section du *Conflit des facultés* tourne toute entière autour de la question de savoir s'il existe effectivement un « constant progrès vers le mieux » au niveau du genre humain. Pour mettre en évidence l'effectivité de cette disposition morale de l'humanité, Kant doit trouver un certain événement qui pourrait valoir comme signe de cette aptitude. Or c'est 1789 qui va jouer ce rôle. La Révolution Française est ce signe d'une cause qui « a agi autrefois », « agit maintenant », « agira par la suite³⁹ » et qui ordonne l'histoire humaine dans le sens d'un « progrès vers le mieux ». Elle est bien l'indice ou la trace du fait que l'histoire n'est pas « qu'un tissu de folie » (ainsi que Kant s'en effraie ailleurs), qu'elle peut et doit être pensée selon une fin de la nature comprise comme règne de la liberté et de son droit, une Idée que l'homme, en tant qu'être moral, à l'aptitude d'animer. Mais cela n'est vrai qu'à jeter sur la Révolution un point de vue particulier.

En fait, ce qu'il importerait fondamentalement de saisir, ce ne sont pas les événements constitutifs de 1789, ce n'est même pas de savoir si la Révolution a réussi ou échoué. Ce qui fait réellement signe, c'est quelque chose de moins visible, de moins bruyant, de plus impalpable. C'est le sentiment, universel et désintéressé – donc moral –, qui se dégage de

³⁶ *Ibidem*, p. 225 (§ 52, Remarque).

³⁷ Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Barni, Paris, Hatier, 1988, p. 56.

³⁸ Sur ce qui suit, cf. Kant, « *Conflit des facultés* », *art. cit.*, pp. 169-171.

³⁹ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », *art. cit.*, p. 1502.

ceux qui y assistent; c'est leur « manière de penser » (*Denkungsart*) ou encore, comme le dit Foucault, « le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette révolution⁴⁰ ». Or cette façon d'être affecté « se trahit publiquement » (*sich öffentlich verrät*) et revêt, « dans les esprits de tous les spectateurs » (*in den Gemütern aller Zuschauer* – c'est-à-dire ceux « qui ne sont pas engagés dans ce jeu », *die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind*), la forme d'« une sympathie d'aspiration qui frôle l'enthousiasme ». Bref, le signe que l'humanité est effectivement cause de son progrès se lit de façon privilégiée dans l'enthousiasme (*Enthusiasm*) que suscite la Révolution. Et c'est en quelque sorte une ruse de l'histoire elle-même si le signe du règne moral de la liberté et de son droit ne peut s'inscrire qu'en un événement qui le contredit violemment. Ainsi, comme le formule Foucault, « ce qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent (...) ». C'est ce qu'il nomme un peu plus bas, d'un mot qui ne peut que retenir notre attention, « la révolution comme spectacle⁴¹ ».

Or ce fait que la révolution fasse signe non par la façon dont elle est agie, mais plutôt par le sentiment qu'elle implique chez ses spectateurs, chez ceux qui la recueillent en tant que spectacle, me paraît reconduire plus profondément la distinction entre l'homme du commun (dont l'insurrection est toujours illégitime) et le philosophe qui, mettant l'événement à distance, peut quant à lui le juger légitime, mais du seul point de vue de l'histoire humaine dans sa totalité. Car s'il est vrai que Kant préféra toujours les « moralistes despotiques (ceux qui « pèchent (...) contre la politique » en agissant avec trop de précipitation) aux « politiques moralisateurs » (les réactionnaires qui, sous couvert de réalisme, « accommodent la morale à leurs desseins »)⁴² il faut aussi dire que ce qui le mobilisa en tant que philosophe de l'histoire était moins le fait de la révolution que le *spectacle révolutionnaire*. En un sens, et bien qu'il reconnaisse que tout état de droit s'inaugure par la négation du droit (et pas simplement par la destruction de l'état antérieur du droit), Kant indique surtout que l'usage légitime de l'événement révolutionnaire suppose de se tenir à l'écart de celui-ci, en un lieu éminemment philosophique, celui à partir duquel il est juste de déterminer en quoi ce soulèvement intéresse effectivement l'humanité du point de vue de son progrès⁴³.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1504.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 1503, 1504.

⁴² Cf. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 58.

⁴³ On pourra toujours compliquer cette interprétation et mieux rendre justice à Kant, ainsi qu'y invite, d'ailleurs légitimement, l'ouvrage de Deleuze et Guattari *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005, p. 97: « Dans cet enthousiasme il s'agit pourtant moins d'une séparation du spectateur et de l'acteur que d'une distinction dans l'action (...) entre l'état de chose et l'événement. A titre de concept et comme événement, la révolution est auto-référentielle et jouit d'une auto-position qui se laisse appréhender dans un enthousiasme immanent (...) ».

Voyons maintenant comment Foucault, pour son propre compte, prolonge et modifie ces analyses.

b. Foucault, une théorie philosophique du soulèvement.

A l'issue de sa lecture de Kant, Foucault indique que la question intéressant désormais la philosophie est: que « faire de cette volonté de révolution, de cet enthousiasme pour la révolution qui est autre chose que la révolution elle-même⁴⁴ » ? Or Foucault, auparavant, avait posé cette question pour son propre compte, dans son actualité même, dans une série d'articles rédigés à la suite de deux séjours effectués en Iran aux mois de septembre et de novembre 1978, soit en plein soulèvement. C'est là une façon pour lui de concrètement mettre en oeuvre la notion d'actualité à laquelle il commençait déjà, à ce moment, de donner un sens philosophique rigoureux. En l'occurrence, il s'agissait d'effectuer un « reportage d'idée », c'est à dire de créer une pratique de la philosophie prenant place « au point de croisement des idées et des événements⁴⁵ » et qui, loin de noyer la philosophie dans l'élément du médiatique – ainsi que les nouveaux philosophes s'y emploieront bientôt – ouvre plutôt le journalisme à une problématisation de type philosophique. A cette occasion, Foucault résume comme suit sa pratique de l'actualité: « Je ne sais pas faire l'histoire du futur. Et je suis un peu maladroit à prévoir le passé. J'aimerais cependant *saisir ce qui est en train de se passer (...)*⁴⁶ »

On va le voir, la réponse qu'apporte Foucault, dans le contexte iranien, à la question de savoir que faire, philosophiquement, du désir de révolution, n'équivaut aucunement, comme on l'a souvent dit, à un soutien aveugle au gouvernement islamique. En fait, observant l'insurrection, Foucault en viendra à thématiser une notion de soulèvement aux implications qui ne sont pas que théoriques; ainsi rompra-t-il avec la conception kantienne de la révolution comme spectacle – où l'élément « directement vécu » dans celle-ci n'est pas ce qui fait question; où il doit même s'être « éloigné dans une représentation » pour pouvoir être pensé –, mais cela uniquement à partir de sa propre position de spectateur. Une rupture partielle, donc, et qu'il convient d'explicitier.

