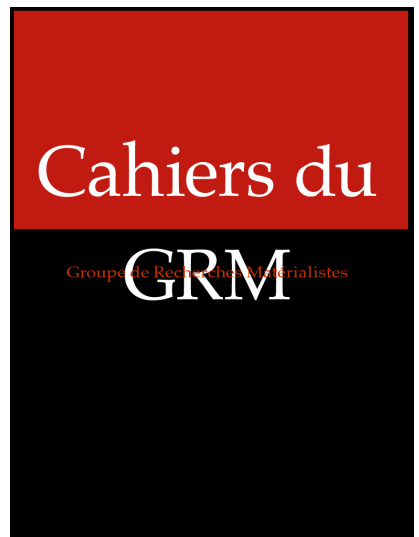


Cahiers du GRM

Groupe de Recherches Matérialistes
Cahier 1
Penser (dans) la conjoncture



EuroPhilosophie

Cahiers du GRM

Groupe de Recherches Matérialistes

CAHIER 1

PENSER (DANS) LA CONJONCTURE

Les textes de ce *Cahier* sont issus d'interventions présentées et discutées lors du séminaire régulier du Groupe de Recherches Matérialistes
(2^e année – 2008-2009)

Le travail en cours du Groupe de Recherches Matérialistes est consultable en ligne
à partir de la Page d'accueil du GRM :
<http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article130>

Cahiers du GRM

Groupe de Recherches Matérialistes

Comité Scientifique

Etienne Balibar, Florence Caeymaex, Sandro Chignola, Yves Duroux, Vittorio Morfino, Enzo Traverso, Maria Turchetto, Jean-Claude Zancarini.

Comité de Rédaction

Livio Boni, Fabrizio Carlino, Andrea Cavazzini, Benjamin Faure, Antoine Janvier, Igor Krtolica, Patrick Marcolini, Marco Rampazzo Bazzan, Stéphane Legrand, Stéphane Pihet, Pierre Sauvêtre, Guillaume Sibertin-Blanc.

Pour faire un lien ou citer ce texte :

Groupe de Recherches Matérialistes, *Cahiers du GRM*, n° 1 : *Penser (dans) la conjoncture*, hiver 2010-2011, EuroPhilosophie Editions

<http://www.europhilosophie-editions.eu>

Dépôt légal : Octobre 2010

© EuroPhilosophie / GRM

www.europhilosophie-editions.eu

N° ISSN : 1775-3902

SOMMAIRE

ÉDITORIAL	5
Guillaume SIBERTIN-BLANC Révolution et contre-révolution : la temporalité dans l'analyse sous conjoncture (Burke, Comte, Marx)	17
Antoine JANVIER Un apprentissage de la révolution : Marx et la conjoncture 1848-1851	137
Andrea CAVAZZINI « Efficacité populaire du positivisme » : le prolétariat selon le <i>Discours sur l'ensemble du positivisme</i> d'Auguste Comte.	188
Livio BONI L'aigle et le corbeau. Le problème de la répétition idéologique dans <i>Le Dix-huit Brumaire</i> de Marx. Retour sur P.-L. Assoun, Marx et la répétition historique	208
Stéphane PIHET Nommer la conjoncture : Commune de 1871	216
Marco R. BAZZAN et Andrea CAVAZZINI Les enjeux de la conjoncture 1919-1921 en Allemagne (Plaidoyer pour le dépoussiérage de nos bibliothèques)	276
Livio BONI Inscription dialectique et traductibilité de la conjoncture chez le premier Gramsci. Actualité de l' <i>Ordine Nuovo</i>	336
Patrick MARCOLINI Espagne 1936-1937, guerre ou révolution : comment penser la conjoncture ?	369

EDITORIAL

Par la publication de ce premier Cahier consacré au thème « Penser (dans) la conjoncture », nous livrons aux lecteurs ce qu'il a été possible jusqu'ici d'articuler de la problématique dans laquelle le Groupe de Recherches Matérialistes a choisi d'inscrire son travail. Le Cahier regroupe une série d'études présentées et discutées au cours de la deuxième année du séminaire régulier du GRM. Avant d'aborder cette problématique, il sera utile de rappeler les points qui singularisent la pratique du GRM, et qui ont partie liée avec le rapport qu'il a instauré avec la question de la conjoncture.

Le Groupe de Recherches Matérialistes n'est pas un laboratoire universitaire, bien qu'il soit attaché à des organismes académiques ; il n'est pas non plus une collection de personnes travaillant dans un même champ disciplinaire ou sur un même courant de l'histoire des idées. Ce qui rassemble les trajectoires assez différentes qui s'y rencontrent, c'est une interrogation commune autour du destin de ce vaste et contradictoire ensemble de concepts, discours et pratiques qui, s'inspirant de la référence marxiste et communiste, a profondément marqué les deux derniers siècles, mais dont l'histoire peine aujourd'hui à redevenir lisible. Notre conviction est qu'une réflexion sur les formes d'une politique d'émancipation, pour aujourd'hui et pour l'avenir, ne saurait d'aucune manière faire l'impasse sur les enjeux et les questions que les héritages, les métamorphoses et les dérives de ces traditions théoriques et pratiques continuent de représenter. Notre travail se veut, entre autres choses, une pratique de *réappropriation des significations* qu'ont impliquées

les corpus de la pensée révolutionnaire, marxiste, communiste, anarchiste, aux XIXe et XXe siècles.

Une « politique d'émancipation »... Il y a quelques années encore, ce concept aurait été difficile à proposer comme un horizon possible pour la réflexion et l'agir dans le monde d'aujourd'hui. Il ne fait aucun doute que le XXe siècle fut marqué par l'expérimentation à une échelle très vaste des formes possibles de réalisation d'une politique s'inspirant des principes d'égalité et d'universalité, de critique de la division du travail, de refus de toute naturalisation des inégalités qui structurent les sociétés humaines divisées en classes. Une politique qui a remis en question l'oppression immémoriale de vastes masses humaines, les lois soi-disant de fer de l'économie capitaliste, les nécessités prétendument inébranlables de la concentration de l'agir politique par un appareil séparé. Telle a été la signification essentielle de la tentative que le XXe siècle a connu sous le nom de *communisme*, et dont les référentiels politiques furent la théorie de la Révolution, le Parti comme forme organisationnelle, et un système d'États et de formes sociales qui furent le fruit, direct ou indirect, de la première révolution victorieuse, la Révolution d'Octobre, censée, aux yeux de ses protagonistes et de ses fidèles, clore le siècle des tâtonnements et des échecs sanglants, le « long » XIXe siècle de juin 1848 et du massacre de la Commune. Mais l'épopée communiste du XXe siècle s'est soldée par un échec désastreux amené par les conditions mêmes de la victoire. L'histoire est bien connue : de la transformation des sociétés post-révolutionnaires en sociétés inégalitaires, oligarchiques, fondées sur une police idéologique sclérosée et où toute souveraineté des travailleurs était inconnue, à l'effondrement du système soviétique et à la crise radicale du mouvement ouvrier en Occident, en passant par l'échec des tentatives de faire repartir sur des bases différentes le processus de création politique émancipatrice¹, il a été possible de

¹ On fait allusion ici en particulier au communisme chinois, aux mouvements antagonistes en Occident pendant les années 1960 et 1970 et aux processus de libération du Tiers Monde, qui ont fait l'objet du travail du GRM en différentes séquences. Des Cahiers ultérieurs y reviendront.

penser que l'histoire du mouvement communiste ne représenterait désormais qu'un chapitre clos, un cul-de-sac de la marche de l'histoire définitivement soustrait à toute interrogation ultérieure. La psychologie de l'illusion et le ressentiment moralisant ont étouffé pendant deux décennies la simple possibilité d'une réappropriation cohérente et d'une anamnèse rationnelle d'une histoire à la fois tragique et épique qui a changé l'existence de millions d'être humains et qui visait à écrire une page inédite de l'histoire universelle, par-delà l'éternel retour de l'inégalité et de l'oppression.

Ce n'est que récemment que le signifiant « communisme » a pu être articulé à nouveau, en se présentant comme un horizon plausible à re-méditer et à re-proposer. Témoignent de ce retour du Spectre d'Europe, même s'il revient surtout hanter les domaines de la spéculation et de la culture générale, le retentissement de philosophes dont la pensée est inséparable de leur lien au refoulé du XXe siècle – Alain Badiou, Jacques Rancière, Antonio Negri, Slavoj Žižek... – et le colloque londonien de 2009 consacré à « L'Idée du communisme », visant explicitement à déployer les trajets pluriels d'une perspective communiste renouvelée².

Le GRM s'inscrit, de façon autonome, mais nullement auto-référentielle, dans cette résurrection du Spectre que la crise des systèmes politiques et économiques dominants, et les craquements du consensus libéral des années 1980-1990, semblent avoir échoué à conjurer. Si l'on voulait définir d'une formule l'effort mené dans le cadre de cet ensemble de tentatives de réactivation du signifiant « communisme », on pourrait suggérer que la singularité du travail du GRM consiste à insister sur la nécessité d'une anamnèse explicite et systématique des clivages et des effets des discours et des pratiques, multiples et souvent conflictuels, en quoi consistait la

² Bien entendu, il faudrait encore déterminer jusqu'à quel point ces différents trajets parviennent à trouver une médiation avec des pratiques politiques distinctes de la simple hyperbolisation de la démocratie radicale, de la social-démocratie ou des luttes pour les droits individuels. Mais ces questions ne sont pas l'objet de cet éditorial, pour la simple raison que nous ne croyons pas disposer d'une réponse.

réalité historique du mouvement communiste. Ce que nous voudrions interroger, ce sont les pensées saisies dans leur émergence, dans l'acte de l'efficace historique qui a été la leur, du fait d'être prises dans un ensemble très complexe de structures, d'institutions, d'organisations – tout ce qui donne une forme et une durée aux médiations entre les principes et les forces sociales, le réel des axiomes d'émancipation et la matérialité des intérêts et des contradictions, les décalages (et l'efficace) des discours et les conditions historiques des subjectivations.

De ce point de vue la leçon d'Althusser, indépendamment de toute fidélité d'école, à laquelle du reste cet auteur se prête mal, a été décisive. On peut développer de manières très différentes l'œuvre aporétique de l'auteur de *Pour Marx*. Nous avons choisi de nous inspirer du rapport qu'il a établi – pratiquement seul parmi les marxistes de son époque – avec ces dispositifs pratico-discursifs que sont les textes de la tradition révolutionnaire. En élaborant la théorie de la coupure épistémologique qu'il a repérée chez Marx, Althusser s'est forgé non seulement le moyen d'établir une périodisation de l'œuvre épousant le long effort pour s'affranchir du champ idéologique dans et par lequel Marx était d'abord déterminé à penser en son temps et pour conquérir la détermination de la science matérialiste des formations sociales, mais aussi un instrument remarquablement efficace pour ouvrir ce que l'on pourrait appeler une analyse de l'inconscient du marxisme, c'est-à-dire toutes les formes de refoulé produites *par la coupure elle-même*, en aiguisant une infatigable vigilance aux rejetons qui en reviennent dans le discours théorique marxiste sous forme de non-dits, de métaphores ou de quasi-concepts ambigus, d'équivoques et de contradictions. À considérer non seulement ce qu'il dit de la coupure, mais la mise en pratique de sa thèse *dans sa lecture de Marx*, comme *dans sa lecture d'autres théoriciens marxistes*, il est patent qu'elle fonctionne dès le début comme un analyseur des résurgences, à la faveur des facteurs actuels qui en conditionnent chaque fois les modalités et les enjeux théoriques et politiques dans la lutte des classes, des idéologies scientifiques et philosophiques *dans* le matérialisme marxiste. D'où

l'affirmation précoce du caractère « continué » de cette coupure ou du commencement qu'elle inaugure, qu'elle n'en finit pas d'inaugurer — « car ce commencement-là n'aura pas de fin » —, et qui n'est finalement qu'une autre façon de dire que la *thèse matérialiste*, la démarcation du marxisme comme matérialisme, est l'acte d'une analyse interminable des retours de son refoulé. Cet analyseur permet alors d'envisager les propositions théoriques des auteurs marxistes en les confrontant aux ambiguïtés du texte lui-même, de leurs propres textes, en les situant par rapport aux équivoques et aux tensions, aux blocages et aux contraintes, tout comme aux possibilités inexplorées, aux chemins non empruntés, qui insistent dans le processus de production des concepts en en révélant symptomatologiquement l'enchevêtrement avec les rapports sociaux, les contradictions structurales, les positionnements subjectifs, les aléas des désirs et des jouissances dans leur dimension politique.

De là, notre interrogation mobilise un travail conjuguant plusieurs dimensions, où l'étude des *concepts* et des *théories* croise celle des *pratiques* et des *événements* : une *dimension philosophique*, portant sur les enjeux d'une détermination spécifiquement *matérialiste* du travail du concept, visant les conflictualités internes aux pratiques théoriques et aux énoncés tant scientifiques qu'idéologiques ; une *dimension historique*, qui s'intéresse, d'une part, à l'incorporation des discours marxistes dans les mouvements sociaux, et, de l'autre, aux transformations des théories marxistes par leur inscription dans l'histoire politique et sociale ; une *dimension épistémologique*, concernant les rapports – d'opposition, d'intégration partielle, de conflit et de transformation mutuelle – du *matérialisme historique* avec le champ des sciences humaines et sociales (historiographie, anthropologie, linguistique, psychanalyse, sociologie, géographie, etc.).

Telle est la cartographie générale de notre problématique. Mais ce qui rassemble également nos différentes trajectoires, c'est indissociablement, et de façon plus effective qu'une simple unité thématique, une certaine manière de « pratiquer la connaissance », de produire des savoirs, en nous articulant autant que faire se peut dans

un travail collectif – ce qui n’a en rien l’évidence d’une déclaration de principe, cette dimension collective ne préexistant pas à l’effort spécifique pour la constituer, ne serait-ce que parce que les institutions universitaires d’une manière générale n’y prédisposent guère. Attentifs à la double inscription des pratiques dans les discours et des concepts dans l’histoire, nous considérons impossible de produire une discursivité, un travail théorique, sans commencer par nous poser, ou nous reposer constamment à nous-mêmes, le problème de la pratique qui informe et engendre les analyses et les études que nous proposons – ce qui ne revient nullement à assimiler à bon compte la pratique *théorique* dans laquelle nous sommes engagés à une pratique *politique* au sens propre. En ce sens, le Groupe de Recherche Matérialistes opère afin d’affirmer de plus en plus nettement sa vocation à être *une structure de production théorique collective* : il s’agit d’une tentative d’organiser un intellect collectif incarné dans un système de pratiques déterminées, réfléchies dans leurs effets en même temps qu’elles sont expérimentées, donc incessamment discutées et réorientées. Il y va de pratiques collectives d’écriture et de prise de parole, dans des rencontres périodiques où se développe notre recherche, où se discutent et se décident collectivement la ligne théorique générale, ses principales articulations, ses réorientations au fil des semestres ; des pratiques de connaissance collective, qui reposent sur une division du travail entre différentes sections de ce groupe prenant en charge tel ou tel segment de la ligne de recherche, et assurant la rotation des centres d’organisation et d’exécution des recherches ; des pratiques de diffusion en ligne de leurs résultats, y compris dans leur caractères hypothétiques ou provisoires, comme autant d’expérimentations théoriques dans notre tentative de réappropriation des significations impliquées par les corpus de la pensée révolutionnaire des XIXe et XXe siècles.

Le travail collectif dont on trouvera rassemblés ici les premiers jalons porte sur les *pratiques théoriques « sous conjoncture »*. Nous ne demandons pas « ce qu’est » une conjoncture, comme s’il

s'agissait d'établir une définition d'essence ou une détermination d'objet (un type de moments historiques, une manière de périodiser une époque, un rapport au présent). Nous nommons par « conjoncture » – écrire, penser, agir *sous conjoncture* – le lieu d'un problème, qui a pour détermination formelle une *disjonction* entre une pratique théorique et ses propres conditions historiques d'élaboration, d'intervention, de transformation. Les études qui suivent prennent pour objet des séquences de crise historique, sociale et politique, des situations de mobilisation et d'expérimentation de masse, que leur forme soit émeutière, insurrectionnelle ou révolutionnaire. Mais elles interrogent le sens spécifiquement conjoncturel de ces crises en analysant les effets disruptifs qu'elles produisent dans la pensée qui s'y rapporte. Nous entendons donc par « pratiques théoriques sous conjoncture » des interventions théoriques qui s'efforcent de prendre pour objet la situation actuelle dans laquelle elles sont « prises », lors même que cette actualité s'avère singulièrement difficile à objectiver. Soit des situations où, les rapports de forces changeant, les régimes collectifs d'énonciation dans lesquels se codifiaient leurs affrontements sont déstabilisés. Les schèmes d'intelligibilité du champ politique, les grilles d'interprétation des processus historiques, dont on croyait disposer quelque temps auparavant, se mettent à trembler ; les mots et les concepts qu'on utilisait la veille encore deviennent incertains, ambigus, brutalement évidés de leur sens, ou au contraire surchargés subitement d'implications idéologiques et politiques imprévues. Disjonctive, une conjoncture est un présent qui, quelle qu'en soit la durée, clive les modes de savoir du présent. Elle nomme un lieu historico-discursif lui-même scindé où les antagonismes politiques d'un coup envahissent la scène théorique. Analyser les analyses sous conjoncture, consiste dès lors à tester l'hypothèse que les répercussions des luttes collectives au sein des pratiques théoriques imposent à ces dernières des opérations conceptuelles, des gestes d'écriture et des procédures d'analyse *sui generis*.

À titre d'indicateurs heuristiques, on peut en chercher les effets dans des questions, en un sens très simples, mais qui prennent « sous

conjoncture » une intensité singulière. Comment, tout simplement, *qualifier* ce qui est en train de se passer ? Et comment cette qualification marque-t-elle déjà, dans l'ordre du discours théorique, une prise de position dans les rapports de forces en présence, tandis que ceux-ci s'intériorisent, pour ainsi dire, dans l'espace théorique ? Comment d'autres conjonctures passées sont-elles mobilisées pour penser la situation actuelle et en évaluer les tendances ? Quels sont les effets non seulement théoriques mais *politiques* de ces circulations analogiques ou transférentielles entre conjonctures passées et conjoncture présente ? Et quels en sont les effets d'aveuglement ou de méconnaissance corrélatifs ? Comment inscrit-on dans l'analyse du présent de telles complexités temporelles – les « retards » et les précipitations, les effets de répétition et les « anachronismes »... ? Comment s'y précipite, dans le vacillement des positions du sujet du savoir, comme des figures de son destinataire, l'instabilité des lignes de partage interne au discours théorique entre ce qui relève de la prise de connaissance de la situation « à l'ordre du jour » et ce qui relève de ses effets performatifs, réels ou escomptés, sur les agents collectifs engagés dans cette situation ? Comment y prépare-t-on par exemple encore, à travers l'anticipation de l'échec, sa mémorisation, donc sa capitalisation dans un processus déjà adressé à un sujet collectif à venir ?... Autant de questions adressées à ces analyses sous conjoncture, dont le référentiel est aussi le contexte de leur énonciation, dont elles subissent les vicissitudes et les antagonismes, les urgences et les aveuglements, dans une sorte de court-circuitage des rapports simplement représentationnels entre le discursif et l'historique. Autant de questions posées à ces écritures tendues vers l'urgence de leur présent, « interpellées » ou mobilisées par lui, c'est-à-dire assujetties à son « cas », qui souvent trahissent entre leurs lignes ne pas bien savoir ni ce qu'il est ni comment l'analyser, et qui s'efforcent encore de faire de cette incertitude même un lieu de production de vérité. C'est qu'en effet il n'y a aucune raison d'arrimer la vérité à l'anhistorique ; et c'est en ce sens que certaines des études qui suivent recourront à la notion de « dispositif de

véridiction conjoncturelle », pour analyser ces différentes tentatives faites pour constituer un discours sur la conjoncture dont il est contemporain comme une surface, inévitablement provisoire, d'enregistrement, d'authentification et de véridiction des processus historiques qu'il s'agit, dans l'urgence métamorphique de l'actuel, de s'approprier théoriquement et pratiquement.

Nous ne prétendons donc pas spécifiquement produire des études historiennes consacrées à telle ou telle conjoncture passée – bien qu'évidemment nous nous référions constamment à de telles études et y trouvions des ressources indispensables. Nous ne prétendons pas non plus faire œuvre de théorie générale sur ce qu'est une conjoncture, nous ne visons pas une philosophie de l'événement – bien que nous trouvions dans l'histoire des idées et des doctrines des suggestions précieuses. Si notre objet ne relève ni strictement de l'histoire sociale et politique, ni de la seule histoire des idées, c'est qu'il est par soi une contestation en acte de cette division même entre ces deux « histoires » ; et cette contestation, cette démarcation, ne fait qu'un avec la *position matérialiste* que nous prétendons tenir dans le champ théorique. C'est qu'en effet, tenir une telle position n'a rien à voir avec soutenir des thèses générales sur ce qu'est « la matière », sur ce qui est « matériel » et ce qui ne l'est pas, etc. – bref ce n'est pas la propriété particulière de certaines idées (on serait matérialiste parce qu'on aurait des idées matérialistes...). C'est faire valoir *dans* l'élément du discours théorique la présence et l'efficacité de forces et de rapports de forces qui lui sont hétérogènes, qui n'émanent pas de lui, et qui pourtant produisent en lui leurs effets. C'est faire donc valoir un *principe d'hétéronomie* de la pensée, et tenir que la théorie est toujours déjà travaillée par des forces non théoriques mais sociales, institutionnelles, historiques ; c'est travailler enfin à rebours du fantasme d'une conscience savante transparente à elle-même et pleinement maîtresse de ses propres opérations et de ses effets.

Un tel principe d'hétéronomie, nulle conception philosophico-politique de notre modernité ne l'a dégagé avec autant de force que le marxisme. Nulle autre aussi ne s'est confrontée plus

dramatiquement à ses difficultés. Il lui revient d'abord d'avoir formulé ce qui constitue peut-être le problème fondamental, en tout cas le problème-limite, de toute politique d'émancipation – de toute politique inscrite dans l'horizon de l'*autonomie de son sujet*, qu'on appelle ce sujet « le peuple », « les masses », « la multitude »... : celui de l'*hétéronomie de cette politique même*. Hétéronomie qui tient, en dernière analyse, aux conditions structurelles (sociales, économiques, idéologiques) dans lesquelles la lutte politique se développe et sur lesquelles les agents collectifs engagés n'ont jamais de maîtrise absolue. Ce qui signifie simultanément que la pratique théorique elle-même, pour autant qu'elle n'est jamais absolument « hors » de cet espace politique, est elle-même travaillée intérieurement par cette hétéronomie – le fantasme d'une connaissance autonome, pleinement maîtresse de ses propres conditions et ainsi pleinement consciente d'elle-même dans une transparence sans reste, étant encore une manière (en forme de dénégation ou de méconnaissance à quoi se reconnaît le travail de l'idéologie dans le savoir) de s'inscrire dans cet espace et d'être en elle-même divisée par lui.

En même temps, c'est une banalité de rappeler que le marxisme a eu le plus grand mal à tenir cette position matérialiste, à ne pas l'occulter au contact des difficultés que rencontrait sa *propre politique* – à ne pas dénier à son tour la manière dont la pratique théorique, lorsqu'elle devient politique, se confronte inévitablement à sa propre hétéronomie –, et cela dans les phases mêmes de mobilisation de masse, émeutières, insurrectionnelles, révolutionnaires, qui devaient priver le travail de l'abstraction conceptuelle comme celui de l'analyse concrète, du privilège qu'est censée traditionnellement leur garantir la position réflexive de l'intellectuel universel : une position en surplomb où se conjuguent l'illusion d'une extériorité par rapport aux antagonismes sociaux et le fantasme d'un « sujet supposé savoir » – supposé savoir le sens de l'histoire, le vrai sujet de l'action historique, la ligne politique juste.

C'est pourquoi il faut revenir sur ces tentatives d'analyse « sous conjoncture ». C'est bien là que l'on peut d'abord repérer

l'articulation que cet « objet » suppose, entre un processus d'appropriation *théorique* des formations sociales et de leurs vecteurs de transformation, dont le matérialisme historique a constitué le nom générique, et une *politique d'émancipation* se construisant à travers les dialectiques complexes de mouvements de masse et d'antagonismes de classe. Mais c'est aussi là que l'on peut repérer ce que cette articulation a de surdéterminé, donc d'irréductiblement problématique. Car la conjoncture insurrectionnelle ou révolutionnaire est, à la fois, un moment de vérité *pour la théorie* – le moment où le matérialisme historique doit pour ainsi dire faire les preuves de la positivité de son savoir –, et *pour la pratique*, elle-même qualifiée comme processus collectif de sortie de l'état de minorité. La conjoncture n'est que l'unité « impossible » de cette double inscription, où la réussite d'une entreprise émancipatrice s'articule à un pari quant à l'intelligibilité de l'histoire – ce qui n'est finalement que ce que Lénine désignait comme l'objet même du marxisme, « l'analyse concrète de la situation concrète ». Elle n'est donc que ce moment où doit s'opérer quelque transaction, dont rien ne permet de présupposer qu'elle n'ait qu'une seule formule, entre cette appropriation théorique des processus de transformation sociale, et une subjectivation politique dans des initiatives pratiques aux formes imprévisibles ; donc encore, le moment où la connaissance (le « dire vrai » de la conjoncture) doit donner des prises à la politique (le « faire juste » de l'intervention), et où en retour cette dernière produit des effets de vérité pour le savoir en devenir du présent ; donc enfin, le moment où s'aiguise le risque *strictement corrélatif*, et dont on ne peut par conséquent jamais se prémunir une fois pour toutes, d'une coïncidence illusoire de la production de savoir et de l'anticipation tactique et stratégique, coïncidence telle que le travail de connaissance tend à devenir une simple idéologie asservie à la direction stratégique, cependant que la décision politique se contente de s'autoriser d'une Théorie infalsifiable, se rend aveugle à son nécessaire travail de rectification, et renverse paradoxalement le moment d'épreuve de l'intensité

historique par excellence qu'est la conjoncture révolutionnaire dans une dénégation de l'historicité.

Mais c'est encore là une raison de revenir aux analyses concrètes de la situation concrète héritées des grands cycles de lutte des deux derniers siècles. De réinscrire les instruments conceptuels qui s'y sont forgés dans la complexité de cette histoire : histoire théorique bien sûr, mais toujours déjà affectée intérieurement par l'histoire sociale, économique, politique, idéologique, qui en réorientait les significations, les faisait bifurquer ou les bouleversait suivant les revirements des conjonctures. Ce qui revient à dire que les concepts dans lesquels on interroge à notre tour les conditions de politiques d'émancipation aujourd'hui sont toujours marqués par les conjonctures dans lesquels ils ont été forgés ou transformés, marqués aussi par les effets non théoriques qu'ils ont produit dès lors qu'ils s'incorporaient dans des institutions, des organisations, des agents collectifs qui se les appropriaient dans leurs pratiques. Les concepts ont une mémoire, mais qui n'est pas purement conceptuelle. En ce sens les concepts de la politique ne sont jamais « purs », et c'est précisément leur impureté spécifique qui doit être analysée : par quoi se définit notre position matérialiste dans la pensée politique de l'émancipation.

RÉVOLUTION ET CONTRE- RÉVOLUTION : LA TEMPORALITÉ DANS L'ANALYSE SOUS CONJONCTURE

BURKE, COMTE, MARX

GUILLAUME SIBERTIN-BLANC

« Allons-nous terminer la Révolution, allons-nous la recommencer ? Si vous vous défiez une fois de la Constitution, où sera le point où vous vous arrêterez, et où s'arrêteront surtout vos successeurs ? » (Barnave, 1789).

« La révolution est-elle donc destinée à n'enfanter que des doutes et des mécomptes, à n'entasser que des ruines sur ses triomphes ? » (Guizot, 1849).

« *Terminer la Révolution* »

Un mot d'ordre domine la scène politique durant les premières décennies du XIXe siècle – il résonnera encore à sa fin, sous la IIIe République – : « *Terminer la Révolution !* ». Ce mot d'ordre, comme tout autre, prend des sens très différents selon les contextes de son énonciation, selon les agents qui l'utilisent, selon les compositions de forces qui l'interprètent en s'en emparant et qui, s'en emparant, imposent leur interprétation contre d'autres. Dès lors, l'indétermination de son énoncé est la condition de sa valeur pragmatique, l'équivocité de ses significations est la contrepartie de son efficacité : « terminer la révolution » est à la fois ce sur quoi tout

le monde est d'accord, et sur quoi tout le monde se désaccorde. En lui paraissent se tracer les lignes de partage entre révolutionnaires et contre-révolutionnaires ; pour tous il paraît nommer la tâche à l'ordre du jour. Sommairement, s'y démarquent au moins deux sens. Terminer la Révolution, c'est mettre fin à la fureur destructrice de 1789, de ses suites, la Terreur, les guerres révolutionnaires et napoléoniennes, les bouleversements qu'elles entraînent de la balance européenne, les contaminations idéologiques qu'elles menacent d'étendre sur tout le continent. C'est donc briser cette tourmente qui s'étend par la tourmente, en restaurant l'ordre multiséculaire que la Révolution aurait, profondément certes, mais provisoirement seulement, bouleversé. Mais « terminer la révolution », cela peut y mettre fin par un autre tour : la réaliser, accomplir les exigences et les promesses dont elle était nativement porteuse, faire aboutir l'entrée du nouveau monde qu'elle a ouvert sans parvenir à en accoucher complètement. Que ce partage des « camps », où l'on voudrait pouvoir identifier d'un côté les contre-révolutionnaires, de l'autre les républicains, démocrates bourgeois ou socialistes, soit cependant encore trop simple, on s'en avisera ici en examinant successivement trois manières de penser cette tâche – *terminer la révolution de 1789* –, d'en définir les enjeux et les difficultés. Chez Edmund Burke, chez Auguste Comte, chez Karl Marx, nous interrogerons la façon dont, affrontant cette tâche, s'inventent chez eux trois formes d'« analyse sous conjoncture », c'est-à-dire trois manières de penser la temporalité complexe d'une conjoncture lorsque cette temporalité s'intériorise dans la pensée elle-même qui s'efforce de la prendre pour objet.

Le point de départ de ce parcours résidera dans l'hypothèse, dont le paradoxe apparent se dissipera en fait rapidement, suivant laquelle des problèmes spécifiques de l'analyse de conjoncture ont émergé dans la tentative de faire face, non à la révolution française dans son événementialité immédiate, mais au péril de son caractère interminable, tentative qui a trouvé ses expressions théoriques les plus caractéristiques en premier lieu chez les penseurs contre-révolutionnaires. De ce point de vue, on pourrait soutenir que les

penseurs contre-révolutionnaires inventèrent la pensée de la conjoncture révolutionnaire dans sa forme moderne, c'est-à-dire marquée par l'émergence sur la scène historique d'un *pouvoir populaire*. Ils furent en quelque sorte contraints, par leur position idéologique même, d'être les premiers théoriciens d'une conjoncture révolutionnaire conçue indissociablement comme situation historique objective et comme bouleversement intérieur à la pensée qui cherche simultanément à avoir prise sur cette situation (analyse *sous* conjoncture).

Ce paradoxe peut être mis au compte de celui mis au jour par Pierre Macherey lorsqu'il a proposé de substituer aux appellations de « traditionalistes », de « réactionnaires », ou encore de « rétrogrades » sous lesquelles on regroupa rapidement des auteurs comme Bonald, de Maistre ou Chateaubriand, l'expression délibérément contradictoire d'inventeurs d'une « nouvelle tradition » :

« C'est cette contradiction précisément qui rend compte de la situation assez exceptionnelle dans laquelle se trouvèrent, non seulement dans leur action politique, mais en ce qui concerne l'économie même de leur pensée, ceux qui, au début du XIXe siècle, se sont absolument opposés à l'esprit de la Révolution, en se faisant au contraire les défenseurs de positions marquées comme réactionnaires. De manière générale, ces hommes ont été confrontés au même dilemme que tous ceux qui adoptent une position contre-révolutionnaire : ou bien revenir purement et simplement à la tradition dans sa forme antérieure, ce qui de toute façon est impossible ; ou bien opposer au discours des « progressistes » un contre-discours, dont le contenu est spécialement élaboré à cet effet, et ainsi, indirectement, rentrer dans le mouvement qu'on entreprend de contrecarrer. On imagine mal comment une telle intervention, qu'elle soit pratique ou théorique, pourrait être purement conservatrice, au sens strict de ce terme : car elle doit comporter, à un degré plus ou moins élevé, un élément d'innovation qui l'apparente aussi bien à une action transformatrice. On ne s'étonnera donc pas de constater que, des démarches de ceux qui se placèrent dans cette situation

paradoxe, s'ensuivirent des effets eux-mêmes paradoxaux ». ¹²

Le premier indice de ce paradoxe dégagé par Macherey tient à ce que les penseurs contre-révolutionnaires ne se contentèrent pas de fustiger l'événement révolutionnaire comme une entreprise démente de dislocation des structures communautaires traditionnelles, religieuses et politiques, d'où ne pourraient sortir que d'abominables désordres de la vie sociale et morale. Ils le firent tous, c'est entendu, mais là n'est pas l'essentiel. Le premier geste essentiel, et qui n'a pas d'équivalent aussi net chez un Sieyès ou un Saint-Just, fut d'*historiciser l'événement*. Loin de l'hypostasier comme un point de rupture absolu, il fallait le comprendre comme l'*effet* d'un processus de longue durée, dont les racines plongeaient dans les transformations sociales, intellectuelles et morales depuis la fin du Moyen Âge. Ce fut aussi, corrélativement, de penser l'histoire elle-même comme une combinaison de tendances dissolutives, qui n'inversait pas simplement le schème du progrès forgé par les penseurs des Lumières, mais en formait plutôt le revers et l'impensé. En substance, et dans des proportions et des formulations variables suivant les auteurs, il fallait comprendre les tendances à l'individualisme et à la laïcisation qui s'ancraient dans l'Ancien Régime et le développement de la monarchie absolue au détriment des ordres féodaux, les transformations idéologiques qui venaient s'exprimer dans le développement des théories modernes du droit naturel et du contrat social, sacrifiant les droits coutumiers hérités de la tradition à une rationalité abstraite promotrice d'universaux déshistoricisés tels « l'égalité » ou « la liberté individuelle », absolus à la fois vides de contenu et fauteurs de désorganisation, d'égoïsme et de licence, générateurs d'une désorganisation de la pensée, et par suite d'une dynamique inépuisable de rivalité sociale et d'affrontement. Il fallait comprendre l'essor patient de cette

¹ P. Macherey, « Les paradoxes de la nouvelle tradition », in *Revue de synthèse*, nouvelle série n°1, janvier-mars 1987, p. 3-30 (texte accessible en ligne sur le site personnel de P. Macherey).

rationalité analytique et atomisante qui substituait des synthèses abstraites d'idées désincarnées aux relations empiriques éprouvées par les siècles, sanctionnées par le sens commun hérité de la continuité des générations et des autorités traditionnelles. Il fallait en somme comprendre comment, dans le développement de l'individualisme théorique du rationalisme classique et des Lumières, avait pu se généraliser et se systématiser cette dénégation de la nécessité sociale des privilèges et des hiérarchies dans l'ordonnement et la stabilité des liens communautaires, les ordres de l'Église, des familles et des corporations au sein desquels, avant que les révolutionnaires ne les détruisent, les individus trouvaient les conditions de leur sécurité et de leur solidarité. De là un second geste déterminant, qui fut de faire de l'événement révolutionnaire, comme effet, le porteur d'une signification complexe. Il n'était pas seulement une résultante de ce processus, il en était le catalyseur : il précipitait ses tendances internes et simultanément leur imposait un tournant irréversible. Il n'y mettait pas simplement un terme, il ouvrait ce terme même sur un avenir indéterminé, et sans fin prévisible, un terme virtuellement interminable. Aussi l'événement devenait symptôme. Eclairant rétrospectivement le mouvement historique d'ensemble qui avait pu y conduire, il devenait l'interprétant de la situation actuelle comme situation de *crise de l'historicité* elle-même : crise politique et institutionnelle bien sûr, mais indissociablement aussi crise sociale et morale, une crise du pouvoir et une crise de la pensée.

Sous ces différents aspects, les premiers penseurs contre-révolutionnaires, dès les premiers feux de 1789, se sont rapportés à l'actualité, non sous la catégorie d'*événement*, comme irruption et rupture radicale, disruption dans le cours du temps, mais sous la catégorie de *conjoncture*, appropriation objectivement et subjectivement problématique d'un processus historique surdéterminé. Le prix à payer pour nouer leur pensée à un tel concept de conjoncture, fut de prendre acte de l'irréversibilité de ce processus, et donc d'assumer le paradoxe consubstantiel à la réaction contre-révolutionnaire parfaitement énoncé par Macherey : devoir

inventer le traditionalisme réactionnaire, donc prendre acte de ce que la conservation ne pourrait se faire qu'à travers une forme de re-création, et non simplement par le retour à un ordre ancien. En tout état de cause, comme le disait le comte de Montlosier, « il faut entrer dans cet amalgame tel qu'il est... »³. Mais la récompense est qu'ils furent les premiers à penser la situation actuelle comme *transition*, ou du moins, à poser le problème de savoir à quelle condition une conjoncture peut prendre le sens d'un processus de transition, au deux sens du terme : celui d'un processus *transitoire*, d'un mouvement temporel fini (d'où la question : *comment le finir ?*), celui d'un processus *transitionnel*, c'est-à-dire conduisant à autre chose, à condition qu'on sache en construire les conditions positives de réalisation. C'est pourquoi c'est d'abord chez eux que s'est déplacé le centre de gravité de la pensée de l'événement, de sa dimension irruptive de manifestation d'un sens ou d'avènement d'une vérité politique absolue, vers le problème de sa durée interne d'une transformation sociale et idéologique, capable de produire de nouvelles vérités comme des *effets de conjoncture*.

³ En 1796, alors émigré, cet « esprit vigoureux et bizarre » écrivait : « La monarchie s'est enfoncée avec le poids de nos droits et de nos prérogatives qui s'y étaient réfugiées. Il faut que nous sacrifions nos droits et nos prérogatives pour qu'elle revienne à flot. On nous assure que tout le monde maudit la révolution, ah ! Je le crois. Je cherche seulement s'il n'y a pas quelque différence entre maudire la révolution et vouloir rétablir l'ancien ordre de choses. La France ne désire que son état actuel et la paix. Personne ne veut perdre le fruit de ses talents ou des événements. Les généraux ne veulent pas redevenir soldats, les juges ne veulent pas redevenir huissiers, les maires, les présidents de départements ne veulent pas redevenir laboureurs ou artisans, les acquéreurs de nos biens ne veulent pas les rendre. C'en est fait, la révolution que toute la France maudit a envahi toute la France. Il faut entrer dans cet amalgame tel qu'il est, y chercher notre place et se persuader qu'on n'y sera pas reçu avec la valeur de son ancienne existence » (M. de Montlosier, cité in A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Paris, Michel Lévy Frères, 1866, t. V, p. 286-287).

Métaphysique révolutionnaire et dénégation du temps : l'inconsistance de la politique révolutionnaire selon Burke

Pour étayer cette hypothèse générale, je partirai d'un rappel de quelques motifs de la critique de la pensée révolutionnaire dressée par Burke en 1790, donc au plus près de la phase insurrectionnelle de la Révolution, dans ses *Réflexions sur la révolution française*. Considérant les inspirations libérales de la pensée de Burke, on pourrait contester le caractère représentatif de son diagnostic critique pour les auteurs étiquetés plus ordinairement en France comme contre-révolutionnaires. Les quelques éléments que j'en retiendrai ici me semblent cependant assez significatifs pour l'y rattacher, et en particulier la place qu'il accorde à la question du temps dans la « métaphysique révolutionnaire » des républicains de 1789, et dont l'occultation grève à ses yeux d'une contradiction insurmontable l'idée même d'une « politique révolutionnaire ». C'est sur cette base que j'examinerai, chez Comte, puis chez Marx, la récurrence et la transformation de cette double question : celle de la temporalité spécifique d'une période révolutionnaire (et de ses effets sur la pensée qui s'emploie, « à chaud », à l'analyser pour y guider l'action), celle de la politique révolutionnaire et de ses contradictions internes (et de leurs effets sur l'analyse qui s'efforce d'y tenir une place).

Le diagnostic formulé sur le vif par Edmund Burke, trouve son noyau critique dans l'idée même de rupture révolutionnaire en tant qu'*idée pratique*. Prétendre faire d'une telle rupture radicale le contenu d'une politique, témoigne d'une méconnaissance tant de la nature réelle de la pratique politique, que de l'articulation que les conditions de la politique réclament entre théorie et pratique. Cette idée pratique est donc, en elle-même, vide ; mais elle vaut par là d'autant plus comme symptôme d'une *disposition d'esprit*. L'« esprit d'innovation » des révolutionnaires français prend pour contenu son propre vide théorique et pratique, en inversant dans l'universalité fictive d'une instauration radicale leur incapacité à *transformer* le

corps collectif dans lequel ils interviennent, c'est-à-dire à instaurer, et à s'instaurer eux-mêmes, dans la temporalité d'une réformation : « L'esprit d'innovation est en général le résultat combiné de vues intéressées et de vues bornées. Ceux qui ne tiennent aucun compte de leurs ancêtres, en tiendront bien peu de leur postérité »⁴. C'est pourquoi l'esprit d'innovation trouve son antithèse, non dans une simple « superstition antiquaire » qui se confierait au passé comme tel, mais dans une « philosophie de l'analogie », en tout point opposée à la métaphysique des principes absolus invoquée par les révolutionnaires de 1789. Conférant une extension maximale au « principe d'héritage » qui, dans les phénomènes de la nature comme dans les phénomènes sociaux, ordonne les rapports du passé à l'avenir en les inscrivant dans les régularités d'une transmission, une telle philosophie naturalise l'ordre politique en l'inscrivant dans un système de correspondance avec l'ordre du monde et de la vie :

« La simple idée de la formation d'un nouveau gouvernement suffit pour nous inspirer le dégoût et l'horreur. Nous souhaitions à l'époque de la révolution [de 1688], et nous souhaitions encore aujourd'hui, ne devoir tout ce que nous possédons qu'à *l'héritage de nos ancêtres*. (...) »

Vous remarquerez que depuis l'époque de la grande Charte jusqu'à celle de la déclaration de droits, telle a été la politique constante de notre Constitution, de réclamer et d'affirmer nos libertés comme un héritage qui nous avait été *substitué* par nos aïeux, et que nous devons transmettre à notre postérité, comme un bien appartenant spécialement au peuple de ce royaume, sans aucune espèce de rapport avec aucun autre droit plus général ou plus ancien. Par ce moyen notre Constitution conserve de l'unité, malgré la grande diversité de ses parties. Nous avons une Couronne *héréditaire*, une pairie *héréditaire*, et une Chambre des Communes, et un Peuple, qui tiennent par *l'héritage* d'une longue suite d'ancêtres, leurs privilèges, leurs franchises et leur liberté.

⁴ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event*, Londres, 1790, cité dans la traduction de la 3^e édition, Paris, Librairie Laurent Fils, p. 63.

(...) Par cette politique constitutionnelle qui agit d'après le modèle de la nature, nous recevons, nous possédons, nous transmettons notre gouvernement et nos privilèges, de la même manière dont nous recevons, dont nous possédons et dont nous transmettons nos propriétés et la vie. Les institutions de la politique, les biens de la fortune, les dons de la Providence nous sont transmis et sont transmis par nous de la même manière et dans le même ordre. Notre système politique est dans une symétrie et dans un accord parfait avec l'ordre du monde, et avec cette manière d'exister qui convient à un corps permanent, composé de parties qui ne le sont cependant pas elles-mêmes ; à un corps dont, par cette sagesse étonnante qui assure la mystérieuse cohésion de la société des hommes, le tout n'est à aucun moment ni vieux, ni jeune, ni entre deux âges, mais demeure à jamais identique à lui-même à travers les vicissitudes toujours recommencées des décadences, des chutes, des renaissances et des progressions continues. Aussi, en imitant cette marche de la nature dans la conduite de l'État, les parties améliorées ne sont-elles jamais entièrement nouvelles, ni les parties conservées entièrement caduques ».⁵

A rebours des théories artificialistes du contrat social qui font reposer le corps politique sur une convention soumise au consentement aléatoire des volontés individuelles, le principe de l'héritage naturalise les institutions civiles, et les naturalise dans la mesure même où, si l'on peut dire, il les « ancestralise ». Il incarne la liberté dans des configurations matérielles et discursives, des mémoires et des noms, des figures et des monuments dont elle est indissociable puisqu'elle n'existe que par sa transmission en eux. Et c'est par cette adhérence matérielle que la liberté se subjective dans les habitus du respect dû à l'ordre habituel des choses⁶. Cette durée,

⁵ *Ibid.*, p. 59 et 63-64 (trad. modif.).

⁶ « Cette idée d'une transmission glorieuse nous inspire le sentiment d'une dignité naturelle et habituelle qui garantit de cette basse arrogance si commune et si avilissante que l'on remarque chez les nouveaux parvenus. Par ce moyen, notre liberté devient noblesse ; elle porte avec elle un caractère majestueux et imposant ; elle a sa généalogie et ses ancêtres illustres ; elle a ses supports et

cette matérialité ancestrale, attire à la liberté commune d'autant plus de vénération qu'elle bloque la possibilité de l'hypostasier en une idée abstraite et manipulable à merci. Ce n'est pas dire pour autant que le principe d'héritage disqualifie les aspirations à des libertés *nouvelles*, ni l'évolution sociale et le progrès. Il les replace bien plutôt dans leur dynamique réelle, à égale distance des fictions d'une aliénation totale et d'une liberté absolue, et à égale distance des représentations chimériques de l'instauration d'une radicale nouveauté et d'une pure stagnation dans un ordre statique. « L'idée d'héritage fournit un principe sûr de conservation et un principe sûr de transmission, sans exclure le moins du monde le principe d'amélioration. Elle laisse la liberté d'acquérir ; mais elle maintient ce qui est acquis »⁷. Elle exclut, en somme, le fantasme d'une *tabula rasa*, en faisant valoir une pensée des relations organiques, qui laisse ouverte la possibilité de modifications locales sous la condition d'une préservation de l'organicité même du tout dans le temps. Au système « géométrique » des révolutionnaires, prétendant instaurer un droit administratif et un pouvoir politique centralisé coupé des corps sociaux, elle oppose le réseau traditionnel des rapports d'autorité qui se tissent d'abord au niveau de la famille, puis de la communauté, puis de la province pour culminer avec la personne royale dont la domination est, souligne Burke, principalement symbolique. L'autorité ne s'identifie pas ici avec un pouvoir surplombant, détenu par une instance sociale particulière : elle se confond avec la nature relationnelle du pouvoir, sa fonction essentiellement médiatrice, son efficacité ordonnatrice, comme principe d'organisation immanent à l'ordre social qu'il constitue⁸.

ses armoiries ; elle a sa galerie de portraits, les inscriptions de ses monuments, ses archives, ses preuves, ses titres » (*Ibid.*, p. 65).

⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁸ On retrouvera des conceptions analogues quelques années plus tard chez Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796). Voir P. Macherey, « Aux sources des "rapports sociaux". Bonald, Saint-Simon, Guizot », in *Genèses*, n° 9, « Conservatisme, libéralisme, socialisme », Belin, 1991, 25-43 ;

Même les rapports de forces, les inégalités, et les conflits qu'elles suscitent, paraissent à Burke des facteurs de composition et de complémentarité structurantes. L'État et la société n'échappent pas à ce principe, et l'on doit y trouver

« cette combinaison et cette opposition d'intérêts, ce système d'action et de réaction qui, dans le monde politique comme dans le monde naturel, fait naître l'harmonie du choc de toutes les forces discordantes. Ces conflits d'intérêts que vous regardez [en France] comme une si grande tare de votre ancienne Constitution, ainsi que de la nôtre, opposent une barrière salutaire à toutes les résolutions précipitées. Il font que les délibérations ne sont pas une affaire de choix, mais de nécessité ; il en résulte que les changements sont regardés comme étant de la même nature que les *compromis*, lesquels requièrent de la modération ; et en imposant aux entreprises des uns et des autres des *tempéraments* [*tempérances*], ils préviennent les maux et les souffrances qu'entraîne toute réforme brutale, sommaire et sans concession, de même qu'ils opposent une digue infranchissable aux débordements de tout pouvoir arbitraire, celui des tyrans comme celui des foules ».⁹

Contre les idées abstraites d'égalité et de liberté érigées en principes absolus, Burke entend ainsi réaffirmer les dynamismes réels de la complémentarité et de la collaboration, au sein desquels les antagonismes mêmes tempèrent les extrémismes, retiennent les décisions hâtives, modèrent les aspirations, maintiennent en somme un équilibre qui, pour n'être jamais parfait, offre suffisamment de stabilité pour s'offrir à des modifications pérennisables.

Cette conception de l'espace sociopolitique sous-tend la conception burkénne de la science du gouvernement, et éclaire du même fait sa critique du rapport que la « métaphysique » des républicains révolutionnaires établit entre la pensée politique et la

et « Bonald et la philosophie », *Revue de synthèse*, IV^e s., n° 1, janvier-mars 1987, p. 3-30, en particulier p. 10-20.

⁹ E. Burke, *Réflexions sur la révolution de France*, op. cit., p. 66-67 (trad. modif.).

pratique politique, rapport tel que les illusions de l'une disqualifie les prétentions de l'autre, et inversement. Considérant par exemple l'usage invocatoire que le discours révolutionnaire fait de l'idée de droits naturels, tenus pour des principes simples et clairs sur lesquels il faudrait établir le gouvernement des hommes, Burke objecte qu'à admettre la validité de tels droits, ils s'apparentent bien moins à un fondement intangible qu'à des rayons lumineux qui, pénétrant un milieu matériel dense, se réfractent de mille façons dans la complexité historique, sociale et morale des sociétés. Il devient alors absurde de prétendre s'appuyer sur eux, « comme s'il leur restait quelque chose de leur simplicité primitive », pour forger une constitution et pour régler l'administration politique de la société.

« Les circonstances, qui ne sont rien pour quelques personnes, sont pourtant, dans la réalité, ce qui donne à un principe de politique sa couleur distinctive et son véritable caractère. Ce sont elles qui rendent un plan civil et politique utile ou nuisible au genre humain ».¹⁰

« C'est pour cette raison que la constitution d'un État, et la juste distribution de ses pouvoirs, est une question extraordinairement délicate et complexe. Elle exige une connaissance profonde de la nature et des besoins des hommes, comme de tout ce qui est propre à faciliter ou à entraver les différents desseins auxquels doit concourir le mécanisme des institutions civiles. Il faut à l'État de quoi entretenir ses forces et réparer ses désordres. Mais à quoi peut bien servir de discuter dans l'abstrait du droit de chacun à se nourrir ou à se soigner ? Toute la question est de savoir comment se procurer la nourriture, comment administrer les remèdes ».¹¹

Burke reproche ainsi aux esprits révolutionnaires, non seulement de fonder leur politique dans une métaphysique simplificatrice, mais de se forger en retour une conception métaphysique de l'activité politique elle-même, ignorante des conditions empiriques de son

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹¹ *Ibid.*, tr. fr. P. Manent in *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p. 387.

déploiement. De ce point de vue, rien n'est plus significatif que le type de temporalité à l'œuvre dans la métaphysique révolutionnaire. En elle se concentrent à la fois les dangers des conséquences pratiques de sa pensée politique, et l'inconstance de cette pratique elle-même en raison des impensés qui la grèvent du dedans. C'est que cette temporalité est une temporalité éminemment contradictoire, reposant sur une dénégation du temps. L'« esprit d'innovation » des révolutionnaires se reconnaît, non seulement à sa passion du nouveau qui prétend faire table rase du passé, mais à sa précipitation. La précipitation est le corrélat, du point de vue du temps de la pratique, d'une pensée qui se confie à des principes absolus tout en restant aveugle aux conditions effectives de leur application. Elle ne peut les actualiser qu'en forçant le réel, sous la forme d'une projection brutale, aussi rapide qu'incapable de s'inscrire dans une durée. Ces esprits d'innovation, finalement, ignorent simplement *ce que sont la pratique politique et le type de savoir qui lui correspond*, parce qu'ils méconnaissent leur condition commune fondamentale : *le temps*, la durée, en tant qu'elle constitue la matière même de la pratique politique, et par là aussi, lui confère ses limites, et lui impose sa prudence. Prétendant déduire *a priori* « la science de composer un État, de le renouveler, de le réformer », les révolutionnaires français ne prêtent aucun intérêt à l'hypothétique longévité qu'aura leur construction politique édifiée à la hâte, tout comme ils négligent le temps qu'il faut pour acquérir, par une patiente accumulation d'expériences au fil des générations, la science essentiellement pratique du gouvernement. Seule cette appréhension des durées, des épaisseurs temporelles, des contingences et des effets d'après-coup qui leur sont inévitablement liés, permet par exemple de saisir que « les véritables effets des causes morales ne se font pas toujours sentir de façon immédiate, parce que ce qui paraît préjudiciable en un premier temps, peut produire d'excellents résultats à plus long terme ; et il se peut même que ces résultats tiennent aux désavantages constatés au début ». Faute de quoi les esprits d'innovation méprisent les précautions patientes qu'il faut pour réformer en profondeur, *a fortiori* pour entreprendre de détruire « un édifice qui pendant de

longs siècles a répondu de façon tant soit peu acceptable aux fins générales de la société, ou de rebâtir cet édifice, sans avoir devant les yeux tels modèles et tels exemples qui ont fait leurs preuves »¹².

Ce qui donc caractérise en définitive, aux yeux de Burke, la conjoncture révolutionnaire, ce n'est pas simplement un bouleversement social et politique immédiatement lisible dans des transformations institutionnelles particulièrement instables (car, encore une fois, un tel bouleversement marque simplement l'exacerbation d'une déstructuration idéologique de longue durée). C'est plus profondément une certaine *pratique politique* – et une certaine conception de la pratique politique –, qui fait fond sur une dénégation des conditions sociales effectives de toute politique viable. Suivant une conception que Compte reprendra de l'« admirable école rétrograde » française, de Bonald et de Maistre plutôt que de Burke, l'idée même de « politique révolutionnaire » est une contradiction dans les termes. Mais c'est cette contradiction même qui définit – ou plutôt *in-définit* – l'espace de la conjoncture et sa signification transitoire. Elle trahit l'autonomisation fallacieuse d'un plan politique distinct du corps social et de ses régularités immanentes, prétendant remodeler ce corps à volonté, et en s'y efforçant, ne faisant qu'y aggraver une désorganisation endémique, institutionnelle et morale, objective et subjective. Pour le dire autrement, la conjoncture révolutionnaire française ne se définit pas simplement par une rupture historique, mais plutôt par cette période à la durée indéterminée, théâtre de conséquences plus ou moins chaotiques, où une *rupture historique se prend pour un contenu politique*, où une politique prend pour contenu sa propre condition d'impossibilité, puisqu'elle détruit le tissu socio-institutionnel dont seule la stabilité relative permettrait à une action politique d'y produire des effets significatifs, évaluables, rectifiables, cumulables. C'est cette négation impolitique de la politique que les acteurs, au moment où ils s'y astreignent, s'efforcent inconsciemment – la reconnaissant tout en l'occultant simultanément – de compenser par

¹² *Ibid.*, p. 387-388.

une « métaphysique politique ». Mais il faut se rendre à ce fait : une métaphysique ne fait pas une pratique politique. Là encore, Auguste Comte s'en souviendra. Mais ce qui se dégage ainsi, en creux, comme l'un de ces paradoxes des théoriciens contre-révolutionnaires qu'évoque Macherey, c'est le fait qu'en reprochant aux « métaphysiciens de la révolution » de dénier, en théorie et en pratique, le temps dans son caractère cumulatif, de transmission continue, de reprise et d'incorporation, Burke attire l'attention sur un problème encore impensé et pourtant incontournable : celui de la durée interne à une période révolutionnaire, la temporalité spécifique qui y est à l'œuvre, ou les dialectiques spécifiques qui se nouent entre *tradition* et *transition* au sein d'une conjoncture révolutionnaire. Il rend aussi pensable, à son corps défendant, une sédimentation historique des révolutions, non seulement dans leur succession discontinue représentable comme une série d'événements absolus et absolument distincts, mais dans l'héritage qu'elles forment elles-mêmes, en quelque sorte, en passant les unes dans les autres, en se reprenant, en se répétant. Il va de soi que lorsque Burke dresse son diagnostic critique de la révolution française au début des années 1790, il ne peut que pressentir les inextricables chambardements qui s'ensuivront, et dont il craint – c'est l'objet immédiat de son intervention – qu'ils ne se répandent en Angleterre comme dans le reste de l'Europe. Mais il peut déjà mettre en question ce problème des rapports entre révolutions, et de leur répétition, ou de la manière dont une nouvelle vient s'inscrire – ou échouer à s'inscrire – dans la durée d'une précédente (Hannah Arendt, grande lectrice de Burke, s'en souviendra lorsqu'elle tentera de problématiser cette notion oxymorique de « tradition révolutionnaire »¹³). Précisément, l'une des stratégies critiques privilégiées par Burke est de comparer, et de creuser l'écart qui sépare la révolution française de la « révolution pacifique », la *Glorious Revolution* anglaise, l'une n'étant que la répétition négative et rigoureusement inverse de l'autre, pour prévenir les tentations d'enchaîner à la première une nouvelle

¹³ H. Arendt, *On Revolution*, 1963, New York, Penguin Books, 1990, ch. 6.

révolution anglaise aux destructions, cette fois-ci, sans gloire. Ce sera aussi bien, par un autre tour, le point de départ du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, sous une forme il est vrai une nouvelle fois inversée, puisque le problème sera alors de rompre avec un héritage qui apparaîtra à Marx comme une manière de remplir imaginativement les impasses, sinon le vide des premières révolutions du XIXe siècle, conjurant par l'invocation des spectres du passé l'impuissance à agir au présent.

***Le chiasme de la temporalité théorico-pratique
chez Auguste Comte : le problème de la
transition dans l'analyse de conjoncture***

Il s'agira à présent d'examiner la façon dont certains des problèmes dégagés chez Burke sont relevés par Auguste Comte, à l'intérieur cependant d'un nouveau dispositif de véridiction conjoncturelle, un nouveau mode de pensée « sous conjoncture », une nouvelle manière de problématiser les apories et les puissances réelles d'une telle pensée. On examinera dans cette perspective la réélaboration comtienne du problème d'une politique révolutionnaire, non comme une contradiction dans les termes qui la vide par avance de tout contenu, mais dans sa complexité positive. Je tâcherai de montrer que cette complexité réside, fondamentalement, dans un chiasme de la temporalité théorico-pratique, c'est-à-dire un entrecroisement contradictoire de l'inscription de la théorie dans le temps de la politique et de l'histoire, et de l'inscription du temps de l'histoire dans la pratique théorique, cette dernière y trouvant à la fois ses limites et ses conditions d'efficacité réelle. Je ne reviendrai donc pas, bien que l'hypothèse formulée initialement aurait pu s'y prêter, sur les rapports du projet comtien de la physique sociale avec « l'admirable école rétrograde » de Bonald et de Maistre. La chose a été étudiée notamment par Robert Nisbet dans son ouvrage fameux *La Tradition sociologique*, avant d'être approfondie, en France notamment, par les travaux de Pierre Macherey puis de Bruno

Karsenti, auxquels j'emprunterai des éléments plus ponctuels ayant trait aux problèmes soulevés par l'analyse sous conjoncture.

En guise de point de départ, repartons plutôt de la reprise du geste identifié précédemment, auquel Comte donne un nouveau sens, d'historicisation de l'événement révolutionnaire, geste à partir duquel s'ouvre une problématisation des rapports entre processus de longue durée et catalyse conjoncturelle, et de la place de la pratique théorique dans ces rapports. L'effet majeur d'un tel geste, c'est bien sûr le refus de considérer la révolution de 1789 comme un point de rupture absolue, qui apparente la notion même d'événement à une catégorie héritée de l'esprit théologique et métaphysique. C'est donc reprendre cette dialectique du continu et du discontinu, ou de la destruction de la tradition et de l'invention transformatrice, que la philosophie burkéenne de l'héritage reconnaissait tout en s'efforçant d'en lisser les difficultés. On peut en relever simplement une trace tardive, dans un texte auquel il faudra revenir plus loin. Dans la troisième partie du *Discours sur l'ensemble du positivisme* de 1848, Comte reprend à son compte la tâche unanimement à l'ordre du jour : « terminer la révolution ». Prévoierait-on certains signes auxquels il deviendrait possible de reconnaître que la révolution est bien achevée, que nous sommes bel et bien sortis de cette conjoncture révolutionnaire qui, pour des raisons déterminées qui seront précisément au cœur de l'analyse comtienne, ne peut manquer de paraître interminable, l'un de ces signes serait justement, pour Comte, la restauration d'une *continuité temporelle*. Non pas la restauration d'un ordre ancien, mais l'instauration d'un continuum entre « l'ancien » et le « nouveau » au lieu même de la brisure événementielle qui les avait rendus incommensurables ; donc « l'invention d'une tradition », en effet, au sens d'une réinscription de l'ordre social régénéré dans la continuité d'une histoire s'avérant rétrospectivement – comme la philosophie positive nous l'apprend, mais nous l'apprend seulement théoriquement, d'un savoir qui n'est pas encore incorporé dans une disposition subjective ou morale collective – comme cours continûment progressif. Comme l'écrit

Andrea Cavazzini dans sa note sur « l'efficacité populaire du positivisme » :

« Pour Comte la Révolution française représente le moment inaugural de l'époque "positive", mais, en même temps, cette époque ne pourra réellement s'affirmer sans mettre une fin à la tourmente révolutionnaire : la Révolution est donc un *bien* en possession duquel l'humanité ne pourra véritablement entrer sans le neutraliser. Le positivisme se caractérise par là comme une pensée de l'événement – parce que l'œuvre entière de Comte est une méditation sur les nécessités politiques et intellectuelles de la situation post-révolutionnaire – mais de l'événement *effacé*, mieux : de l'événement à effacer ». ¹⁴

Le signe qu'une révolution est réussie, c'est qu'elle *n'aura pas eu lieu* ; c'est le temps du futur antérieur auquel on pourra la conjuguer après coup, une fois qu'elle aura, par son déroulement même, résorbé dans une continuité rétrospective l'effet de discontinuité en quoi elle consiste au présent, sous la forme d'un processus foncièrement négatif ou dissolutif, conformément au sens que Comte donne souvent à l'adjectif « révolutionnaire ». La révolution *a lieu*, mais elle *n'aura pas eu lieu*. L'événement révolutionnaire n'apparaît donc que dans une sorte d'entre deux. Ni tout à fait passé (puisqu'on n'est encore dedans, on n'en finit pas d'échouer à y mettre un terme), ni à proprement parler à venir (puisque dans son avenir son événementialité se sera dissipée), il est ce temps d'un présent qui n'est que d'instabilité, et cette instabilité a pour structure temporelle, j'y reviendrai, une combinaison spécifique de précipitation et de stagnation à laquelle Comte réserve le concept d'un *état stationnaire*. Ajoutons : l'événement révolutionnaire est un moment qui n'est pas non plus tout à fait présent, pour autant qu'il ne trouve pas à s'inscrire subjectivement autrement que sous la forme négative d'une désorganisation des structures intellectuelles, pratiques et affectives des individus et des groupes sociaux. De ce

¹⁴ Voir *infra*. A. CAVAZZINI, « Efficacité populaire du positivisme : le prolétariat selon le *Discours sur l'ensemble du positivisme* d'Auguste Comte ».

point de vue subjectif encore, la révolution n'aura eu « lieu » qu'à la condition que soit annulé son effet de discontinuité, qu'en soit « effacée » sa localisation événementielle et traumatique. Il est significatif à cet égard que lorsqu'il discute explicitement les doctrines communistes dans la troisième partie du *Discours sur l'ensemble du positivisme* – soucieux comme à son habitude de faire la part de ce qui s'y trouve de positif, c'est-à-dire d'intégrable dans un ordre à la fois théorique, affectif, et pratique, de relations systématiques, et de ce qui y demeure au contraire attaché au mouvement de dissolution des anciens absolus théologiques et métaphysiques –, Comte attire justement l'attention sur cette question de la continuité. Si le communisme lui paraît alors impuissant à accomplir le processus révolutionnaire, c'est parce qu'il cultive cette idéologie de la discontinuité, de la rupture absolue, par quoi il se prive à ses propres dépens de sa possible collaboration au processus de transformation sociale, en particulier de toute contribution à la base subjective d'une telle transformation, en l'espèce d'une réorganisation des dispositions subjectives des prolétaires. Résonne encore le mot de Burke, « ceux qui ne tiennent aucun compte de leurs ancêtres, en tiendront bien peu de leur postérité » :

« Le respectable sentiment qui inspire le communisme moderne est donc très contraire jusqu'à présent à la nature du mal et à celle du remède, faute d'une véritable assistance scientifique. On peut même faire à nos communistes un reproche plus grave, sur l'insuffisance directe de leur instinct social ; car cette sociabilité, dont ils sont si fiers, se borne à sentir seulement la solidarité actuelle, sans aller jusqu'à la continuité historique, qui constitue pourtant le principal caractère de l'humanité. Quand ils auront complété leur essor moral, en suivant dans le temps la connexité qu'ils voient uniquement dans l'espace, ils apercevront aussitôt la nécessité des conditions universelles qu'ils méconnaissent aujourd'hui. Ils apprécierons alors l'importance de l'hérédité, comme mode naturel suivant lequel chaque génération transmet à la

suyvante les travaux déjà accomplis et les moyens de les perfectionner ».¹⁵

De la reconnaissance de l'accomplissement terminal du processus révolutionnaire dans l'effacement rétroactif de son événementialité disruptrice, on ne peut cependant nullement conclure que le bouleversement révolutionnaire ne soit qu'une simple apparence, ou un épiphénomène que la connaissance positive, perçant les illusions de la conscience sociale, pourrait reconduire aux tendances profondes réalisant d'une nécessité imperturbable leur cours. La force de la pensée comtienne de la conjoncture tient au contraire à rompre avec l'opposition du continu et du discontinu, pour interroger la continuité *sui generis* et, on le verra, hautement paradoxale, de la rupture révolutionnaire, la temporalité interne de cette rupture. Cette interrogation repose d'abord sur la synthèse singulière que Comte opère des deux lectures antithétiques mentionnées précédemment de l'événement révolutionnaire de 1789. Cet événement marque en effet chez lui le terme d'un long processus de décomposition de la société féodale, de ses institutions, et plus profondément des formes idéologiques qui s'y étaient développées (les dispositions intellectuelles et morales définissant l'« état théologique » de l'esprit humain). Mais il marque aussi un point d'inversion à partir duquel se font reconnaître la possibilité et la nécessité d'une recomposition positive, indissociablement institutionnelle et morale, objective et subjective, de la société. La révolution française est une fin *et* un commencement, mais ce « et » n'a pas la simplicité apparente d'une coordination ou d'une succession. Car cette fin dure, ne cesse de durer. Suivant l'heureuse formule de Karsenti, la révolution française est bien « le début de la

¹⁵ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Garnier Flammarion, 1998, p. 193. C'est précisément l'une des fonctions organiques qu'auront à l'égard des prolétaires les philosophes positifs, écrira Comte au terme de son analyse du rôle du prolétariat dans la « politique provisoire » terminant la « grande révolution occidentale », que de leur imposer « l'étude de la saine théorie historique, sans laquelle la solidarité humaine ne serait sentie que dépourvue de sa perpétuité caractéristique » (*Ibid.*, p. 233).

fin », seulement ce début semble avoir une dynamique interne qui le rend interminable, différant indéfiniment la fin qu'il amorce.

Le problème central sous lequel se place la pensée comtienne de la conjoncture, tient à la complexité de l'enchaînement de ces deux phases, que rien ne permet, *au moment où l'on s'efforce de le penser*, et de le penser pour y intervenir, de reconnaître comme la succession continue entre deux périodes. Et si c'est bien là son problème central, c'est qu'il concentre *simultanément* le double problème d'une *politique révolutionnaire* et d'une *pratique révolutionnaire de la théorie*, tout en donnant à leur articulation une *urgence* spécifique. Ce coefficient d'urgence témoigne de ce que ce problème de l'articulation entre pratique politique et pratique théorique ne peut être pleinement résolu par une loi théorique (ou dans le cadre d'une *théorie de la théorie*, celle en l'occurrence d'une connaissance positive réconciliant théorie et pratique en faisant de l'une la conscience scientifique de l'autre, et de celle-ci l'application de celle-là), et de ce qu'il doit au contraire se soumettre à la conjoncture sur laquelle on ne peut intervenir en théorie et en pratique que parce qu'on en a toujours déjà intériorisé la structure temporelle singulière. Il nous faut donc analyser pour elle-même cette structure, où se combine un double rapport de précipitation politique et de stagnation théorique, et de stagnation politique et de précipitation théorique, pour pouvoir déterminer le point de jonction entre politique révolutionnaire et pratique révolutionnaire de la théorie. Point de jonction qui a la forme de ce chiasme de la temporalité théorico-pratique évoqué précédemment : un entrecroisement contradictoire de l'inscription du temps de la théorie dans le temps de la politique et de l'histoire, et de l'inscription du temps politique et historique dans la pratique théorique.

Rappelons d'abord en quoi la révolution française, achevant selon Comte la première phase du « grand mouvement de la révolution occidentale » – processus révolutionnaire, coextensif à l'histoire européenne depuis la fin du Moyen Âge, de dissolution progressive des formes théologiques de l'esprit humain –, constitue bien également le début de sa seconde phase. Le motif principal en

est marqué dans les quarante-sixième et quarante-septième leçons du *Cours de Philosophie positive*, puis dans la deuxième partie du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, et donne à voir un premier aspect du chiasme susmentionné¹⁶. En effet, l'importance historique de la révolution française tient avant tout, pour Comte, à ce qu'elle a imposé la « notion fondamentale du progrès, première base de la véritable science sociale ». On sait que, en tant qu'événement politique, la révolution française consiste pour Comte en un moment essentiellement négatif, destructeur. Mais la dissolution enveloppe déjà ici une positivité, celle, comme le remarque Karsenti, d'un « événement mental ». Détruisant non seulement l'ancien système politique, mais de surcroît tout espoir de pouvoir le restaurer, la Révolution a imposé *l'idée d'une irréversibilité* sans laquelle la notion de progrès manquerait d'une de ses principales déterminations. « En cela a consisté le “salutaire ébranlement général imprimé à notre intelligence”, qui s'est trouvée en position de comprendre le développement propre au dernier ordre de phénomènes, le “mouvement social”, hors des conceptions “oscillatoires et circulaires” qui prévalaient antérieurement »¹⁷ :

« Tant que le système politique, qui, graduellement modifié, avait toujours présidé au développement antérieur de la société, n'était point encore ainsi attaqué directement dans son ensemble, de manière à manifester hautement l'impossibilité de perpétuer sa prépondérance, la notion fondamentale du progrès, première base nécessaire de toute véritable science sociale, ne pouvait aucunement acquérir la fermeté, la netteté et la généralité sans lesquelles sa destination scientifique ne saurait être convenablement remplie. En un mot, la direction essentielle du mouvement social n'était point jusque alors suffisamment déterminée, et par suite les spéculations sociales se trouvaient toujours

¹⁶ A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, Quarante-septième leçon, rééd. in *Leçons de sociologie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 37-60 ; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 2ème partie, *op. cit.*, p. 100-102 et suiv.

¹⁷ B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006, p. 26.

radicalement entravées par les vagues et chimériques conceptions de mouvements oscillatoires ou circulaires, et, même aujourd'hui, entretiennent encore, chez tant d'esprits distingués mais mal préparés, une si déplorable hésitation relativement à la vraie nature de la progression humaine ».¹⁸

Il ne s'agit toutefois pas de dire que la révolution française a été un événement intellectuel *plutôt* qu'un événement politique, mais bien de comprendre l'efficacité d'un événement politique dans l'activité intellectuelle. Lorsqu'il expose les grandes lignes généalogiques de l'idée de progrès social, Comte montre qu'aucun facteur strictement théorique n'a suffi à l'imposer avec toute la « netteté », la « consistance » et la « généralité » requise pour y voir le principe d'une nouvelle science. En en découvrant la première émergence dans l'histoire christianisme, mais en tant que simple « sentiment » du progrès de l'humanité encore contenu dans les bornes étroites de l'esprit théologique ; en en repérant l'avènement, comme idée rationnelle cette fois, dans la représentation du progrès scientifique à l'âge classique ; en soulignant l'importance de la Querelle des Anciens et des Modernes dans la socialisation de cette représentation du progrès, son extension à certaines activités sociales comme les beaux-arts et l'industrie, puis « de plus en plus au mouvement politique de la société » au siècle des Lumières, Comte ne met pas seulement au jour l'avènement de cette « notion fondamentale du progrès ». Il pointe aussi ce qui devait lui manquer pour s'imposer dans toute sa compréhension et toute son extension, et qui ne relève plus de l'histoire du développement des sciences mais d'un événement politique par lequel seul une société pouvait « éprouver [une] transformation vraiment nouvelle et définitive, graduellement dirigée vers un but exactement déterminé par l'ensemble de notre nature »¹⁹. Aussi

¹⁸ A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, Quarante-septième leçon, *op. cit.*, p. 40.

¹⁹ *Ibid.*

« cette extension finale [de l'idée de progrès au mouvement politique de la société] ne pouvait acquérir aucune véritable importance propre, avant que l'énergique impulsion déterminée par la révolution française ne fût venue manifester hautement la tendance nécessaire de l'humanité vers un système politique, encore trop vaguement caractérisé, mais, avant tout, radicalement différent du système ancien ». ²⁰

Seul un tel événement affectant l'ensemble du corps social d'une mutation irréversible, pouvait donner à la notion de progrès comme « base nécessaire de toute véritable science sociale » sa véritable portée ou sa « destination scientifique » : celle d'orienter toutes les connaissances des phénomènes sociaux en fonction de la capacité d'une société « *dans son ensemble* » à intervenir sur sa propre organisation. L'analyse que Comte livre dans ce contexte de Montesquieu et de Condorcet, crédités d'avoir pourtant su reconnaître la fonction épistémologique décisive de l'idée générale de progrès, est particulièrement significative ²¹ :

« La notion fondamentale de la progression humaine, première base indispensable de toute véritable loi sociologique, ne pouvait avoir, pour Montesquieu, ni la netteté, ni la consistance, ni surtout la généralité complète qu'a pu lui faire acquérir ensuite le grand ébranlement politique sous l'impulsion duquel nous pensons aujourd'hui. À une époque où les plus éminents esprits, essentiellement préoccupés de vaines utopies métaphysiques, croyaient encore à la puissance absolue et indéfinie des législateurs, armés d'une autorité suffisante, pour modifier à volonté l'état social, combien ne fallait-il pas être en avant de son siècle pour oser concevoir, d'après une aussi imparfaite préparation, les divers phénomènes politiques comme toujours réglés, au contraire, par des lois pleinement naturelles, dont l'exacte connaissance devrait nécessairement servir de base rationnelle à toute sage spéculation sociale, finalement propre à guider utilement les combinaisons pratiques des hommes d'État !

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

²¹ *Ibid.*, p. 48-60.

Malheureusement, les mêmes causes générales qui établissent, avec tant d'évidence, cette irrécusable prééminence philosophique de Montesquieu sur tous ses contemporains, font également sentir, d'une manière non moins prononcée, l'inévitable impossibilité de tout succès réel dans une entreprise aussi hautement prématurée, quant à son but principal, dont les conditions préliminaires les plus essentielles, soit scientifiques, soit politiques, étaient alors si loin d'un accomplissement suffisant. Il n'est que trop manifeste en effet, que le projet fondamental de Montesquieu n'a été nullement réalisé dans l'ensemble de l'exécution de son travail (...). Après avoir reconnu, en principe général, la subordination nécessaire des phénomènes sociaux à d'invariables lois naturelles, on ne voit plus, dans le cours de l'ouvrage, que les faits politiques y soient, en réalité, nullement rapportés au moindre aperçu de ces lois fondamentales ».²²

Avec Montesquieu, la notion de progrès fut découverte, mais comme pur principe abstrait, non comme un principe positif d'ordonnement et de développement immanents des phénomènes sociaux et politiques concrets. Auguste Comte reprendra cette idée en 1848 dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, soulignant alors que l'idée de progrès ne pouvait s'imposer sans une mutation des dispositions intellectuelles conférant à la pensée une aptitude elle-même *politique*, une *puissance politique de la pensée à saisir cette notion* dans sa pleine positivité, ou suivant l'expression frappante de Comte où l'on serait tenté d'entendre un écho du *Sapere Aude* kantien, « la force et l'audace de concevoir [cette] notion » :

« Par une exception propre aux phénomènes sociaux, le spectacle doit s'y développer en même temps que l'observateur. Jusqu'à l'explosion de la grande crise, on peut dire que l'évolution politique propre à fournir la base expérimentale de la théorie du progrès restait encore autant incomplète que l'esprit demeurait incapable de l'apprécier. Les plus éminents penseurs ne pouvaient, en effet, concevoir

²² *Ibid.*, p. 49-50.

réellement, il y a un siècle, une progression continue, et l'humanité leur semblait condamnée au mouvement circulaire ou oscillatoire ; tandis que, sous l'impulsion révolutionnaire, le véritable instinct du mouvement humain a spontanément surgi d'une manière plus ou moins décisive chez les moindres intelligences, d'abord en France, et déjà même dans tout l'Occident. C'est donc à ce salubre ébranlement que nous devons à la fois la force et l'audace de concevoir une notion sur laquelle repose nécessairement la vraie science sociale, et par suite toute la philosophie positive, dont cette science finale pouvait seule constituer l'unité générale ». ²³

Concluons en somme que l'on ne pouvait passer scientifiquement de l'idée de progrès scientifique à l'idée de progrès social et politique. Tout se passe plutôt comme si la socialisation et la politisation du contenu de la notion de progrès ne pouvait s'opérer que par un événement social et politique capable de *forcer* l'usage de cette notion et d'en imposer définitivement la véritable destination. En ce sens, événement intellectuel, la révolution a bien aussi été un événement politique ; elle a été l'un dans la mesure où elle a été l'autre. Si par elle s'est opéré un tournant irréversible, c'est au sens où elle a *forcé politiquement* un seuil dans la théorie, en *précipitant* l'avènement d'une notion de progrès à la consistance incontestable et généralisée à toutes les dimensions de la vie sociale, là où les réflexions théoriques des plus « dignes précurseurs » tels Montesquieu et Condorcet, qui en avaient pourtant bien dégagé la signification centrale, n'avaient pu lui conférer qu'une signification de principe sans parvenir à lui faire correspondre un champ d'observation et d'application positifs.

Pourtant, tout le trouble vient de ceci : l'événement même qui a consacré cette notion et, par elle, a conféré toute sa netteté et sa consistance à la possibilité historique d'une science sociale, est celui-là même qui ne cesse depuis lors de différer la constitution effective de cette science. La conscience de la possibilité d'une science du social n'est pas encore une conscience scientifique du social. La

²³ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, op. cit., p. 102-103.

première raison qu'en donne Comte, mais qui en réalité n'explique rien mais reporte au contraire la difficulté, est que « l'énergique impulsion déterminée par la révolution française » et sans laquelle le « grand travail » de développement d'une connaissance scientifique du mouvement politique de la société « eût été certainement illusoire et même impossible », reste pourtant tout à fait insuffisante dans la mesure où, « par sa nature, elle se borne essentiellement à donner une simple idée négative du progrès social », identifié à la dissolution irréversible de l'ordre socio-politique antérieur²⁴. Cette explication permet certes de définir *a contrario* la tâche à l'ordre du jour :

« C'est uniquement à la philosophie positive, convenablement complétée par l'étude des phénomènes politiques, qu'il appartient d'achever ce qu'elle seule a réellement commencé, en représentant, dans l'ordre politique aussi bien que dans l'ordre scientifique, la suite intégrale des transformations antérieures de l'humanité comme l'évolution nécessaire et continue d'un développement inévitable et spontané, dont la direction finale et la marche générale sont exactement déterminées par des lois pleinement naturelles ».²⁵

Mais cette tâche reste abstraite, puisque c'est précisément cette philosophie positive elle-même qui tarde à achever ce qu'elle a commencé, parce qu'elle tarde à commencer elle-même. L'énoncé de cette tâche demeure lui-même vide, ou ne peut avoir pour contenu que l'anticipation d'une possibilité indéterminée, dans la mesure où c'est la même cause qui a donné à la science sociale sa principale « impulsion » et qui désormais en diffère la réalisation : « une prépondérance trop prolongée de la métaphysique révolutionnaire tend désormais, de diverses manières, à entraver directement toute saine conception du progrès politique »²⁶. En ce sens la Révolution est bien le début de la fin, mais un début qui n'en finit pas, retardant

²⁴ A. Comte, *Quarante-septième leçon*, *op. cit.*, p. 44.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

la fin même dont elle diffère le commencement²⁷. Il en découle cette caractérisation de la conjoncture actuelle, d'être *entre* une fin et un commencement, sans pouvoir être identifiée ni par ce qui finit, ni par ce qui commence, mais seulement par cette sorte de non-lieu de leur entre-deux, ou pour reprendre le « concept pratique » d'Althusser : dans une situation de *vide*²⁸. Et ce vide est bien un vide parce qu'il est à la fois, et circulairement, un vide *politique* et un vide *théorique*. C'est ce qu'il nous faut à présent préciser, en revenant d'abord sur la raison fondamentale énoncée par Comte de ce double vide, avant de dégager sa structure temporelle, et les conséquences qu'en tire son analyse de la conjoncture pour l'intelligence des tâches actuelles.