⁴⁴ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », *art. cit.*, p. 1506.

⁴⁵ M. Foucault, « Les « reportages d'idées », in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 707.

⁴⁶ M. Foucault, « Le chef mythique de la révolution d'Iran », in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 714.

Foucault cherche avant tout à rendre compte des caractéristiques du mouvement. Celui-ci, selon lui, s'ancre dans un refus massif d'une modernisation « à l'européenne » du pays, et que symboliseraient la personne du chah et le soutien occidental dont il bénéficie. C'est que cette modernisation, au regard de la dimension la plus spirituelle du chiisme (pointée notamment par C. Madari, un interlocuteur privilégié de Foucault), apparaît comme étant « en elle-même un *archaïsme*⁴⁷ » : dans un tel cas, il importe donc absolument de ne pas être moderne. Foucault, qui souscrit visiblement à ce point de vue⁴⁸, est déjà sur la voie de l'idée centrale de cette série d'articles : une certaine conjonction du religieux et du politique. Dans cette circonstance, la religion n'a selon Foucault rien, pour le peuple, d'un opium ; elle est même, tout à l'inverse, l'esprit d'un monde sans esprit (entendre : le monde porté par la modernisation « à l'européenne »). Elle s'inquiète bien de *ce* monde, et il lui importe de le transformer : elle « parle moins de l'au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci⁴⁹ ». Du coup, plutôt que de s'y opposer *a priori*, Foucault va interroger les multiples virtualités dont est porteuse l'« utopie » d'un gouvernement islamique⁵⁰. Sans pourtant s'illusionner sur ses potentialités liberticides, Foucault est réellement fasciné par l'unité du mouvement populaire qu'il a sous les yeux, sur cette volonté collective tendue vers un seul but immédiat : « un changement radical dans l'existence » représenté par l'idée de « gouvernement islamique⁵¹ ».

En définitive, c'est cela qui retient l'attention de Foucault : une « expérience spirituelle » de nature politique⁵², c'est-à-dire engageant aussi bien le rapport à soi que le rapport aux autres : le désir d'« un autre mode de vie⁵³ » et celui d'une autre « manière d'être ensemble⁵⁴ »,

⁴⁷ M. Foucault, « Le chah a cent ans de retard », in *Dits et écrits, op. cit.*, pp. 681, 680. Debord observait que, dans le spectacle, « le plus moderne (...) est aussi le plus archaïque », cf. *La société du spectacle, op. cit.*, p. 25 (§ 23).

⁴⁸ Il évoque avec une ironie mordante et en des termes très actuels ces « technocrates-bis » qui « parlent de croissance, mais mesurée, de développement, mais aussi d'environnement ; ils parlent avec respect du « tissu social ». L'un deux m'a expliqué que tout pouvait encore s'arranger ; qu'on moderniserait « raisonnablement » en tenant compte de l'« identité culturelle » » (*ibidem*) – on aura reconnu ici les éternels distributeurs assermentés de cette saccharine destinée à faire avaler la pilule amère d'une « modernisation » qui n'est en fait que la transformation *au goût du jour* du mode de production...

⁴⁹ M. Foucault, « Le chef mythique de la révolution d'Iran », *art. cit.*, p. 716. Élément qui ne peut que renforcer la thèse selon laquelle toute réflexion sur la révolution reste toujours contaminée par l'élément théologique. Mais il semble (comme l'a montré Derrida dans la lecture mélancoligène qu'il consacre à *The End of History and the Last Man* dans *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1997, notam. p. 103 sq) que, idéologiquement, le théologique soit aujourd'hui à nouveau solidement ancré du côté des pouvoirs économico-financiers et militaires dominants – et la révolution, quant à elle, ne serait pensable que sous le signe de la spectralité, le spectre de la révolution étant peut-être aussi bien une condition essentielle de notre pensée du politique.

⁵⁰ Cf. M. Foucault, « A quoi rêvent les iraniens », in *Dits et écrits, op. cit.*, pp. 691-692.

⁵¹ Cf. M. Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 754.

⁵² *Ibidem*, p. 749 ; voir également la notion de « spiritualité politique », avancée dans « A quoi rêvent les iraniens », *art. cit.*, p. 694 (et notamment reprise dans « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 849).

⁵³ M. Foucault, « Le chef mythique de la révolte d'Iran », *art. cit.*, p. 715.

⁵⁴ M. Foucault, « Téhéran : la foi contre le chah », in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 688.

la réalisation d'une « expérience intérieure » qui est aussi une « expérience communautaire⁵⁵ ». En somme, dans le spectacle de cette insurrection, dans l'« intensité⁵⁶ » et l'enthousiasme ou l'« ardeur⁵⁷ » qui le traverse, son mépris ou son travail avec la mort, Foucault décèle une « force⁵⁸ » qui est fondamentalement liée à une métamorphose de la subjectivité, un changement d'attitude, en bref un travail de soi sur soi: une conversion – il n'y a de soulèvement collectif qu'à la condition d'un « changement radical dans notre expérience⁵⁹ ».

C'est exactement cela, cette expérience sur soi au carrefour du religieux et du politique, et les affects qu'elle engage, qui font sens pour Foucault dans les événements d'Iran. Eu égard à cela, le succès éventuel du mouvement ou son échec annoncé, ses suites, le fait qu'elle ne peut manquer de « retomber », tout cela est de peu de poids. Mieux encore, c'est cette idée même de spiritualité politique qui va conduire Foucault à refuser à l'événement le qualificatif de « révolution »; et, corrélativement, cela va l'obliger à thématiser de façon précise la notion de soulèvement.

Foucault insiste bien sur le fait que la révolution est une notion historiquement déterminée et située: typiquement occidentale, elle n'a que deux siècles. Deux caractéristiques essentielles la définirait: elle a partie liée avec une contradiction interne à la société en crise (exemplairement une lutte de classes) et elle possède une dimension directement politique (soit *via* un parti, une idéologie explicite etc.). Au sens strict, les événements d'Iran ne seraient donc pas une révolution: d'abord parce que la société en question y apparaît remarquablement unifiée, ensuite parce qu'elle ne porte pas de mot d'ordre strictement politique: juste un programme vide, la volonté d'un gouvernement qui, pour être islamique, n'en demeure pas moins tout à fait vague⁶⁰. Pour signifier le vide de ce programme, qui en désigne la justesse, Foucault parlera donc d'« insurrection⁶¹ », puis de soulèvement.