Cette raison touche au cœur des contradictions qu'enveloppe l'idée de politique révolutionnaire, telle qu'elle a été définie dans la problématique conceptuelle de la « métaphysique politique » héritée de l'âge classique et des Lumières. Ce que l'on voit dominer durant la première moitié du XIXe siècle, c'est la vaine tentative de reconstituer un ordre social, quelle que soit la conception particulière que l'on s'en donne, sur la base de pseudo-principes théoriques qui furent forgés par une disposition d'esprit dont la structure intellectuelle et les opérations étaient essentiellement « négatives », destructrices, mais ne s'appuyaient sur aucune connaissance positive de la réalité sociale et de ses structures internes. La philosophie politique classique trouve là sa signification historique, à la fois épistémique et sociale. Elle exprimait dans l'ordre de la spéculation un processus intrinsèquement critique ; dès lors qu'elle prétendait s'atteler à déterminer des règles concrètes de gouvernement, cette prétention même, jointe à l'inopérativité des principes, ne pouvait conduire qu'à abandonner la pratique politique et son institutionnalisation aux tâtonnements d'un pur et simple empirisme, pratique aveugle et sans prises objectives dans une base sociale

²⁷ Cf. B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, op. cit., p. 26-27 (« La seconde phase du grand mouvement révolutionnaire, pris au sens le plus large, n'a pas réellement commencé... »)

²⁸ Cf. L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Editions Taillandier, 2009, p. 41 et suiv., p. 106-107 et suiv., et le bel article de F. Matheron, *ibid.*, p. 205-235.

réelle²⁹. Qu'elle prétendît néanmoins faire usage de ses abstractions absolutisées, elle ne pouvait que les imposer à la pratique politique par une projection inarticulée ou indifférenciée, en posant l'affirmation démocratique radicale et abstraite de l'égalité de tous et de la liberté de chacun, et en décrétant la dissolution des corps intermédiaires entre les individus et l'État, arrachant brutalement les individus à tout ancrage social effectif. De là, son insuffisance apparaît maintenant d'autant plus vive qu'elle révèle ses dangers. Intrinsèquement critique, la prétention des doctrinaires de la souveraineté populaire à instaurer positivement une organisation sociale viable, est nécessairement vouée à l'échec. Elle ne peut qu'alimenter l'illusion d'une institutionnalisation de l'instabilité comme telle, d'une constitutionnalisation de l'anarchie révolutionnaire comme telle, reproduisant ainsi cette instabilité jusqu'à rendre toute organisation sociale positive interminablement impossible.

A considérer pourtant que cette situation de vide politique ne s'apparaît pas à elle-même comme un vide, mais au contraire comme une scène pleine de décisions cruciales, un espace saturé d'affrontements décisifs, il faut compléter ce premier diagnostic de la conjoncture par un second élément. Cette illusion consistant à faire d'instruments essentiellement critiques et destructeurs les bases d'une transformation positive effectivement ré-organisatrice, ne peut se maintenir qu'en compensant sa propre instabilité par une seconde illusion, tout aussi instable, mais qui fait corps avec la première : celle qui porte à chercher les points d'appui de cette réorganisation dans des principes non moins abstraits de l'esprit théologique. Ces formes intellectuelles anachroniques qu'avaient précisément défaites la métaphysique politique moderne, ne peuvent manquer de faire

²⁹ A propos de telle disposition promue par une « raison publique [qui] se préoccupait surtout du besoin d'échapper à la rétrogradation catholique », et donc dont la « destination était essentiellement critique », Comte observe ce genre d'« empirique extension à l'état organique d'une disposition qui ne pouvait convenir qu'à la transition révolutionnaire » (A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, op. cit., p. 181).

retour dans le présent pour combler illusoirement le vide creusé par l'incapacité de cette métaphysique même à opérer la transformation positive qu'elle promet. De là vient que « la doctrine critique, et ensuite la doctrine rétrograde, ont successivement exercé une domination très prononcée et presque absolue, pendant le premier quart de siècle écoulé depuis le commencement de la Révolution française »³⁰. S'y recompose, comme le remarque justement Karsenti, « différemment, mais avec la même force attractive, la double figure du cercle et de l'oscillation » que l'événement révolutionnaire avait brisé, révélant toute l'ambivalence de la métaphysique révolutionnaire, et de la pulsation que constitue en son sein l'oscillation entre destruction révolutionnaire et restauration contre-révolutionnaire :

« La pensée critique a décliné le progrès négativement. Elle en a fait l'arme d'une dissolution salutaire. Mais la dissolution se poursuit alors qu'elle ne trouve plus devant elle que des constructions passésistes. Plus encore, ces constructions sont à leur tour ressuscitées par l'acharnement exclusif que l'on met à dissoudre, alors qu'il faudrait commencer à construire. Métaphysique et théologie s'alimentent l'une l'autre, inlassablement. La Révolution ne termine pas, de même et pour la même raison que la Restauration ne termine pas ».³¹

Cela signifie que même les politiques conservatrices ou restauratrices ont intégré, dans leur conception d'elle-même, quelque chose de la conjoncture révolutionnaire : son caractère essentiellement négatif ou destructeur, et l'instabilité chronique qu'il perpétue dans le corps social, ce qui les conduit en retour à nourrir le mirage d'une politique appuyée sur des simulacres de principe hérités de l'âge théologique mais éternisés pour être réinvestis comme autant de formations réactionnelles chargées de compenser

³⁰ A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, t. IV : *La Partie dogmatique de la physique sociale*, Paris, Bachelier Imprimeur-Libraire, 1839, Quarante-sixième leçon, p. 101.

³¹ B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, *op. cit.*, p. 27.

imaginaires le vide politique creusé dans la situation actuelle par le bouleversement révolutionnaire.

Ce vide politique de la conjoncture est donc en réalité celui d'un double anachronisme, une double répétition de formes obsolètes dans la situation actuelle, et en même temps une répétition synchronique dans la situation actuelle de la même oscillation interminable de l'un de ces anachronismes à l'autre : du républicanisme révolutionnaire aux restaurateurs du trône et de l'autel, et retour. Nous avons en somme, en guise de politique prétendant adapter son contenu à la conjoncture révolutionnaire, une politique ni révolutionnaire, ni réactionnaire, mais paradoxalement « stationnaire ». Par ce terme, Comte entend une politique dont l'inadéquation à la situation actuelle la conduit depuis des décennies à osciller sans fin entre les tendances révolutionnaires et contre-révolutionnaires *dans* la période révolutionnaire, entre les aspirations au progrès et les aspirations à l'ordre, dans une frénésie telle que ces deux pôles deviennent à la limite indiscernables³². Le « stationnaire » se définit ainsi, non simplement comme du statique ou de l'immobile, mais comme une combinaison de stagnation et de précipitation, où le sentiment d'urgence est d'autant plus intense qu'il tourne sur lui-même, et où la fuite en avant a l'élan désordonné d'une excitation sur place. Prise dans cette structure, la politique révolutionnaire ne cesse de se maintenir qu'à force de détruire tout ordre dont elle se veut l'instauratrice, et ne cesse de détruire tout condition de réorganisation pérenne qu'à force de reproduire son instabilité chronique. Elle a pour contenu une révolution permanente, mais au seul sens de la dialectique impuissante d'un mauvais infini.

³² *Ibid.*, p. 32 : « L'étrangeté se dissipe si l'on analyse la "constitution propre" du système [de la politique stationnaire] : le fait que les contraires soient admis "de concert", en raison de la vitesse avec laquelle on passe de l'un à l'autre. Dans la politique stationnaire, la vitesse est portée à un degré tel que l'observateur a l'illusion d'une certaine stabilité : en fait, il n'y a qu'alternance rapide entre deux positions, oscillations, c'est-à-dire piétinement, non par acceptation d'un vrai principe, mais par répétition compulsive d'un seul et même geste où la société se fige pour des temps indéfinis ».

Comment déterminer à présent, au sein de cette structure temporelle, le vide *théorique* correspondant à ce vide politique ? Il ne peut suffire d'invoquer ici des énoncés généraux, tels ceux auxquels Comte recourt lorsqu'il rapporte le caractère stationnairement désorganisateur de la politique révolutionnaire à son incapacité à appréhender le lien intérieur entre l'ordre et le progrès, à concevoir en ceux-ci les deux faces, statique et dynamique, d'un même système relationnel dans lequel les relations sont des vecteurs de développement, comme les développements les lignes de progression d'une organisation ordonnée. C'est du point de vue interne de la conjoncture saisie en sa temporalité complexe, que doit être déterminée cette incapacité elle-même. C'est de ce point de vue « sous conjoncture » que doit pouvoir être défini le moyen d'y remédier, par une intervention théorique qui n'extrapole pas ses pouvoirs à partir de l'anticipation d'un état de développement qu'elle ne pourra justement atteindre qu'une fois sorti du vide de la conjoncture actuelle et de son cercle vicieux. Ce nouveau point de vue – celui d'une analyse sous conjoncture des impasses du pouvoir de l'analyse théorique – conduirait alors à mettre en cause, dans la politique révolutionnaire telle qu'elle a été conçue jusqu'à présent, son incapacité à penser une dialectique cette fois-ci vertueuse ou réellement progressive, non sur la base d'une unité dynamique de l'ordre et du progrès supposée déjà acquise au savoir positif, mais sur la base d'une progressivité interne à une conjoncture en son désordre même : un *progrès dans la révolution*. Ce qui permettrait du même coup de poser dans toute son extension le problème de la compréhension de la conjoncture comme *phase de transition*. En d'autres termes : comment passer, à l'intérieur du processus révolutionnaire, de sa phase stationnaire à sa phase de transition, ici encore au double sens d'une phrase transitoire, à laquelle il faut savoir mettre fin, et d'une phase transitionnelle, conduisant à un nouvel état dont elle prépare les conditions positives de réalisation ?

Ce problème suppose de déterminer, dans le dispositif comtien de véridiction conjoncturelle, la façon dont cette dialectique se noue dans un rapport déterminé entre le temps social historique et le temps

de la théorie ; c'est sur cette base seule que peut s'éclairer la nature du vide théorique actuel au sein de la stagnation politique. On doit à Bruno Karsenti d'avoir admirablement mis en lumière ce point dans son livre déjà cité, *Politique de l'esprit*, dont je reprendrai ici les éléments les plus instructifs, au-delà du seul commentaire comtien, pour notre question des analyses sous conjoncture. Examinant les leçons du *Cours de Philosophie Positive* consacrées aux précédents et aux répercussions de la révolution française, Karsenti pose le problème de savoir comment mesurer l'incidence d'un processus historique, conçu sous la catégorie de transition, sur l'instance théorique qui cherche à le penser – en l'occurrence, sur cette instance qui s'incarne anticipativement dans l'énonciation comtienne elle-même. C'est cette incidence du temps historique sur le travail théorique qui oblige la pratique théorique à réfléchir sur sa propre temporalité interne, et à se concevoir elle-même comme transitoire et transitionnelle. Elle éclaire par là même une certaine manière de penser l'intervention théorique dans la conjoncture comme une *action sur le temps*.

C'est principalement dans la Quarante-sixième leçon du *Cours* qu'est mise en évidence la série de tensions temporelles qui travaillent les énoncés comtiens. Karsenti y relève le fait que si la révolution française, une fois replacée dans « le grand mouvement de la révolution occidentale », ne peut plus être envisagée comme ce grand événement fondateur que beaucoup y ont vu, il n'en reste pas moins qu'elle a produit cet effet spécifique de modifier subitement la cadence de l'histoire. Elle n'a pas seulement été un grand changement historique ; elle a bouleversé la manière même dont l'histoire change. Elle a provoqué un changement dans le changement, c'est-à-dire un effet de rythme, en précipitant brusquement l'allure même de la temporalité historique. Une telle accélération est directement en cause dans la confusion intellectuelle et morale régnante tant décriée par les penseurs contre-révolutionnaires, comme d'ailleurs par bien d'autres contemporains. Elle concourt ainsi à rendre compte de la difficulté à s'approprier théoriquement la période qui s'ouvre en 1789. C'est avant tout un

problème de différentielle temporelle³³. Chez Comte, cette précipitation apparaît comme une condition générale produite par le moment révolutionnaire *stricto sensu*, la figure générale que prend, subjectivement et objectivement, le temps dans toute la première moitié du siècle. Une première torsion de l'historicité en résulte :

« Le trouble naît surtout de ce que l'emballement traduit tout aussi bien une situation d'arrêt, une suspension qui, sans interrompre le cours des choses, le fige dans l'horizon d'une attente dont l'objet ne parvient pas à se définir. Que va-t-il arriver ? Pour le savoir, une certaine *prise sur le temps*, une certaine régulation du flux temporel doit d'abord être assurée ».³⁴

Avant de pouvoir produire un savoir des corrélations entre ordre et progrès, avant de pouvoir connaître positivement les caractères transitoires de la conjoncture révolutionnaire, et de pouvoir agir en conséquence dans cette conjoncture pour en faire effectivement une phase transitionnelle que l'on pourra enfin accomplir, pour achever enfin la révolution, il faut *d'abord* agir sur le temps, le ralentir pour pouvoir le « réguler », et le réguler en le ralentissant. Régler notre rapport au temps est la condition des conditions, immanente à la conjoncture puisqu'en dépend la possibilité même de s'y rapporter, en théorie et en pratique, pour pouvoir la penser et y intervenir, mais immanente aussi à la théorie. Nul autre que la théorie elle-même peut intervenir sur la frénésie qu'elle a intériorisée, au point de rendre la pensée impuissante à développer un savoir apte à guider pratiquement la société dans son mouvement de transformation et d'auto-réorganisation. Dès lors, la connaissance scientifique du social ne peut avoir de tâche plus urgente que d'intervenir dans cette

³³ On confrontera cette analyse avec celle menée ci-dessous par Antoine Janvier du motif de la *précipitation* chez Marx, en particulier dans *Les Luttes de classe en France*, dans le déclenchement insurrectionnel de février 1848 d'abord, puis à travers la série d'accélération ponctuant les revirements internes de la conjoncture. Voir également *infra*. notre section sur le *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*.

³⁴ B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, *op. cit.*, p. 29.

frénésie temporelle provoquée par le bouleversement de 1789 et de ses interminables suites, que de modifier les rapports de vitesse et de lenteur de la configuration historique.

Mais l'énoncé d'une telle tâche ne fait que tordre d'un nouveau tour la tension temporelle susmentionnée. En effet, cette frénésie de la temporalité historique, symptôme de l'incapacité à maîtriser l'onde de choc de la révolution française, est strictement corrélative d'une stagnation de la science sociale elle-même, qui, comme l'écrit Comte, « languit » encore dans des abstractions théologiques et métaphysiques dont elle peine à se défaire. S'accuse ici, dans les conditions de la conjoncture du premier XIXe siècle, une donnée plus générale, qui est la lenteur du travail scientifique, et ce sous un double rapport. D'abord, suivant l'observation de Comte, le rythme du progrès de la connaissance est, généralement parlant, relativement plus lent que celui de l'histoire politique. Mais de surcroît, les différentes sciences elles-mêmes n'ont pas le même rythme de développement. Comme l'avait souligné dès l'exposition inaugurale de la « loi des trois états » dans la première leçon du *Cours* : non seulement la science sociale présuppose la constitution et le développement des sciences des ordres moins complexes, mais même une fois celles-ci développées, elle ne peut se développer à son tour que plus lentement³⁵. La conjoncture actuelle intensifie l'effet de cette loi universelle du développement des sciences. Embrayant sur cette lenteur relative, elle la redouble et la radicalise en imposant au développement de la science sociale une « halte » forcée. Immobilisé par les tendances stationnaires, le rythme de la théorie contraste avec l'emportement effréné du temps social et politique, mais il en est l'effet direct.

Quelle issue peut donc s'esquisser, du sein même de cette situation où se heurtent et se paralysent ces temporalités

³⁵ « Il faut d'abord considérer que les différentes branches de nos connaissances n'ont pas dû parcourir d'une vitesse égale les trois grandes phases de leur développement indiquées ci-dessus, ni, par conséquent, arriver simultanément à l'état positif... » (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Première leçon, *op. cit.*).

contradictoires ? Elle se décline sur deux versants : il faut en cerner la condition d'effectuation, puis en tirer la prescription correspondante. S'il faut, comme dit Karsenti, cesser d'être « *happé* » par ce mouvement frénétique d'oscillation interminable entre révolution et contre-révolution, par ce cycle répétitif entre l'aspiration à un progrès, irréversible peut-être mais indéterminé puisque contenu dans une conception purement négative, et la volonté de retour à un ordre ancien, illusoire puisqu'il n'est que cela même qu'une patiente dislocation a conduit à sa liquidation révolutionnaire, il faut pouvoir d'une manière ou d'une autre sortir de cette répétition stationnaire, pour « voir le mouvement *au ralenti* ». On s'appuiera donc sur la contradiction interne à cette frénésie temporelle de la scène sociale et politique dans laquelle le processus révolutionnaire tourne à vide, *pour changer de plan*, en *mobilisant* ce plan *théorique du travail scientifique* qui, actuellement, est précisément affecté d'un fort coefficient de lenteur. Telle est « l'opération sur le temps que le positivisme entend accomplir : se dégager de l'agitation pratique en politique, pour voir qu'elle n'est que l'autre face d'une situation d'arrêt »³⁶. S'opère alors une inversion, en chiasme, de la structure stationnaire : de l'agitation pratique corrélatrice d'une stagnation théorique, à une accélération du travail théorique permettant de ralentir la précipitation politique, condition de possibilité de l'entrée dans la phase de transformation réorganisatrice. Prendre acte des impasses dans lesquelles s'enferme la politique dans la seconde phase de la « grande révolution occidentale », conduit ainsi à identifier le maillon faible de cette conjoncture : « tout dépend, politiquement, d'un acte théorique ». Il se traduit prescriptivement : développer *au plus vite* la science du social. Le fait que cet acte théorique soit marqué d'un coefficient de vitesse (*il y a urgence*), signale qu'on a bien affaire à un mot d'ordre imposé par la conjoncture, et non pas simplement une thèse déductible d'une doctrine soutenant un primat général des idées sur les pratiques, ou des systèmes de représentation sur les structures

³⁶ B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, op. cit., p. 32.

sociales et économiques. Mais c'est un mot d'ordre en quelque sorte *intérieure* à la théorie.

Le paradoxe auquel on aboutit concerne ainsi la manière dont la conjoncture inscrit ses effets dans le discours théorique sous la forme d'une injonction à *agir théoriquement* :

« Le temps de la science, avec sa lenteur propre, ne peut être introduit dans un domaine qui lui est particulièrement rétif que par le déclenchement d'une accélération. La question de la vitesse du savoir, pour cette raison, s'avère effectivement décisive. Il faut pallier l'extrême lenteur propre au dernier stade des connaissances humaines, qui n'est que le pendant d'un empressement pratique. Mais l'accélération, en l'occurrence, n'a rien d'inconsidéré : le caractère pathologique de la situation actuelle tient au fait que la lenteur naturelle a décliné en stagnation, et que l'interrogation métaphysique se prolonge au-delà du temps qui lui était nécessaire pour décomposer l'ancien système théologique et dégager la voie de la régénération ».³⁷

Cette accélération est la forme temporelle que doit prendre le travail théorique pour que celui-ci se saisisse lui-même de sa vocation transitionnelle, pour faire enfin de la période révolutionnaire un processus lui-même de transition, et non plus un cercle stationnaire de répétition du même. Telle est la tâche actuelle selon Comte, ou sa manière de poser et de résoudre le problème : *Que faire ?*

Socialisation du positivisme, théorie de l'hégémonie et dictature du prolétariat chez Comte

Il reste qu'une telle orientation pourrait encore s'attirer le soupçon d'une vision théoriciste de la pratique théorique. Subordonnant une urgence à une autre, « celle d'un geste

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

épistémologique décisif à celle d'une agitation pratique qui se forge à peu de frais des théories inopérantes»³⁸, elle ne résout pas le problème des conditions d'efficacité de cette accélération du travail théorique sur les ensembles pratiques de la société elle-même. Elle laisse ouvert, tout en lui donnant une urgence nouvelle, le problème de savoir comment réaliser la socialisation de ce geste épistémique, qui, sans elle, plutôt que de mettre fin à l'agitation pratique, se bornera à troquer contre des théories inopérantes une théorie, vraie peut-être, mais impuissante à coordonner la pratique, – vraie, mais non pas *juste* du point de vue de la conjoncture. On sait pourtant que Comte identifie comme l'une des caractéristiques de la philosophie positive son aptitude à réconcilier les exigences de la pratique et les rigueurs de la connaissance scientifique, ou au sein de la science elle-même, la « réalité » de son objet et « l'utilité » des connaissances qu'elle en donne. Mais ici comme ailleurs, c'est à partir des effets d'interpellation du théoricien par la conjoncture, dont les traces se repèrent à même les analyses qu'il en donne, que doivent être cernés les problèmes d'articulation entre l'appropriation théorique du processus historique dont on prétend discerner les tendances (travail de connaissance des philosophes positifs) et son appropriation pratique (travail de réorganisation objective et subjective de la société par elle-même).

Il est de ce point de vue significatif que ce soit sous le coup de l'insurrection de février 1848 et la proclamation de la Seconde République, que le problème de l'intervention théorique trouve sa plus complète détermination. Saluant « l'importante transformation que la France vient d'éprouver »³⁹, Comte y voit une sortie de la « longue halte » où stagnait la société post-révolutionnaire. Après les piétinements de son interminable début de la fin, la situation est mûre pour finir enfin la révolution. S'ouvre une nouvelle séquence de la deuxième phase de « notre grande révolution occidentale », sa séquence proprement transitionnelle – et par là-même sa « transition

³⁸ *Ibid.*

³⁹ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, op. cit., p. 145.

finale » : un « interrègne » au cours duquel (une génération au moins, selon le pronostic comtien) doivent être mises en place les conditions, d'abord spirituelles, ensuite institutionnelles, qui permettront de terminer la révolution⁴⁰. On soulignera ici la prudence qu'impose à Comte la nouvelle situation conjoncturelle sous laquelle il place ses analyses :

« Quoique l'évolution du positivisme soit, au fond, indépendante des tendances sociales représentées aujourd'hui par les débris des doctrines antérieures, la marche générale des événements peut exercer sur elle une réaction qu'il importe de prévoir. Réciproquement, sans que la nouvelle doctrine puisse encore modifier beaucoup le milieu correspondant, elle y peut déjà réaliser des améliorations qu'il faut signaler ».⁴¹

Dans ces conditions, la subite précipitation de l'histoire produite par la révolution de 1848 ne conduit nullement à faire l'économie de l'accélération du travail théorique appelé dans les leçons du *Cours* de 1839. Bien au contraire, elle en détermine conjoncturellement l'actualité en lui conférant la matérialité d'une tâche concrète, c'est-à-dire une tâche relative à la situation en fonction de laquelle elle définit son intervention, une tâche par là-même limitée mais relativement assurée dans la prévision de ses effets réels.

⁴⁰ Annie Petit rappelle : « Lorsqu'en 1848 éclate la révolution de février, Comte réagit aussitôt, et favorablement, l'Association libre pour l'instruction positive du peuple », créée dès le 25 février, devient le 8 mars la "Société positiviste" aux plus larges ambitions. Les "positivistes" se réunissent pour repenser "la question du travail", élaborer "le nouveau gouvernement révolutionnaire", proposer de former les nouveaux cadres politiques et sociaux à "l'Ecole positive". Ils applaudissent à l'installation de la République qu'ils jugent "définitive"! (...) Cette ferveur révolutionnaire est cependant ambiguë, puisque liée à l'espérance, au désir de contenir la révolution, mieux de l'éradiquer, d'en finir pour toujours avec elle : Comte souscrit à la révolution de 1848 en pensant que ce sera la dernière, que le positivisme pourra bientôt la couronner et la dépasser, et qu'enfin s'éteindra la violence dans l'histoire » (A. Petit, Présentation, in A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, op. cit., p. 17-18).

⁴¹ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, op. cit., p. 145.

D'abord, l'accélération théorique prend place dans le cadre d'une *politique révolutionnaire* qui trouve ici une détermination enfin positive : celle d'une « politique provisoire », qui intériorise la nécessité de « ralentir » l'agitation stérile où l'oscillation entre révolution et contre-révolution faisait stagner toute la période précédente. Ce point est au cœur de l'exposition comtienne des principales tâches de cette « politique actuelle », à la fin de la seconde partie du *Discours*⁴². Le fait que, sous cette politique, « aucune institution finale ne saurait surgir tant que persistera l'anarchie actuelle des opinions et des mœurs », n'est plus la conséquence de cette anarchie que l'on subissait jusqu'alors passivement. Il exprime au contraire la conscience réfléchie avec laquelle cette politique détermine ses moyens et ses buts en fonction de sa « destination provisoire »⁴³. Ralentir le rythme frénétique de l'activité politique doit alors passer par un profond *désinvestissement* des institutions politiques où se concentrait et se reproduisait cette frénésie. Seule une retenue, ou plus exactement, une *diversion* réfléchie par rapport à la volonté de remanier au plus vite et à tout prix l'architecture institutionnelle du pouvoir politique, peut parvenir à faire refluer, tant « la vicieuse exagération du mouvement politique » entretenue par la métaphysique révolutionnaire, que la « résistance instinctive d'un pouvoir rétrograde » dont la « répugnance, énergique mais aveugle, à l'élaboration immédiate des institutions », ne fait qu'alimenter en retour la précipitation révolutionnaire⁴⁴. Mais qu'est-ce donc qu'une politique révolutionnaire qui n'investit pas les institutions politiques pour les transformer immédiatement ? Une politique, répond Comte, dont les leviers et les objectifs premiers seront essentiellement « spirituels ». En d'autres termes, la politique provisoire doit être une politique essentiellement *idéologique*, intellectuelle et morale. Le processus révolutionnaire ne peut se réconcilier avec son propre vecteur de

⁴² *Ibid.*, p. 145-161.

⁴³ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 153.

transition, qu'en devenant une révolution culturelle – une « régénération mentale et morale » – qui conditionne, non seulement les formes de réalisation, mais la possibilité même de l'accomplissement de la révolution sociale et politique. Une telle révolution culturelle combine ainsi une double fonction, dont le premier aspect n'est pas moins stratégiquement déterminant que le second. Elle doit œuvrer au plus vite à favoriser « l'accroissement naturel d'une sage indifférence publique », en déliant l'attraction pour ainsi dire fascinateur des énergies et de pensées collectives captivées par la scène officielle des institutions politiques que se disputent bruyamment les différents partis issus de la conjoncture post-révolutionnaire. Et ce jeu de distanciation lui permettra alors d'ouvrir un nouvel espace où elle pourra déployer simultanément son second aspect : le développement du positivisme, comme pratique théorique (science sociale) et comme idéologie sociale (système de mœurs), dont seule l'incorporation progressive par l'ensemble de la société sous la forme de « convictions fixes et communes » rendra réalisable une réorganisation institutionnelle de la vie politique à la fois rationnelle dans sa forme et rendue pérenne par l'adhésion collective qu'elle suscitera parmi toutes les forces sociales.

De là le second aspect de l'intervention théorique du positivisme, au sein de la conjoncture actuelle en fonction de laquelle doivent être précisés les leviers de sa prise de vitesse :

« Seule apte à bien apprécier l'inanité nécessaire et le danger radical des diverses utopies métaphysiques qui vont se disputer la présidence de la réorganisation finale, la philosophie positive aura bientôt détourné le public de cette vaine agitation politique, pour concentrer l'attention universelle vers la rénovation totale que ses principes viennent opérer dans les opinions et les mœurs ».⁴⁵

Pour que l'intervention théorique parvienne bien à suspendre la vaine agitation politique, sans verser à son tour dans une vaine agitation ratiocinante, il faut qu'elle parvienne au plus vite

⁴⁵ *Ibid.*, p. 154.

(« bientôt ») à développer son action parallèle dans l'immanence du corps social, seule source effective d'un deuxième pouvoir qui, à l'abri des gesticulations métaphysico-théologiques qui se disputent les institutions d'État, pourra seul préparer positivement la réorganisation sociale. Tel est le problème que Comte soulève dans les troisième, quatrième et cinquième partie du *Discours*, où les différenciations sociales (non seulement entre « prolétaires », « femmes » et « artistes », mais parfois aussi au sein de chacun de ces « corps ») doivent conduire les théoriciens positivistes à différencier les lieux de leur intervention, en y trouvant les soutiens chaque fois spécifiques de leur hégémonisation intellectuelle et morale. L'effectivité de ces soutiens vient de la convergence et de l'entraînement réciproque entre le développement de la science sociale encore embryonnaire, et la modification (« graduelle » cela va sans dire) des dispositions affectives, intellectuelles et pratiques des agents sociaux parmi lesquels les « vrais philosophes » doivent trouver leur principaux alliés. C'est ce qui, aux yeux de Comte, distingue radicalement les philosophes positivistes des doctrinaires de tous bords qui forgent des idéaux vides, coupés de toute base subjective et sociale non moins que de toute assise scientifique. Mais plus précisément, sous l'impératif de vitesse dégagé précédemment pour une telle intervention, c'est chez ceux qui sont *déjà* les mieux prédisposés à une telle alliance que Comte identifie le « principal appui » à cette réorganisation idéologique⁴⁶, condition de toutes les conditions à l'achèvement de la transformation révolutionnaire, – nommément : « nos dignes prolétaires ».

Rappelons donc pour finir les raisons qu'avance Comte, dans les contre-coups immédiats de la révolution de février, pour expliquer la fonction centrale qu'est amené à occuper le prolétariat dans la

⁴⁶ Voir *ibid.*, p. 226-233 (« Tous les aperçus propres à cette troisième partie confirment son indication initiale sur l'aptitude nécessaire du prolétariat à constituer le principal appui, non seulement du système définitif, mais aussi de notre régime provisoire, qui, ainsi conçu, différera le moins possible de l'état normal qu'il doit préparer... »).

politique de transition, et la place qu’y tient ici encore la prise en compte des caractères temporels de la conjoncture.

Ces raisons tiennent fondamentalement à deux ordres de considération : les unes *négatives*, ou d’« émancipation », les autres *positives*, ou « de préparation », les premières conditionnant les secondes, mais ne pouvant finalement s’accomplir qu’en elles. Les unes et les autres tournent autour de la même thèse centrale : les dispositions intellectuelles et morales spontanément développées au sein du prolétariat, en raison de la position même qu’il occupe dans la société industrielle moderne et que ces dispositions expriment subjectivement⁴⁷, font de lui le principal support et agent de la transformation idéologique requise par la politique de transition. Les prolétaires sont ainsi les premiers appuis des philosophes positifs, en vertu d’une convergence objective et subjective. Cette convergence, ainsi prédisposée, n’est cependant pas donnée : il appartient au contraire à la politique de transition de la développer dans une « alliance » où puissent venir se renforcer corrélativement une confiance mutuelle et une éducation réciproque, comme base d’une puissance idéologique (un « pouvoir spirituel ») seule capable de guider, soutenir, et pérenniser les remaniements sociaux et institutionnels des pouvoirs politique et économique tout en les tenant à l’abri des résurgences anachroniques de l’esprit théologique et métaphysique⁴⁸. Il convient cependant d’examiner distinctement

⁴⁷ Leitmotiv de la Troisième partie du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, par exemple p. 164-168 : « La position du travailleur le préserve spontanément des ambitieux calculs qui inquiètent sans cesse l'entrepreneur (...). L'existence habituelle du prolétaire est beaucoup plus propre à développer spontanément nos meilleurs instincts (...). Mais la principale efficacité morale de la vie prolétaire concerne les sentiments sociaux proprement dits, qui tous y reçoivent spontanément une active culture journalière, même dès la première enfance (...). Il serait désormais superflu de prouver qu'aucune autre classe ne comporte des exemples aussi fréquents ni aussi décisifs d'une franche et modeste abnégation, en chaque vrai besoin public ».

⁴⁸ Education réciproque en effet : Comte insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'entre les prolétaires et « leurs alliés philosophiques », le rapport ne saurait être unilatéral, les uns n'apprenant des premiers que dans le mouvement où ils

les tendances positives de préparation, et les tendances critiques d'émancipation, pour pointer les difficultés que posent leur intrication.

Les tendances positives résident dans les dispositions cognitives et morales que le prolétariat cultive spontanément par la nature même de son activité et de sa place dans le système social. Ces dispositions composent ce qu'en un autre langage on appellerait volontiers une idéologie prolétarienne, soit les structures intellectuelles et affectives sous lesquelles les individus se rapportent à leurs conditions sociales d'existence et au système social au sein duquel ces conditions se différencient et se définissent relativement les unes aux autres. Au premier rang de ces dispositions, Comte analyse ces deux principales : premièrement, une « culture spontanée de l'esprit positif », qui vient de ce que les prolétaires, du fait de leur inscription dans les tâches pratiques de la production industrielle, ont de « l'intime combinaison de la réalité avec l'utilité qui caractérise l'esprit positif », sinon une compréhension thématisée, du moins un sentiment plus vif que « la plupart de nos savants », et même que « les vrais philosophes, dont les tendances trop abstraites gagneront beaucoup au contact journalier d'une noble spontanéité populaire »⁴⁹ ; deuxièmement, une disposition morale spontanément ordonnée à un puissant sentiment de sociabilité et de solidarité, dont la générosité contraste avec l'égoïsme que fait prédominer l'accession aux fonctions de direction économique et politique. Un premier problème est de savoir si, entre ces deux aspects dont la conjonction explique pourtant la convergence objective et subjective des prolétaires et des philosophes positivistes, il n'y a pas une contradiction : contradiction entre l'esprit positif spontanément suscité par l'attachement aux tâches pratiques *particulières* qu'imposent l'insertion dans les rapports de production, et le sentiment social qui dispose l'aptitude des prolétaires à une perception *générale* du corps social, appréhendé dans la solidarité de

sont de plus en plus aptes à exiger en retour des seconds les mêmes dispositions intellectuelles et morales que celles qui les animent.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 172 et 219.

toutes ses parties. Bien qu'il observe que « leurs fonctions spéciales excitent beaucoup moins les besoins de généralité et de liaison » que ne le suppose le développement proprement scientifique de l'esprit positif, Comte voit là moins une contradiction qu'une tension caractéristique d'une phase encore inorganisée de la période révolutionnaire, où la théorie et la pratique restent anormalement disjointes, et où la spécialisation pratique étrique pathologiquement l'aptitude intellectuelle aux vues d'ensemble :

« Les occupations journalières du prolétaire sont beaucoup plus favorables à l'exercice philosophique que celles des classes moyennes, parce qu'elles n'absorbent point assez pour empêcher des contemplations suivies, même pendant le travail pratique. Ce loisir mental est moralement facilité par l'absence naturelle de responsabilité ultérieure : la position du travailleur le préserve spontanément des ambitieux calculs qui inquiètent sans cesse l'entrepreneur. Le caractère propre des méditations respectives résulte même de cette double diversité, qui invite l'un aux conceptions générales et l'autre aux vues spéciales. Pour le digne prolétaire, le régime de la spécialité dispersive, tant prôné maintenant, se présente directement sous son vrai jour, c'est-à-dire comme abrutissant, parce qu'il condamnerait son esprit à un exercice tellement misérable qu'il ne prévaudra jamais chez nous, malgré les empiriques instances de nos économistes anglo-manes. Au contraire, cette spécialisation exclusive et continue doit sembler beaucoup moins dégradante, ou plutôt elle paraît devenir indispensable chez l'entrepreneur, et même chez le savant »...⁵⁰

La position de Comte est donc sans ambiguïté : « Sauf la classe philosophique, principal organe de l'esprit d'ensemble, aucune autre partie de la société moderne ne saurait être aussi disposée que les prolétaires à se tenir convenablement au point de vue général »⁵¹. Certes, ce point de vue s'incarne chez eux d'abord dans la forme

⁵⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁵¹ *Ibid.*, p. 172.

affective plutôt qu'intellectuelle (mais l'une conditionne l'autre) d'un *sentiment* social ; et ce sentiment rend possible, mais sans pouvoir la réaliser par lui-même, sa propre systématisation, c'est-à-dire l'intelligibilité organique des opinions et des mœurs qui cimentent la société moderne. Tel est le lieu nodal de l'intervention des philosophes positifs. Si cependant « la classe prolétaire est naturellement plus propre qu'aucune autre à comprendre, et surtout à sentir, la morale réelle, quoiqu'elle fût incapable de la systématiser », ce n'est pas dire que cette opération systématisante puisse procéder d'une inculcation réalisée de l'extérieur, par l'instruction d'un savoir dont manqueraient les hommes astreints à la vie pratique⁵². Elle est au contraire une manière d'appuyer, en s'y insérant, la sociabilité vécue du prolétariat, vivante en lui à l'état pratique et moral *impulsif* comme dit Comte⁵³, de façon à ce que cette sociabilité spontanée conquiert son extension et sa compréhension maximales dans le mouvement même où elle devient pleinement réfléchie :

« C'est surtout l'impulsion sociale qui bientôt fera sentir au peuple combien il lui importe de compléter et de coordonner ses conceptions réelles. Décidé maintenant à rectifier autant que possible un ordre vicieux, il comprendra la nécessité d'en connaître d'abord les véritables lois, comme envers toute autre économie extérieure. Il sentira ensuite qu'on ne peut bien apprécier ce qui est sans le rattacher, d'une part, à ce qui a été, d'une autre, à ce qui sera. Le besoin même de modifier le cours naturel des phénomènes sociaux lui fera désirer de connaître la suite de leurs antécédents et leurs tendances spontanées, afin d'y mieux éviter toute intervention vicieuse ou superflue ».⁵⁴

⁵² Sur la critique de « l'instruction » du peuple entendue en ce sens, celui des « lettrés » et « savants » doctrinaires, cf. *ibid.*, p. 217-218, où Comte critique « la confusion trop fréquente entre l'instruction et l'intelligence, d'où la modestie populaire conclut que les hommes instruits sont seuls aptes à gouverner ».

⁵³ Rappelons que le terme d'« impulsion » chez Comte contracte toujours les deux connotations de spontanéité et d'activité.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 219.

« Ce cours nécessaire de la raison prolétaire lui représentera bientôt [à l'esprit populaire] la philosophie positive comme la seule qui convienne au peuple, soit pour la théorie, soit pour la pratique, puisqu'elle embrasse le même domaine avec la même destination, et qu'elle accorde la même prépondérance aux considérations sociales. L'instinct populaire sentira ainsi qu'une telle doctrine se borne à systématiser ce qui en lui reste spontané, et que cette coordination augmente beaucoup l'efficacité, publique et privée, de la morale et du bon sens, double base commune des deux sagesse, spéculative et active, désormais inséparables ».⁵⁵

L'alliance des prolétaires et des philosophes, qui finalise les tendances préparant le prolétariat à tenir sa place centrale dans la réorganisation idéologique de la société dont dépend l'achèvement de la révolution politique, prend donc ici la forme d'un rapport dont le caractère organique repose tout entier sur l'articulation de ces deux concepts, qui structure toute la pensée comtienne, du spontané et du systématique, qui n'est à certains égards que du spontané pleinement développé. En aucun cas les deux termes de l'alliance ne restent identiques à travers l'alliance elle-même, qui est au contraire conçue comme une collaboration dynamique à travers laquelle philosophes et prolétaires se transforment mutuellement. Le développement de cette alliance est donc inséparable de l'incorporation progressive par le prolétariat du contenu du savoir social positif que les « vrais philosophes » élaborent pour leur part dans l'élément de la théorie. Mais réciproquement, cette élaboration théorique n'est pas indépendante de cette incorporation (comme elle peut l'être dans la connaissance des phénomènes astronomiques, mécaniques, chimiques et biologiques). La science sociale ne peut se développer que par la socialisation de ses pratiques et de ses contenus, donc sous la condition de son appropriation simultanée par les prolétaires. On pourrait dire en somme que la philosophie positive, le positivisme comme système du savoir, est la théorie la moins *théorique* qui soit, si l'on veut qualifier ainsi une posture du savoir extérieure à son

⁵⁵ *Ibid.*, p. 220.

objet. Son travail spécifique consiste avant tout à systématiser des phénomènes dont la tendance les portent déjà, et pour ainsi dire du dedans, « naturellement » ou spontanément, à se systématiser⁵⁶. C'est pourquoi Comte peut voir dans le prolétaire un philosophe positif spontané comme dans le vrai philosophe, « sous divers aspects, un prolétaire systématique »⁵⁷, et peut assigner comme tâche à l'ordre du jour, dans cette période de transition censée ouvrir la deuxième phase de « notre grande révolution », de faire converger ces deux instances qui, au fond, sont homologues. Une telle articulation ne remet cependant pas en cause, chez Comte, la division du travail intellectuel et du travail manuel, ou plus exactement, du travail scientifique et du travail industriel, dont la distinction et l'autonomie relative restent fonctionnellement nécessaires, tant pour l'un que pour l'autre. Mais elle conduit à l'idée d'une fonction *organique* des intellectuels positivistes qui ne peuvent se penser comme une classe séparée du reste de la société, mais bien plutôt comme une formation « sécrétée », si l'on peut dire, par le prolétariat lui-même. De là la thèse suivant laquelle, plus cette alliance se développera, plus les philosophes positivistes seront recrutés par le prolétariat lui-même en son sein⁵⁸. En retour, le prolétariat s'approprie cette formation sous

⁵⁶ Ainsi par exemple, lorsque « pour achever de caractériser la politique positiviste qui seule convient aux prolétaires », Comte s'emploie à « indiquer les dispositions d'esprit et de cœur qu'elle suppose en eux, et d'où résultent celles qu'ils doivent exiger de leurs alliés philosophiques », il précise aussitôt : « Ces diverses conditions habituelles se réduisent, au fond, à mieux développer les tendances propres au peuple, et déjà prépondérantes dans le centre du grand mouvement occidental » (il s'agit bien entendu de Paris !) (*ibid.*, p. 216).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 221 : le « but social [des prolétaires] leur inspirera le besoin de généralité autant que celui de positivité. Tandis que la spécialité propre aux chefs industriels continuera de leur faire admirer nos savants, le peuple se trouvera politiquement entraîné vers les vrais philosophes, dont le très petit nombre actuel s'accroîtra bientôt d'après l'appel et même le recrutement prolétaires ». Se confirme ici une première fois ce que Comte généralisera à la fin de la Troisième partie du *Discours* : « L'heureuse équivoque que présente, surtout en français, le mot *peuple* rappelle sans cesse que les prolétaires ne

l'espèce d'une culture, à travers un dispositif à deux têtes auquel la partie centrale de la troisième partie du *Discours* est consacrée – la constitution d'une « opinion publique » et l'organisation d'un « système d'éducation général »⁵⁹ –, ce double dispositif visant à produire cette réorganisation de la subjectivité collective, au sein de laquelle la philosophie positive trouve la base de son hégémonie historique, et sans laquelle la réorganisation sociale et institutionnelle resterait impossible.

Mais une question, typique d'un dispositif de véridiction conjoncturelle, reste encore pendante : comment se fait-il que cette convergence ne soit pas déjà réalisée ? Qu'est-ce qui la contrecarre encore, et la retarde ? Qu'est-ce qui explique donc que nous soyons, encore une fois, seulement au seuil de la transition finale – la seule réellement « transitionnelle » –, au seuil de l'interrègne ? Ce qui revient à demander : Qu'est-ce qui fait en somme l'épaisseur temporelle de cette conjoncture ? La réponse paraît devoir être cherchée, paradoxalement, dans les dispositions spontanées du prolétariat lui-même, ou plus exactement, dans le caractère jamais suffisamment « spontané » de ces dispositions. Cette difficulté est, en fait, au cœur de toute l'analyse que mène Comte des autres

forment point une véritable classe, mais constituent la masse sociale, d'où émanent, comme autant d'organes nécessaires, les diverses classes spéciales » (*ibid.*, p. 229).

⁵⁹ Sur ces deux dispositifs, voir respectivement, p. 174-185, et p. 202-216. Plus spécifiquement, sur l'opinion publique comme appareil d'interpellation, par la société elle-même, de ses membres en sujets sociaux, et sur la fonction centrale que Comte confère au prolétariat dans cette opération, voir *infra*. A. Cavazzini, « "Efficacité populaire du positivisme" : le prolétariat selon le *Discours sur l'ensemble du positivisme* d'Auguste Comte », où Cavazzini, par un renversement surprenant mais parfaitement convainquant, établit chez Comte une conception pré-rancérienne du prolétariat (au fond proche de celle d'un certain Marx, et déjà me semble-t-il, à l'état le plus pur, de celle du tiers-état chez Sieyès) comme instance litigieuse de subjectivation politique, à la fois part « sans part » et *pars totalis* : « les prolétaires sont une *partie* de la société qui en représente en même temps le degré zéro, l'extériorité absolue par rapport à la société, ce qui en même temps signifie qu'ils ne sont rien que de la société (...) Ils peuvent donc représenter le Tout dont ils sont le Reste ».

tendances, « négatives » ou « d’émancipation », qui prédisposent le prolétariat à son alliance organique avec les philosophes positifs et, à travers cette alliance, à accomplir ses tâches historiques dans la transition finale du processus révolutionnaire. Il faut donc y revenir.

Soulignons tout d’abord que l’on ne saurait comprendre le caractère spontané de l’idéologie prolétarienne de façon seulement privative, comme manque de systématisation. D’abord parce que la spontanéité reste pour Comte toujours attachée au caractère « énergétique » d’une disposition pratique, intellectuelle ou affective, ce qui en fait le ressort de *l’émulation* sans laquelle on ne saurait concevoir qu’une société puisse se « réorganiser sans dieu ni roi »⁶⁰. Ensuite, cette spontanéité elle-même n’est pas simplement l’expression immédiate d’une certaine condition d’existence dans la société moderne mais déjà et d’abord *le résultat* d’un processus critique préalable sans lequel la phase positive de préparation de l’alliance prolétariat-philosophie positive n’aurait pas même la possibilité d’être amorcée, ou n’aurait qu’une valeur d’utopie projetée dans un avenir indéterminé. Comte y insiste à plusieurs reprises : l’importance du prolétariat dans la dynamique de réorganisation ou de « régénération » positive de la société, tient d’abord et avant tout à son « émancipation mentale », à sa libération des systèmes d’endoctrinement auxquels l’esprit populaire était jusqu’alors assujetti. Les prolétaires « se sont affranchis de toute théologie, sans accepter aucune métaphysique »⁶¹ ; « l’instinct prolétaire n’est égaré par aucun fanatisme métaphysique. Les doctorales remontrances de nos idéologues, même officiels, n’empêcheront pas la sagesse populaire de sentir ailleurs sa vraie destination sociale »⁶². De leur affranchissement des systèmes idéologiques hérités du passé, découle certes « leur absence totale de convictions systématiques », mais c’est précisément ce vide qui les rend disponibles, au moins négativement, à l’interpellation des

⁶⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁶¹ *Ibid.*, p. 227.

⁶² *Ibid.*, p. 222.

philosophes positifs. La spontanéité prolétarienne apparaît ici comme le principal soutien de la réorganisation systématisée théoriquement par les philosophes positifs précisément parce qu’au contraire de toutes les « autres classes actuelles », les prolétaires n’ont aucune doctrine à imposer qui se substituerait simplement à celles qu’ils refusent désormais de se voir imposer⁶³. C’est ce qui les rend spécifiquement aptes à prendre part à une re-totalisation théorico-pratique qui se donne comme le développement organique de leur propre culture spontanée, et qui ne peut donc s’effectuer sans qu’ils se mobilisent pour y intervenir activement.

De ce premier point de vue, le processus négatif de l’émancipation intellectuelle et le processus positif de la préparation, semblent s’accorder sans reste, s’enchaînant en un cercle où le conditionnant et le conditionné se renforcent mutuellement. C’est ce point de vue que Comte adoptera au terme de son analyse de l’efficacité populaire du positivisme : il lui permettra alors de déduire du rôle central rempli par le prolétariat dans l’hégémonisation idéologique du positivisme, comme processus de « régénération mentale et morale » soutenant la politique de transition sous l’interrègne, son rôle également dirigeant dans le gouvernement proprement temporel de cette transition. Rappelons à grands traits les enjeux de ces dernières conclusions.

D’une telle *dictature du prolétariat*, Comte articule explicitement la nécessité et les formes. Il avait déjà noté par ailleurs l’inaptitude à la direction politique, non seulement de la classe aristocratique, mais de la bourgeoisie républicaine, en raison de son culte du parlementarisme, et des restes métaphysiques de ses « conceptions politiques se rapport[a]nt surtout à la possession du pouvoir, au lieu de concerner sa destination et son exercice »⁶⁴. Mais les chefs d’industrie, bien que destinés à devenir les organes réguliers du pouvoir temporel dans la société moderne finalement

⁶³ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁴ Cf. *infra*. A. Cavazzini, « “Efficacité populaire du positivisme” : le prolétariat selon le *Discours sur l’ensemble du positivisme* d’Auguste Comte ».

réorganisée, sont en l'état actuel des choses non moins incapables d'assumer cette direction : « L'élévation des vues et des sentiments leur manquent trop jusqu'ici pour leur permettre maintenant une telle ascension politique ». Cette déficience affecte tout autant les élites intellectuelles, formées dans un « régime académique [qui] a tant rétréci l'esprit, desséché le cœur, et énervé le caractère, que la plupart d'entre [les savants] sont inhabiles à la vie réelle, et surtout indignes du moindre commandement, même scientifique »⁶⁵. Il s'en conclut que

« cette inaptitude sociale de nos diverses classes spéciales oblige à satisfaire autrement une telle exigence révolutionnaire, en s'adressant là où l'esprit d'ensemble se trouve moins comprimé et le sentiment du devoir mieux cultivé. La saine théorie historique me conduit à déclarer, sans hésitation, que nos prolétaires peuvent seuls fournir habituellement de dignes possesseurs du suprême pouvoir temporel, jusqu'à la terminaison de l'interrègne spirituel, c'est-à-dire pendant une génération au moins ».⁶⁶

De cette prise de position tranchée, on ne déduira pas que la question de la dictature du prolétariat se réduit pour Comte à la seule mention faite d'un tel gouvernement provisoire dirigé, comme il le répètera ailleurs, par « quelques dignes prolétaires ». Même à considérer cette seule indication, il serait plus qu'hasardeux d'en conclure que Comte refuse l'idée blanquiste ou communiste de dictature du prolétariat et n'envisage qu'un triumvirat exécutif⁶⁷. Suivant cette interprétation, Comte serait partisan, pour reprendre la distinction formalisée par Carl Schmitt, d'une « dictature commissaire » ayant pour fonction de préserver, en situation de crise, un ordre établi, et s'opposerait à toute idée de « dictature souveraine » instituant un ordre nouveau par l'exercice du pouvoir constituant. Mais en fait, tout porte à considérer que les oppositions

⁶⁵ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, *op. cit.*, p. 230.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 230-231.

⁶⁷ Cf. l'affirmation en ce sens d'A. Petit à son édition du *Discours*, *ibid.*, p. 447.

classiques entre ordre établi et insurrection, ou entre ordre institué et exception instituante, restent trop larges par rapport au dispositif que Comte a ici en vue. Rappelons d'abord que, si dictature commissaire il y a, Comte lui trouve son modèle historique dans la Convention – « cette admirable création politique » dont il s'inspirera quelques mois plus tard, en août 1848, dans la rédaction de son *Rapport sur la nature et le plan du nouveau gouvernement révolutionnaire* –, dont le Comité de salut public était une émanation et restait révoquant par elle. C'est en ce sens que Comte reconnaît le pouvoir dictatorial révolutionnaire, non seulement à l'élite vertueuse d'un triumvirat de dignes prolétaires, mais à la Convention elle-même. C'est dans « la dictature progressive de la Convention » qu'il trouve l'invention d'une forme politique parvenue à combiner une extrême centralisation du pouvoir gouvernemental permettant d'affaiblir les divisions déroutantes et les intérêts bornés de l'appareil parlementaire, et un puissant soutien populaire assurant l'effectivité du pouvoir révolutionnaire⁶⁸. Dès lors, la *fonction d'ordre* que Comte assigne à la dictature du triumvirat prolétaire doit être évaluée en fonction des limites et des impasses historiques de la Convention. Cette fonction d'ordre ne signifie aucunement que la dictature soit astreinte à la conservation de l'ordre établi, mais exactement le contraire : elle doit assurer un ordre dans la transition révolutionnaire, qui permette à celle-ci de persévérer dans sa propre durée transformatrice. Or c'est précisément ce qu'échoua à réaliser la Convention, soumise à la fois à la pression des guerres extérieures et à la vigueur des conflits intérieurs, conflits eux-mêmes attisés tant dans le camp contre-révolutionnaire que dans le peuple par « l'anarchique impulsion de la métaphysique dominante » destinant fallacieusement « cette alliance fondamentale » de la Convention et du peuple à « appeler le peuple à l'exercice habituel du pouvoir politique ». La forme politique était la bonne, l'idéologie qui la cimentait était viciée, et ne pouvait que l'empêcher de s'inscrire dans une *durée* transitionnelle (le provisoire doit bien parvenir à se donner

⁶⁸ *Ibid.*, p. 104.

du temps). Mais je crois que si ce problème est si fondamental pour Comte, c'est qu'il voit très bien que la critique de la métaphysique politique ne peut suffire à résorber totalement l'idée pratique de souveraineté populaire, et plus encore, que cette idée *ne peut pas ne pas continuer à jouer un rôle* dans la phase de transition⁶⁹. De sorte qu'il faut parvenir à lui assigner une place tout en réussissant à en désamorcer la charge de bouleversement incontrôlable et finalement destructeur pour la transition révolutionnaire elle-même. Et l'on ne croira pas trouver une solution en disant que cette place devrait n'être que « symbolique » et sans effectivité pratique ou matérielle : en politique les symboles sont toujours matérialisés dans des pratiques, soit qu'ils les supportent, soit même qu'ils les suscitent et les provoquent.

C'est en fonction de ce problème même, réactivé par la nouvelle conjoncture de 1848 – comment faire « durer jusqu'à la paix générale » le gouvernement provisoire⁷⁰ –, qu'il faut comprendre l'ordre social dont le triumvirat prolétaire est l'une des garanties. Cette composition de la tête gouvernementale paraît à Comte propre à conserver la confiance populaire, condition *sine qua non* de la politique de transition qui ne peut s'accomplir qu'en se préservant de « toute grave compression » – entendons : de toute répression violente, tant contre d'éventuels soulèvements populaires que contre les assauts contre-révolutionnaires d'autres classes, les uns et les autres risquant sans cesse de s'exciter mutuellement. Mais cette

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 134 : « une telle direction (...) *représentée comme définitive* par l'esprit absolu de la théorie officielle, (...) devint bientôt incompatible avec les conditions essentielles de la société moderne (...) *toute participation directe du peuple au gouvernement politique, pour la décision suprême des mesures sociales, ne peut convenir, chez les modernes, qu'à la situation révolutionnaire.* Etendue à l'état final, elle y deviendrait nécessairement anarchique, à moins de s'y trouver essentiellement illusoire ». Ce que Comte reproche à la métaphysique politique et à ses derniers avatars dans la « théorie officielle » du républicanisme, ce n'est pas une direction politique du peuple, c'est l'institutionnalisation de cette direction comme un état permanent, comme l'état « normal » de la réorganisation finale de la société moderne.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 232.

confiance populaire elle-même ne vient évidemment pas de nulle part, et ne dépend pas seulement des vertus personnelles des « quelques dignes prolétaires » appelés à la tête du pouvoir temporel. Elle est elle-même et avant tout fonction de la progressive hégémonisation idéologique du pouvoir spirituel développé par l’alliance des philosophes positivistes et du prolétariat. Pas plus chez Comte que chez Marx, l’idée de dictature du prolétariat ne se réduit à la dictature d’un *groupement politique*. La dictature politique de quelques dignes prolétaires est, pour Comte, le corrélat d’une dictature *idéologique* du prolétariat comme classe, sans laquelle la dictature politique n’aurait aucun sens, si tant est qu’elle fût tout simplement possible⁷¹. C’est pourquoi Comte la fonde en dernière analyse dans l’examen comparatif des dispositions subjectives du prolétariat (comme classe) et de celles des autres groupes sociaux. D’une part, son affranchissement intellectuel des endoctrinements théologiques et métaphysiques, joint à son aspiration à une préparation intellectuelle positive, en fait la seule mais la plus puissante garantie au développement du positivisme au sein des luttes idéologiques. Le bénéfice en est en réalité double. Le pouvoir social du prolétariat, institutionnalisé dans les associations et les clubs, est le seul capable d’établir un rapport de force favorable au plein jeu de la liberté intellectuelle requise par le développement et la diffusion du savoir positif (« liberté d’examen et d’exposition »), et à son institutionnalisation dans une liberté d’enseignement qu’aucune disposition simplement légale ne suffirait à protéger⁷². Mais

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 133-134 (« On explique aisément l’admirable instinct social qui avait poussé la Convention à chercher parmi nos prolétaires son principal appui (...) pour la régénération finale qu’elle poursuivait avec ardeur sans pouvoir en déterminer la nature. Toutefois, faute d’une vraie doctrine générale, et vue l’anarchique impulsion de la métaphysique dominante, cette alliance fondamentale était alors conçue dans un esprit contraire à son but principal, puisqu’elle appelait le peuple à l’exercice habituel du pouvoir politique »).

⁷² « Toutes les autres classes actuelles seraient volontiers oppressives, pour imposer des doctrines incapables de résister à la discussion. C’est du peuple seul que les vrais philosophes doivent attendre la consolidation et l’extension d’une liberté indispensable à leur office. Mais aucune garantie légale ne saurait

simultanément, en soutenant cette dynamique, le pouvoir prolétarien concourt à neutraliser les antagonismes idéologiques dans les institutions du pouvoir temporel : en premier lieu dans l'assemblée qui en est la scène privilégiée, mais aussi dans le pouvoir gouvernemental qui en subit toujours les effets. Tant qu'il est provoqué par les rivalités parlementaires à prendre position dans les conflits d'intérêt *internes* aux classes bourgeoises, le gouvernement s'expose, par contre coup, à s'attirer l'hostilité de parties plus ou moins larges du corps social. En soutenant la liberté d'examen et d'exposition du positivisme, en étendant son hégémonie idéologique dans le corps social, le pouvoir prolétarien modifie ainsi les rapports de forces entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif : il désamorce la charge de conflictualité qu'excitent dans l'assemblée ces « vaines discussions constitutionnelles [qui] peuvent convenir aux ambitieux des classes moyennes, en facilitant leur avènement politique » ; il renforce corrélativement la dictature politique précisément en la « dépouill[ant] de toute vaine prétention théorique, pour [la] réduire à sa vraie destination pratique »⁷³.

Ce qui touche déjà au second aspect par lequel les dispositions subjectives de la classe prolétarienne conditionnent sur le plan idéologique sa dictature politique, en déterminant à la fois sa durée et le caractère provisoire de sa durée. La fonction d'ordre que cette dictature de classe est chargée de remplir, serait impossible si ne parvenaient à s'articuler en elle la paix civile et l'institutionnalisation du libre exercice des pratiques du savoir. Il est clair pour Comte que la liberté théorique et la paix sociale constituent deux aspects rigoureusement solidaires, et que l'on ne saurait prétendre privilégier

inspirer autant de sécurité que cette heureuse garantie morale. [...] Une population aussi sociable ne se laissera plus ôter ces libres réunions habituelles où elle peut à la fois satisfaire ses goûts dominants et surveiller ses principaux intérêts. Son besoin profondément senti d'une instruction réelle, que les métaphysiciens et les théologiens sont également incapables de lui donner, la poussera de plus en plus à seconder, avec une irrésistible énergie, la vraie liberté d'enseignement, dont les conditions essentielles seraient longtemps éludée sans un tel appui » (*ibid.*, p. 227).

⁷³ *Ibid.*, p. 229.

l'une sans mettre en cause l'autre, et partant, sans les détruire toutes deux. La neutralisation des conflits doctrinaux dans l'assemblée, et par suite la neutralisation, tant des antagonismes entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, que des tentations d'exciter dans le peuple des passions politiques au détriment de ses « revendications légitimes » (les « questions sociales »), constituent de ce point de vue un facteur décisif de la paix civile intérieure, où se nouent le maximum de centralisation du pouvoir et la plus large liberté d'initiative populaire⁷⁴. Le dispositif envisagé par Comte est enfin verrouillé par la prise en compte d'un dernier facteur, dont la négligence suffirait à elle seule à briser l'ensemble de la dynamique décrite jusqu'à présent : la paix extérieure. Or la paix extérieure ne relève pour Comte d'un *pacifisme*, si l'on restreint ce terme à une morale humanitaire, mais d'un *internationalisme*, qui ne fait qu'un avec l'hégémonisation d'un pouvoir prolétarien capable d'imposer la question sociale dans ses dimensions transfonctionnelles et transétatiques.

« Aucune classe, d'ailleurs, ne participe moins que les prolétaires aux préventions nationales qui, quoique très affaiblies déjà, divisent encore la grande famille occidentale. Elles sont plus actives chez les classes moyennes, surtout à raison des rivalités industrielles qui s'y rattachent. Aux yeux prolétaires, elles s'effacent partout devant la similitude fondamentale des penchants et des situations. Cette heureuse conformité prendra bientôt une consistance décisive par l'essor universel de la grande question sociale que le peuple soulève aujourd'hui pour obtenir enfin sa digne incorporation à l'ordre moderne. Nulle aberration, militaire ou industrielle,

⁷⁴ « C'est surtout du peuple qu'on doit attendre la prépondérance du pouvoir central sur le pouvoir local, ci-dessus jugée indispensable à l'ordre public. Sous la seule condition de ne susciter aucune crainte de rétrogradation, le gouvernement proprement dit obtiendra facilement son appui contre une assemblée où prévaudront presque toujours des tendances anti-prolétaires » (*ibid.*, p. 228).

n'empêchera plus un tel intérêt de maintenir, par son uniforme prépondérance, l'harmonie générale de l'Occident ».⁷⁵

Comte reste prudent vis-à-vis du leitmotif de l'époque, partagé par les saint-simoniens et par les libéraux, voulant que l'essor de la société industrielle suffise à reléguer au rang d'archaïsme les rivalités militaires des dynasties européennes. Si celles-ci ne nourrissent plus que les nostalgies anachroniques des partis rétrogrades, le nouvel ordre industriel engendre lui-même des motifs et des formes de rivalités autrement puissantes, en recomposant dans les nouveaux mécanismes de la concurrence économique une forme inédite de nationalisme. Aux affrontements des nouvelles classes capitalistes ouvrant la virtualité d'une *remilitarisation de la société industrielle elle-même* – ce qui ne pouvait, répétons-le, sonner à bien des oreilles du temps que comme un invraisemblable oxymore –, et faisant courir à une Europe post-révolutionnaire politiquement et socialement instable le risque de replonger dans une nouvelle ère de conflits intracontinentaux, l'émergence et la structuration d'un pouvoir prolétarien tendantiellement sans patrie paraissent à Comte le plus puissant antidote – à la condition cependant (car la simple homogénéisation des conditions sociologiques n'y saurait suffire) que le prolétariat parvienne à *européaniser la question sociale*.

Pour autant, le système provisoire de la dictature du prolétariat dont nous venons de rappeler les principales lignes de force, ne laisse de soulever un dernier problème. Il suppose résolue une série de difficultés affectant l'articulation entre le processus négatif d'émancipation intellectuelle, et le processus positif de préparation à la fonction hégémonique et dirigeante du prolétariat. Ces difficultés prennent la forme d'une série d'écarts, ou de différences de degré de développement entre ces processus : écart entre des degrés d'émancipation trouvant d'abord une expression géopolitique, ou géospirituel, entre « nos prolétaires » français et les autres prolétariats occidentaux, mais aussi, au sein des premiers, entre le prolétariat parisien et celui des autres régions ; écart ensuite entre les

⁷⁵ *Ibid.*

deux aspects de l'émancipation intellectuelle du prolétariat, par rapport aux mystifications théologiques d'une part, par rapport aux endoctrinements métaphysiques d'autre part ; écarts encore au sein même de chacun de ces deux aspects... Partout, dans l'analyse de l'efficacité populaire du positivisme, une loi de développement inégal règne, réintroduisant une complexité au cœur même de la spontanéité prolétarienne, intériorisant donc aussi des divisions au sein du peuple comme autant d'effets de contre-tendances qui contrecarrent la téléologie implicite sur laquelle repose la détermination de la politique de transition, et son énonciation même. C'est pourquoi ces contre-tendances se repèrent essentiellement par une lecture symptomale, attentive aux oscillations du texte comtien entre, d'un côté, l'idée d'une résorption tendancielle de ces écarts, qui impose de tenir compte des effets qu'ils persistent à produire encore au présent, de l'autre, l'anticipation de leur annulation au terme du processus en cours, dont la garantie téléologique permet de les tenir d'ores et déjà pour quantités négligeables. C'est ce second versant qui permet par exemple à Comte de reprendre au terme de la Troisième partie les formules tranchées qu'il avançait dès ses premières pages, pour affirmer que l'émancipation idéologique d'un prolétariat devenu étranger « à toute vicieuse instruction de mots ou d'entités », fournit la garantie des « profondes adhésions collectives » que le positivisme ne peut manquer dès maintenant d'obtenir, ou encore, que les prolétaires « se sont affranchis de toute théologie, sans accepter aucune métaphysique »⁷⁶. C'est cette perspective encore qui s'inscrit jusque dans la syntaxe ou les conjugaisons verbales du texte comtien, lorsque son écriture au présent glisse sans solution de continuité au futur proche, dont l'avenir est déjà en train d'advenir puisqu'il ne fera qu'accomplir ce dont ce présent est déjà gros⁷⁷. C'est pourtant sur ces formules que

⁷⁶ *Ibid.*, p. 164, p. 216-217.

⁷⁷ « C'est du peuple seul que les vrais philosophes *doivent attendre* la consolidation et l'extension d'une liberté indispensable à leur office [...]. Les dispositions populaires *surmonteront bientôt* les répugnances qu'excite encore l'indispensable extension de notre liberté à l'association et à l'enseignement.

Comte doit revenir dans le courant plus détaillé de son analyse, complexifiant son appréciation des tendances actuelles, et en dernier lieu, cernant plus finement l'hétérogénéité interne de la « spontanéité » prolétarienne sur laquelle repose toute sa programmation de la politique de transition, sous les rapports tant idéologiques ou spirituels que socio-institutionnels ou temporels. Reparcourons brièvement certains moments de cette analyse.

En premier lieu, évoquant l'émancipation à l'égard des dispositions intellectuelles théologiques, Comte la considère comme la plus irrécusable, mais sans lui reconnaître un accomplissement pleinement homogène. Elle est « assez remplie déjà, *du moins à Paris* », où les mystifications théologiques sont « plus radicalement déchu[es] chez les prolétaires que partout ailleurs », devenus ici « heureusement étranger[s] aux études de mots et d'entités qui seules peuvent prolonger cette extrême halte de l'émancipation moderne ». Cela implique sans doute en retour que, n'étant pas encore pleinement sortis de cette extrême halte, le degré particulièrement élevé de réalisation de cette émancipation intellectuelle ne nous donne aucune garantie d'être définitivement prémunis contre une résurgence de ces mystifications théologiques sur lesquelles « s'appuient, depuis Robespierre, tous les rétrogrades, démagogiques ou monarchiques »⁷⁸. Elle définit donc le lieu d'une *lutte* idéologique, qui s'appuie certes sur les tendances spontanées de la pensée prolétarienne, mais qui, compte tenu des inégalités d'émancipation au sein du prolétariat, le traversera inévitablement en lui-même. C'est *au sein* des fractions populaires, dont les dispositions intériorisent inégalement l'idéologie de leurs

Une population aussi sociable *ne se laissera plus ôter* ces libres réunions habituelles où elle peut à la fois satisfaire ses goûts dominants et surveiller ses principaux intérêts. Son besoin profondément senti d'une instruction réelle, que les métaphysiciens et les théologiens sont également incapables de lui donner, *la poussera de plus en plus* à seconder, avec une irrésistible énergie, la vraie liberté d'enseignement... » (*ibid.*, p. 217).

⁷⁸ *Ibid.*

opresseurs⁷⁹, qu'il faudra seconder les efforts pour que « les vraies tendances de l'esprit populaire se prononcent davantage, afin d'éviter toute illusion et tout mensonge sur le caractère intellectuel de notre régénération », et pour briser « le vain système d'hypocrisie religieuse (...) surtout institué, ou du moins appliqué, contre ses justes réclamations »⁸⁰. Comte doit ainsi conjoindre dans les mêmes énoncés, la reconnaissance de l'hétérogénéité interne du peuple tenant compte du développement inégal de l'affranchissement théologique, et la supposition de son homogénéité qui le rend interpellable comme l'agent « plein » de sa propre émancipation : les prolétaires et « eux seuls peuvent donc et doivent rompre ce complot, encore plus ridicule qu'odieux, en se bornant à témoigner sans déguisement leur vraie situation intellectuelle, avec une énergie qui ne permette aux classes dirigeantes aucune méprise »⁸¹ ; – ajoutons : qui ne permette *au peuple lui-même* aucune méprise sur son propre compte.

À approfondir les raisons expliquant que les illusions théologiques ne laissent de menacer de se réactiver là même où elles semblent pourtant inexorablement brisées, nous retrouvons ici le cercle stationnaire décrit précédemment au niveau des conflits idéologico-politiques de la « halte » post-révolutionnaire. L'esprit théologique ne peut être définitivement dépassé tant que sa critique métaphysique ne sera elle-même dépassée. C'est précisément là le lieu d'un nouveau développement inégal, non plus au sein du seul processus d'affranchissement théologique, mais entre les deux lignes majeures de l'émancipation. Entre l'émancipation des mystifications des doctrinaires théologiques, et l'émancipation des phraséologies de la métaphysique politique, il y a à la fois une différence de degré d'accomplissement et un rapport dialectique. Il faut tenir

⁷⁹ Cf. *Ibid.* (« Cette immorale mystification suppose la soumission mentale des prolétaires, et ne tend qu'à éluder leurs vœux légitimes d'amélioration réelle en les détournant vers un avenir chimérique... »).

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

simultanément que l'émancipation intellectuelle du prolétariat vis-à-vis des modes de pensée métaphysiques est « moins avancée que l'affranchissement théologique »⁸², et que ce dernier s'est essentiellement opéré dans et par l'intellectualité métaphysique de la pensée politique classique. Il devient alors insuffisant de reconnaître que certaines fractions du prolétariat ne sont pas encore assez émancipées théologiquement pour pouvoir s'émanciper de surcroît de l'esprit métaphysique. Il faut ajouter qu'une trop grande « avance » dans l'émancipation métaphysique peut paradoxalement provoquer un blocage à l'émancipation intellectuelle dans son ensemble. Comte en fait l'observation lorsqu'il remarque que les principaux obstacles actuels à la pleine émancipation intellectuelle du prolétariat, tiennent à la forme même dans laquelle cette émancipation s'est réalisée jusqu'ici : l'instruction des humanités forgées et promues par les classes lettrées nées à l'âge classique et développées sous les Lumières, et qui ont les premières œuvré à l'idéalisation de leur propre savoir cependant qu'elles luttaient contre l'esprit théologique des pouvoirs rétrogrades de la monarchie. Mais les prolétaires à leur tour ne pouvaient en premier lieu que venir se loger, pour leur propre émancipation intellectuelle, dans les formes de cette instruction. Bien plus, ils devaient y adhérer d'autant plus qu'ils s'émancipaient, au point que c'est à présent chez « nos prolétaires les plus émancipés » que l'on trouve, relève Comte, la plus forte propension à céder au « grave préjugé » consistant à identifier l'intelligence à l'instruction et, partant, à croire que « les hommes instruits sont seuls aptes à gouverner ». Nouvelle division au sein du peuple : là même où l'émancipation prolétarienne est la plus prononcée, s'ancre avec plus de force ce préjugé dont leur propre classe est pourtant la première à pâtir, puisqu'il justifie l'aliénation tant intellectuelle que politique du prolétariat. Pour voir comment Comte résout cette aporie, ou plutôt la contourne par une *illusion* à sa dissipation, on soulignera ici encore les mécanismes énonciatifs qui lui permettent d'en « lisser » dans son texte la difficulté :

⁸² *Ibid.*

« La déplorable confiance politique qu'ils [les prolétaires les plus émancipés] accordent encore aux littérateurs et aux avocats montre que le prestige pédantocratique survit chez eux aux prestiges religieux et monarchiques. Mais le cours naturel de notre existence républicaine ne tardera point à le dissiper aussi, d'accord avec l'influence systématique de la saine philosophie. L'instinct populaire sentira bientôt que l'exercice continu des talents d'expression, écrite ou orale, loin de constituer une garantie réelle d'aptitude à la conception, tend, au contraire, à nous rendre incapables de toute appréciation nette et décisive. Reposant sur une instruction dépourvue de tous véritables principes, il suppose ou entraîne presque toujours l'absence totale de convictions fixes. Habiles à formuler les pensées d'autrui, la plupart des esprits ainsi cultivés deviennent finalement incapables de discerner le vrai du faux, envers les moindres sujets, même quand leur propre intérêt l'exige. Le peuple doit donc renoncer aujourd'hui à l'aveugle vénération qui l'entraîne trop souvent à leur confier ses destinées sociales ».⁸³

Nous retrouvons ici cet opérateur déjà relevé précédemment, concernant les temps verbaux : un glissement du présent de l'énonciation à un avenir censé en développer les tendances internes tout en en dissipant les contre-tendances antagoniques. D'où cet étrange chassé croisé entre le temps de la théorie et le temps historique. Car d'un côté, ces contre-tendances, celles rétrogrades de l'esprit théologique, celles négatives de l'esprit métaphysique, comptent, chacune et dans leur combinaison, comme des facteurs cruciaux pour expliquer le temps de la transition. Elles sont déterminantes pour rendre compte de la complexité de cette temporalité où s'intriquent la longue durée des processus et l'imminence de franchissements de seuils, l'urgence des initiatives et l'épaisseur temporelle des commencements différés. Ce pour quoi j'ai proposé de lire Comte comme un penseur du développement inégal et combiné, ou pour le dire en des termes plus empiriques, un penseur des « retards », des rémanences et des anachronismes dont se

⁸³ *Ibid.*, p. 218-219.

tissent la complexité temporelle de l'histoire, en-deçà des représentations positivistes de ses continuités progressives⁸⁴. Mais cependant ces contre-tendances, ce sont précisément celles que l'analyse sous conjoncture doit négliger, ou du moins, ne pouvant les éluder tout à fait, celles auxquelles elle ne peut faire qu'allusion, pour pouvoir se donner un temps d'anticipation, aussi court soit-il (« notre existence républicaine ne tardera point à le dissiper... L'instinct populaire sentira bientôt... »). C'est donc comme si l'analyse de conjoncture ne pouvait se donner du temps qu'en méconnaissant, au moins localement, les contradictions qui font le temps même du présent qu'elle cherche à saisir.

On remarquera enfin, dans l'extrait cité, un autre opérateur, distinct du premier, et manifestement excessif par rapport à lui, puisqu'il ne s'énonce qu'au présent, et non sous la forme d'un repérage de tendances déjà à l'œuvre et qu'il s'agirait simplement de seconder, mais sous la forme injonctive d'un passage à l'acte sans délais : « Le peuple *doit donc renoncer aujourd'hui* à l'aveugle vénération qui l'entraîne trop souvent... ». Je souhaiterais suggérer pour conclure que des énoncés de ce type, qui ne sont certes pas rares sous la plume de Comte, mais qui sont suffisamment remarquables pour appeler une interprétation spécifique, révèlent, en creux et fugitivement, un problème central de l'analyse sous conjoncture. Observable chez Comte comme il pourrait l'être chez d'autres, par exemple dans cet autre grand texte de conjoncture contemporain du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, le *Manifeste du parti communiste*, j'emprunterai plutôt la formulation de ce problème à un texte antérieur, que les lectures qu'en a proposé Michel Foucault permet désormais de considérer comme un paradigme de pensée « sous conjoncture » : le *Was ist Aufklärung?* de Kant⁸⁵.

⁸⁴ On pourra mesurer les affinités de cette lecture avec l'examen mené ci-dessous par Antoine Janvier des différentes formes de la temporalité inégale dans les analyses de conjoncture de Marx : A. Janvier, « Un apprentissage de la révolution : Marx et la conjoncture 1848-1851 ».

⁸⁵ « Dans cette question de l'*Aufklärung*, on voit une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une très longue

Pour ne pas étendre abusivement ce détour avant de boucler mon examen du dispositif comtien d'analyse conjoncturelle, je repartirai directement de la distinction qu'est amené à souligner Foucault lorsqu'il note que Kant ne s'intéresse pas dans cet opuscule au problème de l'histoire – comme il le fait par ailleurs lorsqu'il mène un questionnement conjectural sur les origines de l'histoire humaine, ou un questionnement téléologique sur « la finalité interne organisant les processus historiques, le processus historique dans sa structure et dans sa finalité permanente »⁸⁶–, mais pose la question, liée à celle de l'histoire peut-être mais distincte, d'une actualité. Qu'est-ce qui est en train de se passer ? « Qu'est-ce qui se passe maintenant ? » et « qu'est-ce que ce “maintenant” à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres, et qui est le lieu, le point duquel j'écris »⁸⁷. Une telle question s'avère immédiatement complexe. Elle touche d'abord à la qualification de cette actualité : comment caractériser sa spécificité, sa singularité, comment la différencier d'autres, plus ou moins éloignées ? Mais ce premier aspect ne peut être traité qu'en se déplaçant aussitôt sur un second problème : « montrer en quoi cet élément se trouve être le porteur ou l'expression d'un processus », et d'un processus qui concerne intérieurement l'activité de pensée qui tente de l'objectiver. De là une troisième difficulté : « Il s'agit, à l'intérieur de cette réflexion sur cet élément du présent porteur ou significatif d'un processus de montrer en quoi et comment celui qui parle, en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe, fait partie lui-même de ce processus (...) [et] non seulement en quoi il fait partie de ce processus, mais comment, faisant partie de ce processus, il a, en tant que savant ou philosophe ou penseur, un

histoire depuis deux siècles (...) une de ses fonctions essentielles [devient] de s'interroger sur sa propre actualité. On pourrait suivre toute la trajectoire de cette question de la philosophie s'interrogeant sur sa propre actualité à travers le XIXe siècle » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris, Seuil/Gallimard/EHESS, 2008, p. 16).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 13.

certain rôle à jouer dans ce processus où il se trouvera donc à la fois élément et acteur »⁸⁸.

A travers cette triple difficulté, la situation actuelle apparaît comme étant moins et plus qu'un objet de réflexion. *Moins qu'un objet* puisque cette actualité ne forme pas un moment déjà bien connu et identifiable dans une représentation de l'histoire supposée acquise, mais d'abord un problème : qu'est-ce qui est en train de se passer, et qui a pour nom *Aufklärung* ? *Plus qu'un objet*, cependant, car ce problème a une puissance d'interpellation. Sur un mode impératif, il enjoint à un remaniement de la relation entre l'activité philosophique et son inscription dans une actualité, il impose à la fois une nouvelle tâche pour la pensée et une nouvelle manière de penser. Il en découle, dans le dispositif de véridiction conjoncturelle kantien, une détermination circulaire ou « sui-référentielle » entre une certaine position du sujet d'énonciation et le moment singulier de ce processus dans lequel cette position se réfléchit. C'est en ce sens que, pour la première fois avec Kant, selon Foucault, la philosophie deviendrait « la surface d'émergence de sa propre actualité discursive, actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophiques, et dans lequel elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit »⁸⁹. Seulement cette sui-référentialité est fêlée, ou ce cercle ouvert par ce simple fait que ce moment s'apparente moins à un point assignable dans une continuité supposée donnée (une tradition à laquelle on pourrait s'affilier, un âge du monde ou une époque historique que l'on pourrait localiser au sein d'un cours du temps périodisable), qu'à la différentielle d'une tangente qui la fait bifurquer dans un devenir à l'issue imprévisible : ce que Kant appelle l'« *Ausgang* », la « sortie de l'état de minorité », ou plutôt son vecteur, dans lequel on est déjà pris sans pourtant y être véritablement engagé, et « par lequel on se dégage de quelque chose sans que rien ne soit dit sur ce vers quoi on

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 14.

va », le mouvement qu'il ébauche contractant donc l'ambivalence d'un fait déjà actuel et d'une tâche cependant à réaliser⁹⁰.