Le soulèvement⁶², en un mot, c'est ce qui introduit du devenir dans l'histoire, ce qui rompt son cours régulier, l'accélère et la fait choir hors d'elle-même⁶³. En clair, si il appartient

⁵⁵ M. Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *art. cit.*, p. 749 (Foucault retrouve ici des accents bataillens).

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 751, 754.

⁵⁷ M. Foucault, « Téhéran : la foi contre le chah », *art. cit.*, p. 686.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 688.

⁵⁹ M. Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *art. cit.*, p. 749.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 744.

⁶¹ M. Foucault, « Le chef mythique de la révolution d'Iran », *art. cit.*, p. 716.

⁶² Sur ce qui suit, cf. M. Foucault, « Inutile de se soulever? », in *Dits et écrits, op. cit.*, pp. 790-794. Ce texte, mise au point définitive de Foucault au sujet de l'expérience iranienne, est essentiel. S. Legrand, dans une intervention prononcée à l'Université de Liège le 23 février 2007 relevait treize points d'opposition entre soulèvement et révolution – on se reportera avec profit au texte « Foucault et la théorie du groupe insurrectionnel

à l'histoire, par définition il lui échappe, étant cela même qui fuit hors d'elle. « hors d'histoire et dans l'histoire » dit Foucault pour résumer son statut ambigu. Mais, en tant que tel, le soulèvement joue vis-à-vis de l'histoire elle-même un rôle fondamental; à la limite, sans soulèvement – sans travail collectif de soi sur soi – il n'y aurait guère d'histoire : « Tous les désenchantements (...) n'y feront rien: c'est parce qu'il y a de telles voix [insurgées] que le temps des hommes n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'« histoire », justement ». En conséquence, il ne s'agit pas de savoir si l'on a raison ou pas de se révolter, ni d'interroger les suites du soulèvement: il importe en revanche de saisir le fait du soulèvement, de relever son existence: « On se soulève, c'est un fait; et par là une subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle ».

On peut ainsi dire qu'à la question de savoir que faire de la volonté de révolution d'un peuple, le philosophe Foucault répond par une théorie des groupes insurrectionnels. Mais il faut prendre garde au fait que cette réflexion n'est pas purement théorique (au sens contemplatif de la *théoriâ*), qu'elle rompt au moins partiellement avec la conception, héritée de Kant, d'une révolution ne valant philosophiquement qu'en tant que spectacle. En effet, il semble que cette pensée de l'insurrection implique également pour qui la tient (on aura reconnu l'« intellectuel spécifique ») une pratique réelle: il faut reconnaître les lieux de la révolte (saisir ou (perce)voir ce que Foucault nomme parfois « l'intolérable ») et, le cas échéant, ayant jugé de sa justesse, appuyer les subjectivités insurgées, les relier, les nouer ou les dénouer, les articuler avec d'autres (types de) luttes, en d'autres points de l'espace social etc., bref contribuer à leur intensification – une dimension foncièrement pratique qu'indique la très belle phrase: « être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel » et qu'exemplifie la pratique personnelle de Foucault, quelques années auparavant, avec le Groupe d'Information sur les Prisons. Toutefois, dans le cas de l'Iran, cette mise à distance de la révolution-spectacle ne peut encore s'effectuer qu'à partir d'une position observante ou contemplative à l'égard d'un fait insurrectionnel. On observe que si cette pensée peut bien trouver un prolongement pratique, si elle semble par avance compliquer chez Foucault ses propres tendances kantienne⁶⁴, elle n'impose cependant pas *nécessairement* d'agir sur le soulèvement: elle reste donc compatible avec une certaine

», cf.: www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Ste_phane_Foucault_et_groupe.pdf -

⁶³ Sur l'opposition histoire/devenir (notamment mise à profit dès la seconde section du présent article), la référence – comme le voit bien S. Legrand – est G. Deleuze – cf., entre autres, *Pourparlers*, Paris, Minuit, p. 144: « L'histoire (...) est seulement l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire ».

⁶⁴ On lira l'Introduction du livre d'E. Kouvélakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003, p. 17 spécialement.

forme d'abstraction. J'y lirai le sens de cette formule, tirée du même texte, où Foucault indique sans ambivalence que sa « morale théorique » est « antistratégique ».

c. Une ligne de démarcation.

Car de *stratégie*, il n'est pas question d'autre chose dans les textes de Marx et de Debord qui vont nous occuper. Certes, ce qui chez eux fait problème, c'est la *révolution*. Debord par exemple, dans « Le commencement d'une époque », prendra quelques pages pour affirmer le caractère révolutionnaire de Mai 68. Selon lui, la question n'est décidément pas celle de sa « réussite » ou de son « échec », pour la simple raison qu'aucune révolution n'aurait jusqu'ici réussi; mais c'est le fait même de son existence qui est, à le suivre, la preuve nécessaire et suffisante de son caractère de révolution⁶⁵. Or Foucault, avec la notion de soulèvement élaborée à la faveur du détour iranien, permettait de relativiser voire de neutraliser certains problèmes charriés par ce concept; en tout cas permettait-il de penser l'insurrection autrement que selon des catégories typiquement occidentales et historiquement situées; surtout, il barrait le passage à une certaine pensée de l'histoire, pensée « faible » pour tout dire, d'une histoire linéaire, unifiée, eschatologique, nécessitariste, en un mot « rationnelle et maîtrisable⁶⁶ »? Faut-il alors dire que Debord reste tributaire d'un schéma interprétatif régressif par rapport à cela, un schéma n'autorisant par exemple pas à penser l'événementialité même du soulèvement?

A mon avis, et malgré des apparences qui se vérifient jusqu'à un certain point, ce n'est pas ainsi que vont les choses. Concernant Debord, je crois possible de soutenir que sa conception résolument moderne de la finitude du temps et sa pensée originale (insurrectionnelle) de la temporalité historique, d'une part, son élaboration d'un concept résolument ouvert du devenir historique (conseillisme au programme vide), de l'autre, suffisent à parer cette critique. Pareils présupposés, en effet, me paraissent s'écarter résolument d'une histoire linéaire conduisant nécessairement au point eschatologique de sa maîtrise rationnelle. Enfin, le fait de replacer Mai 68 dans la succession des insurrections prolétariennes n'interdit aucunement, que du contraire, d'interroger sa spécificité; ni de mettre en avant le fait qu'un tel moment, parce qu'il est celui où les hommes sont au plus près de « vivre le temps historique » qu'ils font, échappe à l'histoire en tant que temps de la production,

⁶⁵ Cf. G. Debord, « Le commencement d'une époque », *art. cit.*, pp. 932-934.