Or cette ambivalence ne peut pas ne pas s'intérioriser dans la pensée sous conjoncture, dans la forme d'une oscillation interne à son énonciation entre plans descriptif et prescriptif, entre analyse factuelle et injonction, et en dernier terme, entre l'identification d'un sujet et une interpellation à se constituer en sujet. Dans *Was ist Aufklärung ?*, cette oscillation s'illustre du cercle qui affecte l'idée d'émancipation, qui renvoie à la condition hétéronome dont il faut sortir pour entrer dans l'autonomie d'une subjectivation pratique, morale ou politique. Cette hétéronomie est alors ce qui sépare le sujet, non pas de sa propre autonomie, mais de son *activation autonome* de cette autonomie qu'il a pour ainsi dire déjà. C'est pourquoi la sortie de l'état de minorité est, dit Kant, une question de courage et de lâcheté. Nous ne sommes pas responsables d'être ou de ne pas être autonomes, mais nous sommes nécessairement responsables de ce devenir-actif de l'autonomie, puisqu'il ne peut en aucun cas nous être octroyé par un tiers, « par le haut », *a fortiori* par les maîtres de la tutelle desquels il s'agit de s'émanciper, sinon au prix d'une contradiction non seulement logique mais proprement politique⁹¹. D'où la circularité de l'*Ausgang* : la sortie de l'état de minorité semble toujours se présupposer elle-même. Elle ne peut démontrer sa propre possibilité que par son effectuation même, et ne peut s'effectuer sans faire de son effectuation la démonstration par récurrence de sa possibilité supposée (*il ne dépendait donc que de nous...*). Mais cette même circularité a pour face négative une circularité interne à l'état de minorité lui-même, comme entre deux aspects qui ne cessent de se renforcer l'un l'autre : la tutelle

⁹⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁹¹ De tels « libérateurs », chefs spirituels ou politiques, seraient incapables de faire sortir l'humanité de sa minorité puisqu'ils devraient commencer « par mettre les autres sous leur propre autorité, de telle sorte que ces autres, ainsi habitués au joug, ne [pourraient supporter] la liberté et l'affranchissement » qui leur seraient « donnés », et se confieraient bien plutôt, au nom même de cette « liberté », à un nouveau despotisme (*Ibid.*, p. 33).

extérieure d'un maître qui tient en assujettissement, la passivité et la résignation qui dans le sujet donne prise à son propre assujettissement. C'est cette double circularité, positive et négative, qui s'inscrit dans la pensée en conjoncture, sous la forme d'oscillations entre analyse descriptive et injonction prescriptive, entre explication et interpellation. Ces oscillations témoignent de l'inscription irréductiblement problématique d'une instance d'*autonomie* dans ce mode de pensée. Le problème ici n'est pas celui, interne à la théorie, de savoir ce qu'est l'autonomie, la manière d'être autonome ou les moyens de le devenir. Il est celui du type de place que l'analyse de conjoncture peut ménager en elle-même pour une telle instance bivalente : comme élément pris dans le processus analysé, et que l'analyse de ce processus permet d'objectiver et d'identifier ; comme devenir-sujet de cet élément s'appropriant ce processus comme ce dont il est l'agent, et y transformant par son intervention sa propre « identité ». Que ces deux aspects ne puissent pleinement se superposer signifierait alors que l'analyse de conjoncture ne peut jamais pleinement rejoindre son propre sujet, comme si celui-ci ne pouvait y figurer qu'en excès sur la discursivité de l'analyse (« un peuple à venir », dira Deleuze...).

Pour nous replacer à présent dans les termes de Comte lui-même, une difficulté analogue se rencontre dans la question de l'articulation entre un affranchissement intellectuel principalement négatif, réalisé par une liquidation progressive des anciennes manières de penser théologiques et métaphysiques, à une réorganisation positive des formes de subjectivité collective. Cette articulation, bien qu'il appartienne à l'analyse de conjoncture de dégager ses conditions de possibilité et ses modalités d'effectuation, ne peut cependant être pensée sans que l'agent capable de l'effectuer pratiquement ne soit en quelque sorte instancié dans l'analyse même. Et ici encore, cette instanciation ne peut trouver à s'écrire dans l'analyse de conjoncture que dans la tension d'une *double inscription*, celle d'une instance conçue comme l'effet d'un processus dont elle est le patient, celle de cette « même » instance – même et autre à la fois – en tant qu'elle devient l'agent de ce

processus. Dans le passage de l'émancipation du prolétariat par un processus négatif de désidéologisation progressive, à sa préparation positive, mentale et morale, à intervenir en personne dans la politique de transition finale, il y a alors en réalité moins un passage qu'un saut, disons même une conversion. Saut de la passivité à l'activité, saut d'une émancipation qui s'opère en nous au terme d'un processus qui s'opérait jusqu'alors sans nous et dont nous ne sommes encore que les patients et l'effet, à une préparation active à devenir les acteurs de ce processus, ce qui ne va pas sans une assumption *aussi* de notre passivité qui nous permet d'y reconnaître un autre mode de notre activité (le mode de la lâcheté, de la résignation préférant remettre à d'autres la direction intellectuelle et politique de notre propre destination). Qu'un tel saut ne puisse s'indiquer, chez ce penseur par excellence des développements continus et des modifications graduelles, que dans les traces allusives du symptôme textuel, n'aura rien pour nous surprendre. Ainsi par exemple, de l'analyse des deux lignes d'émancipation intellectuelle en leur développement inégal, à la programmation de la phase de préparation, l'écriture comtienne doit changer de mode (passif/actif) et de temps (présent/futur) : « Ainsi conduits [*passif*] à examiner quelle doit être leur propre préparation mentale, et dès lors celle de leurs vrais organes, les prolétaires sentiront [*devenir-actif*] qu'elle consiste surtout à systématiser, par de saines études scientifiques, leur culture spontanée de l'esprit positif [*actif*] »⁹². Surtout, au point de jonction des deux analyses – Comte vient d'analyser le retard de l'émancipation de la pensée prolétarienne vis-à-vis de l'esprit métaphysique, et l'aveugle confiance que les prolétaires mettent encore dans des doctrinaires incompetents autant que mystificateurs –, c'est cet écart que viennent remplir les énoncés déjà cités :

« [Les prolétaires] seuls *peuvent donc et doivent rompre* ce complot, encore plus ridicule qu'odieux, en se bornant à témoigner sans déguisement leur vraie situation intellectuelle,

⁹² *Ibid.*, p. 219.

avec une énergie qui ne permette aux classes dirigeantes aucune méprise ».

« Le peuple *doit donc renoncer aujourd'hui* à l'aveugle vénération qui l'entraîne trop souvent à leur confier ses destinées sociales ».

Dans ces prescriptions, où se fait évidemment entendre sans médiation l'énonciateur comtien, se télescopent les conséquences d'une analyse du présent et une *injonction à l'autonomie*, autonomie à la fois imminente et urgente, décisive à condition qu'on en décide, dont seule l'anticipation peut valider rétroactivement l'analyse de conjoncture qui pourtant y conduit. Une telle fusion du descriptif et du prescriptif, ou un tel bouclage par récurrence de l'analytique et de l'injonctif, permet de définir ici le fonctionnement d'un *mot d'ordre* : un énoncé dont le sens même renvoie à la visée performative de son énonciation en tant que cette énonciation fait appel, tout en montrant la place, et même en tenant lieu dans son ordre propre, au passage de la passivité à l'activité, à ce franchissement de seuil tel qu'une instance cesse de recueillir passivement les effets du processus dans lequel elle est prise (émancipation) et devient assez active pour agir d'elle-même ce processus (préparation) : un devenir « capable », un devenir-actif qui conditionne l'activité même.

C'est précisément ce saut qui sera occulté, ou cette tension qui sera supposée résolue, lorsque Comte développera, dans les dernières pages de la Troisième partie du *Discours*, sa théorie de la direction prolétarienne de la politique temporelle sous « l'interrègne final ». Il devra la *supposer* résolue, pour pouvoir supposer un prolétariat effectivement conforme à sa fonction aussi déterminante que provisoire ; et cependant il ne pourra que *l'anticiper* comme résolue, puisque les retards et les archaïsmes actuels ne laissent de séparer encore et toujours le prolétariat de sa propre destination, et d'horizoner l'ensemble du processus de transition au risque de le différer, une fois encore, interminablement. Cela revient à dire que la préparation spirituelle ou idéologique n'est jamais suffisamment achevée avant que ne s'impose le passage à la direction de la politique temporelle, et que la révolution culturelle œuvrant à

l'hégémonisation du positivisme n'est pas tant la condition préalable à cette direction politique que sa condition permanente et sa matière première. En tout cas l'entrée dans la politique de transition sous la direction prolétarienne ne peut y trouver aucun prérequis. Elle ne peut se faire donc que par un forçage qu'elle paye d'un écart persistant entre la « maturation » subjective et les urgences objectives. C'est dans cet écart que vient se loger la prescription comtienne « le peuple doit donc aujourd'hui... ». Le fait qu'elle ne puisse le combler que *verbalement* témoigne de ce que la politique y conserve toute sa contingence, et les incertitudes de son propre devenir.

Idéalisation et révolution imaginaire dans la contre-révolution : éléments pour une théorie des identifications historiques

Cinq mois après la rédaction et la parution du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, le 10 décembre 1848, l'incertitude trouva un nom, celui du « héros rétrograde » de cette révolution interminable :

« Les Français, tant qu'ils firent leur révolution, ne purent se débarrasser des souvenirs napoléoniens, comme l'a prouvé l'élection du 10 décembre. Ils aspiraient pour sortir des dangers de la révolution à retourner aux marmites d'Egypte, et le 2 décembre 1851 fut la réponse. Ils ont non seulement la caricature du vieux Napoléon, mais l'ancien Napoléon lui-même, sous les traits caricaturaux qu'il devait revêtir au milieu du XIXe siècle ». ⁹³

Le problème du développement inégal dans les processus de décomposition et de recombinaison idéologiques par lesquels se construisent et se déconstruisent les agents collectifs d'un processus révolutionnaire, les jeux de « retard » et d'anachronisme qui font la

⁹³ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), tr. fr. G. Cornillet, Paris, Messidor/Ed. Sociales, 1984, p. 72.

complexité interne du présent et qui annulent toute possibilité d’y lire un « sens de l’histoire » univoque, sont au cœur des analyses menées par Marx dans le *Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte* en 1852. Ils motivent dès l’abord ses pages fameuses sur la répétition historique, qui en vérité ne portent nullement sur la répétition de l’histoire mais sur la construction subjective des forces révolutionnaires. L’idée de Marx est que cette construction mobilise toujours des mécanismes d’identification et d’idéalisation dans lesquels tiennent une place déterminante, mais variable suivant les conjonctures, des scénarios fantasmatiques dont l’aptitude compulsive à la répétition renvoie en dernière analyse à l’impossibilité de faire coïncider dans une réflexion simple ce que les agents collectifs font, et ce qu’ils doivent penser de ce qu’ils font pour pouvoir le faire. En ce sens, Gilles Deleuze l’avait bien noté, le concept de répétition historique ébauché par Marx au seuil du *Dix-huit Brumaire* n’est ni une catégorie de détermination, qui viserait des réitérations causales de situations historiques particulières, ni une idée de la réflexion, qui permettrait d’inférer des rapports de ressemblance, d’analogie ou de finalité. Ce n’est pas un concept objectif, mais un schème de dramatisation et de subjectivation, pierre de touche d’une théorie des identifications historiques⁹⁴. Il ne vise pas des objets particuliers dans l’histoire, mais un mode de constitution d’une *subjectivité conjoncturelle*, c’est-à-dire un sujet clivé par la conjoncture actuelle dans laquelle il s’inscrit, et qui ne peut s’y identifier – s’identifier lui-même en y identifiant sa place, ses intérêts et ses tâches – que par le circuit d’images idéalisantes lui permettant de remplir imaginativement l’écart de sa division interne.

On sait cependant que ces pages sont d’emblée traversées par une radicale asymétrie entre deux types de configuration

⁹⁴ Voir G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, ch. II, « Note sur la répétition historique » ; et *infra*. la note de Livio Boni, « L’aigle et le corbeau. Le problème de répétition idéologique dans *Le Dix-huit Brumaire* de Marx. Retour sur P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique* ». Nous revenons sur l’élément de « dramatisation » ci-dessous, dans notre dernière section sur la métaphore théâtrale dans *Le Dix-huit Brumaire*.

conjoncturelle où les mêmes mécanismes d'identification et d'idéalisation interviennent dans des sens les plus antithétiques. Ces mécanismes ne portent donc pas en eux-mêmes leur signification historique ; c'est la conjoncture, dans la complexité de ses rapports idéologiques et politiques, qui surdétermine le jeu des identifications et des idéalisations, ou comme dirait Althusser, qui leur impose son « cas »⁹⁵. Au début de la section III du *Dix-huit Brumaire*, Marx distinguera deux dynamiques diamétralement opposées d'un processus révolutionnaire, dont on ne peut sans doute exclure qu'elles viennent s'intriquer au sein d'une même conjoncture, mais dont il trouve dans la Révolution de 1789 d'une part, dans la séquence ouverte par l'insurrection de février 1848 d'autre part, les illustrations les plus chimiquement pures :

« Dans la première Révolution française, la domination des *Constitutionnels* fait place à la domination des *Girondins*, et celle-ci à celle des *Jacobins*. Chacun de ces partis s'appuie sur le plus avancé. Dès que chacun d'eux a poussé la révolution suffisamment loin pour ne plus pouvoir la suivre et à plus forte raison la précéder, il est mis à l'écart par l'allié le plus hardi qui le suit, et envoyé à la guillotine. La révolution se développe ainsi sur une ligne ascendante.

C'est le contraire avec la Révolution de 1848. Le parti prolétarien apparaît comme une simple annexe du parti démocrate petit-bourgeois. Il est trahi par ce dernier le 16 avril, le 15 mai, et pendant les journées de Juin. Le parti démocrate, de son côté, s'appuie sur les épaules du parti républicain bourgeois. À peine ce dernier pense-t-il avoir une base solide qu'il se débarrasse de son compagnon embarrassant et s'appuie lui-même sur le parti de l'ordre. Ce dernier se dérobe, fait faire la culbute aux républicains bourgeois et s'appuie à son tour sur les épaules de la force armée. Il croit y être encore lorsqu'il remarque un beau matin

⁹⁵ L. Althusser, *Machiavel et nous*, op. cit., p. 55 : « Penser sous la catégorie de conjoncture, ce n'est pas penser *sur* la conjoncture, comme on réfléchirait sur un ensemble de données concrètes. Penser sous la conjoncture, c'est littéralement se soumettre au problème que produit et impose son cas ».

que ces épaules se sont transformées en baïonnettes. Chaque parti frappe par derrière celui qui veut le pousser en avant et s'appuie par-devant sur celui qui le pousse en arrière. Il n'y a rien d'étonnant à ce que, placé dans cette position ridicule, il perde l'équilibre, et qu'après avoir fait les grimaces inévitables, il s'écroule dans d'étranges cabrioles. La révolution suit ainsi une ligne descendante. Elle se trouve engagée dans ce mouvement rétrograde avant même que la dernière barricade de Février ait été enlevée et qu'ait été constituée la première autorité révolutionnaire ».⁹⁶

Cette opposition entre une « ligne ascendante » et une « ligne descendante », ou entre progression révolutionnaire et progression contre-révolutionnaire *dans* un processus révolutionnaire, dessine deux modalités idealtypiques d'organiser la téléologie interne d'une analyse de conjoncture. Nous reviendrons sur ce point, qui ne se confond pas avec la question spéculative d'une téléologie de l'histoire⁹⁷. Mais c'est à cette opposition que renvoyaient déjà les analyses liminaires sur le travail de la répétition dans l'inconscient de l'imaginaire historique. Entraînés sur la ligne ascendante, les révolutionnaires de 1789, les « Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoléon, les héros, de même que les partis et la masse », ne pouvaient se subjectiver en un acteur collectif à la hauteur de la tâche objective du temps sans magnifier, et eux-mêmes, et cette tâche : « la libération et l'instauration de la société *bourgeoise* moderne ».

« Les uns [les héros révolutionnaires] brisèrent en morceaux les institutions féodales et coupèrent les têtes féodales qui avaient poussé sur ces institutions. L'autre [Napoléon] créa à l'intérieur de la France les conditions grâce auxquelles on pouvait désormais développer la libre concurrence, exploiter la propriété parcellaire du sol et utiliser les forces productives

⁹⁶ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 99-100.

⁹⁷ Sur la question de la téléologie interne de l'analyse de conjoncture, et sa différence avec la question de la téléologie historique, voir également *infra*. A. Janvier, « Un apprentissage de la révolution : Marx et la conjoncture 1848-1851 ».

industrielles libérées de la nation, tandis qu'à l'extérieur des frontières françaises il balayait partout les institutions féodales dans la mesure où cela était nécessaire pour créer à la société bourgeoise en France l'entourage donc elle avait besoin sur le continent européen (...) Si peu héroïque que soit la société bourgeoise, l'héroïsme, l'abnégation, la terreur, la guerre civile et la guerre des nations, n'en avaient pas moins été nécessaires pour la mettre au monde. Et ses gladiateurs trouvèrent dans les sévères traditions classiques de la République romaine les idéaux et les formes artistiques, les illusions dont ils avaient besoin pour se dissimuler à eux-mêmes le contenu limité, bourgeois, de leurs luttes et pour élever leur enthousiasme au niveau de la grande tragédie historique ».⁹⁸

Jamais la « révolution bourgeoise » n'aurait pu avoir lieu, si elle avait dû être faite par des bourgeois. D'abord, elle ne put être révolutionnaire qu'en étant *d'abord* populaire et « de masse », donc à la condition de transfigurer son contenu de classe particulier dans les formes idéologiques d'une émancipation universelle capables d'exalter l'enthousiasme bien au-delà des seules fractions de la bourgeoisie, et de mobiliser le peuple en masse dans les affrontements contre les forces contre-révolutionnaires intérieures et extérieures. Mais elle ne fut jamais faite par la bourgeoisie en un autre sens encore : la bourgeoisie de 1789 comme classe révolutionnaire, ne fut jamais révolutionnaire *en tant que bourgeoise*, mais seulement en tant qu'elle s'héroïsa, se transfigura elle-même et, littéralement, s'hallucina dans les rôles grandioses d'une tradition romaine qu'avaient déjà idéalisée *théoriquement*, si l'on peut dire, les philosophes des Lumières, dans des figures héroïques où ses caractères bourgeois lui devenaient méconnaissables. Il lui fallut idéaliser sa tâche historique en l'élevant au niveau de la grande tragédie historique, et s'idéaliser elle-même comme le héros de cette tragédie, pour pouvoir se dissimuler à *elle-même* sa propre identité de classe et le caractère étroit de ses intérêts, à l'aune desquels la

⁹⁸ *Ibid.*, p. 70-71.

destruction révolutionnaire des institutions séculaires de l'Ancien Régime serait restée subjectivement impossible, donc impossible tout court. C'est que jamais une révolution ne s'est faite sous le seul calcul d'intérêts « objectifs », ou par la duplicité d'officines supposées manipuler les masses, mais seulement avec les convictions et les passions collectives qu'entraînent les identifications imaginaires dans lesquelles les individus se reconnaissent⁹⁹.

Qu'en est-il donc des mécanismes d'identification et d'idéalisation jouant dans la révolution de 1848 les mêmes noms, les mêmes phraséologies, les mêmes valeurs et les mêmes mots d'ordre ? L'exaltation maniaque de 1789, exagérant dans des formes imaginaires *révolutionnaires* le contenu *révolutionnaire* de la bourgeoisie, s'y renverse dans une idéalisation mélancolique, exagérant dans des formes imaginaires révolutionnaires *un vide de contenu révolutionnaire*, ou plus exactement, un contenu révolutionnaire forclos, et qui ne peut faire retour que du dehors sous des traits que Marx décrit explicitement comme ceux d'un délire collectif. Alors que la Rome ressuscitée en 1789 permettait d'« exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir », la République de 1789 ressuscitée en 1848 vise à « fuir sa solution dans la réalité ». Dans l'une, l'imaginaire est une puissance de surinvestissement de la fonction de réalité qui en force les frontières ; elle devient dans l'autre la construction d'une néo-réalité

⁹⁹ Est-ce le lieu de soupçonner chez Marx l'impensé d'une finalité cachée qui pré-harmoniserait la tâche de l'époque déterminée par ses conditions objectives, et l'imaginaire collectif dans lequel les individus s'en emparent et s'y engagent, « prennent conscience de leurs luttes et les mènent jusqu'au bout » ? Marx lui-même fait l'observation contraire : « Les révolutions bourgeoises, comme celles du XVIII^e siècle, se précipitent rapidement de succès en succès, leurs effets dramatiques se surpassent, les hommes et les choses semblent être pris dans des feux de Bengale, l'extase est l'état d'esprit quotidien, mais ces révolutions sont de courte durée. Rapidement, elles atteignent leur point culminant, et un long malaise s'empare de la société avant qu'elle ait appris à s'approprier de façon sereine les résultats de sa période orageuse... » (*ibid.*, p. 73). Mais c'est surtout l'analyse de la répétition « farcesque » de 1848-1851 qui ruine l'idée d'une harmonie préétablie entre conditions objectives et conditions subjectives.

hallucinatoire compensant un effondrement de toute puissance réelle¹⁰⁰. Sur la « ligne descendante » de cette révolution mort-née, le jeu des identifications historiques révèle ainsi la profonde contradiction *subjective* qui traverse toute cette séquence historique : *l'idéalisation d'un processus contre-révolutionnaire dans un imaginaire révolutionnaire* ; l'exaltation dans les phraséologies, les gesticulations de tribun, les mots d'ordre et les noms glorieux d'une héroïque révolution républicaine, d'un processus de liquidation de tout contenu révolutionnaire et de destruction – « avant même que la dernière barricade de Février ait été enlevée » – de toute puissance révolutionnaire... Jusqu'à ce que ne subsistent plus dans l'arène, debout parmi les divers partis chamboulés comme autant de pitres mis à terre par leurs propres cabrioles, trois capitaines d'industrie et un aventurier de pacotille.

***Surdétermination dans la contre-révolution :
l'individualité comme opérateur de véridiction
conjoncturelle dans Le Dix-huit Brumaire de
Louis Bonaparte***

L'objet de ce dernier temps de notre parcours ne sera pas de confronter terme à terme les motifs rencontrés précédemment chez Comte aux analyses du *Dix-huit Brumaire*, mais d'en recroiser certains en nous attachant à l'un des éléments de cette analyse des identifications historiques : celui annoncé par le titre même de

¹⁰⁰ Des démocrates obnubilés par le « 2^e [dimanche de] mai 1852 » comme l'échéance rédemptrice où de nouvelles élections mettraient fin, par effet de grâce, à la présidence de Louis Bonaparte, démocrates que par conséquent le coup d'Etat du 2 décembre 1851 « surprit comme un coup de tonnerre dans un ciel serein », Marx écrit : « La faiblesse avait trouvé, comme toujours, son salut dans la croyance aux miracles, elle s'imaginait avoir triomphé de l'ennemi, parce qu'elle l'avait exorcisé en imagination, et elle perdit toute compréhension du présent, se contentant de magnifier, sans agir, l'avenir qui l'attendait et les actes qu'elle avait en projet, mais ne voulait surtout pas encore réaliser » (*ibid.*, p. 74-75).

l'ouvrage (il faudra noter sa singularité), dont les premières pages poseront le thème en forme d'énigme¹⁰¹, et qui à ce titre organise la téléologie interne de l'analyse marxienne de la conjoncture qui, en 1852, vient de se clore : la figure de Louis Bonaparte, ou mieux, son *personnage* et son *nom*.

Les Luttes de classes en France, La Guerre civile en France : voici des analyses de conjoncture dont les titres expriment par eux-mêmes la dimension collective du processus historique qu'il s'agit, dans l'urgence des faits, de s'appropriier théoriquement, comme la nature collective des agents qui s'y trouvent engagés, dans l'urgence de se l'approprier pratiquement. Le titre du livre de 1852 déroge à ce constat, sonne tout autrement, et suscite une certaine étrangeté. *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte* pourrait s'entendre comme un titre de roman, rangé quelque part entre *L'Illustre Gaudissart* de Balzac et *Les Aventures prodigieuses de Tartarin de Tarascon* de Daudet. À présent, au centre d'un drame héroï-comique où le farcesque se dispute le sinistre, un personnage s'attire subitement les pleins feux de la scène historique. Qu'il lui revienne de clore cette conjoncture par son coup d'État, ne suffit pas à expliquer les raisons pour lesquelles Marx focalise son analyse, non seulement par son titre, non seulement par la Préface qu'il adjoindra à sa réédition en 1869, mais par son organisation interne et par le mode de rationalité qu'il y met en œuvre, sur un personnage singulier, une individualité,

¹⁰¹ « Le 2 Décembre les surprit comme un coup de tonnerre dans un ciel serein (...) La Constitution, l'Assemblée nationale, les partis dynastiques, les républicains bleus et rouges, les héros d'Afrique, le tonnerre de la tribune, les éclairs de la presse quotidienne, toute la littérature, les célébrités politiques et les renommées intellectuelles, le Code civil et le Code pénal, la *liberté, égalité, fraternité* et le 2^e [dimanche de] mai 1852, tout cela disparut comme par enchantement devant l'incantation d'un homme que ses ennemis eux-mêmes ne considèrent pas comme un sorcier (...) Il ne suffit pas de dire, comme le font les Français, que leur nation a été surprise. On ne pardonne pas à une nation, pas plus qu'à une femme, le moment de faiblesse où le premier aventurier venu a pu leur faire violence. L'énigme n'est pas résolue par de telles diversions, elle est seulement formulée autrement. Il resterait à expliquer comment une nation de 36 millions d'hommes a pu être surprise par trois chevaliers d'industrie et menée sans résistance en captivité » (*Ibid.*, p. 75).

quelque chose comme un « grand homme » – et sa parodie burlesque.

Cette question peut être traitée sur un plan théorique plus surplombant ou plus réflexif par rapport à la situation conjoncturelle de l'analyse et de l'écriture marxienne. On se souvient par exemple de la critique que Sartre adressait dans *Questions de méthode* à Engels, d'avoir purement et simplement dissout, au nom de l'inexorable dialectique historique, les singularités concrètes dont un travail de totalisation dialectique rigoureux devrait pourtant parvenir à rendre compte. De ce point de vue, le problème de l'individualité ne lui paraissait pas différent de celui de la conjoncture, et l'un et l'autre disparaissaient sous la chape de dogmatisme qu'il diagnostiquait au marxisme de son temps :

« Certes, les marxistes n'ignorent pas l'événement : il traduit à leurs yeux la structure de la société, la forme qu'a prise la lutte des classes, les rapports de force, le mouvement ascensionnel de la classe montante, les contradictions qui opposent, au sein de chaque classe, des groupes particuliers dont les intérêts diffèrent. Mais, depuis près de cent ans, une boutade marxiste montre qu'ils ont tendance à n'y pas attacher beaucoup d'importance : l'événement capital du XVIIIe siècle, ce ne serait pas la Révolution française mais l'apparition de la machine à vapeur. Marx n'a pas suivi cette direction, comme le montre assez son admirable *18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*. Mais aujourd'hui, le fait – comme la personne – tend à devenir de plus en plus symbolique. L'événement a le devoir de vérifier les analyses *a priori* de la situation ; en tout cas, de ne pas les contredire ». ¹⁰²

Ce que Sartre dit ici de la conjoncture, peut être dit aussi bien de l'individualité historique, et pour les mêmes raisons, plus profondes que ne le laissent paraître les tournures idéologiques auxquelles il recourt lorsqu'il invoque « la reconquête de l'homme à l'intérieur du

¹⁰² J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960, 1985, Paris, Gallimard, t. I, p. 97.

marxisme », « les déterminations concrètes de la vie humaine » etc. De quoi est-il question en effet, lorsque Sartre critique les formules d'Engels dans sa lettre à Hans Starckenburg du 25 janvier 1894 ?

« Napoléon, en tant qu'individu, n'était qu'un accident ; ce qui était nécessaire c'était la dictature militaire comme régime liquidateur de la Révolution (...). Qu'un pareil homme, et précisément celui-là, s'élève à telle époque déterminée et dans tel pays donné, c'est naturellement un pur hasard. Mais, à défaut de Napoléon, un autre eût rempli sa place (...). Il en est ainsi de tous les hasards ou de tout ce qui paraît hasard dans l'Histoire. Plus le domaine que nous explorons s'éloigne de l'économie et revêt un caractère idéologique abstrait, plus nous trouvons de hasard dans son développement. Mais tracez l'axe moyen de la courbe (...). Cet axe tend à devenir parallèle à celui du développement économique ».¹⁰³

En première approximation, la critique sartrienne porte d'abord sur l'indétermination massive à laquelle ce genre d'affirmation abandonne les coordonnées les plus singulières d'une conjoncture. Ainsi lorsqu'au sujet de la conjoncture postrévolutionnaire, Sartre écrit que « la part du hasard peut et doit être réduite au minimum » par un approfondissement de la totalisation apte à rendre intelligible le fait que « *ce* Napoléon était nécessaire » ou « que le développement de la Révolution a forgé en même temps la nécessité de la dictature et la personnalité entière de celui qui devait l'exercer »¹⁰⁴, c'est bien l'arrêt du travail théorique de totalisation qui est visé, la paresse d'une dialectique devenue dogmatique moulinant imperturbablement les facteurs différenciants et singularisants d'une conjoncture dans son « ossature abstraite d'universalité », et renvoyant ses déchets à un pur hasard indéterminé. Mais à la faveur de cette critique même, la question du statut de l'individualité historique – c'est-à-dire aussi bien le refus de considérer *a priori* l'individualité de classe comme la seule individualité effective ou

¹⁰³ F. Engels, cité in J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 53-54 et p. 70.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 70.

historiquement pertinente – ouvre sur un problème plus profond, qui engage en réalité une refonte de la catégorie modale de *contingence* dans l'analyse de conjoncture¹⁰⁵.

En effet, en appelant le marxisme à rouvrir ses recherches tant théoriques qu'empiriques, en réclamant que le travail de totalisation dialectique soit poussé jusqu'au plan des individualités *personnelles* intervenant dans telle ou telle situation historique particulière, il ne s'agit pas seulement, pour Sartre, de « réduire » le hasard à sa portion congrue, comme s'il s'agissait d'une quantité abstraite, fût-ce pour en reconnaître *in extremis* l'irréductibilité tel un reste inexpugnable de la totalisation. On n'aurait encore là qu'une caractérisation négative, attachant le hasard à une forme résiduelle de manifestation phénoménale à travers laquelle la nécessité « se fraye sa voie ». C'est en fait la forme conceptuelle dans laquelle cette indétermination est appréhendée qui est en question. Montrer que *ce* Napoléon était nécessaire, explique Sartre en substance, ce n'est pas seulement montrer que le développement de la Révolution a forgé la nécessité de la dictature et la personnalité singulière-concrète de celui qui devait l'exercer, mais aussi que « le processus historique a ménagé [à Bonaparte] des occasions qui lui ont permis – et à lui seul – de hâter cette liquidation »¹⁰⁶. On n'a donc pas affaire à un pur

¹⁰⁵ On notera en passant que c'est ce que Louis Althusser, dans une approche qui se voudra en partie tournée contre Sartre, cherchera à thématiser dès sa première élaboration du concept de surdétermination dans *Pour Marx*. Sur la communauté de problèmes entre Sartre et Althusser, à travers l'incommunicabilité de leurs conceptualités, je me permets de renvoyer à mon article « L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme », in G. Cormann et J. Simont (dir.), *Etudes Sartriennes*, n° 13, 2009, p. 55-92. Cf. également, dans cette perspective, les pistes de recherche entrouvertes par Althusser et Balibar dans *Lire Le Capital* concernant le problème général des « formes historiques de l'individualité » déterminées au croisement des rapports de production, et des rapports politiques et idéologiques, problème qui a pour pendant celui des formes de « l'individualité historique » qui ne sont déterminables qu'à l'intérieur d'une conjoncture déterminée. C'est ce dernier problème qu'Althusser retrouvera dans son *Machiavel et nous*, *op. cit.*, notamment p. 56-57 (qu'est-ce que « le prince » ?).

¹⁰⁶ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique I*, *op. cit.*, p. 70.

hasard indifférent (« le hasard n'existe pas, ou pas comme on croit »¹⁰⁷), mais, au sein d'une totalisation complexe travaillée par des différentielles temporelles, à la possibilité d'assigner des « occasions » et des « hâtes », ce qui revient, non plus à opposer nécessité et contingence dans une alternative binaire, mais à marquer la *nécessité de la contingence* comme effet de cette complexité. Comme l'écrit Sartre, le problème est de déterminer « l'irréductibilité relative des champs sociaux » pour faire « ressortir, au sein du mouvement général, les résistances, les freinages, les ambiguïtés et les équivoques ». En l'occurrence, la nécessité de la contingence, c'est cet effet d'*accélération*, du type *Tout le pouvoir aux soviets !*, ou en 1799... *tout le pouvoir à Bonaparte !* On est alors bien loin des problèmes empirico-idéalistes des individus faisant l'histoire, des « grands hommes » censés en exprimer le sens et le mouvement universel, ou censés prêter provisoirement leur individualité empirique concrète à l'avènement nécessaire de son sens absolu. La singularité « Bonaparte » n'est rien d'autre que cette différentielle temporelle d'une *précipitation*. C'est un usage tout à fait précis du *nom propre* : il désigne moins une individualité, qu'un coefficient d'efficacité lié à un décalage ou une différentielle temporelle – la précipitation « Bonaparte », comme dans un autre contexte, au sujet des réclamations de taxation dans la période révolutionnaire, le cas « Babeuf », qui nomme ce paradoxe temporel d'une singularité survenue à la fois « trop tard et trop tôt » (il n'y a jamais un *kairos* absolu)¹⁰⁸.

Si l'on s'accorde avec une telle réévaluation du statut de l'individualité de l'acteur historique dans l'analyse de conjoncture, il demeure que la situation spécifique à laquelle Marx se trouve confronté en 1852 tient à un phénomène que Sartre ne prend pas explicitement en compte. Dès *Les Luttes de classes en France*, il s'était interrogé sur le mécanisme de formation du « personnage

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 94-97. Sur la prégnance de ce « trop tard et trop tôt » dans la pensée blanquiste, voir ci-dessous S. Pihet, « Nommer la conjoncture : Commune de 1871 », notamment p. 248-252.

historique »¹⁰⁹. Analysant l'intensification des conflits, au moment des débats sur la révision de la loi électorale, entre Bonaparte et l'Assemblée tenue par la coalition des légitimistes et des orléanistes, il y expliquait les conditions qui avaient pu conduire « le puissant parti de l'ordre » à se voir, « à sa honte, obligé de prendre au sérieux la personnalité ridicule, commune et haïe du pseudo-Bonaparte »¹¹⁰. Et comment, par contre coup, ce parti avait du faire naître un insolite champion, « le mythe de Changarnier, *rempart de la société* », « cette création fantastique de la terreur bourgeoise, le colosse Changarnier, aux dimensions de la médiocrité »¹¹¹. Ce problème

¹⁰⁹ Cf. K. Marx, *Les Luttes de classes en France*, tr. fr. L. Rémy, Paris, La Table Ronde, 4^e section, p. 159-167.

¹¹⁰ « Dans sa lutte contre le peuple, le parti de l'ordre est constamment obligé d'augmenter le pouvoir de l'exécutif. Chacune de ces augmentations accroît la puissance de celui qui détient le pouvoir exécutif, de Bonaparte (...). Une fois le *statu quo* en péril, toute la société bourgeoise est en danger de ruine. La seule solution possible, au sens de la bourgeoisie, est l'ajournement de la solution. Cette classe ne peut sauver la République constitutionnelle qu'en violant la Constitution, en prolongeant le pouvoir du président... » (*Ibid.*, p. 163-164).

¹¹¹ « Ces revues [il s'agit des revues de troupe que, dans « sa perpétuelle caricature de Napoléon », Louis Bonaparte affectionnait particulièrement] firent éclater le différend longtemps dissimulé qui divisait Bonaparte et son ministre de la Guerre, d'Hautpoul, d'un côté, et Changarnier, de l'autre. En Changarnier le parti de l'ordre avait trouvé l'homme vraiment neutre qu'il cherchait, l'homme sans lequel il ne pouvait être question de préférences dynastiques particulières. Ce parti l'avait destiné à prendre la succession de Bonaparte. Changarnier, de plus, par son rôle le 29 janvier et le 13 juin, était devenu le grand capitaine du parti de l'ordre, le moderne Alexandre dont l'intervention brutale avait, aux yeux des bourgeois peureux, tranché le nœud gordien de la révolution. Aussi ridicule, au fond, que Bonaparte, il était devenu à bon marché une puissance et fut chargé par l'Assemblée de surveiller le président. Lui-même faisait parade, par exemple dans la question de la dotation, de la protection qu'il accordait à Bonaparte et devint de plus en plus puissant vis-à-vis de ce dernier et de ses ministres (...). La presse contribuait à grossir la figure de Changarnier. Comme les grandes personnalités manquaient complètement, le parti de l'ordre se vit forcé d'attribuer à un seul individu la force qui manquait à toute la classe, de l'enfler jusqu'à en faire un monstre. C'est ainsi que naquit le mythe de Changarnier, *rempart de la société*... » (*ibid.*, p. 165-166).

devient le point de départ des analyses de Marx dans *Le Dix-huit Brumaire*, comme il s'en expliquera dans sa préface à la réédition de 1869. Si Changarnier, et plus encore Bonaparte, sont de véritables défis pour la réflexion, c'est précisément qu'ils ne se présentent que comme des parodies du grand homme où s'incarnerait l'esprit du temps, deux figures d'absurdité sur patte, deux ridicules en eux-mêmes insignifiants, et cependant investis subitement d'une signification historique décisive. Construire le ridicule comme concept analytique pour la compréhension d'une conjoncture, faire de l'insignifiance un effet de vérité de la conjoncture, tel est le défi théorique.

Les deux textes contemporains auxquels Marx, dans sa préface de 1869, prête pour l'occasion quelque intérêt¹¹², expriment négativement, et dans leur symétrie même, cette difficulté à rendre compte de l'absurdité comme telle du personnage, à donner sens à son insignifiance *en tant que telle*. S'attaquant à « Napoléon le petit », la verve hugolienne s'empare de cette absurdité, l'accuse, la surcharge, la porte à un point de ridicule achevé, mais sans lui donner aucune signification conjoncturelle, sans produire aucun effet de vérité concernant ce qui vient de se passer. Le ridicule reste ici une notion de satiriste, avec toute l'ambiguïté qui en anime la démarche : grandir le personnage en le singularisant. Le livre de Proudhon sur le coup d'État tombe dans le travers inverse, tout en produisant un effet similaire : « Proudhon, de son côté, s'efforce de représenter le coup d'État comme le résultat d'un développement historique antérieur. Mais, en sous-main, la construction historique du coup d'État se transforme en une apologie du héros du coup d'État. Il tombe ainsi dans l'erreur que commettent nos historiens

¹¹² *Pour l'occasion*, car, en ce qui concerne le livre de Proudhon, on se souvient du jugement sans appel que Marx formulera dans sa lettre à Schweitzer du 24 janvier 1865 : « Ce que l'on ne peut plus considérer comme de mauvais écrits seulement, mais tout bonnement comme des vilénies – correspondant toutefois parfaitement au point de vue petit-bourgeois – c'est le livre sur le *coup d'État*, où il coquette avec L. Bonaparte, s'efforçant en réalité de le rendre acceptable aux ouvriers français, et son dernier ouvrage contre la Pologne, où, en l'honneur du tsar, il fait montre d'un cynisme de crétin ».

soi-disant *objectifs* »¹¹³. Contre quoi la tâche de Marx se définit sous la forme d'un paradoxe : « Quant à moi, je montre comment la *lutte des classes* en France créa les circonstances et une situation telles qu'un personnage médiocre et grotesque put faire figure de héros »¹¹⁴. Tel est le paradoxe dont il faut rendre compte : comment comprendre cette inversion de la figure du grand homme, par laquelle un pitre (*Hanswurst*) trouve les conditions de sa subite idéalisation en héros impérial ? Et que nous apprend en retour cette idéalisation sur les rapports de forces internes de cette conjoncture, les configurations et le degré de développement des luttes des classes ? Bref quel est son effet spécifique de « véridiction conjoncturelle », suffisamment important sans doute pour que Marx centre son analyse sur l'héroïque anti-héros qui en bénéficie ?

Mais je crois que si ce paradoxe constitue bien, en sa tournure énigmatique même, le principe réfléchissant en fonction duquel Marx ordonne l'ensemble de cette conjoncture sur la « ligne descendante » d'une contre-révolution dans la révolution, c'est qu'il est indissociable d'un second paradoxe, qui apparaît en toute lumière au terme du *Dix-huit Brumaire*, mais que l'on peut rétroactivement voir « travailler » l'analyse marxienne dès l'entrée en scène de Louis-Napoléon Bonaparte en 1848 (la recomposition des rapports de force dans la Constituante après la répression de juin, l'analyse de la constitution, l'élection présidentielle), puis tout au long de son étude. Il faut revenir ici à ce qu'a de déconcertant, au regard des catégories d'analyse dont dispose Marx, et en premier lieu au regard du concept de lutte de classe, sa situation d'écriture, en ce début de l'année 1852. Le trouble ne vient pas seulement de la désillusion concernant l'état actuel du prolétariat ouvrier, ses potentialités révolutionnaires réelles, son degré de maturité politique tant subjective qu'organisationnelle. Il ne tient pas seulement au constat, fortement souligné dans la dernière section ajoutée après coup aux

¹¹³ K. Marx, « Préface » à l'édition de 1869, *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 60.

¹¹⁴ *Ibid.*

Luttes de classes en France, qu'une nouvelle phase d'expansion du capitalisme devrait rendre improbable toute nouvelle conjoncture révolutionnaire avant que ne survienne une nouvelle crise économique¹¹⁵. Il réside plus profondément en ce que l'avènement sur la scène politique de Bonaparte, de son élection le 10 décembre 1848 au coup d'État, témoigne d'une sorte d'auto-abolition des luttes des classes, un point de développement des luttes de classes qui, par un étrange effet de seuil, produit une brusque involution au profit, non pas d'une nouvelle classe dominante, mais d'*un individu*, lui-même au contrôle d'un pouvoir exécutif matérialisé et autonomisé dans une puissante machine d'État gouvernementale et militaire. Relisons les formules les plus explicitement tournées en ce sens, ouvrant la fameuse analyse de la *Staatsmaschinerie* bonapartiste que Marx reprendra, en y adjoignant un abrégé des leçons de 1848, dans la troisième section de *La Guerre civile en France*¹¹⁶ :

« La France ne sembla avoir échappé au despotisme d'une classe que pour retomber sous le despotisme d'un individu, et encore sous l'autorité d'un individu sans autorité. La lutte parut apaisée en ce sens que *toutes les classes s'agenouillèrent*, également impuissantes et muettes, devant les crosses de fusils ».¹¹⁷

« [Et cet individu lui-même] se voit contraint de créer, à côté des véritables classes de la société, une caste artificielle (...) énorme bureaucratie chamarrée de galons et bien nourrie (...) pour laquelle le maintien de son régime devient une question de couteau et de fourchette »...¹¹⁸

Ce point terminal de l'analyse éclaire rétroactivement l'ensemble du décryptage de Marx : Bonaparte y figure comme étant

¹¹⁵ Constat bien sûr important pour la reprise et l'approfondissement, à partir des années 1850, des travaux de Marx en économie : revoir les rappels généraux d'Etienne Balibar sur ce point dans *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, 2001, p. 8-9.

¹¹⁶ Marx, *La Guerre civile en France*, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 60-62.

¹¹⁷ Marx, *Le Dix-Huit Brumaire*, *op. cit.*, p. 186 (nous soulignons).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 195 (nous soulignons).

d'autant plus important dans la lutte des classes, qu'il n'y représente aucune classe. Il occupe une position toujours plus centrale dans la progression de la contre-révolution, mais à force d'occuper une position sans cesse latérale par rapport aux partis dans lesquels les classes en lutte se décomposent et se recomposent. Il paraît occuper un point de fuite, et plus encore, dans sa surexposition même, un point aveugle au sein de la cartographie politique de cette conjoncture.

Ce fait tient une place notable dans l'opérateur analytique spécifique que Marx met œuvre tout au long du *Dix-huit Brumaire*. Décryptant pas à pas les contradictions dans lesquelles chaque fraction ou parti de classe se trouve pris, il montre comment ces contradictions traversent les formes institutionnelles dans lesquelles une alliance de classes instaure sa domination provisoire avant de se trouver, soit impuissante par ces mêmes formes contre l'assaut d'une autre classe, soit obligée de trahir l'alliance qui donnait à ces formes leur équilibre instable et de céder devant une classe plus puissante, sans que cette nouvelle ne soit pourtant assez puissante pour imposer son hégémonie à une alliance au pouvoir plus élargie. Il souligne ainsi à chaque étape la façon dont ces contradictions ne parviennent à se déplacer qu'en se neutralisant, et en faisant passer leur neutralisation au seul bénéfice de Bonaparte. On pourrait être tenté de voir là une caractéristique générale des révolutions à « ligne descendante » : chaque parti ne peut soutenir sa domination provisoire qu'en augmentant le pouvoir du parti plus rétrograde sur lequel il doit s'appuyer avant que celui-ci ne l'évince, et ne peut retarder son éviction qu'en s'appuyant sur la figure d'un Bonaparte qui capitalise ainsi l'ensemble du processus. Loin pourtant de l'application mécanique d'une formule, Marx multiplie le repérage des facteurs singuliers qui se condensent matériellement dans les changements successifs des rapports de forces de la conjoncture : dispositifs institutionnels et calculs tactiques, intérêts économiques et mythologies collectives, héritages historiques et événements imprévus. Il tient essentiellement compte de la situation de la bourgeoisie elle-même, de ses divisions internes, de l'exacerbation

de ces divisions au sein de l'Assemblée – où ses différentes fractions sont pour la première fois rassemblées et leurs divergences d'intérêt directement représentées¹¹⁹ –, des jeux de décomposition-recomposition de ces différentes fractions (l'alliance d'une partie de la petite bourgeoisie social-démocrate avec certains ouvriers après juin 1848, l'unification des fractions de la grande bourgeoisie royaliste contre les bourgeois républicains), et par dessus tout, de l'impuissance de chacune d'elles à imposer aux autres les conditions d'une alliance de classe assez élargie pour permettre aux classes bourgeoises d'assurer elles-mêmes leur domination sociale et politique (c'est le cas où jamais de dire que « *la* » bourgeoisie n'existe pas). Marx tient également compte en chaque circonstance de l'habileté à tirer profit de cette impuissance, de Bonaparte lui-même, dont la créterinerie historique est loin d'être dépourvue de toute intelligence tactique, bien au contraire¹²⁰. Ce schème analytique le conduit enfin à conférer une importance centrale aux rapports entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, ce qui explique le soin

¹¹⁹ Cf. la reprise de ce point dans *La Guerre civile en France*, *op. cit.*, p. 60-61.

¹²⁰ Voir par exemple l'habileté avec laquelle Bonaparte apprend du parti de l'ordre, en janvier 1849, les moyens d'affaiblir l'Assemblée nationale alors tenue par la « coterie des républicains bourgeois », avant de retourner contre le parti de l'ordre ses propres procédés en liquidant deux ans plus tard l'Assemblée législative : K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, *op. cit.*, p. 94-97. Cf. également l'article de juin 1851 pour le journal chartiste anglais *Notes to the People* en juin 1851, où Marx analyse la tactique de Napoléon consistant « maintenant à attiser le mécontentement du peuple. La bourgeoisie est l'ennemi de Napoléon – le peuple le sait, et il existe entre eux un lien de sympathie. Lui, cependant, partage avec la bourgeoisie la réprobation de l'oppression ; s'il peut s'en décharger sur les épaules de la bourgeoisie, un gros obstacle aura été écarté (...). Ainsi s'efforce-t-il de détourner l'orage de sa propre tête sur celle de l'Assemblée. En attendant, l'armée est plutôt avec lui qu'avec ce dernier organisme – et la misère du peuple est telle que de l'avis de beaucoup de gens, tout changement ou presque serait une amélioration, les gens lucides n'étant que la minorité (...). Le jeu de Napoléon est d'abord de jouer le peuple contre la bourgeoisie ; puis de jouer la bourgeoisie contre le peuple, et d'utiliser l'armée contre les deux. » (K. Marx, « La Constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848 », in *Le Dix-huit Brumaire*, *op. cit.*, « Annexes », p. 205-207).

qu'il met à analyser la Constitution républicaine qui en ouvre le jeu et en conditionne les appropriations stratégiques à partir de l'hiver 1848, bien que le dispositif constitutionnel ne rende pas par lui-même compte des rapports de forces qui déterminent les rythmes de développement et les ré-orientations de ces stratégies. Mais *in fine* ce que met au jour l'examen de la prise progressive de pouvoir par Louis Bonaparte, entre son élection à la présidence de la II^e République en décembre 1848 et la sanction électorale plébiscitant son coup d'État en décembre 1851, c'est une situation où l'État, censé être un instrument aux mains de la classe dominante, paraît lui glisser entre les doigts, « s'être rendu complètement indépendant », et se retourner finalement contre elle. Tout s'y passe comme si la « ligne descendante » de cette conjoncture ne pouvait voir progresser la contre-révolution que dans la forme paradoxale d'une dépossession progressive, par la classe dominante, des instruments politiques de sa domination, dans des conditions où cette dépossession paraît de plus en plus indispensable au maintien de sa domination socio-économique. L'importance conquise progressivement par une armée interpellée par une Assemblée qui s'est au préalable privée constitutionnellement de tout contrôle sur elle, le transfert de telle ou telle prérogative parlementaire au pouvoir exécutif, etc., produisent une progressive préparation du terrain du bonapartisme. Le résultat final en sera, par un franchissement de seuil, non simplement la victoire de la contre-révolution bourgeoise sur le terrain de la lutte des classes, mais la victoire de la lutte de classe bourgeoise par sa transposition, au prix de son déplacement sur un nouveau plan autonomisé par rapport à la lutte sociale et économique, sur le plan de la domination étatique.

L'autonomie inédite conquise dans cette conjoncture par le pouvoir exécutif au détriment du pouvoir parlementaire est donc, non un malencontreux résultat des contradictions internes à la bourgeoisie, mais une manière pour celle-ci, incapable de s'unifier et impuissante à organiser une hégémonie autour d'une de ses fractions dominantes, de maintenir *in extremis*, et si l'on peut dire par un moindre mal, sa domination de classe globale, quitte à renoncer à

une part considérable de son pouvoir social en transférant à l'appareil d'État et à son démagogue providentiel la charge d'assurer l'ordre social¹²¹. Or l'ensemble de ce processus fait progressivement apparaître Bonaparte comme le « maillon décisif » de la contre-révolution. Non au sens où il y apparaîtrait providentiellement comme un maillon « fort » de la classe bourgeoise ou le représentant de sa fraction dominante : Bonaparte ne représente aucunement un moment particulièrement favorable à la bourgeoisie, où celle-ci aurait atteint une position de force mettant à l'ordre du jour sa dictature de classe et la recomposition de ses fractions en fonction de cet objectif. Tout au contraire, ce maillon décisif de la contre-révolution est bien le maillon le plus faible pour la bourgeoisie contre-révolutionnaire elle-même, et plus profondément un maillon faible dans le champ stratégique structuré autour des coupures de classe et des antagonismes de classes. Le maillon faible que condense Bonaparte, c'est précisément ce point où la contre-révolution peut s'accomplir, et l'emporter en dépit des contradictions internes qui affaiblissent la bourgeoisie contre-révolutionnaire.

Il est vrai que, de cette situation même, Marx pensera pouvoir conclure que Bonaparte, ne pouvant mettre fin à la conjoncture révolutionnaire ouverte par l'insurrection de 1848 qu'en se plaçant « au-dessus » de toutes les classes, se trouvera dans la situation impossible d'avoir à les satisfaire toutes. Si la concentration et l'autonomisation de la machine bureaucratique bonapartiste sont à la mesure des divisions qui traversent la classe bourgeoise, celles-ci ne peuvent manquer de se répercuter sur des contradictions internes à un pouvoir gouvernemental pris entre des exigences divergentes et incompatibles. Bonaparte, « en tant que pouvoir exécutif devenu indépendant », concentre désormais sur un plan d'*effectivité* inédit (et

¹²¹ Cf. K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, *op. cit.*, p. 121-126 ; et p. 91 (« la caserne et le bivouac, le sabre et le mousqueton, la moustache et l'uniforme ne devaient-ils pas finir par en venir à l'idée qu'il valait mieux sauver la société une fois pour toutes, en proclamant leur propre régime comme régime suprême, et libérer complètement la société bourgeoise du souci de se gouverner elle-même ?... »).

non seulement sur le plan de discours et de représentations politiques mystificateurs) la tâche de concilier tous les intérêts les plus contradictoires de la société :

« Sa mission est d'assurer l'« ordre bourgeois ». Mais la force de cet ordre bourgeois, c'est la classe moyenne. C'est pourquoi il se pose en représentant de cette classe et publie des décrets dans ce sens. Mais il n'est quelque chose que parce qu'il a brisé et brise encore quotidiennement la puissance politique de cette classe moyenne. C'est pourquoi il se pose en adversaire de la puissance politique et littéraire de la classe moyenne (...). En même temps, Bonaparte s'oppose à la bourgeoisie en tant que représentant des paysans et du peuple, en général, qui veut, dans les limites de la société bourgeoise, faire le bonheur des classes inférieures (...). Mais Bonaparte se pose avant tout en chef de la Société du 10 Décembre, en représentant du *lumpenproletariat*, auquel il appartient lui-même, ainsi que son entourage, son gouvernement et son armée. (...)

Cette tâche contradictoire de l'homme explique les contradictions de son gouvernement, ses tâtonnements confus, s'efforçant tantôt de gagner, tantôt d'humilier telle ou telle classe, et finissant par les soulever toutes en même temps contre lui. Cette incertitude pratique forme un contraste hautement comique avec le style impérial, catégorique, des actes de gouvernement, style docilement copié sur celui de l'oncle. (...)

Bonaparte voudrait apparaître comme le bienfaiteur patriarcal de toutes les classes. Mais il ne peut rien donner à l'une qu'il ne prenne à l'autre »...¹²²

C'est ce caractère intrinsèquement instable d'une telle machinerie étatique, combinant une puissance matérielle considérable incarnée dans son administration et son armée, et des contradictions politiques non moins aiguës qu'elle doit à la tâche de neutraliser « par le haut » tous les antagonismes de classes, qui en

¹²² *Ibid.*, p. 197-199.

révèle pour Marx, au terme du *Dix-huit Brumaire*, la nature essentiellement transitoire. On peut voir dans cette conclusion la persistance chez Marx d'une conception instrumentaliste de l'État (l'État comme « instrument aux mains de la classe dominante ») là même où son analyse de la machine d'État bonapartiste aurait pu le conduire, sinon à rompre avec elle, du moins à la complexifier singulièrement¹²³. Mais on peut également y lire un prolongement conséquent des analyses par lesquelles, dès *Les Luttes de classes en France*, il avait expliqué l'avènement de Bonaparte sur la scène politique de cette conjoncture par l'instabilité des luttes des classes elles-mêmes, et par les contradictions qui en affaiblissent chaque parti. Il pouvait en ce sens se représenter « l'incertitude pratique » de Bonaparte, l'instabilité de sa machinerie gouvernementalo-militaire, comme l'intériorisation dans le pouvoir d'État de cette même incertitude pratique des fractions antagoniques dont l'impuissance permit à Bonaparte, entre l'insurrection de juin 1848 et l'élection présidentielle de décembre, d'émerger comme le héros de cette farce.

Le nom propre d'un homme propre à rien

Notre paradoxe initial s'est donc dédoublé. Le problème est bien d'expliquer qu'un individu qui n'a d'abord de remarquable que son insignifiance vienne prendre une signification si décisive, pourquoi il a fallu que ce soit « un personnage médiocre et grotesque [qui] put faire figure de héros ». Mais cette insignifiance doit s'entendre d'abord au sens d'une insignifiance *de classe*, c'est-à-dire au sens où cet individu ne paraît objectivement représenter aucune position de classe ; mais c'est précisément à cette absence de position de classe que sa signification politique et historique doit être attachée, puisque c'est dans cette « aposition » que vient se résoudre en 1852, dans un

¹²³ C'est ce que fera par exemple, en repartant du *Dix-huit Brumaire*, Nicos Poulantzas lorsqu'il développera son concept de « bloc au pouvoir » : voir *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968, p. 304-315, p. 322-334.

nouvel équilibre inédit entérinant pour plusieurs décennies la victoire de la contre-révolution, cette phase d'exacerbation des antagonismes de classe ouverte par l'insurrection de février 1848. Certes, Marx en viendra bien, au terme de son analyse, à conférer une signification de classe à Louis Bonaparte, dans son analyse de la paysannerie parcellaire, centrale dans son explication tant de l'élection du 10 décembre 1848 que dans le plébiscite des 20-21 décembre 1851. Mais nous verrons que cette signification même est des plus ambiguës. Soyons d'abord sensible ici au fait que Bonaparte apparaît très souvent dans l'analyse de Marx dans une position flottante, peu aisée à inscrire dans l'échiquier des forces en présence, souvent peu *visible* (on y reviendra), une position souvent aussi extérieure ou du moins latérale par rapport aux coupures de classe et aux coalitions de parti, et qui témoigne d'une étonnante mobilité du personnage dans la scène des antagonismes. C'est cette non-position de classe qui peut-être conduit Marx à rattacher Bonaparte aux déclassés de la « racaille » qui composent selon lui son entourage et son armée¹²⁴. Quoi qu'il en soit, les places anormales et constamment équivoques qu'occupe Bonaparte constituent l'un des facteurs les plus décisifs dans l'événement à tous égards crucial pour l'ensemble de cette conjoncture : l'élection présidentielle de décembre 1848, qui précipitera le déclin du pouvoir de la bourgeoisie républicaine dans l'Assemblée Constituante, et dont les effets polariseront encore, de la dissolution de la Constituante en mai 1849 jusqu'au coup d'État, la simplification de l'antagonisme au sein même d'un processus contre-révolutionnaire opposant de plus en plus clairement le parti de l'ordre de la coalition royaliste et le parti bonapartiste. Il est même le facteur qui rend décisifs tous les autres facteurs, en condensant

¹²⁴ « Dans ce rebut, ce déchet, cette écume de toutes les classes de la société », il « reconnaît la seule classe sur laquelle il puisse s'appuyer sans réserve » (*Le Dix-huit Brumaire*, *op. cit.*, p. 136) ; « Bonaparte se pose avant tout en chef de la Société du 10 Décembre, en représentant du *lumpenproletariat*, auquel il appartient lui-même, ainsi que son entourage, son gouvernement et son armée, et pour lequel il s'agit, avant tout, de soigner ses intérêts et de tirer du Trésor public des billets de loteries californiennes... » (*ibid.*, p. 198).

plusieurs séries de conditions hétérogènes dont seule la « rencontre » explique la subite ascension au pouvoir d'un individu propre à rien.

Parmi ces conditions, il faut au moins tenir compte de la conjonction des suivantes : la singularité de Bonaparte, mais qui est une singularité purement négative ; l'institution de la présidence de la République, où se combinent le dispositif constitutionnel réglant la séparation des pouvoirs exécutif et législatif, ou plutôt comme le montrera Marx leur contradiction intenable, et le rituel idéologique, politico-religieux de l'élection par la *vox populi*, dont Bonaparte saura tirer tous les prestiges ; enfin la conjoncture spécifique de l'automne-hiver 1848 marquée par le souvenir encore sanglant de la répression de juin et par l'affaiblissement de la « coterie des républicains bourgeois » attirant à l'Assemblée tant l'hostilité des ouvriers et de la petite bourgeoisie social-démocrate, que les assauts croissants de la grande bourgeoisie des parties dynastiques. C'est de la rencontre de ces différents facteurs que Bonaparte se trouve d'abord l'incongru bénéficiaire. Il fallait d'abord ce mode d'expression des « masses inorganiques de la nation » qu'est l'élection présidentielle, capable de court-circuiter les oppositions de partis orchestrées dans la représentation parlementaire comme « expression constitutionnellement organisée du peuple », pour fédérer, ou plutôt, pour agglutiner les différentes hostilités à la Constituante et leur donner une généralité. Mais pour ce faire, il fallait simultanément une singularité assez nulle, assez vide, pour leur conférer sous un même signifiant une homogénéité apparente. Il fallait le nom propre d'un individu assez indifférent – tel ce hors-classe, « l'aventurier », comme se plaît à l'appeler Marx non seulement par ironie mais pour marquer qu'il est du dehors et de nulle part, de retour « après vingt années de vagabondages et une série d'aventures grotesques », vaguement compromis par ses piteux coups de main de 1836 et 1840 qui lui valent surtout de ne s'apparenter à aucun des partis royalistes rivalisant pour la légitimité dynastique, devant à son exil de n'avoir pas pris davantage part à l'opposition républicaine sous la Monarchie de Juillet, et au hasard

de ne pas apparaître mêlé à la répression de juin¹²⁵ –, il fallait donc le nom propre d'un homme suffisamment propre à rien pour pouvoir être appropriable par tous comme le représentant vide de toutes les oppositions à la république bourgeoise, suffisamment représentatif de personne pour pouvoir être érigé par tous les partis, à leur corps défendant, comme le « nom collectif » de ce *bloc d'opposition* au sein duquel pourtant aucune alliance politique, de parti ou d'intérêt ne pouvait avoir, et pour cause, le moindre sens :

« L'élection de Napoléon signifiait pour le *prolétariat* la destitution de Cavaignac, le renversement de la Constituante, le renvoi des républicains bourgeois, l'annulation de la victoire de Juin. Pour la *petite bourgeoisie*, Napoléon voulait dire la suprématie du débiteur sur le créancier. Pour la majorité de la *grande bourgeoisie*, l'élection de Napoléon, c'était la rupture ouverte avec ses anciens alliés, auxquels elle avait dû se soumettre un instant pour agir contre la révolution ; mais ce prolétariat lui était devenu insupportable depuis qu'elle essayait de donner à sa suprématie une valeur constitutionnelle. Napoléon remplaçant Cavaignac, c'était la monarchie au lieu de la République, le début de la restauration royaliste, c'étaient les d'Orléans dont on parlait à voix basse, c'était le lys caché sous la violette. *L'armée* enfin, en votant pour Napoléon, votait contre la garde mobile, contre l'idylle de la paix, pour la guerre.

Il arrivait donc, comme le disait la *Neue Rheinische Zeitung*, que l'esprit le plus simple de toute la France acquerrait l'importance la plus complexe. Précisément parce qu'il n'était rien, il pouvait signifier tout sans rien signifier par lui-même. Mais quelque varié que fût le sens du mot Napoléon dans la bouche des différentes classes, chacun en inscrivant ce nom sur son bulletin voulait dire : « A bas le parti du *National*, à bas Cavaignac, à bas la Constituante, à bas la république

¹²⁵ Accusé par l'Assemblée d'appeler à la révolte, Louis Bonaparte avait providentiellement renoncé à son mandat de député dès le 16 juin, moins d'une semaine avant le déclenchement de l'insurrection des ouvriers parisiens que les républicains chargeront Cavaignac d'écraser dans le sang.

bourgeoise ! » Le ministre Dufaure le déclara publiquement à l'Assemblée constituante : «Le 10 décembre est un second 24 février»¹²⁶.

Marx invente ici la logique de la nomination à l'œuvre dans les modes de subjectivation collective, dont d'autres plus récemment, tels Gilles Deleuze et Félix Guattari, ou ces derniers temps Slavoj Žižek et Ernesto Laclau, ont repris le programme à partir d'un usage post-lacanien des concepts structuraux de signifiant flottant, de trait unaire et de signifiant vide¹²⁷. Ne pouvant ici entamer pour elle-même la discussion de ces différentes tentatives, on se bornera aux observations suivantes. Premièrement, le fonctionnement du nom propre dans l'homogénéisation d'un bloc d'opposition tel que Marx le décrit, préside moins à une logique de l'hégémonie (comme celle qu'élabore Laclau au titre d'une « raison populiste » ouvrant la possibilité même de l'espace politique d'une démocratie conflictuelle), qu'il ne trouve son opérativité dans une situation objective où *aucune hégémonie n'est possible*. C'est l'impuissance de chaque fraction de classe à fédérer autour d'elle l'alliance d'un bloc de pouvoir, qui ouvre l'espace de jeu d'un signifiant vide catalysant les oppositions les plus hétérogènes. Deuxièmement, ce signifiant vide *ne peut pas être tout à fait « vide »*, mais est nécessairement supporté par une partie sociale qui conjugue à la fois la puissance numérique de sa masse et son impuissance structurelle à constituer le noyau de la moindre hégémonie politique. C'est, on y reviendra, le trait que Marx reconnaît à la « paysannerie parcellaire » lorsqu'il analyse son adhésion à la figure du « neveu de son oncle »,

¹²⁶ K. Mars, *Les Luites de classes en France, op. cit.*, p. 72-73. Cf. également *Le Dix-huit Brumaire, op. cit.*, p. 92, où Marx résumera cette analyse sans y modifier l'idée principale, mais en développant pour elle-même son analyse du comportement de la petite paysannerie auquel, instruit par le plébiscite de décembre 1851, il consacra la dernière section de son étude (*ibid.*, p. 188-197).

¹²⁷ Pour un usage original de ce motif, appliqué à l'histoire du blanquisme, voir *infra*. S. Pihet, « Nommer la conjoncture : Commune de 1871 », section « Blanqui, le Nom surnuméraire », p. 239 et s.

surinvestissant son nom vide de toute la plénitude mythique dont l'éternelle gloire impériale entoure l'oncle de son neveu. Troisièmement, l'efficacité de ce nom, qui, précisément parce qu'il ne signifie rien, peut « signifier tout sans rien signifier par lui-même », est indissociable de l'institution présidentielle de la II^e République où se conjuguent le rituel idéologique de l'acte électoral et les contradictions internes au dispositif constitutionnel, contradictions qui donnent à ce rituel ses pleins pouvoirs de mystification tout en remettant à Bonaparte, pour toute la séquence qui s'ouvre, les leviers institutionnels de sa conquête de l'appareil d'État. C'est ce que Marx fait apparaître dans la lecture symptomatique de la Constitution adoptée en octobre 1848.

Dès *Les Luttes de classes en France*, Marx avait identifié ainsi la contradiction nodale de la bourgeoisie républicaine qui contrôle l'Assemblée constituante issue des élections législatives au mois de mai : son impuissance à se rallier les fractions dominantes de la bourgeoisie « enrégimentées de restauration », donc sa nécessité de concéder aux fractions social-démocrate et socialiste de la petite-bourgeoisie et des ouvriers ; son impossibilité de se rallier la petite-bourgeoisie et les ouvriers, donc sa nécessité de concéder aux fractions de la grande bourgeoisie regroupées dans la coalition royaliste du parti de l'ordre¹²⁸. Cette contradiction fait la faiblesse du parti républicain – pas même un parti, qui supposerait « une fraction de la bourgeoisie maintenue unie par de grands intérêts communs, et circonscrite par des conditions de production particulières », mais plutôt une « coterie de bourgeois, d'écrivains, d'avocats, d'officiers et de fonctionnaires d'esprit républicain, et dont l'influence reposait sur l'antipathie personnelle du pays à l'égard de Louis-Philippe, sur les souvenirs de l'ancienne république, sur la foi républicaine d'un certain nombre d'enthousiastes et surtout sur le *nationalisme français*, dont elle entretenait soigneusement la haine contre le Traité de Vienne et l'alliance avec l'Angleterre »¹²⁹. D'une certaine

¹²⁸ Voir K. Marx, *Les Luttes de classes en France*, op. cit., p. 67-71.

¹²⁹ K. Marx, *Le Dix-huit Bumaire*, op. cit., p. 83-84.

manière, cette faiblesse quintessencie l'impossibilité où se trouve *l'ensemble* de la classe bourgeoise de s'unifier face au prolétariat, au sein d'un système parlementaire où ses différentes fractions se trouvent pour la première fois, souligne Marx, réellement rassemblées, ce qui en exhibe les antagonismes internes. Quoi qu'il en soit, la contradiction de la bourgeoisie républicaine traverse tout le texte de la Constitution, prise en étau entre sa propre idéologie républicaine d'un côté, de l'autre les conditions réelles de sa domination de classe, c'est-à-dire en fait son impuissance croissante à soutenir cette domination.

« L'Assemblée nationale ressemblait à ce fonctionnaire chilien qui voulait régulariser les rapports de la propriété foncière par une révision du cadastre, au moment précis où le tonnerre souterrain avait déjà annoncé une éruption volcanique susceptible d'engloutir la terre sous ses pieds ».¹³⁰

Qu'une constitution inscrive et entérine l'impuissance de la majorité parlementaire chargée de promulguer la constitution, qu'un texte constitutionnel constitutionnalise l'impuissance de l'Assemblée qu'il instaure, telle est la double audace de cette coterie de bourgeois dont l'obscur génie ne peut guère être décelé que par une lecture attentive à ce qui, dans ce texte, se dit sans s'y dire, et ne se trahit que sous la forme de sa méconnaissance. D'un côté, la coterie bourgeoise-républicaine, « qui se considérait depuis longtemps comme l'héritière légitime de la monarchie de Juillet », mais qui n'avait pu qu'asseoir son pouvoir, « non pas, comme elle l'avait rêvé sous Louis-Philippe, à la suite d'une révolte libérale de la bourgeoisie contre le trône, mais à la suite d'une émeute, réprimée à

¹³⁰ K. Marx, *Les Luttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 67. Voir par exemple en ce sens, dans *Le Dix-huit Brumaire*, l'interprétation du paragraphe 111 de la Constitution fixant les conditions de sa révision, *op. cit.*, p. 89-90 (« Ce n'était là de leur part qu'une tentative désespérée d'exercer encore, en tant que minorité parlementaire, à laquelle il se voyaient prophétiquement déjà réduits, un pouvoir qu'ils voyaient échapper tous les jours davantage à leurs mains débiles, au moment même où ils disposaient de la majorité parlementaire et de tous les moyens d'action du pouvoir gouvernemental »).

coups de mitraille, du prolétariat contre le capital », ne pouvait pas ne pas assumer les actes fondamentaux de la révolution de février, dont elle arguait sa légitimité d'en être la seule garante réelle. Non seulement l'abolition des conditions censitaires et l'adoption du suffrage universel direct devaient être gravées dans le marbre, mais

« l'inévitable état-major des libertés de 1848 : liberté personnelle, liberté de presse, de parole, d'association, de réunion, d'enseignement, de religion, etc., reçut un uniforme constitutionnel qui le rendait invulnérable. Chacune de ces libertés fut proclamée comme un droit *inconditionnel* du citoyen français ». ¹³¹

Pendant, les conditions réelles de la domination de classe de la bourgeoisie républicaine devaient également être inscrites dans la constitution, bien qu'elles ne pouvaient l'être que sous la forme de l'impuissance de la bourgeoisie républicaine à imposer sa domination de classe. C'est-à-dire que ces conditions n'y pouvaient figurer qu'en creux, ou dans ses marges, et concrètement, dans des allusions à leur renvoi différé à de futures lois organiques qui seraient chargées de fixer ultérieurement les restrictions assortissant ces libertés civiles, restrictions placées en suprême instance sous l'impératif de « sûreté publique » qui serait évidemment interprété dans le sens du parti qui dominerait alors l'Assemblée législative. De là le caractère contradictoire du texte constitutionnel, où l'impuissance toujours plus manifeste de la coterie bourgeoise-républicaine se projette « constitutionnellement » dans le mirage de « la suprématie d'une coterie [où] Cavaignac devait se prolonger dans le président, l'Assemblée constituante se prolonger dans la Législative » ¹³².

« Chaque paragraphe de la Constitution contient, en effet, sa propre antithèse (...) : à savoir, dans la formulation générale, la liberté, dans le commentaire marginal, la suppression de cette liberté [de telle sorte qu']on put, des deux côtés, se

¹³¹ K. Marx, *Le Dix-huit Bumaire*, op. cit., p. 86.

¹³² K. Marx, *Les Luittes de classes en France*, op. cit., p. 70.

prévaloir à bon droit de la Constitution, aussi bien les amis de l'ordre, qui supprimeraient toutes ces libertés, que les démocrates, qui les réclamaient toutes ».¹³³

Dans ce tissu de contradictions, l'une vient prendre une importance singulière, localisant le talon d'Achille de cette Constitution : « non pas au talon, mais à la tête, ou plutôt aux deux têtes entre lesquelles elle se dispersait : l'*Assemblée législative*, d'un côté, le *président*, de l'autre »¹³⁴. On notera d'abord que s'il s'agit bien là du maillon le plus faible du dispositif constitutionnel, ce n'est pas que la contradiction traversant tout son texte y est plus méconnaissable qu'ailleurs, mais au contraire parce qu'elle y est la plus manifeste, et qu'en ce point le texte y est le plus univoque et, du même coup, le moins utilisable possible dans des sens divergents¹³⁵. C'est comme si, en cet endroit du texte constitutionnel – leur « création la plus originale : le président » –, les républicains bourgeois entrevoyaient qu'ils ne pouvaient instaurer leur République qu'en confiant par avance sa dernière protection à une instance sur laquelle ils se privaient simultanément de tout contrôle, sinon en se plaçant sous la garantie fabuleuse et grotesquement mélodramatique de ce dernier paragraphe cité par Marx où « la Constitution se confiait elle-même “à la vigilance et au patriotisme du peuple français tout entier, comme de chaque Français en

¹³³ K. Marx, *Le Dix-huit Bumaire*, *op. cit.*, p. 87.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ « Que l'on feuillette la Constitution, et l'on se rendra compte que, seuls, les paragraphes où sont fixés les rapports du président avec l'Assemblée législative sont absolus, positifs, sans contradiction possible, impossibles à tourner (...) Les paragraphes 45 à 70 de la Constitution sont rédigés de telle façon que, si l'Assemblée nationale peut écarter le président constitutionnellement, ce dernier ne peut se débarrasser de l'Assemblée nationale que par voie inconstitutionnelle, en supprimant la Constitution elle-même. Celle-ci provoque ainsi, par conséquent, sa propre suppression violente. Elle ne sanctifie pas seulement, comme la Charte de 1830, la séparation des pouvoirs, elle l'élargit à un degré de contradiction intolérable » (*ibid.*, p. 87).

particulier” » – ce même peuple et ce même Français particulier appelés simultanément à élire patriotiquement leur Président¹³⁶.

En se forgeant une assemblée élue au suffrage universel et indéfiniment rééligible, sans doute la bourgeoisie républicaine se garantissait-elle sa « sûreté », en l’espèce d’une « Assemblée nationale incontrôlable, indissoluble, indivisible, (...) jouissant d’une toute-puissance législative, décidant en dernière instance en matière de guerre, de paix et de traités de commerce, possédant seule le droit d’amnistie et, par son caractère permanent, occupant constamment le devant de la scène »¹³⁷. Mais en creusant la séparation des pouvoirs, en confiant aux mains d’un président lui-même élu au suffrage universel tout le pouvoir exécutif, « avec tous les attributs de la puissance royale, le droit de nommer et de révoquer ses ministres indépendamment de l’Assemblée nationale, ayant en main tous les moyens d’action du pouvoir exécutif, disposant de tous les emplois, c’est-à-dire en France, de plus d’un million et demi d’existences (...) le commandement de toutes les forces armées du pays (...) l’initiative et la direction de toutes les négociations avec l’étranger... », la bourgeoisie parlementaire portait dans sa Constitution même la séparation des pouvoirs à « un degré de contradiction intolérable », qui anticipait sa propre éviction par le parti de l’ordre, et dont le parti de l’ordre lui-même, après avoir supplanté la coterie bourgeoise-républicaine, fera à son tour les frais.

Pour revenir enfin au nom propre à rien/à tout de notre piteux héros, Marx souligne explicitement le rôle du rituel électoral dans le *détachement* de son signifiant. Si l’institution présidentielle détermine ici une *forme spécifique de l’individualité politique*, c’est dans la mesure où elle ne se borne pas à régler un « pouvoir » au sens juridico-politique du terme, mais où elle intègre des facteurs historiques et symboliques qui catalysent l’investissement imaginaire de la scène politique – un imaginaire en l’occurrence, comme le voit bien Marx, directement hérité de la monarchie de droit divin qui fait

¹³⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 88.

ainsi retour au cœur de la Constitution républicaine de 1848 (« ciel nébuleux de leur république idéale ») :

Alors que chaque représentant du peuple [dans l'Assemblée] ne représente que tel ou tel parti, telle ou telle ville, telle ou telle tête de pont, ou même la simple nécessité d'élire un sept-cent-cinquantième individu quelconque, opération dans laquelle on ne se montre pas plus difficile pour l'homme que pour la chose, il est, lui, l' élu de la nation, et l'acte de son élection est le grand atout que le peuple souverain joue une fois tous les quatre ans.¹³⁸

On retrouve ici le fil d'analyse des fictions universalistes caractéristiques de l'idéologie politique bourgeoise, mais au prix d'un déplacement par rapport aux formulations antérieures de *La Sainte Famille* ou de *L'Idéologie allemande*. Ces fictions ne relèvent plus de l'activité parlementaire et législative forgeant la mystification d'un intérêt général illusoire, conformément à l'esprit « juricidiste » de l'idéologie politique bourgeoise. Elles trouvent au contraire leur support et, si l'on peut dire, leur incarnation matérielle dans l'individualité monarco-présidentielle en tant que celle-ci pose l'universalité du peuple *contre* les particularismes de la représentation parlementaire :

« L'Assemblée nationale élue est liée à la nation par un rapport métaphysique, mais le président élu est lié à elle par un rapport personnel. L'Assemblée nationale représente bien dans ses différents représentants les aspects multiples de l'esprit national, mais c'est dans le président que ce dernier s'incarne. Il possède à son égard une sorte de droit divin. Il existe, par la grâce du peuple ».¹³⁹

Si l'histoire individuelle et la nullité personnelle de Bonaparte évident son nom de toute propriété, comme nous l'avons vu, simultanément le dispositif de l'élection au suffrage universel direct réactive une symbolique théologico-politique où s'entrecroisent la

¹³⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹³⁹ *Ibid.*

mystique des deux corps du roi et l’imaginaire du peuple élu, c’est-à-dire de la nouvelle alliance par laquelle la nation fusionne dans son impérial président, érigeant le nom vide en Nom rédempteur d’un corps plein¹⁴⁰.

C’est ce « remplissage » imaginaire du signifiant Napoléon-Bonaparte qu’il faut ré-examiner pour finir. Il est au cœur de l’analyse marxienne de la paysannerie parcellaire. Cette analyse pourrait d’ailleurs conduire à objecter à nos affirmations précédentes, que Marx finit bien par conférer une signification de classe au « neveu de son oncle ». Au terme de sa brève généalogie de la *Staatsmachinerie* depuis l’Ancien régime, il note que si « l’État paraît avec Bonaparte s’être rendu complètement indépendant » de toute classe, il reste que « le pouvoir d’État ne plane pas dans les airs. Bonaparte représente une classe bien déterminée, et même la classe la plus nombreuse de la société française, à savoir les *paysans parcellaires* »¹⁴¹. Marx en avait fait la remarque dès sa première analyse de l’élection du 2 Décembre, dans des pages mordantes des *Luttes de classes en France* :

« Le 10 décembre 1848 fut le jour de l’insurrection des paysans. Ce fut le Février des paysans français. Le symbole

¹⁴⁰ Au sujet du plébiscite de décembre 1851, Marx écrit dans un passage supprimé de la réédition 1869 : « La nation française commit, au cours de ces journées fatales, un péché mortel à l’égard de la démocratie qui, à genoux, prie quotidiennement : “Saint Suffrage universel, priez pour nous !”. Les adorateurs du suffrage universel ne veulent pas évidemment renoncer à une puissance merveilleuse qui a réalisé en leur faveur de si grandes choses, qui a transformé Bonaparte II en un Napoléon, un Saül en un saint Paul, et un Simon en saint Pierre. L’esprit du peuple leur parle par l’intermédiaire de l’urne électorale, comme le Dieu du prophète Ezéchiel parla aux ossements desséchés : *Haec dicit dominus Deus ossibus suis : ecce, ego intromittam in vos spiritum et vivetis...* » (*ibid.*, p. 197, n. 164). L’éditeur R. Huard commente opportunément l’allusion au livre d’Ezéchiel, 137, 5 : « Dans l’univers de la pensée biblique, le nom revêt une importance considérable comme révélateur de la vocation de la personne. Le changement de nom (celui du juif Saül de Tarse devenant saint Paul, par exemple) signifie que l’individu accède à une nouvelle mission historique ».

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 188.

qui traduit leur entrée dans le mouvement révolutionnaire, maladroitement astucieux, naïvement gredin, lourdement sublime, superstition calculée, burlesque, pathétique, anachronisme génialement sot, espièglerie historique, hiéroglyphe indéchiffrable pour la raison des civilisés – ce symbole revêtait indubitablement la physionomie de la classe qui représente la barbarie dans la civilisation. La République s'était fait connaître aux paysans par le *percepteur des contributions*¹⁴², les paysans se firent connaître à la République par l'*empereur*. Napoléon était le seul homme représentant parfaitement les intérêts et l'imagination de la nouvelle classe paysanne, créée par 1789. En écrivant son nom au fronton de l'édifice républicain, cette classe déclarait la guerre à l'étranger ; à l'intérieur, elle faisait valoir ses intérêts de classe ».¹⁴³

Pourtant, tant dans ce passage des *Luttes de classes en France* que dans les inflexions opérées dans *Le Dix-huit Brumaire*, cette signification de classe apparaît des plus ambiguës. À considérer d'abord l'analyse que Marx produit en 1852 de cette paysannerie, dont il retrace l'histoire à partir de la révolution française et des transformations napoléoniennes du régime de la propriété foncière et des structures d'exploitation du sol, qui transformèrent le paysan féodal en « paysan parcellaire », force est de constater que nous avons affaire à une classe à son tour très paradoxale, quelque chose comme une *classe-limite*, ou une limite de ce qui est théoriquement et politiquement concevable sous le concept de classe.