⁶⁶ M. Foucault, « Inutile de se soulever? », *art. cit.*, p. 791.

et par là pointe la condition de tout temps et de toute histoire, l'historicité comme temps de la vie. C'est aussi pourquoi il m'a semblé possible de traiter Mai 68 dans les termes d'un soulèvement, quoique Debord lui-même en fasse d'abord un « mouvement révolutionnaire prolétarien ».

A propos de Marx maintenant, les choses sont certes plus compliquées. Rien qu'à s'en tenir au texte marxien (pour ne rien dire de la tradition marxiste qui s'en réclame), on trouverait sans doute de quoi accréditer les deux thèses en présence (l'idée d'histoire portée par sa conception de la révolution est soit ouverte, soit eschatologique): une telle tension ou oscillation est certainement définitoire de la pensée de Marx. C'est pourtant sur cet auteur qu'il faut s'appuyer si l'on souhaite tracer une ligne de partage claire entre les conceptions foucaaldiennes (teintées de kantisme) et debordiennes du soulèvement. Si celles-ci sont peut-être moins éloignées qu'on pourrait le croire de prime abord, il est aussi vrai que la pensée de Debord, à la suite de Marx, impose une sortie (*Ausgang*) radicale hors de la philosophie. Ainsi, lorsque Marx, à propos de 1848, de Napoléon III ou bien de la Commune de Paris, écrit ce que Engels a pu nommer une « histoire du présent⁶⁷ », c'est sans conteste dans la continuité de la perspective déjà dessinée par les *Thèses sur Feuerbach* : celle d'une réalisation de la philosophie qui est aussi sa suppression (cf. Thèse 11). E. Balibar a superbement décrit ce mouvement⁶⁸. Marx répète inlassablement que le prolétariat est la dissolution *en acte* de la société civile bourgeoise; or cette notion d'acte renvoie à deux choses : d'abord « [ces mots] évoquent l'actualité, l'effectivité », c'est-à-dire le fait que le prolétariat n'a pas à réaliser un programme mais qu'il coïncide avec le mouvement d'abolition des conditions existantes; et puis, d'autre part, « qu'il s'agit d'une activité, une entreprise qui se déroule au présent », c'est-à-dire qu'elle a à être « « agie » au présent » de façon immanente, et non pas contemplée, interprétée ou prophétisée.

On ne saurait être plus clair: la position marxienne implique de rompre totalement avec la notion philosophique de « révolution comme spectacle » et suppose la pratique active du soulèvement. L'idée force n'est plus la fascination pour le spectacle de la révolution – seule voie selon laquelle celle-ci ferait sens pour la théorie philosophique –, mais bien l'action au sein du soulèvement, et donc aussi, du même coup, le dépassement, par et dans la pratique, de la philosophie en tant que théorie. Somme toute, la question n'est plus de savoir que faire

⁶⁷ F. Engels, « Préface », in K. Marx, *Les luttes de classes en France*, Editions sociales, Paris, 1967, p. 12.

⁶⁸ Sur ceci, cf. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, 2001, p. 23.

du désir de révolution, mais plutôt de comprendre comment activer ce désir, du sein même de l'insurrection: ainsi que l'écrit cette fois Debord, « la révolution n'est pas « montrer » la vie aux gens, mais les faire vivre⁶⁹ ». C'est dans cette subsomption de la distinction théorie/pratique – distinction kantienne, dont Foucault reste encore peut-être partiellement tributaire, au moins sur ce point précis – au profit d'une théorie de la pratique qui n'est que la conscience de la pratique (insurrectionnelle) de la théorie, que se logent les textes de Marx et de Debord. C'est aussi par là que s'explique leur coloration spécifique, tout à fait étrangère à Kant comme à Foucault: une dimension *stratégique*, marquée spécialement par une perspective autocritique et la mise en évidence des manquements et des erreurs du soulèvement qui est réfléchi. Il ne s'agit jamais ici simplement de réfléchir théoriquement ce que fut telle insurrection; il faut aussi comprendre ce qui, pratiquement, l'a empêché d'atteindre à son plus haut degré d'intensité, son point d'excellence.

Je proposerai donc, du kantisme relatif de Foucault au marxisme assumé de Debord, une ligne de partage à valeur simplement heuristique, et qui ferait apparaître comment le rapport plus ou moins contemplatif ou actif à un soulèvement donné semble inversement proportionnel: premièrement à l'insistance soit sur la dimension théorique soit sur l'aspect pratique du penser; ensuite à une attitude ou bien d'acceptation ou bien de refus à l'égard du philosophe lui-même; mouvement complexe dont le rapport (in)existant de ces pensées à l'élément stratégique ou tactique peut constituer un symptôme.

C'est sur cette base que j'évoquerai brièvement, pour finir, certains textes de Marx et de Debord.

d. Marx, une théorie pratique de la Commune.

Que fait d'abord Marx dans cet étrange pamphlet philosophique qu'est *La guerre civile en France*⁷⁰? Il reconstruit avec minutie la chronologie des événements et analyse rigoureusement les différentes forces en présence: attaques violentes contre Thiers et Trochu, étude de leur relation avec Bismarck, analyse du comportement de la Garde Nationale et de ses relations, plus ou moins fraternelles, avec le peuple insurgé⁷¹; il montre comment

⁶⁹ G. Debord, « Pour un jugement révolutionnaire de l'art », in *Oeuvres, op. cit.*, p. 561.