« Dans la mesure où des millions de familles vivent dans des conditions économiques d'existence qui séparent leur mode

¹⁴² Dans *Les Luttes de classes en France*, Marx avait pointé comme l'un des facteurs de « bouleversement de la classe la plus stationnaire de la population », le rétablissement par l'Assemblée en décembre 1849, sur l'initiative de Fould et au nom du ministère bonapartiste, de l'impôt sur le vin : « quand le paysan français veut voir le diable, il lui donne les traits du percepteur » !

¹⁴³ K. Marx, *Les Luttes de classes en France*, op. cit., p. 71-72 ; voir également *ibid.*, p. 130-134.

de vie, leurs intérêts et leur culture de ceux des autres classes et les font se confronter à ces dernières en ennemies, elles forment une classe. Dans la mesure où il n'existe entre les paysans parcellaires qu'un lien seulement local, et où la similitude de leurs intérêts ne produit entre eux aucune communauté, aucune liaison nationale ni aucune organisation politique, ils ne forment aucune classe ».¹⁴⁴

„Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung, von denen der andern Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse“.

Dans son beau livre *Marx et la répétition historique*, Paul-Laurent Assoun a bien mis en valeur la distinction que fait jouer Marx ici entre deux principes de formation de classe, l'un déterminant une unité simplement externe, l'autre constituant une unité interne, qui fait ici défaut à la paysannerie parcellaire, et qui se traduit dans l'absence d'unité politique, subjective et organisationnelle¹⁴⁵. Il semble que cette distinction ne se superpose pas, bien qu'elle la recoupe sans doute, à la distinction posée dans *Misère de la philosophie* entre une « classe en soi », objectivement déterminée par la place occupée dans les rapports sociaux de production, et une « classe pour soi », subjectivée dans une conscience commune et dans le degré de développement organisationnel et politique correspondant. Car d'un côté, c'est dans les déterminations objectives de la « classe paysanne » qu'apparaissent les facteurs qui en contrarient le développement

¹⁴⁴ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, op. cit., p. 189 (trad. modif.).

¹⁴⁵ Cf. P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, p. 180-183. Voir *infra* la note de Livio Boni, « L'aigle et le corbeau. Le problème de répétition idéologique dans *Le dix-huit Brumaire* de Marx », art. cit.

subjectif : et Marx de mentionner, non seulement la structure parcellaire de la propriété terrienne, le mode de vie centré sur la famille comme unité de production et de consommation, mais aussi « le mauvais état des moyens de communication en France », la pauvreté des paysans limitant leurs possibilités de déplacement, enfin le procès de travail lui-même : « Leur terrain de production, la parcelle, ne permet, dans la culture, aucune division du travail, aucune utilisation des méthodes scientifiques, par conséquent, aucune diversité du développement, aucune diversité de talents, aucune richesse de rapports sociaux »¹⁴⁶. C'est « leur mode de production même » qui, en somme, « isole les paysans parcellaires les uns des autres, au lieu de les amener à des relations réciproques ». C'est dans les déterminants objectifs de son infrastructure que cette classe est « en soi » une non-classe, l'unité d'une diversité non unifiée, n'ayant que la structure de sa propre dispersion.

Inversement, du côté du principe d'unité interne, l'isolement des paysans parcellaires, l'absence de « communauté », de « liaison nationale » et d'organisation politique, ne signifie pas l'absence pure et simple de classe pour soi, ou le vide de toute conscience de classe, mais plus exactement une conscience collective qui ne peut se trouver « collectivisée » que de l'extérieur, à partir d'un point hétéronome qui opère du dehors son unification subjective en lui réfléchissant une image inversée de sa propre dispersion interne :

« (...) la similitude de leurs intérêts ne crée entre eux aucune communauté, aucune liaison nationale ni aucune organisation politique. C'est pourquoi ils sont incapables de défendre leurs intérêts de classe en leur propre nom, soit par l'intermédiaire d'un Parlement, soit par l'intermédiaire d'une Convention. Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent se faire représenter. Leurs représentants doivent en même temps leur apparaître comme les maîtres, comme une autorité supérieure, comme une puissance gouvernementale absolue, qui les protège contre les autres classes et leur envoie d'en haut la pluie et le beau temps. L'influence politique des paysans

¹⁴⁶ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, op. cit., p. 188.

parcellaires trouve, par conséquent, son ultime expression dans la subordination de la société au pouvoir exécutif ». ¹⁴⁷

La rencontre entre la paysannerie parcellaire et la dictature bonapartiste, est donc à la fois objective et subjective. Seule une classe qui est une non-classe, marquée par une structure purement dispersive, restée extérieure aux affrontements de classes déchirant les espaces urbains et les Assemblées, et impuissante par son atomisation tant objective que subjective, peut donner sa base sociale à une machinerie d'État qui paraît s'être rendue indépendante des conflits de classes, et peut soutenir en masse comme son représentant et son héros libérateur un pouvoir exécutif qui assujettit l'ensemble du champ social à l'hétéronomie la plus radicale. En retour, les « idées napoléoniennes » du neveu de son oncle, qui dès 1839, dans la brochure éponyme, avait forgé son programme politique en revendiquant l'héritage de Napoléon et la poursuite de son inspiration, sont à la fois délirantes d'anachronismes et parfaitement propices, dans leur anachronisme même, à fournir la surface fantasmatique où la paysannerie peut réfléchir, sous la forme hallucinatoire de son retour, l'image de sa grandeur passée.

« La tradition historique a fait naître dans l'esprit des paysans français la croyance miraculeuse qu'un homme portant le nom de Napoléon leur rendrait toute la splendeur. Et il se trouve un individu qui se donna pour cet homme, parce qu'il s'appelait Napoléon conformément à l'article du code Napoléon qui proclamait : « *la recherche de la paternité est interdite* ». Après vingt années de vagabondage et une série d'aventures grotesques, la légende se réalise, et l'homme devient empereur des Français. L'idée fixe du neveu se réalisa parce qu'elle correspondait à l'idée fixe de la classe française la plus nombreuse ». ¹⁴⁸

C'est comme la rencontre de deux délires greffés sur l'autre par un même mono-idéisme, tel un délire à deux où Louis Bonaparte

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 189-190.

s'identifie à Napoléon, et où la paysannerie hallucine en Louis-Napoléon Bonaparte son identité de classe révolutionnaire. Mais c'est précisément parce que cette rencontre est à la fois objective et subjective, que Marx en vient à la considérer si contradictoire, d'une contradiction qui traverse la paysannerie elle-même comme en témoignent ses différents revirements pendant la II^e République, jusqu'aux insurrections contre le gouvernement et l'armée¹⁴⁹. Napoléon avait « inventé » la paysannerie française, comme la paysannerie « inventera » Napoléon III. Dans la transformation de la propriété foncière, Napoléon avait instauré « la condition nécessaire de la libération et de l'enrichissement de la population paysanne française » tout en intégrant la paysannerie dans le processus de destruction des structures féodales : « La classe paysanne était la protestation omniprésente contre l'aristocratie foncière qui venait précisément d'être renversée. Les racines que la propriété parcellaire implanta dans le sol français enlevèrent tout aliment au féodalisme »¹⁵⁰. Dans l'armée des conscrits et la gloire patriotique des champs de bataille, Napoléon avait incorporé la paysannerie au processus de nationalisation de la nouvelle société bourgeoise, et fait de l'appareil militaire de son État le « *point d'honneur* des paysans parcellaires, eux-mêmes métamorphosés en héros, défendant la nouvelle forme de propriété à l'extérieur, magnifiant leur nationalité fraîchement acquise, pillant et révolutionnant le monde. L'uniforme était leur propre costume politique, la guerre était leur poésie, la parcelle, allongée et arrondie en imagination, était la patrie, et le patriotisme, la forme idéale du sens de la propriété »¹⁵¹. Sous tous ces aspects, intérieurs, extérieurs, économiques, et idéologiques, Napoléon avait ainsi parachevé ce qu'avaient entrepris les révolutionnaires de 1789 : constituer la paysannerie comme nouvelle classe de la société moderne, mais comme classe immédiatement

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 190-194 (« Sous la république parlementaire, la conscience moderne des paysans français entra en conflit avec leur conscience traditionnelle... »).

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 196.

intégrée par ses structures économiques et idéologiques au processus révolutionnaire de la bourgeoisie, complétant « à la campagne la libre concurrence et la grande industrie à ses débuts dans la ville », et érigeant la propriété parcellaire en « rempart naturel de la bourgeoisie contre tout coup de main de ses anciens seigneurs ». Mais en ce sens même, la paysannerie était constituée comme une *classe transitionnelle*, la parcellisation de la propriété foncière, comme une manière de réassujettir le sol aux nouvelles concurrences capitalistes, et la « libération » des paysans, comme leur déjection promise dans les mécanismes de prolétarianisation du mode de production capitaliste :

« Au cours du XIXe siècle, l'usurier des villes remplaça les féodaux, l'hypothèque, les servitudes féodales du sol, le capital bourgeois, la propriété foncière aristocratique. La parcelle du paysan n'est plus que le prétexte qui permet au capitaliste de tirer de la terre profit, intérêt et rente, et de laisser au paysan lui-même le soin de voir comment il réussira à se procurer son salaire. La dette hypothécaire pesant sur le sol impose à la paysannerie française une redevance aussi considérable que l'intérêt annuel de toute la dette publique de l'Angleterre. La propriété parcellaire, dans cet état d'esclavage à l'égard du capital vers lequel son développement la pousse inévitablement, a transformé la masse de la nation française en troglodyte (...). Viennent s'ajouter cinq millions d'hommes qui frôlent constamment l'abîme et qui, ou bien habitent eux-mêmes à la campagne, ou passent sans cesse, avec leurs haillons et leurs enfants, de la campagne dans les villes, des villes dans les campagnes. L'intérêt des paysans n'est plus, par conséquent, comme sous Napoléon, en accord, mais en contradiction avec les intérêts de la bourgeoisie, avec le capital. Ils trouvent, par conséquent, leur allié et leur guide naturel dans *le prolétariat des villes*, dont la tâche est le renversement de l'ordre bourgeois ». ¹⁵²

La contradiction historique où se trouve la paysannerie de 1852, est de se représenter son émancipation prochaine dans la

¹⁵² *Ibid.*, p. 193-194.

conservation d'une structure agraire qui ne l'a par le passé émancipée des asservissements féodaux qu'en la réassujettissant à des mécanismes de paupérisation et d'asservissement plus violents encore ; de prendre pour champion de cette émancipation conservatrice un personnage qui prétend simultanément rejouer l'empire, défendre les paysans contre la bourgeoisie, et garantir « l'ordre matériel » d'un développement capitaliste renvoyant déjà, et l'empire, et sa paysannerie impériale, aux premiers balbutiements de la société bourgeoise moderne ; de trouver la forme révolutionnaire de son opposition à la bourgeoisie dans la dictature bonapartiste, c'est-à-dire dans l'aboutissement de la contre-révolution bourgeoise, dans une révolution étatiste permettant aux fractions de la bourgeoisie incapables de surmonter leurs propres divisions de maintenir leur domination de classe en déléguant à la domination politique d'une machine d'État autonomisée la tâche de leur imposer un compromis « par le haut ».

Il est clair que toute cette analyse a pour point de fuite une alternative qui, au moment où Marx écrit, lui paraît diviser la paysannerie en elle-même tout en décidant de sa tâche politique : dictature bonapartiste *ou* dictature prolétarienne, la victoire de la première sanctionnant l'impuissance de la seconde à imposer son alliance de classes, la possibilité même de la seconde supposant une rupture des identifications subjectives de la paysannerie dans le mirage impérial. Ce cercle vicieux ne laissait sans doute guère d'autre possibilité à Marx que de compter sur la prolétarianisation tendancielle des masses paysannes elles-mêmes. Mais il s'inscrit dans son analyse de conjoncture sous la forme d'un contraste. D'un côté, l'analyse du jeu complexe d'imposition, d'hypothèque et de rente usurière auquel la paysannerie parcellaire est soumise conduit à montrer que cette « exploitation ne se distingue que par la *forme* de celle du prolétariat industriel » et, partant, qu'il y a convergence – sinon tendanciellement pleine identification – des intérêts de classe de la paysannerie et du prolétariat industriel¹⁵³. De l'autre, la

¹⁵³ K. Marx, *Les Luites de classes en France*, op. cit., p. 133 ; et *Le Dix-huit Brumaire*, op. cit., p. 192-194. On comprendrait en ce sens que pour Marx,

paysannerie constitue une figure symétrique mais rigoureusement inverse du prolétariat, auquel elle tend le miroir inversé de sa propre impuissance. Ces deux « classes-non-classes » réfléchissent l'une pour l'autre deux figures de la liquidation des antagonismes de classes – deux figures de la « fin » de leurs luttes, par le haut (la dictature bonapartiste comme autonomisation de la machinerie d'État) et par le bas (la « *dictature de classe* du prolétariat comme moment nécessaire qu'il faut franchir pour atteindre à la *suppression générale des différences de classe* »¹⁵⁴) : l'une arriérée et rétrograde, qui ne peut concevoir son avenir qu'en faisant resurgir les spectres du passé (la mythologie impériale), l'autre, puissance de l'avenir, mais encore séparée de son propre avenir par son impuissance actuelle ; l'une, figure de l'impuissance à se constituer en classe et à défendre ses intérêts *en son nom* et qui ne peut dès lors se faire représenter que par un « maître » où elle « hallucine son agonie »¹⁵⁵, l'autre, qui ne veut déjà plus de maître mais recherche encore son propre nom¹⁵⁶, mais qui sans alliance s'exposera sans cesse à n'entendre que le « solo funèbre » de sa propre agonie¹⁵⁷.

seul le prolétariat puisse opérer une *contre-interpellation* de la paysannerie capable de dé-hystériser son identification impériale. Sur ce point, voir *infra*. L. Boni, « L'aigle et le corbeau. Le problème de répétition idéologique dans *Le Dix-huit Brumaire* de Marx » ; à confronter avec la fonction d'interpellation du prolétariat dans la théorie comtienne de « l'opinion publique », *infra*. A. Cavazzini, « Efficacité populaire du positivisme : le prolétariat selon le *Discours sur l'ensemble du positivisme* d'Auguste Comte ».

¹⁵⁴ K. Marx, *Les Luttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 141.

¹⁵⁵ « Alle "idées napoléoniennes" sind Ideen der unentwickelten, jugendfrischen Parzelle, sie sind ein Widersinn für die überlebte Parzelle. Sie sind nur die Halluzinationen ihres Todeskampfes, Worte, die in Phrasen, Geister, die in Gespenster verwandelt » (K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, ch. VII).

¹⁵⁶ « La révolution ne pouvait être chez elle que quand elle aurait acquis son nom *originel* et *propre* ; elle ne pouvait le faire que si la classe révolutionnaire moderne, le prolétariat industriel, était au premier plan » (K. Marx, *Les Luttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 74).

¹⁵⁷ « Mit der Verzweiflung an der napoleonischen Restauration scheidet der französische Bauer von dem Glauben an seine Parzelle, stürzt das ganze auf diese Parzelle aufgeführte Staatsgebäude zusammen und erhält die

***Appendice sur la métaphore théâtrale :
Identification, distanciation et contre-
interpellation dans le dispositif de véridiction
conjoncturelle du Dix-huit Brumaire***

Dans le courant de son analyse de la Constitution adoptée en octobre 1848, Marx fait en passant cette remarque que, par son caractère permanent, l'Assemblée nationale « occup[e] constamment le devant de la scène », mais que de ce fait même, elle ne cesse de « s'exposer à la critique de l'opinion publique », là où le détenteur de l'intégralité du pouvoir exécutif « mène une vie cachée, aux Champs-Élysées ». Il y a donc non seulement une contradiction institutionnelle entre deux pouvoirs distincts ; il y a aussi une différence de rapports que chacun de ces deux pouvoirs entretient respectivement avec le peuple (ou « opinion publique »), l'un et l'autre n'étant pas soumis au même *régime de visibilité*. Ce dont témoigne cette distribution inégale du visible et du non-visible, ces différences d'exposition sur la scène officielle de la société, c'est l'inscription de la contradiction institutionnelle entre pouvoir législatif et pouvoir exécutif dans un champ collectif de perception au sein duquel s'agencent les antagonismes sociaux. Marx aura plusieurs occasions, dans la suite de son analyse, de suggérer l'usage tactique que fera Bonaparte de ce relatif retrait de la position présidentielle par rapport à une scène législative surexposée, notamment par sa provocation de la bourgeoisie à conduire une politique répressive lui attirant l'hostilité populaire, et lui permettant quant à lui de se présenter lui-même en héros aux mains pures (stratégie adoptée par Bonaparte très tôt, selon Marx, dès son élection en décembre 1848 pour autant que, porté par la coalition des bourgeois monarchistes du parti de l'ordre, il eut aussitôt « l'air de

proletarische Revolution das Chor, ohne das ihr Sologesang in allen Bauernnationen zum Sterbelied wird.» (K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, ch. VII, passage supprimé dans la réédition de 1869).

s'éclipser totalement», laissant « ce parti agi[r] pour lui »¹⁵⁸). Bonaparte reste ainsi, dans le champ de perception que les différents groupements de force et d'intérêt ont les uns des autres (et d'eux-mêmes), une sorte de point extérieur, relativement autonome, jamais complètement inscriptible dans tel ou tel segment de classe.

Il faut donner ici toute son importance au dispositif théâtral que font jouer les analyses de Marx. Le registre théâtral comme tel, la métaphore filée assimilant les acteurs historiques à des personnages de théâtre, et les actions aux intrigues d'un drame, n'est certes pas propre à Marx. C'est un registre métaphorique même très fréquent, dans la littérature des premières décennies du XIXe, dans la reconstruction post-révolutionnaire des rituels de la vie politique, et singulièrement dans l'invention du langage symbolique de la scène constitutionnelle et parlementaire. Je l'illustrerai d'un extrait de Tocqueville, qui en éclaire certaines significations, et qui en outre permettra de cerner par différence l'originalité de l'usage qui en est fait dans *Le Dix-huit Brumaire*. Cet extrait est tiré d'un manifeste que Tocqueville avait commencé de rédiger en octobre 1847, où se fait d'ailleurs entendre déjà l'imminence de troubles sociaux inquiétants, et qui sera publié de manière posthume sous le titre « De la classe moyenne et du peuple » :

« Tandis qu'une agitation sourde commence à se laisser apercevoir dans le sein des classes inférieures, qui, d'après nos lois, doivent cependant rester étrangères à la vie publique, on voit régner une sorte de langueur mortelle dans la sphère

¹⁵⁸ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, *op. cit.*, p. 94. Dans le même esprit, analysant le comportement des différents partis dans les mois qui suivirent la répression de juin 1848 (l'Assemblée s'étant ajournée entre mi-août et mi-octobre « après avoir nommé une commission permanente durant toute la durée de son absence »), Marx note : « L'Assemblée nationale agissait d'une façon non politique, en disparaissant de la scène pour un long intervalle de temps et en ne laissant apercevoir à la tête de la république qu'une seule silhouette, même aussi lamentable que celle de Louis Bonaparte, tandis que le parti de l'ordre, au grand scandale du public, se divisait en ses différents éléments royalistes et s'abandonnait à ses divergences intérieures concernant la restauration monarchique ».

légale de la politique. Il n’y a peut-être jamais eu, en aucun temps, ni en aucun pays, en exceptant l’Assemblée constituante, un parlement qui ait renfermé des talents plus divers et plus brillants que le nôtre aujourd’hui. Cependant le gros de la nation regarde à peine ce qui se passe et n’écoute presque point ce qui se dit sur le théâtre officiel de ses affaires ; et les acteurs eux-mêmes qui y paraissent, plus préoccupés de ce qu’ils cachent que de ce qu’ils montrent, ne semblent pas prendre fort au sérieux leur rôle. En réalité, la vie publique n’apparaît plus que là où elle ne devrait pas être ; elle a cessé d’être là seulement où, d’après les lois, on devrait la rencontrer. D’où vient cela ? De ce que les lois ont étroitement resserré l’exercice de tous les droits politiques dans le sein d’une seule classe, dont tous les membres, parfaitement semblables, sont restés assez homogènes ».¹⁵⁹

La signification générale de la métaphore théâtrale, développée ici sur deux lignes sémantiques, l’une, du montré et du caché, de l’exposition et de la dissimulation, l’autre, du sérieux et du dilettante, s’attache clairement aux institutions du parlementarisme. Ce réseau métaphorique vient doubler le « jeu » de la représentation politique de l’acceptation dramatique de la représentation comme jeu scénique. Deuxièmement, le filage de la métaphore lui confère une fonction d’analyse proprement diagnostique : le jeu parlementaire étant le théâtre officiel de la société – théâtre bien sûr très sérieux, ou du moins censé l’être –, c’est-à-dire son lieu *politique*, la situation de crise que repère Tocqueville tient à ce que ce théâtre est devenu, pour tout dire, profondément ennuyeux. Le fait est là : il indiffère de plus en plus de monde ; et tout le monde se désintéresse de ce qui se passe dans l’institution parlementaire parce que celle-ci ne donne en spectacle qu’une seule classe, homogène, qui y débat de ses propres affaires. Pour un défenseur du libéralisme politique, qu’une telle institution manque de pluralisme n’est pas seulement regrettable mais politiquement dangereux, et même, dans la conjoncture dont

¹⁵⁹ A. de Tocqueville, « De la classe moyenne et du peuple » (octobre 1847), in *Œuvres complètes*, t. IX : *Études économiques, politiques et littéraires*, Paris, Michel Lévy Frères, 1866, p. 514-515.

Tocqueville pressent les premiers signes annonciateurs, terriblement inquiétant. Lorsque la société, explique-t-il en substance, n'est plus organisée en une pluralité de partis capables de représenter les diversités d'intérêts sur le théâtre officiel de la politique parlementaire, les gens cessent tout simplement d'aller à ce théâtre, et se mettent à inventer le leur, dans d'autres lieux, en de nouveaux espaces où se politise la société elle-même. « La vie publique n'est plus que là où elle ne devrait pas être » : dans les clubs, les associations de particuliers, aux rez-de-chaussée des logis parisiens, tout près de la rue... D'un point de vue opposé à celui que Tocqueville entend défendre, on pourrait bien sûr lire aussi bien ici une élégante formulation de la fonction stratégique du crétinisme parlementaire comme mode de déplacement, de vacuolisation et de transformation des conflits sur une scène qui en neutralise d'avance toute manifestation socialement et politiquement plus décisive.

Une dernière remarque sur ce texte permettra de marquer la différence d'usage que Marx fait de la métaphore théâtrale dans les *Les Luites de classes en France*, et plus encore dans *Le Dix-huit Brumaire*. Un indice en est donné par le fait que Tocqueville reproche aux parlementaires de ne pas suffisamment prendre au sérieux leur rôle, comédiens distraits, ou du moins un peu dissipés. Or Marx, de son côté, établit une valence exactement inverse, et cette inversion marque un changement de fonction discursive de la métaphorique théâtrale. En effet, dans le sérieux avec lequel les agents s'identifient aux rôles dans lesquels ils se reconnaissent, Marx perçoit l'un des facteurs déterminants des erreurs stratégiques dans le champ de la conjoncture. Dans la cinquième section du *Dix-huit Brumaire*, il donne pour l'une des raisons du succès de Bonaparte la différence qui réside entre le rapport que la bourgeoisie entretient avec ses propres interventions sur la scène parlementaire, et la manière dont Bonaparte les considère :

« A un moment où la bourgeoisie elle-même jouait la comédie la plus achevée, mais le plus sérieusement du monde, sans enfreindre aucune des exigences les plus pédantesques de l'étiquette dramatique française, alors qu'elle

était elle-même à demi dupée, à demi convaincue par la solennité de ses grands actes officiels, c'était l'aventurier qui devait l'emporter, lui qui prenait la comédie tout simplement pour une comédie ». ¹⁶⁰

Au moment donc où la bourgeoisie se reconnaissait elle-même dans le personnage qu'elle jouait, où elle s'identifiait pleinement à lui, se vivait et se rapportait à ses interventions parlementaires sous la modalité spéculaire de cette *imago* modelée dans le grand style Comédie Française, l'avantage politique ne pouvait manquer de revenir au « Bonaparte *sans phrase* », au « vieux roué retors [qui] considère la vie des peuples, les grands actes officiels, comme une comédie au sens le plus vulgaire du mot, comme une mascarade, où les grands costumes, les grands mots et les grandes poses ne servent qu'à masquer les canailleries les plus mesquines » ¹⁶¹ ; à celui en somme qui ne prenait pas au sérieux le jeu parlementaire, qui ne s'identifiait pas lui-même à un rôle, que sa vulgarité même et sa bassesse maintenaient dans une *distance*, à « l'aventurier » ignorant les codes du Français, qui n'avait vu que de loin la monarchie bourgeoise des philipparde, qui n'avait pas assisté au début de la pièce, et qui n'y était entré d'abord que par le côté des spectateurs, sceptre en poche et saucisson à la main.

La métaphore théâtrale cesse ici d'être une manière figurée de se représenter le jeu parlementaire, mais prend l'efficacité d'un opérateur d'analyse, décryptant les modes d'identification des agents à la place qu'ils occupent dans les rapports internes à la conjoncture. Pas plus que la répétition n'est un simple principe de réflexion pour une histoire comparative, la théâtralisation n'est un simple effet d'exposition métaphorique des événements et de leurs enchaînements complexes. Comme la répétition, sur laquelle se répercute d'ailleurs sa connotation dramatique, au sens où l'on parle de répétition d'un spectacle avant la « première », elle est elle aussi une condition interne des actions historiques en tant que s'y jouent

¹⁶⁰ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 136.

¹⁶¹ *Ibid.*

des modes d'interpellation ou de subjectivation des agents collectifs pris dans les rapports conjoncturels. La métaphore dramatique est donc plus qu'une métaphore : elle est un instrument par lequel l'analyse marxienne détermine les positionnements idéologiques de chaque classe, avec les effets de reconnaissance identificatoire, et les reconfiguration de ces effets d'identification suivant les revirements internes de la conjoncture. Non simplement un procédé d'exposition d'agrément, mais une méthode d'investigation des modalités selon lesquelles la scène se joue pour chaque classe. Cette méthode de dramatisation n'est pas seulement une manière de décrire le réel (en termes de costumes et de masques, de scène et de coulisse) mais un procédé d'analyse de la dynamique de la lutte des classes suivant une logique des points de vue qui sont toujours aussi des points de subjectivation.

Avançons encore d'un pas, puisqu'aux dires de Marx, Bonaparte en vint rapidement à s'identifier à son tour à son rôle, de sorte que tout comme la bourgeoisie parlementaire, il perdit cette distance qui lui avait permis de se jouer des illusions comiques de cette dernière :

« Ce n'est qu'après s'être débarrassé de son solennel adversaire, au moment où il prend lui-même son rôle impérial au sérieux et s'imagine, parce qu'il arbore le masque napoléonien, représenter le véritable Napoléon, qu'il devient lui-même la victime de sa propre conception du monde, le grave pitre qui ne prend plus l'histoire universelle pour une comédie, mais sa propre comédie pour l'histoire universelle ». ¹⁶²

Mais alors non seulement il n'a plus guère d'adversaire à craindre, mais bien plus, c'est cette identification à son rôle, cette auto-illusion par laquelle et dans laquelle il se constitue comme sujet historique, qui en fera une parfaite surface de projection de l'idéal impérial-napoléonien dans l'imaginaire de la paysannerie. On a donc un jeu de double identification, qui forme le cercle spéculaire de l'imaginaire historique des masses paysannes, qui certes ne naît pas

¹⁶² *Ibid.* (trad. modif.).

dans la conjoncture de 1851, mais qui y trouve son lieu de cristallisation : Bonaparte qui se prend pour « le neveu de son oncle », la paysannerie qui prend Bonaparte pour l'oncle lui-même – « non pas la caricature de Napoléon, mais Napoléon lui-même sous les traits caricaturaux qu'il prend au milieu du XIXe siècle ». On peut alors cerner l'une des fonctions que peuvent venir remplir, dans cette analyse sous conjoncture, les éléments stylistiques qui redoublent la consistance théorique de ses énoncés, d'une visée performative de son énonciation. Le style acerbe de Marx, avec ses ressorts caractéristiques de l'ironie, de la caricature, de la satire, ne vise pas seulement à dénigrer, ridiculiser, abaisser telle figure ou tel parti (ce qu'il reprochait à Hugo de se borner à faire), mais avant tout à bloquer les mythologies au moment où elles sont en train de cristalliser, à défaire les effets d'identification et de reconnaissance, ou à tout le moins, à les rendre plus difficiles, à opérer en somme quelque chose comme une contre-interpellation.

Nous retrouvons ainsi le problème rencontré chez Comte, du type de place que l'analyse sous conjoncture peut donner à une instance d'*autonomie*, nécessairement ambivalente : comme élément pris dans le processus analysé, et que l'analyse de ce processus permet d'objectiver et d'identifier ; comme devenir-sujet de cet élément s'appropriant ce processus comme ce dont il est l'agent, et y transformant par son intervention ses propres formations identificatoires. Dans la non-coïncidence de ces deux aspects, où j'ai proposé de voir la trace du fait que l'analyse de conjoncture ne peut jamais pleinement rejoindre son propre sujet, par rapport auquel se constitue pourtant sa propre discursivité, l'écriture de Marx fait valoir stylistiquement une opération centrale. Usant du motif théâtral, l'analyse de conjoncture ne renvoie pas simplement à une scène historique comme référent de son discours ; elle constitue le référent historique de son discours comme une scène de théâtre, et l'exhibe comme telle, en tant que scène de théâtre, c'est-à-dire qu'elle constitue ce qu'en brechtien on appellerait un effet de distanciation,

un *Verfremdungseffekt*¹⁶³. C'est aussi dans cette dimension que, dans l'analyse sous conjoncture de Marx en 1848-1852, se fait encore entendre ce mot d'ordre dont on rappelait pour commencer qu'il dominait depuis soixante ans le langage de la transformation sociale, « terminer la révolution ». Il veut dire à présent : rompre avec l'interpellation de l'événement révolutionnaire de 1789 constituant le prolétariat ouvrier en peuple républicain, rompre le jeu de reconnaissance et d'adhésion spéculaire aux *imagos* de la tradition du républicanisme révolutionnaire, *imagos* qui étaient déjà la manière dont la bourgeoisie de la fin du XVIIIe s'identifiait aux citoyens de l'antique République romaine, et par rapport auxquelles s'était construite à son tour la mythologie impériale napoléonienne. Encore faut-il souligner qu'une telle rupture, ou la contre-interpellation qui l'opère, n'est pas sans ambiguïté. Elle laisse tout autant planer l'illusion qui double comme son ombre toute entreprise de démystification – cette illusion que l'échec de 1848 et le point d'orgue imposé par le coup d'État de Bonaparte devaient rendre pour Marx de plus en plus difficile à soutenir – d'un *prolétariat sans idéologie*. Peut-être une voie autre s'entrouvrirait-elle, dans les premières pages du *Dix-huit Brumaire*, dans cette formule bien connue mais toujours énigmatique : « la révolution sociale du XIXe siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir », « Autrefois, la phraséologie dépassait le contenu, maintenant c'est le contenu qui dépasse la phraséologie ». Cela ne signifierait plus tout à fait que le prolétariat serait pleinement révolutionnaire d'être sans phraséologie, ou à la condition, comme Marx le laissait entendre dans *Le Manifeste*, d'être sans idéologie, mais plutôt d'être en quelque sorte *en avance sur sa propre*

¹⁶³ Voir G. Sibertin-Blanc et A. Talbot, « Pour un théâtre matérialiste », Archives du Groupe de Recherches Matérialistes, 5 janvier 2008, URL : http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_8_5-1-08.pdf ; et « De la théorie du théâtre à la scène de la théorie : Réflexions sur "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht" d'Althusser », in P. Maniglier, F. Worms (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960*, Paris, PUF, 2011 (sous presse).

idéologie, donc dans un rapport nécessairement critique avec ses langages et ses identités actuelles, et capable de les engager dans une créativité modulée par les transformations du « contenu » (les rapports sociaux), une plasticité « poétique » de l’imaginaire de masse susceptible d’inventer de nouvelles manières pour les individus de vivre leurs rapports à leurs conditions d’existence et de lutte. Le problème viendrait alors, non pas seulement de la dénégation d’une inévitable idéologie ouvrière ou prolétarienne, mais de la superposition, et finalement de la pure et simple fusion, du plan politique et organisationnel dominé par la problématique du parti et de l’alliance de classes, et du plan de l’imaginaire dans lequel se cimentent les identités collectives. Que ces deux plans ne puissent jamais être pleinement dissociés, n’implique peut-être pas qu’une certaine autonomie relative, une distance activement reproduite, n’aurait pu ou ne pourrait éviter leur confusion dans une mythologie prolétarienne emboîtée dans l’idéologie du parti. Ici encore, exigence de la *Verfremdung*.

UN APPRENTISSAGE DE LA RÉVOLUTION : MARX ET LA CONJONCTURE 1848-1851

ANTOINE JANVIER

Introduction : 1848 de la farce au tragique

Dans le tableau marxiste des insurrections révolutionnaires françaises, 1848 fait figure d'événement superficiel¹ : cette fois, contrairement à la grande Révolution de 1789 et à l'insurrection de 1870, pas de Commune. Face à ce manque de profondeur de l'événement, Marx semble railler les gesticulations dérisoires de ses agents, par contraste avec la grandeur des acteurs de 1789. Les premières phrases du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* sont restées célèbres :

« Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce. Caussidière pour Danton, Louis Blanc pour Robespierre, la Montagne de 1848 à 1851 pour la Montagne de 1793 à 1795, le neveu pour l'oncle ».²

Mais la conjoncture février-juin 1848 et, plus largement, 1848-1851, fut aussi, à sa manière, une conjoncture tragique. Car elle

¹ Ce texte est issu d'un exposé présenté avec Stéphane Legrand, à qui il doit beaucoup.

² K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, tr. fr. Marcel Ollivier, éd. E. Barot et J.-N. Ducange, Paris, Livre de Poche, 2007, p. 117-118.

connut avant tout la victoire de la contre-révolution : de l'écrasement du prolétariat durant les journées de juin au coup d'État du président Bonaparte et à la renaissance de l'Empire sous la fêrule autoritaire de Napoléon III, les trois années de troubles politiques sont marquées du sceau de la réaction. C'est le moment du pour-soi du prolétariat, désormais isolé et opposé à la bourgeoisie au prix d'une désillusion cruelle. À bien des égards, l'histoire de 1848 est l'histoire de la classe ouvrière aveugle, menée tel un troupeau vers l'abattoir par une bourgeoisie cynique et corrompue. Mystification ouvrière qui répète, en coulisse, 1789 sur le mode tragique, et à laquelle répond une mystification petite-bourgeoise naïve et comique, qui répète quant à elle, sur le devant de la scène, 1789 sur le mode de la farce. La répétition entre 1789 et 1848 se dédouble donc à l'intérieur même de 1848, pour en dessiner la profondeur. À ce titre, les événements ne peuvent plus être réduits à leur seule dimension idéologique et, encore moins, aux illusions qu'ils ont générées. La représentation théâtrale eut lieu pour quelqu'un, et les acteurs avaient beau jouer, il leur arrivait de descendre de la scène et d'en sentir l'effet. Une lecture attentive des textes marxistes sur la conjoncture nous convainc de corriger l'image d'Épinal d'une période de l'histoire réduite à une comédie grotesque. Avant l'analyse socio-économique du *Dix-huit Brumaire*, paru en 1852, Marx procède à un travail d'investigation journalistique et historique, presque à chaud, en tout cas à même les événements. Il éprouve alors pour son propre compte la dimension tragique de la conjoncture. Les quatre articles qu'il en retire – dont il publiera les trois premiers dans la *Nouvelle gazette rhénane*, de janvier à mars 1850 – seront rassemblés par Engels en 1895 sous le titre *Les luttes de classes en France*. L'ouverture du premier article ne laisse aucun doute sur le sens accordé par Marx à la révolution de 1848 :

« À l'exception de quelques rares chapitres, chaque période importante des annales de la révolution de 1848 à 1849 a pour titre : *Défaite de la révolution* ! Ce qui succomba dans ces défaites, ce n'est pas la révolution. Ce sont les traditionnels accessoires pré-révolutionnaires [...]. En un mot : ce n'est pas par ses conquêtes tragicomiques immédiates que la révolution

a progressé et s'est frayée la voie ; bien au contraire, en produisant une contre-révolution massive, puissante, en suscitant un adversaire à combattre, le parti de la subversion s'est mué en un parti réellement révolutionnaire ».³

Ainsi s'agit-il aussi d'une tragédie, plus exactement d'une « tragicomédie », dont Marx rend compte tout en s'efforçant de dégager les effets de réalité des illusions des uns et des autres, et de convertir le sentiment de la défaite en une expérience de lutte, porteuse de victoires à venir. Dans cette mesure, il est conduit à un double geste paradoxal : d'un côté, il s'agit de ressaisir le sens réel des événements derrière leur superficialité, autrement dit de les relire à la lumière du cours de l'histoire et de la dialectique que le matérialisme peut dégager ; de l'autre, il s'agit, précisément pour éprouver l'épaisseur réelle de l'ensemble de la conjoncture, de descendre dans le chaudron de l'histoire en train de se faire, de prendre la mesure de son indétermination et de sa contingence, et de rejouer les actes – aux deux sens du terme – dans leur effectivité. C'est alors que la nécessité dialectique se relâche et que les événements, pour reprendre une formule utilisée à plusieurs reprises par Marx lui-même, semblent *se précipiter (beschleunigen)*⁴.

Les luttes de classes en France ne déploie l'armature théorique de la dialectique historique – exposée dans le *Manifeste du parti communiste* paru quelques jours avant les événements⁵ – qu'en la plongeant dans la masse multiple et contingente des faits recensés. Pour épouser la complexité de l'histoire, Marx complique le modèle dialectique. *Les luttes de classes en France* s'offre à nous comme le lieu d'un nœud improbable entre deux tendances incompatibles :

³ K. Marx, *Les Luttes de classes en France*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, Folio histoire, 2002, p. 9.

⁴ Voir par exemple *ibid.*, p. 15. Le terme revient à plusieurs reprises sous la plume de Marx.

⁵ Marx devait en effet livrer le texte au comité central de la Ligue des communistes pour le 1er février 1848. L'insurrection parisienne démarra le 22 février. Voir la notice au *Manifeste* dans Karl Marx, *Œuvres I, Économie I*, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1963, p. 159.

d'une part une lecture dialectique de la conjoncture, qui en fait un moment nécessaire du cours de l'histoire des luttes de classes ; d'autre part une lecture non-dialectique de la conjoncture, en termes de conjonctions contingentes de forces dont l'action peut toujours précipiter le devenir, sinon révolutionnaire, du moins insurrectionnel⁶. L'objectif que se propose le texte qui va suivre est de relever les différents motifs de cette dualité interprétative, pour en identifier les enjeux théoriques et pratiques. À cette fin, nous nous arrêterons sur quelques temps forts de l'analyse marxienne, en essayant d'autre part de les articuler à certains motifs issus de la constellation « blanquiste »⁷, qui projette une théorie divergente de l'action, pensée à partir de son urgence, de son indétermination et de sa contingence.

Des causes aux événements

Il n'est pas inutile de rappeler que, contrairement au *Dix-huit Brumaire*, quand Marx écrit les articles repris dans *Les luttes de classes en France*, Louis-Napoléon Bonaparte n'est pas encore Napoléon III. Autrement dit, la conjoncture n'est pas close. Or Marx replace précisément l'indétermination de l'issue de la situation au cœur de sa compréhension des années précédentes, dès le début des faits et au moment même où il écrit. Car sans la prise en compte de cette dimension inchoative de la conjoncture, l'explosion insurrectionnelle de février 1848 demeure incompréhensible. Les causes seules ne suffisent pas à l'expliquer, pas plus qu'elles n'expliquent la suite des événements de la conjoncture 1848-1851.

Dès les premières pages des *Luttes de classes en France*, Marx dénombre les causes de la révolution de Février, conçues comme

⁶ On peut y voir l'effet d'une dualité de statut du texte – des textes – de Marx : entre analyse théorique et écrit de conjoncture.

⁷ Selon la suggestion d'Alix Héricord, dans sa présentation du livre de F. Pardigon, *Episodes des journées de juin 1848*, Paris, La Fabrique, 2008, intitulée « Une mémoire d'outre-tombe », voir en particulier p. 28-33.

autant de contradictions motrices. Tout porte d'abord à croire que c'est leur accumulation et leur totalisation dialectique qui provoqua leur radicalisation, et du même coup l'explosion qui s'ensuivit : contradictions économique et politique interne à la classe bourgeoise entre aristocratie financière au pouvoir depuis juillet 1830 et bourgeoisie foncière et industrielle dans l'opposition ; contradiction entre un pouvoir au faste de plus en plus dispendieux et une population dans un état de dénuement de plus en plus criant⁸ ; contradiction entre le mode de vie de l'aristocratie financière et « les lois bourgeoises elles-mêmes »⁹ ; contradiction entre les intérêts économiques de cette même aristocratie financière et les conditions par lesquelles ces intérêts peuvent être satisfaits, à savoir l'État (ce qui détermine une contradiction secondaire entre l'endettement de l'État et l'équilibre budgétaire permettant non seulement son maintien, mais également cet endettement même) ; contradiction entre une politique étrangère d'alliance avec les puissances réactionnaires et un sentiment populaire nationaliste mais favorable aux soulèvements en Europe.

Cependant, malgré l'importance et les effets réels de ces contradictions, Marx ne s'en satisfait pas : si les causes sont nécessaires, elles ne sont pas suffisantes. Continuons à prendre pour exemple privilégié l'analyse du bouleversement de Février. On peut bien dénombrer à l'infini toutes ces contradictions, leur accumulation ne permet pas pour autant de rendre raison des soulèvements qui, les 22, 23 et 24 février 1848, semblent résulter de leur conjonction. Car, à ne s'en tenir qu'au relevé des *causes* recensées, on ne rend pas pour autant raison des *motifs* déterminant la subite entente des différents opposants à la Monarchie de Juillet, pas plus que du *moment* spécifique de l'explosion insurrectionnelle. Concernant le premier

⁸ Voir K. Marx, *Les Luites de classes en France*, *op. cit.*, p. 15 : « D'un côté, les orgies éhontées de l'aristocratie financière, de l'autre, la lutte du peuple pour les denrées de première nécessité. À Buzançais, on exécuta les émeutiers de la faim, à Paris des escrocs repus furent soustraits aux tribunaux par la famille royale. »

⁹ *Ibid.*, p. 13.

point, si toutes les classes sont opposées au pouvoir, elles ne le sont pas pour les mêmes raisons, à tel point que les types d'expression de cette opposition varient du tout au tout. En l'état, il est incompréhensible que les motifs d'opposition convergent pour créer une unité insurrectionnelle. D'autre part, on peut tout de même se demander pourquoi, après tout, la révolution de Février surgit à ce moment et pas deux ou trois ans auparavant, ou même quelques mois, puisque la plupart des causes recensées agissaient déjà. Fin février 1848, c'est à la fois fort tôt du point des motifs et fort tard du point de vue des conditions. Fort tôt pour les raisons susdites : il est loin d'être évident que les motifs de la bourgeoisie industrielle, la petite-bourgeoisie et le prolétariat convergent, c'est-à-dire que les conditions d'un rassemblement effectif et conséquent soient remplies. Fort tard, parce que les frasques de l'aristocratie financière, son mode de fonctionnement, sa politique étrangère et le conflit qui l'oppose à la bourgeoisie industrielle ne datent pas de février 1848, loin de là.

Ce que nous identifions ici avec Marx, c'est l'insuffisance d'une lecture mécaniciste de l'insurrection, comme si l'on résistait ou se soulevait en raison d'intérêts objectifs, comme si la révolte d'un peuple était la résultante pure et simple de contradictions. Les mouvements insurrectionnels ou les mouvements de résistance ne sont jamais l'effet mécanique des rapports sociaux existants et des intérêts objectifs que ces rapports déterminent. En d'autres termes : les raisons qui font qu'on se révolte ne sont jamais les raisons qu'on aurait de se révolter. On ne se révolte jamais pour les bonnes raisons, celles qui sont théoriquement explicables en termes d'intérêt objectif. Pourquoi ? C'est que l'ordre social et les rapports sociaux réglés contre lesquels on se révolte, ne peuvent être tels, c'est-à-dire ordonnés et réglés, ne peuvent exercer une domination régulière et durable que parce que leurs sont consubstantiels certains mécanismes par lesquels ils obtiennent l'adhésion de ceux-là même qui auraient intérêt à les transformer ou à les renverser. C'est ce qui résulte du concept même de luttes des classes comme constitutives de la formation sociale. La lutte est donnée comme une coordonnée de la

formation sociale. Il en découle que la loi de l'ordre social, en tant qu'ordination de la lutte des classes, c'est d'entraîner mécaniquement la tendance des classes dominées à ne pas lutter en vue de leurs intérêts. En résumé, les conditions de l'adhésion des dominés au système qui perpétue leur domination sont toujours déjà données dans une structure sociale, ou plus précisément : les stratégies de dépolitisation qui effacent la conflictualité du social, aussi bien que les mouvements de politisation qui s'efforcent de l'y introduire sont des moments de la lutte.

On en trouvera une confirmation frappante dans les propos de l'insurgé de juin François Pardigon en préface à ses *Épisodes des journées de juin 1848*¹⁰ : à la limite, pour un opposant à un système donné, le plus dur n'est pas, au sein d'une structure sociale, la lutte dans la rue pour la république et contre les formes d'oppression bourgeoise ; le plus dur, la lutte « la plus rude », c'est celle qui va à l'encontre des conditions sociales d'existence qui attachent tout homme à un système déterminé d'intérêts.

« Qu'on se représente les mille obstacles qui font barrière à l'émancipation de l'homme jeune au moment où il sort de la vie de famille pour entrer dans la vie sociale. De tous les combats, c'est le plus meurtrier pour la démocratie, car c'est celui qui lui enlève le plus d'adeptes. L'autorité paternelle, l'affection de la mère, l'entourage des proches et des amis, la somme totale des intérêts, concluent à la routine, et opposent, sans vergogne, à la morale peu lucrative des intérêts et des droits généraux la morale plus stimulante des intérêts particuliers, des immunités personnelles ». ¹¹

¹⁰ Pardigon était étudiant au moment de l'insurrection de 1848. Il rejoint les insurgés lors des journées de juin. Arrêté durant la majeure partie des faits, il les raconte du point de vue de celui qui n'en voit rien, ou très peu, mais qui devine et subit. Il sera par la suite déporté puis émigré à Londres et aux États-Unis. Nous revenons plus loin, dans l'appendice, sur quelques motifs de son récit, d'une force théorique et poétique incontestable.

¹¹ F. Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848*, *op. cit.*, p. 86. Pardigon poursuit : « L'homme qui, riche ou pauvre, refuse de sacrifier aux faux dieux, foule sous ses pieds les fétiches de sacristie et d'arrière-boutique, et ose

Morale qui est d'emblée donnée avec la structure sociale comme ce qui conditionne toujours déjà en son sein l'adhésion des dominés à l'ordre qu'elle reproduit – et donc à la place qu'ils sont déterminés à venir y occuper et dans laquelle ils sont conduits, pour exister comme sujets, à se reconnaître. Par conséquent, les conditions d'un refus du système relèvent par définition de ce qui ne peut pas être donné à l'intérieur du système en tant que tel. Dit autrement : les causes qu'on peut toujours recenser ne suffisent pas à rendre raison d'une explosion insurrectionnelle, d'un événement révolutionnaire.

La faible valeur épistémologique des causes de Février tiendrait-elle à leur relative superficialité par rapport à ce qui détermine réellement, et en dernière instance, le cours de l'histoire aux yeux de Marx : la situation économique mondiale ? En effet, Marx repère deux *événements* qui semblent être, « finalement », les véritables raisons de 1848. Ce sont « deux événements économiques de portée mondiale »¹² : premièrement la disette issue de problèmes agricoles ; deuxièmement la crise générale du commerce et de l'industrie en Angleterre, issue des revers subis par les spéculateurs en actions des chemins de fer. Cependant, il ne faut pas pour autant comprendre que ces événements seraient des causes plus « profondes » que celles évoquées plus haut. Justement parce que ce ne sont pas, à proprement parler, des *causes*. De ces deux événements, on nous dit plutôt que, à la fois, ils « *précipitèrent l'explosion du malaise général et mûrirent l'humeur à la révolte* »¹³. Ils marquent donc une accélération brusque dans la chaîne causale déjà donnée et portent à point un état d'esprit, en s'inscrivant dans un processus de maturation déjà à l'œuvre. Ils sont donc tout sauf des moments de rupture à effets immédiats, qui provoqueraient, pour ainsi dire instantanément, l'insurrection. Ils précipitent une explosion et mûrissent un état d'esprit. Qu'est-ce à dire ?

embrasser la statue de la Liberté, ne fait point un pareil acte sans un grand préjudice pour ses intérêts les plus immédiats, pour ses affections les plus chères. Longtemps, il s'en ressentira ».

¹² K. Marx, *Les luttes de classes en France, op. cit.*, p. 15.

¹³ *Ibid.*

Notre hypothèse est la suivante : ces événements ne causent pas l'insurrection, ils déterminent les éléments de la situation à *devenir* les causes de l'insurrection. On pourrait dire, si la métaphore n'était pas mauvaise, que ces événements créent une atmosphère dans laquelle les éléments objectifs de la situation se *crystallisent* en causes d'un bouleversement dont, ni les causes ni les deux événements, à eux seuls, ne rendent raison. Pourquoi départager causes et événements ? Pourquoi rapporter les événements à des raisons structurelles larges, à effets médiatisés, et les causes à des raisons conjoncturelles précises, qui semblent à la fois agir immédiatement sur la situation et rester insuffisantes pour la transformer ? « Précipiter » et « mûrir » nous indiquent que, au point où les événements font effet sur l'ordre des causes, un quelque chose advient que la situation ne pouvait déterminer – c'est-à-dire prévoir comme tel, inscrire dans ses possibles – mais à quoi elle laissait une place, ou plutôt une place flottante. Les événements désignent un ordre particulier et original de causes qui affectent cette place flottante, par l'intermédiaire de laquelle les éléments objectifs de la situation se cristallisent en causes de l'insurrection. C'est à la lumière de cette hypothèse que nous devons relire la distinction entre le statut des causes et celui des deux événements dans l'analyse de Marx.

Certes, les « causes » jouent un rôle fondamental. Mais elles ne pourront fonctionner comme telles, comme causes, qu'à certaines conditions dont on pourrait dire qu'elles les activent, ou les constituent *rétroactivement* comme causes, comme les causes qu'elles *auront été*. Les causes ménagent la possibilité d'un *vide* dans l'espace plein et saturé des intérêts sociaux. Mais il doit y avoir quelque chose en plus de ces causes ; il manque quelque chose à cet ordre causal qui articule les intérêts économiques de chacune des classes, leurs rapports et la manière dont chaque classe perçoit les autres sous les rapports qu'elle entretient avec elles. Pour que la révolution de Février s'enclenche, il aura fallu que le nexus des causes laisse une marge, un espace vacant, une case vide dont l'investissement cristallisera l'ensemble en « ensemble causal de la

révolution de Février ». Voilà comment nous pourrions formuler la manière dont, à l'ordre causal, s'ajoutent (mais précisément pas comme la simple addition d'un facteur isomorphe) des événements, pour produire une insurrection révolutionnaire irréductible à un simple « effet » de ces causes. Il faut que, dans l'espace saturé de sens et d'intérêts objectifs des rapports sociaux (ou plus exactement dans l'espace de leur représentation idéologique), apparaisse une « case vide » qui puisse être investie *différentiellement*, justement en raison de sa vacuité, par les différents groupes en présence. Ainsi l'aristocratie apparaît en février 1848 comme la classe ennemie de tous, mais différemment pour chacun – c'est-à-dire pour des raisons différentes qui lui donnent, à chaque fois, une signification différente :

« Et les fractions de la bourgeoisie française exclues du pouvoir de crier « Corruption ! » Le peuple criait : « À bas les grands voleurs ! À bas les assassins ! » quand en 1847 sur les plateaux les plus illustres de la société bourgeoise on jouait publiquement les mêmes scènes qui conduisent régulièrement le prolétariat encanaillé (l'aristocratie financière) dans les bordels, les maisons des pauvres et les asiles d'aliénés, devant les juges, aux bagnes et à l'échafaud. La bourgeoisie industrielle voyait ses intérêts menacés, la petite-bourgeoisie était moralement indignée, l'imagination populaire scandalisée, Paris inondé de pamphlets ».¹⁴

Un même comportement menace les uns, indigné les autres, scandalise d'autres encore. Voilà le sens des « événements » : précipiter l'explosion d'un « malaise », mûrir une « humeur », autrement dit provoquer un investissement affectif commun mais surdéterminé sur la forme où se révélera la contingence de l'ordre social. La condition d'une insurrection ne peut jamais être qu'un processus fantasmatique, projetant un imaginaire dans une forme vide qui se prête à être surinvestie, c'est-à-dire corrélativement investie par autant de structures fantasmatiques hétérogènes correspondant aux différentes classes en présence. La condition

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

d'une révolution, entendue ici comme refus d'un ordre social, c'est donc le surinvestissement fantasmatique d'une forme vide par les classes en présence, c'est-à-dire sa surdétermination par les différents fantasmes de classe, de telle sorte que cette forme vide puisse servir comme telle de médiation imaginaire dans le processus décisif de radicalisation explosive de la lutte. Rien ne garantit que cette médiation serve plutôt le processus révolutionnaire qu'inversement un processus « réactionnaire ». Effectuant un premier bond dans l'histoire, on prendra pour exemple de case vide coagulant une tendance réactionnaire Louis-Napoléon (et, à l'inverse, Cavaignac et la République bourgeoise de 1848, équivalents ici de l'aristocratie financière en février). À la question : comment se fait-il que Louis-Napoléon parvienne au pouvoir ? La réponse de Marx est presque : en raison de sa vacuité, telle que des classes aux intérêts parfois complètement contradictoires ont pu s'y réunir par le biais d'un investissement fantasmatique.

« L'élection de Napoléon, c'était pour le prolétariat la destitution de Cavaignac, le renversement de la Constituante, le congédiement du républicanisme bourgeois, la cassation de la victoire de Juin. Pour la petite bourgeoisie, Napoléon signifiait le pouvoir du débiteur sur le créancier. Pour la majorité de la grande bourgeoisie, l'élection de Napoléon, c'était la rupture ouverte avec la fraction dont elle avait dû se servir un instant contre la révolution, mais qui lui était devenue insupportable dès qu'elle chercha à consolider la position du moment en position constitutionnelle (...). En votant pour Napoléon, l'armée enfin vota contre la garde mobile, contre l'idylle de la paix, pour la guerre. Il arriva ainsi, comme le constatait la *Neue Rheinische Zeitung*, que l'homme le plus simple de France acquit la signification la plus complexe. C'est justement parce qu'il n'était rien qu'il pouvait tout signifier, sauf lui-même. Cependant, quelque varié que pouvait être le sens du nom de Napoléon dans la bouche des différentes classes, chacune d'elles écrivit ce nom

sur son bulletin : « À bas le parti du National, à bas Cavaignac, à bas la Constituante, à bas la République bourgeoise ».¹⁵

Si les événements économiques de portée mondiale sont à prendre en considération, c'est donc dans la mesure où ils suscitent – mais pas comme les causes d'un effet – les investissements fantasmatiques d'une case vide et provoquent, de cette manière ou par ce biais différentiel (c'est-à-dire gonflé d'une pluralité de déterminations virtuelles), une insurrection. Pour le dire plus simplement, c'est parce qu'il y eut la maladie de la pomme de terre, plusieurs mauvaises récoltes et la crise générale du commerce et de l'industrie, avec ce que cela implique comme conséquences concrètes sur la vie quotidienne de chacun, que les attitudes, pensées, pratiques de l'aristocratie financière – qu'auparavant le peuple détestait plus ou moins, mais sans que cela débouche sur une insurrection – sont apparues à la population française *insupportables*. C'est en raison de ces événements que le peuple français investit l'aristocratie comme intolérable, tout en investissant une série de signifiants – « République », « liberté », « émancipation de l'homme », etc. : on y reviendra – dont l'aristocratie financière était devenu le strict opposé. Marx : « Les ravages causés dans le commerce et l'industrie par l'épidémie économique rendirent encore plus insupportable l'autocratie de l'aristocratie financière », au point qu'elle devint intolérable et que son renversement parut évident et nécessaire¹⁶.

Problèmes d'inscription : continuité ou rupture ?

Ce développement sur l'analyse marxienne des motifs de l'insurrection de Février visait à montrer une chose : Marx n'applique pas la dialectique à une situation. La dialectique se trouve

¹⁵ *Ibid.*, p. 56-57.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

tordue, pour laisser place à l'écart virtuel qui dessine les lignes de fuites dans l'ordonnancement d'une situation. Nous pouvons y voir un enjeu théorique : celui du sens d'un événement ou de son interprétation, comme problème de l'inscription de l'événement et des modalités de cette inscription, c'est-à-dire de son enregistrement sur tel ou tel ordre, selon telle ou telle logique, constitutive de telle ou telle temporalité. C'est bien le problème du sens de l'événement que celui de son enregistrement ou de son inscription, en ce qu'il s'agit de savoir s'il rompt la rationalité du monde dans lequel il survient, s'il la reconfigure, la bouleverse, ou s'il s'y fonde, s'y laisse reprendre et intégrer. Mais c'est bien plus qu'un enjeu théorique : l'enjeu est également pratique, qui apparaît dès les premières heures de la révolution de 1848, et auquel Marx est particulièrement sensible et attentif. Interpréter l'événement, c'est aussi et peut-être surtout le faire. Examinons cela de plus près.

À l'instar de nombre de ses contemporains, Marx voit avant tout dans ce moment insurrectionnel un conflit d'interprétation. Conflit entre ceux qui cherchent à perpétuer ce moment comme tel, dans le geste de rupture qu'il induit¹⁷, et ceux qui cherchent à le ressaisir comme un simple moment de transition. Conflit entre ceux qui cherchent à inscrire l'événement dans une durée propre, en vue de la recréation du monde, c'est-à-dire de l'organisation politique, sociale et économique – le temps repart à zéro ; et ceux qui cherchent à le réinscrire dans la durée de l'ordre précédent, comme une mutation de plus ou moins grande importance de cet ordre, se basant par conséquent sur une temporalité dont le rythme doit être de même type que le précédent, à rétablir au plus vite.

Le 25 février constitue sans doute un moment exemplaire de ce conflit. Le Gouvernement provisoire et la délégation ouvrière menée par Raspail sont en conflit. L'enjeu est le suivant : que va-t-on faire

¹⁷ On pourrait dire avec Badiou : ceux qui s'emploient à « tenir » l'événement dans la radicalité de ses conséquences. Sur ce thème, on lira les livres V à VIII de *Logique des mondes*, ainsi que la longue préface. Voir A. Badiou, *Logique des mondes – L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2006.

de l'insurrection ? Les premiers – auxquels s'ajoutent les « lobbies » conservateurs, qui ont beau jeu de faire pression sur un Gouvernement sans majorité légitimée par une quelconque élection – souhaitent, le plus vite possible et pour diverses raisons, apaiser les conflits, trouver des compromis qui permettront un retour au calme – et par conséquent, c'est là le problème, un retour à l'ordre. Les seconds, les ouvriers et les clubs qui les supportent, refusent quant à eux de se voir reportés à un pré-février, c'est-à-dire à l'ordre qui définissait la Monarchie de Juillet. Peu leur importent les raisons évidentes qui sont invoquées. Car elles sont invoquées sans aucun doute du point de vue du bon sens, c'est-à-dire du point de vue de l'évidence des significations et des partages propres à l'ordre qui vient justement d'être bouleversé. Le bon sens repose sur la présupposition qu'il n'y a que cet ordre, qu'il est dès lors nécessaire de préserver de toute mutation, forcément perçue comme une menace d'anarchie. C'est là une constante, durant toute la conjoncture 1848-1851 : les conservateurs disqualifient toute contestation de l'ordre comme relevant de l'anarchie et du socialisme, et n'y voient qu'un chaos mortifère, la fin de tout ce qui est et de tout ce qui peut être, la destruction absolue de toute existence. On se reportera sur ce point aux pages que Marx consacre à la période, particulièrement tendue, qui précède les élections complémentaires du 10 mars 1850. On y trouve le bien-nommé « parti de l'ordre » au pouvoir parlementaire, affolé par la manifestation de la moindre différence, du moindre désaccord, qui s'engage dans un délire paranoïaque consistant à recoder toute position contraire à la sienne en termes d'anarchie ou de socialisme, et particulièrement le parti de l'opposition, « ce *parti de l'anarchie*, comme le baptisent ses adversaires » :

« Suppression des droits protecteurs – du socialisme ! car c'est s'attaquer au monopole de la fraction *industrielle* du parti de l'ordre. Réglementation du budget de l'État – du socialisme ! car c'est s'attaquer au monopole de la fraction *financière* du parti de l'ordre. Libre entrée de viande et de blé étrangers – du socialisme ! car c'est s'attaquer au monopole de la troisième fraction du parti de l'ordre, la *grande propriété foncière*. Les revendications du parti des *free-*

traders, des libres-échangistes, c'est-à-dire du parti bourgeois anglais le plus progressiste, apparaissent en France comme autant de revendications socialistes. Voltairianisme – du socialisme ! car il s'attaque à la quatrième fraction du parti de l'ordre, les *catholiques*. Liberté de la presse, droit d'association, instruction publique générale – du socialisme, encore du socialisme ! Ils portent atteinte à l'ensemble du monopole du parti de l'ordre ».¹⁸

Mais revenons aux semaines qui suivent l'insurrection de février 1848. Peu important aux ouvriers les raisons que le bon sens peut invoquer pour ne pas prolonger la crise provoquée par Février¹⁹. L'essentiel est de tenir le renversement de la Monarchie de Juillet, c'est-à-dire d'accomplir le pas de la rupture avec un monde désormais passé dont les significations ne peuvent plus avoir cours, au profit d'un monde à venir. Ce monde à venir n'est pas un monde imaginaire, préexistant dans le monde antérieur à titre de possibilité politique. C'est au contraire un monde rigoureusement inimaginable. Personne ne pouvait l'imaginer avant Février, plus exactement avant que ne soient tenus les événements de Février dans la radicalité de ce qu'ils impliquent, à savoir le renversement de Juillet *et* de l'ordre (social, économique, culturel) qui va avec, pour forcer la construction d'un monde nouveau. Pour ceux qui se rangeront bientôt du côté du parti de l'ordre, les transformations provoquées par l'insurrection de février sont des transformations pensables par, dans et sous Juillet, qui auraient même été réalisables sous Juillet si Guizot et Louis-Philippe s'étaient montré plus sympathiques et conciliants. Adopter une telle position revient à refuser le caractère événementiel de Février, au sens très précis où l'insurrection n'y apparaît pas comme un bouleversement radical, c'est-à-dire un véritable pas d'écart *du temps* lui-même, mais est prise pour une rupture *dans* le temps et une rupture d'un *même* temps. La rupture

¹⁸ *Ibid.*, p. 119-120.

¹⁹ Par exemple, la nécessité de relancer l'économie au plus vite ou les dangers, non seulement économiques, mais aussi politiques, militaires, etc., que pourrait amener une prolongation de l'indétermination issue de l'insurrection.

induite par l'événement est par contre un changement de siècle et de monde, une « transformation révolutionnaire du monde » écrit Marx, siècle et monde encore indéterminés, mais gros d'un avenir à construire sur les ruines d'un *passé à jamais passé*²⁰. C'est sans doute ainsi qu'il faut entendre l'énigmatique et célèbre formule du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* : « La révolution sociale du XIXe siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir »²¹. Il ne faut pas comprendre que la révolution a pour condition une anticipation prophético-scientifique de ce qui sera (de ce qui *doit être*) et vers laquelle elle se tendrait, mimant l'avenir « à-faire » au lieu de mimer le passé « déjà-fait », ce qui n'est qu'une autre manière de se rapporter « au passé » en soumettant l'action aux conditions de la réconnaissance de son sens déjà-donné. Par cette formule, il faut plutôt entendre que la révolution s'inscrit dans une temporalité qu'elle pose elle-même : la révolution sociale du XIXe siècle a pour vocation d'autoconstituer sa durée propre. En ce sens, l'action révolutionnaire produit en même temps des actes *et* la signification de ces actes, au lieu d'agir en fonction de significations déjà données – décidées *a priori* – et d'interpréter après-coup le sens de ses actions en se demandant s'il faut ou non les assumer.

L'enjeu de la rencontre entre le Gouvernement provisoire et la délégation d'ouvriers est donc : à quelle transformation plus ou moins radicale de l'ordre ancien en un ordre nouveau l'insurrection doit-elle conduire²² ? Et « le 25 février vers midi », cet enjeu prend la

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 122.

²² Nous dramatisons de façons outrancière une situation qui, évidemment, était plus compliquée : il faut compter en effet de multiples positions intermédiaires entre ces deux camps, comme par exemple la position de la bourgeoisie républicaine, de la petite-bourgeoisie, à l'intérieur desquelles sans doute se démultiplient les attitudes et positions, presque à l'infini. Reste que, ce que l'événement produit et manifeste dans la rupture qu'il provoque, c'est une radicalisation, aux yeux de ses acteurs, des positions entre ces deux attitudes extrêmes. En effet, vues sous l'angle de cette opposition duelle radicale, les positions intermédiaires apparaissent comme autant de tentatives de « changer mais pas trop quand même », c'est-à-dire, en définitive de n'effectuer de

tournure concrète et momentanée suivante : proclamation de la République ou non²³ ? À cette occasion et pour cette fois – le fait est assez rare dans les événements de 1848 pour qu'on le souligne – le rapport de forces tourne à l'avantage des ouvriers. La République est proclamée. On ne s'étonnera pas qu'alors « s'effaçait *jusqu'au souvenir* des mobiles et des objectifs limités qui avaient précipité la bourgeoisie dans la révolution de Février »²⁴. La radicalité de la transformation va de pair avec une inscription de l'événement dans une durée qui s'auto-détermine – *la République était en réalité la cause de la République*, on retrouve ce thème chez les blanquistes – parce qu'elle construit sa propre surface d'enregistrement : sa propre mémoire.

Que le rapport de force tourne en faveur des ouvriers signifie que, « en imposant la République au Gouvernement provisoire et, à travers celui-ci, à toute la France, le prolétariat se plaçait d'emblée au premier plan comme un parti autonome »²⁵. Il est non seulement pour un temps à l'avant de la scène révolutionnaire, mais surtout il n'est soumis à aucun autre parti et ne prend ses décisions que par lui-même et pour lui-même. Il est autonome parce qu'il est à l'ouverture du nouveau monde, l'ouverture républicaine et, à ce titre, potentiellement socialiste. Sans doute cette visibilité et cette autonomie doublée de solitude lui coûteront-elles très cher en juin. Reste que, malgré les risques effectifs qu'elles comportaient, ce ne fût pas peine perdue pour le prolétariat : « ce qu'il conquiert, c'était le terrain en vue de la lutte pour sa propre émancipation révolutionnaire »²⁶. L'émancipation devient possible grâce au terrain qui fait droit, au grand jour, à certaines revendications auparavant secrètes, le terrain qui permet de poser devant tous certains enjeux

changement que dans certaines limites fixées par l'ordre précédent, auxquelles le bon sens impose de ne pas toucher.

²³ K. Marx, *Les luttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 17.

²⁴ *Ibid.*, p. 18 (nous soulignons).

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

autrefois objets de conspirations cachées dans les coulisses de la scène politique. Si nous insistons sur ce conflit qui tourne à la faveur des ouvriers, actifs et autonomes, c'est pour marquer combien l'insurrection de Février n'est pas la conjonction de la mystification bourgeoise et de la stupidité de la classe ouvrière, incapable de comprendre que la réalité économique l'empêchait de faire de cette révolution une vraie révolution. En clair : cette insurrection n'est pas une insurrection de surface ; ce n'est pas la répétition grotesque des grands événements de 1789 dans le théâtre parlementaire, ni un semblant d'action incapable d'ouvrir l'histoire à sa vérité. À même l'événement, Marx pointe bien les virtualités révolutionnaires à l'œuvre – bien qu'elles soient toujours également susceptibles d'être réinterprétées comme autant de degrés de progression sur une ligne du temps prédéterminée : avancement de la révolution comme vérité de l'histoire vers son avènement. Or, ce faisant, se révèle la possibilité d'une autre rationalité de l'événement révolutionnaire, un autre mode de compréhension de ses « réussites » et de ses « échecs ». C'est ce qui apparaît dans l'analyse du retour de flamme que subit la classe ouvrière en mai-juin 1848.

De la victoire à l'échec, de la défaite à la victoire : questions de mots

Très vite, après la proclamation de la République, le rapport de forces s'inverse. Ce qui fut conquis n'était en effet pas encore la révolution, mais son terrain, sa scène, ses acteurs costumés de slogans et attifés de mots d'ordre. Ainsi républicains bourgeois et démocrates du gouvernement provisoires acceptent-ils certaines revendications ouvrières. Les signifiants « République », « liberté » ou « émancipation » ainsi que « organisation du travail », « ateliers sociaux », « institutions sociales » ou « ministère du travail » firent la victoire de Février. Mais, pour l'essentiel, ils resteront des mots. Marx l'écrit en toutes lettres :

« Tout comme la monarchie de Juillet fut contrainte de proclamer qu'elle était une monarchie entourée d'institutions républicaines, la république de Février fut forcée de *s'annoncer* comme une *république entourée d'institutions sociales*. Le prolétariat parisien *arracha* aussi cette concession ». ²⁷

S'annoncer, écrit Marx : il s'agit bien de mots, et de rien d'autre. Le gouvernement provisoire s'emploiera à faire de cette annonce un vœu pieu, d'abord par le relatif ridicule des institutions en question au regard des revendications ouvrières (par exemple les ateliers *nationaux* plutôt que les ateliers *sociaux*, en y jouant, victorieusement cette fois, la lutte linguistique), puis par leur progressive suppression (ainsi la suppression, petit à petit, des ateliers nationaux, de mai à juillet 1848).

Ceci semble bien confirmer l'hypothèse canonique selon laquelle Marx n'aurait vu dans la révolution de Février qu'un changement superficiel, permettant seulement d'épuiser une forme idéologique de plus, avant d'en venir au contact de la réalité sociale et économique. Pour filer la métaphore : un changement de costumes n'affectant pas les corps. Mais la métaphore est mauvaise, à rester aussi pauvre. S'il n'y a pas encore de mise à nu de la réalité dans la révolution de 1848, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de changement. Il y a changement de costumes, c'est-à-dire également changement de la perception que chacun a de lui-même et d'autrui, changement des rapports entre les corps, et des attitudes que ces corps adoptent. Autrement dit, s'il est vrai que Marx voit dans la révolution de Février avant tout une révolution du discours – d'où tout le vocabulaire théâtral du costume et de la scène qui traverse *Les luttes de classes en France* et qui sera repris dans *Le Dix-huit Brumaire* –, on ne peut pour autant en conclure que rien ne se soit passé, ni que les ouvriers se soient purement et simplement laissés bernés. Nous touchons ici à un point particulièrement important de l'analyse marxienne de 1848. Si les enjeux et les mots d'ordre révolutionnaires peuvent *devenir* cela, « juste des mots », « paroles

²⁷ *Ibid.*, p. 19. Nous soulignons « s'annoncer ».

seulement », c'est précisément qu'ils l'étaient dès le départ, toujours déjà ; c'est précisément parce *que depuis le départ on ne se battait que pour des mots et par rapport à des mots*, pas pour des intérêts, des raisons, des motifs socio-économiques objectifs – ce qui ne veut pas dire que ces derniers n'existaient pas mais, comme on l'a vu, qu'ils n'auraient pu produire à eux seuls la précipitation du processus insurrectionnel. Les mécanismes de précipitation et de maturation, que nous avons pris soin de distinguer de mécanismes *causaux*, parce qu'ils transforment les conditions en causes, s'ordonnent d'abord à des signifiants-en-souffrance (« liberté-égalité-fraternité », « république », « république sociale », « organisation du travail », « reprendre la révolution là où le 9 thermidor l'a arrêtée », etc.). Dans de tels signifiants peuvent se projeter des *désirs* échappant au système des *intérêts* propre à la reproduction de l'ordre social, *donc* des désirs qui ne savent pas encore eux-mêmes ce qu'ils sont, ce qu'ils veulent, où ils vont, des désirs qui sont contraints de définir leur « objet » à mesure qu'ils se construisent eux-mêmes en fonction d'une « pulsion » subjective et non d'une finalité préalablement donnée ou conçue.

Pour autant, ces signifiants ne sont pas neutres : ils déterminent une redistribution des enjeux politiques. Qu'on observe la description donnée par Marx des activités principales du Gouvernement provisoire, de février à juin. Une fois proclamée la République, l'essentiel pour le Gouvernement provisoire, à dominante bourgeoise²⁸, c'est de « la rendre acceptable à la bourgeoisie et aux provinces »²⁹. Programme idéologique aux enjeux – et aux effets – bel et bien réels. Il s'agit certes de réduire la

²⁸ Le Gouvernement provisoire comportait seulement deux représentants des ouvriers, Louis Blanc et Albert, aucun d'entre eux n'étant ministre, puisque le premier avait été relégué à la présidence de la Commission de réflexion sur le travail dite « Commission du Luxembourg », et que le second n'avait aucune tâche à proprement parler – de sorte qu'ils n'étaient là aux yeux des bourgeois du Gouvernement qu'à titre de représentant des ouvriers, « parce qu'il faut bien ».

²⁹ *Ibid.*, p. 24.

République à de simples mots, mais *pas à n'importe lesquels*. Ainsi du refus de proclamer la République *sociale*, ainsi de la création d'ateliers *nationaux* plutôt que *sociaux*, ainsi encore de la proclamation de la « nature pacifique » de la république « aux puissances despotiques de l'extérieur »³⁰. Lutte discursive qui atteint son acmé lors de la première réunion de l'Assemblée constituante, le 4 mai 1848. Marx y insiste : la République,

« ce n'est pas la République imposée au Gouvernement provisoire par le prolétariat parisien, ce n'est pas la République pourvue d'institutions sociales, non pas l'image de rêve que caressaient les combattants des barricades. La République proclamée par l'Assemblée Nationale, la seule légitime, c'est la République qui n'est pas une arme révolutionnaire contre l'ordre bourgeois, mais plutôt sa reconstitution politique, la consolidation politique de la société bourgeoise, en un mot : la *République bourgeoise* ».³¹

Est à l'œuvre – dans ce pas d'écart de la bourgeoisie par rapport à un ordre antérieur, qui lui apparaît maintenant, rétroactivement, comme étant l'ordre qui *seul* peut satisfaire ses intérêts – la volonté de la bourgeoisie de réinscrire les événements dans cet ordre et de déterminer en conséquence les mots d'ordre de l'insurrection. Dès lors, la tâche de la République « cessa d'être la transformation révolutionnaire du monde ; elle consista uniquement à s'adapter aux conditions de la société bourgeoise »³².

Est-ce là un simple retour ? Lorsque Marx nous dit que « les républicains bourgeois du National s'amusèrent à substituer aux noms et costumes monarchiques ceux de l'ancienne République », que « pour eux, la République n'était qu'une nouvelle toilette de bal pour la vieille société bourgeoise »³³, retombons-nous dans l'interprétation selon laquelle les ouvriers furent mystifiés par la

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 36.

³² *Ibid.*, p. 25.

³³ *Ibid.*, p. 24.

bourgeoisie, bernés par sa rhétorique ? Pas du tout. Précisément parce que *pour les ouvriers*, la République n'est pas une nouvelle toilette de bal. Elle doit mener à une République *sociale*, et celle-ci, à son tour, vers un monde à construire. Autrement dit, la lutte pour et par des mots a ceci d'essentiel qu'elle oriente, en tant que lutte, c'est-à-dire en fonction des investissements désirants qui la portent, leur détermination et le codage de ces investissements en tel ou tel ordre social. Néanmoins, on retrouve ici la marque dialectique de l'analyse de Marx. Là où des conspirateurs comme Blanqui prennent la vacuité des mots d'ordre, leur indétermination, comme l'occasion d'une élaboration d'un nouveau monde, c'est-à-dire d'un monde dont le contenu, les partages, l'organisation restent indéterminés, Marx tend à rabattre cette vacuité sur une double ignorance de la classe ouvrière : une ignorance de ce qu'il faut faire ; une ignorance de la situation actuelle. Cette ignorance de la situation actuelle qui aurait empêché la réussite de l'insurrection précisément pour les mêmes raisons qui l'avaient provoquée : parce que les mots d'ordre restaient vides, et ne trouvaient pas leur contenu propre. Ignorance, et donc incapacité : « Nous avons vu que (...) le prolétariat parisien était encore incapable d'avancer au-delà de la République bourgeoisie autrement qu'en idée, qu'en imagination, que partout où il passait vraiment à l'action, il agissait au service de celle-ci »³⁴. Si les mots ne sont pas nécessairement synonymes d'illusions idéologiques, il reste qu'ils ne suffisent pas à faire de la lutte une lutte *réelle*, lorsqu'ils restent vides de référents déterminés.

Or – c'est là une des forces théoriques du texte de Marx – cette ignorance qui condamne la classe ouvrière à l'échec est également ce qui transforme cette expérience en réussite, parce qu'elle dégrise l'ivresse verbale du prolétariat et lui manifeste les raisons pour lesquelles il a échoué ainsi que, en creux, les raisons qui le mèneront, *in fine*, à la victoire. Nous reviendrons sur ce point, indice d'une véritable théorie de l'apprentissage chez Marx, apprentissage de la révolution et de ses conditions, qui fait de ses analyses de 1848 un

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

Bildungsroman du prolétariat. Relevons pour l’instant que la lutte de février à juin autour de la détermination du signifiant « République », bien que perdue par les ouvriers dans l’immédiat, est néanmoins le signe d’une victoire, dans la mesure où elle permet une *clarification* du partage des classes en luttes, des alliances et ruptures durant les mois suivants. Cette clarification, Marx l’interprète dans les termes d’une loi historique célèbre : la simplification tendancielle des antagonismes sociaux. Il convient de l’examiner de plus près, car nous touchons ici au point nodal dans *Les luttes de classes en France*, à savoir l’enjeu capital, aussi bien pratique que théorique, de l’inscription de l’événement.

Dialectique et démystification

Rappelons la thèse de la simplification des antagonismes de classes, énoncée dans le *Manifeste* :

« La société bourgeoise moderne, qui est issue des ruines de la société féodale, n’a pas surmonté les antagonismes de classes. Elle a mis seulement en place des classes nouvelles, de nouvelles conditions d’oppression, de nouvelles formes de luttes à la place des anciennes. Toutefois, notre époque – l’époque de la bourgeoisie – se distingue par un trait particulier : elle a simplifié les antagonismes de classes. De plus en plus, la société se divise en deux grands camps ennemis, en deux grandes classes qui s’affrontent directement : la bourgeoisie et le prolétariat ».³⁵

Cette thèse a d’abord une valeur descriptive : elle décrit le mouvement de l’histoire sociale. Mais c’est trop peu dire. Car Marx lui imprime une détermination dialectique. Il en résulte un double effet : d’une part, ce mouvement est un mouvement *nécessaire* ; d’autre part ce mouvement d’opposition est un mouvement *contradictoire* qui, dans sa radicalité la plus grande, au point même

³⁵ K. Marx et F. Engels, *Le Manifeste communiste*, dans Karl Marx, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 162.

de sa radicalité absolue, se retourne pour être relevé, dans l'*Aufhebung* d'une société sans classes. Sur cette base, *Les luttes de classes en France* tend à recoder l'événement de Février et ses conséquences dans le sens de cette dialectique, c'est-à-dire à leur assigner une place sur ce mouvement, en fonction de la maturation du processus historique. Ce qui pose à Marx le problème suivant, crucial pour la pratique révolutionnaire : comment évaluer le degré de maturation du processus à un moment donné ?

La réponse est dans la question : en rapportant le processus à son point terminal d'aboutissement, celui de l'antagonisme poussé à son point le plus aigu, « bourgeoisie *versus* prolétariat », qui servira donc de critérium. Il permet de repérer le point de maturation de l'événement, c'est-à-dire de l'inscrire sur l'échelle des degrés par lesquelles passe le mouvement dialectique de simplification des antagonismes. Et c'est bien à partir de l'axe « Bourgeoisie industrielle *versus* Prolétariat » que Marx mesure le progrès apporté par Février. Renversant les représentants de l'aristocratie financière, l'insurrection de février va permettre, au fil de détours dont il serait trop long de rappeler toute la complexité ici, de porter la bourgeoisie industrielle au sommet de la République, avec l'aristocratie financière³⁶. Autrement dit, au pouvoir, nous trouvons désormais la bourgeoisie dans son ensemble, ou plus exactement dans sa pureté, puisque la petite-bourgeoisie se voit progressivement rejetée parmi les dominés, aux côtés du prolétariat, en tant qu'elle s'oppose à l'aristocratie financière³⁷. On voit bien opérer ici la simplification progressive des antagonismes, entre deux camps – bourgeois *versus* petits-bourgeois et prolétaires – qui se forment peu à peu suite à Février. Désormais la scène opposera donc la bourgeoisie dans sa

³⁶ Voir K. Marx, *Les luttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 104 : « Toute notre analyse a montré que la République, depuis le premier jour de son existence, n'a pas renversé l'aristocratie financière, mais l'a consolidée ».

³⁷ Voir *ibid.*, p. 119 : « Nous avons vu peu à peu paysans, petits-bourgeois, les classes moyennes en général, passer aux côtés du prolétariat, forcés de s'opposer ouvertement à la République officielle, traités en adversaires par celle-ci ».

pureté de classe à ceux qu'elle domine et ruine progressivement (petits-bourgeois, paysans et même bourgeois républicains), voués petit à petit à se rassembler autour du prolétariat, sinon à se fondre en lui au fur et à mesure de la simplification qui tend à ne laisser plus que deux classes en vis-à-vis. Pour résumer d'une formule : *les luttes de classes* (multiples) se transforment en *la lutte des* (deux) classes.

L'échec de la révolution de Février devient alors compréhensible et, mieux encore, acceptable, dans la mesure où les raisons de son échec sont les mêmes que celles de sa réussite relative : sa place sur l'échelle de la simplification. Si la révolution de Février échoue, c'est bien parce qu'*elle n'est qu'un moment* de cette simplification. La complexité de la situation politique et économique (la place ambiguë de la bourgeoisie industrielle, l'importance numérique relativement faible du prolétariat par rapport à une population majoritairement rurale, etc.) ne permettait pas l'explosion véritablement révolutionnaire, celle de l'ordre bourgeois en tant que tel. Littéralement : la situation n'était pas assez simple. Si cette révolution n'a pas mené à la révolution véritable *directement*, si elle doit passer par tous ces détours qui la définissent, c'est donc pour les mêmes raisons qui font qu'elle doit y mener indirectement. Advenue dans une situation trop complexe encore, elle prépare la radicalisation simplificatrice *des* antagonismes en *un* antagonisme. C'est dire que, selon Marx, il s'agit bien plus que d'une simple clarification de la situation : il s'agit bel et bien de son évolution, à défaut de sa révolution – d'une rupture temporelle la rejetant à jamais au passé.

En quoi consiste cette évolution ? Avant tout dans une démythification. L'incipit du premier article l'annonçait :

« Ce qui succomba dans ces défaites, ce n'est pas la révolution. Ce sont les traditionnels accessoires pré-révolutionnaires, résultant de conditions sociales qui ne s'étaient pas encore exacerbées en conflits de classes – personnes, illusions, projets, dont le parti révolutionnaire n'était pas libéré avant la révolution de Février, dont il ne

pouvait être libéré par la *victoire de Février*, mais seulement par une série de *défaites* ». ³⁸

Démystification qui, alignée sur la loi de la simplification tendancielle, dessine la ligne directrice de la maturation du processus historique, celle de l'éducation de la classe ouvrière à la lutte et aux moyens de la lutte. De Février, le prolétariat sort grandi, bien que défait. Et cet apprentissage passe avant tout par une démystification d'ordre terminologique, comme le montre la lutte discursive qui s'engage suite au soulèvement de Février. L'insistance de la bourgeoisie au pouvoir (le Gouvernement provisoire, en l'occurrence) à réduire la République à de simples mots conduit le peuple à exiger plus que la seule République, et même autre chose qu'une République, qu'il convient désormais d'appeler systématiquement, selon Marx, « République bourgeoise »³⁹. Contre « la République des riches »⁴⁰, on réclame peu à peu une « République social-démocrate », et même une « République rouge »⁴¹. L'apprentissage n'est pas le fait des seuls ouvriers. La bourgeoisie aussi s'éduque en se trouvant aux prises avec le prolétariat. La concession aux ouvriers de la proclamation de la République entraîne de fait une radicalisation de l'ordre bourgeois⁴² : « surprise, l'Europe se réveilla brutalement de sa torpeur bourgeoise »⁴³. Sortie de sa léthargie, la bourgeoisie réagit pour assurer ses conditions d'existence. Les revendications ouvrières apparaissent désormais au grand jour. Comme l'a écrit Marx, le « secret de la révolution du XIXe siècle » est « révélé du haut d'une

³⁸ *Ibid.*, p. 10.

³⁹ Voir *ibid.*, p. 36. Cette précision lexicale entérinée par les événements de Juin est décisive, car l'ennemi possède désormais un nom : « Après Juin, *révolution* voulait dire : *renversement de la société bourgeoise*, tandis qu'avant Février cela avait signifié : *renversement du système de gouvernement (Staatsform)* », *ibid.*, p. 42.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁴¹ *Ibid.*, p. 115.

⁴² Voir *ibid.*, p. 25 à 30.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

tribune européenne » : l'émancipation du prolétariat, porté par des « "rêves insensés" qui, jusqu'alors enfouis dans les écrits apocryphes des socialistes, ne parvenaient que sporadiquement aux oreilles de la bourgeoisie »⁴⁴. Désormais le mot d'ordre est énoncé « officiellement »⁴⁵. Voilà pourquoi la bourgeoisie tente de réduire la République à un simple mot. Il y a un double renforcement, une double révélation, une double clarification des deux forces principales l'une par l'autre, créant ainsi une circularité révolutionnaire. La dénégation de l'événement par la bourgeoisie, par sa réduction à de simples mots et donc, du même coup, à un fait parmi d'autres dans le cours de l'ordre ancien provoque un durcissement de la situation et une radicalisation de la lutte. Laquelle, à son tour, force la bourgeoisie à réagir plus durement encore, et ainsi de suite. En somme, non seulement la bourgeoisie reconnaît l'événement par sa négation elle-même, mais aussi elle prépare sa pleine et entière réalisation en s'employant à le réduire à néant : car, loin de rester identique, le réel en question en vient à changer lui aussi, l'ordre qui auparavant le définissait se trouve renforcé et radicalisé, et avec lui les conditions d'existence de la classe bourgeoise comme telle, de sa domination de classe toute entière, c'est-à-dire, en vis-à-vis, les conditions d'existence du prolétariat, et même plus encore les conditions d'existence de *toutes* les classes, de tout le peuple français qui est engagé, à vitesses variées et à degrés divers, dans un *devenir-prolétaire*.

Telos et croyance : le sens des actes

Ici, l'analyse marxienne penche décisivement vers une forme de « nécessitarisme théoricien ». Il faut attendre – c'est une question de temps et de patience – que les étapes nécessaires à la constitution de la situation *proprement* révolutionnaire soient toutes franchies. Mais

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

nous nous trouvons ici devant un problème métaphysique : y a-t-il du *proprement* révolutionnaire ? Dit autrement : y a-t-il du proprement prolétaire d'un côté, du proprement bourgeois de l'autre, c'est-à-dire des classes *pures* ? On peut dire que, en inscrivant l'événement sur l'échelle d'un mouvement nécessaire dont l'idéal indéfiniment à venir fixerait l'ordre de la progression, on tend à renverser une certaine conception de la lutte des classes, selon laquelle la lutte est constitutive des classes. Le renversement consiste en ceci : ce n'est pas la lutte qui constitue les classes, mais les classes qui constituent la lutte, parce qu'elles lui préexistent au moins en droit. Ainsi peuvent-elles être définies depuis un rapport simple d'opposition, lequel rapport ne transforme pas, par des échanges et des nœuds complexes, les classes en question, mais au contraire les fixe, les délimite et les définit dans leur pureté de droit. Si bien que l'on peut alors donner l'orientation de la lutte elle-même, indexée sur le mot d'ordre de l'émancipation des ouvriers comme condition de l'émancipation de l'homme. Tout se passe comme si le mot d'ordre « émancipation de l'homme » caractérisait *effectivement* l'essence de l'histoire et fournissait le *telos* au regard duquel la prématuration et le retard de la réalisation du mot d'ordre pouvaient être évalués dans les différentes conjonctures. L'ensemble des présupposés fait système : il faut (a) rapporter l'histoire humaine à sa « vérité », qui lui donne en même temps son unité de sens, pour (b) se figurer son *telos* et lui donner un contenu déterminé, ce qui (c) permet de définir – rôle de Lascience, personnage conceptuel de cette tragi-comédie – les étapes nécessaires par lesquelles l'histoire doit en passer avant de réaliser ledit *telos*, et de la sorte (d) autorise la production d'un diagnostic de la conjoncture qui *évalue* les degrés relatifs d'avancement et de retard des mouvements réels.

Or ceci soumet à nouveau le temps révolutionnaire aux conditions de la ré-cognition. Voilà pourquoi, en vertu d'une autre tendance interne au texte marxien qui fait pour beaucoup l'originalité des *Luttes de classes en France*, il semble pertinent d'insister sur ce point : le mot d'ordre « émancipation de l'homme » ne veut rien dire. Nous ne savons pas ce qu'il peut vouloir dire, ou plus précisément :

ce qu'il est susceptible d'être amené à avoir voulu dire. Et il n'est pas nécessaire, au moment même où on le crie et se bat *en son nom*, de savoir ce qu'il veut dire ou pourra vouloir dire – ce qui ne signifie pas, on l'a vu, que le choix des mots d'ordre soit dénué d'importance. Réponse à faire à tous ceux qui affirment que les mots d'ordre révolutionnaire sont vides : oui, et alors ? Ce vide est une condition constituante de l'action révolutionnaire. Mieux, c'est à cette condition qu'il peut y avoir acte et décision en général, et *c'est ce qu'il faut justement apprendre* à assumer. Non, nul ne sait – et Marx encore moins, Marx le dernier – « comment-on-vivra-dans-la-société-communiste ». Il n'y a pas lieu de s'en lamenter : c'est parce que nous ne le savons pas que nous la désirons⁴⁶.

Blanqui est éclairant sur ce point – et Marx ne se prive pas de relever son importance, en le comptant parmi « les véritables chefs du parti prolétarien », précisément, croyons-nous, pour cette raison⁴⁷. Dans sa « Lettre à Maillard »⁴⁸, après avoir exprimé à ce dernier son désaccord quant aux causes de l'avortement de Février – et avoir notamment innocenté les philosophes⁴⁹ et les chefs d'école, dont la diversité des opinions n'est pas un ferment de discorde mais un symptôme positif – Blanqui a cette affirmation étonnante, si l'on y regarde d'assez près :

« Le socialisme, c'est la croyance à l'ordre nouveau qui doit sortir du creuset de ces doctrines (...) et déjà, de leurs efforts,

⁴⁶ Au double sens de cette expression : qu'elle ne soit pas déjà et toujours déjà reconnaissable dans les schèmes dont nous disposons et qui nous sont faits par la société que nous refusons, c'est bien ce qui nous la rend désirable ; *et* : on ne peut désirer que des signifiants, sinon vides, du moins « insaturés ».

⁴⁷ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁸ Dans A. Blanqui, *Maintenant, il faut des armes !*, Paris, La Fabrique, 2006. Fondateur d'un Club républicain du V^e durant les premiers mois de la Révolution de Février, Maillard avait aussi été proche par la suite du pacifisme de Buchez (spiritualiste notoire) et Leroux ; puis fut transporté en Afrique suite aux journées de Juin – de ces différents facteurs découle sans doute l'ambivalence du discours de Blanqui à son égard.

⁴⁹ Voir *ibid.*, p. 173 : « c'est maintenant plus que jamais qu'il faut être philosophe ».

il est sorti une résultante qui, sans être encore bien déterminée, a cependant saisi l'esprit des masses, est devenue leur foi, leur espérance, leur étendard ».⁵⁰

Voici donc une *définition* du socialisme. Mais elle est bien curieuse. Le socialisme est une croyance, d'abord. Traduction : ce n'est point une théorie pleinement constituée, dont la validité nous serait assurée par les moyens de la science ; c'est un acte de *foi*. Cette croyance porte sur un ordre social, ce qui n'est pas étonnant, mais sur un ordre social à venir. Il ne s'agit donc pas de croire ceci ou cela quant à l'ordre social existant, mais d'engager sa foi dans un ordre qui pourra résulter du mouvement de transformation qu'il s'agit de porter à son terme. Encore cet ordre nouveau doit-il sortir du creuset des doctrines socialistes – des « diverses théories sociales qui se proposent de reconstituer le monde sur la base de la justice et de l'égalité » – dont les efforts n'ont pour le moment abouti à rien de déterminé. Donc, en un mot, le socialisme c'est la croyance à l'ordre social qui résultera des doctrines socialistes... Définition purement réflexive, sinon tautologique : *le socialisme consiste dans l'acte de foi envers le socialisme* – ou : dans l'acte de foi des socialistes envers les socialistes. Ce qui jusqu'à présent en est sorti n'est certes pas « encore bien déterminé », mais sa valeur de vérité ou sa précision ne sont rien eu égard à son efficacité, qui consiste à s'emparer de l'esprit des masses pour devenir leur foi. C'est bien que, du point de vue de son contenu sémantique et théorique, le socialisme n'est rien. Il n'est pas un ensemble de contenus de pensée *en vue de la connaissance*. Il coïncide avec le mouvement révolutionnaire, il est la forme réfléchie que prend la foi dans *l'acte* révolutionnaire. « Ne vous y trompez pas, le socialisme, c'est la révolution. Elle n'est que là ». Ce que Marx affirmera de son côté, évoquant Blanqui, autour du motif de la « déclaration », pour l'opposer au « socialisme doctrinaire » :

« Ainsi, tandis que l'utopie, le socialisme, qui subordonne le mouvement d'ensemble à l'un de ses éléments, qui substitue à

⁵⁰ *Ibid.*, p. 173-174.

la production collective, sociale, l'élucubration du pédant individuel et qui, surtout, escamote en imagination la lutte révolutionnaire des classes, avec ses inexorables exigences, au moyen de petits artifices ou d'un gros sentimentalisme, tandis que ce socialisme doctrinaire, qui, au fond, ne fait qu'idéaliser la société actuelle, en dessine une image sans ombres et voudrait imposer son idéal contre la société existante, tandis que le prolétariat abandonne ce socialisme à la petite bourgeoisie, tandis que les luttes intestines des différents chefs socialistes font ressortir chacun des prétendus systèmes comme l'adoption prétentieuse de l'un des points de passage du bouleversement social au détriment des autres – le *prolétariat* se groupe de plus en plus autour du *socialisme révolutionnaire*, autour du communisme, pour lequel la bourgeoisie elle-même a inventé le nom de *Blanqui*. Ce socialisme est la *déclaration de la révolution en permanence, la dictature de classe du prolétariat comme point de transition nécessaire vers l'abolition des différences de classes tout court*, vers l'abolition de tous les rapports de production sur lesquels elles reposent, vers l'abolition de toutes les relations sociales qui correspondent à ces rapports de production, vers le bouleversement de toutes les idées qui naissent de ces relations sociales ». ⁵¹

Définition purement négative du socialisme, sinon par l'acte qui y préside, comme déclaration. Marx est ici au plus proche de Blanqui. Ils se rejoignent dans l'axiome suivant : sans déclaration de foi aveugle, le mouvement s'éteint ; mais on pourrait dire aussi bien, sans le mouvement révolutionnaire, le socialisme est vide – il est le mot d'ordre vide dont le mouvement a besoin pour *croire en lui-même*.

⁵¹ K. Marx, *Les luttes de classes en France*, op. cit., p. 122.

Accélération du temps : l'histoire en train de se faire

Il ne nous est donc pas permis de trancher sur la perspective de Marx dans *Les luttes de classes en France*. Celle-ci est irréductiblement double, mieux : divisée en deux tendances incompatibles et contradictoires. Nous les avons vues se succéder. Mais elles se trouvent co-impliquées dans un passage du troisième article qui constitue l'acmé de l'analyse marxienne : les pages consacrées à la période de janvier-mars 1850, qui voit le retour sur la scène politique d'une coalition rouge forte. Ce n'est pas un hasard. Marx publie son article en avril 1850, sous le titre « Conséquences du 13 Juin 49 ». Il l'écrit donc pendant et juste après l'événement, sans en connaître l'issue.

Marx relève trois éléments. Premièrement, les diverses fractions dominées – principalement le « prolétariat révolutionnaire », « la petite bourgeoisie socialiste » et le « parti bourgeois républicain » – composent une « *coalition générale contre la bourgeoisie et le gouvernement comme en Février*. Mais cette fois, *le prolétariat était à la tête de la ligue révolutionnaire* »⁵². Conséquence de l'application rigoureuse de la loi de simplification tendancielle des antagonismes : le rapport de forces s'est inversé avec le durcissement de l'ordre bourgeois sous le parti de l'ordre et Bonaparte. Désormais la scène est claire, c'est l'émancipation du prolétariat qui est le but par lequel l'émancipation de tous est possible. Or, cette coalition triomphe aux élections : « Le parti de l'ordre fut comme foudroyé »⁵³. Et Marx de conclure ainsi une tirade qui reprend les trois échecs subis par la gauche depuis deux ans : « Le 10 mars était une révolution »⁵⁴. Marx se paierait-il notre tête ? Une élection, une révolution ? Une élection partielle de surcroît, une élection qui est organisée pour remplacer les députés de la Montagne pourchassés le

⁵² *Ibid.*, p. 124.

⁵³ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁴ *Ibid.*

13 juin de l'année précédente ! Voilà trois candidats du rose-orange au rouge vif qui remportent trois sièges à Paris, et c'est la révolution ? C'est que, selon Marx, il y a là une *virtualité* politique révolutionnaire. « Derrière les bulletins de vote, il y a les pavés »⁵⁵. Il y a les pavés parce que – deuxième élément relevé par Marx – le parti de l'ordre s'affole et, comme dit Marx, « revient naturellement à son inévitable lieu commun. “Davantage de répression ! s'écrie-t-il, répression décuplée !” »⁵⁶. Sauf que « sa force de répression est devenue dix fois plus faible, tandis que la résistance a centuplé »⁵⁷. Sont en effet passées du côté du prolétariat toutes les classes intermédiaires avec lesquelles, en juin 48, la bourgeoisie avait pu réprimer l'insurrection ouvrière. Troisième élément, l'affolement du parti de l'ordre. La bourgeoisie procède à un suicide politique en voulant supprimer la République constitutionnelle et le suffrage universel qui, à ses yeux, la menace, alors qu'en réalité – c'est du moins ce que Marx a mis en évidence – la République est la forme sous laquelle la bourgeoisie peut vivre et imposer son ordre sans être prise dans des querelles à la fois politiques (entre orléanistes et légitimistes) et économiques (entre grands propriétaires, industriels, financiers). Suicide résumé par Marx comme suit :

« Les fractions coalisées de la bourgeoisie sont déjà condamnées du fait même qu'elles désertent la seule forme possible de leur pouvoir commun, la forme la plus puissante et la plus complète de leur domination de classe, la République constitutionnelle, et retournent à cette forme inférieure, incomplète et plus faible qu'est la monarchie ».⁵⁸

En somme, Marx voit dans cette situation de mars 1850 *la révolution à portée de main*. Et pourtant, les conditions ne sont pas remplies. L'époque n'est pas *mûre*. La simplification n'est pas accomplie. Certes, il y a, dans une certaine mesure, simplification.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 126-127.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 128-129.

Mais justement, *dans une certaine mesure seulement*, c'est-à-dire dans la mesure où le degré atteint par la simplification en mars 1850 marque un état plus avancé du processus qu'en février 1848, et donc aussi, du même coup, *trop faible encore* pour satisfaire aux conditions nécessaires à la révolution, à savoir une simplification radicale. Et en effet, à rigoureusement parler, c'est-à-dire à vouloir trouver dans la situation une fusion parfaite – propre, pure – des classes intermédiaires dans *la* classe prolétarienne, on risque d'être déçu : il n'y a là qu'une coalition, « coalition d'intérêts divergents » – pas moins d'ailleurs que le parti de l'ordre – qui fait du parti rouge un « soi-disant parti »⁵⁹. D'où l'étrangeté apparente de ces lignes qui suivent l'apparente « démonstration » de la réalisation de la simplification des antagonismes et qui rappellent posément et ironiquement, comme en aparté, les différences idéologiques de la coalition⁶⁰. Reste que Marx se voit devant une révolution qui s'esquisse, dont la raison semble vide, c'est-à-dire non pas déterminée et orientée par des causes communes précises ou par un contenu désiré, mais portée par une coalition multiforme, dont l'unité est, elle aussi, pour le moins vide : « se présenter hautement comme moyen d'émancipation du prolétariat et présenter l'émancipation de celui-ci comme son but »⁶¹. Et Marx détaille le surinvestissement du mot d'ordre : « Tromperie voulue de la part des uns, aveuglement volontaire des autres, qui prétendent que le monde transformé selon leurs propres besoins est le meilleur monde pour tous, la réalisation de toutes les aspirations révolutionnaires et l'abolition de toutes les collisions révolutionnaires »⁶².

Comment Marx parvient-il à se sortir de cette situation, c'est-à-dire à la penser ? Par un usage de la thèse de la simplification qu'on pourrait dire, pour reprendre des termes kantien, « réfléchissant ». Elle permet à Marx de s'orienter dans l'enchevêtrement complexe et

⁵⁹ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 121.

⁶¹ *Ibid.*, p. 120.

⁶² *Ibid.*

mouvant de l'expérience – les rapports multiples de classes multiples. La thèse n'est plus l'expression discursive du mouvement dialectique de l'histoire, c'est une Idée dont la réalisation dépasse l'expérience et qui sert de principe régulateur pour donner un sens à l'expérience, toujours fragile et provisoire, à remettre en jeu. Mieux, elle permet de tracer des orientations virtuelles indéterminées dans l'expérience. Dès lors, la pensée est plus attentive aux mouvements révolutionnaires en train de se faire, puisque la révolution n'est plus interprétée comme le terme de la réalisation progressive d'un mouvement réel, mais comme l'ensemble des lignes de fuite qui se dessinent dans l'ordre social et s'emploient à y tracer autant de lignes de fractures. Lignes de fractures dont on peut, mais seulement à titre réfléchissant, distinguer les forces respectives mais aussi les faiblesses, non pas à partir d'un principe transcendant (idéal d'un antagonisme radical), mais depuis une polarité tendancielle (plus ou moins de simplification) immanente aux mouvements et aux luttes de classes.

Il est vrai que, à l'instar du sens qu'il produit, cet usage réfléchissant est, en quelque sorte, un oiseau pour le chat : les virtualités qu'il soulève peuvent toujours être réinterprétées dans le cadre de la nécessité historique. Il est toujours possible, *a posteriori*, de relever les écarts à la nécessité idéale dans le mouvement dialectique de simplification. C'est d'ailleurs ce que fait Marx dans son quatrième et dernier article consacré à la conjoncture de 1848-1851 en France, repris comme chapitre IV aux *Luttes de classes*. Recensant les points de fracture discernés dans l'article précédent, Marx procède à une remise en ordre, à partir d'une nouvelle désillusion quant aux espérances révolutionnaires dont témoignait « Conséquences du 13 Juin 49 ». Au début du quatrième chapitre, Marx rend raison *a posteriori*, c'est-à-dire quelques mois après avril 1850 – octobre en l'occurrence – de l'échec de ces tendances révolutionnaires de mars 1850. Pour toute bonne économie matérielle dialectique, telle que celle depuis laquelle Marx écrit désormais, une fois l'indétermination refermée, l'effervescence révolutionnaire ne pouvait finir que de cette manière : par un échec.

Et cela, notamment, en raison de la bêtise des Montagnards et des paysans, lesquels, bien qu'ils se soient rangés aux côtés du prolétariat, n'étaient *in fine* et en réalité pas assez mûrs : trop montagnards encore et donc petits-bourgeois réformistes prêts à s'engouffrer dans la première victoire parlementaire venue et à renoncer à l'usage insurrectionnel de la force ; trop paysans encore et donc incapables « d'initiative révolutionnaire »⁶³. À quoi il faut ajouter l'absence de radicalisation des conditions d'existence du prolétariat, c'est-à-dire le trop faible degré d'antagonisme. Le niveau de vie des prolétaires était relativement supportable ; il ne pouvait donc pas provoquer l'insurrection tant attendue. En somme, la contradiction n'était pas parvenue au point-limite révolutionnaire.

Nous sommes devant un mouvement rigoureusement inverse à celui qui entraînait le lecteur à la fin du chapitre III – soit : l'ironie plutôt que l'enthousiasme ? Pas de précipitation, il faut que la situation mûrisse. Ainsi, ce qui semblait permettre l'insurrection est aussi ce qui l'empêche d'être révolutionnaire. Pour Marx, toute

⁶³ *Ibid.*, p. 132. Que dit exactement Marx dans ce chapitre ? En substance, que la situation économique en 1850 rendait impossible une véritable révolution, car cette situation était trop prospère, au sens où les forces productives se développaient sans pour autant mettre en question les conditions bourgeoises, sans entrer en conflit avec les formes de productions bourgeoises qui les conditionnent. Autrement dit, sur l'échelle de la simplification des antagonismes, mars 1850 était encore trop bas. Double conséquence : d'une part la lutte n'est pas radicalisée au point d'être rendue intolérable pour les dominés (ainsi, selon Marx, la raison majeure du non-soulèvement du prolétariat lors des mois qui suivent mars 1850 est due à la prospérité commerciale et industrielle), d'autre part, les classes coalisées du parti rouge n'ont pas été intégrées dans une classe opposée à la classe bourgeoise. La preuve en est que les classes rassemblées autour du prolétariat restaient bien des classes distinctes, autrement dit que la lutte restait trop plurielle encore, que la simplification n'avait pas amené les classes intermédiaires à se fondre dans la classe prolétarienne ; dès lors, il ne fallait guère s'étonner si, dès la moindre occasion, les divergences se sont fait jour : ainsi suite à sa victoire aux élections de mars, la Montagne a cru qu'elle pouvait désormais se contenter de cette voie légale – la Montagne n'a plus pris comme but l'émancipation du prolétariat, elle n'a plus pris non plus le parti de l'ordre comme un adversaire dangereux, comme un opposant qu'il fallait à tout pris renverser.

précipitation est, en même temps qu'une dimension de l'explosion insurrectionnelle, l'indice d'une tentative toujours déjà vouée à l'échec. Objectivement, les conditions doivent être radicalisées pour que les intérêts des classes intermédiaires et du prolétariat soient identiques, à savoir unanimement orientés vers le renversement de la classe bourgeoise. Subjectivement, le prolétariat et le reste du peuple doivent effectuer leur apprentissage, passer par toutes les illusions et les désillusions, pour se rassembler enfin sous le bon mot d'ordre, celui de la vérité de l'avenir, et jouer à nu la pièce de l'aboutissement de la réalité historique. La célèbre rhétorique de la répétition dont *Le Dix-huit Brumaire* fera grand cas n'est rien d'autre que l'instrument par lequel le prolétariat et Marx lui-même éprouvent, c'est-à-dire mesurent, l'apprentissage des hommes à travers les conjonctures révolutionnaires⁶⁴. Nous concluons sur ce point.

Conclusion : répétition et apprentissage

Partons d'un exemple *a contrario* : la Montagne. Plus précisément, la Montagne « puînée », comme l'appelle Marx, c'est-à-dire la Montagne de 1848-1852. Elle procède d'une double répétition. D'une part, elle répète la Montagne de 1793, c'est-à-dire, en quelque sorte, joue sur la scène révolutionnaire de 48 dans les costumes (attitudes, vocabulaires, etc.) de la Montagne de 1793, donnant cette impression – et se la donnant à soi-même – que la révolution de 1848 dans son ensemble répète – pour l'accomplir, pour la reprendre et l'achever – la Révolution Française, plus précisément la période de la Convention. D'autre part, la Montagne puînée ne cesse de *se* répéter elle-même, de rejouer les mêmes actions, voire de se plager, de 1848 à 1852, reproduisant, en somme,

⁶⁴ Sur la répétition historique chez Marx, en particulier dans *Le Dix-huit Brumaire*, on ne manquera pas de consulter l'incontournable et désormais classique ouvrage de P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1978.

les mêmes erreurs. Ce sont les deux aspects de la Montagne nouvelle comme répétition : volonté de reprendre le passé là où il avait été délaissé et d'en relancer la marche en le rejouant ; incapacité à tenir compte de ses erreurs et reproduction, quasi à l'identique, des postures, des actes et des discours qui la mènent tout droit dans des impasses à leur tour réitérées. Avec la Montagne puînée, tout se passe comme si le temps faisait du sur place, comme si le temps ne passait plus. Précisons néanmoins quelque peu les enjeux de l'analyse marxienne de cette double répétition.

La Montagne de 1848 veut reprendre la marche de l'histoire là où, à ses yeux, elle s'est arrêtée : la Montagne annule le temps lui-même. Le problème, c'est que les acteurs de la période 1848-1852, eux, ont bel et bien éprouvé le passage du temps reléguant 1793 au passé. Les gestes de la Montagne apparaissent alors comme l'expression d'un désir stupide et improductif. D'où le ridicule, aux yeux des acteurs de la conjoncture – et, en premier lieu, aux yeux de Marx – de cette grandiloquence qui caractérise la Montagne, en particulier son représentant le plus fameux, Ledru-Rollin. Elle se révèle incapable d'être adéquate à son époque ; plus exactement, d'y être active et agissante. La question de la répétition permet ainsi à Marx de mettre en scène la capacité des acteurs à éprouver le passage du temps et à prendre acte de l'événement. Elle lui permet de tracer la ligne de démarcation entre ceux qui refusent la radicalité de l'événement et prétendent revenir en arrière ; et ceux qui s'efforcent de tenir l'événement et ses conséquences, c'est-à-dire la rupture du temps lui-même. Les premiers répètent ; les seconds avancent. Précisons néanmoins qu'il faudrait distinguer la manière dont la construction d'une durée propre à l'événement (c'est-à-dire son inscription sur une surface d'enregistrement qui est à construire) implique et passe par l'inscription simultanée de l'événement dans un code révolutionnaire qui lui est propre, d'un simple désir de retour dans le passé. La différence entre l'un et l'autre, c'est que la construction d'une durée propre de l'événement s'appuie sur un passé *qui n'est pas tout entier déjà là et qu'il s'agit tout autant de construire*. Par exemple, porter le slogan « République » est bien

entendu pour les socialistes et les ouvriers une manière de reprendre un mot d'ordre déjà là sous la Restauration, et d'inscrire également leur lutte dans le cadre de 1789 ou 1793. Mais il ne s'agit pas pour autant de coder l'événement et de le réduire à un ordre temporel transhistorique qui s'est déjà manifesté, dans un passé qu'on peut rejoindre d'un bond. Reprendre un mot d'ordre, c'est une manière, par une référence explicite à 1793 et aux luttes de 1830 et d'après, d'*ouvrir le temps* et de le construire, c'est-à-dire moins d'annuler l'événement dans un ordre tout fait, « la révolution », que de le tenir par l'élaboration d'une mémoire des luttes.

La Montagne semble répéter certains faits au sein même de la conjoncture 48, comme si les premiers faits de l'insurrection ne cessaient de se répéter compulsivement. Pour comprendre cette seconde répétition, il faut la relier à la première. Ce sont les mêmes qui sont incapables d'agir leur temps et qui le répètent inlassablement ; ce sont les mêmes qui ne vivent leur temps que sur le mode d'un passé qui ne passe pas, qui n'est pas pour eux passé, où ils se réfugient, et qui ne parviennent pas plus à faire passer leur présent. Mais ce second aspect de la répétition apporte une idée nouvelle. Car il n'est pas sans paradoxe. Il revient, à force de répétition, à nier, *d'un certain point de vue*, l'idée même de répétition. De quel point de vue ? Du point de vue de celui qui répète. La condition de la répétition, c'est que celui qui l'effectue n'en soit pas conscient, parce qu'il n'est pas conscient des erreurs qu'il commet. La Montagne ne se rend pas compte que quelque chose a changé, parce qu'elle ne se rend pas compte qu'elle s'est trompée, qu'elle se bernait d'illusion en juin 1849. Les illusions de juin 1849 n'apparaissent pas à la Montagne comme illusions ; ses attitudes ne lui paraissent pas démenties par l'expérience, elles ne sont pas démodées à ses yeux ; subjectivement, rien n'a donc changé. On recommence donc juin 1849 en mars 1850. C'est pour les autres que la répétition existe, aux yeux desquels ce sont bien les mêmes gestes répétés dans deux situations différentes, dans deux moments du temps différents. Mais la Montagne vit dans un seul et même temps, celui qui lui permet de passer sans ambages d'une époque à

une autre – de 1848 à 1793, de 1851 à 1848. Marx ne manquera pas de s'en moquer à travers des formules telles que : « la Montagne dupée une fois plus » ? La Montagne n'a pas le *sentiment* du changement. C'est comme s'il ne s'était rien passé, c'est-à-dire très précisément : c'est comme si ses attitudes, actions, pensées, pratiques, etc., de juin 1849 *n'avaient jamais existé*, au sens où elles n'auraient jamais conduit à un échec. La question de la répétition permet à nouveau le tracé d'une ligne de démarcation : entre ceux qui ont appris et ceux qui n'apprennent pas, entre ceux qui mûrissent et ceux qui restent en enfance. Si la Montagne ne se rend pas compte de ses illusions, si elle ne voit pas qu'elle reproduit les mêmes erreurs qui l'ont conduite naguère à l'échec, si elle reste ignorante de ses propres répétitions, Marx, et le prolétariat selon Marx, quant à eux le voient. Or, si le prolétariat (et donc Marx) perçoit le changement, c'est précisément parce qu'il a changé lui-même. Ce qui signifie que le concept de répétition fonctionne pour le prolétariat comme un *moyen d'évaluer* son propre changement. Alors que la Montagne répète les mêmes illusions, les prolétaires voient l'écart entre la situation nouvelle et les sempiternelles erreurs, tout comme ils perçoivent leur propre changement par opposition à l'immobilisme de la Montagne. Les répétitions sont pour le prolétariat *différenciantes*, c'est-à-dire productrices de différence – d'une différence de temps, d'une transformation irréductible d'une situation en une autre, d'une rupture irréversible : d'un événement. Cette manière de vivre la répétition, Marx la pense *dans Les luttes de classes en France* dans les termes d'un apprentissage. Pour le prolétariat⁶⁵, la conjoncture de 1848-1851 fut une « école »⁶⁶.

⁶⁵ Et, en partie, pour la paysannerie. On relèvera sur ce point l'ambiguïté de Marx : d'abord élevée à l'école de la révolution comme le prolétariat (chapitre III), la paysannerie apparaît ensuite elle aussi incapable d'apprendre, prise dans une logique contre-révolutionnaire qui la précipite dans les bras du neveu Bonaparte, faisant figure de mauvais élève, responsable pour une bonne partie de l'échec du printemps 1850 et de la clôture progressive (ou plutôt, régressive) de la conjoncture révolutionnaire au profit de la réaction impériale. C'est d'ailleurs ce qui poussera Marx à esquisser une analyse plus fouillée des conditions socio-économiques et de la structure idéologique des « paysans

La distinction des types ou des modes de répétition, en tant qu'elle permet de tracer une double ligne de démarcation, entre ceux qui tiennent et ceux qui refusent l'événement, et entre ceux qui apprennent et ceux qui répètent leurs erreurs ou plutôt stagnent dans leurs illusions, se révèle capitale. S'y joue en effet la sensibilité à l'historicité objective et subjective ; s'y joue la capacité à voir le changement et à changer soi-même. Si *Les luttes de classes en France* construisent plus qu'elles ne dévoilent une leçon des événements, c'est au sens où Marx y éprouve une rupture entre le passé et le présent en raison d'une épreuve plus profonde, celle de l'écart entre l'illusion et quelque chose comme une vérité – une vérité *apprise*. Il répète ainsi dans la théorie l'apprentissage pratique du prolétariat. Il l'accompagne dans l'apprentissage de la réalité de sa situation, c'est-à-dire du degré de simplification des antagonismes de classes qui structure le présent. Par là, *Les luttes de classes en France* fait bien l'apprentissage de la vérité. Mais cela reste l'apprentissage de la vérité de l'histoire *en train* d'advenir, avec ses incertitudes et ses désillusions. Marx peut évaluer les positions de classe, le degré de contradiction, la possibilité de la révolution : la maturation de l'histoire. Il sait cependant que ses leçons ne sont pas définitives et qu'elles se compliquent à la rencontre des événements. Aussi lui faudra-t-il attendre et analyser la complexité du réel, dans toutes ses dimensions. Patiemment. Sans précipitation.

Appendice : à propos de la configuration blanquiste. Remarques sur François Pardigon

La lecture d'Auguste Blanqui et de François Pardigon nous a permis de tracer, moins une alternative à la position marxiste, qu'une autre tendance de la pensée des luttes et de leur temporalité, qu'il

parcellaires » dans le dernier chapitre du *Dix-huit Brumaire*. Voir K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 257-268.

⁶⁶ La formule revient sous la plume de Marx à plusieurs reprises dans *Les luttes de classes en France*.

serait possible de greffer à celle de Marx, aux lieux de son discours où elle s'avère, en fait, plus compatible avec celui de ses esprits que nous avons choisi de privilégier, que ne le sont les énoncés marxistes eux-mêmes. Il nous semble utile d'esquisser les principaux motifs d'une ligne théorique et pratique peu connue et pourtant riche de sens et d'enjeux, en vue d'un travail ultérieur.

Reprenons les termes principaux structurant les possibilités d'interprétation d'un événement révolutionnaire. Le rétablissement de l'ordre et la négation de l'événement insurrectionnel se réalisent par son inscription sur une certaine surface. Mais pas seulement. C'est également la *négation* d'autres enregistrements possibles. Ainsi, l'inscription de 1848 par la bourgeoisie comme avènement de la République bourgeoise entraîne la négation de 1848 comme avènement de la République sociale, au moyen de la négation de la mémoire de la surface propre à la République sociale, en particulier de son référent majeur, 1793.

« Le Gouvernement provisoire, de son côté, une fois contraint de proclamer la République fit tout pour la rendre acceptable à la bourgeoisie et aux provinces. Les horreurs sanglantes de la I^{re} République française furent désavouées par l'abolition de la peine de mort pour délits politiques ».⁶⁷

Pour le prolétariat, l'enjeu de la République, qui petit à petit devient l'organisation du travail, passe par l'enjeu de l'histoire dans laquelle elle s'inscrit. Si l'objectif de la bourgeoisie est bien d'« en finir avec les ouvriers »⁶⁸ et leurs revendications désormais officialisées, alors, selon Marx, il faut en finir avec l'histoire, avec les histoires dans lesquelles ils inscrivent leurs luttes et les revendications qui les portent, ainsi qu'avec les idéologies dans lesquelles elles baignent. Or cette question est la question même de François Pardigon.

Il nous semble en effet possible de trouver dans les réflexions de Pardigon les boutures pour une greffe appropriée – même si les

⁶⁷ K. Marx, *Les luttes de classes en France, op. cit.*, p. 24.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 30.

éléments d'une position authentiquement insurrectionnelle dans la théorie (*id est* par rapport aux rémanences d'idéalisme) restent eux aussi pris et coagulés dans de nombreuses telles rémanences. Disons-le vite, d'emblée : les éléments d'une pensée non-dialectique de la conjonction des forces et non de leur progressif devenir-ce-qu'elles sont via le travail du négatif. Pensée de la rencontre et de l'exil.

Certes, chez Pardigon se retrouve exemplairement une compréhension profondément téléologique et idéaliste de la Révolution, faisant sourdement son chemin à travers l'histoire, avec et contre son refoulement par les obstacles absurdes de la contingence et les forces brutales de la Réaction. Mentionnant les révoltes consécutives au « guet-apens du 2 décembre », les insurrections populaires des petites villes, des bourgs et des hameaux formant comme un vaste « bataillon sacré »⁶⁹, Pardigon les juge d'autant plus *significatifs* qu'ils sont au fond désespérés, « sans signal, sans chef, sans direction »⁷⁰ – à la fois éparpillés et voués à l'échec tant est importante, à ce moment, l'intensité de la répression (état de siège pour un tiers des départements, propagande intensive, contrôle de tous les appareils idéologiques tournant à plein régime)⁷¹. Mais c'est justement par là-même qu'ils témoignent de quelque chose – parce qu'ils ne sont pas le produit d'une lutte unifiée et concertée, mais sans ordre, et parce qu'ils ne peuvent espérer aucun succès. Leur action témoigne du cheminement souterrain de l'Idée républicaine dans le Peuple.

« Depuis 1848, la république a dû pousser bien de nouvelles racines dans le pays pour qu'elle recrutât de si braves défenseurs, au milieu même de populations qui ne l'accueillirent, en février, qu'avec hostilité ou indifférence ».⁷²

⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁰ *Ibid.* p. 95.

⁷¹ Voir *ibid.*, p. 94-97.

⁷² *Ibid.*, p. 97.

Sous l'éparpillement et l'irrationalité de ces mouvements capillaires, ce qui se signale c'est le développement progressif de l'*Idée* de république, qui est la cause secrète de ces insurrections « sans signal », l'unité secrète de ces insurrections « sans chef » – sans tête, sans principe –, le *telos* secret de ces insurrections « sans direction ». De telles insurrections constituent, en outre, un événement chargé de sens, un *signe*⁷³, précisément en cela qu'elles ne viennent pas du cœur de la révolution, les villes, et en premier lieu Paris, mais de ses *marges*, de gens dont l'enthousiasme insurrectionnel ne s'*explique pas*⁷⁴, et même s'*explique d'autant moins* qu'ils étaient hostiles ou indifférents à la République au moment où il eût été pertinent de lui être favorable. Que leur rapport affectif à la République se soit modifié dans un rapport inverse à l'évolution de la conjoncture qui, de favorable, devient défavorable, indique précisément que l'*Idée* de République a progressé selon son historicité propre dans le temps même où sa réalité historique – et donc les conditions concrètes de son instauration – se trouvait dans une phase régressive. D'où l'importance du récit et de la mémoire, non seulement des victoires, mais aussi et peut-être surtout des défaites, d'autant plus importantes qu'elles ne peuvent pas être relevées comme les moments d'une victoire à venir. Elles sont annonciatrices, comme signes, d'une progression immanente de l'*Idée*⁷⁵.

⁷³ Au sens strictement kantien du terme. Voir Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, dans Kant, *Œuvres philosophiques*, III, éd. F. Alquié, p. 894 : dans ce texte célèbre, Kant appelle à la recherche d'un événement qui « ne doit pas lui-même être considéré comme cause de (...) progrès, mais seulement comme indication, comme signe historique (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) ».

⁷⁴ Ce qui est essentiel dans la conception kantienne de l'événement, c'est que l'enthousiasme pour la révolution des gens qui n'y ont pas intérêt *ne s'explique pas* – c'est l'absence de causalité phénoménale de l'affect qui en conditionne la valeur de signe.

⁷⁵ Voir F. Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848*, *op. cit.*, p. 107 : « Telle est l'histoire : le martyrologe des peuples ; un récit de catastrophes où

De là que Pardigon puisse considérer ces révoltes paysannes de 1851 comme « le phénomène le plus significatif, le plus important pour l'avenir, de tous ceux qui sont apparus pendant cette première moitié du XIXe siècle »⁷⁶. Une telle affirmation n'est guère anodine à propos de « jacqueries » qui, du strict point de vue de la réalité politique, ont surtout servi au pouvoir bonapartiste à se légitimer et à légitimer son propre durcissement comme recours de la notabilité provinciale contre cet objet de toutes ses hantises⁷⁷. Il faut bien comprendre, néanmoins : phénomène important *parce que* significatif, significatif pour l'avenir – de la politisation des masses rurales rejoignant pour la première fois le « grand courant des idées nouvelles et du mouvement révolutionnaire »⁷⁸. Un tel phénomène contribue aux yeux de Pardigon, et en quelque sorte *in absentia*, au devenir-prolétaire des masses rurales, ou plutôt à la fusion tendancielle *des* luttes de classe paysannes et citadines-prolétaires dans *la* lutte des classes, pour reprendre la distinction posée plus haut. Nous disons *in absentia*, car de front commun il n'y en a pas, dans le réel. De devenir-lutte des classes de ces luttes de classes il n'y a pas, dans la *Realpolitik* du monde réel. Mais ce front et ce devenir, ils se font, eux-mêmes et leur propre historicité, dans cette caisse d'enregistrement et de mémorisation que sont *les corps des dominés*. Par le « riche tribut de persécutions »⁷⁹ qu'ils ont payé, les paysans, les provinciaux ont eu *leurs* journées de Juin, retrouvant et rajeunissant « les traces sanglantes des transportés »⁸⁰. L'unité à *venir* des forces révolutionnaires se fait ici et maintenant, *au présent*, sous nos yeux, là même où elle n'a pas lieu, pas de lieu, dans le mélange du sang des morts *passés*, dans l'unité des morts qui se

s'abîment parfois des races entières pour léguer à leur descendance quoi ? une idée ».

⁷⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁷ Voir la note d'A.Héricord, *op. cit.*, p. 98, note 1.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 99.

donnent la main et contractent un pacte. *Au présent* car Pardigon la voit, comme s'il y était, sous ses yeux :

« Nous ne voyons plus, dans la démocratie, qu'une forte phalange dont les soldats, tous égaux, tous frères, tous frappés, tous passés sous les mêmes fourches caudines, dévorent secrètement leur affront et attendent pour briser le joug l'heure marquée par les destins ».⁸¹

C'est en cela – en tant que « l'ouvrier des champs a rejoint l'ouvrier des villes » – que cet événement intrinsèquement provincial est, en fait, « un événement national »⁸². Thèse d'une grande force théorique. Et hallucinatoire, si on la lit à la rigueur : c'est *dans la mort et dans le deuil* que l'ouvrier des champs a rejoint l'ouvrier des villes, et nulle part ailleurs – un événement national parfaitement invisible donc, le passage d'un seuil dans le devenir-révolutionnaire de la révolution qui s'opère – ni sur le terrain d'opération concret où des troupes en armes se rejoindraient, ni même par l'égalisation tendancielle des conditions socio-économiques d'existence – mais dans la mort et la mémoire, support d'inscription et caisse d'enregistrement d'une autre historicité.

De ce point de vue, qui est celui de l'auto-éducation de la révolution que Marx pensait non à partir du deuil mais plutôt du phénomène de la répétition, il est intéressant de noter que Pardigon confère un rôle et une puissance toute particulière à l'exil. Pardigon insiste sur ce phénomène, principalement sur la déportation à Nouka-Hiva dans les Marquises, sur la transportation au camp de Lambessa en Algérie et au bagne à Cayenne – c'est-à-dire les trois principaux lieux de déportation pour les prisonniers politiques de la Seconde République puis du Second Empire –, mais aussi sur la simple proscription, abolie seulement en 1859, entraînant l'exil, que ce soit en Angleterre, aux États-Unis, ou dans d'autres pays. Pardigon en donne une description très poétisée : « pèlerinage perpétuel », « des

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 98.

groupes de proscrits sillonnent les chemins comme des pestiférés »⁸³, ils n'ont plus de lieu propre et sont condamnés au nomadisme, du Piémont en Suisse, d'Ostende à Douvres puis « sur les voies tracées par l'émigration irlandaise » les États-Unis⁸⁴. Mais, jetés dans la dispersion et l'errance, ils sont comme unis par ce qui les isole et les sépare, et en viennent à former une véritable Internationale de l'exil, effectivement et concrètement sans propriété, sans patrie, sans famille. Ils alimentent depuis le dehors les énergies vives d'une révolution dont le cœur s'est refroidi, mais dont « la force vitale persiste aux extrémités et alimente les centres exténués », écrit Pardigon d'une métaphore physiologique renversée⁸⁵. En terre d'exil, ils se branchent sur toutes les énergies révolutionnaires qui avaient été éveillées dans le monde par la Révolution de Février, qui sont restées vivaces et peuvent la féconder à leur tour. Ils portent en eux, sur leur corps, à même leur condition d'exilé, le témoignage de la révolution ; ils sont « le livre vivant de la République universelle »⁸⁶. Thèse paradoxale : la diaspora des républicains dans l'exil *fabrique du commun*, leur fabrique une unité qu'ils manquaient à se donner « chez eux », à la maison – l'exil est le « terrain commun » où la classe ouvrière se fait son auto-éducation, « des emprunts et une éducation réciproque »⁸⁷.

On a vu le rôle essentiel que jouait chez Marx le mouvement de simplification de l'antagonisme, c'est-à-dire de constitution réciproque et en face-à-face de la *position* révolutionnaire et de la *position* réactionnaire (on peut aussi bien dire : prolétariat vs bourgeoisie, travail vs capital...). Il est donc intéressant que Pardigon formule le même enjeu – l'auto-constitution de la classe universelle

⁸³ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁴ *Ibid.* p. 100.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 102. Pardigon écrit la page suivante : « Tous ces peuples écrivent leur page sur le livre de l'Humanité ; ils apportent tous un enseignement ; ils combattent tous, par un côté, l'ennemi commun et universel ; ils n'ont qu'à s'interroger pour se comprendre et pour décupler leur action », *ibid.*, p. 103.

⁸⁷ *Ibid.*

dans la définition corrélatrice de l'« ennemi universel » – mais en trouvant sa solution dans la positivité de l'exil et des conjonctions ou des rencontres propres à son espace vide : « rencontres multipliées de fugitifs, sur les grands chemins, sur les ponts des navires, sur toutes les frontières », « difficiles entretiens où chacun s'essaye à balbutier une langue rebelle », tout se passe à un niveau *immédiatement international*⁸⁸. Il est clair qu'aux yeux de Pardigon, la révolution ne peut se constituer comme telle qu'à cette échelle d'abord internationale – c'est-à-dire en marge (en périphérie) *de toute forme de souveraineté, de tout État-national que ce soit*, à l'extérieur de tout espace constitué comme État, à même la frontière, dans les interstices de la politique internationale – pour refluer ensuite dans les espaces nationaux, et non pas, selon le cheminement inverse, par extension et diffusion d'une révolution qui s'opérerait *au cœur* du capitalisme, là où la contradiction serait « mûre ». La chose ne peut être que suggérée ici, et il va de soi que le discours de Pardigon est sans doute plus celui d'un certain enthousiasme poétique que de la froide analyse des processus historiques – mais il est possible que toute la logique marxienne, jusque et y compris celle à l'intérieur de laquelle se trouve pris le *Capital*, reste fondamentalement enfermée à l'intérieur des limites (géographiques, conceptuelles, imaginaires) de l'État-nation et du schème de la souveraineté qu'il implique. Il est alors possible d'estimer toute la valeur de ces penseurs de la conspiration, du groupuscule plutôt que du parti, de la guérilla d'un petit nombre plutôt que de la guerre à front ouvert de deux camps déclarés, qui pourraient permettre de décroquer, peut-être, la pensée marxienne de cet ancrage état-national et souverain : et la décroquer, éventuellement, de l'intérieur.

Nous ne pouvons que l'esquisser ici. Trois points fondamentaux pourraient autoriser à trouver chez Pardigon, entre autres, un instrument pour pousser en avant l'un des esprits de Marx au détriment de certains autres. D'abord, une pensée de l'enregistrement historique des expériences révolutionnaires qui ne se fasse pas en

⁸⁸ *Ibid.*

référence à un temps idéal défini par la théorie et fixant, pour ainsi dire *a priori*, les degrés relatifs d'avancement et de retard des processus – tout en impliquant en dernière analyse logiquement la prévalence du lieu politique où la révolution *doit* se produire d'abord, et donc en arraisonnant la possibilité de la révolution à une certaine forme nationale – *mais* qui se construit en référence à la seule mémoire ouvrière elle-même, dans son corps et ses deuils, dans et par le sang versé⁸⁹. Ensuite, une théorie de la constitution de l'antagonisme révolutionnaire par simplification du conflit qui ne soit pas soumise à une dialectique en dernière instance néecessitariste, mais qui se pense en termes pleinement positifs de conjonctions de forces, de rencontres et de contingences, et ce surtout à une échelle, ou plutôt dans un espace *immédiatement international* – depuis la marge et non depuis le cœur du système. Enfin, troisième élément à prendre en considération : l'auto-constitution d'une temporalité révolutionnaire. L'analyse (ou la fantasmatique) pardigonienne des événements se fait en référence à une exigence fondamentale : « Il est urgent que l'action révolutionnaire se produise d'une façon aussi unitaire, aussi intense que possible »⁹⁰. La différence d'inflexion avec le marxisme se trouve peut-être là, qui commande l'ensemble des différences descriptives et prescriptives des lectures : à ce qu'il reste chez Marx d'appel à *la patience du concept*, à la nécessité d'éprouver le cheminement de l'esprit authentique de la révolution, dans son devenir-lui-même, à travers les phases douloureuses mais nécessaires de sa contradiction, avec tout le côté *Bildungsroman* que cela implique (à l'objet prêt, l'historiographie marxiste ne partage-t-elle pas finalement le même pré-supposé que les meilleurs tenants de « l'historiographie républicaine dominante »⁹¹, tels M. Agulhon : toute cette histoire compliquée, tout ce bruit et cette fureur ne sont qu'un long et pénible *apprentissage* ?), s'oppose l'affect, absolument

⁸⁹ C'est la question de l'idéologie et de son rapport à la révolution qui est ici en jeu.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁹¹ A. Héricort, « Une mémoire d'outre-tombe », *ibid.*, p. 27.

inverse, de *l'urgence de l'action*. Le trait caractéristique de la constellation blanquiste, en ce qu'il diffère du marxisme, serait alors le suivant : à ses yeux, *la révolution est toujours déjà à l'ordre du jour*, elle se confond avec le socialisme et le socialisme se confond avec elle. Plus même, c'est, pour Pardigon, cette tension permanente des forces dans l'effort de révolution qui est la condition à laquelle s'opèrent les synthèses précédemment mentionnées (constitution d'une *unité* de classe dans le deuil et la mémoire, constitution d'une *identité* de classe dans l'internationale de l'exil) :

« Que chacun, par l'énergie de la volonté, par la fixité, par la souveraineté du but, se dispose à peser sur les événements, de telle sorte qu'il reste des traces ineffaçables des choses accomplies, et non plus seulement des aspirations, des tâtonnements et du verbiage ». ⁹²

Là encore, lisons en toute rigueur : ce qui décide du *sens réel* des actions révolutionnaires passées, ce n'est pas leur repérage théorique dans un système de coordonnées pré-établi, c'est l'action révolutionnaire présente, la puissance de la volonté qui s'y engage et qui, en fonction de son intensité maintenue, *fait être* son propre passé comme trace ineffaçable ou comme aspiration creuse. De l'action révolutionnaire on ne peut pas dire ce qu'elle *a été*, mais seulement ce qu'elle *aura été* en fonction de l'effort révolutionnaire qui, s'appuyant sur elle, *la remet en jeu en permanence*. Comme l'écrit Blanqui quelque part : « Laissons l'avenir à lui-même » ⁹³. Ici aussi, Marx joue contre Marx, Marx qui se contente de laisser les morts enterrer les morts – quitte à leur prêter main forte à l'occasion pour ensevelir le « coup de main » avorté de 1848 – mais qui veut néanmoins, on s'en souvient, que « [l]a révolution sociale du XIXe siècle ne peut puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir » ⁹⁴.

⁹² *Ibid.*, p. 123.

⁹³ Voir A. Blanqui, *Maintenant, il faut des armes !*, *op. cit.*

⁹⁴ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 122.

Là se trouve, peut-être, le point d'opposition majeur de Blanqui à Marx, dans le cadre de la problématique que nous avons engagée, et qui tourne largement autour de la question de la temporalité révolutionnaire comme meilleur modèle que celui de la causalité. Pour Blanqui, la révolution *est par définition à l'ordre du jour*, ce qui tient peut-être à ce que Blanqui la pense en *technicien* plutôt qu'en théoricien. Sa question n'est jamais celle des conditions de possibilité de la révolution (ce qui, avec les massives inflexions nécessaires, reste la question, au moins selon l'une de ses tendances, l'un des ses « esprits » dirait Derrida, à partir de laquelle s'organise la problématique marxienne) ; sa question est : compte tenu du fait qu'il s'agit d'être toujours en train de faire la révolution, de pratiquer *maintenant* l'insurrection, *comment* s'y prendre ? Plus précisément, quoiqu'on fasse, il s'agit de le faire du point de vue de la révolution, d'être toujours dans un état et une situation révolutionnaires, étant entendu que la conjoncture modifie les manières de s'y prendre pour être en état de révolution. Donc : quelles sont les formes adéquates qu'impose la conjoncture à celui qui veut pratiquer au présent l'acte insurrectionnel ? De sorte que là même où le diagnostic est similaire, chez Marx et Blanqui, la position du problème à partir de laquelle le diagnostic est posée est fondamentalement différente : l'urgence de l'action contre la patience du concept.

« EFFICACITÉ POPULAIRE DU POSITIVISME »

LE PROLÉTARIAT SELON LE *DISCOURS SUR L'ENSEMBLE DU POSITIVISME D'AUGUSTE COMTE*

ANDREA CAVAZZINI

La pensée d'Auguste Comte est une pensée riche en paradoxes – ce qui est déjà assez paradoxal, compte tenu de ses visées normalisatrices et totalisatrices. Mais, comme l'a remarqué récemment Bruno Karsenti, chez Comte la totalisation ne coïncide aucunement avec une conciliation des oppositions¹. Tout se passe comme si Comte pouvait affirmer les oppositions les plus aiguës sans éprouver le besoin de les affaiblir. Le positivisme procède par *sélection* et *déplacement*, nullement par *conciliation* et *restitution* de l'intégrité des valeurs antinomiques. Par exemple, il n'y a aucune contradiction, pour Comte, à affirmer, d'un côté, la continuité des sciences par rapport à l'intelligence pratique et l'homogénéité des

¹ « Il n'y a pas dans la vision positiviste de la nature humaine de possibilité ni même de *vœu* d'équilibre (...). Il n'y a pas d'"unité humaine" sans que s'instaure une prévalence, sans qu'une tendance domine l'autre et donne sa loi à l'ensemble. L'unité, quoi qu'il arrive, est l'affirmation d'une *dominante* dans une dualité jamais abolie – elle *contient* une dualité qu'elle *ordonne*. Au sens strict, elle est un ordre » (B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006, p. 213). Cette logique non-dialectique de l'ordre concerne ici le rapport entre les penchants égoïstes et altruistes qui se disputent la dominance sur les actions humaines ; mais la non-dialecticité du traitement de toute sorte d'antinomie est généralisable à l'ensemble du style de pensée comtien.

différentes sciences entre elles, et, de l'autre côté, la rupture qui intervient entre la théorie et la pensée quotidienne, ou l'irréductibilité des sciences de la vie à la physique et à la chimie. En effet, on ne parle pas de la même chose quand on affirme la continuité et les ruptures : les sciences communiquent entre elles, et avec l'agir technique, moyennant leur commune tendance à connaître la réalité dans son irréductibilité aux désirs, aux buts et à l'imagination, tout en restant séparées quant aux méthodes et aux concepts propres à chacune, et en s'opposant au caractère athéorique de l'agir technique. La contradiction apparente entre continuité et discontinuité n'est donc pas dépassée, mais son apparence est dissoute par un *déplacement* du champ de pertinence.

En outre, le positivisme démembré les objets qu'il traite, en sélectionnant les « morceaux » qui mériteront de faire partie de la systématisation finale. Ainsi les études physiques doivent leur importance au rapport « positif » entre théorie et expérience dont elles ont les premières fourni le modèle ; mais, après l'essor des sciences de la vie, leur tendance à faire des êtres inorganiques un champ privilégié qui devrait imposer sa norme épistémologique d'intelligibilité à tout savoir scientifique, devient « vicieusement métaphysique ». De leur côté, les sciences de la vie peuvent s'intégrer au savoir positif à condition de renoncer au vitalisme en tant que celui-ci se fonde sur des principes supranaturels, donc théologiques et finalistes. Pourtant, le vivant en tant que centre autonome d'activité spontanée doit demeurer irréductible au non-vivant : il s'agit donc de penser une sorte de vitalisme sans principe vital, ou si l'on préfère, une vitalité sans vitalisme, tout comme il s'agit dans le domaine inorganique de réaliser une physique sans mécanisme. Donc, il n'y a pas de synthèse *sans perte* – les objets synthétisés ne peuvent pas être systématisés dans leur intégralité, c'est-à-dire en sauvant la totalité des significations qui leur étaient attachées au cours de leur histoire. En outre, cette synthèse n'est pas *expressive* : ses objets ne sont pas mis en rapport sur un seul plan et sous un même aspect, mais selon une pluralité de façons de les

considérer qui a pour résultat leur démontage et leur reconstruction². Dans le domaine politique, la théorie comtienne de la religion est peut-être l'exemple le plus frappant de cette façon de penser. La religion considérée sous l'angle de la connaissance de la réalité est irrémédiablement théologique, rétrograde et pour tout dire *fausse* ; il faut donc abandonner ses postulats. Par contre, elle garde une très grande valeur comme opérateur du lien social ; il faut alors sauvegarder et réactiver sa puissance de « rallier et régler ». La conséquence de cette position est une synthèse paradoxale : une religion *sans Dieu*, dont les *pratiques* de formation et d'unification des consciences et des actions seraient celles de la religion « théologique », tandis que ses *objets* seront ceux qui sont propres à la pensée immanente, non-finaliste, et anti-supranaturelle de l'époque moderne : l'Humanité, la Vie, la Terre, etc. Pensée de l'organisation par excellence, le positivisme n'a que faire de l'approche herméneutique : il ne veut pas *interpréter* les sciences et les formes sociales et politiques, mais plutôt les *changer* pour les rendre cohérentes entre elles et pour les mettre en état d'être à la hauteur de leur destination « normale » – *et des exigences de l'époque* que Comte veut à la fois annoncer comme un événement et renfermer dans le cadre d'une systématisation définitive, l'index événementiel et le critère normalisateur coexistant dans le diagnostic positiviste sur la société contemporaine en vertu d'une autre synthèse paradoxale. Bien entendu, ce genre de synthèse est loin d'aller de soi, et il faut admettre que le résultat est souvent instable, la synthèse ne consistant souvent qu'à juxtaposer des positions et des thèses qui ne collent pas très bien les unes avec les autres, mais dont le lien

² Bien entendu, cette démarche n'aboutit pas toujours : on peut donc trouver bien de passages, chez cet auteur dont la proximité est accablante, où c'est bien d'unifications expressives et de restitutions *in integro* qu'il s'agit. Je trouve en tout cas qu'il est préférable d'aborder Comte dans ses aspects les plus problématiques et énigmatiques plutôt que de railler ses propos les plus « idéologiques » (d'ailleurs parfaitement explicites). Voir, pour les aspects épistémologiques, mon texte « Razionalità e storia nell'opera di Auguste Comte », dans A. Cavazzini et A. Gualandi (éd.), *L'epistemologia francese e il problema del trascendentale storico*, Macerata, Quodlibet, 2006.

nécessaire est affirmé d'autant plus péremptoirement que le travail théorique a de plus en plus de mal à en produire le concept³.

Pour Comte, la Révolution française représente le moment inaugural de l'époque « positive », mais cette époque ne pourra réellement s'affirmer sans mettre une fin à la tourmente révolutionnaire : la Révolution est donc un *bien* en possession duquel l'humanité ne pourra véritablement entrer sans le neutraliser. Le positivisme se caractérise par là comme une pensée de l'événement – parce que l'œuvre entière de Comte est une méditation sur les nécessités politiques et intellectuelles de la situation post-révolutionnaire –, mais de l'événement *effacé*, mieux : de l'événement à effacer. Ici, la synthèse paradoxale devient radicalement instable : Comte est très loin des contre-révolutionnaires d'hier et d'aujourd'hui qui voudraient ramener la Révolution à une flambée de surface, à une agitation inessentielle par rapport au processus historique, à la longue durée des mœurs et des mouvements profonds de l'économie, voire à la sagesse abyssale de la Providence. Pour lui, la Révolution a bien une dimension inaugurale, et qui plus est, elle appelle une inscription subjective. Il veut indiquer la voie d'une subjectivation axée sur la rupture

³ Il ne faudrait pas oublier, bien sûr, que l'articulation entre, d'un côté, une renonciation définitive aux illusions théologiques (donc à l'illusion d'une harmonie préétablie entre la réalité et la subjectivité avec ses désirs et ses buts) et, de l'autre, une maîtrise absolue sur la pensée et l'action que cette même renonciation rendrait possible, a quelque chose à voir avec la *folie* d'Auguste Comte – mieux : avec un certain rapport à la fois théorique et « personnel » à la folie qui n'a pas manqué de laisser des traces dans la pensée historique et politique du positivisme. Mais Auguste Comte est un de ces penseurs chez lesquels le travail de l'œuvre et la destinée singulière ne parviennent jamais à trouver une forme d'équilibre, moins encore à se dialectiser, n'ayant de cesse cependant – ou par conséquent – d'exercer des effets réciproques. On s'abstiendra donc de toute prise de position hâtive concernant le rapport entre ce sujet singulier qui est Auguste Comte et la pensée politique exposée dans le *Discours*, bien que, de toute évidence, le tournant religieux annoncé par ce texte ait eu lieu précisément au point d'articulation entre la crise politique européenne et un profond bouleversement subjectif du philosophe (la conversion de l'« année sans pareil »).

révolutionnaire, et qui soit à la hauteur de la situation que celle-ci a définitivement établie. Mais cette subjectivation consiste essentiellement à juguler et apprivoiser les formes subjectives dont la révolution a ouvert la possibilité. Karsenti remarque que la question posée par la raison pratique « sociologique » comtienne est : « De quel type de modifications (...) de nous-mêmes (...) sommes-nous réellement capables ? ». La morale positiviste, que Comte élaborera précisément à partir du *Discours*, « loin de désigner un plan subjectif épuré par soustraction du politique, [est] en fait la plus fine pointe d'une révolution politique conduite jusqu'au bout, réfractée et distribuée en chaque individu, lequel est ainsi amené à *se rendre toujours plus proche du sujet qu'il a vocation d'être* [n. s.] (...). La morale comtienne (...) est une politique du *devenir-sujet* de chaque individu »⁴. Mais le sujet « que chaque individu a vocation à être » est bien un sujet qui a effacé en soi-même jusqu'à la moindre trace de l'attitude « métaphysique », « critique », « négative », « protestante » associée à la Révolution, *et cela bien que le travail subjectivant sur soi-même n'ait été rendu possible que par la Révolution elle-même*. La subjectivation appelée de ses propres vœux par Comte est l'enfantement d'un sujet qui a réussi sa renonciation à la Révolution – non pas son déni ou son exécution, mais sa métabolisation, sa « digestion », comme composante d'une subjectivité complètement *post-révolutionnaire*, ce qui ne veut pas dire *contre-révolutionnaire*, mais presque le contraire : une subjectivité qui est désormais en mesure de porter un jugement définitif sur l'événement révolutionnaire, qui a fait de la résorption de celui-ci dans la systématisation finale le pivot de sa propre inscription subjective-événementielle. La synthèse paradoxale se manifeste ici dans l'esquisse d'une subjectivité qui a mené jusqu'au bout l'abandon de la position révolutionnaire *en vertu de son acceptation et de son dépassement pour ainsi dire de l'intérieur*.

Or, cette forme de subjectivité dépend étroitement de l'idée comtienne de société, celle-ci étant justement le critère qui permet

⁴ B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, op. cit. p. 212.

d'assigner au sujet sa « vocation ». On pourrait même dire que le syntagme « société post-révolutionnaire » est un pléonasme. Il n'y a de société que post-révolutionnaire, en ce sens précis que la société telle que Comte la définit est régie et soutenue par la subjectivité post-révolutionnaire, c'est-à-dire la subjectivité construite autour de la métabolisation de l'événement révolutionnaire, voire de sa neutralisation en tant qu'événement. Cela revient à dire qu'il n'y a de société que comme machine à « dé-événementialiser », toute société est subjectivement désévénementialisante. Je citerais encore quelques passages du livre de Karsenti :

« La sociologie est devenue *intéressante* à partir du moment où notre existence politique s'est reconfigurée sous l'effet de la déchirure révolutionnaire (...). Une fois que le temps a été rompu, une fois qu'une société a vécu l'expérience de sa propre mort, quel type de continuité est encore possible ? (...) Faire vivre la société, c'est s'engager à la gouverner selon les principes qui se dégagent et s'expriment à même sa propre nature. Après la Révolution, cela devient enfin possible, si tant est qu'on sait déchiffrer l'événement et voir ce qui s'y trouve exactement : non pas tant la prise du pouvoir par le peuple, que l'affirmation d'une autre pensée du pouvoir et de sa mise en œuvre. L'événement révolutionnaire bien compris, c'est l'apparition de la société, organisme complexe se développant dans le temps, comme pôle de redéfinition du pouvoir (...). Alors, la continuité sociale peut être, non pas rétablie, mais *établie authentiquement pour la première fois* ». ⁵

Le traumatisme révolutionnaire révèle donc bien la contingence et la finitude de l'ordre social, des liens d'autorité et de pouvoir. En même temps, du fait de montrer cet ordre et ces liens dans leur immanence, dans leur autonomie irréductible tant à la Nature des théoriciens du Droit naturel qu'à l'Ordre transcendant des « théologues », il permet de penser la société en tant que telle, et donc de chercher en elle-même de quoi assurer sa consistance et sa

⁵ *Ibid.*, p. 210.

continuité. Il s'agira par conséquent de *séparer* à l'intérieur même de la révolution les aspects métaphysiques – notamment la prétention du peuple à exercer le pouvoir – de sa signification de moment révélateur de l'immanence à soi du lien social, en tant que source de régénération des déchirures auxquelles la finitude de ce lien l'expose inéluctablement⁶ : nouveau geste de séparation et déplacement qui ne revient à autre chose qu'à *organiser* la Révolution elle-même, à gérer ses conséquences et à en transformer la signification subjective afin de la mettre au service du bon fonctionnement d'un lien social viable.

D'où la tendance à penser la société en termes de gouvernementalité – la philosophie politique positiviste est une réflexion sur la possibilité de gouverner effectivement l'époque post-révolutionnaire. On verra que, en définissant comme « société » la forme d'existence propre à cette époque, Comte en viendra à la définir essentiellement du point de vue des enjeux gouvernementaux, dont la détermination de l'action des pluralités humaines en termes de « société » est un corrélat nécessaire.

La Révolution dont on vient de parler est bien entendu avant tout la Révolution de 1789, mais le traitement auquel Comte la soumet possède une valeur paradigmatique. Le schéma fondamental de la subjectivation révolutionnaire – s'inscrire sous un mode post-révolutionnaire dans l'événement révolutionnaire lui-même pour en gérer les conséquences à l'intérieur du nouveau cadre représenté par la « société » – est à la base des énoncés du *Discours* de 1848, lorsque Comte pensera avoir trouvé les sujets exemplaires de cette nouvelle forme de vie et de pensée qui est la société : les femmes et les prolétaires. Comte estime que toutes les classes ayant participé jusqu'ici au « gouvernement de l'humanité » présentent aujourd'hui

⁶ On retrouve un rapport tout à fait analogue dans la philosophie biologique de Comte : le vivant est essentiellement fini, voué à la fragilité et à la dispersion ; en même temps, son instabilité ontologique lui permet de mettre en place des stratégies d'auto-régulation en mesure de contrecarrer son « être-pour-la-mort ».

« divers obstacles essentiels à la réorganisation intellectuelle et morale qui doit caractériser la seconde partie de la grande révolution occidentale. Leur vicieuse éducation et leurs habitudes empiriques repoussent l'esprit d'ensemble auquel il faut désormais subordonner toutes les conceptions spéciales. Un actif égoïsme aristocratique y entrave ordinairement la prépondérance réelle du sentiment social, principe suprême de notre régénération. Non seulement il ne faut pas compter sur les classes dont la domination fut à jamais détruite au début de la crise révolutionnaire ; mais nous devons attendre une répugnance presque aussi réelle (...) chez celles qui obtinrent ainsi l'ascendant social qu'elles convoitaient depuis longtemps. Leurs conceptions politiques se rapportent surtout à la possession du pouvoir, au lieu de concerner sa destination et son exercice. Elles avaient sérieusement regardé la révolution comme terminée par le régime parlementaire ».⁷

Dans ce passage, Comte explicite les enjeux politiques de la « régénération » sociale, comme d'habitude en jouant sur plusieurs tableaux à la fois. D'abord, il pose le problème essentiel du *pouvoir* dans la société post-révolutionnaire sous deux aspects. Premièrement, il s'agit de prendre acte de l'insuffisance, révélée par la révolution du 1848, du régime parlementaire à exprimer et gérer les formes propres des conditions modernes d'existence. Ici, c'est la politique au sens du régime libéral-censitaire, celle du « juste milieu », des joutes oratoires, des élites de notables parlementaires, des intrigues des factions, qui est visée. Deuxièmement, cette politique est visée en tant qu'elle est centrée sur la « possession » du pouvoir, et non sur sa destination et son exercice – ce qui veut dire que la politique adéquate aux nouvelles conditions d'existence doit concerner immédiatement les *fins* du pouvoir, voire sa tendance à se régler conformément (ou pas) à des principes déterminés. C'est la qualité *morale* (mais on pourrait dire *idéologique*) de l'agir gouvernemental qui intéresse Auguste Comte. Or, ni l'aristocratie ni

⁷ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), in *Système de politique positive* (1851), t. I, Paris, Au siège de la société positiviste (10, rue Monsieur-le-Prince), 1929, p. 128.

la grande bourgeoisie sont en mesure de gouverner la « société », cette entité qui est en même temps une forme de subjectivité, et qui vient de se présenter sur la scène de l'histoire. Il faut donc s'adresser à une catégorie d'êtres humains qui ne soient que société, et dont l'existence tout entière est définie et structurée par la forme « sociale » d'existence. 1848 montrera « au grand jour », selon la célèbre devise positiviste, cette catégorie :

« Le positivisme ne peut obtenir de profondes adhésions collectives qu'au sein des classes qui, étrangères à toute vicieuse instruction de mots ou d'entités, constituent désormais les meilleurs appuis du bon sens et de la morale. En un mot, nos prolétaires sont seuls susceptibles de devenir les auxiliaires décisifs des nouveaux philosophes [les positivistes eux-mêmes] (...). Les occupations journalières du prolétaire sont beaucoup plus favorables à l'exercice philosophique que celles des classes moyennes (...) la position du travailleur le préserve spontanément des ambitieux calculs qui inquiètent sans cesse l'entrepreneur (...). L'existence habituelle du prolétaire est beaucoup plus propre à développer spontanément nos meilleurs instincts (...). Quand la systématisation finale des opinions et des mœurs aura fixé le vrai caractère propre à cette immense base de la société moderne, on sentira que les différentes affections domestiques doivent naturellement s'y développer davantage que chez les classes intermédiaires, trop préoccupées de calculs personnels pour goûter dignement de tels liens. Mais la principale efficacité morale de la vie prolétaire concerne les sentiments sociaux proprement dits, qui tous y reçoivent spontanément une active culture journalière (...). C'est là qu'on trouve, d'ordinaire, les meilleurs modèles du véritable attachement (...). Une vénération sincère, pure de toute servilité, s'y développe (...) envers les supériorités quelconques (...). Les impulsions généreuses y sont toujours entretenues par d'actives sympathies, involontairement résultées d'une expérience personnelle des maux inhérents à l'humanité. Partout ailleurs, le sentiment social ne saurait trouver autant d'excitation spontanée, du moins quant à la

solidarité actuelle, qui s’y présente à chacun comme sa principale ressource ».⁸

Le prolétaire, dépourvu de toute éducation, exclu de la richesse, de la culture et des affaires d’État, coupé de toute possibilité de réaliser et même de concevoir des ambitions et des intérêts qui dépassent la subsistance, renfermé, quand il n’est pas au travail, dans le domaine de la vie domestique – le prolétaire, donc, *n’est que société*. Il représente la société à l’état de pureté puisque sa vie n’est déterminée par rien d’autre que par la simple et nue existence sociale. Le prolétaire montre la société en tant que telle, par soustraction de toute forme de subjectivité fondée sur l’argent, sur la politique, sur le savoir. La subjectivité prolétarienne ne se fonde que sur le lien social lui-même, et la survie des prolétaires dépend entièrement d’une *compétence*, d’un *habitus* subjectif, propre à l’« usage » de ce lien.

L’émergence des prolétaires, leur apparition sur la scène publique, représente donc pour Comte l’apparition de la Société en tant que forme de vie traduisible en des *habitus* subjectifs. Or, cette présence des prolétaires dans l’espace public doit, afin d’être adéquate à la normativité intrinsèque de la Société, se distinguer radicalement d’une irruption dans le domaine du pouvoir politique :

« On explique aisément l’admirable instinct social qui avait poussé la Convention à chercher parmi nos prolétaires son principal appui (...) pour la régénération finale qu’elle poursuivait avec ardeur sans pouvoir en déterminer la nature. Toutefois, faute d’une vraie doctrine générale, et vue l’anarchique impulsion de la métaphysique dominante, cette alliance fondamentale était alors conçue dans un esprit contraire à son but principal, puisqu’elle appelait le peuple à l’exercice habituel du pouvoir politique ».⁹

Pour Comte,

⁸ *Ibid.*, p. 131-133.

⁹ *Ibid.*, p. 133-134.

« une telle direction (...) représentée comme définitive par l'esprit absolu de la théorie officielle, (...) devint bientôt incompatible avec les conditions essentielles de la société moderne (...) toute participation directe du peuple au gouvernement politique, pour la décision suprême des mesures sociales, ne peut convenir, chez les modernes, qu'à la situation révolutionnaire. Etendue à l'état final, elle y deviendrait nécessairement anarchique, à moins de s'y trouver essentiellement illusoire ».¹⁰

Donc, la participation directe du peuple à l'agir politique est, d'un côté, matériellement impossible, de l'autre, très dangereuse. Prise au sérieux, cette illusion peu déclencher une conflictualité destructrice au sein de la société. Il s'agit d'ailleurs d'une illusion relevant de la façon métaphysique de penser, c'est-à-dire, d'une pensée politique fondée sur des concepts tels que le droit naturel, l'essence de l'homme, sa destination « vertueuse », et non sur le lien social lui-même. La politique « métaphysique » – ici, essentiellement le jacobinisme – fait coupure par rapport à l'auto-immanence de la Société. Ce n'est pas autour des lois internes à celle-ci que se structure la subjectivation jacobine. Le Citoyen révolutionnaire est immédiatement plus qu'un sujet (dans les deux sens du mot) pris dans des relations sociales : sa subjectivation tourne autour de *principes* affirmés par une conduite « vertueuse » qui est disjointe par rapport à toute forme de vie socialement déterminée. Le Citoyen révolutionnaire s'inscrit subjectivement dans une dimension qui est incontestablement *politique*, et qui, en tant que politique, est en état de disjonction (d'indifférence, voire d'opposition) face aux formes sociales d'existence, qui, elles, ne peuvent aucunement constituer le référentiel dont le politique tirerait sa légitimité¹¹. Bien entendu, la tâche du positivisme est, une fois de plus, d'appriivoiser cette dimension littéralement a-sociale du politique, en lui ôtant, par le

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ Sur ces problèmes, il faut lire l'*Abrégé de métapolitique* d'Alain Badiou et, plus récemment, l'anthologie éditée et présentée par Slavoj Žižek, *Robespierre : entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008.

genre de synthèse dont on a déjà fourni plusieurs exemples, toute dignité de principe, pour n'en sauvegarder que certaines conséquences détournées : « Sans admettre le dogme métaphysique de la souveraineté populaire, le positivisme s'approprie systématiquement tout ce qu'il renferme de vraiment salutaire (...) en écartant les immenses dangers inhérents à son application absolue »¹². Il s'agit de distinguer, au sein de la « théorie métaphysique de la souveraineté populaire », « deux notions très différentes, jusqu'ici confondues, l'une politique (...) l'autre morale »¹³. La *morale* fait ici son apparition comme cet espace de l'action où le prolétaire, cet être totalement *social*, peut épanouir son action publique. Le domaine moral vient donc se substituer à l'espace politique, que Comte définit – par un raccourci entre la politique des parlements, des cours et des cabinets d'État, d'un côté, et, de l'autre, de la subjectivité politique jacobine – *à la fois* comme secondaire et de portée limitée dans la société moderne, et comme interdit à l'action collective du peuple. En effet, on peut aller (relativement) au-delà de la lettre d'Auguste Comte, et expliciter le sens de cette duplicité dans les déterminations de la politique « métaphysique ». La participation populaire au politique est illusoire *parce que* le politique n'est que le domaine exclusif de ministres, députés et chanceliers ; donc la prétention de faire accéder le peuple tout entier à ce domaine fermé ne peut déboucher que sur l'anarchie et la terreur. Comme Saint-Simon, Comte est convaincu que la société moderne se fonde sur la spécialisation des tâches, ce qui interdit toute fondation de la politique sur la fiction du citoyen omniscient :

« La population (...) doit adopter les résolutions des supérieurs qui ont obtenu sa confiance. Cette nécessité sociale tient, soit à la difficulté [des questions concernant les décisions spéciales], soit à l'influence trop indirecte ou trop restreinte de la mesure. On peut citer, comme types, les

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 135.

décisions, souvent capitales néanmoins, qui concernent les notions scientifiques, ou même la plupart des règles pratiques, industrielles, médicales, etc. Dans tous ces cas, le positivisme aura peu de peine aujourd'hui à préserver la rectitude populaire des aberrations subversives qui ne s'aggravent que sous l'impulsion d'un orgueil métaphysique, presque inconnu à nos prolétaires illettrés ».¹⁴

Mais, comme son successeur indirect Walter Lippmann, Comte pense que, justement en tant qu'il y a spécialisation, la spécialité des politiciens de profession ne suffit plus à définir la structure du pouvoir moderne. Dans la nouvelle logique, il y a bien une place pour l'élément « populaire », mais alors il ne s'agit plus du « peuple », défini essentiellement par les significations politiques de son signifiant-maître, mais plutôt du prolétariat, qui, lui, est social et rien d'autre que social. Par conséquent, le nouvel espace de pouvoir ne sera plus politique : le positivisme « transporte à l'ordre moral ce que la doctrine révolutionnaire place si dangereusement dans l'ordre politique »¹⁵. On ne pourrait être plus clair quant à la fonction d'organisation du legs révolutionnaire par les opérations systématiques de distinction et déplacement. Il s'agit de changer de terrain, à la fois pour limiter l'emprise du politique sur la société, qui, elle, vient de se constituer en tant que réalité autonome, et pour déplacer l'irruption collective du « peuple » dans l'espace de la morale, où le peuple n'existe plus que comme prolétariat radicalement extérieur au politique.