⁷⁰ Toutes les citations dans la section suivante sont extraites de K. Marx, *La guerre civile en France (La Commune de Paris)*, 1871. Ce texte a été opportunément édité en ligne par J.-M. Tremblay (UQAC) dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales », cf. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

⁷¹ La conclusion de ce travail est sans appel : « Ce n'est qu'en renversant la république par la violence, que ceux

l'avènement et le règne du Second empire, et des différents régimes l'ayant précédé, a pu susciter, dans le fait de la Commune, son « antithèse » parfaite (p. 12); il énumère les caractéristiques massives du soulèvement et de l'organisation nouvelle de la vie qui, durant deux mois, en a résulté: abolition de l'armée permanente au profit d'une armée populaire, dissolution de la police et du clergé (pp. 12-13), essai de transformer « les moyens de production (...) en simples instruments d'un travail libre et associé » (p. 15), bref: éclosion d'un véritable « gouvernement de la classe ouvrière » (p. 14); il indique enfin les acquis de cette expérience, dans son échec même, sur le terrain de la lutte prolétarienne: mise en oeuvre d'un esprit internationaliste ouvrier, mais aussi reconnaissance d'un internationalisme propre à la classe bourgeoise lorsqu'il s'agit de mater la révolte des « damnés de la terre » (pp. 24-25), renouvellement du questionnement des rapports entre insurrection et Etat (j'y reviens). Dans tout cela, il est important de souligner la perspective particulière de Marx, sa sensibilité propre à ce qui est en train de se passer (et notamment « la force de l'enthousiasme du peuple⁷² »), sa volonté de saisir « le mouvement présent » (p. 18), de ne pas succomber à la tentation de rabattre la nouveauté d'une formation sociale, sous prétexte de ressemblances superficielles, sur des « formes plus anciennes et même éteintes de la vie sociale » (pp. 13-14). En un mot comme en cent, Marx élabore bien ici une « réflexion sur « aujourd'hui » comme différence dans l'histoire⁷³ ».

Ce qui, dans la pensée marxienne de la Commune, est également remarquable, ce sont ces quelques moments où Marx tente de saisir les manquements ou les errements du mouvement. Pour aller à l'essentiel, il y a deux domaines où la Commune semble avoir pêché, et à chaque fois semble-t-il par excès de scrupules ou de mollesse⁷⁴: l'un est son rapport à la violence, et l'autre à l'argent.

Le 7 avril, la Commune décrète qu'il importe « de protéger Paris contre les exploits de cannibales des bandits de Versailles et de rendre oeil pour et dent pour dent ». Cela a pour effet de calmer quelque peu les ardeurs de Thiers; cependant, lorsque celui-ci s'aperçoit que «

qui s'approprièrent la richesse pouvaient espérer faire supporter aux producteurs de cette richesse les frais d'une guerre qu'ils avaient eux-mêmes provoqués. Ainsi, c'est précisément l'immense ruine de la France qui poussait ces patriotes représentants de la propriété terrienne et du capital, sous les yeux mêmes et sous la haute protection de l'envahisseur, à greffer sur la guerre étrangère une guerre civile, une rébellion de négriers » (p. 6).

⁷² *Ibidem*, Réunion du Conseil Général de l'Association Internationale des Travailleurs, 25 avril 1871.

⁷³ M. Foucault, « What is Enlightenment? », in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 1387; d'un mot la question est donc : « Quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier? » (p. 1383). Foucault, dont les rapports avec Marx sont on ne peut plus complexes, ne manquera jamais de dire son admiration pour les textes « historiques » de Marx, et notamment *La guerre civile* ou *Le 18 Brumaire*.

⁷⁴ « Pourquoi la Commune est-elle si molasse? » s'interrogeait déjà, au moment même, le citoyen J. Romains dans une lettre au Père Duchêne – cf. M. Choury (éd.), 1871, *les damnés de la terre*, Paris, Tchou, 1969, p. 70.

même les sergents de ville pris avec des bombes sur eux étaient épargnés », il recommence d'exécuter massivement les prisonniers communards. Il se peut bien que la Commune, dans ce cas, se soit montrée fort « molasse », et c'est ce que Marx ne peut que fustiger. Dans un même ordre d'esprit, il reproche d'avoir manqué l'occasion de s'emparer de l'Assemblée Nationale, réfugiée à Versailles, lorsque cela était possible: « Il eût fallu aussitôt marcher sur Versailles après que (...) les éléments réactionnaires de la Garde Nationale parisienne eurent laissé le champ libre. Par scrupules de conscience, on laissa passer le moment favorable. On ne voulut pas commencer la guerre civile, comme si ce méchant avorton de Thiers ne l'avait pas déjà commencée (...)»⁷⁵ ». Le second élément, sur lequel je ne m'étendrai pas, est le respect quelque peu déplacé de la Commune à l'égard des deniers directement disponibles: aussi bien ceux du clergé, d'ailleurs, que les coffres de la Banque Nationale, sur lesquels Thiers fera fonds peu après⁷⁶. Comme on le voit, ces manquements sont autant de titres de gloire pour les communards; mais la pensée stratégique de Marx ne peut pas ne pas aussi y déceler des erreurs fatales: « La Commune n'aurait-elle pas honteusement trahi sa position en affectant d'observer toutes les convenances et les apparences du libéralisme, comme en pleine paix? » (p. 17). Il y a là une intéressante torsion de la pensée marxienne qui, du sein même de son actualité, s'en écarte, s'en distancie, mais non point afin de voir ce qui, en elle, fait sens, mais bien plutôt pour saisir – et à propos de points extrêmement concrets, empiriques – les possibilités pratiques qu'impliquait une telle situation, les erreurs commises, les moyens d'y remédier: torsion stratégique d'une pensée essentiellement pratique.

Mais, à faire le tour de la question, il faut encore noter que cette analyse historique et stratégique, pourtant référée à un site et un événement précis, a pour effet de venir modifier, en retour, la pensée marxienne elle-même. L'analyse de l'échec de la Commune est, on le sait, à la source de la dissolution de la Première Internationale, entérinée en 1876. Surtout, elle est ce qui va obliger Marx à penser à nouveaux frais les rapports qu'entretient l'insurrection à un appareil d'Etat, et lui permettre d'affirmer à nouveau ce en quoi ne peut que consister, d'un point de vue marxien, « le politique ». Après la Commune, il devient impossible de soutenir qu'il suffit au prolétariat de s'emparer de l'Etat tel qu'il est constitué et

⁷⁵ Lettre à Kugelmann, 12 avril 1871 (citée dans *1871, les damnés de la terre, op. cit.*, p. 61).