De quelle façon Auguste Comte conçoit-il en 1848 l'action morale des prolétaires ? Par un étonnant geste fondateur, il détermine l'essence de la morale à la fois comme *règne de l'opinion publique* et *empire de la pression idéologique systématique* :

« Nous sommes ainsi conduits à caractériser directement la principale participation collective qui doit habituellement appartenir aux prolétaires dans le régime final de l'humanité.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136.

¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

Elle résulte de leur aptitude naturelle à devenir les auxiliaires indispensables du pouvoir spirituel ». ¹⁶

La fondation de la sphère morale sert bien entendu le but de détourner les prolétaires de la tentation de se constituer en « peuple » :

« C'est donc l'adhésion [des prolétaires] qu'il faut surtout invoquer à l'appui des règles morales. Ils se trouvent d'autant mieux disposés à les sanctionner par leur énergique approbation, qu'ils doivent rester étrangers au gouvernement politique proprement dit. Toute participation habituelle au pouvoir temporel tend, outre son caractère anarchique, à les détourner du principal remède que la nature de l'ordre social offre à l'ensemble des maux qui leur sont propres ». ¹⁷

En même temps, c'est une nouvelle forme de pouvoir, que Comte appelle « spirituelle », qui se trouve fondée par l'alliance entre les prolétaires et les philosophes :

« L'ensemble de l'évolution moderne réservait donc au positivisme (...) l'alliance fondamentale qu'il va organiser entre les philosophes et les prolétaires (...). Directement appréciée, cette association régénératrice est surtout destinée à constituer enfin l'empire de l'opinion publique, que tous les pressentiments, instinctifs ou systématiques, s'accordent, depuis la fin du moyen âge, à concevoir comme le principal caractère du régime final de l'humanité ». ¹⁸

Mais pour Comte, l'opinion publique est loin de représenter l'espace paisible de la libre circulation des opinions. Au contraire, l'opinion est toujours-déjà *organisée* :

« [Son] office moral et politique exige d'abord de véritables principes sociaux, ensuite un public qui, les ayant adoptés, en sanctionne l'application spéciale, et enfin un organe

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

« systématique qui, après avoir établi la doctrine universelle, en dirige l'usage journalier ». ¹⁹

Il n'y a pas donc d'opinion *spontanée* : c'est aux philosophes d'organiser la production des principes et leurs conséquences. En anticipant encore une fois des théoriciens du « public » et de l'*opinion-making* tels que Walter Lippmann, la manipulation (en réalité la perpétuelle construction de toute pièce) de l'opinion publique est pour Comte la condition normale de celle-ci, adéquate à sa destination de forme de pouvoir typique de la forme sociale de vie. L'opinion publique fonctionne, chez Comte, non pas comme un marché anarchique ou comme l'espace de la formation rationnelle et réfléchie du jugement, mais comme un dispositif de coercition qui *fonctionne à l'interpellation* :

« Ce salutaire ascendant doit devenir le principal appui de la morale, non seulement sociale, mais aussi privée, et même personnelle, parmi des populations où chacun sera de plus en plus poussé à vivre au grand jour, de manière à permettre au public le contrôle efficace de toute existence quelconque ». ²⁰

Il faut remarquer que cette forme de coercition est immanente au lien social en tant que celui-ci a obtenu son autonomie. Il n'appartient plus qu'à la société elle-même d'interpeller les sujets en sujets proprement sociaux, voire socialisés :

« La chute irrévocable des illusions théologiques rend cette force spécialement indispensable, pour compenser, chez la plupart des hommes, l'insuffisance de la moralité naturelle, même sagement cultivée. Après l'incomparable satisfaction directement inhérente à l'exercice continu du sentiment social, l'approbation commune constituera la meilleure récompense de la bonne conduite. Vivre dignement dans la mémoire des autres, fut toujours le vœu principal de chacun, même sous le régime théologique. Dans l'état positif, cette noble ambition acquiert encore plus d'importance, comme seule satisfaction que comporte désormais notre intime besoin

¹⁹ *Ibid.*, p. 141.

²⁰ *Ibid.*, p. 140.

d'éterniser l'existence. En même temps que plus nécessaire au nouveau régime moral, la force de l'opinion publique s'y développe davantage (...) l'invocation directe et continue de la sociabilité, comme principe unique de la morale positive, y provoque aussitôt l'intervention permanente de l'opinion publique, seul juge naturel de toute conduite ainsi destinée au bien commun ».²¹

Cette interpellation sociale doit empêcher toute subjectivation politique, constituant un dispositif essentiel du maintien de l'ordre social : « Appréciée dans l'ordre politique proprement dit, il est superflu de prouver que la force de l'opinion publique doit en devenir le principal régulateur. Sa prépondérance s'y réalise déjà, malgré notre anarchie mentale, toutes les fois qu'une impulsion décisive vient contenir les divergences radicales qui le neutralisent ordinairement »²². Au fond, Comte voit dans l'opinion publique le lieu de construction du consensus destiné à cimenter le lien social. Mais au contraire d'une certaine hypocrisie « habermasienne », il ne cache pas que le consensus est toujours, non seulement organisé et presque planifié, mais également et surtout coercitif : une coercition cependant entièrement idéologique, c'est-à-dire fondée sur l'interpellation. Avec sa prolixité habituelle, Comte insiste :

« Après l'établissement d'une doctrine générale, la principale condition pour constituer l'empire de l'opinion publique consiste dans l'existence d'un milieu social propre à faire habituellement prévaloir les principes fondamentaux (...). J'ai assez indiqué déjà comment le prolétariat moderne offre (...) un immense point d'appui naturel à la nouvelle spiritualité (...). Le sentiment social (...) ne saurait habituellement suffire pour diriger convenablement la vie active, si l'opinion publique ne venait sans cesse fortifier les bonnes tendances individuelles. Le difficile triomphe de la sociabilité sur la personnalité n'exige pas seulement l'intervention continue de véritables principes généraux (...). Il réclame aussi la réaction

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 140-141.

permanente de tous sur chacun, soit pour comprimer les impulsions égoïstes, soit pour stimuler les affections sympathiques (...). On a vu ci-dessus les prolétaires constituer spontanément, à cet égard, la principale source de l'opinion publique, non seulement en vertu de leur supériorité numérique, mais surtout d'après l'ensemble de leurs caractères intellectuels et moraux, combinés avec l'influence directe de leur position sociale ».²³

Nous voilà donc au cœur du discours positiviste à l'égard des prolétaires (et donc de la révolution de 1848). Dans ce discours, il ne s'agit pas uniquement de déplacer l'irruption des prolétaires de la politique à la morale afin de re-établir les rapports de domination qu'ils subissent. De façon bien plus décisive, il s'agit de faire des prolétaires eux-mêmes *un instrument de pouvoir*, une machine à produire du pouvoir sous la forme de l'interpellation. Les prolétaires deviennent – par leur existence même – les agents de l'interpellation que la société exerce afin de subjectiver ses sujets. Ils sont une partie de la société qui en représente la totalité : dans et par les prolétaires, la société elle-même nous interpelle en sujets socialisés, et nous appelle à l'obéissance vis-à-vis de son ordre moral. Mais cela est rendu possible par le fait que les prolétaires sont une *partie* de la société qui en représente en même temps le degré zéro, l'extériorité absolue par rapport à la société, ce qui en même temps signifie qu'ils ne sont rien que de la société. Sur ce point, Comte semble reprendre, et parodier, des accents du Marx des *Manuscrits* de 1844 et du *Manifeste*, qui seront aussi ceux du Lukács de 1923. Toute autre classe sociale jouit de quelque chose qui est en excès par rapport à sa position sociale, justement grâce à cette même position. Les bourgeois, les aristocrates, se trouvent au sommet de la société, donc déjà partiellement au-delà d'elle ; ils se définissent eux-même par rapport à la richesse, à l'activité politique, aux professions, à l'éducation, au savoir. Seuls les prolétaires, qui n'ont rien de ce que la société confère aux autres classes, représentent celle-ci à l'état pur, dans l'impossibilité de définir pour eux un autre genre de

²³ *Ibid.*, p. 144.

territorialisation. Ils peuvent dès lors représenter le Tout dont ils sont le Reste. C'est pourquoi ils peuvent interpeller les sujets en fonctionnant comme l'incarnation visible de la société. L'opinion publique comme forme nouvelle du pouvoir ne pourra donc fonctionner en tant que telle sans cet instrument d'interpellation qui seul va permettre l'organisation de l'espace public selon les principes moraux du positivisme. Comte approuve donc les formes organisationnelles (essentiellement, les clubs, dont Comte constate la faveur auprès des prolétaires, qui finissent par les remplir et les animer) auxquelles les prolétaires participent, mais à la condition de les dépouiller de toute valeur d'aperçu d'une politique non-étatique, ou non-parlementaire, possible : « Les craintes d'agitation matérielle que réveillent aujourd'hui ces réunions ne sont dues qu'à une empirique appréciation de notre passé révolutionnaire. Au lieu de propager le goût de développer l'exercice de ce qu'on nomme les droits politiques, nos clubs tendront bientôt à détourner profondément d'une vaine intervention temporelle, en appelant nos prolétaires à leur principal office social, comme auxiliaires essentiels du nouveau pouvoir spirituel. Par cette noble perspective normale, le positivisme leur offrira un attrait bien supérieur à celui que comportent maintenant les illusions métaphysiques. Au fond, le club est surtout destiné à remplacer provisoirement l'église, ou plutôt, à préparer le temple nouveau, sous l'impulsion graduelle de la doctrine régénératrice, qui peu à peu y fera prévaloir le culte final de l'Humanité »²⁴. Les clubs doivent donc devenir des appareils idéologiques, dont les prolétaires qui les animent seront eux-mêmes le « carburant » les faisant fonctionner.

On a vu un certain nombre de raisons qui pourraient nous inviter à définir le *Discours* comtien comme un véritable anti-*Manifeste du Parti communiste*. Auguste Comte, que Marx et Engels n'ont jamais pris vraiment au sérieux, pourrait représenter l'*ombre* et l'*inversion* des positions inaugurales du « marxisme ». Mais il se peut que les choses soient en réalité plus complexes et troublantes.

²⁴ *Ibid.*, p. 145-146.

Le positivisme pourrait bien représenter un *impensé* de l'histoire du marxisme, un *impensé* d'autant plus inquiétant que le mouvement ouvrier, socialiste et communiste, en se donnant une existence organisationnelle, en adoptera à bien des égards les principes. D'abord, on enregistrera la transformation progressive de la théorie marxienne en doctrine marxiste, ayant formellement une valeur de connaissance, mais en réalité matériellement destinée à l'interpellation idéologique des militants (déjà la social-démocratie allemande, avec Kautsky en premier lieu, établit avec la théorie – orthodoxies, hérésies, « papes rouges » – un rapport qui n'est pas sans rappeler les fantasmes comtiens à l'égard d'une nouvelle Eglise cimentée par une religion sans théologie). Mais il y a des analogies plus subtiles et inquiétantes. Comte montrera la voie royale pour une gestion posthume de la Révolution, lorsqu'il soustraira à l'événement toute possibilité de réactivation actuelle tout en lui laissant le rôle mythique d'Origine fondatrice – et en gérant sur le plan organisationnel les conséquences idéologiques de la séparation entre sa valeur fondatrice et sa virtualité de réactivation. Pour paraphraser Arnold Gehlen à propos des Lumières, « la Révolution est morte, seulement ses conséquences continuent à vivre ». On pourrait soupçonner que ce rapport de canonisation-désactivation ait été très répandu parmi les organisations qui se sont pourtant inscrites dans l'héritage du *Manifeste* de Marx et Engels. Enfin, il faut mentionner le rôle des prolétaires, qui deviendront plus précisément la « classe ouvrière ». Les Partis socialistes et communistes lui ont souvent reconnu ce primat moral théorisé par Comte, et dont Marx aurait été fort étonné. La sagesse et l'innocence supposées à la classe ouvrière ont été souvent invoquées comme légitimation finale de la ligne politique, jusque dans ses aspects les plus discutables. Car l'on sait bien qu'il faut à tout prix éviter de « désespérer Billancourt », et que les adversaires des sommets du Parti sont toujours des déracinés petits-bourgeois aventuriers « étrangers à la classe ouvrière »... La construction du mythe du bon prolétaire a donc servi, comme Auguste Comte l'avait prévu, à des fins de pression idéologique et de proscription morale, et cela d'autant plus qu'à la vertueuse classe

ouvrière les Partis ont souvent eu du mal à reconnaître un statut *politique* autonome, même à l'intérieur des organisations qui faisaient d'elle la source de leur propre légitimité historique – problème de la difficulté à accepter, de l'intérieur du mouvement socialiste et communiste lui-même, non pas simplement la puissance latente et surplombante des masses, mais leur capacité à exercer des formes de pouvoir et d'intelligence *nouvelles*, à endosser donc (pour parler comme Gramsci) des fonctions génériquement « intellectuelles », c'est-à-dire des fonctions autonomes d'organisation et de direction. Ce problème non résolu (et très rarement abordé comme tel, sauf en de rares occasions : l'expérience de l'*Ordine Nuovo* au début du XXe siècle, celle des *Quaderni Rossi* au début des années soixante, la Révolution Culturelle en Chine, le mouvement des établis...) a obtenu peut-être chez Comte une solution négative, consistant à dénier cette capacité politique aux masses, dont on déplacera la force aveugle dans la sphère de la morale : une solution qui a été peut-être largement répandue (en tout cas bien au-delà du Positivisme) parmi les apologistes du prolétariat. Le texte de Comte pourrait donc nous renvoyer à la généalogie de cette « crainte des masses » qui habite toujours les projets politiques qui se voudraient fondés par leur irruption sur la scène de l'histoire.

L'AIGLE ET LE CORBEAU

LE PROBLÈME DE LA RÉPÉTITION IDÉOLOGIQUE DANS *LE DIX-HUIT BRUMAIRE* DE MARX. RETOUR SUR P.-L. ASSOUN, *MARX ET LA RÉPÉTITION HISTORIQUE*

LIVIO BONI

Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte condense, dans l'anachronisme même de son titre, un motif majeur du diagnostic politique qu'il avance : le motif de la répétition historique, motif qui se trouve avoir été insuffisamment analysé par le marxisme lui-même et les lecteurs de Marx. C'est du moins la thèse exposée par Paul-Laurent Assoun dans son *Marx et la répétition historique*¹.

Il ne s'agit point, précise l'auteur, de repérer chez Marx une pensée de la répétition métaphysique en tant que telle – « quelque nietzschéisme ou vichisme s'imposant malgré lui » – car la question de la répétition historique y demeure indissociable du problème de l'analyse du *fait* historique, sans se rabattre à aucun moment sur une philosophie de la répétition². Assoun insiste en fait sur la « logique matérialiste » de la répétition chez Marx, mais sa lecture se concentre essentiellement sur la question qu'occupe, dans un tel « processus », la « science de *l'imaginaire idéologique* », considérée comme le point de raccord entre le Marx « de la science sociale » et le Marx « de la théorie de la praxis historique »³. D'où l'importance du texte de 1852 *Le Dix-huit Brumaire* : celui-ci serait lisible comme une analyse *in vivo* de l'efficacité socio-historique d'un certain

¹ P.-L. Assoun, Paris, PUF, 1978, rééd. coll. « Quadrige », 1998.

² *Ibid.*, p. 64-67.

³ *Ibid.*, p. 161.

imaginaire, en particulier celui de la petite propriété paysanne parcellaire française, dont Marx fera, à la fin de son texte, la base sociale sur laquelle Louis Bonaparte peut asseoir après-coup sa base de masse, grâce au plébiscite du 20-21 décembre 1851 ratifiant le coup d'État.

La puissance du fantasme historique : l'exemple de la paysannerie française

Ainsi, la partie la plus originale de l'essai d'Assoun se situe dans le Livre III, « Histoire et répétition. L'idéologie de la classe paysanne », où il propose l'idée d'un « statut matérialiste du fantasme »⁴ permettant de comprendre l'identification paradoxale dont Napoléon III a pu faire l'objet de la part de la petite paysannerie française, à l'époque la classe la plus nombreuse, mais dépourvue de toute unité organique car dispersée dans l'espace et composée de parties sans relation entre elles (« un peu comme des pommes de terre dans un sac forment un sac de pommes de terres », selon la célèbre image marxienne). Dès lors, pour la petite paysannerie familiale, la *figure* (imaginaire) du « petit Napoléon » fonctionnerait comme agent extérieur de subjectivation, en vertu de la fonction unificatrice du fantasme du retour de l'Empereur en tant que garant du rapport à la terre et propriétaire d'une parcelle totalisante : la Nation.

Si en fait Marx, au cours du VII chapitre du *Dix-huit Brumaire*, s'attarde sur une analyse socio-économique détaillée du changement de condition de la petite propriété paysanne en France, entre Napoléon I (accès de masse à la petite propriété suite aux grandes campagnes militaires, dynamisme social) et Napoléon III (paupérisation, endettement de la petite propriété, régime des hypothèques, repli sur une économie familiale de survie qui fait des seize millions de petits paysans français « une masse de troglodytes »), s'il fournit en somme une série d'analyses objectives

⁴ *Ibid.*, p. 222.

sur le changement de statut économique-politique de la paysannerie parcellaire, il ne manque pas de suggérer un niveau plus *subjectif* du processus, dans un passage qu'Assoun met en exergue, en en faisant le lieu de *polarisation* de sa lecture.

Dans ce passage « l'esprit » (*Geist*) de Napoléon I revient sous la forme du « spectre » (*Gespent*) de Napoléon III, et les emblèmes du premier (l'armée, l'uniforme, la guerre, la Nation comme parcelle infinie de terre...) reviennent sous une forme agonisante et hallucinatoire, *déformant* le changement de statut socio-politique de la classe paysanne, qui est désormais, en réalité, plus un poids mort qu'un élément propulseur du changement historique :

« Le point culminant des *idées napoléoniennes* est enfin la prépondérance de l'*armée*. L'armée était le point d'honneur des paysans parcellaires, eux-mêmes métamorphosés en héros, défendant la nouvelle propriété à l'extérieur, révéant leur nationalité fraîchement acquise, pillant et révolutionnant le monde. L'uniforme fut leur propre costume politique, la guerre fut leur poésie, la parcelle, allongée et arrondie en imagination (*Phantasie*), fut la patrie, et le patriotisme la forme idéale du sens de la propriété. Mais les ennemis contre lesquels le paysan français doit maintenant défendre sa propriété ne sont pas les cosaques, ces sont les huissiers et les percepteurs. La parcelle ne figure plus dans la prétendue patrie, mais dans le registre des hypothèques. L'armée elle-même n'est plus la fleur de la jeunesse paysanne, elle est la fleur marécageuse du lumpenprolétariat paysan. Elle se compose en majeure partie de remplaçants, des substituts, tout comme le second Bonaparte lui-même n'est que le remplaçant, le substitut de Napoléon (...)

On le voit : toutes les « idées napoléoniennes » sont des idées de la parcelle non développée, de la parcelle dans la fraîcheur de la jeunesse, elles sont un contre-sens pour la parcelle vétéran. Elles ne sont que les hallucinations de son agonie, mots qu'on a métamorphosés en phrases, esprits [*Geister*] qu'on a métamorphosés en spectres [*Gespenster*]. Mais la parodie de l'impérialisme était nécessaire pour délivrer la masse de la nation française du poids de la tradition et faire

ressortir dans toute sa pureté l'antagonisme entre le pouvoir d'État et la société ». ⁵

Cet extrait est capital, car Marx y résume l'essentiel de son diagnostic de clinicien de l'imaginaire de classe :

a. L'avènement de Napoléon III et la fin de la IIe République se présentent comme une répétition dégradée de l'avènement de Napoléon I.

b. Le sujet social de masse sur lequel un tel événement dégradé peut s'appuyer demeure le même que lors de l'avènement de l'Empire de 1799 : la petite paysannerie parcellaire. Sauf que le statut socio-économique de cette dernière a radicalement changé : elle n'est plus une force motrice d'appropriation de la nation et d'expansionnisme militaire, mais une masse appauvrie, endettée, dépendante du capitalisme financier.

c. C'est à ce moment-là qu'intervient un effet d'*hallucination idéologique* : face à sa nouvelle condition, la masse des petits paysans français, qui n'est pas une « classe » – faute de pouvoir se présenter comme telle – accueille le « petit Napoléon » en « maître », comme celui qui, par la seule magie de son nom, pourra la représenter sur le théâtre national et sur la scène de l'histoire, en lui restituant une centralité imaginaire.

d. Marx semble ainsi distinguer la forme de l'idéologie paysanne au début du XIXe siècle, qui *sublime* sa condition de nouvelle-venue de la nation (accès à la propriété, à l'armée, à la citoyenneté) dans l'*esprit* de l'Empire, en accomplissant ainsi son « rôle historique », de celle d'après 1848, où il s'agirait davantage de « déformation », ou de « transformation dans le contraire », pour le dire en termes freudiens, que de sublimation. Tout se passe en fait comme si on était en présence de deux formes du travail idéologique : une forme *positive, productive, sublime* (l'« esprit » de Napoléon) ; et une forme *négative, supplétive, fétichisante* (« les spectres » des idées napoléoniennes). C'est d'ailleurs ce que Marx déclare dans le célèbre

⁵ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (1848), tr. fr. G. Chamayou, Paris, Flammarion, 2007, p. 198-199.

incipit du livre : « Hegel remarque quelque part que tous les grands faits et les grands personnages de l'histoire universelle adviennent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde comme farce »⁶.

e. Toutefois une telle répétition n'est pas une « compulsion à la répétition » stérile ou mortifère, étant donné qu'elle demeure intelligible du point de vue dialectique. Non seulement, comme le conclut Marx, la « parodie de l'impérialisme était nécessaire pour délivrer la masse de la nation française du poids de la tradition » (fonction cathartique de la répétition ?), mais elle fait désormais « ressortir dans toute sa pureté l'antagonisme entre le pouvoir d'État et la société » (voir les analyses marxistes du deuxième Empire comme construction d'un *double* étatique de la société)⁷, c'est-à-dire travaille à la détermination de nouvelles conditions de possibilité historique.

La tradition révolutionnaire

Signe de son importance aux yeux du Marx de 1852, le problème de la répétition historique ne se borne pas à informer la compréhension de l'issue du 48 en France du côté de son résultat politique général (plan économique-politique), mais s'étend à la question de la répétition idéologique au sein du sujet révolutionnaire lui-même (philosophie de la praxis). C'est toute la question de la « tradition révolutionnaire », autre point que le livre d'Assoun aide à bien pointer⁸, se concentrant encore une fois sur un passage précis, au début du texte de Marx :

⁶ Assoun rappelle qu'il existe aussi une source plus secrète de cette célèbre maxime : dans un passage *De l'Allemagne*, Heinrich Heine déclarait, à propos du rapport entre la *Critique de la raison pure* de Kant, et sa *Critique de la raison pratique* (!) : « Après la tragédie vient la farce ! ». Voir P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, *op. cit.*, p. 121 et suiv.

⁷ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 188.

⁸ Voir P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, *op. cit.*, p. 203-218.

« Les hommes font leur propre histoire, mais il ne la font pas de toutes pièces, dans des circonstances qu'ils auraient eux-mêmes choisies, mais dans des circonstances qu'ils trouvent immédiatement préétablies, données et héritées. La tradition de toutes les générations disparues *pèse* comme un cauchemar [*lastet als ein Alp*] sur le cerveau des vivants. Et, au moment où ils semblent le plus occupés à se bouleverser eux-mêmes et à bouleverser les choses, à créer quelque chose qui ne s'est jamais vu, c'est justement là, dans de pareilles époques de crise révolutionnaire, qu'ils incantent anxieusement les esprits du passé, les appelant à la rescousse, leur empruntant leurs noms, leurs mots d'ordre et leurs costumes, pour jouer, sous ce déguisement vénérable et dans cette langue d'emprunt, les nouvelles scènes de l'histoire universelle. Ainsi, Luther prenait le masque de l'apôtre Paul, la révolution de 1789-1814 se drapait tour à tour en République romaine ou en Empire romain, et le révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier tantôt 1789, tantôt la tradition révolutionnaire de 1793-1795 (...).

Lorsqu'on examine ces incantations des morts dans l'histoire universelle, une différence saute tout de suite aux yeux. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoléon, les héros, comme les partis et les masses de l'ancienne Révolution française, accomplirent en costume romain et avec des phrases romaines les tâches de leur temps : libérer de ses chaînes et instituer la société *bourgeoise* moderne (...). La révolution des morts servait donc dans ces révolutions à magnifier les nouvelles luttes et non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination [*Phantasie*] le problème donné, et non à fuir devant sa solution dans la réalité, à retrouver l'esprit [*Geist*] de la Révolution et non à faire revenir leur spectre [*Gespensst*] ».⁹

On retrouve ici la différence entre deux formes de répétition imaginaire, fantasmatique : une répétition sublime et puissante, capable de convoquer l'esprit, le *Geist* de l'Histoire, au moment où elle réalise « ses tâches » (quitte à devoir se travestir, se dissimuler à

⁹ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 50-53.

elle-même en partie son « contenu » inédit, comme toutes les révolutions bourgeoises), et une répétition parodique et impuissante, capable de conjurer le spectre (*Gespensst*) de l'Histoire, mais guère son esprit, catégorie au sein de laquelle Marx range « la période 1848 à 1851 », en concevant la possibilité d'une émancipation du sujet révolutionnaire par rapport à l'alternative entre l'esprit et le spectre :

« Le Révolution sociale du XIXe siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer avec elle-même avant de s'être défaite de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin des réminiscences de l'histoire universelle pour s'étourdir sur leur propre contenu. La révolution du XIXe siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour en venir à son propre contenu. Là, la phrase excédait le contenu ; ici, le contenu dépasse la phrase ».¹⁰

On voit bien le problème que pose une telle prescription théorique : elle suppose qu'il soit possible de dépasser la répétition imaginaire dans une praxis « transparente » à elle-même, résolument tournée vers l'avenir et non plus vers le passé, capable de faire d'une telle orientation une règle de subjectivation immanente¹¹. Toutefois, comme le remarque Assoun, non seulement une telle décision théorique de la part de Marx n'est pas forcément d'ordre messianique¹², mais « tout opérationnel et pragmatiste qu'il soit, cet imaginaire prolétarien n'en est pas moins un imaginaire. En conséquence, l'*imaginaire reste une détermination inhérente à la conscience sociale*, fût-ce sous la forme la plus émancipée (...). Elle consiste à représenter l'idéal révolutionnaire, c'est-à-dire à lui conférer une forme sensible pour la conscience révolutionnaire et l'orienter dans l'espace de la praxis »¹³.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55. Tout *Spectres de Marx* de Jacques Derrida tourne autour de la difficulté d'une telle distinction, ou d'une telle alternative, qui demeure indécidable. Voir aussi J. Derrida, *Marx & Sons*, Paris, PUF-Galilée, 2002.

¹¹ Voir P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, *op. cit.*, p. 215 et suiv.

¹² *Ibid.*, p. 259 et suiv.

¹³ *Ibid.*, p. 217.

En somme, la dé-hystérisation de l'histoire (l'hystérique souffrant de « réminiscences », pour Freud, tout comme le sujet de l'histoire pour Marx), n'implique pas l'effacement de tout problème du travail du fantasme, de l'*imago*, de la répétition imaginaire ou idéologique, au sein d'une subjectivation politique qui serait ainsi capable d'assumer pleinement, objectivement, les séquences révolutionnaires passées. On pourrait même se demander de quelle rationalité symptomatologique pourrait relever une telle avancée... non pas pour faire signe vers une quelconque psychopathologie du marxisme (très en vogue, bien que fort plate, dans la propagande anticommuniste) mais pour ne pas céder à la tentation d'une forclusion du problème de l'imaginaire idéologique dans la prise en compte marxienne du problème de la répétition dans l'histoire.

Le diagnostic sur les tâches de l'histoire à venir n'exclut à aucun moment la nécessité de concevoir la prédisposition de tout sujet à suppléer son inconsistance socio-politique, à l'idéaliser, à en faire le retour spectral d'un modèle déjà inconsciemment expérimenté. C'est bien pour cela que l'écriture conjoncturelle de l'histoire chez Marx ressemble en effet à la poétique goethéenne du *Bildungsroman*, le « roman de formation ». Car, pour reprendre la métaphore animalière employée par Marx à propos du *hiatus* entre Napoléon Bonaparte et Louis Bonaparte, tout envol de « l'aigle » de l'histoire demeure au risque d'un croisement de « corbeau ».

NOMMER LA CONJONCTURE : COMMUNE *DE* 1871

STÉPHANE PIHET

Le 6 janvier : Un citoyen fait observer qu'avant de se lever pour établir la Commune, il serait peut-être utile d'expliquer à la population ce qu'il faut entendre par la Commune. « Je parie, dit-il, qu'ici même les trois quarts de l'auditoire ne savent pas ce que c'est que la Commune. » (Protestation ; dénégations ; tumulte ; cris : C'est un mouchard ! Autres : Eh bien ! dites-nous ce que c'est !) L'orateur se rend à l'invitation : « (...) La Commune enfin... c'est la Commune ! » (Applaudissements).

Extrait d'un procès verbal d'un club rouge

Pour débiter¹, je m'appuierai longuement sur le livre d'Arthur Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, rédigé en exil en 1872. Arnould a ceci d'intéressant qu'il fut élu au Conseil de la Commune, participa donc « de l'intérieur » à différentes Commissions (Relations extérieures, Subsistances, Enseignement). Présent à presque toutes les séances, il fut aussi le principal porte-parole des *Minoritaires* contre la décision du Conseil le 1^{er} Mai 1871 de mettre en place un Comité de Salut public au nom de l'*idée* qu'il se faisait de la Commune tout autant que *sa forme*.

Or si Arnould m'a intéressé pour ce qu'il défend, ce fut aussi pour ce qu'il force à penser. Comment des individus, qui écrivent la Commune, construisent ce qu'ils sont en train de vivre comme un objet théorique, c'est-à-dire l'événement comme pur objet de

¹ Cet article a été publié dans la revue MIR, n°2, éditions IKKO, juin 2009.

discours ? C'est-à-dire comment la Commune est quelque chose qui s'inscrit dans un discours de lutte par des agents individuels ou collectifs qui ont stratégiquement besoin de faire exister ce *signifiant* de telle et telle manière à l'intérieur de la conjoncture ? Un discours qui introduit une nouvelle sorte d'objet dont les critères d'existence sont donnés par le discours lui-même, sans en être responsable devant quelque autre instance. Autrement dit, là où le discours seul définit les critères de vérité de son objet en inventant de nouveaux modes de rationalisation². Or poser cette question en ces termes, c'est devoir reconnaître que ce discours fut précisément pour Arnould, si ce n'est l'échec, du moins la tentative inachevée de la Commune, ratant, biffant ce qui devait ou aurait du se dire sous le signifiant : « Commune *de* 1871 ».

En effet, ce qui justifie pour lui l'écriture de son *Histoire populaire et parlementaire*, ce qu'il veut, c'est dégager *l'idée communaliste*, qu'il reconnaît avoir été confuse, obscure, non seulement aux yeux de « ceux qui combattaient sous le drapeau de la Commune », mais chez « ceux-là même qui avaient pour mission de la faire triompher ». Il semble donc souligner, dénoncer cet écart entre l'histoire que les hommes font et ce qu'ils pensent faire. Écart qui impliquerait un impensé dans les gestes et les discours. Aussi Arnould présentera-t-il la Commune comme *une leçon* et non comme *un modèle pour l'avenir*. Bref, si la Commune fut ce qu'elle fut, c'est-à-dire surtout ce qu'elle n'a pas su devenir, c'est d'avoir été un discours *sans objet propre*³. Son échec semble en partie tenir de sa

² La définition que je donne ici du « discours » s'appuie sur une proposition de Paul Veyne dans son livre : *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 123 : « Ce que Hacking écrit des “styles de raisonnement” pourrait être dit également des “discours” foucauldien ».

³ Cette idée d'un discours sans objet sera retravaillé dans notre dernière séance depuis la littérature anti-communarde, où il s'agira d'en cerner la stratégie de dénégation comme non-événement dans un non-lieu et orchestré par personne. Elle prendra entre autres procédés celui du renversement calomnieux. Voir sur ce point Karl Marx, *Inventer l'inconnu, textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, La Fabrique, p. 181-181, 2008. – Cette édition sera notre référence pour les renvois en page de *La Guerre Civile en France*.

difficile nomination. De quoi, en somme, la Commune est-elle le nom ?

« *Idee obscure* », manque de « *nuance* », « *habitudes de représentation* », « *plis ancrés dans l'esprit de la tradition* », elle fut pensée par les Communards eux-mêmes comme une *simple révolution de plus*, ayant déjà eu lieu une fois, ayant connu dans et pour la tradition révolutionnaire, *sa stricte équivalence*, celle de 93, jusqu'à porter le même nom. Une répétition sans différence. Arnould revient plusieurs fois sur ce point. Il me semble nécessaire de cumuler longuement quelques citations pour en rendre compte. Au sein même du Conseil :

« Aux yeux de ceux-là, la Révolution du 18 mars fut simplement une Révolution, et ils agirent en conséquence, ne se rendant pas compte des nuances profondes qui la séparaient de ses aînées, nuances qui en font non seulement l'absolue légitimité, mais encore la portée révolutionnaire ».⁴

A propos de la Convention et du Salut public :

« Elle (l'Assemblée) ne comprit pas que la situation n'était plus la même, que les mots n'ont aucune vertu propre, qu'un Comité de salut public pourrait très bien avoir été une force pour une assemblée nommée la Convention, il y a quatre-vingts ans, assemblée placée dans certaines conditions et pourvue de certains moyens d'action, tandis qu'un Comité de salut public pouvait n'être qu'une faiblesse et une abdication pour une autre assemblée, quatre-vingt ans plus tard, placée dans d'autres conditions et dépourvue des mêmes moyens d'actions ».⁵

Courbet, lui-même, lors du débat qui marquera la scission entre majoritaire et minoritaires en fut aussi la voix au sein du conseil :

« Courbet, contre : “Je désire que tous les titres ou mots appartenant à la Révolution de 89 et 93 ne soient appliqués

⁴ A. Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, Lyon, J-M Laffont, 1981, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 209.

qu'à cette époque. Aujourd'hui, ils n'ont plus la même signification et ne peuvent plus être employés avec la même justesse et dans les mêmes acceptions. Les titres : Salut public, Montagnards, Girondins, Jacobins, etc., ne peuvent être employés dans ce mouvement socialiste républicain. Ce que nous représentons, c'est le temps qui s'est passé de 93 à 71, avec le génie qui doit nous caractériser et qui doit relever de notre propre tempérament. Cela me paraît d'autant plus évident que nous ressemblons à des plagiaires, et nous rétablissons à notre détriment une terreur qui n'est pas de notre temps. Employons les termes que nous suggère notre Révolution" ». ⁶

Or cette confusion d'un événement qui se réfléchit ailleurs qu'en lui-même portera aussi sur la *forme* politique que devra prendre la Commune. Elle en sera sa tension irrésolue. Voici comment Arnould la traduit au sein du Conseil au lendemain de son élection :

« À peine réunis et entrés en fonction, nous pûmes constater ce fait important que les mots « Commune de Paris » étaient compris de deux façons différentes par les divers membres de l'Assemblée. Pour les uns, la Commune de Paris exprimait, personnifiait, la première application du principe non-gouvernemental, la guerre aux vieilles conceptions de l'État unitaire, centralisateur, despotique. La Commune, pour ceux-là, représentait le triomphe du principe de l'autonomie des groupes librement fédérés et du gouvernement direct possible du peuple par le peuple. À leurs yeux, la Commune était la première grande étape d'une vaste Révolution sociale autant que politique, qui devait faire table rase des anciens errements. C'était la négation absolue de l'idée de dictature, c'était l'avènement du peuple lui-même au pouvoir, et, par conséquent, l'anéantissement de tout Pouvoir en dehors et au-dessus du peuple. Les hommes qui sentaient, qui pensaient, qui voulaient ainsi, formèrent ce qu'on appela plus tard le groupe socialiste ou minorité. Pour d'autres, la Commune de Paris était, au contraire, la continuation de l'ancienne

⁶ Extrait du procès verbal du vote du 1^{er} Mai du Conseil de la Commune, cité par J. Rougerie, *Paris libre 1871*, Paris, Seuil, « Points Histoire », 1974, p. 160.

Commune de Paris de 93. Elle représentait, à leurs yeux, la dictature au nom du peuple, une concentration énorme de pouvoir entre quelques mains, et la destruction des anciennes institutions par la substitution, d'abord d'hommes nouveaux à la tête de ces institutions, transformées momentanément en armes de guerre, au service du peuple contre les ennemis du peuple. Parmi les hommes de ce groupe autoritaire, l'idée d'unité et de centralisation n'avait pas complètement disparu (...). D'ailleurs, dominés par des habitudes d'esprit contractées pendant une longue existence de luttes, de revendications, dès qu'on arrivait à l'action, ils retombaient dans la voie qu'ils avaient suivie si longtemps, et se laissaient aller, avec une bonne foi incontestable, à vouloir appliquer de vieux procédés à une idée nouvelle. Ce groupe composé forma la majorité et s'intitula : Révolutionnaire-Jacobin ».⁷

Ce qui semble donc condamner la Commune révolutionnairement, c'est son nom même aux prises avec son histoire et sa représentation. Ce qu'elle n'a pas su être, c'est une « *révolution originale* », « *sans précédent* », « *sui generis* ». Or il nous semble que cette « *idée obscure* », *d'un nom qui ne porte pas son nom mais celui d'un autre sous le même signifiant*, s'explique en partie par cette remarque de l'historien Serman. Marqués par vingt années de luttes républicaines contre la domination étatique des conservateurs monarchistes, les Communards sont d'abord des *opposants* et moins des hommes portés à exercer le pouvoir. Ils furent ceux qu'il faut surveiller et critiquer. Aussi ce qu'est d'abord la Commune pour ces hommes, c'est un *contre-pouvoir*. Arnould nous le fait comprendre :

« Il faut en effet le reconnaître, la Commune de Paris, considérée comme Pouvoir dirigeant, eut une politique souvent contradictoire, et il se produisit ce fait singulier que l'idée communaliste, si vigoureusement définie et délimitée à la suite du 18 mars et sous le Comité Central, devient plus

⁷ A. Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, op. cit., p. 137-138.

vague, plus flottante, à partir du jour où il y eut une assemblée appelée : COMMUNE DE PARIS ». ⁸

Le problème de la Commune pourrait donc être résumé depuis son nom même. Outre le fait qu'elle n'a duré que trois mois, les conditions de possibilité de sa nomination (tradition révolutionnaire et savoir) semblent se confronter à une démultiplication du problème de la temporalité comme si la Commune condensait, à elle seule, toutes les oscillations possibles du verbe être hors le temps présent. En tant qu' « elle a déjà été », qu'« elle aurait dû être », qu'« elle sera » précisément par ce qu'elle n'a pas été, qui se renverse en son double, comme le signe et la promesse d'un temps à venir qui reste à accomplir, son utopie. La Commune n'a pas existé sous la Commune, le temps de la Commune. Elle n'a pas su se nommer elle-même. Pour le dire autrement, elle n'a pas su trouver son temps. Ce qu'il faut donc, pour lui donner son temps propre, c'est lui révéler son véritable nom.

C'est au sein de toute cette tension d'un discours que je nomme « *sans objet propre* », *d'une forme encore vide, mais vide en elle-même parce que saturée d'autre chose* que se posera la question des tendances qui vont investir ce signifiant « Commune de 1871 » et qui en détermineront en retour sa forme politique. C'est depuis cette tension que nous pouvons débiter l'évocation de *La Guerre civile en France* de Marx en tant que cette Adresse en serait une nomination réfléchie par les effets de vérité de ses procédés d'écriture : penser (dans) la conjoncture.

Je n'aborderai pas dans cette partie directement la question de la forme politique de la Commune par l'étude de ses mesures. Pour ma part, je me suis plutôt intéressé à ce que suppose cette forme politique *inédite*. Pour être plus précis, ce qui la rend *non pas seulement possible* mais *nécessairement possible* pour Marx sous la conjoncture de 71. C'est-à-dire, et pour la première fois peut-être si je la compare à la conjoncture de 1848, entendre le syntagme

⁸ *Ibid.*, p. 136.

« conjoncture révolutionnaire » non plus en des termes hétérogènes ou devant s’entendre à différents plans, mais bien dans l’unité pleine de son expression⁹ et dont l’analyse marxienne devra en révéler *la loi* et *le sens* aux yeux du mouvement ouvrier par tout un procédé d’écriture, comme effets de sa vérité. Et après tout, peut-être que la *Guerre civile en France* n’est que cela : *révéler en vérité cette unité d’une conjoncture avec sa révolution, cette coïncidence de la lutte dans sa nécessité historique*. Hypothèse qui alors devra se doubler par cette seconde : comment cette *Adresse* semble elle-même réfléchir, à elle seule, l’ensemble de l’œuvre de Marx ; comment elle réactive des formules laissées *nécessairement* en suspens depuis l’expérience de 1848 et qui trouvent ici *tendanciellement* une résolution.

Pour mener cette double hypothèse, je partirai de deux extraits, qui se trouvent dans le premier tome du livre de Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, et d’une remarque d’Engels. Approches préalables pour notre lecture du texte lui-même.

Dans un court chapitre qui introduit les textes de Bakounine sur la Commune, Guérin cite deux positions radicalement opposées à propos de *La Guerre Civile en France*, celle de Lehning, à qui l’on doit l’édition des *Archives Bakounine*, puis celle du marxologue Rubel. Chacune tente de repenser cette *Adresse* depuis l’ensemble de l’œuvre de Marx et la création de l’Internationale. La question n’est

⁹ Nous avons dit, à propos de la surdétermination et de son analyse « clinique » et symptomale, que l’expression « conjoncture révolutionnaire » depuis la théorie marxienne des *Luttes des classes en France* et *Le Dix-huit Brumaire*, fabriquerait un syntagme, l’unité d’une expression, avec deux termes qui sont disjoints, ou hétérogènes : « On peut dire que dans certains cas, on a la conjoncture mais sans pouvoir avoir encore la révolution, parce qu’il faut qu’à un autre niveau, cela se réalise et se coalise et dans le cas de l’Angleterre, on peut dire qu’il y a la révolution mais sans la conjoncture, au sens où nous avons les conditions de possibilités générales d’une révolution à l’ordre du jour mais pas la conjoncture à proprement parler révolutionnaire. D’une certaine manière donc, les deux termes qui sont associés dans “conjoncture révolutionnaire” se situent à un niveau différent. D’où le problème des années 1848 », Stéphane Legrand, *Séminaire du GRM*, séance du 22 décembre 2008.

donc pas pour eux de savoir si ce que Marx analyse de la forme-Commune est juste ou pas. Il y a un accord sur ce point. Mais plutôt où et comment placer cette *Adresse* au regard de l'ensemble tendanciel de l'œuvre théorique de Marx, qui semble s'y réorienter voir s'y contredire pleinement. Texte qui, de toute façon, et pour chacun des deux, fait exception à la règle supposée du marxisme. Il est là mais contre toute attente théorique.

Voici le texte de Lehning :

« C'est une ironie de l'histoire qu'au moment même où la lutte des tendances autoritaire et anti-autoritaire atteignait son apogée [dans la 1^{re} Internationale], Marx, sous l'impression de l'énorme effet du soulèvement révolutionnaire du prolétariat parisien, ait exprimé les idées de cette Révolution, qui était l'opposé de celles qu'il représentait, d'une façon telle qu'on pourrait presque les qualifier de programme de cette tendance anti-autoritaire qu'il combattait [dans l'Internationale] par tous les moyens (...). Il ne fait aucun doute que la brillante Adresse du Conseil général (...) ne s'insère pas du tout dans la construction du système du « socialisme scientifique ». La Guerre civile est au plus haut degré non marxiste ».¹⁰

¹⁰ A. Lehning, « Marxisme et anarchisme dans la Révolution russe », dans *Die Internationale*, Berlin, 1929 – cité et traduit de l'allemand par Guérin in *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme* (1965), Paris, Maspéro, rééd. La Découverte, 1970. Suite du texte : « (...) La Commune de Paris n'avait rien de commun avec le socialisme d'État de Marx, mais était bien davantage en accord avec les idées de Proudhon et les théories fédéralistes de Bakounine (...). Le principe essentiel de la Commune était, selon Marx, que le centralisme politique de l'État devait être remplacé par un autogouvernement des producteurs, par une fédération des communes autonomes auxquelles l'initiative dévolue jusqu'alors à l'État devait être confiée (...). *La Guerre civile* est en pleine contradiction avec les autres écrits marxistes où il est question d'un dépérissement de l'État. La Commune de Paris n'a pas centralisé les moyens de production entre les mains de l'État. L'objectif de la Commune de Paris ne fut pas de laisser "dépérir", mais de l'abroger immédiatement (...). L'anéantissement de l'État n'était plus le résultat final inévitable d'un processus historique dialectique, d'une phase supérieure de la société, elle-même conditionnée par une forme de production supérieure (...). La Commune de Paris anéantit l'État, sans réaliser une quelconque des conditions définies

De Rubel :

« Il est indéniable que l'idée que Marx s'est faite de la conquête et de la suppression de l'État par le prolétariat a trouvé sa forme définitive dans son Adresse sur la Commune de Paris et qu'elle diffère comme telle de l'idée que nous en donne le Manifeste communiste ». ¹¹

Guérin alors de conclure : si Lehning, considérant Marx comme un « autoritaire », voit dans *La Guerre Civile*, un « un corps étranger » dans le socialisme marxiste, Rubel, qui veut voir dans Marx un « libertaire » trouve au contraire dans l'Adresse la forme achevée de sa pensée. Or si cette tension entre une tendance autoritaire et libertaire est en elle-même intéressante, elle apparaît non suffisante. Intéressante parce qu'elle annonce bien la tension de ce que serait la forme-Commune entre centralisme et autonomie. Non suffisante pour les raisons suivantes.

Ce que nous voudrions tenter dans cette première analyse, c'est d'expérimenter une troisième voie, autre que ces deux tendances. L'affirmer comme possible et selon une double temporalité. D'une part, celle de l'œuvre de Marx, dans la reprise de son mouvement propre de rectifications et la « place » que semble y prendre *La Guerre Civile* – et donc en rien de la définir comme un « corps étranger » – ; d'autre part, celle de la conjoncture elle-même. Deux temporalités, deux rythmes, qui n'appellent pas à une autonomie de l'une ou de l'autre, en extériorité de l'une à l'autre, ni même une posture de survol, mais au contraire : que cette rédaction « à chaud », *prise et partie prenante*, produit à partir de ses propres effets, un

précédemment par Marx comme prélude à son abrogation (...). La défaite de l'État bourgeois par la Commune n'avait pas pour but d'installer un autre État à sa place (...). Son objectif n'était pas la fondation d'une nouvelle machine étatique, mais le remplacement de l'État par une organisation de la société sur les bases économiques et fédéralistes (...). Dans *La Guerre civile* il n'est pas question d'un "dépérissement", mais d'une extirpation immédiate et totale de l'État ».

¹¹ M. Rubel, « Introduction », in *Karl Marx. Pages choisies pour une éthique socialiste*, Paris, Payot, 1948, p. 4.

événement sans précédent tant dans la théorie que la pratique insurrectionnelle.

Ce que nous voulons maintenir, c'est cette thèse matérialiste qui fut posée dès la première séance de septembre 2007 dans notre séminaire, celle *des effets matérialistes*, et la mettre à l'épreuve du texte de Marx. Elle fut, à l'époque, énoncée en ces termes, dont il faut désormais confirmer les instruments d'analyse : « il n'y a pas de discours matérialiste en soi, mais un *effet-matérialiste* de certains types de discours pour autant qu'ils constituent des prises de position dans le champ théorique *et par rapport* au champ théorique »¹² appelant à, ou plutôt produisant une *insurrection dans la théorie*, par quoi il faut entendre un certain type de bouleversement théorique qui transforme les conditions d'existence et de développement de la lutte, donc le striage même du champ théorique.

Ce qui pourrait se dire en d'autres termes. Comme le note Bensaïd dans son introduction à *La Guerre civile*, nous comprenons que Marx n'est pas « un penseur de la loi, ni de l'histoire comme cela a pu être affirmé, mais un penseur de *la lutte*, et donc de la stratégie, c'est-à-dire d'une pensée du temps et du contre-temps, de l'accélération », un penseur des effets de vérité. Ou si j'inverse la donne, il reconnaît dans toute causalité conjoncturelle une *causalité ouverte* dont les conditions initiales déterminent des *potentialités* sans pour autant les déterminer *mécaniquement*. Tel est bien, me semble-t-il, la leçon du matérialisme historique. Si l'avenir est nécessaire comme processus, il n'est nécessaire précisément que parce qu'il n'est pas prédéterminé. Pour employer une autre modalité théorique : il est un possible nécessaire, au sens où, si tout n'est pas possible – il y a bien un avenir du mouvement ouvrier –, il existe cependant tout un champ que seule la lutte (j'entends tant théorique que pratique) pourra trancher. Cette formulation du « tout n'est pas possible » me semble être importante, puisqu'elle vient rejouer la mise révolutionnaire du « tout ou rien » propre par exemple à

¹² Séminaire du GRM, Séance du 22 septembre 2007 (*Archives GRM 1ère année*, URL : http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_1_22-09.pdf).

Bakounine et Blanqui. Autrement dit, la révolution n'est pas seulement un acte, elle ne peut se résumer à son action mais est un processus objectif.

Or ce qui sourd dans cette thèse des effets de vérité conjoncturels et de leurs temporalités propres, c'est la question de la dictature du prolétariat, telle qu'elle fut historiquement inaugurée et rendue effective par la Commune de Paris. Telle qu'elle fut, jusqu'alors, pensée dans l'œuvre de Marx, et qui a forcé à la rectification de la Préface du *Manifeste* en 1872. Telle enfin que la répression versaillaise en a sanctionné l'échec *de fait* mais non l'irréversibilité du processus lui-même, affirmée par Marx en ces termes : « un pas en avant d'une portée universelle ». Cette question de la dictature du prolétariat est double : elle touche d'une part à sa forme politique concrète, et d'autre part à son rapport avec la base matérielle du processus révolutionnaire, qui fait l'objet de l'analyse marxienne dans la troisième partie de *La Guerre Civile en France*. Troisième partie qui fera l'objet de mon analyse.

Pour poser les conditions de notre lecture, un point encore. Je me permettrai de citer la *Préface* d'Engels à la troisième édition du *Dix-huit brumaire*. Cette citation a ce triple intérêt, de nous expliquer pourquoi Marx s'est tant intéressé à l'analyse à chaud des révolutions françaises, de nous faire comprendre pourquoi cette histoire lui a permis de mettre en place une critique de l'économie politique, d'éclairer enfin l'importance de la date de cette réédition – 1885 –, postérieure donc à la Commune. Voici :

« La France est le pays où les luttes de classes ont été menées chaque fois plus que partout ailleurs jusqu'à la décision complète et où par conséquent les formes politiques changeantes à l'intérieur desquelles elles se meuvent et dans lesquelles se résument leurs résultats, prennent les contours les plus nets ».

Or connaissant les propos sévèrement critiques que Marx a pu tenir sur les Français dans ses articles des *Luttes des classes*¹³, on

¹³ K. Marx, *Les luttes des classes en France*, tr. fr. M. Rubel, Paris, Gallimard, « Folio/Histoire », 2002, p. 107 : « En France, le petit bourgeois fait ce que le

peut supposer qu'une telle affirmation d'Engels se justifie par l'expérience réfléchie de la Commune de Paris. Qui plus est cette tendance française « aux contours les plus nets » nous rappelle, me semble-t-il, l'une des théories du *Manifeste* de 1848 : la simplification tendancielle des antagonismes de classes¹⁴.

Ce que je voudrais montrer ici, si l'hypothèse est tenable, c'est que *La Guerre Civile*, par l'effet de vérité de son discours, ferait de la Commune une sorte de « cas d'école ». Elle serait *le grand livre ouvert* que n'a précisément pas su être la conjoncture de 1848 au regard du *Manifeste*. Cette hypothèse maintiendrait l'affirmation précédente : le mouvement d'émancipation est bien un processus nécessaire, tout en reconnaissant qu'il n'est en rien pré-déterminé, mais indissociable des crises qu'il traverse. Mais aussi « cas d'école », parce que la Commune force la théorie marxienne à se réfléchir elle-même par des rectifications qui tendent à résoudre des formules laissées en suspens depuis 1848. Il s'agirait alors d'affirmer une forme d'unité, en réponse à Rubel, dans l'œuvre de Marx. Une unité propre mais excessivement complexe, tendancielle, qui n'implique pas une linéarité ou une simple répétition mais un mouvement sans cesse pris, rejoué, rompu mais toujours réfléchi par les conjonctures elles-mêmes.

bourgeois industriel devrait normalement faire ; l'ouvrier fait ce qui normalement serait la tâche du petit bourgeois ; et la tâche de l'ouvrier, qui l'accomplit ? En France on ne l'accomplit pas, on la proclame » ; autre trad. « On ne résout pas en France, on la proclame ».

¹⁴ Autant d'ailleurs qu'un passage de sa préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique* : « Avec le changement de la base économique, toute l'énorme superstructure est plus ou moins rapidement bouleversée. Quand on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement des conditions économiques de la production – qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse [donc prévision possible de la crise et de la révolution] – et les formes juridiques, politiques religieuses, artistiques ou philosophiques [il s'agit d'une gradation], bref, les formes à travers lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout ».

1848, nous le savons, n'a rien simplifié du tout¹⁵. Cette date marque, au regard de cette question de la simplification des antagonismes, un temps de crise théorique. Tout s'y est complexifié par les jeux d'alliances ou d'illusions. Chacun devenant alors un double perdu dans une théâtralité burlesque. Ce qui aurait dû être le Spectre transforme le *Manifeste* en hiéroglyphes, pour reprendre l'expression de Rancière, amenant alors, en contre-tendance, à « ce corps parasitaire » qu'est la machine d'État : le bonapartisme. Or, tel n'est pas le cas avec la Commune de 1871.

Il y a bien simplification *tendancielle* dans antagonismes, telle que *La Guerre civile* la révèle, comme nous le montrerons. Mais si elle trouve son effet de vérité dans le texte, dont il faudra déterminer les conditions objectives, c'est précisément comme acte de résistance contre son faux double : cette fausse et illusoire simplification qu'opère la machine d'État du Second Empire. Acte d'une résistance non encore identifiable en 1848 par la classe ouvrière elle-même, réaffirmant alors le difficile problème, non seulement du *kairos* insurrectionnel, mais de la conscience de classe ou de la représentation qu'elle peut avoir d'elle-même. Cette simplification tendancielle des antagonismes sociaux fait de la Commune, selon la formule de Marx, « *l'antithèse directe* » du Second Empire.

Pour appuyer mon propos, je renvoie à deux passages de *La Guerre Civile en France*. Le premier concerne l'Empire – insistant sur la formule répétée du « prétendu sauveur » :

« L'Empire, avec le coup d'État pour acte de naissance, le suffrage universel pour visa et le sabre pour sceptre, *prétendait s'appuyer* sur la paysannerie (...). Il *prétendait sauver* la classe ouvrière en en finissant avec le parlementarisme, et par là avec la soumission non déguisée du gouvernement aux classes possédantes. Il *prétendait sauver* les classes possédantes en maintenant leur suprématie économique sur la classe ouvrière ; et finalement il se *targuait de faire l'unité* de toutes les classes en faisant revivre pour

¹⁵ Voir les séances consacrées au *Dix-huit brumaire* du *Séminaire du GRM*, http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Section_48_4_8-11.pdf.

tous l'illusion mensongère de la gloire nationale. En réalité, c'était la seule forme de gouvernement possible, à une époque où la bourgeoisie avait déjà perdu, – et la classe ouvrière n'avait pas encore acquis, – la capacité de gouverner la nation. Il fut acclamé dans le monde entier comme le sauveur de la société ».¹⁶

Simplification trompeuse et corrompue où l'intérêt général se transforme en intérêt particulier d'une classe dominante, et appelle à sa propre théorie idéologique – qui marquera le temps de la Commune une régression de sa composition de classe. Sur l'analyse plus précise de cette complexité, je me permets de renvoyer à l'intervention de Guillaume Sibertin-Blanc sur *Le Dix-huit Brumaire*¹⁷.

Quelques pages plus loin, à propos de la Commune, des mesures prises pour la classe moyenne et de l'appel fait aux paysans (que le temps n'a pas permis de réaliser, mais dont Marx analyse la signification tendancielle, et de conclure qu'il serait superflu de s'étendre sur les problèmes concrets), voici le propos de Marx, où l'on ne peut que souligner la reprise de la structure de la citation précédente, autant que l'emploi des mêmes mots, mais utilisés en sens inverse : « Et pourtant, c'était la première révolution dans laquelle la classe ouvrière était ouvertement reconnue comme la seule qui fût encore capable d'initiative sociale, même par la grande masse de la classe moyenne de Paris – boutiquiers, commerçants, négociants – les riches capitalistes étant seuls exceptés. La Commune l'avait sauvée, en réglant sagement cette cause perpétuelle de différends à l'intérieur même de la classe moyenne : la question des créanciers et des débiteurs ». Et quelques lignes plus bas : « La Commune avait parfaitement raison en disant aux paysans : "Notre

¹⁶ K. Marx, *Inventer l'inconnu, textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 153-154.

¹⁷ Voir *supra*. « Révolution et contre-révolution : la temporalité dans l'analyse sous conjoncture (Burke, Comte, Marx) ».

victoire est votre seule espérance” »¹⁸.

Cette simplification tendancielle posée comme effet de vérité, qui reconnaît pour seule exception « les riches capitalistes », tendance qui confine au moins *formellement* à une pureté (ce qui permet de souligner le traitement insistant que Marx fait, prolongeant par là *Le Dix-huit Brumaire*, du partage entre d’un côté la pourriture et de l’autre le sain, le comique et l’héroïsme, dans un jeu d’antithèse directe sans nuance, à couteau tiré), je voudrais en interroger les conséquences, ou les implications que l’analyse marxienne semble nous indiquer. Je ne retiendrai ici qu’un aspect, celui de la science révolutionnaire ou d’une *épistémé* prolétarienne où se joue, pour moi, la question de la *nomination* de cette conjoncture réfléchie par cette Adresse.

À partir de cette réactivation de l’idée de simplification tendancielle des antagonismes de classe, je me suis longuement attardé sur un passage de *La Guerre civile*, incroyablement dense. Il semble ramasser en quelques lignes des grands moments de l’œuvre de Marx, comme si tout convergeait en ce point. Comme si la simplification tendancielle qu’a provoquée la conjoncture se réfléchissait dans une simplification tendancielle de la théorie elle-même. Mais seulement *comme si*, puisqu’il n’y a nullement là une simple répétition. Engageons l’idée *d’une différence dans la répétition, qui est très certainement le procédé même de l’effet de vérité matérialiste de l’ensemble de cette Adresse*. Ces lignes semblaient affirmer une évidence qui, à mes yeux, n’en est pas une : celle du savoir du prolétariat, de son *épistémé*, c’est-à-dire *d’une science révolutionnaire*. Cette science révolutionnaire était déjà postulée dès 1847 dans *Misère de la philosophie* en ces termes matérialistes, qui me paraissent trouver ici un écho direct avec *La Guerre civile* :

« À mesure que l’histoire marche et qu’avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement, ils n’ont plus besoin de

¹⁸ K. Marx, *Inventer l’inconnu, textes et correspondance autour de la Commune*, *op. cit.*, p. 162-163.

chercher la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leur yeux et de s'en faire l'organe (...). Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire ».¹⁹

Voici le passage en question, dont il faudrait prendre le temps d'analyser chaque partie :

« La classe ouvrière (...) sait que pour réaliser sa propre émancipation, et avec elle cette forme de vie plus haute à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle en vertu de son propre développement économique, elle aura à passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques, qui transformeront complètement les circonstances elles-mêmes. Elle n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre ».

J'avais la thèse d'une condensation remarquablement complexe, sans pour autant qu'il y ait simple répétition de formules déjà existantes. Il y a plus qu'une simple équivalence des propos. En effet, outre le rappel semble-t-il de ce qui déjà était affirmé dans la *Préface à la Contribution à une critique de l'économie politique* sur les conditions objectives supposées quant à la disparition d'une formation sociale²⁰, outre ce temps de l'apprentissage, et la critique

¹⁹ K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 133-134. Il nous semble qu'Engels réactivera ce passage dans son introduction de 1891 à la *Guerre Civile*, affirmant que cette adresse est l'exemple du don merveilleux de Marx qui lui « permet de saisir clairement le caractère, la portée et les conséquences nécessaires des grands événements au moment même où ces événements se produisent encore sous nos yeux », K. Marx, *Inventer l'inconnu, textes et correspondance autour de la Commune*, op. cit., p. 190.

²⁰ K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 4-5 : « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le

de l'utopie, tournée contre Proudhon, que j'ai mise de côté, la classe ouvrière « *sait* ».

Comment cette science est-elle acquise ? Question d'autant plus épineuse qu'elle appelle dans la pratique *un autre temps de vérité*. Autrement dit, *ce qu'elle sait, c'est qu'elle n'est pas encore, qu'elle n'est qu'une tendance à être ce qu'elle sait devoir être*. Cette question d'une science prolétarienne révolutionnaire *acquise*, se pose d'autant plus si l'on considère les différents textes de Marx profondément polémiques sur ce sujet, provoquant des interprétations équivoques, ou tout du moins jusqu'alors stratégiquement irrésolus. Par exemple, les analyses de Marx dans *Le Capital* qui semblent reposer, pour reprendre les termes de Bensaïd, davantage sur un « pari sociologique » qu'autre chose. À savoir, comment une classe – qui n'en est pas encore une –, comment les prolétaires, décrits dans *Le Capital* comme fatigués et usés, mutilés d'eux-mêmes par leurs conditions de travail, peuvent-ils se transformer en une classe dominante dans leur lutte pour l'émancipation, selon des conditions objectives déterminées à devenir le contenu et la forme même d'une science révolutionnaire ? Comment, si ce n'est par l'affirmation posée que la concentration industrielle du mode de production capitaliste impliquerait automatiquement une croissance et une concentration du prolétariat, qui appellerait alors à une résistance et une organisation qui elle-même permettrait un plus haut niveau de conscience (ce que je nomme science), jusqu'à ce que la « classe politique » rejoigne la « classe sociale », c'est-à-dire forme une classe devenue « universelle ».

Or, à reprendre ce processus, la Commune semble précisément définir et se définir elle-même comme ce moment de conscience, cette « forme de vie la plus haute », en tant qu'elle serait à la fois « la représentation de tous les éléments sains de la société », un universel donc, mais en même temps un universel particulier, puisqu'un

sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre ».

« gouvernement ouvrier ». Cette tension semble donner la leçon de 1848, mais une leçon qui, par cette tension même, doit encore trouver sa forme, qui impliquera une temporalité propre et complexe.

Est-ce à dire, à renvoyer les textes les uns aux autres, que Marx trouve dans cette conjoncture la confirmation effective de ce qui fut préalablement pensé dès 1847, comme si tout fût déjà pensé. Il ne me semble pas. Il n'y a pas simple répétition d'un texte à l'autre. Il n'y a pas équivalence de propos. Il y a bien plutôt réactivation, à travers un procès de rectifications, de formules posées mais restées irrésolues, en pratique comme en théorie, et qui ont dû se réfléchir depuis la conjoncture de 1871. Il ne s'agit pas d'une répétition, mais plutôt de rendre manifeste l'*inédit* dans la répétition elle-même, le processus dans son effet de vérité. C'est-à-dire rendre manifeste ce que fut la Commune dans son apparition même, son *secret* : l'impossible possibilité rendu effective, la capacité politique de la classe ouvrière, « cet universel particulier » sur le fond indistinct de ce qui était encore dans *Le Capital* l'être-ouvrier, de ce qui était encore au yeux de Marx avant l'insurrection du 18 mars, dans sa correspondance et la seconde adresse, une « folie désespérée ».

Marx le sait, une révolution ne se déroule jamais de façon préétablie. Le 18 mars en sera la confirmation. La thèse du *Manifeste* l'exprime : les communistes n'établissent pas de principes particuliers sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement ouvrier. La science prolétarienne ne consiste pas à chercher dans la théorie le programme ou le plan de ce qui doit avoir lieu. Elle consiste à chercher, dans l'intelligence même des tendances et des conditions données, les moyens de comprendre les événements quand ils se produisent pour y participer et non les subir. En somme, ce que comprend Marx, c'est que la classe ouvrière n'avait pas le choix d'agir autrement contre le gouvernement de la Défense nationale, c'est-à-dire de la bourgeoisie française. Ici, la nécessité immédiate de la lutte coïncide avec la nécessité historique. C'est bien cette coïncidence qui a été à l'initiative du soulèvement. Aussi, nous pourrions définir l'*épistémé* prolétarienne comme la capacité de discerner le moment juste qu'est la coïncidence du nécessaire et du

possible et de s'y réfléchir.

Le comprendre, c'est comprendre que des journées peuvent concentrer en elles vingt années. *Rendre Manifeste*, ai-je dit, ce qui pourrait aussi peut-être se définir comme l'objet d'une phénoménologie matérialiste des effets de seuil et de subjectivation. C'est dire, enfin, rendre manifeste le *Manifeste* lui-même, aux yeux de tous, ce Spectre devenu par l'insurrection du 18 mars un « cri de tonnerre » mais qui doit lui même trouver son effet de vérité dans le processus du mouvement ouvrier que seule la théorie peut lui révéler. Tel est ce moment où le mouvement ouvrier, selon l'initiative des masses, transforme la théorie, en même temps que le mouvement se transforme par la théorie.

Tirons alors cette conclusion. Cette stratégie d'écriture, d'attente, de contre-temps, d'accélération, appelle d'elle-même à des types de temporalités propres à la théorie dans la façon non seulement qu'elle a de se réfléchir dans l'événement, mais aussi et surtout peut-être – il s'agit bien d'une Adresse – dans la façon qu'elle a de vouloir en donner conscience aux agents participants au mouvement ouvrier international. Donc de faire entrer ce mouvement lui-même dans cette temporalité théorique qui n'est pas d'une même vitesse que l'historicité elle-même. Bref, révéler ce point *inédit* : de quoi sommes-nous les contemporains ? ou que sommes-nous en train de devenir ? Car, comme le note Balibar, si 1871 est un échec comme le fut 1848, ils ont cependant une signification inverse. La défaite de 1848 marquait l'incapacité du prolétariat à donner un contenu propre et autonome à sa lutte. En 1871, c'est la sanction d'un héroïsme où le mouvement commence à développer sa propre forme, qu'il trouve sous l'effet de la nécessité à laquelle il ne pouvait échapper. Il s'agit désormais de se l'approprier en conscience.

Ce qui compte donc ici c'est bien le traitement d'écriture et ses procédés qui vont créer un objet de discours, créer une insurrection dans la théorie elle-même pour la relancer dans une temporalité nouvelle. Penser et se penser depuis la Commune *de* 1871. Badiou dirait, je crois, maintenir l'hypothèse communiste à son point de hauteur. C'est-à-dire que dans cette production de sens s'actualise un

réel possible, un possible nécessaire qui doit prendre forme et qui trouve ses premières tendances dans la forme-Commune²¹, son nom pouvait être désormais reconnu.

***Auguste Blanqui, mot d'ordre insurrectionnel
et communisme. Temps et contre-temps du
politique***

Je voudrais prolonger le discours, tenu par notre Séminaire, à propos de Blanqui et du marxisme. Ce qui suppose, aujourd'hui, de réfléchir sur « le mot d'ordre insurrectionnel », en abordant ce que j'avais nommé une phénoménologie matérialiste dans ses effets de seuil, lors de notre première séance. Il s'agit de comprendre, dans cette conjoncture qu'est la Commune de Paris, comment et pourquoi un mot d'ordre convoque ou non le peuple, l'interpelle ou non. J'entends par mot d'ordre ceci : alors qu'un réel donné se définit collectivement par son *impossibilité même* face à l'insupportable d'une praxis contre-révolutionnaire organisée, le mot d'ordre fera *de cette impossibilité l'objet à dépasser pour continuer à vivre*. Mot d'ordre qui aura pour effet de vérité – dans son échec même – de réfléchir une temporalité singulière du temps révolutionnaire. Ce qui en retour questionnera, chez Blanqui, ce qu'il nomme : le communisme.

Ce qui suppose quelques précautions et distinctions avec ce qui fut ma première référence, Marx et son adresse : *La Guerre civile en France*.

La première tient au fait que Blanqui, à la différence de Marx, n'a pas écrit à proprement parler une œuvre. Si nous devons lui accorder le mot de théoricien, cette position n'existe et ne s'exprime chez lui que sur le mode singulier de la circonstance. Aussi dans la matérialité même de son écriture, nous aurons à faire à des articles, signés en date et en lieu, « *chargés des conditions dans lesquelles et*

²¹ Objet de la seconde partie de cette séance. Pour prolonger cette conclusion, voir aussi la dernière partie de ce texte consacrée à l'œuvre de Lissagaray.

contre lesquelles ils ont été écrits ». Cela ne signifie pas pour autant qu'ils n'appartiennent pas à une même histoire, mais ils se réfléchissent dans une temporalité complexe où la question sera de savoir : qui, de l'histoire ou de la conjoncture, est le mot d'ordre de l'autre ?

La seconde, c'est qu'en l'absence d'une œuvre, le mode opératoire, le procédé d'écriture blanquiste est celui de l'*intervention*, qui ne s'instruit ni ne se réfléchit, comme chez Marx, dans un procès de rectification d'une œuvre se réfléchissant elle-même. Nous sommes plutôt en présence d'une pensée marquée par des *certitudes* très tôt énoncées, qui ne s'écrivent que sous le mode prescriptif selon un état d'urgence présent, fait de priorités. Il s'agit de régler les urgences, satisfaire les besoins immédiats. Un mode opératoire que nous nommerons : « mesures à prendre », ou *mots d'ordre*, et ce mode opératoire constituera à mon sens le dispositif blanquiste de véridiction conjecturale.

Enfin *troisième raison*, nous le savons avec Althusser, Marx invente un nouveau continent, le continent « Histoire ». C'est depuis ce continent ouvert, et le processus objectif qui est le sien, que nous réfléchissons son œuvre comme mouvement de l'émancipation. Blanqui serait alors d'un autre « continent » si l'on peut dire. On peut le nommer historiquement d'un *socialisme pré-marxiste*²². On peut aussi l'entendre comme une forme singulière de nomadisme, ou pour le dire vite d'une logique du vivant, ce qui donc ne condamne en rien sa pensée au spectre d'une pensée déchue. L'enjeu est plutôt de considérer notre thèse des *effets-matérialistes* que nous rappelions tout à l'heure.

²² Il serait sur ce point intéressant de s'attarder sur l'analyse qu'en propose Engels en 1874, dans son adresse : *Le programme des réfugiés blanquistes de la Commune*.

Blanqui, le Nom surnuméraire

Ces indications en appellent alors une autre : *de qui, ou de quoi Blanqui est-il le nom ?* Cette question se pose d'autant plus et *doublement* en 1871 – elle serait tout autre en 1848. En effet, de l'homme qu'il est, il devient, parfois *malgré lui et contre lui-même*, un mot d'ordre, ou comme le formulait Thomas Bolmain « la capitalisation de la mémoire des luttes », et ce d'autant plus qu'il en fut le grand absent. Emprisonné le 17 mars, veille de l'insurrection, cette présence-absence (contre laquelle butera sans cesse le Conseil) fera de lui tout autre chose qu'un nom parmi d'autres. Blanqui, c'est *le Nom surnuméraire* porté par la Commune. Le nom de la *preuve vivante* du modèle insurrectionnel passé et présent. Il est, *il sera le Nom* de ceux qui n'en portent pas politiquement. Ceux qui se nommèrent ou furent pour cela calomniés « les obscurs », les « sans-noms » de la Commune, ceux qu'Arnould décrira en ces termes au lendemain du 18 mars :

« Qu'étaient ces hommes, que valaient-ils, qu'allaient-ils faire ? Autant de point d'interrogations vraiment terribles dans une situation si tragique. La première ville de l'univers, la plus éclairée, celle qu'on est habitué à considérer comme l'avant-garde de la civilisation et du progrès, appartenait non seulement à l'inconnu mais aux inconnus.

Il y avait là, à l'hôtel de ville, un gouvernement anonyme, composé presque exclusivement de simples ouvriers, ou de petits employés, dont les noms, pour les trois quarts n'avaient guère dépassé le cercle de leur rue ou de leur atelier. À quelque point de vue que l'on se plaçât, cela avait quelque chose d'inouï et d'effrayant. Au 4 septembre, comme au 24 février, les noms des hommes portés au pouvoir par la Révolution étaient du moins un programme. On les connaissait. Ils avaient un passé qui semblait répondre de l'avenir. Ils avaient des antécédents. Satisfaits et mécontents savaient ou du moins croyaient savoir à qui ils avaient à faire. Mais cette dictature anonyme, je le répète, que contenait-elle dans ses flancs ? Ce fut là, dès le premier jour, le grand

caractère de cette Révolution du 18 mars. À l'hôtel de ville, il y avait des hommes dont personne ne connaissait les noms, parce que ces hommes n'avaient qu'un nom : LE PEUPLE ! La tradition était rompue. Quelque chose d'inattendu venait de se produire dans le monde ».²³

Si je dis que Blanqui fut le Nom de ceux qui n'en portent pas politiquement, ce n'est pas au sens où il en serait le représentant mais parce qu'il incarne la force pour les communards, un risque pour les versaillais.

Pour témoin Thiers. De lui, deux formules. La première, lors de l'arrestation de Blanqui le 17 mars, que Thiers désirait comme un acte politique de première importance (Blanqui se trouvant en fuite loin de Paris, malade, recherché pour sa participation à l'insurrection du 31 octobre). Réjoui de cette annonce, il affirma : « Enfin, nous tenons le plus scélérat de tous ! ». Aux yeux de Thiers, Blanqui est *celui* qui devait être arrêté et nul autre. La seconde doit s'entendre dans le contexte des otages. Cette mesure prise par décret le 4 avril, le Conseil ayant fait emprisonner des personnalités importantes dont l'archevêque de Paris, espérait pouvoir échanger 74 otages contre un *seul* : Blanqui. Trois négociations eurent lieu du 6 avril au 2 mai. Une commission de sûreté générale vota un crédit de 50 000 francs pour obtenir sa libération. Refus de Thiers : « Rendre Blanqui, c'est donner une tête à l'insurrection », ou variante rapportée par Flotte : « Rendre Blanqui à l'insurrection, c'est lui envoyer une force égale à un corps d'armée ». Enfin, un dernier extrait qui prouve l'irrationalité d'un État policier. Il s'agit ici de décrire les conditions de détention de Blanqui dans son dernier lieu d'enfermement, une forteresse au milieu des eaux, d'où il rédigea *L'Eternité par les astres*. Ce que l'on comprend à lire ces lignes, c'est que, lui, un malade fatigué qui n'aspire qu'à la contemplation du ciel et au silence, n'est pourtant pas perçu comme un simple corps d'homme vieilli, dont la faiblesse ne peut plus rien faire craindre, mais incarne encore *la menace en*

²³ A. Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, op. cit., p. 102-103.

soi. Il est *en soi* un acte de résistance, un risque. Il est *le nom* Blanqui :

« Le lendemain de son arrivée, Blanqui reçut la visite du commandant qui, d'ordre supérieur, venait lui faire connaître les instructions sévères reçues au Ministère de la Guerre. À la moindre incartade, à la moindre tentative, feu sur le prisonnier. Si l'on tentait de l'enlever, feu encore : on ne devait livrer aux assaillants qu'un cadavre.

Deux fois par jour, matin et soir, pendant trois quarts d'heure, Blanqui avait l'autorisation de prendre l'air sur la plateforme. Mais cette double promenade quotidienne, amenait un branlebas de la garnison et un luxe de précautions incroyables. Le pont-levis se levait à grand fracas de chaînes ; le poste d'entrée prenait les armes. Blanqui trouvait à la sortie de sa casemate un soldat sabre nu à la main et sur la plateforme le factionnaire précédemment de garde à sa fenêtre. En outre, un geôlier le suivait. Défense de se pencher pour voir de plus près les murailles, défense de s'approcher du parapet. Au plus petit écart, soldats et guichetiers attentifs le rappelaient à l'ordre. Le pont-levis s'abaissait au retour et les hommes de garde réunissaient leur fusils, tout péril était conjuré ».²⁴

Faire taire le nom Blanqui en s'attaquant à l'homme, c'est contraindre au silence son mot d'ordre. Ce qui prolonge ce que nous avons soulevé : la question du *signifiant insurrectionnel ou contre-révolutionnaire*. Il le prolonge puisque invoquer le nom de Blanqui, c'est certes convoquer un homme, mais peut-être et surtout une idée, une forme-Commune. Mieux, plutôt qu'une idée, une *force*. C'est ce premier point que je désire préciser.

Pour cela, je voudrais m'approprier quelques énoncés de la Préface de *Maintenant il faut des armes*. Pages d'une esthétique nietzschéenne, faisant du révolutionnaire Blanqui un artiste nietzschéen, inventant de nouvelles possibilités d'existence, un

²⁴ M. Dommanget, *Blanqui, la guerre de 1870-71 et la Commune*, Paris, Domat-Montchrétien, 1947, p. 137-138.

penseur de l'immanence insurrectionnelle. À nous de prolonger ce geste esthétique en une position et une analyse matérialistes par ses effets de vérité propre. Le nom de Blanqui, lisons-nous, « ne se rapporte pas à une personne, mais à une possibilité existentielle, à une façon d'être-là, à une puissance d'affirmation », une « évidence sans fond de l'existence révolutionnaire »²⁵, ce qui peut se traduire en un devenir-force, une intensité ayant pour effet de vérité de libérer les forces créatrices de la société. Si donc il est redouté, c'est comme puissance : puissance qui impose par sa présence, par son écriture et sa voix « mesurée, familière et précise, la moins déclamatoire possible », l'affirmation d'une possibilité de vie, qu'il nomme « le communisme », d'autant plus puissante qu'elle est d'abord une *science*. Si Blanqui donne la preuve de quelque chose, c'est qu'il existe *une science* de l'insurrection. Il existe une logique de la révolte, une intelligence de l'émeute²⁶, faisant de lui, selon Vallès, « le mathématicien froid de la révolte et des représailles, qui semble tenir entre ses maigres doigts le devis des douleurs et des droits du peuples ». Nous en trouverions confirmation dans les détails des articles de *La patrie en Danger*, dans ses articles du 7, du 9, du 12 ou du 13 septembre sur la défense de Paris, celui du 10, sur l'organisation de la Garde Nationale, qui font de lui un véritable Général de la guerre civile, reconnu par tous. Nous en trouverions encore la marque dans la façon de mener à terme une bataille de rue dans ses *Instructions pour une prise d'arme*. Ainsi témoigne le conservateur Weiss, de son voisin tout aussi conservateur, jeune rédacteur au Journal des Débats, un soir dans le club de Blanqui :

« Combien de fois ne l'ai-je pas entendu soupirer au moment où Blanqui faisait un exposé quotidien des événements du siège, des fautes du gouvernement, des nécessités de la situation : “Mais tout cela est vrai ! Mais c'est qu'il a raison ! Mais quel dommage que ce soit Blanqui !” Je pensais comme

²⁵ « Préface » à Auguste Blanqui, *Maintenant il faut des armes*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 9.

²⁶ Sans pathos, ni romantisme. Voir sur ce point l'analyse du mot d'ordre de juillet 1830 « *Enfonchez les romantiques* », *ibid.*, p. 15.

lui, je le disais comme lui, mais je ne soupirais pas. La vérité est bonne, de quelque côté qu'elle vienne ».²⁷

Cette vérité, c'est un *possible réel*, qui, par l'arme et la discipline, est capable de réactiver la devise moribonde « Liberté, égalité, fraternité » en son effet de vérité insurrectionnelle : « Qui a du fer a du pain »²⁸. Une science du possible qui doit s'entendre politiquement, stratégiquement, rationnellement. Je veux dire, une science qui donne raison au réel, et lui donnant raison, l'affirme comme révolution. Décompter, recenser le réel, partir de ce que l'on a, ici et maintenant ; en tenir compte à tout prix, et non partir de ce qui lui ferait défaut ou ce qu'il pourrait être. Ce que je nommais, une immanence. Pas de rêveries blanquistes, pas de romantisme, aucune métaphysique où se perdre, pas même un programme, ni une justification, mais une inlassable *explication*. Le compte étant fait, organiser les forces le moment venu pour une prise d'arme et s'emparer du pouvoir, puisque la seule réponse possible ne peut être que politique et qu'il ne peut y avoir de socialisme révolutionnaire sans violence.

Or, sur cette science et sa stratégie, Blanqui ne variera jamais. En 1879, il continuera d'affirmer ce qu'il proclamait déjà en 1848 :

²⁷ M. Dommanget, *Blanqui la guerre de 1870-71 et la Commune*, op. cit., p. 32.

²⁸ Il ne s'agit pas ici de se méprendre. Cette intensité, cette subjectivation du nom de Blanqui dans Blanqui même, nombreux sont les témoignages qui nous l'affirment. Moment où Blanqui devient Blanqui, où il est à lui-même son nom. Pour témoin, ce passage relaté par Dommanget, le dimanche 14 août. La veille, dès son arrivée à Paris, ses lieutenants lui soumettent les détails de l'insurrection pour le lendemain. Blanqui est sceptique, le « Vieux », comme il est nommé, leur démontre les dangers d'une telle entreprise pour cependant se décider à l'action. Le lendemain, voici la scène : « Le dimanche 14 août, passage Jouvence, à l'heure convenue, l'étonnement est grand parmi les lieutenants de Blanqui. Il ne sont plus en face d'un vieux réticent qui suppute et tergiverse, mais d'un chef plein de cran, toujours calme, toujours paisible il est vrai, mais qui commande, ordonne, impose sans rémission, d'une voix brève, d'un geste incisif, les yeux comme des charbons ardents. Il se lève dans le silence et fixe le combat pour l'après-midi ».

« La question sociale ne pourra entrer en discussion sérieuse et en pratique qu'après la solution la plus énergique et la plus irrévocable de la question politique et par elle. Agir autrement, c'est mettre la charrue devant les bœufs. On a essayé une fois déjà, et la question sociale a été anéantie pour vingt ans (...). Tout a disparu dans la tourmente soulevée par le pouvoir exécutif qu'il eût fallu renverser d'abord afin d'avoir le champ libre ».²⁹

Autrement dit, toute théorie révolutionnaire qui ne tient pas compte de la question de l'État est, pour lui, une chimère non pas inutile mais dangereuse, voire une trahison faite au prolétariat. Agir en dehors de l'État, s'en tenir à une forme d'activité indépendante du domaine politique reviendrait, comme il le dénonce dans son article de 1870, *Le communisme, l'avenir de la société*, « à convaincre les prolétaires à marcher les pieds et poings liés »³⁰. La question du

²⁹ A. Blanqui, Lettre de fin novembre 1879, cité par Maurice Dommanget, *Blanqui*, Paris, EDI, 1970, p. 54-55.

³⁰ Voici l'accusation menée : « Ah ! l'on prétend émanciper le peuple à l'encontre même de l'action gouvernementale, avec de petites sociétés coopératives ! Chimère ! Trahison, peut-être ! (...) Quelle est donc cette thèse nouvelle, soulevée, en dépit de l'expérience et du sens commun, par une prétendue science qui s'intitule économie politique ; thèse étrange, qui place toute l'activité d'un peuple en dehors de son gouvernement et l'en déclare radicalement indépendante ? Une pareille doctrine est le plus audacieux démenti à l'évidence et à l'histoire, par conséquent une sottise. Pis que cela, elle est une immoralité et un crime. L'histoire le proclame bien haut à la face des siècles, ce sont les gouvernements qui perdent ou qui sauvent les nations. Elles vivent et meurent par eux. Tout sort d'eux, le bien et le mal. Ils savent à merveille se faire honneur de l'un, comment n'auraient-ils pas la responsabilité de l'autre ? Ils sont responsables de tout, de l'ignorance, de la misère, de la perversion des idées et des mœurs, de la décadence et de la ruine matérielle, intellectuelle et morale. Le pain du peuple dépend d'eux aussi bien que son honneur. C'est donc en toute justice qu'il leur impute ses souffrances. On ne mange pas une bouchée sans leur permission, pas plus en Angleterre qu'ailleurs, n'en déplaît à messieurs les économistes. Ils nous tiennent par toutes les coutures. Quand une nation, affligée d'un mauvais gouvernement, n'a plus la volonté ou la force de le changer, elle tombe en agonie et glisse peu à peu dans le sépulcre. La question de gouvernement est une question de vie ou de mort. Rien ne serait plus funeste que de détruire cette vérité dans l'esprit des

gouvernement est une question de vie ou de mort. Elle impose d'elle-même la prise d'arme et la dictature du prolétariat. Sans cela,

« la République serait un mensonge, si elle ne devait être que la substitution d'une forme de gouvernement à une autre. Il ne suffit pas de changer les mots, il faut changer les choses. La République c'est l'émancipation des ouvriers, c'est la fin du régime de l'exploitation ; c'est l'avènement d'un ordre nouveau qui affranchira le travail de la tyrannie du Capital ».

Il s'agira alors, dans une tradition jacobine de 93 pour mener à bien cette révolution qui n'a d'autre nom que le communisme, de constituer une minorité agissante qui, au premier signal, doit être capable de combattre le pouvoir l'arme à la main et de s'en emparer. En 1868, les troupes blanquistes comptent 800 hommes, dont une centaine armée de fusils. Plus tard, l'effectif atteindra 2000 membres. Mais cette minorité suppose un peu plus qu'elle-même. Pour qu'il y ait un véritable rapport de force dans la lutte, cette minorité *invisible* doit être rattachée aux masses pour les éveiller, les éduquer, les entraîner. Ce qui était le cas en 1871. Elle doit être capable de sentir les moindres aspirations des masses, leur soulèvement possible. Là fut son échec, nous le verrons. Elle doit être une force non pour elle-même mais pour la classe ouvrière.

Tout cela, tout ce qui vient d'être dit appartient à la conscience collective qu'appelle le nom de Blanqui en 1870-1871. Les mots l'affirment. Blanqui était autrement nommé « Le Vieux » ou « L'Enfermé », tant il incarnait la mémoire du mouvement insurrectionnel ouvrier et son sacrifice individuel. Être vieux révolutionnairement signifie : avoir pris connaissance des leçons passées. De ce qui a été mené, savoir ce qui doit être fait sans retomber dans les mêmes erreurs. Être vieux révolutionnairement

masses et de leur persuader que leur bien-être matériel n'est pas de la compétence de l'État. C'est ce qu'a tenté la coopération, soufflée par l'économie politique du laissez-passer et du laissez-faire, qui veut, paraît-il, qu'on passe et qu'on fasse, alors même qu'il n'est permis ni de faire, ni de passer. Elle a essayé de convaincre les prolétaires qu'il serait facile de marcher, pieds et mains liés. L'illusion ne sera pas longue ».

veut alors dire : être la jeunesse lucide d'un temps nouveau à réaliser. Ne pas répéter, mais rendre possible la décision d'un avenir commun. Pour autant, comme je l'ai dit, Blanqui n'a pas participé à la Commune élue, mais à la séquence qui la précède, celle du « 14 août-17 mars », c'est-à-dire du Gouvernement de la Défense Nationale et de l'organisation de la Garde Nationale par le Comité central. Aussi de septembre à mars, sa pensée s'appliquera à cette urgence, dans un élan d'abord patriotique : la présence des Prussiens aux portes de Paris et l'attitude du gouvernement de la Défense Nationale. C'est sur ces points que porteront ses analyses, ses condamnations face à ce qui deviendra très vite une lutte *tant contre l'ennemi extérieur que contre l'ennemi intérieur*. À partir du 27 octobre, date de l'armistice, la guerre à outrance et la lutte des classes pour le socialisme ne feront plus qu'un à ses yeux³¹.

³¹ Mais c'est aussi cette urgence qui par exemple l'amènera – contre Bakounine – dans un premier temps à passer une trêve (elle ne durera que quelques jours) avec le gouvernement de la Défense nationale, lui qui en 1851 proclamait : « Malheur à nous si, au jour du prochain triomphe populaire, l'indulgence oublieuse des masses laissait remonter au pouvoir un de ces hommes qui ont forfait à leur mandat ! Une seconde fois c'en serait fait de la révolution ! Sur eux, anathème et vengeance, s'ils osaient reparaitre ! Honte et pitié sur la foule imbécile qui retomberait dans leurs filets ! (...) Ce n'est pas assez que les escamoteurs de Février soient à jamais repoussés de l'Hôtel de Ville, il faut se prémunir contre de nouveaux traîtres ». Il y répondra dans son premier article de *La Patrie en danger*, « En présence de l'ennemi, plus de partis ni de nuances ». On ne peut donc que difficilement instruire notre analyse comme nous l'avons fait avec Marx, c'est-à-dire à l'épreuve de la « séquence Commune » réfléchie par et réfléchissant son œuvre. Cependant, cette précaution prise, il y eut bien un discours et des actes et qui pour leurs échecs mêmes supposent de les réfléchir depuis ce qui fut écrit autant que ces écrits doivent se réfléchir pour nous dans cette conjoncture.

Hétérogénéité des temporalités, ses raisons

a) *Le mot d'ordre insurrectionnel. Analyse du 14 août 1870.*

De ce qui fut dit, de ce nom qui, prononcé, qui porte à lui seul l'insurrection possible, comment comprendre ses échecs répétés de 1870 et 1871. Par trois fois Blanqui est présent dans les journées insurrectionnelles qui précèdent le 18 mars. Par trois fois, il échoue. Insurrectionnellement le 14 août, le 31 octobre, légalement lors des élections du 22 janvier, enfin par son emprisonnement, provoquant son absence aux événements du 18 mars, le jour même où Thiers décide de désarmer Paris. Alors que le peuple de Paris semble parler d'une même voix, comme le relate Georges Duveau : « Dans les clubs populaires un nom revient sans cesse, prononcé par les orateurs avec enthousiasme, avec exaltation, avec vénération, le nom de Blanqui (...). C'est Blanqui qui apparaît comme le chef éventuel de la Commune libératrice », pourquoi sa *science, donc le réel*, n'a pas su être celle du prolétariat, *au même moment* ? Pourquoi ne se sont-ils pas *immédiatement* tenus dans un même geste insurrectionnel, qui se traduirait selon l'axiome : « *une levée en masse guidée par son chef* » ?

Ce constat d'un échec nous ramène au syntagme « conjoncture révolutionnaire », non plus dans son unité d'expression – sur laquelle j'avais fondé ma lecture de la *Guerre civile en France*, comme l'effet de vérité de cette *Adresse* –, mais selon ses hétérogénéités, ses plans différents, nous forçant peut-être à redéfinir le terme de conjoncture lui-même tel que nous l'avions entendu jusqu'ici.

Ce qui suppose dans un premier temps de prolonger une remarque de la première séance consacrée aux *Luttes de classes en France* qui appelait, selon leurs auteurs, à un approfondissement pointant une distinction entre Marx et Blanqui³².

³² *Séminaire du GRM*, séance du 11 octobre 2008, URL : http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/2eme_seance.pdf.

Le premier élément porte sur la critique politique de l'histoire. Nous pouvons reconnaître chez Blanqui de nombreux points de convergence avec la critique politique de l'histoire de Marx. Blanqui, comme Marx, n'est pas un penseur de la loi, mais un penseur de *la lutte*, et donc de la stratégie, c'est-à-dire d'une pensée du temps et du contre-temps, d'une causalité ouverte. Comme Marx et avec Marx, Blanqui récusera en de nombreux articles le positivisme régnant, le critiquant comme l'idéologie de la classe dominante. Ceux qu'il dénoncera comme les « *fatalistes de l'histoire* », ces « *adorateurs du fait accompli* », ne font à ses yeux que raconter *leur* histoire, évacuant l'un des termes de l'antagonisme de la lutte : les « déclassés ». C'est une histoire racontée uniquement du point de vue des oppresseurs : « Toutes les atrocités du vainqueur, la longue série de ses attentats sont froidement transformés en évolution régulière, inéluctable, comme celle de la nature »³³. Ce que refuse Blanqui, c'est – comme le tentent les positivistes – d'assimiler la société à la Nature. Ce qui est mis en accusation, c'est la notion de « loi » en politique. À la différence de la Nature, là où l'homme agit, il n'y a pas de loi au sens où « l'engrenage des choses humaines n'est point fatal comme celui de l'univers. Il est modifiable à toute minute »³⁴. Nous pourrions d'ailleurs poser comme hypothèse à la lecture de certains énoncés répétés dans les années 1869-1870, mais déjà fréquents en 1850, qu'à une physique de la politique positiviste, Blanqui substitue une science du vivant, ayant souvent recours à l'analogie de l'adaptation de l'organisme à son milieu, hypothèse que nous développerons lorsque nous aborderons la question même du communisme et de sa temporalité propre d'adaptation.

Mais à la différence de Marx, cette position du *modifiable*, de la *bifurcation*, de cet appel toujours ouvert dans une pluralité de possibles à décider, trouve son fondement dans un volontarisme

³³ Manuscrit de 1869, publié sous le titre « Contre le Progrès » dans A. Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes, L'Eternité par les astres et autres textes*, recueil établi par M. Abensour et V. Pelosse, Paris, Edition de la Tête des Feuilles, 1972, p. 103-105.

³⁴ *Ibid.*

révolutionnaire. Aussi une révolution, dans la façon qu'elle aurait de s'inscrire dans une temporalité réfléchie par la conjoncture elle-même, ne peut pas s'analyser au sein d'un processus objectif. Elle aura pour mode opératoire *la décision*. Il s'agit de vouloir chez Blanqui, c'est-à-dire d'agir immédiatement. C'est là que se joue la distinction la plus appuyée entre Marx et Blanqui, et tout ce qui pourra en découler d'un point de vue théorico-pratique, et donc dans ses effets de vérité sur le mode organisationnel d'une insurrection et son lendemain. Ce point de divergence, qu'il s'agit de clarifier, doit pouvoir se penser autour de ce que Gramsci nommera « la victoire permanente », c'est-à-dire dans la façon qu'a l'acte de se réfléchir dans la conjoncture. Pour Gramsci « seule la lutte, et pas même son résultat immédiat mais celui qui s'exprime dans une victoire permanente, dira ce qui est rationnel ou irrationnel ». Autrement dit, une distinction doit être posée entre la lutte comme processus, et le résultat d'une action insurrectionnelle. Cette distinction pourrait certainement être entendue dans ce que Thomas Bolmain nommait « l'intensité des conséquences », à savoir : l'issue d'une lutte ne s'affirmerait pas tant dans son effet immédiat, que dans son effet de vérité tel qu'il sera réfléchi rétrospectivement à la lumière de la « victoire permanente ». Ce qui existe c'est la lutte, plus que ses différents moments concrets, qui ne prennent véritablement sens que révélés dans la temporalité du mouvement lui-même – point que j'ai essayé de développer. Blanqui en a bel et bien conscience, lui qui n'a de cesse de se méfier ou d'appeler à la vigilance des lendemains insurrectionnels qui n'en sont pas. Aussi faut-il distinguer deux temporalités : le temps révolutionnaire, le temps de la stratégie insurrectionnelle :

« Mais le lendemain d'une révolution, coup de théâtre. Non pas qu'il s'opère une transformation subite. Hommes et choses sont les mêmes que la veille (...). N'oublions pas la race des vampires, qui est aussi celle des caméléons. Elle ne

disparaîtrait pas plus, le lendemain de la révolution, que la race des naïfs et des simples, sa pâture ordinaire ».³⁵

Du coup, si une décision stratégique doit être prise, c'est précisément parce qu'il n'y a pas de choix. Alors que chez Marx il y a un appel à la patience du concept, chez Blanqui l'appel est à l'urgence constante de l'action, selon le mot d'ordre : « Le devoir d'un révolutionnaire, c'est la lutte toujours, la lutte quand même, la lutte jusqu'à l'extinction »³⁶. La révolution est toujours déjà à l'ordre du jour avant même son choix, et sera sans cesse remise en jeu. Mais c'est bien là que le problème des temporalités hétérogènes se pose. Si la question ne porte plus sur les conditions objectives d'une situation insurrectionnelle et sur le processus qui les réfléchit, elle devient alors strictement stratégique : Comment choisir et quand ? Qui choisit pour qui et au nom de quoi ? Autrement dit, la décision insurrectionnelle d'une minorité agissante doit-elle et peut-elle précéder celle de la volonté de tous en leur nom ? Un nom que tous nous portons déjà tout en l'ignorant, le communisme, qui devra par lui-même se réfléchir dans le peuple et par le peuple, alors que « communisme » et « révolution » sont un seul et même mot. Comment, dans ses conditions, l'événement insurrectionnel peut-il alors convoquer en conscience le peuple sans convoquer la masse ? Pour le dire autrement : Comment Blanqui instruit-il stratégiquement et révolutionnairement ce temps d'une décision commune ? Si l'issue d'une lutte se juge selon « la victoire permanente », et non pas seulement dans l'immédiateté de son effet, comment l'avenir se joue-t-il chez Blanqui. Bref, l'avenir dure-t-il longtemps dans le présent insurrectionnel blanquiste ?

Ces dernières questions nous permettent d'aborder les échecs du 14 août et du 31 octobre sur lesquels Blanqui lui-même revient dans

³⁵ A. Blanqui, « Le communisme, avenir de la société », in *Maintenant il faut des armes, op. cit.*, p. 217 et 203.

³⁶ A. Blanqui, « Instructions pour une prise d'armes », in *Maintenant il faut des armes, op. cit.*, p. 263.

deux articles de *La Patrie en danger* du 16 septembre et du 4 novembre 70. Ce qu'il nous faut alors analyser, c'est cette stratégie de la minorité que nous venons de poser à *la lettre* et la faire réfléchir *en esprit* avec ces articles, c'est-à-dire par et dans l'urgence de la situation. Mais c'est surtout la façon dont, par ces échecs, Blanqui produira des effets de vérité en retour sur cette conjoncture.

J'appuierai mon analyse uniquement sur le cas du 14 août. Bien que précédant le 4 septembre, il faut y voir le problème répété que nous pose l'action blanquiste dans ses conséquences tant théoriques que pratiques, son symptôme. Sans entrer dans les détails, l'échec du 14 août peut stratégiquement s'expliquer ainsi. Alors que ses lieutenants lui affirment que la classe ouvrière est prête pour une prise d'arme, qu'elle n'attend qu'un signal, Blanqui discute le plan qui lui est soumis, doutant de la pertinence tactique d'une attaque du fort de Vincennes. Il se décide pourtant pour l'action. Mais le lendemain, il repousse le plan de Vincennes pour se diriger vers la Villette, non loin du quartier ouvrier de Belleville. L'idée étant de dérober les armes entretenues caserne par caserne, sans une goutte de sang versé, tout en parcourant les boulevards extérieurs en ralliant les insurgés ; et le soir, à la tête d'une armée levée en masse au seul mot d'ordre blanquiste, s'établir à l'Institut afin de commander les bords de Seine et de pouvoir évoluer vers les Tuileries, la Préfecture de Police, l'Hôtel de Ville. Or voici la description que nous en donne Blanqui, dans son article du 16 septembre, qui fait suite à l'échec de la première caserne :

« Après ces inutiles pourparlers, les insurgés abandonnèrent la caserne et se mirent en marche vers Belleville par le boulevard extérieur. Il fut alors évident pour eux que leur projet n'avait aucune chance de réussite. La population paraissait frappée de stupeur.

Attirée tout à la fois par la curiosité et retenue par la crainte, elle se tenait, immobile et muette, adossée des deux côtés aux maisons. Le boulevard parcouru par les insurgés restait complètement désert. En vain ils faisaient appel aux spectateurs par les cris « Vive la République ! Mort aux

Prussiens ! Aux armes ! ». Pas un mot, pas un geste, ne répondaient à ces excitations.

Les chefs de l'entreprise avaient supposé que la gravité de la situation et les tumultes des jours précédents seraient des motifs suffisants pour rallier les masses. Le fait est que, dans ce quartier si révolutionnaire de Belleville, l'émeute n'entraîna pas une seule recrue. La colonne insurgée avait parcouru ainsi plus de deux mille mètres sur le boulevard de Belleville au milieu de l'isolement et du silence.

La suite du texte nous en donne une explication, éclairée par les élections de la Garde Nationale :

Le temps et les événements ont fait justice de ces turpitudes. Paris (aujourd'hui) comprend que ces hommes ont voulu faire le 14 août ce qui s'est accompli le 4 septembre. Ils se sont trompés sans doute, l'heure n'était pas venue, il faut savoir la deviner, et, dans des questions si redoutables, la méprise, l'erreur de calcul, devient une lourde responsabilité. « J'ai cru » n'est jamais une justification.

On peut justement reprocher aux insurgés de la Villette un retard de huit jours. C'est le dimanche, 7 août, au lendemain du désastre de Reischonën qui avait soulevé Paris, qu'il fallait se précipiter sur l'empire. Le 14, il était trop tard ou trop tôt ». ³⁷

³⁷ A. Blanqui, *La Patrie en danger*, p. 51 (pagination du texte en ligne URL : <http://gallica.bnf.fr>). Ce qu'a raté le 14, me semble-t-il, c'est le passage que Sartre analyse dans sa *Critique de la Dialectique*, du groupe sériel au groupe en fusion, où apparaît une nouvelle forme de totalisation qui avant de devenir un groupe se traduira par la logique de l'*effervescence* et de l'imitation, comme manifestation, qu'il nomme, d'une « altérité de quasi-réciprocité ». *Sous la menace*, chacun voit en l'autre son propre avenir et découvre de là son acte présent dans l'acte de l'autre. Elle est donc d'abord une *réaction* par une indignation partagée face à des *praxis* organisées, face à l'insupportable. Et si dans le collectif, le réel se définissait par son *impossibilité*, le passage au groupe va supposer de *faire de l'impossibilité l'objet à dépasser pour continuer à vivre*. Chacun réagit d'une manière nouvelle. Ni en tant qu'individu, ni en tant qu'autre mais comme incarnation singulière de la « personne commune ». Quelque chose est donné qui n'est ni le groupe, ni la

C'est ce *trop tôt ou trop tard* qu'il nous faut alors analyser dans ce jeu différentiel entre interpellation et contre-interpellation, et dans les temporalités que l'une et l'autre engagent³⁸.

série mais que Sartre nommera, à la suite de Malraux : l'*Apocalypse*, c'est-à-dire la dissolution de la série dans le groupe en fusion. Groupe non encore structuré, amorphe, mais qui se caractérise comme le contraire *immédiat de l'altérité*. Si dans la série l'unité est *ailleurs*, dans le groupe en fusion l'unité synthétique est immédiatement *ici* en moi et dans tous les autres ; « où si l'on préfère dans chaque lieu de la ville, à chaque moment, dans chaque processus partiel, la partie où se joue tout entière et le mouvement de la ville y trouve son achèvement et sa signification ». Cette unité devient active dont la loi n'est plus la séparation comme dans le collectif sériel, mais l'*ubiquité*, ou le Même partout. Le groupe transforme *de l'intérieur* chaque individu, où chacun va devenir pour l'autre un indicateur, un « tiers médiateur » unificateur et tournant. Chaque individu devient « un individu commun » et reconnaît sa solidarité « égalitaire » et « responsable » avec tous les autres. *Ubiquité* de la liberté qui se manifeste en chacun.

C'est ce passage qui n'a pas su être. Blanqui fut ce jour là sans le peuple.

Or c'est précisément l'inverse qui se déroulera le 31 octobre, journée certainement aux yeux de tous la plus confuse de toute l'histoire de la Commune. Da Costa le résumera en ces termes : « Mais à cette foule envahissante et bien déterminée à en finir, il manquait des chefs sur lesquels elle avait compté et qui, il faut bien le dire, n'arrivèrent que tardivement, sans s'être concertés et avec des vues tout à fait différentes ». Là, c'est le peuple non pas sans Blanqui, mais arrivé trop tardivement, mais sanctionné aussi par sa crédulité d'avoir cru vaincre avant l'heure. L'échec en sera d'autant pesant qu'il provoquera quelques mois plus tard son arrestation.

³⁸ Cette question sera à reprendre à partir des réflexions de Rosa Luxemburg, contre le blanquisme. Je pense à ses développements dans son article « Réforme sociale ou révolution ? », dans R. Luxemburg, *Textes. Réforme, révolution, social-démocratie*, Paris, Editions Sociales, 1982. Par exemple, p. 100-101 : « Sauf en certains cas exceptionnels – tels que la Commune de Paris, où le prolétariat n'a pas obtenu le pouvoir au terme d'une lutte consciente, mais où le pouvoir lui est échu comme un bien dont personne ne veut plus – la prise du pouvoir politique implique une situation politique et économique parvenue à un certain degré de maturité. C'est là toute la différence entre des coups d'État de style blanquiste, accomplis par "une minorité agissante", déclenchés à n'importe quel moment, et en fait, toujours inopportunistement, et la conquête du pouvoir politique par la grande masse populaire consciente ; une telle conquête ne peut être que le produit de la décomposition de la société bourgeoise ; elle porte donc en elle-même la

Rater le moment opportun, c'est rater le peuple lui-même. Car la question n'est pas de dire que le peuple n'est *pas* prêt. Le peuple est *toujours déjà plus ou moins prêt*, mais le 14, il ne l'était *plus*. Il l'était quelques jours plus tôt, à l'annonce de nouvelles défaites. Il le sera quelques semaines plus tard. Mais le 14 était un jour sans peuple. Arnould nous en donnera en ces termes une description qui, si elle ne se rapporte pas à la journée du 14 août, nous en donne l'affect :

« Paris voyait la police partout, et cette vision, ce cauchemar, l'hébétait, le rendait incapable de toute action commune. Ce n'était pas de la lâcheté, non certes (...). Seulement, l'œuvre la plus néfaste du despotisme, c'est de séparer les citoyens, de les isoler les uns des autres, de les amener à la défiance, au mépris réciproque. Personne n'agit plus, parce que personne n'ose plus compter sur son voisin, et l'on assiste à ce phénomène singulier qu'une foule composée d'hommes braves et prêts à sacrifier leur vie sans marchander, se conduit

justification économique et politique de son opportunité. Si l'on considère les conditions sociales de la conquête du pouvoir, la révolution ne peut donc se produire prématurément ; si elle est prématurée, c'est du point de vue des conséquences politiques lorsqu'il s'agit de conserver le pouvoir. (...) Tout d'abord un bouleversement aussi formidable que le passage de la société capitaliste à la société socialiste ne peut se produire d'un bond, par un coup de main heureux du prolétariat. L'imaginer, c'est faire preuve encore une fois de conceptions résolument blanquistes. La révolution socialiste implique une lutte longue et opiniâtre au cours de laquelle, selon toute probabilité, le prolétariat aura le dessous plus d'une fois ; si l'on regarde le résultat final de la lutte globale, sa première attaque aura donc été prématurée : il sera parvenu trop tôt au pouvoir. Or – et c'est là le deuxième point – cette conquête "prématurée" du pouvoir politique est inévitable, parce que ces attaques prématurées du prolétariat constituent un facteur, et même un facteur très important, créant les conditions politiques de la victoire définitive : en effet, ce n'est qu'au cours de la crise politique qui accompagnera la prise du pouvoir, au cours de longues luttes opiniâtres, que le prolétariat acquerra le degré de maturité politique lui permettant d'obtenir la victoire définitive de la révolution. Ainsi ces assauts "prématurés" du prolétariat contre le pouvoir d'État sont eux-mêmes des facteurs historiques importants, contribuant à provoquer et à déterminer le moment de la victoire définitive ».

avec pusillanimité. Telle était la situation des esprits à Paris, le 3 septembre au soir ».³⁹

Tel elle fut le 14 août.

Comment expliquer qu'un mot d'ordre tel que nous l'avons défini face à l'insupportable, attendu et reconnu par tous, puisse rester lettre morte, alors que tous parlaient d'une même voix ? Pourquoi cela ne prend-il pas ? Peut-être que l'explication se trouve dans les textes qui précèdent la Commune, ceux de la *Condition Sociale*, qui nous posent un autre problème : celui de l'éducation et de la forme que devra prendre le communisme. C'est là peut-être que peut se comprendre, sans pour autant se résoudre, le problème de l'hétérogénéité des temporalités révolutionnaires, et qui fait qu'un chef ne rencontre pas son armée.

b) Le temps du communisme, la patience créatrice.

L'obstacle que Blanqui n'a cessé de combattre, c'est l'ignorance. Or ce problème nous ramène au second point laissé en suspens lors de notre dernière séance : la science prolétarienne. Sur ce point encore, Blanqui n'est pas Marx.

En mars 48, à la veille d'une élection législative, Blanqui, dans un appel à son ajournement, écrivait : « Le peuple ne sait pas. Il faut qu'il sache. Ce n'est pas l'œuvre d'un jour ni d'un mois... Laissez le peuple naître à la République »⁴⁰. Entre 1848 et 1871, ce temps a-t-il suffi au peuple pour naître et apprendre, alors que l'ignorance est l'arme même de l'État, de la bourgeoisie et de l'Église ?

Blanqui répétera en 1870 son constat : le peuple ignore encore, il faut lui expliquer ce qui a lieu, c'est-à-dire et surtout, ce qui se tait, se trame, ce qui par l'absence même de décision trahit ce qui se décide *en vérité*. Là est l'effet de vérité blanquiste : être la vérité de son faux double. Rabattre la réalité sur elle-même pour en dénoncer

³⁹ A. Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, op. cit., p. 10.

⁴⁰ A. Blanqui, « Deuxième pétition pour l'ajournement des élections », in *Maintenant il faut des armes*, op. cit., p. 137.

les trahisons. Tel sera la raison de la création de son journal. Par exemple autour de la nuit insurrectionnelle du 31 octobre. Le 4 novembre, il titre son article : « La vérité sur le 31 Octobre », « la crédulité publique accueille indifféremment tout ce qu'on lui offre, le citoyen Blanqui se croit tenu de dire sa participation aux faits du 31 octobre ». Tel sera, comme nous l'avons vu avec Weiss, la raison de l'ouverture de son club. Pourquoi une telle application d'un savoir ? Seule la connaissance est ce qui peut mener au communisme, c'est-à-dire à la raison d'être même du réel.

Ce qui, par contre, a changé depuis 1848, c'est le socialisme lui-même, libéré de ses utopies sociales, proudhoniennes :

« Le communisme, qui est la révolution même, doit se garder des allures de l'utopie et ne se séparer jamais de la politique. Il en était dehors naguère. Il s'y trouve en plein cœur aujourd'hui. Elle n'est plus sa servante. Il ne doit pas la surmener, afin de conserver ses services. Il lui est impossible de s'imposer brusquement, pas plus le lendemain que la veille d'une victoire. Autant vaudrait partir pour le soleil. Avant d'être bien haut, on se retrouverait par terre, avec les membres brisés et une bonne halte à l'hôpital ». ⁴¹

Or ce passage nous amènera à conclure par deux remarques.

Premièrement, si le communisme a su se libérer de ses formes utopiques, – critique adressée contre Proudhon de la même façon que Marx le dénonçait précisément dans le passage que j'invoquais de *La Guerre Civile* –, et s'il ne peut désormais se définir que sous la condition du politique, cette condition en appelle une seconde, corrélative et donc tout aussi nécessaire, celle de devoir se plier au rythme de la politique elle-même. Il s'agira alors de toujours garder en mémoire ce qui sera la leçon de 1848 : donnons au temps de la politique son temps, sa *patience*, celui de l'*instruction*, le communisme ne pouvant devancer seul, ne pouvant marcher seul. Ni un pas en avant, ni un pas en arrière qui ne puisse se faire l'un sans l'autre. Autrement dit, le communisme ne peut être ni décrété, ni

⁴¹ A. Blanqui, « Le communisme, l'avenir de la société », in *Maintenant il faut des armes, op. cit.*, p. 216.

proclamé. Il ne peut s'imposer *a priori*. Cette exigence, la même même que chez Marx, s'accompagne pourtant chez Blanqui d'une tout autre texture théorique.

Il y a en effet une autre forme de patience que celle du concept que j'évoquais tout à l'heure lorsque je posais comme hypothèse qu'à une physique de la politique positiviste, Blanqui substitue une science du vivant. Cette patience créatrice convoque chez Blanqui une analogie et une clinique du vivant avec son milieu. Ainsi, dans son article *Le communisme, avenir de la société*, il affirme :

« Il y a des conditions d'existence pour tous les organes. En dehors de ces conditions, ils ne sont pas viables. La communauté ne peut s'improviser, parce qu'elle sera une conséquence de l'instruction qui ne s'improvise pas davantage.

Ce qu'il énonce en ces autres termes, faisant figure d'un même axiome :

Ignorance et communauté sont incompatibles. Généralité de l'instruction sans communisme et communisme sans généralité de l'instruction, constituent deux impossibilités égales ». ⁴²

Combien de temps cela durera-t-il ? « Dans quels délais le communisme pourra-t-il s'installer en France ? Question difficile » :

« Les ténèbres ne se dissipent pas en vingt-quatre heures, répond Blanqui. De tous nos ennemis, c'est le plus tenace. Vingt années ne suffiront peut-être pas à faire le jour complet ». ⁴³

D'où cette seconde remarque :

Donner à la politique son temps, ce qui signifie donner au communisme son temps, nous explique pourquoi Blanqui se refusera à devoir penser l'avenir. Le communisme n'étant que l'effet de ce qui s'achemine *naturellement*, il trouvera alors *naturellement* et par lui-même sa forme, comme un organisme sait lui-même devenir ce

⁴² *Ibid.*, p. 203 et 199.

⁴³ *Ibid.*, p. 222 et 223.

qu'il a à être. C'est pourquoi, la question de demain ne peut ni ne doit se poser. « En ce sens, cela ne nous regarde pas » :

« Occupons-nous d'aujourd'hui. Demain ne nous appartient pas, ne nous regarde pas. Notre seul devoir est de lui préparer de bons matériaux pour son travail d'organisation. Le reste n'est plus de notre compétence ».⁴⁴

Si donc chez Marx une conjoncture révolutionnaire suppose des conditions objectives, il s'agit à l'inverse ici de créer les conditions nécessaires, qui se traduiront chez Blanqui par une suite de mesures à prendre, que son *Journal* n'aura de cesse de réclamer (et qui sera reprise par la Commune elle-même). Mais cela fait, il s'agira de laisser libre cours à ce pouvoir créateur qu'est le vivant, devant lequel le révolutionnaire doit s'effacer. Nous pourrions retraduire cela en termes de rapports de forces, qui fait de la société un organisme animé d'une spontanéité créatrice, et de l'histoire, le développement d'un corps dont une révolution ne ferait que libérer la grande force naturelle qui anime l'organisme social (et non son organisation) dans son mouvement inéluctable. Il s'agit en somme de faire entrer l'humanité dans son propre temps, sa maturité.

Dès 1850, Blanqui nous donnait à lire cette logique du vivant, sa puissance de vie, devant laquelle le révolutionnaire, à qui l'avenir n'appartient pas, s'efface :

« Une révolution détermine dans le corps social un travail instantané de réorganisation semblable aux combinaisons tumultueuses des éléments d'un corps dissous qui tendent à se recomposer en une forme nouvelle. Ce travail ne peut commencer tant qu'un souffle de vie anime encore la vieille agrégation. Ainsi, les idées reconstitutives de la société ne prendront jamais corps aussi longtemps qu'un cataclysme, frappant de mort la vieille société décrépite, n'aura pas mis en liberté les éléments captifs dont la fermentation spontanée et rapide doit organiser le monde nouveau. Toutes les puissances de la pensée, toutes les tensions de l'intelligence ne sauraient anticiper ce phénomène créateur qui n'éclate

⁴⁴ *Ibid.*, p. 209 et 212-213.

qu'à un moment donné. On peut préparer le berceau, mais non mettre au jour l'être attendu. Jusqu'à l'instant de la mort et de la renaissance, les doctrines, bases de la société future, restent à l'état de vagues aspirations, d'aperçus lointains et vaporeux. C'est comme une silhouette indécise et flottante à l'horizon dont les efforts de la vie humaine ne peuvent arrêter ni saisir le contour. Il vient aussi une heure, dans les temps de la rénovation, où la discussion épuisée ne saurait plus avancer d'un pas vers l'avenir. En vain elle se fatigue à lever une barrière infranchissable à la pensée, une barrière que la main seule de la révolution pourra briser. C'est le mystère de l'existence future dont le voile impénétrable aux survivants tombe de lui-même devant la mort. Qu'on démolisse la vieille société : on trouvera la nouvelle sous les décombres ; le dernier coup de pioche l'amènera un jour triomphante ».⁴⁵

Faisons le compte : posant la question du *kairos* insurrectionnel, ce « *trop tôt ou trop tard* », et voyant dans son échec son effet de vérité propre, nous posons cette autre question de savoir si l'avenir durait longtemps dans le présent insurrectionnelle blanquiste.

En fait, il me semble qu'on se retrouve dans le même problème auquel Auguste Comte s'est confronté mais de manière inversée. Guillaume Sibertin-Blanc le formulait ainsi, il y a quelques séances. Pour Comte la question était : comment la théorie va-t-elle pouvoir venir informer, ou agir dans le champ historique contenu du fait que le champ social et le champ théorique ont deux types de temporalités complètement différentes. À savoir que la théorie est lente, alors que le champ social et politique de la période est au contraire très rapide. Si avec Blanqui on retrouve cette différentielle d'un temps non synchrone, le problème devient : comment l'action, le mot d'ordre, agit-il dans le champ théorique collectif, si ce n'est en se confrontant à ce cercle vicieux pointé par Bensaïd : il faudrait à la révolution un peuple éduqué, mais pour rendre cette éducation possible, le peuple doit commencer par prendre le pouvoir. De rien, devenir un tout.

⁴⁵ A. Blanqui, « Sur la révolution », in *Maintenant il faut des armes*, op. cit., p. 163.

Du coup, du syntagme « conjoncture révolutionnaire », que nous reste-t-il ? Nous avons remarqué que le temps d'une contre-interpellation insurrectionnelle, celui du 14 août par exemple, ne pouvait objectivement se définir anticipativement, puisque « toutes les tensions de l'intelligence ne sauraient anticiper ce phénomène créateur qui n'éclate qu'à un moment donné ». Il a lieu ou pas. Temps indéterminable qui lui-même en appelle un second, celui de ses conséquences. Ce qu'il reste, c'est la « révolution permanente », qui semble ici se substituer à la « victoire permanente » marxienne ou ce que Blanqui nommait l'anarchie permanente.

Une hypothèse à poser. Si Blanqui n'est pas Marx, c'est, semble-t-il parce qu'il invente quelque chose que Deleuze reprendra plus tard sous la question du zizag. En somme, la question était aujourd'hui de savoir comment mettre en relation des singularités disparates ou des potentiels convoqués par un mot d'ordre. Et cela, c'est la question du sombre précurseur deleuzien, qui, maintenant ensemble des potentiels différents, fait fulgurer l'événement visible. Le révolutionnaire blanquiste, c'est, en somme, l'éclair qui fait voir les choses en libérant la vie toujours déjà là.

Cependant, on comprendra aussi la difficulté de son effectivité et les critiques notamment de Engels qui pourront suivre, et celles de Rosa Luxemburg. En somme, ce que Blanqui n'a pas su penser c'est peut-être l'être collectif révolutionnaire lui-même.

Ecrire littérairement la Commune comme un énoncé politique. Une esthétique sans image

Je voudrais aujourd'hui convoquer un écrit, qui a été, peut-être et étonnamment, le grand absent de notre *corpus*. Il me semblait improbable de conclure cette section sans l'aborder. Je veux parler de l'*Histoire de la Commune de 1871* de Lissagaray⁴⁶. La difficulté étant pour moi double. D'abord méthodologique : comment aborder

⁴⁶ P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, Paris, La Découverte, 2000.

cet écrit ? et en quoi ce récit appelle-t-il ce que j'ai pu nommer, à l'annonce de nos séances, obscurément, « une esthétique sans image », alors même que je ne pensais pas d'abord à lui. Enoncé qui fut d'abord une intuition autour de Courbet pour devenir le passage de la forme-Commune – ou forme (du) politique, objet de nos dernières séances – à ce qui pourrait être nommer sa *figure*. Ceci depuis le rappel qui m'a été fait d'un passage de Francis Ponge, qui, convoquant la Commune, l'amène à poétiquement interroger la notion de *figure*⁴⁷. Je poserai donc ce passage comme exergue à mon propos.

« En gros, je pense qu'il ne devrait y avoir que deux sortes d'hommes, parmi ceux qui éprouvent la nécessité d'agir (qui vient, une fois encore de la force des choses et la force du temps), il ne devrait y avoir place que pour les militants à proprement parler, les militants politiques, qui agissent sur le groupe humains, et ça, ce n'est pas mon affaire, et d'autre part les praticiens qui travaillent pour changer les figures qui permettent de se voir et de se comprendre dans le monde : les figures à proprement parler (non les idées) ».⁴⁸

⁴⁷ Il aurait fallu, pour appuyer notre propos, reprendre ici le texte de J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971.

⁴⁸ Francis Ponge, *Entretiens avec Philippe Sollers*, Paris, Seuil, 2001, p. 91. « Quelles étaient ces figures (enseignées) ? Eh bien, par exemple l'ellipse, l'hyperbole, la parabole, etc. Or il se trouve que ces figures ont le même nom et sont pratiquement la même chose que les figures de la géométrie, de la géométrie d'Euclide ; ces figures, ellipses, paraboles, hyperboles, sont des figures de la géométrie euclidienne. Donc on a vécu, l'homme a vécu, dans la civilisation occidentale, depuis deux, trois millénaires, sur des figures de géométrie. Tout cela date de Thalès et d'Euclide, et il se trouve que maintenant, on sait bien que la géométrie actuelle n'est plus la géométrie euclidienne. La physique même chose ; on ne vit plus sur la même physique, il se trouve que le monde n'est plus compris, que les relations d'homme à homme et d'homme à monde, on ne peut plus en rendre compte, on ne peut plus du tout y vivre, on ne peut plus voir le monde, on ne peut plus agir dans le monde selon les règles et selon ces figures. Même chose, naturellement, pour l'art et pour les lettres, pour la rhétorique. Tout cela a changé ».

C'est cette position éclairante et matérialiste, ne serait-ce que dans ses possibilités, qui m'a ramené à la question de la littérature. Questionnant la figure, le problème pourrait se formuler ainsi : si cet écrit est d'abord reconnu comme historique, au sens par exemple où Charles Beslay pouvait écrire à propos de cette *Histoire de la Commune* de Lissagaray « *Tout est là* », et effectivement tout est là : « les faits, les hommes, les caractères, les incidents, les détails et les généralités, les discussions et les batailles, le récit au jour le jour, comme l'ensemble et la portée du drame »⁴⁹, ne pourrions-nous pas *d'abord* le reconnaître et le nommer *politique* et le convoquer comme tel ? Ou si la formule n'est pas satisfaisante, savoir s'il n'est pas d'abord un *énoncé politique*. Ce que je peux dire autrement : *le lire non plus dans la fidélité du fait, mais la fidélité à l'événement politique que fut la Commune, fidélité qui en retour réfléchira la définition même de la politique*. Comment, alors, la forme (du) politique perdue, en maintenir la figure comme effet de vérité d'une *praxis* insurrectionnelle littéraire ? Une écriture prise dans des tensions, entre la nécessité de devoir témoigner mais aussi de réfléchir l'événement au delà de lui-même, autrement que dans son temps, autrement que dans le temps, ailleurs que dans son lieu et de l'exil former communauté. Mais alors comment écrire la mémoire d'une insurrection alors qu'elle-même a échoué à force de se réfléchir comme la mémoire de 1793 ?

Penser cet écrit comme énoncé politique, dans cette complexité, peut s'opérer de deux façons. La première, introductive, que je nommerai *via* Foucault une « contre-histoire », la seconde, plus développée, que j'appellerai *via* Badiou « énoncé primordial », l'une et l'autre posant cependant la même question de la figuration possible ou non de la politique, son point irréprésentable, ou plutôt son irréprésentabilité, non comme défaut de ce qui pourrait être énoncé, mais comme la nécessité même de ce qu'est la politique comme événement, comme *hypothèse*. Là fut l'intuition de Marx

⁴⁹ C. Beslay, *La Vérité sur la Commune*, 1878, p. 7 (pagination du texte en ligne URL : <http://gallica.bnf.fr>).

lorsque, dans *La Guerre Civile en France*, il affirmait de la Commune : « La grande mesure sociale de la Commune, ce fut sa propre existence et son action »⁵⁰. C'est ce point qu'il nous faut tenir. Il me semble que c'est au sein de cette tension que s'opèrent selon des modalités à définir les effets de vérité de cet écrit. On pourrait résumer cette tension en confrontant deux citations, qui initient à la *contre-histoire* et au *primordial*, et donc peut-être au référent irréprésentable qu'est la Commune – non plus comme *signifiant* mais *énoncé*. L'une de R. Bellet et P. Regnier, extraite de leur introduction au livre *Écrire la Commune* :

Tout se passe comme si sa nature d'événement, sa durée, si courte, sa destruction s'étaient retournée contre elle-même, pour la détruire en pensée : elle est censée n'avoir pas vraiment existé comme événement et comme révolution, avoir peut-être seulement existé comme catastrophe intemporelle et avoir eu la destruction comme but et comme mot d'ordre. Elle est historiquement, existentiellement, moralement condamnée à mort.⁵¹

La seconde de Badiou, dans *Peut-on penser la politique ?* :

Il ne s'agit pas que quelque chose, qui existe, puisse être représenté. Il s'agit de ce par quoi quelque chose vient à exister, que rien ne représente, et que présente purement et simplement son existence.⁵²

⁵⁰ K. Marx, « La Guerre civile en France », in *Inventer l'inconnu, op. cit.*, p. 166.

⁵¹ R. Bellet et P. Regnier (dirs.), *Ecrire la Commune. Témoignages, récits et romans (1871-1931)*, Tusson, du Lérot, 1994, p. 8.

⁵² A. Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985, p. 87.

Ecrire la Commune, comme une « contre-histoire ». Rapport de faits et rapport de force

Ce que je nomme pour l'instant sans m'être justifié « littérature » fut d'abord un contre-discours qui de lui-même s'est imposé comme une « contre-histoire », et dont l'objet de lutte, que nous pourrions nommer une *lutte de classe en théorie*, ou plutôt *dans le discours*, fut d'affirmer et de prouver la réalité *de fait* de la Commune mais (et peut-être surtout) son sens et sa portée politique⁵³. Il s'agit donc, pour Lissagaray, non plus par les armes ou la barricade mais par le témoignage ou la valeur du document et du regard, de *contrer* toute cette littérature bourgeoise *pendant* et *au lendemain* de la Commune, dont l'étude de Paul Lidsky⁵⁴ a su démonter toute la logique. Ainsi pourrions-nous, ce qui supposerait à soi seul une séance, convoquer ces noms avec d'autres de Goncourt, Zola, Flaubert, Renan, Gauthier, Leconte de l'Isle...

La thèse pourrait se résumer ainsi : pour eux, *la Commune n'a pas eu lieu*. Elle n'a pas pu avoir lieu parce que ce gouvernement fut impossible et criminel, impossible parce que criminel. Ce qu'il faudra donc faire, par personnages, descriptions, paroles, c'est désingulariser d'une manière systématique la Commune pour la présenter comme un ensemble de faits monstrueux, convulsifs, qui doivent rentrer, par la force des armes et par l'idée, dans l'ordre normal des choses. Non seulement donner la preuve qu'elle n'a pas existé comme révolution, mais aussi et surtout comme événement et moins encore comme événement politique. Elle fut niée comme

⁵³ Nous pourrions ainsi lire *L'histoire de la Commune de 1871* comme le prolongement des écrits des insurgés de Juin 1848, ceux de Louis Ménard ou Pardigon (maintenant réédités aux éditions La Fabrique), et de Blanqui qui en signe le mot d'ordre, dans sa dénonciation contre les falsificateurs de l'histoire, dès le 3 décembre 1848 dans son texte envoyé depuis le donjon de Vincennes au *Banquet des travailleurs socialistes* : « *Mitraillez, messieurs ; ne calomniez pas !* ». Ce que nous interrogeons donc, c'est la possibilité ou les conditions d'une *épistémé* prolétarienne dans la façon qu'elle a de réfléchir l'événement minoritaire pendant la première séquence du mouvement ouvrier.

⁵⁴ P. Lidsky, *Les écrivains contre la Commune*, Paris, La Découverte, 1999.

telle : un non-événement dans un non-lieu apparaissant scandaleusement comme une éruption brutale, une effraction dans le cours de l'histoire, et pour cela condamnée à une stérilité politique doublée d'un vandalisme, engendrant « un gouvernement du crime et de la démence », reléguant les insurgés à « une poignée de scélérats, mettant au-dessus des droits de l'Assemblée je ne sais quel idéal sanglant et rapace », à grand renfort de toute une suite de métaphores animalières, sanitaires de la vermine, du grouillement, de la prolifération selon la logique de la contagion et de l'épidémie.

En somme, la Commune ne peut être pensée que sur le mode de son occultation ou de sa dénégation, en donnant pour preuve à cela que si elle ne peut pas être écrite, c'est précisément parce qu'elle est elle-même sans objet, sans figure. Il s'agira de déclasser les déclassés eux-mêmes, de les rendre à ce qu'ils étaient, aux mots de Thiers (dans son discours de mai 1850), « une vile multitude » : « cette ligue de tous les déclassés, de tous les incapables, de tous les envieux, de tous les assassins, de tous les voleurs, mauvais poètes, journalistes manqués, romanciers de bas étage » (Leconte de Lisle).

Contre cette littérature, pour Lissagaray, l'objet de la lutte sera *double* : celui d'une vérité et d'un savoir, appelant à une certaine modalité d'écriture, convoquant comme unique sous-titre de sa Préface de 1896 – qui n'apparaît pas en 1876 – et mot d'ordre : « *Pour qu'on sache* ». Ce qu'il placera sous exigence du devoir. *Double* parce que non seulement l'objet de lutte d'une classe contre son autre, en tant que :

« L'histoire de la Commune de Paris a été fabriquée par des escamoteurs. Méconnaître ou haïr la classe qui produit tout est la caractéristique actuelle d'une bourgeoisie jadis grande, qu'affolent les révolutions d'en bas ».

Mais aussi et autrement l'objet d'une lutte contre un certain type de mémoire prolétarienne elle-même :

« L'ennemi serait qui flatterait, bâtirait de fausses légendes soi-disant révolutionnaires, aussi criminel que le cartographe qui, pour les combattants de demain, ferait des graphiques menteurs ».

Resteraient alors et pour seuls appuis possibles, les faits et témoignages rapportés par celui

« qui a connu les hommes de tous les milieux, vu les faits, traversé les drames, qui pendant de longues années a recueilli, vanné les témoignages ». ⁵⁵

Dès 1871, Lissagaray dans un écrit intitulé *Les huit journées de mai derrière les barricades*, en appelle à cette vigilance d'une vérité historique, dont il nous décrit le procédé :

« Cette première édition est un simple cadre que les témoins oculaires sont appelés à remplir. Notre but principal en la publiant est de réunir le plus de renseignements possible pour servir à l'histoire authentique des journées de mai. Elles n'ont été jusqu'à présent racontées que par les vainqueurs. Nous espérons que quelque relation de derrière les barricades viendrait protester contre de ridicules récits. Après quatre mois, personne n'élevant la voix, c'est un devoir croyons nous de provoquer une enquête. Nous l'ouvrons aujourd'hui en produisant tous les faits que nous tenons de sources certaines. Nous n'avons admis et n'admettons que des témoignages directs, sévèrement contrôlés. Aussi nous faisons appel pour l'édition prochaine qu'aux seules dépositions des survivants de cette lutte, et nous acceptons avec reconnaissance les informations, les rectifications et les lumières qu'ils voudront bien nous communiquer ». ⁵⁶

La valeur de ce qui a eu lieu ne peut donc être reconnu strictement que pour *qui* y était, pour *qui* l'a vécu depuis les barricades, pour *qui* l'a vu et peut directement en témoigner. Or c'est précisément là que doit se tenir notre attention. Ce que nous devons questionner, c'est ce « *qui* » dans la façon même qu'il a de se singulariser, de se signifier, de se réfléchir politiquement dans cet écrit. Pour le dire autrement, si l'enjeu a été pour nous, pendant trois

⁵⁵ P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 » in *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 17.

⁵⁶ P.-O. Lissagaray, « Préface », *Les huit journées de mai derrière les barricades*, 1871, p 1 (pagination du texte en ligne : URL : <http://gallica.bnf.fr>).

séances, de savoir ce que fut la Commune, ici il s’agit pour conclure de savoir *qui parle, depuis où et pour combien de temps encore ?*

Que le fait nu réponde donc au mensonge, qu’il montre non la fièvre convulsive mais une grille d’intelligibilité de ce qui a eu lieu. Cependant, il est autre chose. Si les faits témoignent, ils doivent aussi trouver *leur preuve*. Ce qui implique une toute autre stratégie, qui traverse, me semble-t-il, comme *ligne de force*⁵⁷, cette épaisseur de

⁵⁷ Nous serions tenté de nommer cette ligne de force, une ligne de force *minoritaire*, au sens deleuzien. Un devenir politique minoritaire de la Commune, en tant que la politique « minoritaire », ne consiste pas à vouloir constituer une « minorité » comme un groupe, un état, un ensemble stable. Il s’agit de produire et reproduire du « devenir » minoritaire. Ainsi, « il ne faut pas confondre “minoritaire” en tant que devenir ou processus, et “minorité” comme ensemble ou état ». Et le risque, pour les minoritaires, c’est précisément de se « reterritorialiser » ou de « se laisser reterritorialiser sur une minorité comme état ». Aussi le « devenir minoritaire » doit-il se comprendre comme une « ligne de fuite », qui ne tend pas à créer « un ensemble définissable par rapport à la majorité », mais à produire un mouvement qui peut affecter également ce dont le minoritaire s’écarte et dévie, et qui est lui-même entraîné et modifié par le devenir. Sur cette hypothèse d’une « ligne de force *minoritaire* », nous renvoyons à l’entretien accordé à Toni Negri « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques », dans G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990 : « Les minorités et les majorités ne se distinguent pas par le nombre. Une minorité peut être plus nombreuse qu’une majorité. Ce qui définit la majorité, c’est un modèle auquel il faut être conforme : par exemple l’Européen moyen adulte mâle habitant des villes... Tandis qu’une minorité n’a pas de modèle, c’est un devenir, un processus. On peut dire que la majorité, ce n’est Personne. Tout le monde, sous un aspect ou un autre, est pris dans un devenir minoritaire qui l’entraînerait dans des voies inconnues s’il se décidait à le suivre. Quand une minorité se crée des modèles, c’est parce qu’elle veut devenir majoritaire, et c’est sans doute inévitable pour sa survie ou son salut (par exemple avoir un Etat, être reconnue, imposer ses droits). Mais sa puissance vient de ce qu’elle a su créer, et qui passera plus ou moins dans le modèle, sans en dépendre. Le peuple, c’est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand elle conquiert une majorité : les deux choses peuvent coexister parce qu’elles ne se vivent pas sur le même plan ». Notons alors, pour la suite, une distinction entre ce que Deleuze nomme ici « modèle » et ce que nous nommerons « fidélité à l’Idée » chez Badiou. L’Idée, ici, n’est pas le recours normatif à un modèle établi et énoncé à accomplir, mais celle des conséquences possibles qu’elle autorise comme vérité, à la fois nécessaire mais ne prescrivant rien.

l'archive. Stratégie qui semble renouer avec ce que Foucault nommait, dans son cours de 1976 « *Il faut défendre la Société* », une « contre-histoire », par quoi le discours historique deviendrait la mesure des forces potentielles dans la conquête du pouvoir, faisant coïncider un régime d'énonciation et l'espace de la pratique, où « le fait de dire la vérité de l'histoire signifie en soi-même occuper une position stratégique décisive ». Ce qui se dégagerait ne serait plus seulement un rapport de faits, mais un rapport de forces, où « le problème (...) ne dépend (plus) de qui est sorti vainqueur du conflit et de qui est sorti vaincu, mais de qui est devenu fort et de qui est devenu faible (...). L'histoire apparaît désormais comme un calcul de forces » dans lequel se trame un rapport différentiel de la mémoire des faits⁵⁸.

Il me semble que l'*Histoire de la Commune de 1871* de Lissagaray est traversée par cette ligne de force, que je nommerai désormais « énoncé politique », et qui a pour autre objet de lutte celui de maintenir vivant ce rapport de force, le réactiver afin « d'éclairer pour la génération nouvelle le sillon sanglant tracé par son aînée »⁵⁹. Faire de cet événement, l'actualité d'un « implacable devoir » contre ceux-là mêmes qui en nient la réalité, qui en dénie l'objet même.

Faire de la Commune l'énoncé primordiale

Fidélité non aux faits mais fidélité à l'événement, telle est donc la lecture ou son hypothèse que je voudrais analyser, ce qui signifie lire cet écrit que je nomme « littéraire » – point sur lequel je vais devoir me justifier –, non comme une histoire vécue et relatée de la Commune, mais d'*abord* comme énoncé politique vécu, incorporé, de *la* politique. Une fois encore, si dans nos séances précédentes

⁵⁸ M. Foucault, *Il faut défendre la Société*, Paris, Seuil-Gallimard, « Hautes Etudes », p. 110 et p. 115

⁵⁹ P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 », in *Histoire de la Commune de 1871*, *op. cit.*, p. 17.

nous nous sommes efforcés de travailler la forme-Commune, la forme du politique, je voudrais pour conclure l'aborder depuis sa figure ou figuration. L'hypothèse serait alors de prolonger (sur le mode de l'intuition, tenir une hypothèse dans ses possibilités) le travail mené par Rancière et Faure, sur la parole ouvrière pour la séquence 1830/2 décembre 1851, d'où émerge une écriture, un régime d'énonciation et de rationalités, par lequel

« Les ouvriers (...) parlent pour être reconnus comme autre chose que la force du nombre et la vigueur des bras, manieurs d'outils et de fusils : pour montrer qu'[ils] peuvent dire ce qui est juste et raisonnable, qu'il faut leur faire place non parce qu'ils sont les plus forts, mais parce que cette place est conforme à l'ordre de la justice et de l'histoire ».⁶⁰

La question serait alors de savoir : en *quoi* et en *qui*, si seulement cela est reconnaissable, Lissagaray prolongerait cette voix, où s'il s'agit d'autre chose.

Or je voudrais faire cette remarque pour clarifier tout de même les termes employés. Je l'ai dit : *L'histoire de la Commune*, par son titre même fut d'abord écrit puis reconnu sous le régime d'un énoncé historique, celui des faits. Qu'est-ce qui m'autoriserait alors à ne pas le convoquer uniquement comme tel ? Qu'est-ce qui m'autoriserait, dans une sorte de torsion ou de tension, à le nommer certes historique mais surtout littéraire, et qui plus est en tant qu'énoncé politique. Comment penser cette suture ? Pour résoudre ce point de justification, de nomination juste, je voudrais reprendre l'une des comparaisons qui fut faite avec Lissagaray. Comparaison sous l'autorité de laquelle d'ailleurs lui-même débute son prologue pour poser l'exigence de vérité qui sera sienne, j'entends celle de Michelet : « L'histoire de la Commune a été escamotée, dit Michelet, par la révolution Française. L'histoire de la Commune de Paris a été fabriquée par des escamoteurs »⁶¹.

⁶⁰ J. Rancière et A. Faure, *La Parole ouvrière*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 9.

⁶¹ P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 », in *Histoire de la Commune de 1871*, *op. cit.*, p. 17.

Ces deux figures d'énoncé historique se confondent-elles ? S'il y a reconnaissance possible de l'un à l'autre, il y a par contre un point qui les distingue, un point qui n'est pas simplement un détail, et qui me permettrait de faire accepter non seulement l'idée d'une littérature, mais aussi d'une littérature comme énoncé politique. En effet, comment Michelet travaille-t-il dans son régime d'énonciation la parole du peuple ?

Rancière, dans son livre *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, note à propos de Michelet, qu'il « invente l'art de faire parler les pauvres en les faisant taire, de les faire parler comme muets, [de les faire taire] en les rendant visibles ». Par exemple, de la fête de la Fédération ou de l'orateur lyonnais Chalier, voici comment Michelet nous le donne à lire, selon Rancière :

« Ce n'est pas que la parole des « pauvres » soit vaine, qu'il faille nettoyer les mots de leur inexactitude, jusqu'à la limite où la page est blanche (...). Les parleurs ne parlent jamais en vain. Leur parole est toujours pleine de sens. Simplement ils ignorent ce sens qui les fait parler, qui parle en eux. Le rôle de l'historien est de délivrer cette voix. Pour cela, il doit annuler la scène où la parole des pauvres déploie ses accents aveugles pour l'amener sur la scène de sa visibilité. Il doit l'amener au silence pour que parle la voix muette qui s'exprime en elle et pour que cette voix rende sensible le corps véritable auquel elle appartient ».⁶²

Si j'évoque ce passage c'est simplement pour remarquer ceci. Pour Rancière, Michelet, accepte la littérature, y consent pour raconter l'histoire en l'élevant au statut d'un mythe, c'est-à-dire, faire taire la parole pour rendre visible, transformer le dit « toujours déjà dit, toujours effét et fauteur d'anachronisme en du visible »⁶³. Il s'agira alors de signifier ce dire, de le raconter de là où les hommes se tiennent, mais précisément en se jouant d'un écart, puisqu'il les signifie depuis leur ignorance, ce qu'ils sont *immédiatement* sans le

⁶² J. Rancière, *Les noms de l'Histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992, p. 96 et 97.

⁶³ *Ibid.*, p. 96.

savoir, sans le vouloir. Il ne s'agit plus alors peut-être de coller véritablement aux faits, mais de donner parole à partir d'un lieu, celui du mythe, certes, mais qui donnerait corps et possibilité à un déchiffrement de la matérialité même de leur présence. Décoller du fait pour mieux en instruire la matérialité. Michelet inventerait donc une nouvelle histoire, qui fait figure ou plutôt donne figure du peuple. Michelet, pour reprendre une expression de Paula Petitier, serait donc « un homme du dedans », refusant la posture d'une totalité positiviste ou la prétention, disons, panoptique d'un observateur extérieur et surplombant les événements. Homme du dedans, c'est-à-dire inséré dans la mêlée des êtres et des choses, dans l'ordinaire des jours. Mais y prétendre, c'est consentir à la littérature.

Mais alors peut-on dire de Lissagaray, comme cela a été dit qu'il est le « Michelet de la Commune » ? Et en quoi la réponse à cette question est-elle déterminante pour mon propos. Si je ne peux assurément répondre à cette question, ce qui m'intéresse est la façon qu'a eu Lissagaray de se décrire, de se réfléchir dans l'événement. Non pas seulement la place à tenir de l'écrivain, de là où son œuvre fut rédigée, mais comment cette position d'écriture devient pour et par elle-même l'événement lui-même s'y réfléchissant, d'où émerge une première figure ou énoncé politique. Pour expliquer mon propos, soulignons deux passages de son *Histoire*. Le premier extrait de son prologue nous renvoie à la fois à l'homme qu'il fut pendant la Commune, comment lui-même s'y réfléchit et au rappel des modalités d'écriture qui furent siennes :

« Résumés par un ancien combattant sans doute, mais qui n'a été ni membre, ni officier, ni fonctionnaire, ni employé de la Commune, un simple du rang qui a connu les hommes de tous les milieux, vu les faits, traversé les drames, qui pendant de longues années a recueilli, vanné les témoignages, sans autre ambition que d'éclairer pour la génération nouvelle le sillon sanglant tracé par son aînée ». ⁶⁴

⁶⁴ P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 », in *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 17-18.

Je voudrais simplement en retenir l'idée pour l'instant du « *simple du rang* », c'est-à-dire l'affirmation du point de vue de l'histoire, si vous voulez, du *sans-nom*, celui donc qui ne faisant en rien exception dans l'histoire du point de vue du fait, fera à mon sens exception du point de vue de la fidélité politique à son énoncé. Autrement dit, il *en* a été comme d'autres y furent, ni plus ni moins. Il fut avec d'autres, parce que parmi d'autres. Le peuple, indistinctement, qu'il nomme « la classe qui produit tout », « la classe d'en bas ». Or sur quoi se conclut son *Histoire* ? Quelle leçon dans sa vérité réfléchie et réfléchissante tient-il à maintenir et qu'il reprendra en 1896 ? : « Où étaient les grands hommes ? a-t-on dit encore. Il n'y en avait pas. C'est précisément la puissance de cette révolution d'avoir été faite par la moyenne et non par quelques cerveaux privilégiés »⁶⁵. Aussi suis-je tenté de dire qu'il y aurait bien une différence entre Michelet et Lissagaray. Non depuis cette même rigueur du fait et infatigable œuvre à écrire pour témoigner, non dans cette nécessité de consentir à la littérature, telle que nous allons la définir, mais en tant que Lissagaray loin de faire s'absenter la parole du peuple dans son énoncé politique, en tant qu'elle s'ignorerait elle-même, Lissagaray lui (mais comme d'autres, par et pour leurs noms) en sera l'Idée, j'entends par là, une fidélité engagée. Pour le dire autrement, à quelle figure cela peut-il renvoyer si ce n'est celle, par l'énoncé, du prolétaire en tant que lui-même ne serait pas le représentant d'un groupe social, mais un sujet politique dont la parole fait effraction, parce qu'elle est la parole de ceux qui ne sont pas censés parler ; à savoir, l'introduction de sujets, individuels ou collectifs qui n'étaient pas comptés – cette *vile multitude* dont parlait Thiers -, et qui, en se donnant un nom, - ce que je nomme un *énoncé politique* - se font compter comme aptes à compter les choses et les êtres, à re-découper le donné des situations, à changer les noms qu'on peut leur donner. Or il me semble que nous avons là une définition possible de ce que pourrait être la littérature en tant qu'énoncé politique. Rancière, dans *Politique de la littérature*, la

⁶⁵ *Ibid.*, p. 468.

définit comme un régime déterminé de l'art d'écrire qui ruine « toutes les hiérarchies qui avaient gouverné l'invention des sujets, la composition des actions et la convenance des expressions »⁶⁶. Vallès le dira aussi à sa manière en ces termes :

« Il fallait prêter au peuple un langage à la fois simple et large. Devant l'histoire, il prenait la parole, dans le plus terrible des orages, sous le feu de l'étranger. On devait songer à la Patrie en même temps qu'à la révolution (...). Il fallait une phrase, rien qu'une, mais il en fallait une où palpitât l'âme du Peuple ; il fallait un mot aussi pour prendre position dans l'avenir (7 janvier 1884) ».

Ce point m'amène à cette seconde remarque avec pour appui formel Badiou. Dans *Second Manifeste pour la philosophie*, j'ai noté que Badiou employait cette formule, « énoncé primordial », qui *a priori* n'apparaît pas dans *Logiques des Mondes*. Voici comment Badiou nous en donne le sens : « Nous nommerons énoncé primordial l'inexistant de l'état antérieur du monde qui se trouve relevé, porté à la puissance maximale d'apparition, par la mutation événementielle »⁶⁷, en tant précise-t-il qu'il serait une sorte de commandement. C'est à partir de cette définition, que je voudrais mettre à l'épreuve mon hypothèse.

Il y a deux points que je veux retenir avec Badiou. Le premier est sa théorie de l'événement, la logique de l'apparaître. D'un point de vue formel, c'est ce qu'il nomme un *site*, à savoir : « un multiple auquel il advient d'être élément de soi-même », c'est-à-dire qu'il est le support d'être de sa propre apparition. Pour le dire autrement, il y a site lorsqu'un multiple arrive à se compter lui-même dans le champ de référence de sa propre apparition. En cela, il fait *singularité* en se dotant d'une intensité d'existence. Pour ce qui nous concerne, La Commune et Lissagaray, *Logique des Mondes* en consacrerait un livre, le livre V. Le 18 mars fait site, en tant que cette journée est l'apparition de ce qui était encore la vieille une impossible possibilité

⁶⁶ J. Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 19.

⁶⁷ A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 98.

de l'existence ouvrière, un inexistant et qui, par la subversion des règles de l'apparaître politique, force à une toute autre évaluation transcendante. Ce qui pourrait alors s'énoncer en ce que Badiou nomme une *maxime transcendante* : « ce qui ne valait rien en vient à tout valoir », ce qui signifie donc qu'« est frappé de nullité ce qui jusqu'alors semblait soutenir la cohésion du monde »⁶⁸.

Mais cela se double d'un autre point, qui précisément, nous fait passer de la question de la forme-Commune détruite, à sa figure. Ce que je pourrais nommer : maintenir dans ses conséquences l'Idée, ou ce que Badiou, lui, nomme, l'*énoncé primordial*.

Dans son prologue de 1896, Lissagaray, comme d'ailleurs Louise Michel, observe que tous ceux qui furent les réactionnaires et assassins des ouvriers de 1871 sont toujours en place plus quelques-uns. A priori donc rien n'a changé. Cependant, ce qui *de fait* peut-être reconnu comme un échec se double chez Lissagaray de cette autre observation essentielle : « Trois fois, le prolétariat français a fait la République pour les autres ; il est mûr pour la sienne »⁶⁹. Autrement dit, si la Commune n'a pas réussi ou n'a pas eu pour conséquence effective de détruire ce qui en 96 était du parti de l'ordre – et qui par cet échec conclura la première séquence du mouvement ouvrier –, elle a cependant détruit quelque chose de plus important : la *subordination politique de la classe ouvrière et populaire*. Ce qui signifie que dans sa mort même, depuis son inexistence même, elle sur-existe, ou selon les vers d'Hugo, que Lissagaray cite en exergue à son dernier chapitre de son *Histoire* : « Le cadavre est à terre et l'idée est debout ».

C'est en ce sens que pour moi, nous pouvons lire Lissagaray et son *Histoire de la Commune* comme énoncé politique, en tant qu'il réfléchit l'événement autant qu'il se fait réfléchir par lui par ce que nous pourrions dire : une fidélité à l'idée, vivre pour une Idée qui y trouve son incorporation. Déclinons le sens : ce que notre hypothèse nommait figure irréprésentable, ou d'irréprésentabilité, « sans

⁶⁸ A. Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 400.

⁶⁹ P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, *op. cit.*, p. 470.

image », précisément en tant que la politique ne commence que lorsque on ne se propose plus d'être le représentant des victimes, mais d'être fidèle aux événements où les victimes se prononcent ou se sont prononcées, tel que le définit Badiou⁷⁰. Fidélité qui ne peut être portée par rien d'autre qu'une décision, qui elle-même, ne promettant rien, est liée à une hypothèse. Énoncé dans son effet de vérité, qui ne s'affirme plus tant dans une *contre-histoire* du fait, mais dans l'effet d'un impératif à maintenir à son point de hauteur, une ligne de force *minoritaire* traversant l'épaisseur de l'archive. Car il ne peut pas seulement s'agir d'identifier la trace, il s'agit de l'incorporer dans ses conséquences possibles, dans ce qu'elle autorise. Cela se nomme aussi courage « comme endurance dans l'impossible ». Non pas seulement y faire face, *héroïquement*, – cette posture par exemple de Delescluze sur les barricades décrite magistralement par Lissagaray⁷¹ –, mais se maintenir dans un autre temps que celui imposée par la loi du monde. 1871 ne se conclut pas en 1896. « La matière première du courage, c'est le temps »⁷², nous dit Badiou. Effet de *vérité* de la fidélité à être qui se réfléchit dans les dernières lignes de Lissagaray, qui fut lui-même réfléchi par son énoncé :

« Ce ne fut sans doute qu'un combat d'avant-garde où le peuple, comprimé dans une lutte militaire savante, ne put déployer ses idées ni ses légions ; aussi n'a-t-il pas la maladresse d'enfermer la Révolution dans cet épisode gigantesque ; mais quelle puissante avant-garde (...) quels immortels soldats que ceux qui, aux avant-postes mortels, répondaient à un Versaillais : "Nous sommes ici pour l'Humanité" ».⁷³

C'est en ce sens, que je maintiendrais mon hypothèse. Il s'agit là non pas seulement d'une *Histoire de la Commune* de 1871 du point

⁷⁰ A. Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 75.

⁷¹ P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 356-357.

⁷² A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007, p. 97.

⁷³ P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 469.

de vue de la vérité du fait, mais aussi l'effet de vérité d'une fidélité à l'événement, ce que je me suis proposé de nommer *littérature comme énoncé politique*. Car à la logique de la fin, à celle de « ne plus » ou de la tradition conservatrice, que par deux fois Lissagaray met en exergue accusatrice aux chapitres consacrés à la Semaine Sanglante de mai 1871, de type chapitre 29 et 32 : le 21 mai par le Journal le *Siècle*, « La difficulté sociale est résolue ou en voie de résolution » ou de Thiers « Nous sommes d'honnêtes gens ; c'est par les lois ordinaires que justice sera faite. Nous n'aurons recours qu'à la loi » ; à cette logique, donc, ou plutôt type de subjectivation que Badiou nommera le *sujet obscur*⁷⁴ qui veut la mort d'un corps nouveau au nom de l'ordre et de la permanence du transcendantal, - maintenir l'ordinaire par lui-même, maintenir la loi pour ce qu'elle est, faire taire, mais dans la nouveauté de la situation – s'y substitue ce mot d'ordre réfléchi par l'événement, ou énoncé primordial, celui que Beckett, dans l'Innommable, recommencera : « *il faut continuer* ». Lissagaray le dit autrement à sa manière :

« Oser. Comme autrefois. (...) Oser et « labourer profond ». L'audace est la splendeur de la foi. (...) C'est pour n'avoir pas tremblé que l'histoire fera sa place à ce peuple de 1870-71 qui eut de la foi jusqu'à en mourir ».⁷⁵

Celui du Sujet de vérité ou sujet fidèle, c'est-à-dire d'un nouveau temps que je nomme *figure d'irreprésentabilité politique de la forme perdue*, ce que peut-être j'ai voulu intuitivement nommer « *esthétique sans image* ». « *Esthétique* » qu'il nous faudrait alors entendre en un sens kantien⁷⁶, comme universalité réfléchissante du

⁷⁴ Badiou reprend les trois types de subjectivation énoncés dans *Logiques des Mondes*, dans son *Second Manifeste pour la philosophie* aux pages 106-112 : sujet obscur, sujet indifférent, sujet fidèle.

⁷⁵ P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, *op. cit.*, p. 471.

⁷⁶ Pour prolonger notre hypothèse concernant le *minoritaire*, notons que Deleuze, au moment même où il distingue les minorités des majorités, en vient à la figure de l'artiste. Voir l'entretien avec Negri, cité ci-dessus, note 12 : « L'art, c'est ce qui résiste : il résiste à la mort, à la servitude, à l'infamie, à la honte (...). Quand un peuple se crée, c'est par ses moyens propres, mais de manière à

jugement de goût, qui par sa nécessité même ne prescrit rien « *sans image* ». Un devenir fidèle, minoritaire.

rejoindre quelque chose de l'art (...), ou de manière à ce que l'art rejoigne ce qui lui manquait. L'utopie n'est pas un bon concept : il y a plutôt une "fabulation" commune au peuple et à l'art. Il faudrait reprendre la notion bergsonienne de fabulation pour lui donner un sens politique ».

LES ENJEUX DE LA CONJONCTURE 1917-1921 EN ALLEMAGNE

PLAIDOYER POUR LE DÉPOUSSIÉRAGE DE NOS BIBLIOTHÈQUES

MARCO R. BAZZAN ET ANDREA CAVAZZINI

Le communisme et l'État

Le premier point que nous indiquent les discours théoriques qui seront analysés ici est le contenu essentiel de la conjoncture 1917-1921 *en tant qu'elle marque un tournant décisif dans l'histoire du mouvement communiste et socialiste (MCS)* – en entendant par là le mouvement né de la fusion entre la théorie de Marx et les organisations du mouvement ouvrier¹. La conjoncture dont nous parlons scelle la conclusion (catastrophique) de la première phase de l'époque post-Commune du MCS, une phase qui a été marquée de façon décisive par la fonction de guide et de modèle à la fois sur le plan théorique et pratique exercée par la Social-démocratie allemande. D'où la portée extraordinaire des événements qui se déclenchent en Allemagne suite à l'éclatement de la guerre mondiale : la guerre jette une lumière on ne peut plus crue et impitoyable, non seulement ni principalement sur la « trahison » des

¹ Nous suivons A. Badiou en affirmant que cette fusion a eu lieu sous la condition de ce qu'il appelle « l'hypothèse communiste » – donc, le MCS est définissable comme le lieu où, à l'époque moderne, des pratiques théoriques et politiques ont été déployées ayant en vue les conditions de réalisation de cette hypothèse.

sociaux-démocrates convertis au nationalisme, mais surtout sur la faillite de la forme d'existence que le MCS dans ses tendances majoritaires s'était donné après l'échec de 1871 – la forme du Parti politique moderne en tant qu'organe de la machine parlementaire et éventuellement gouvernementale, et par conséquent en tant qu'*appareil d'État*.

La question de l'État est évidemment décisive dans toute la séquence qui nous occupera ici. La Commune avait été déclarée par Marx « la forme politique » de la dictature du prolétariat elle-même. En élevant au statut de paradigme la Commune, Marx critiquait par là même l'État bourgeois en tant qu'appareil séparé, et l'idée de la politique comme fonction spécialisée d'une strate sociale de professionnels de l'agir politique, voire « politicien ». De ce point de vue, la « généralisabilité » de la Commune était affirmée sans équivoque. À ceci près que la Commune avait été écrasée par l'appareil étatique bourgeois : la Commune est donc un paradigme, mais un paradigme dont la valeur reste problématique. À vouloir généraliser la Commune telle quelle, on risque de généraliser les conditions d'un échec permanent. D'où l'exigence que le paradigme incorpore des réquisits supplémentaires par rapport à la simple exemplarité vis-à-vis de l'hypothèse communiste. Autrement dit, le destin de la Commune montre qu'il faut que l'axiomatique régissant les pratiques politiques du MCS incorpore la question du pouvoir, mieux : la question des conditions auxquelles il devient possible de faire face victorieusement au pouvoir d'État. Dès lors, le pouvoir étatique, et par conséquent l'État en tant que *forme* politique, devient après la Commune une sorte de référentiel extérieur, mais obligé et incontournable, de toute détermination des pratiques politiques du MCS. Que faire avec l'État ? Comment s'y rapporter ?

On connaît la réponse de Lénine, qui va devenir celle du Mouvement *communiste* proprement dit : il faut *briser* la machine de l'État bourgeois, et lui substituer un non-État, l'État de dictature du prolétariat, dont il faudra par la suite veiller à ce qu'il dépérisse. Tout le problème étant le suivant : *comment* faire dépérir un pouvoir étatique qui, du fait de s'être mis en place par une prise de pouvoir, a

dû développer un appareil au moins comparable à celui qui a été brisé ? Que faire alors si cet État post-révolutionnaire *n'arrive pas à dépérir* ? Le problème est justement que l'État post-révolutionnaire persiste à exister tout en incorporant comme la trace de l'échec que cette persistance implique, la trace d'une tendance inconsciente à *vouloir dépérir*. Car il faut bien que la dictature du prolétariat s'instaure et qu'elle résiste aux ennemis ; mais à quoi bon l'instaurer si ce n'est pas pour déclencher la dynamique du dépérissement ? Comme cette contradiction est intrinsèque à la détermination léninienne de la forme d'existence de l'hypothèse communiste – en tant que référée à la confrontation au pouvoir étatique – personne n'a jamais réussi à la maîtriser : y compris les groupes sociaux qui en ont profité. Elle est inscrite dans les dispositifs organisationnels que le MCS s'est donné, dans les concepts et les discours par lesquels il a cherché à (se) rendre intelligibles ses propres pratiques, et finalement dans les formes de subjectivation correspondant à ces dispositifs, concepts et discours : le MCS sous condition de la détermination léninienne interpelle les individus en sujets clivés par la contradiction entre la persistance et le dépérissement du pouvoir d'État².

Mais *avant* la solution léninienne au dilemme légué par la Commune – solution qui, théorisée en 1902, ne deviendra opérante qu'en 1917 – la Social-démocratie en avait fourni une autre. Il s'agissait, dans ce cas-là, de *renoncer à la confrontation avec l'État bourgeois pour devenir un de ses appareils*, en l'acceptant comme terrain exclusif de l'action politique du MCS. L'émancipation des travailleurs et de toute l'humanité passerait alors par l'élargissement de l'influence de cet appareil au sein de l'État, mais toujours dans le cadre établi par celui-ci. Cette stratégie présuppose évidemment

² Ce qui veut dire aussi : cette contradiction n'est pas une simple question d'idées qui parviendraient à « déterminer l'être ». Il s'agit ici de la mise en place d'une multiplicité d'appareils porteurs d'une logique structurale et de formes de subjectivité correspondantes. On ne peut pas (trop facilement) se subjectiver de façon cohérente avec une prise du pouvoir étatique qui opérerait le dépérissement de ce même pouvoir.

l'existence de l'État, qui devient littéralement la raison d'être des organisations du MCS qui sont devenues ses appareils. Là aussi, le dépérissement devient impossible : la nécessité de sauvegarder l'existence de l'État en tant que cadre obligé de toute politique du MCS entraîne une identification croissante des organisations à l'État, dans la mesure où celles-là voient en celui-ci la seule condition de leur existence comme organisations.

L'identification à l'État implique logiquement l'incapacité de s'en démarquer lors de l'éclatement de la guerre mondiale. Mais c'est justement cette guerre qui va mettre en crise la solution sociale-démocratique au problème de l'État : non seulement parce qu'elle va devenir l'appareil d'un État impérialiste et agressif, et non plus celui d'un État intégrant progressivement les classes laborieuses dans son système de droits politiques ; mais surtout parce que la militarisation de l'État (qui, en Allemagne, va devenir une véritable dictature militaire au cours de la guerre), le dévoilement de sa nature impérialiste, l'essor du discours nationaliste, et finalement les craquements de la machine étatique à cause de l'effort militaire, vont jeter une lumière beaucoup plus crue qu'auparavant sur le système étatique du *Reich*, en (re)mettant par là à l'ordre du jour l'option de « briser » cette même machine étatique – mise à l'ordre du jour à laquelle contribue bien entendu une autre composante de cette conjoncture : la Révolution d'Octobre.