⁷⁶ A ce propos, on peut également renvoyer à la mise au point de Vésinier dans *Comment à péri la Commune*: « Le Comité Central, dans son aveuglement criminel, a donné le spectacle étrange d'une révolution victorieuse, bien armée, pourvue de tout, ayant à sa discrétion un capital de trois milliards environ, enfermé dans les caisses d'une banque nationale, et fournissant elle-même à son ennemi mal armé, sans ressource, n'ayant pas le sou, des centaines de millions pour qu'il puisse s'organiser et s'armer pour venir l'égorger. L'histoire n'offre pas d'exemple d'une pareille stupidité » (cité dans *1871, les damnés de la terre, op. cit.*, p. 78).

d'y insuffler simplement des principes nouveaux⁷⁷: « La classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre tel quel l'appareil d'Etat et de le faire fonctionner pour son propre compte ». Marx se livre à une brève généalogie de l'entité étatique, afin de montrer que celle-ci, en tant que créée par et pour le pouvoir bourgeois, possède, à l'égard du prolétariat, un « caractère purement répressif »: compris comme « appareil de domination d'une classe », il est orienté vers des « fins d'asservissement social » (p. 11). C'est en cela que la Commune peut réellement être définie comme « gouvernement de la classe ouvrière », c'est-à-dire comme concrétisation du politique. Parce que, plutôt que de s'emparer de l'Etat, elle a préféré en dissoudre le mode de fonctionnement et les institutions. En ce sens donc, ce soulèvement, comme mise en acte de la démocratie directe, représente bien « la forme enfin trouvée du gouvernement de la classe ouvrière »: comme le dit justement E. Balibar, la Commune démontre qu'« il ne saurait y avoir d'autre politique marxiste que celle qui surgit du mouvement historique lui-même⁷⁸ ». Ce que désigne cette formule, c'est le refus marxien de l'utopisme, l'exigence d'une articulation immanente aux luttes effectives – c'est aussi, au plus profond, l'idée même de dissolution en acte de l'appareil d'état. C'est ce que la Commune exemplifie pour la première fois avec un tel degré d'intensité: le politique, tel qu'il fait corps avec elle, n'est *que* cette opération de dissolution (J. Rancière ou A. Badiou ne s'éloigneront guère de cette définition), il n'est *que* ce « mouvement effectif qui abolit l'état de chose existant » que Marx depuis longtemps déjà nomme « communisme ». Ce qui importe réellement dans la Commune n'est donc que « sa propre existence et son action » (p. 17). Et du même coup, et à bon droit, son programme peut bien révéler le vide central sur lequel elle croît: « Elle n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre ».

C'est évidemment à ce point que devraient être posées toutes les questions relatives à l'*institution* du politique ainsi compris. Je ne le ferai pas. A ce propos, on notera simplement, pour finir, que la Commune est aussi ce qui va conduire Marx, dans la *Critique du programme de Gotha*, à poser dans les termes d'une « dictature du prolétariat » la question de la transition de la société bourgeoise à la communauté prolétarienne⁷⁹. Si l'Etat, en ces circonstances, s'identifie purement et simplement à une telle « dictature », et si la Commune n'est rien d'autre que l'abolition de l'état existant (au deux sens), on comprend pourquoi

⁷⁷ Voir également la préface à l'édition allemande de 1872 du Manifeste, où la Commune est ce qui oblige Marx et Engels à insister sur la plasticité historique de leur théorie: « L'application pratique de ces principes (...) dépendra partout et toujours des circonstances historiquement données », cf. K.Marx, F. Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, trad. C. Lyotard, Paris, Le livre de poche, 1995, p. 58.

⁷⁸ E. Balibar, *La philosophie de Marx*, op. cit., p. 97.

⁷⁹ Cf. K. Marx, F. Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, op. cit., p. 96.

Engels pourra plus tard noter: « Regardez la Commune de Paris, c'était la dictature du prolétariat ».

e. Debord et la révolution du spectacle.

On prendra plus exactement la mesure, au vu de ce qui précède, de l'intérêt de l'article de Debord « Le commencement d'une époque⁸⁰ », cet écrit où il tire les enseignements de Mai 68. C'était l'utilité de ce long détour que d'offrir une mise en perspective large et une contextualisation précise tant à ce texte qu'à la figure de Debord et, par devers eux, à l'événement Mai 68 lui-même.

De tous les textes précédemment cités, c'est avec *La guerre civile en France* que l'article qui nous intéresse forme le plus manifestement série. A l'instar du texte de Marx, cet écrit a pour vocation première de reconstruire les événements (voire de les réécrire) dans une perspective singulière (non plus marxienne, situationniste). Aussi Debord va-t-il: rappeler la chronologie des faits (pp. 929-931); soigneusement remettre à sa place la lecture dominante où les étudiants apparaissent comme la force majeure du mouvement (pp. 926-929); énumérer les éléments qui constituent, en eux-mêmes, la victoire relative du mouvement (plus grande grève générale connue dans un pays industrialisé, effacement progressif du pouvoir étatique, perte de confiance de la bourgeoisie dans la stabilité du pays, non-écrasement du mouvement) ainsi que les faits le définissant en propre (la « redécouverte de l'histoire » et de la possibilité d'intervenir sur elle; la « critique généralisée » de l'organisation antérieure de la vie et de la pensée; le désir de communauté et la réapparition d'un certain internationalisme; enfin « la fête, le jeu, la présence réelle des hommes et du temps » – pp. 917-919).

Mais immédiatement, le travail de Debord se dédouble: il faut aussi et dans les détails rendre compte des manques du mouvement, des erreurs ayant entraîné son essoufflement. Ainsi énumère-t-il toute une série de causes empiriques, aux différents niveaux du mouvement. Les ouvriers, par exemple, ont manqué de la liaison et du dialogue qui sont les conditions concrètes d'une propagation des occupation d'usines (p. 925); de l'occupation de la Sorbonne, il déplore le « manque d'homogénéité sociale », la domination numérique des étudiants (p. 938); dans les deux cas, la voie était libre pour les récupérateurs de tout bords, syndicats ou groupuscules; enfin, à propos des émeutes urbaines, réussir à maintenir les insurgés groupés et concentrés en un lieu précis aurait au moins ouvert « une voie de retraite »

⁸⁰ Toutes les citations de cette section sont extraites de cet article.

convenable (p. 953). On voit le genre de problèmes stratégiques qui occupent Debord, un an après les faits... Or ces différents manquements empiriques renvoient tous, selon lui, à un problème théorique majeur; et plus exactement au problème de la liaison de la conscience théorique et de la pratique insurrectionnelle: « La tendance « spontanément conseilliste » du soulèvement de mai a été en avance sur presque tous les moyens concrets, parmi lesquelles sa conscience théorique et organisationnelle, qui lui permettront de se traduire en pouvoir, en étant le seul pouvoir ». En dernière instance, tous les manques du soulèvement peuvent être expliqués par ce schéma d'un décalage structurel de la conscience historique et critique théorique sur une pratique effective n'atteignant pas, du coup, son degré maximal d'intensité critique – un schéma typique de la tradition philosophique isolée plus haut, à laquelle appartient décidément bien Debord⁸¹. Mais le livre *Enragés et situationnistes* le répète clairement : « La conscience historique est la condition *sine qua non* de la révolution sociale »; aussi, si le spectacle fut certainement, dans l'optique situationniste, une cible du mouvement de Mai, ce serait également sa « part cachée dans la conscience même des gens qui a sauvé le vieux monde ».

C'est sur cette base que Debord, dans un geste réflexif, va tenter de penser le rapport des situationnistes eux-mêmes à l'insurrection. Dans un passage surprenant, il imagine ce qui se serait passé *si* un conseil ouvrier s'était formé dans une seule grande usine, et *si* il était parvenu à chasser patrons, bureaucrates assermentés et représentants officiels; nul doute, suivant Debord, que de multiples usines auraient suivi cet exemple – et cela « eût pu porter le mouvement tout de suite à la *lutte finale* », c'est-à-dire à la guerre civile. Or il ne s'agit pas, selon lui, d'une utopie, au contraire, et pour deux raisons. D'abord, parce que le mouvement des occupations fut objectivement (c'est-à-dire à suivre Debord) à plusieurs reprises à moins d'une heure d'un tel résultat (p. 931). Mais surtout – deuxième raison – parce que cette idée

⁸¹ Or ce schéma est critiquable et il est bien possible que sa marque profonde sur la pensée de Debord désigne sa faille centrale. En somme, la pensée de Debord ne serait pas faible parce qu'elle place en son centre la notion de révolution – on a montré que celle-ci relevait plutôt d'une pensée pratique extrêmement fine du temps et du soulèvement, de la temporalité insurrectionnelle, une pensée qui paraît à certains égards plus actuelle que jamais – mais bien parce que ses manquements sont analysés en termes de « prise de conscience ». Cela paraît problématique pour plusieurs raisons. D'abord pour une raison pratique évidente: on ne voit pas pourquoi la prise de conscience d'une erreur tactique (ou d'une aliénation) impliquerait forcément la cessation de celle-ci ni, *a fortiori*, comment elle indiquerait une voie possible de solution. Mieux, on a pu montrer (P. Bourdieu) combien les mécanismes de domination engagent trop essentiellement les corps mêmes des agents sociaux pour que leur reconnaissance consciente suffise à les neutraliser. Ensuite, d'un point de vue plus philosophique, pour qu'une prise de conscience ait lieu, il faut qu'un sujet quelconque lui préexiste, et soit comme animé par elle. Or, si Debord, au moins dans *La société du spectacle*, se donne bien pour point de départ – et pour facilité – un sujet substantiel et identique à lui-même (le prolétariat), il n'est pas du tout certain, à mieux y réfléchir, qu'un tel sujet existe effectivement. Et cela vaut aussi bien, ici et maintenant, pour le Prolétariat (évidemment...), que pour tout sujet, pour le Sujet en général. Il est devenu difficile de faire comme si sa « déconstruction », dans le sillage de Nietzsche, n'avait pas quant à elle existé.

est ce qui va permettre à Debord de montrer qu'une pratique radicale peut être anti-utopiste en ce sens qu'elle est directement articulée aux luttes réelles, sans que cela ne l'empêche de guider son action selon un horizon plus général qui reste cependant toujours indéterminé. En effet, c'est par cette expérience de pensée – la projection non-utopique d'un possible *presque* impensable – qu'il va rendre compte de la stratégie adoptée par les situationnistes au sein du mouvement des occupations, et plus précisément de la teneur de leurs tracts. Pourquoi en effet en appeler à « l'occupation immédiate de toutes les usines en France et à la formation des Conseils Ouvriers », voire à « la révolution sociale » alors qu'il y a manifestement fort peu de chances pour que de telles choses arrivent réellement? La réponse de Debord est intéressante: c'est qu'en pareils cas, il importe, tactiquement, de mettre en évidence « le *maximum* en jeu à partir d'un certain point atteint par la crise » (p. 951). Une pensée stratégique, comme pratique pensante de la théorie, ne peut, dans l'immanence même du soulèvement, que produire une Idée du maximum auquel il se doit immédiatement de tendre. En ce sens, au sein d'un soulèvement valant comme irruption du devenir, c'est-à-dire de la vie, au sein de « l'organisation sociale de l'apparence », la révolution fonctionne comme idée au sens kantien: horizon régulateur, produit par la raison comme concept d'un maximum et sur lequel la pensée peut se guider⁸². On pourrait dire que c'est là le versant idéaliste de la pensée de Debord, mais dans un sens particulier: parce qu'il lui importe d'élaborer une Idée, non pas en tant que la pratique aurait à se conformer à elle, s'y identifier, non pas en tant qu'elle à attendre sa réalisation dans le réel (qui ne viendra pas), mais en tant que pur et simple principe immanent d'*orientation*.

La révolution contre le spectacle, s'écartant d'une vision de la révolution comme spectacle, conduit à une théorie du soulèvement indissociable de sa pratique, et formellement cohérente avec la pensée du temps – et plus précisément du devenir historico-politique – analysée ci-dessus: une conception ouverte, ni téléologique, ni utopique. Branchée sur le mouvement effectif qui abolit les conditions existantes, avec lequel elle ne fait qu'un, elle ne fait signe que vers un vide programmatique synonyme d'une autonomie sans freins.

Je crois que c'est à partir de ce qui précède, c'est-à-dire de ce parcours menant de la philosophie du spectacle révolutionnaire à la théorie pratique du soulèvement, jusqu'à la théorie se supprimant en tant que philosophie dans la pratique active et stratégique de l'insurrection, qu'on pourrait comprendre les thèmes malgré tout communs entre les

⁸² Kant, *Critique de la raison pure*, trad. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 2002 – cf. « Appendice à la « Dialectique transcendante » ».

différentes entreprises philosophiques abordées ici. Comprendre par exemple comment Debord retrouve des accents kantiens dans sa critique de la minorité et son appel à l'autonomie⁸³; comprendre pourquoi l'attention partagée par tous pour l'enthousiasme que dégage et qui travaille le soulèvement est chaque fois portée par d'autres intentions, d'autres buts; comprendre enfin que la pensée de l'actualité que tous partagent repose cependant sur autant de manières différentes de rejouer le partage théorie/pratique.

5. Perspective : théorie de la pratique et pratique de la théorie.

« Quelles sont nos passions et où nous ont-elles menés ? Les hommes, le plus souvent, sont si portés à obéir à d'impérieuses routines que, lors même qu'ils proposent de révolutionner la vie de fond en comble, de faire table rase et de tout changer, ils ne trouvent pas anormal de suivre la filière des études qui leur sont accessibles, et puis ensuite d'occuper quelques fonctions, ou de s'adonner à divers travaux rémunérés qui sont au niveau de leur compétence, ou même un peu au-delà. Voilà pourquoi ceux qui nous exposent diverses pensées sur les révolutions s'abstiennent ordinairement de nous faire savoir comment ils ont vécu⁸⁴ »

Ce qui précède suffit peut-être également à comprendre comment et pourquoi la pensée de Debord a pu trouver à Paris, en Mai 68, un terrain de jeu idéal – et un champ de bataille parfait – où prendre corps. Cette tentative spécifique supposait, on l'a vu, une pensée de la temporalité historique qui ne soit ni utopique ni téléologique, une pensée de l'Histoire comme temps « sans garants » d'aucune sorte à même de saisir l'importance du soulèvement et, dans ce saisissement, de l'infléchir, d'agir en et sur lui, de lui donner sens et direction; et d'ainsi lutter avec « les armes de ceux qui avaient en vue le droit du peuple⁸⁵ » (*den Waffen derer, welche das recht des Volks ins Auge gefasst hatten*). C'est bien dans le style de cette

⁸³ On sait que Kant définissait les Lumières comme « la sortie de l'homme de sa Minorité », minorité dont il est responsable, et qu'il ne lèvera qu'en mettant en oeuvre son autonomie (« Aie le courage de te servir de ton propre entendement » – cf. Kant, « Qu'est-ce que les Lumières? », in *La philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 46). Mais se rappelle-t-on que Debord faisait de ce problème un des points centraux de sa critique: « Il n'y a nulle part d'accès à l'âge adulte (...). C'est parce que personne ne cesse d'être tenu en tutelle. La question n'est pas de constater que les gens vivent plus ou moins pauvrement; mais toujours d'une manière qui leur échappe » (« Critique de la séparation », art. cit., p. 543; cf. également *La société du spectacle*, op. cit., p. 57: « Nulle part il n'existe d'adulte, maître de sa vie » (§ 62)). Dans tous les cas, on gagne certainement à rapprocher ce problème de certaines formulations de Deleuze et Guattari où ceux-ci continuent bien de poser la question de l'auto-nomie à partir du couple minorité/majorité, mais pour en renverser les termes: « Le devenir minoritaire comme figure universelle de la conscience s'appelle autonomie » (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1997, p. 134).

⁸⁴ G. Debord, « In girum imus nocte... », art. cit., p. 1355.

⁸⁵ Kant, « Conflits des Facultés », in *La philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 172.

pensée même – telle qu'elle se révèle une fois explicitée, contextualisée et mise en relation avec d'autres –, dans les échappées théoriques et pratiques qu'elle ouvre, que se situe pour nous, je crois, l'héritage vivant du Mai 68 de Guy Debord. Au terme de ce travail, il apparaît comme une forme possible de ce à partir de quoi notre présent pourrait faire *signe* vers de tout autres devenirs historiques, organisés selon une autre règle. Mais cela supposerait certainement de s'approprier à nouveau ce que j'ai à plusieurs reprises et maladroitement nommé *une pensée insurrectionnelle du temps*.

Tout compte fait, je l'ai esquissé à propos de la notion de soulèvement, ce tour de pensée n'est peut-être pas si éloigné de ces philosophies malhonnêtement enrôlées sous la bannière de « la pensée 68 »⁸⁶. Car l'héritage historique, politique et philosophique de Mai 68 réside en dernière analyse dans l'élaboration de *pensées* qui sont synonymes d'*expérimentations*. Dans une expérimentation qui est un travail historico-pratique de la pensée comme épreuve du présent et déploiement de possibles, ou encore une théorie pratique du soulèvement qui débouche sur sa pratique pensante – en somme une pensée insurgée de la temporalité. En ce sens, il est certainement possible de rapprocher la voie d'un « travail aux limites de nous-mêmes » cherchant à « saisir les points où le changement est possible et souhaitable » (telle que la prescrivait Foucault dans un article testamentaire⁸⁷), des déclarations où Debord pose que « faire de nos désirs la réalité est un travail historique précis », que le seul « mérite des situationnistes fut (...) de reconnaître et de désigner les points d'application de la révolte⁸⁸ »? Ce rapprochement se justifie dans la mesure où c'est bien l'héritage de telles pensées expérimentales que l'on nous conseille aujourd'hui de « liquider ». Mais à l'inverse, il est impossible de ne pas juger que c'est leur réanimation qui importe de toute urgence.

A ce dernier problème, Debord – encore une fois tordu par moi, cette fois dans le sens qui est le mien – répondrait peut-être que, dans le cas d'une pareille réanimation, on pourrait alors juger *sur pièces* de l'actualité de cette pratique de pensée que l'on a commencé de cerner à partir de son propre travail, cette pensée qui constituerait une des significations politiques et philosophiques profondes de Mai 68. Une pensée, au fond, qui est pratique de et dans son actualité, qui cherche autant, et dans un même temps, à repérer, susciter, nouer et intensifier

⁸⁶ Cf. L'attristant pamphlet de L. Ferry et A. Renault, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988 – « une rancœur de 68, ils n'ont que ça à vendre » (*dixit* Deleuze et Guattari).

⁸⁷ M. Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1393.

⁸⁸ G. Debord, « Le commencement d'une époque », *art. cit.*, pp. 920, 919.

les multiples foyers de luttes présents (virtuellement insurrectionnels) qu'à abolir purement et simplement les conditions – les conditions qui dominent présentement, c'est-à-dire les conditions présentes de la domination – sous lesquelles de tels foyers voient le jour. En somme une expérience de la pensée qui, comme « action au présent⁸⁹ », conjugue nécessairement les armes de la critique (c'est la pensée pratique de l'histoire et du devenir) à la critique des armes (la pratique pensante du soulèvement) – puisqu'il est bien vrai que la théorie de la pratique suppose et implique la pratique de la théorie. En ce nœud essentiel, le philosopher, loin d'être supprimé, se verrait déterminé précisément comme « pratique » et pourrait enfin commencer de se soigner; je veux simplement dire qu'il serait alors autorisé à *intervenir* en d'autres lieux que celui-ci⁹⁰.

*

Thomas Bolmain
FNRS – Université de Liège
Service de philosophie morale et politique
Juin 2008.

⁸⁹ E. Balibar, *La philosophie de Marx, op. cit.*, p. 114.

⁹⁰ Cf. L. Althusser, « Notes sur la philosophie », in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. 2, Paris, Le livre de poche, 2001, pp. 343-347.