La Social-démocratie allemande sera le paradigme de cette solution, s'opposant à l'option léniniste, face au problème de l'État. Dès la fondation de la Seconde Internationale jusqu'au vote des crédits de guerre, la Social-démocratie allemande verra son pouvoir au sein du Reich croître de plus en plus, justement en tant qu'appareil de l'État, progressivement intégré au système parlementaire, aux gouvernements locaux, et finalement, lors de la conjoncture de la guerre mondiale et de la défaite allemande, aux responsabilités gouvernementales. Lorsque les *Junkers* et les chefs de l'Armée permettent enfin à Friedrich Ebert et à Philipp Scheidemann d'accéder aux fonctions gouvernementales – essentiellement pour décharger sur la social-démocratie la

responsabilité de l'armistice – le Parti Social-démocrate « majoritaire » est déjà un appareil politique très puissant, contrôlant des nombreux moyens de communication, des entreprises coopératives, et dirigé par une classe politique professionnelle habile et sans scrupules. Son identification à l'État sera alors complète.

L'actualité du socialisme et la marche de l'histoire

Pour mieux comprendre le clivage qui va se produire au sein du MCS, et le devenir de l'option sociale-démocrate, il faut partir d'un constat qui domine les discours de tous les acteurs théoriques de la séquence : entre la Grande Guerre et la Révolution d'octobre, la conjoncture fixe au prolétariat international, à ses dirigeants et aux théoriciens marxistes, la tâche de la réalisation du socialisme. Comme le remarque Karl Kautsky en 1918, « *Der Sozialismus ist als praktische Frage auf die Tagesordnung der Gegenwart gesetzt* », à savoir : « le socialisme est posé à l'ordre du jour du présent comme un problème pratique »³. Cela tient essentiellement à deux raisons. La première est celle apportée par Kautsky lui-même, le constat que « la guerre a conduit le monde entier sur la voie du socialisme », à savoir : la guerre a obligé les nations qui sont à la tête du développement du capitalisme à soumettre au contrôle public (voire à nationaliser) les plus importants secteurs économiques. Dit autrement : sous la forme du socialisme de guerre, le socialisme comme forme d'organisation sociale de la production s'est imposé comme tendance. La seconde est la prise du pouvoir par les Bolcheviks en Russie, qui fonctionne dans cette conjoncture comme *événement* dans la mesure où elle fixe aux responsables socialistes allemands la tâche d'affronter la question de la révolution sociale, donne un nouvel horizon de lutte aux masses, les excite, les pousse à

³ K. Kautsky, *Demokratie oder Diktatur*, Berlin, Paul Cassirer, 1918, HTML-Markierung und Transkription : J.L. Wilm für das *Marxists Internet Archive*, URL : <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/>.

l'agitation spontanée, provoque des questions à propos de « Que faire ? ». On pourrait dire à propos des textes qu'on va analyser qu'il s'agit d'établir au sein de cette tendance une stratégie pour conduire le prolétariat au pouvoir, ce qui implique en même temps de poser au sein du parti le problème de constituer le prolétariat comme sujet révolutionnaire et de maîtriser ou d'organiser cette spontanéité. La question devient ainsi : *comment doit-on penser, organiser, lutter pour bâtir une société socialiste en Allemagne et en Europe ?* Question, de toute évidence, qui est décisive pour le destin politique de tout le Continent. Sur le plan pratique, il s'agit de saisir les éléments de la conjoncture, de penser les modalités adéquates pour donner une forme à une République qui comblerait le vide laissé par un *Reich* soudainement dissout, malgré l'annonce – et cela encore pendant les derniers mois de guerre – d'une victoire proche, vis-à-vis d'une bourgeoisie terrorisée par la Révolution d'Octobre, des *Junkers* qui guident l'État-major d'une armée bâtissant, déjà avant la fin de la guerre, le mythe de n'avoir jamais perdu sur le champ de bataille, des corps francs à la solde des forces de l'Entente, des masses prolétariennes mobilisées dans les grandes villes et des conseils d'ouvriers et de soldats constitués suivant l'exemple des Soviets. Dans la théorie marxiste, la tâche qui s'impose consiste à répondre à la question qui porte sur la forme politique la plus apte à constituer la transition révolutionnaire pour la construction de la société communiste, ce qui remet en cause directement le rapport entre le MCS et l'État. En citant le titre de l'opuscule de Kautsky d'où l'on tirait la citation de tout à l'heure à propos de la tendance socialiste de la conjoncture, on pourrait dire que dans la lutte des classes – à la fois théorique et pratique puisque ces deux aspects coïncident dans toute conjoncture insurrectionnelle – la question qui se pose en 1918 est l'alternative suivante : « Démocratie ou Dictature ? ».

On sait bien que, selon Althusser, la fonction maîtresse de la pratique philosophique, donc théorique, dans la lutte des classes est de tracer une ligne de démarcation entre les idées vraies et les idées fausses, c'est-à-dire entre l'idéologique et le scientifique. L'analyse

du corpus des textes de cette conjoncture nous permet de repérer certains aspects qui éclaircissent la généalogie de cette position. Plus précisément, elle nous permet de saisir le geste théorique léniniste à partir duquel Althusser forge sa théorie de l'intervention théorique dans la pratique politique. Au sein du cadre problématique qu'on vient d'indiquer, la confrontation entre les dirigeants et théoriciens marxistes se produit dans l'élaboration de la stratégie qui doit conduire au socialisme en prenant en compte les éléments de la conjoncture nationale et internationale. *Une révolution socialiste en Allemagne peut déclencher une révolution sociale au niveau européen.* De cet enjeu sont conscients à la fois les socialistes et le bloc conservateur, tout comme la jeune république soviétique et la puissance qui aspire à devenir « empereur » du monde par le biais de la Société des nations. La conjoncture se présente comme l'ouverture d'un espace constituant qui implique une *décision* sur la *forme politique* de la lutte, sur la *forme constitutionnelle* du pays, ce qui renvoie au problème de la constitution du *prolétariat comme sujet révolutionnaire*, et au problème de *l'expression de la volonté du peuple*.

Pour les socialistes, cela implique plus précisément une interprétation du corpus marxien, de l'évolution de la pensée des pères du socialisme scientifique à l'égard des conjonctures révolutionnaires dont ils furent les témoins et en partie les acteurs (notamment en 1848) et de leur mémoire, car la question de l'État investit tout d'un coup, dans le vide d'une décision à prendre, le patrimoine des luttes réalisées, le parcours du mouvement socialiste dans son procès d'émancipation au cours des décennies précédentes. La décision à propos dudit enjeu est destinée à prouver dans les faits leur fidélité ou leur trahison à l'égard de ce mouvement, et doit tenir compte du fait que toute intervention théorique ou pratique (comme également toute non-intervention) implique et produit surtout une conscience révolutionnaire ou contre-révolutionnaire, et qu'une politique conséquente est l'indice le plus fiable de l'union de la théorie et de la pratique. Dit autrement : le problème qui se pose ici

est la question de la fidélité au marxisme et au communisme dans le contexte constituant, et imprévisible, de l'après-guerre.

En articulant les deux enjeux que la conjoncture met à l'ordre du jour – le rapport à l'État du MCS *et* le lien au corpus théorique marxien –, il faut essayer de repérer ce qui, dans le discours théorique de Marx (et en général des « classiques »), a pu légitimer et soutenir ces effets d'étatisation qui feront en sorte que la Social-démocratie se décide *pour l'État et contre la Révolution* (ou, selon ses propres termes : pour la Démocratie et contre la Dictature). Dans le cas de la Social-démocratie allemande, c'est bien le présupposé d'un certain discours « progressiste », présent dans les textes de Marx, qui permet la construction évolutionniste que l'on retrouvera dans les discours « démocratiques » de Kautsky et des Ebert-Scheidemann. Le mythe du Progrès, donc, et l'idée que la politique du MCS puisse et doive s'orienter sur la base des « lois » de l'histoire, du sens de sa marche. D'où une difficulté à penser le MCS (à *se penser*) comme pris dans un conflit dont il est une partie non-totale : le MCS se pense volontiers comme *pars totalis*, comme ce en quoi la marche de l'histoire s'exprime en totalité. Les actes et les décisions politiques perdent leur nature essentiellement conjoncturelle, parfois hasardeuse, souvent expérimentale, toujours non-garantie : ils prétendraient plutôt s'autoriser d'un Savoir qui serait au-delà des divisions en quoi l'histoire consiste. D'où l'ambiguïté de la thèse du *Manifeste* selon laquelle les communistes ne seraient pas un parti parmi d'autres, mais la couche la plus avancée des mouvements qui luttent pour l'émancipation. Si, d'un côté, cette thèse indique l'universalité de la politique communiste, sa différence par rapport à toute revendication au nom d'intérêts particuliers, de l'autre elle suggère que les communistes ne sont pas partie prenante des conflits historiques, mais tout simplement les titulaires d'un savoir qui leur garantirait un regard en surplomb vis-à-vis de ces conflits.

L'universalité est rabattue sur le fait de savoir se placer « du bon côté », c'est-à-dire là où il n'y a plus de division ni de partialité. Le MCS serait alors à l'abri des contradictions, et toute tentative d'y

porter l'esprit de scission se ramènerait à l'aveuglement coupable des gens restés « du mauvais côté » – discours de la Social-démocratie, avant d'être celui du stalinisme ; mais aussi discours qui peut se construire sur la base de ce qui reste chez Marx de la dialectique hégélienne de l'Histoire. Chez Hegel, en effet, la marche de l'Histoire aboutit à l'universalité de l'État, qui délégitime en tant que particularité inessentielle toute position – fût-elle uniquement une position dans la pensée – anti- ou extra-étatique. Or, l'universalité du MCS – qui n'est pas « un parti », mais uniquement la prise d'acte de la marche de l'histoire – semble être une caricature de l'universalité étatique, elle aussi prétendant être littéralement im-partiale et im-partielle, et à ce titre critiquée par le jeune Marx (mais justement afin d'établir la *vraie* universalité, promise pour l'étape suivante du processus dialectique). Bref, si le MCS est le résultat de la rencontre entre la théorie marxienne et le mouvement ouvrier, il faut conclure que l'étatisation de la Social-démocratie relève d'une articulation (rendue possible par la période de l'après-1871) entre des effets d'appareils spécifiques et des effets discursifs internes à l'efficacité de la philosophie hégélienne de l'histoire au sein de la pensée marxienne (ou marx-engelsienne)⁴.

⁴ Ce lien entre la fétichisation de l'appareil parlementaire-étatique (et donc de l'appareil du parti qui est un sous-ensemble du premier) et une forme de pseudo-hégélianisme caricatural est au cœur de la problématique du Parti-conscience, dépositaire et aboutissement à la fois de la « mission historique » que la marche de l'histoire confie au prolétariat. Une analyse déjà ancienne (1979) menée par E. Balibar établissait un lien entre ces idéologèmes canonisés par Kautsky, la construction d'un pouvoir d'appareil, et les thèses du *Manifeste* : « Ainsi le *Manifeste du parti communiste* (...) par quoi échappe-t-il au positivisme d'une simple description et d'une simple critique de l'utopisme des organisations ouvrières des années 1840, sinon en les inscrivant dans un processus d'histoire universelle ? et en allant jusqu'à en faire implicitement les germes présents d'un avenir inéluctable, bref en développant une téléologie du parti : "Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers (...). Ils n'établissent pas de principes particuliers sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement ouvrier (...). Dans les différentes phases que traverse la lutte entre prolétaires et bourgeois, ils représentent toujours les intérêts *du mouvement dans sa totalité* (...). Théoriquement, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage *d'une intelligence*

claire des conditions, de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien” (...). On ne saurait, aujourd’hui, réexaminer ces textes sans tenir compte que la tendance téléologique qu’ils comportent – et dont il faudra découvrir les causes dans les conditions initiales de la fusion du mouvement ouvrier et de la théorie marxiste – a directement facilité la constitution d’une conception *apologétique* du parti, qui a régné dans la IIe et la IIIe Internationale (...). C’est précisément pour avoir systématiquement exposé et inculqué cette conception que Kautsky est apparu (...) comme le marxiste orthodoxe par excellence. On se reportera ici notamment à la brochure sur *Les Trois Sources du marxisme* (1908) (...): le parti politique, dont la social-démocratie allemande représentait le modèle, se présente comme *la forme supérieure* d’une ligne d’évolution qui conduit des organisations les plus “spontanées” (coopératives, associations de secours mutuel et d’éducation ouvrière) à la “conscience de classe” organisée (syndicats, parti). Or, cette forme supérieure est, comme telle, historiquement *définitive* (...) parce que, selon Kautsky, elle *résout toutes les contradictions* en son sein. Elle est définie comme “fusion” (le terme apparaît ici) ou “synthèse” universelle: 1) synthèse des sciences naturelles [*Naturwissenschaften*] et morales [*Geisteswissenschaften*] dans sa théorie; 2) synthèse des acquisitions divergentes de la culture moderne (pensée économique anglaise, pensée politique française, pensée philosophique allemande...); 3) synthèse du mouvement ouvrier (spontané) et du socialisme; 4) synthèse de la théorie et de la pratique en général. (...) Et s’il est vrai que les partis communistes se fondèrent, au lendemain de la “faillite de la IIe Internationale” et de la révolution d’Octobre, sur la rupture avec la stratégie politique parlementariste de la social-démocratie, ils n’en conservèrent pas moins au niveau théorique l’essentiel de ce modèle téléologique du “parti de la classe ouvrière”» (E. Balibar, « État, Parti, Ideologie », dans E. Balibar, C. Luperini, A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspéro, 1979, p. 110-112). Les problèmes que l’analyse de Balibar soulève mériteraient d’ailleurs une discussion approfondie. Selon les conclusions que Balibar tire de ses analyses, Marx aurait été incapable de produire le concept de « parti révolutionnaire » en tant que porteur d’une « *fonction d’analyse collective* de sa propre situation, des contradictions et de la “composition politique” du prolétariat. Seul le développement d’une telle conception pourrait finalement permettre de rompre définitivement avec la thèse du “parti-conscience”, faire du parti non pas la forme sous laquelle la classe ouvrière *devient consciente* de sa mission historique, mais la forme sous laquelle elle *prend conscience* de sa place objective dans les rapports sociaux d’une conjoncture donnée » (*ibid.*, p. 153). Or, les apories concernant la fonction du parti pour Marx relèvent de la duplicité des « leçons de la Commune »: celle-ci a fourni, d’un côté, le paradigme d’une forme « de “gouvernement de la classe ouvrière” sans parti

Le progrès, l'État et l'appareil

Il importe au plus haut degré de lire dans les textes le *discours* que l'appareil d'État, qu'est devenue la Social-démocratie, tient sur ses propres pratiques – un discours qui n'est plus, bien entendu, *marxiste*, mais qui représente sans doute un *destin* parmi d'autres tant du mouvement socialiste que de la formation théorique d'origine marxiste dont il s'autorise ; et ce discours n'a jamais été plus limpide que dans les semaines précédant la révolution de novembre 1918, lors de l'entrée de Fr. Ebert et Ph. Scheidemann dans le gouvernement :

« En peu de jours la situation politique intérieure du Reich a subi un bouleversement profond, dont de larges couches du peuple ne mesurent pas encore pleinement toute l'importance. L'Allemagne s'est engagée sur la voie qui mène de l'État autocratique [*Obrigkeitstaat*] à l'État populaire [*Volksstaat*]. En Prusse, le suffrage égal est assuré et ceci représente le premier pas, un pas décisif vers l'abolition de la domination des *Junkers*. Dans les autres États du Reich aussi, les masses populaires bougent ; elles veulent éliminer les obstacles qui entravent la libre et authentique manifestation de la volonté populaire. La loi suprême, c'est la volonté du peuple, tel est le

organisé, *a fortiori* sans parti dirigeant, ce qui fait à la fois sa faiblesse et sa portée historique (“autogouvernement” de la classe ouvrière dans ses organisations de masse)» (*ibid.*, p. 151-152). Il s'agit très exactement du problème que l'on cherche ici à reconstruire et à formuler. Il faut pourtant remarquer que toute tentative de « laïciser » la forme-parti II- et III-internationaliste, de la ramener à la finitude d'un simple outil de coordination et d'« analyse collective » (étrange syntagme dont les implications resteraient à explorer...), ont échoué, conduisant à des affrontements entre les partis traditionnels et les nouvelles formes politiques surgies au-delà de leurs confins et souvent en opposition à leur primat. L'échec de toute tentative d'auto-réforme de ces organisations politiques devrait d'ailleurs inspirer une réouverture du questionnement concernant la forme *disciplinaire* d'une politique d'émancipation possible. Une seule certitude reste : la problématique léninienne n'est pas facile à exorciser ou à dépasser par un recours trop rapide à la « spontanéité » ou à l'« horizontalité » des mouvements.

mot d'ordre qui doit très vite devenir et demeurer le leitmotiv de l'action gouvernementale ».⁵

Le langage tenu est d'une très grande clarté : le principe fondamental de l'orientation politique sociale-démocrate est la « volonté libre du peuple » ; cette volonté s'exprime par le suffrage égal ; l'avènement du suffrage égal est (ou sera) l'aboutissement de la marche de l'histoire, voire il existe une tendance qui pousse en direction de l'épanouissement de la libre volonté du peuple ; la domination politique des *Junkers*, qui justement entrave l'établissement du suffrage égal, n'est qu'un obstacle à la tendance essentielle du processus historique, voire une déplorable survivance d'institutions anachroniques et arriérées. D'où un refus d'autant plus radical et net de toute tentative de « briser l'appareil d'État » :

⁵ Appel de la fraction sociale-démocrate « majoritaire » dans leur journal, le *Vorwärts*, du 17 octobre 1918 (recueilli dans G. Badia, *Les Spartakistes*, Paris, Julliard, collection Archives, 1966, rééd. Paris, Aden Editions, 2008, p. 37). À ce livre nous renvoyons pour l'encadrement historique, chronologique et événementiel. Les Majoritaires constituaient l'aile droite de la social-démocratie allemande, opérant pour une évolution ouvertement gouvernementale de celle-ci, et qui parviendra à dominer seule le parti : parmi leurs membres, ils comptent Ebert, le futur chancelier, Ph. Scheidemann, et Gustav Noske, l'organisateur de la répression qui déchaînera les *Freikorps* contre les insurgés ; les Indépendants – nés en 1917 d'une scission-expulsion à cause de l'opposition (tardive) aux crédits de guerre – sont des centristes : socialistes plus proches des idées et des pratiques du XIXe que du XXe siècle, ils oscilleront entre un appui timide à la stratégie étatique et nationaliste des Majoritaires (ils voteront les crédits en 1914, et ne commenceront à s'abstenir ou à voter contre qu'au cours de la guerre) et une fidélité encore plus timide aux idéaux socialistes incarnés par les Spartakistes. En vérité, ils ne parviendront à accepter ni l'étatisme ouvert et la brutalité des sociaux-démocrates devenus « parti de l'ordre », ni la pratique révolutionnaires de Spartacus. Ils finiront par se diviser, et on les trouvera à côté tant du gouvernement que de la révolution. D'abord, Liebknecht, R. Luxemburg et Cl. Zetkin – leaders du mouvement spartakiste né en 1916 pour s'opposer à la guerre et au nationalisme des majoritaires – feront partie des Indépendants. Le parti communiste allemand – KPD Spartakusbund – sera fondé le premier janvier 1919 à partir de l'éclatement des Indépendants.

« La rénovation intérieure de l'Allemagne ne saurait être le résultat (...) de la guerre civile : celle-ci ne ferait qu'ajouter aux flots de sang qui coulent sur le front, au malheur qui s'est abattu sur l'Allemagne, de nouveaux flots de sang et un malheur nouveau. Elle ne ferait qu'accroître la misère et la faim et exciter la rapacité conquérante de nos ennemis. Non ! Comme l'ont toujours déclaré les représentants autorisés du parti social-démocrate, c'est par le canal d'une transformation pacifique que nous voulons conduire progressivement notre système étatique à la démocratie et notre économie au socialisme. Nous sommes engagés sur la voie de la paix et de la démocratie. Toutes les manœuvres tendant à fomenter des *putsches* contrecarrent cette évolution et servent la contre-révolution. Au moment où l'on voit poindre l'aube de la paix et de la liberté, la classe ouvrière consciente, au front et à l'arrière, ne se laissera pas aller à des actes irréfléchis qui ne profitent, en dernière analyse, qu'aux ennemis du peuple ».⁶

Dans ces lignes tout est dit : l'histoire marche du bon côté, et elle a presque atteint le but de sa marche ; le socialisme (considéré comme une série de mesures économiques « sociales », voire étatiques, dont le cadre politique ne serait que la démocratie électorale) est le résultat d'une évolution dont on commence à percevoir l'aboutissement. En passant, on ne se privera pas de rappeler que telle est la position des « représentants autorisés » du parti : la volonté du peuple c'est bien, mais seuls ont droit d'établir la bonne ligne politique les « représentants autorisés ». Autorisés – à quoi ? Et par qui ? Eh bien, évidemment ils sont autorisés à *dicter la ligne* en se fondant sur un diagnostic de la conjoncture (diagnostic simple : tout est bien, à l'exception près de quelques obstacles...), donc implicitement à *émettre un jugement sur la situation*. En même temps, ils sont autorisés *par la situation elle-même* : comme elle est définie par un progrès considérable, elle autorise les représentants du parti à la juger comme définie par un progrès considérable... Le constat que le progrès est en marche vient autoriser... l'autorité de ceux qui le déclarent, comme par hasard, en marche ! Logique

⁶ G. Badia, *Les Spartakistes*, op. cit. p. 39-40.

circulaire (et inexpugnable) qui est celle de tout discours fondé sur la « tendance de l'histoire », sur sa marche triomphale qui autoriserait tel ou tel positionnement politique. Le geste même de s'autoriser, de soutenir ses propres actes par référence à un grand Autre incarnant le sens (le signifié et la direction) du processus historique, est le geste stalinien par excellence ; ses effets catastrophiques sont déjà visibles dans la Social-démocratie (d'où ils migreront vers la troisième Internationale), lorsque – après les tueries des insurgés en 1919 – elle laissera la voie ouverte d'abord à la réaction puis au nazisme. Mais ce geste et cette logique sont aussi l'indice d'une fétichisation de l'appareil de parti, de sa division entre direction et exécution, de sa monopolisation du pouvoir décisionnel par les dirigeants, tous ces traits faisant du parti lui-même une structure à l'image et à la ressemblance de l'État.

Gilbert Badia a analysé quelques-uns des caractères du parti social-démocrate lorsqu'il accède au pouvoir gouvernemental – notamment le « mythe du suffrage universel » partagé par les sociaux-démocrates :

« Le suffrage universel ne leur apportera-t-il pas la victoire, ne suffira-t-il pas à transformer l'Allemagne impériale en une Allemagne socialiste, telle qu'ils l'imaginent ? La plupart en sont persuadés. Sans doute faudrait-il remonter jusqu'aux premiers pas du mouvement ouvrier allemand, pour s'expliquer ces caractères de la Social-démocratie allemande. Ferdinand Lassalle déjà mettait tous espoirs dans le suffrage universel. Déjà aussi, comme Ebert téléphonait au Grand État-Major, il rendait en secret visite à Bismarck et supputait la possibilité d'un socialisme prussien, d'un socialisme instauré par décrets impériaux. L'État est déjà le primat, le socialisme une de ses réalisations ».⁷

Cet étatisme du mouvement ouvrier allemand ne deviendra pourtant la ligne majoritaire du MCS qu'à la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire au cours de la période de calme et de réorganisation (tant pour le MCS que pour les États et le capitalisme européen) qui suit

⁷ *Ibid.*, p. 106.

l'écrasement de la Commune. Au début du XXe siècle, et lors de l'éclatement de la Grande Guerre, ce sont les marxistes orthodoxes qui ont épousé un étatsisme au vrai beaucoup moins velléitaire que celui de Lassalle :

« Lorsque en 1918, Kautsky fera le procès du bolchevisme, il fera porter l'essentiel de ses attaques sur le concept de dictature du prolétariat en lui opposant la notion de démocratie et de suffrage universel. Le jeu du suffrage universel n'avait-il pas assuré avant la guerre, à chaque élection nouvelle, les progrès du parti ? N'était-on pas fondé à penser que son extension à la Prusse, si longtemps revendiquée et enfin obtenue, de pair avec la réalisation par la social-démocratie, parvenue au pouvoir, de réformes démocratiques (droit de vote aux femmes, journée de huit heures, reconnaissance du rôle des syndicats, abolition des séquelles des droits féodaux à la campagne) assureraient au parti, sans violence, grâce à la libre expression de la volonté populaire, la majorité absolue, donc légalement, la totalité du pouvoir ? ».⁸

Ce qui démontre encore une fois que la Social-démocratie ne conçoit *et* le pouvoir *et* la politique que dans les termes établis par la forme étatique. Il n'y a de politique possible que la politique définie et délimitée *par l'instance étatique*, se déroulant à l'intérieur des formes propres aux appareils de l'État. La marche de l'histoire donc ne fait que marquer les progrès de la social-démocratie dans son accès aux appareils d'État (ce qui représente davantage l'étatisation de la social-démocratie que la démocratisation de l'État) : elle marque surtout les progrès dans *l'étatisation de la politique*, la réduction progressive de tout agir politique au référentiel étatique.

Un dernier aspect de ce processus se fait jour : l'étatsisme et le mythe du progrès convergent dans l'adhésion au nationalisme allemand, voire aux visées impérialistes :

« Les convictions d'un Ebert paraissent établies : il semble parfois faire passer les intérêts de l'État allemand avant tout

⁸ *Ibid.*, p. 106-107.

programme social démocrate. Plus exactement, il pense que le programme social-démocrate, réduit à des réformes sociales et à l'introduction du suffrage universel, est réalisable sans ruptures violentes (...). Ces Majoritaires souhaitent une Allemagne démocratique, un Empire démocratisé, où soit aboli l'ostracisme qui frappait tout ce qui était socialiste. Ils ne sont pas imperméables à une certaine forme de nationalisme : l'Allemagne, grande nation démocratique, ne pourrait-elle être appelée à civiliser non seulement les Zoulous ou les Hereros, mais aussi à assurer la tutelle des populations polonaises ou baltes, considérées, à bien des égards, comme sous-développées ? Les accents de Noske au Reichstag, en 1917, ne trompent pas : « L'Allemagne n'est-elle pas depuis des décennies le pays du suffrage universel, égal et secret, le pays qui abrite la plus grande organisation ouvrière du monde, le pays où existent des coopératives ouvrières florissantes ? L'Allemagne a réalisé une politique sociale, grandement améliorable, certes, mais à laquelle nous ne saurions renoncer » (...). Ces hommes veulent améliorer ce que l'Empire a fait pour la plus grande gloire de l'Allemagne ».⁹

Si la marche de l'histoire conduit à l'État démocratique-socialisant, l'Allemagne, pays où cette forme étatique est à deux pas de sa pleine réalisation, est à la tête de la marche de l'histoire – hégélianisme vulgaire à la sauce évolutionniste. Mais, justement, l'État allemand est loin d'être un modèle de démocratie sociale : le petit schéma évolutionniste est perturbé par les transformations de l'État dans les conditions de l'impérialisme, de la guerre, des conflits déclenchés par la crise mondiale et la défaite militaire. L'identification de la social-démocratie à la politique étatique signifie par conséquent une caution sans réserves à l'égard de la répression brutale et des agressions impérialistes : les sociaux-démocrates, si soucieux de ne pas perturber par des éclats de violence l'évolution de l'Allemagne, « auront recours à la force pourtant, sans scrupule, impitoyablement, mais c'est pour maintenir

⁹ *Ibid.*, p. 104-105.

l'ordre. Car le respect de l'autorité, c'est le premier devoir du citoyen »¹⁰. D'ailleurs, ils n'ont pas attendu la « semaine sanglante » de 1919 pour développer les virtualités autoritaires de l'appareil du parti :

« Convaincus de la toute-puissance de l'*organisation*, les dirigeants majoritaires ont toujours veillé à tenir bien en main l'*appareil* du parti. Systématiquement, mais en prenant toujours bien soin de respecter les formes, d'appliquer la lettre, sinon l'esprit, des statuts, ils ont, par exemple, tout au long de la guerre, évincé de leurs journaux les rédacteurs opposés à l'union sacrée et suspects de sympathie avec la gauche du parti. En effet, les sociaux-démocrates ne font qu'utiliser les moyens mis à leur disposition par l'étatisation du parti : à savoir, les pratiques de pouvoir intrinsèques à la structure d'un "appareil séparé" ». ¹¹

La conjoncture que nous examinons scelle la fin du consensus autour de ces présupposés. Mieux : elle scelle le moment où une certaine *neutralité*, même critique, à l'égard de cette étatisation de l'appareil du parti devient impossible et une décision s'impose qui va cliver irrémédiablement les différents courants du MCS allemand. Après l'abdication de l'empereur, pratiquement imposée au prince héritier Max de Bade par l'État-major de l'armée, cet ensemble de questions produit deux réponses différentes à propos de la forme politique à donner à l'Allemagne, qui correspondent aux deux proclamations de la République le 9 novembre 1918. Comme l'a souligné G. Badia, la révolution allemande est une révolution dont l'image est double. À un balcon du Reichstag, on retrouve Scheidemann, ministre du dernier gouvernement impérial *et* du premier gouvernement républicain qui crie : « Vive la république allemande ! » ; et à un kilomètre de distance, au balcon du Palais impérial abandonné par les Hohenzollern, on retrouve Karl Liebknecht, sorti de prison depuis quinze jours, suite à une incarcération due à son opposition à la guerre, qui crie : « Vive la

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

république allemande socialiste ! », à côté du drapeau rouge, c'est à dire *die rote Fahne*, futur titre du journal spartakiste. L'enjeu du socialisme, qui est aussi celui de sa forme politique et de sa position vis-à-vis de l'État, a produit une scission dont le débouché ultime sera un affrontement mortel dans les rues de Berlin.

Les positions de Kautsky

G. Badia parle d'un « procès du bolchevisme » mené par Kautsky. Celui-ci n'est pas un membre des Majoritaires, appartenant plutôt au courant orthodoxe. Autorité idéologique de la Seconde Internationale, Kautsky incarne à la fois l'appareil parlementaire de la Social-démocratie, son étatisation, et la référence stratégique à l'esprit et à la lettre de Marx et Engels. Ses positions articulent donc la tendance étatiste et l'incorporation de la théorie au mouvement ouvrier, ce qui implique un recours décisif à l'autorité de Marx afin de justifier la ligne sociale-démocrate.

Dans *La Dictature du prolétariat* (Vienne, 1918), Kautsky se propose de critiquer la méthode bolchevique et implicitement les thèses de *L'État et la Révolution*. La polémique avec Lénine s'organise autour des problèmes à l'ordre du jour dans les différents pays, d'abord la Russie puis l'Allemagne, ce qui permet de vérifier, dans le déroulement pratique des événements, les thèses proposées. L'objectif des interventions de Kautsky est de modérer l'enthousiasme des militants plus radicaux et de désarmer sur le plan théorique la perspective d'une action révolutionnaire violente. C'est de ce point de vue qu'il présente l'opposition irréductible entre deux méthodes de lutte : la *démocratie* et la *dictature du prolétariat*. Kautsky déploie une analyse érudite et presque chirurgicale des textes de Marx et Engels qui suscitera l'indignation et provoquera l'intervention théorique de Lénine. Sa réflexion part elle aussi, comme celle de Lénine, de l'expérience de la Commune. On a vu que, malgré son échec, elle est devenue dans le discours du MCS la forme politique paradigmatique de la réalisation du communisme. Kautsky en revendique la nature démocratique. Il affirme que dans

cette expérience toutes les âmes du socialisme étaient représentées sans exclusion ou censure imposée par une partie aux autres. Dans la Commune tous les courants pouvaient s'exprimer librement, si bien que toute séparation aurait représenté l'auto-exclusion d'une minorité. Il est évident que son éloge de la Commune vise à critiquer les bolcheviks. Il revendique le principe démocratique qui gouverne le parti social-démocrate allemand en soulignant qu'il ne s'agit pas seulement d'un droit mais aussi d'un devoir vis-à-vis de ses membres : dans le parti règne la démocratie, et elle doit devenir la modalité de fonctionnement de l'État. C'est un point qu'il faut retenir parce qu'il a partie liée avec l'étatisation du parti, avec la structure spéculaire du lien parti-État.

Kautsky présente comme le but de sa brochure la recherche de la signification de la démocratie pour le prolétariat, de la signification de la dictature du prolétariat et des conditions qu'elle peut fournir à la lutte d'émancipation de celui-ci. Au sujet des rapports entre socialisme et démocratie, Kautsky soutient leur complémentarité : il n'y a pas de vrai socialisme sans démocratie, ni une vraie démocratie sans socialisme¹² – ce qui signifie que l'on ne doit pas interpréter l'une comme le moyen de l'autre. Le socialisme est simplement impensable sans démocratie, et la démocratie socialiste représente la forme authentique de la démocratie. Le socialisme ne signifierait pas seulement l'organisation sociale de la production, mais impliquerait aussi l'organisation démocratique de la société. En ce sens, il engage la tradition du parti social-démocrate allemand, le parti de Lassalle dont Kautsky est lui-même l'héritier. Dans cet espace constituant de l'après-guerre, tant les Majoritaires que Kautsky voient l'occasion d'atteindre par voie légale, c'est-à-dire par le biais d'une Assemblée constituante, certains objectifs fixés dans leur programme d'Erfurt – dont, en premier lieu, le suffrage universel – en les inscrivant dans

¹² K. Kautsky, *Demokratie oder Diktatur* (URL : <http://www.marxists.org/>). Ce point de vue sera repris par Gerhard Leibholz quelques années plus tard dans sa Thèse en philosophie sur *Fichte et la pensée démocratique* (1921), en partie seulement dans celle en droit, *L'égalité devant la loi* (1925), et plus tard encore dans un article sur *La nature et les formes de la démocratie* (1936).

une Charte constitutionnelle. Mais quelle place faut-il donner alors à la dictature du prolétariat théorisée par Marx ?

L'effort herméneutique de Kautsky consiste à montrer du point de vue théorique que la dictature du prolétariat ne peut être rien d'autre que la véritable démocratie, c'est-à-dire la démocratie socialiste ; il déclare qu'« on ne peut penser la dictature du prolétariat que comme prise du pouvoir [*Herrschaft*] du prolétariat sur la base d'un système démocratique »¹³. S'interrogeant sur la signification juridique du mot « dictature », Kautsky en donne une formulation proche de celle que Carl Schmitt appellera « dictature commissariale ». Dans tout état d'exception, le pouvoir constitué peut décider d'attribuer des pouvoirs spéciaux à une personne et de suspendre certains droits pendant une période limitée, par décret, afin de résoudre le problème d'ordre public qui menace la démocratie dans son ensemble, pour la protéger ou la renforcer. Bref, il s'agit de la suspension provisoire de l'État de droit pour le rétablir. C'est par son caractère temporaire que la dictature se distingue du despotisme. Si, comme c'est le cas pour le despote, dans la réalisation de son mandat, le commissaire n'a pas l'obligation de respecter les normes constitutionnelles, son pouvoir absolu lui est cependant confié par la Constitution et précisément avec le but de rétablir celle-ci. Il s'agit d'une situation d'exception prévue et définie comme telle par la Constitution. La dictature est une mesure constitutionnelle, ce qu'on appelle dans le langage juridique « une exception concrète ». Mais, selon Kautsky, on ne peut pas penser la dictature du prolétariat théorisée par Marx et Engels sous la forme de la dictature d'un homme seul ou d'une minorité. À vrai dire il ne s'agit pas d'une dictature véritable, notion qu'il tend à réduire à celle de despotisme. De quoi s'agit-il alors ? Elle est la dictature d'une classe. Qu'est-ce que cela veut dire ? Elle est à penser comme la domination démocratique d'une classe, le prolétariat, sur une autre, la bourgeoisie, au moyen d'élections libres, c'est-à-dire par décision populaire. Les intérêts des classes doivent trouver leur médiation dans le parlement à travers la confrontation de leurs représentants. La

¹³ K. Kautsky, *Demokratie oder Diktatur*, *op. cit.*

voie bolchevique constitue en revanche la suppression de la démocratie.

Or, cette déclaration vise à établir une ligne politique pour la situation révolutionnaire, mais on devrait plutôt dire, à ce niveau du discours, pour la situation *constituante* de l'Allemagne en 1918. Les Majoritaires et Kautsky fixent leur tactique sur l'Assemblée constituante : il faut établir avant tout une démocratie parlementaire qui sera le moyen de bâtir dans la durée, petit à petit, la démocratie socialiste. Nous disons : « petit à petit » parce que Kautsky considère que les rapports de force ne sont pas encore mûrs pour la réalisation d'une vraie société socialiste. La tendance au socialisme qui s'exprime par une volonté pour le socialisme [*Der Wille zum Sozialismus*] est bien une condition de sa réalisation, mais elle ne suffit pas. Il faut aussi considérer le degré de maturation de la matière première [*Rohstoff*], le prolétariat. Bref, selon Kautsky on n'a pas encore atteint la configuration des rapports de force qui permettrait de prendre le pouvoir de la façon dont Marx l'avait envisagé. Dit autrement : le prolétariat n'a pas atteint l'état de majorité pour dominer – on devrait dire : démocratiquement – la bourgeoisie. Il a besoin d'une tutelle, celle des dirigeants qui décideront ce qui est bien ou mal pour le peuple ; qui l'éduqueront. Ce sont les conditions économiques qui ne permettent pas la formation d'un prolétariat capable de renverser les rapports de force, parce que la société dans son ensemble n'a pas atteint le degré de développement économique nécessaire. Le prolétariat n'est pas prêt. C'est par ces deux raisons qu'à l'ordre du jour n'est pas la révolution sociale, mais une révolution nationale-libérale. La chute des empires doit ouvrir en Europe la saison des démocraties nationales. Ici réside la différence avec la révolution russe, et la raison de la condamnation de l'action des bolcheviks comme une fuite en avant dangereuse et velléitaire. Ceux-ci ont brisé l'unité avec les mencheviks – que, en passant, Kautsky appelle « socialistes ». Ils ont boycotté l'Assemblée constituante et ont instauré une dictature qui ne correspond pas à la structure économique de la Russie :

« Les bolcheviques ont été le premier parti socialiste dans l'histoire mondiale qui a réussi à prendre le pouvoir dans un grand empire et qui tente d'y réaliser le socialisme. Là repose leur grandeur et de là vient l'admiration de beaucoup de prolétaires envers eux. Mais les rapports étaient les plus défavorables possibles pour atteindre leur but parce que à cause de la situation arriérée du pays manquent les pré-conditions nécessaires à sa réalisation ». ¹⁴

Il s'agit pour lui d'une erreur tactique majeure que l'Allemagne ne doit pas répéter. L'analyse économique fixe le cadre de la lutte politique : primat de l'économique sur le politique. La révolution allemande ne constitue alors qu'une étape vers le socialisme, visant à mettre en place les conditions matérielles de sa réalisation : cela se produira par le développement de la grande industrie et la conséquente formation d'un prolétariat industriel. Il s'agira ensuite de mettre progressivement l'appareil d'État au service du prolétariat. L'après-guerre n'est que l'occasion d'établir un système de garanties légales, voire constitutionnelles, afin de permettre d'abord la maturation du prolétariat comme classe, ce qui permettra ensuite sa prise pacifique du pouvoir. Kautsky s'appuie sur certaines indications de Marx, qui avait laissé entendre que dans des démocraties comme les États-Unis, on aurait pu atteindre une société socialiste par voie pacifique. La société socialiste devient le but de l'histoire dont la marche progressive et progressiste est confirmée par le nouveau pas en avant accompli par l'Allemagne ; en vue de cela, il faut passer par l'étape historique de la démocratie libérale. Le socialisme est la tendance de l'Histoire. C'est ici que l'on voit la jonction entre, d'une part, marxisme et philosophie de l'Histoire, et, de l'autre, le positivisme évolutionniste : l'idéal d'un progrès inéluctable, d'une téléologie prédéterminée qui aboutirait nécessairement à la société socialiste et démocratique. C'est cette jonction qui est le lieu d'une littérale et flagrante déviation.

¹⁴ *Ibid.*

L'appareil, les masses et la Révolution

Mais cette jonction est insuffisante pour comprendre la dialectique complexe de la Social-démocratie. L'évolution sociale-démocratique du MCS pose un problème ultérieur : celui de son rapport aux masses prolétariennes. Ce problème a partie liée avec la question concernant la capacité constituante réelle du prolétariat, toute l'argumentation de Kautsky consistant justement à nier la possibilité d'une forme politique dont les masses seraient porteuses et qui serait différente de la démocratie socialisante-libérale. Franz Mehring, dans une lettre du 3 juin 1918 adressée aux bolcheviks, l'avoue :

« Le plus triste, c'est que les masses témoignent au socialisme gouvernemental une faveur qui lui a permis de battre les sociaux-démocrates indépendants (...) dans trois consultations électorales ».¹⁵

Gilbert Badia confirme que ce constat ne vaut pas que pour la conjoncture de la guerre :

« Ce parti (...) a réussi à conserver le contact avec les masses (...). Les Majoritaires sont bien un parti de la classe ouvrière. Pour la majorité des ouvriers allemands, ils demeurent, même en novembre 1918, après quatre ans de politique d'union sacrée, un, voire *le* parti socialiste. On le voit bien lorsque Noske est envoyé à Kiel par le gouvernement du prince Max de Bade ; il réussit à se faire accepter par les marins révoltés et les ouvriers des chantiers navals. Il exerce en même temps le pouvoir d'État : il se substitue au gouverneur militaire de la ville. Cette double fonction est caractéristique, symbole de l'attitude des dirigeants sociaux-démocrates ».¹⁶

Voilà donc la dernière question soulevée par le trajet de la Social-démocratie : *le soutien dont elle continue à jouir de la part des ouvriers*. En fait, le consensus auprès des classes travailleuses ne

¹⁵ G. Badia, *Les Spartakistes, op. cit.*, p. 115.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

commencera à s'affaiblir qu'après la semaine sanglante : avant les tueries de Berlin, ni l'union sacrée, ni l'étatisation, ni le nationalisme affiché, ne semblent avoir éloigné les masses populaires du parti socialiste. Un nouveau problème est alors ouvert : si l'appareil du parti a « trahi » la révolution, s'il s'engage sur la voie de l'étatisation en renonçant au socialisme et à l'internationalisme, on aurait pourtant quelques difficultés à lui opposer la vigilance, la droiture, voire le simple mécontentement des masses, de la classe ouvrière, en somme de la « base ».

Ces problèmes jumeaux – l'évolution de l'appareil du parti et la conduite des masses – sont abordés par les textes de ceux qui deviendront les Spartakistes dès 1916, lors de la parution des *Spartakus-Briefe* : manifestement, la critique à l'égard du parlementarisme et du nationalisme est beaucoup plus élaborée et efficace que la confrontation – de toute évidence douloureuse – avec l'insuffisance politique des masses. Néanmoins, les conséquences à l'égard de la Social-démocratie que Rosa Luxemburg (dont il va être question dans les lignes qui suivent) tirera de la conjoncture ouverte par la guerre mondiale sont loin d'être évidentes : elles constituent un bilan du trajet de la Social-démocratie qui aboutit à une mise en cause de toutes les tendances qui ont été jusqu'ici mises en évidence.

Dans les *Lettres de Spartacus*, R. Luxemburg prône une *rupture* radicale par rapport à la parlementarisation du parti, « qui ronge notre parti comme un cancer depuis des années »¹⁷, et par là elle appelle de ses vœux

« une politique dont le centre de gravité se trouve hors du parlement, c'est-à-dire dans l'action des masses (...). Le rôle de l'autodétermination de l'opposition contre le courant du 4 août est au contraire de déplacer le lieu des décisions politiques, des chapelles parlementaires et autres « instances »

¹⁷ R. Luxemburg, *Contre la guerre par la révolution. Lettres de Spartacus et tracts*, Paris, Editions de la Tête des Feuilles, collection Cahiers de Spartacus, 1972, p. 25.

vers la volonté lucide des masses et leur capacité d'action indépendante ». ¹⁸

C'est bien là l'enjeu de toute cette conjoncture : *il s'agit de savoir si une pratique politique non-parlementaire et non-étatique serait encore possible pour le MCS*, et, par conséquent, *si une forme politique cohérente avec cette pratique pourrait représenter le débouché d'un processus constituant* dans la situation ouverte par l'effondrement du Reich. D'où l'urgence de mettre à l'épreuve la *capacité politique autonome* des masses – capacité sans laquelle, en effet, la voie sociale-démocratique est la seule envisageable. Le pari d'une politique des masses en dehors des pratiques de l'appareil devient alors le pivot de l'action spartakiste, et de la critique de la Social-démocratie – cette politique des masses vient soutenir les critiques à l'égard de l'appareil séparé qu'est devenu le parti :

« Rien n'a encore été prévu pour une politique et une action qui soient réellement celles des masses. Les travailleurs ne doivent plus applaudir en chœur l'action d'une poignée de parlementaires, ils doivent se risquer maintenant sur la scène politique. On devra toujours et toujours répéter aux camarades : n'attendez le salut que de vous-mêmes. Ce n'est que lorsque vous oserez enfin déployer toute votre force dans des actions de masses hardies avec une énergie croissante, sans craindre les dangers ni les victimes, que vous réussirez à sauver le parti des Ebert-Scheidemann et à remporter de haute lutte la paix et la liberté sur le chaos de la bestialité impérialiste. Le sort en est jeté. Il faut franchir le Rubicon ». ¹⁹

Ce ne sont pas que des exigences de rhétorique qui motivent cette conclusion lapidaire, cet appel à une décision irrévocable : il s'agit, pour R. Luxemburg, d'opérer une rupture définitive, *sur les principes*, avec la Social-démocratie, ce qui implique une tâche titanique, consistant à renverser les valeurs politiques qui ont dominé le MCS pendant plus d'une trentaine d'années. Il s'agit d'apprendre ou de réapprendre la capacité de penser la politique selon d'autres

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27-28.

critères que ceux qui semblent avoir conduit la Social-démocratie de victoire en victoire ; d'accepter que ces victoires ne soient pas des victoires du prolétariat ni de la révolution ; de se convaincre que les succès électoraux, l'accès au gouvernement, la puissance de l'appareil, ne sont pas autant de synonymes de « socialisme » ; finalement, il faut mettre en question tout le système d'interpellations et d'identifications construit autour des effets d'appareil et des effets discursifs liés au mythe du progrès et de l'effacement pseudo-universaliste des contradictions – un système qui est profondément ancré dans les formes de subjectivation des militants du MCS, et qui soutient, malgré tout, les espoirs et les représentations des masses elles-mêmes.

La portée de cette rupture – rendue inévitable par la « trahison » de 1914 – est bien exprimée par ce tract de 1916, intitulé *Soit l'un... soit l'autre* :

« Le 4 août a sonné le glas de la social-démocratie allemande officielle et avec elle l'Internationale s'est lamentablement effondrée. Tout ce que depuis cinquante ans nous avons prêché au peuple, tout ce que nous avons déclaré être nos principes les plus sacrés, tout ce que nous avons sans fin répandu en discours, brochures, en journaux et en tracts, tout s'est révélé brusquement n'être que du vent. Le parti du combat de la classe prolétarienne internationale est devenu (...) un parti national-libéral, notre puissante organisation, dont nous étions fiers, s'est montrée complètement impuissante et les ennemis mortels et respectés de la société bourgeoise sont devenus l'instrument passif et à juste titre méprisé de notre ennemi mortel, la bourgeoisie impérialiste. Dans tous les pays la même chute du socialisme s'est à peu de chose près produite (...). Jamais l'histoire universelle n'a vu un parti politique faire aussi lamentablement banqueroute. Jamais un idéal aussi élevé n'a été honteusement trahi et ainsi traîné dans la boue ! Des milliers de prolétaires pourraient pleurer des larmes de sang, de honte et de fureur : tout ce qui leur était saint et cher est devenu la risée du monde entier. Des milliers de camarades brûlent de combler la brèche, de laver le parti de sa honte pour pouvoir porter sans rougir et le

front haut le nom de social-démocrate. Mais chaque militant doit pour ce faire garder une chose présente à l'esprit : seule une politique unie, claire et décidée peut sauver le parti d'une chute aussi grande (...). Chacun doit maintenant se dire : soit l'un... soit l'autre ».²⁰

L'impuissance des masses et l'in-existence du communisme

R. Luxemburg est consciente du fait que, si aujourd'hui les pratiques politiques de la Social-démocratie sont devenues critiquables ouvertement, si une scission est envisageable, ce n'est qu'à cause de la guerre, et non pas parce que les masses auraient décidé de se libérer du joug de l'appareil du parti ; ce n'est que la guerre qui a pu remettre en cause les formes traditionnelles de la politique du MCS :

« L'action parlementaire de quelques douzaines de parlementaires est donc toujours la base de l'action, la politique, l'axe de la vie, le nombril du monde ; les masses n'en sont que le chœur qui dit oui – et plus rarement encore non. Comme si le destin de la guerre et de la paix pouvait aujourd'hui encore être tranché au parlement ! Comme si l'action des parlementaires sociaux-démocrates pouvait avoir un autre sens, un autre but que d'éclairer les masses sur le fait qu'elles n'ont rien à attendre du parlement et tout d'elles-mêmes ! Les parlementaires devraient les secouer et les galvaniser dans ce sens par le mot et l'exemple ! ».²¹

On voit très clairement dans ces lignes l'aporie à laquelle se trouve confrontée la gauche révolutionnaire dans la conjoncture allemande. D'un côté, R. Luxemburg affirme l'autonomie politique absolue des masses par rapport aux médiations du parti et du parlement, et critique l'appareil du parti à cause de l'expropriation de

²⁰ *Ibid.*, p. 152-153.

²¹ *Ibid.*, p. 25-26.

cette autonomie ; d'un autre côté, elle reconnaît que les masses sont passives face aux actions des parlementaires, qu'elles se laissent exproprier de leur auto-détermination politique sans trop bouger, même face au vote des crédits de guerre. Donc, « les masses » – à la différence de l'appareil du parti – *n'existent pas réellement en tant que porteuses d'une politique en acte*. Elles ne sont qu'un référentiel, le site d'identification virtuelle d'une politique possible, non-étatique et non-représentative : une politique « à venir », si l'on veut, vers laquelle tendent les efforts des dissidents de gauche de la Social-démocratie, vers laquelle doivent tendre les efforts de tout révolutionnaire internationaliste, mais qui n'existe pas ici et maintenant. La politique des masses qualifie les masses « en droit » ; mais les masses « en fait » restent soumises à leurs représentants. Par conséquent, la rupture radicale dont parle « Spartakus » a lieu beaucoup plus entre deux systèmes d'axiomes définissant chacun une orientation politique qu'entre deux tendances réelles et constatables. L'autonomie des masses *in-existe* dans cette phase de la conjoncture – phase qu'on pourra définir comme un *monde* gouverné par les axiomes de la social-démocratie, et où, par conséquent, une politique non-étatique a un degré minimal d'existence²². Mais ce degré minimal est néanmoins en mesure de fonctionner comme site d'identification de l'ensemble des pratiques orientées vers la mise en place de cette politique *in-existante*.

Une dialectique tout à fait analogue concerne l'appel à *l'Internationale*. R. Luxemburg stigmatise les positions des sociaux-démocrates, majoritaires et indépendants, affirmant :

« Il serait déplacé de faire de l'Internationale socialiste le centre du mouvement ouvrier tout entier. Il serait déplacé de limiter la liberté des instances régionales du parti quant à leurs libres décisions sur le problème de la guerre, il serait déplacé et irréalisable de placer l'Internationale au-dessus du parti allemand et des autres partis. L'Internationale ne devrait être qu'un lien fédératif lâche qui laisserait aux partis ouvriers nationaux complètement indépendants une liberté de tactique

²² Voir pour les détails A. Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006.

en temps de paix comme en temps de guerre (...). Camarades ! C'est ici qu'est le nœud de toute la situation, la question vitale du mouvement ouvrier. Notre parti a reculé le 4 août comme les partis des autres pays parce que l'Internationale s'est révélée n'être que des mots vides et les décisions des congrès internationaux des mots d'ordre creux et impuissants ».²³

Mais les mesures pratiques proposées à cette fin semblent bien dérisoires :

« Il faut éduquer les Allemands, les Français et tous les autres prolétaires qui ont un sens de classe dans l'idée que : *La fraternisation mondiale des ouvriers est mon devoir le plus saint et le plus haut sur cette terre, elle est mon étoile, mon idéal, ma patrie ; je préfère mourir plutôt qu'être infidèle à cet idéal* ».²⁴

Difficile d'exprimer avec plus de clarté la profonde *impuissance* de la gauche internationaliste face à une réalité empirique qui ne laisse aucune prise à l'instanciation dans le réel de son propre positionnement. Les masses, la classe ouvrière, se plient au chauvinisme et au parlementarisme, elles confirment leur soutien au socialisme gouvernemental et impérialiste ; du même coup, les principes d'orientation deviennent de plus en plus radicaux, formulés dans la pureté tranchante des déclarations axiomatiques : mais cette pureté n'est pas une démonstration de force – elle exhibe le vide dans lequel ces déclarations ont lieu. C'est pourquoi les formulations se multiplient s'adressant à une classe ouvrière presque entièrement virtualisée – une classe ouvrière qui est réduite au pur nom d'une politique non-étatique et internationaliste, voire la Classe Ouvrière telle qu'elle devrait être pour être en mesure d'incarner dans la réalité les principes dont elle est le site pur d'identification :

« La lutte de classes à l'intérieur de l'État bourgeois contre les classes dominantes et la solidarité internationale des

²³ R. Luxemburg, *Contre la guerre par la révolution. Lettres de Spartacus et tracts, op. cit.*, p. 161-162.

²⁴ *Ibid.*, p. 162.

prolétaires de tous les pays sont deux règles essentielles et inséparables de la classe ouvrière dans son combat historique et mondial de libération. Il n’y a pas de socialisme hors de la solidarité internationale du prolétariat ni hors de la lutte de classes. Le prolétariat socialiste ne peut, ni en temps de paix, ni en temps de guerre renoncer à la lutte de classes et à la solidarité internationale sans aller au suicide. (...) L’action parlementaire, l’action syndicale et la totalité des activités du mouvement ouvrier doivent être subordonnées à la lutte du prolétariat dans chaque pays contre la bourgeoisie nationale (...) et pousser au premier plan et renforcer la communauté internationale d’intérêts des prolétaires (...). C’est dans l’Internationale que réside le centre de gravité de l’organisation de classe du prolétariat ».²⁵

Une logique presque identique est à l’œuvre dans le rapport entre les Spartakistes et les Conseils. Les Conseils – leur existence et même leur nom – sont la démonstration que la base ouvrière de la Social-démocratie n’est pas immédiatement homogène aux visées de sa direction politique et syndicale. Si les Majoritaires « ne tarderont pas (...) à voir dans le bolchevisme “un nouveau tsarisme” (...) “asiatique”, “réactionnaire” et “impérialiste” »²⁶, et si Kautsky affirme que « à part une poignée de fanatiques sectaires, l’ensemble du prolétariat allemand comme l’ensemble du prolétariat international est attaché au principe de la démocratie universelle »²⁷, il n’y a guère que les Spartakistes qui « s’efforcent de populariser la

²⁵ *Ibid.*, p. 169-170.

²⁶ G. Badia, *Les Spartakistes, op. cit.*, p. 24. Dans la détestation des bolcheviks et de la Russie par les sociaux-démocrates, on peut reconnaître un mixte de mythe du progrès (la Russie serait le pays de l’arriération économique et civile) et de chauvinisme impérialiste germanique, les visées d’expansion territoriales à Est du Reich allemand s’étant depuis toujours représentées elles-mêmes comme légitimées par le rôle de dernier rempart que l’Allemagne aurait joué vis-à-vis de la barbarie despotique des hordes asiatiques. On sait que ces thèmes idéologiques étaient promis à un bel avenir chez les nazis.

²⁷ *Ibid.*

révolution russe et préconisent d’imiter en Allemagne l’exemple des Soviets »²⁸, et les masses ouvrières, quant à elles,

« semblent avoir eu moins de prévention que la plupart de leurs dirigeants politiques contre l’expérience soviétique. Sinon, on ne s’expliquerait pas comment a pu se répandre en Allemagne l’idée de constituer, à l’exemple des Russes, des Soviets, ces *Räte*, ces Conseils d’ouvriers et de soldats qui se formeront partout, dans les usines et les unités militaires, pendant les dernières semaines de l’Empire et les premiers jours de la Révolution. Il est vrai que le rôle de ces Conseils différera souvent de celui des Soviets. Il n’en reste pas moins qu’A. Rosenberg a raison de noter qu’aux premiers jours de la Révolution de novembre [1918] “Les soldats et les marins rebelles suivaient le modèle de révolution russe vue de l’extérieur : en chassant leurs officiers et l’Empereur, en proclamant la toute-puissance des Conseils d’ouvriers et de soldats, ils faisaient un peu de bolchevisme” ».²⁹

« *Tout le pouvoir aux Conseils* »

D’où le clivage majeur qui va diviser les sociaux-démocrates des Spartakistes, un clivage concernant le statut *politique* des Soviets, de leur *pouvoir*. Novembre 1918 et la formation des Conseils dans tout l’Empire allemand marquent un tournant dans le rapport des déclarations spartakistes à la réalité des masses : « En août, les tracts spartakistes sont pleins d’amertume contre la passivité des ouvriers et surtout des soldats allemands qui “pataugent dans le sang des peuples” »³⁰. Quelques mois après, l’Allemagne est en révolution : les masses semblent bien s’être réveillées et avoir dépassé de loin les limites que les socialistes gouvernementaux voulaient poser à la crise politique. Dès les premiers signes de craquements des structures

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 25.

³⁰ *Ibid.*, p. 32.

impériales, les Spartakistes appellent immédiatement à l'insurrection et à la substitution des pouvoirs traditionnels par les Conseils :

« Pour la classe ouvrière allemande le problème est clair et son action lui est tracée sans équivoque. Nous devons utiliser le moment favorable. Il s'agit de mettre à profit les difficultés extérieures de nos exploités et de nos oppresseurs pour renverser les classes dominantes et leur substituer la domination de la classe ouvrière allemande. Il n'y a pas d'autre moyen de sortir de cette mer de sang et de misère où nous patageons (...). Il faut s'organiser dans les entreprises et les unités militaires, au front comme à l'arrière. Il s'agit d'appuyer par tous les moyens, les mutineries spontanées qui éclatent dans les rangs des soldats, de les faire aboutir à une révolte armée, d'élargir cette révolte en une lutte qui assure la totalité du pouvoir aux ouvriers et aux soldats ». ³¹

Dans la *Rote Fahne* (le journal spartakiste dont le premier numéro paraît le 9 novembre 1918), la question du pouvoir des Conseils est ouvertement indiquée comme le *point* de division maximale entre les socialistes gouvernementaux et les Spartakistes :

« Le drapeau rouge flotte sur Berlin. Cette fois-ci, ce ne sont pas les ouvriers de Berlin qui ont déclenché les premiers la révolution. Mais ils font la promesse d'aller jusqu'au bout dans la réalisation du programme communiste-révolutionnaire. L'abdication d'un ou deux Hohenzollern ne signifie rien. Et la présence de deux ou trois socialistes gouvernementaux signifie moins que rien ! ».

Parmi les revendications avancées par ce texte, de toute première importance, sont les suivantes :

« Prise en charge de tous les pouvoirs civils et militaires par des hommes de confiance du Conseil d'ouvriers et de soldats (...). Remise aux délégués des Conseils d'ouvriers et de soldats de tous les bâtiments militaires et des usines d'armement (...). Remise également de tous les moyens de transport, des usines et des banques (...). Dissolution du

³¹ *Ibid.*, p. 35-36.

Reichstag et de toutes les diètes (...). Mise à pied du Chancelier, de tous les ministres et secrétaires d'État, ainsi que de tous les fonctionnaires qui ne se mettent au service du peuple socialiste. Leur remplacement par des représentants des ouvriers (...). Election, dans toute l'Allemagne, de Conseils d'ouvriers et de soldats, sur lesquels reposera exclusivement le pouvoir législatif, exécutif, l'administration de toutes les installations sociales, des banques et tous autres biens publics. À l'élection de ces Conseils prend part tout le peuple travailleur adulte, à la ville comme à la campagne, sans distinction de sexe (...). Prise de contact immédiate avec les partis frères socialistes des autres pays (...). Camarades ! La réalisation de ces revendications marquera notre entrée dans un monde neuf. Soutenez-les ! Le pouvoir est entre vos mains ! ».³²

Le point qui divise définitivement la Social-démocratie est bien la question des Conseils : organes du pouvoir révolutionnaire, donc entité politique à part entière, pour les Spartakistes, ils doivent uniquement mener à l'élection d'une Assemblée Constituante pour les majoritaires et, avec les oscillations habituelles, pour les Indépendants. Ceux-ci s'accorderont avec les Majoritaires sur la convocation d'un Congrès national des conseils qui devra discuter de l'Assemblée Constituante et du destin des Conseils eux-mêmes. G. Badia expose avec une grande précision le processus au cours duquel les Conseils, en fait dominés par les Majoritaires (auxquels les Indépendants ne seront pas capables de s'opposer réellement), se suicideront politiquement en refusant d'assumer le pouvoir et en acceptant d'être remplacés par une Assemblée nationale :

« En novembre et décembre [1918] on discute ferme de la structure des nouveaux pouvoirs. En fait, le litige majeur porte dès le début sur la place et le rôle de ces Conseils qui sont, en fin de compte, une des créations les plus marquantes de la révolution. Faut-il donner *tout le pouvoir aux Conseils*, faut-il au contraire les considérer comme des organismes provisoires, transitoires ? Dès le 16 novembre (...) Däumig a

³² *Ibid.*, p. 82-83.

posé le problème en des termes d'une netteté parfaite : « Le 9. 11. l'ancien système gouvernemental s'est effondré, qui se composait de la monarchie et des assemblées législatives (...). À sa place doit être instauré le système des Conseils d'ouvriers et de soldats (...). Le pouvoir exécutif et législatif doit être exercé par les Conseils. Le gouvernement doit nous être subordonné (...). Il faut bien comprendre ce que cela signifie. Si notre Comité se prononce pour la convocation d'une Assemblée nationale, alors c'est signer notre arrêt de mort. L'activité des Conseils ne sera que provisoire (...). La République prolétarienne ne saurait l'emporter. La bourgeoisie entrerait en force dans le nouveau gouvernement (...). La République démocratique bourgeoise s'attacherait à maintenir l'économie capitaliste ». Il est difficile de ne pas être frappé par la clairvoyance de ces paroles de Däumig. Pourtant il ne fut pas suivi. Lorsqu'on passa au vote sur la proposition Däumig, qui écartait l'idée de l'Assemblée constituante et prévoyait de faire des Conseils la base du nouveau régime, elle fut repoussée ». ³³

D'une très grande clarté est aussi la position des Majoritaires face aux Conseils :

« Pour l'auteur de l'article [du *Vorwärts* du 16 décembre 1918] les Conseils ne méritent pas de survivre. Ils n'ont bien fonctionné que lorsqu'il étaient dirigés par des militants expérimentés (entendez des Majoritaires) : “Ces organismes auxiliaires, ces organismes de transition de la révolution, composés d'ouvriers et de soldats, ont sans doute une fonction irremplaçable, mais l'image qu'ils nous donnent n'est pas sans comporter des taches. Sans vouloir flatter quelque parti que ce soit, on peut dire que les Conseils ont parfaitement travaillé, là où ils étaient composés de praticiens expérimentés du mouvement ouvrier et que de vilains dégâts n'ont été commis que là où une masse inorganisée a jeté par-dessus bord les chefs éprouvés” ». ³⁴

³³ *Ibid.*, p. 182-183.

³⁴ *Ibid.*, p. 185.

Cette apologie du primat de l'appareil de parti se soutient également d'une apologie du suffrage universel et du parlementarisme :

« Les élections dont [le Congrès des Conseils] est issu n'ont malheureusement pas eu lieu au suffrage universel, égal, direct (...). Le peuple, qu'emplit le sentiment de la démocratie, ne souhaite pas que de telles élections se reproduisent (...). Le problème (...) : Assemblée nationale ou Système de Conseils aura déjà été éclairci avant même que d'être discuté. Pour la social-démocratie, l'alternative ne se pose pas : elle considère qu'il y va de son devoir le plus sacré de donner au peuple tout entier (...) le droit démocratique à l'auto-détermination, donc de procéder à l'élection de l'Assemblée nationale (...). Mais jusqu'à cette date, la direction du Reich, qui jouit de la confiance populaire, doit avoir les coudées franches. On ne peut pas tolérer que des para-gouvernements discréditent la cause du socialisme ».³⁵

On voit très bien que les trois axes de division entre Majoritaires et Spartakistes (action des masses vs. parlementarisme, Internationale vs. nationalisme, Conseils vs. appareil de parti et État bourgeois) constituent autant de *points* – pour reprendre le mot d'A. Badiou – dont le traitement ne tolère aucun compromis, sur lesquels il ne faut à aucun prix céder si l'on veut sauvegarder l'orientation *communiste* (raison pour laquelle les Indépendants se scinderont après des innombrables oscillations, faute d'être capables de tenir un point jusqu'à ses conséquences nécessaires). Tous ces points concernent un seul clivage majeur : *qui* est le porteur de l'initiative politique ? Mieux : qui doit être tenu pour le porteur de cette initiative – ou encore : *quel lieu* doit être considéré comme *site* politique exclusif et éminent – afin que cette politique corresponde à l'hypothèse communiste ? Les Spartakistes (et, du côté opposé, les sociaux-démocrates majoritaires) tirent les nécessaires conséquences de leurs façons respectives de traiter ce point. Mais il semblerait qu'ils le fassent en se disjoignant, en tant qu'avant-garde porteuse de

³⁵ *Ibid.*, p. 186.

cette décision politique, des organisations des masses, qui, elles, s'avèrent beaucoup moins à la hauteur du point à traiter. Sans vouloir atténuer la nature démesurément méprisante des propos sociaux-démocrates, force est de constater que l'argument concernant le manque d'autonomie politique des Conseils semblerait bien correspondre à la réalité :

« Le 18 décembre le Congrès adopta sans débat le texte suivant qui anticipait la solution du problème (...) : “Le Congrès national des Conseils d'Ouvriers et Soldats d'Allemagne, qui représente la totalité du pouvoir politique, transfère le pouvoir législatif et exécutif au Conseil des Commissaires du Peuple, en attendant que l'Assemblée nationale décide d'une nouvelle réglementation” ». ³⁶

Les Commissaires du peuple étant sous le contrôle des hommes d'appareil sociaux-démocrates, on peut bien dire que les Conseils acceptent par cette déclaration de se nier comme site de détermination politique en faveur à la fois de l'appareil de parti et de l'État bourgeois : la Révolution se suicide en rentrant dans le rang, c'est-à-dire en supprimant l'invention d'une instance politique nouvelle, externe à l'État et aux pratiques du parlementarisme. Du même coup, l'affirmation des principes à la base de cette invention se trouve rabattue au statut d'une pure déclaration, privée de ce lien entre l'orientation et la réalité en acte constituée par les Conseils. Les masses ne sont pas insensibles aux mots d'ordre de l'agitation spartakiste, et leurs positions ne sont pas réductibles à une pure passivité face aux routiers cyniques du parti social-démocrate. Néanmoins, elles n'arriveront jamais à franchir le seuil qui les aurait constituées en pôle politique opposé à l'État et aux dirigeants Majoritaires, qui aurait fait d'elles une instance politique à part entière, autonome et extra-étatique.

³⁶ *Ibid.*, p. 189.

Les masses introuvables

Lorsque les provocations gouvernementales entraîneront les révolutionnaires dans une lutte perdue à l'avance, et que les *Freikorps*, déchaînés par une Social-démocratie pour une fois fort peu soucieuse des règles, auront écrasé les insurgés par un bain de sang, Rosa Luxemburg esquissera un bilan des insuffisances de l'action révolutionnaire en Allemagne, en renouant par là avec la ligne qui avait été la sienne au moins dès le début de la guerre, lors de la crise de la Social-démocratie :

« Les combats révolutionnaires sont à l'opposé des luttes parlementaires. En Allemagne, pendant quatre décennies, nous n'avons connu sur le plan parlementaire que des « victoires » ; nous volions littéralement de victoire en victoire. Et quel a été le résultat lors de la grande épreuve historique du 4 août 1914 : une défaite morale et politique écrasante, un effondrement inouï, une banqueroute sans exemple (...) il faut étudier dans quelles conditions la défaite [de la révolution] s'est produite. Résulte-t-elle du fait que l'énergie des masses est venue se briser contre la barrière des conditions historiques qui n'avaient pas atteint une maturité suffisante, ou bien est-elle imputable aux demi-mesures, à l'irrésolution, à la faiblesse interne qui ont paralysé l'action révolutionnaire ? (...) Comment juger la défaite de ce qu'on appelle la "semaine spartakiste" ? Provient-elle de l'impétuosité de l'énergie révolutionnaire et de l'insuffisante maturité de la situation, ou de la faiblesse de l'action menée ? De l'une et de l'autre ! Le double caractère de cette crise, la contradiction entre la manifestation vigoureuse, résolue, offensive des masses berlinoises, et l'irrésolution, les hésitations, les attermoissements de la direction, telles sont les caractéristiques de ce dernier épisode. La direction a été défaillante. Mais on peut et on doit instaurer une direction nouvelle, une direction qui émane des masses et que les masses choisissent. Les masses constituent l'élément décisif,

le roc sur lequel on bâtera la victoire finale de la révolution ». ³⁷

Ces lignes de R. Luxemburg, apparemment en continuité avec les positions qu'on lui associe habituellement, sont en réalité marquées par une très grande ambiguïté : les masses sont l'élément décisif, bien sûr, et en plus elles sont innocentées vis-à-vis de l'échec de la révolution. Mais ce même échec, imputé à une direction défailante, suggère que l'action d'une direction a un poids sur le plan de l'organisation et de l'orientation qu'on ne saurait réduire à une simple fonction d'« éveil » de la conscience critique, ou de porte-parole d'une volonté et d'une capacité politiques caractérisant d'emblée les masses : la volonté et la capacité politiques *ne sont pas spontanées* chez les masses ; celles-ci peuvent les exhiber uniquement à partir de l'action structurée et structurante d'une organisation quelconque : ce que l'on appelle « spontanéité » révolutionnaire des masses est en effet le *résultat* d'une pratique politique qui, tout en s'inscrivant dans la réalité immédiate des ouvriers et des classes populaires, n'en constitue pas un développement « naturel ». Afin que les masses puissent réellement se constituer en instance politique en se donnant une forme d'existence politique en mesure de *durer* face au pouvoir d'État et à l'emprise des appareils politiques et syndicaux, il faut qu'un agencement de pratiques politiques se forme – des pratiques que le devenir social et historique ne produit nullement avec la nécessité d'une loi naturelle (classique). Si la défaite est imputable à une direction défailante, cela signifie qu'une direction politique est essentielle à la révolution. Mais alors l'orientation politique axée sur l'hypothèse communiste et ses conditions de réalisations risquent de se trouver irrémédiablement dissociées. D'où l'intérêt d'un éloge paradoxal de R. Luxemburg que prononcera G. Lukács en 1921, lorsque le philosophe, dirigeant de la gauche communiste internationale, essaiera d'articuler luxemburgisme et léninisme :

³⁷ R. Luxemburg, « L'ordre règne à Berlin », dans G. Badia, *Les Spartakistes*, op. cit., p. 263.

« Rosa Luxemburg n'était pas seulement un martyr de la révolution prolétarienne ; toute sa vie était un grand combat pour que le prolétariat devienne révolutionnaire, pour que la juste prise de conscience de la situation de la lutte de classe, obscurcie consciemment ou inconsciemment aux yeux de la classe ouvrière par les opportunistes sociaux-démocrates, soit introduite dans la conscience du prolétariat : pour que la conscience de classe ainsi développée se transforme en action révolutionnaire ». ³⁸

Lukács envisage la pratique politique comme une lutte entre des lignes opposées dont le prolétariat est à la fois le terrain et l'enjeu :

« Les opportunistes, en mettant au premier rang leurs propres intérêts myopes et trompeurs, ont empoisonné durant des décades les réflexions et les sentiments de la classe ouvrière. Ils l'ont habituée à ne pas regarder les événements du point de vue des *intérêts de classe généraux* du prolétariat, mais que chacun se soucie tout d'abord de ses *intérêts personnels, i. e. ceux qui touchent au métier ou à l'usine dans un sens restreint* ». ³⁹

Lukács touche ici au caractère structurellement *divisé* du prolétariat : porteur d'une stratégie révolutionnaire *et* intégré aux programmes réformistes ; sujet de l'action politique *et* titulaire d'intérêts économiques particulier ; foyer d'antagonisme systémique *et* composante des rapports de production capitalistes – ces antinomies accompagneront une grande partie de l'histoire postérieure du marxisme, au moins jusqu'à l'opéraïsme italien. Chez Lukács, lesdites antinomies se concentrent dans une formule frappante : le « vrai sens du marxisme » consisterait à travailler « *pour la révolutionnarisation du prolétariat* » ⁴⁰, à mener une action pour réduire cette division du prolétariat d'avec soi-même et le

³⁸ G. Lukács, « Préface à *Grève de masses* de R. Luxemburg », dans Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976, p. 313.

³⁹ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁰ *Ibid.*

ramener à l'identité accomplie de perspective politique et réalité sociale. En même temps, Lukács prend soin d'affirmer que le véritable sujet de la politique d'émancipation est la classe ouvrière elle-même – sa critique du primat social-démocrate de l'organisation, du Parti, pourrait valoir également pour le léninisme orthodoxe :

« Selon la conception ancienne de la social-démocratie, l'organisation est une *prémisse* de la révolution : on peut penser à la révolution seulement quand la classe ouvrière est déjà organisée de telle manière qu'elle peut l'accomplir avec succès (...). Rosa Luxembourg rompt avant tout avec le concept strict et mécanique de la grève générale, selon lequel elle est une action momentanée, bien préparée et putschiste, pour la prise volontaire du pouvoir politique, ou pour atteindre un autre but politique quelconque. Elle démontre que la grève générale est un *processus*. La grève n'est pas un moyen de la révolution, mais elle *est la révolution elle-même*. Elle n'est pas la simple utilisation du pouvoir économique de la classe ouvrière pour acquérir certains buts politiques mais *la grève générale est l'unité inséparable de la lutte économique et politique* (...). Par conséquent, l'organisation n'est pas une prémisse (une condition) mais elle est la *conséquence* de la grève générale, donc de la révolution. Le mot d'ordre du *Manifeste communiste* selon lequel le prolétariat *s'organise en classe* par la révolution a été clairement confirmé par la révolution russe ».⁴¹

⁴¹ *Ibid.*, p. 317-318. Ces positions se prolongent dans une critique explicite du primat « théiste » et démiurgique du parti (dans un jargon heideggerien : de la vision de la politique comme mise-à-disposition d'un matériau manipulable par et pour une volonté de puissance auto-centrée) : « Rosa Luxembourg refuse la prise de position selon laquelle le rôle du parti est de "faire" la révolution et qui est la même chez les opportunistes et chez les putschistes (...) elle (...) a mis à sa juste place le vrai rôle du parti dans la révolution : *la direction des mouvements de masses spontanément développés* » (*Ibid.*). Il serait tout à fait injuste d'insister sur l'aveu d'impuissance constitué par ce court-circuit entre direction et spontanéité. Il vaudrait mieux remarquer que Lukács a poussé sa critique du paradigme « léniniste » jusqu'à mettre en cause son idée du temps de l'action politique, son catastrophisme centré sur le schème de la bataille décisive, donc sa conception de la révolution comme un événement ponctuel,

Par cette critique radicale du primat politique d'un appareil organisationnel séparé, Lukács anticipe des tendances et des problématiques qui referont surface tout au long de l'histoire qui va suivre (dans les *Quaderni Rossi* et les théories opéraïstes en Italie, par exemple, ou bien chez le théoricien du mouvement étudiant allemand, Hans-Jürgen Krahl) : la révolution communiste est un acte des masses exploitées, qui présuppose leur capacité d'inventer et déployer des formes novatrices d'organisation politique, et cet acte implique nécessairement le dépassement de tout clivage entre le déroulement spontané des intérêts sociaux et la dimension stratégique de l'initiative politique. Les masses, ou la classe, ne peuvent pas se donner une organisation politique sans *nier*, par une action en première personne, leur propre cantonnement à la légalité des données sociologiques – et pourtant, la spontanéité de ces données ne permet pas (au moins *prima facie*) d'y trouver des principes d'orientation susceptibles de se prolonger en action politique : d'où l'exigence de révolutionnariser les masses, tout en affirmant que la révolution ne peut être accomplie que par leur initiative. La compréhension parfaite de la part de Lukács des enjeux théoriques et politiques ne se traduit pas, chez lui (et, il faut le dire, nulle part ailleurs), en résolution de l'aporie létale – la dissociation entre l'hypothèse et ses assises sociales n'est pas réabsorbée.

Lénine et le prolétariat

Dans *Que faire?* Lénine formule cette dissociation comme fondée sur un inachèvement de la réalité elle-même – le réel du

coïncidant en dernière instance avec la prise du pouvoir : « La révolution prolétarienne ne peut pas se terminer avec la prise du pouvoir d'Etat, momentanée et réussie, mais elle est un processus long, et douloureux, plein de hauts et de bas » (*Ibidem*). Mao utilisera un schème temporel semblable, en y ajoutant la prise d'acte que la durée de ce processus est toujours habitée par la résurgence du pouvoir d'une classe sur les autres – conséquence somme toute analytique du fait que la prise du pouvoir ne règle jamais les questions décisives : le dépérissement de l'Etat et le dépassement de l'exploitation.

prolétariat manque de quelque chose, ce manque étant justement la marque de sa soumission à l'idéologie spontanée des revendications syndicales. Le prolétariat est donc intimement clivé, structurellement lacunaire et divisé en soi-même : si, d'un côté, il est le porteur *virtuel* d'une politique révolutionnaire d'émancipation universelle, il est aussi, d'un autre côté, dans sa réalité immédiate, une classe subalterne, particulière, déterminée par des rapports de domination qui en façonnent la « conscience », c'est à dire l'idéologie spontanée. C'est par et dans ce clivage qu'une instance extérieure est requise comme site d'identification d'une orientation politique que la réalité donnée n'est pas en mesure de produire comme réductible à ses propres termes. Pour Lénine, la politique n'est pas le produit des lois du développement historique, mais le lieu d'un affrontement d'orientations, ce qui implique le surgissement indéfini de divisions, de conflits, de nœuds problématiques que seules des décisions pourront venir trancher. Entre l'orientation politique et la réalité donnée il existe toujours une disjonction, qui peut aller d'un simple écart à une véritable déliaison ; et c'est justement à cette disjonction qu'il appartient de définir le discours de Lénine, centré sur la nature problématique, voire aléatoire et conflictuelle, d'une politique à construire et à inventer, irréductible à toute politique axée sur une nécessité à reconnaître et à laquelle se plier.

Les problèmes surgissent lorsque l'instance politique, dans son excès sur les données sociales, est identifiée ou suturée à un appareil spécialisé censé être, en permanence, le lieu de l'élaboration de l'orientation politique qu'il s'agira ensuite d'apporter, voire d'imposer, aux masses ou à la classe. Cette suture marque le passage de la transformation léninienne du régime de vérité à la fixation de la formation idéologique « léniniste ». Il est déjà possible de trouver certaines conditions de cette formation idéologique dans la position de Lénine à l'égard des Soviets. Pour un Kautsky, ceux-ci ne sont qu'un organe de lutte mais ils ne peuvent pas se constituer en organes constitutionnels : c'est une façon de les tolérer dans le vide constitutionnel qui précède l'Assemblée constituante, celle qui écrira la Constitution de Weimar. Kautsky veut priver les conseils des

ouvriers et des soldats d'une perspective révolutionnaire en Allemagne. C'est pour cette raison qu'il critique la politique bolchevique. Or, loin de vouloir en faire l'organe par excellence de la dictature du prolétariat, ce qui signifierait imposer une forme politique *a priori* à la transition, Lénine revendique leur caractère adéquat à la situation de la Russie. La forme du soviet constitue certes une forme spontanée de l'organisation ouvrière dont la tâche est le contrôle de la production, mais elle est également l'organe de l'insurrection. Les soviets sont les institutions de la Classe, comme l'était auparavant la Commune, qu'il s'agit de maintenir dans leur double fonction, d'organe de lutte et de forme constitutionnelle *in nuce*, la forme de la dictature du prolétariat.

Mais, dans la perspective de Lénine, c'est le parti qui doit fixer l'intelligence de la lutte. La dictature en tant que transition révolutionnaire est l'action du pouvoir constituant, dont le parti est la voix. La dictature du prolétariat qui a assumé la forme des soviets en Russie, pourrait prendre celle des conseils en Allemagne en suivant le mot d'ordre spartakiste, comme elle avait pris celle de la Commune en 1871. Mais ce processus doit continuer, la révolution n'est que le processus révolutionnaire continué. La solution ne peut pas reposer sur une forme constitutionnelle *a priori*, dans la mesure où le capitalisme tend toujours à absorber toute forme politique constituée. Comme l'exemple de Kautsky le montre dans la théorie, la lettre marxiste peut se transformer en discours contre-révolutionnaire et cela est encore plus vrai pour toute organisation constitutionnelle. Or, la solution léniniste est de faire du parti le garant du procès révolutionnaire : c'est finalement le parti qui doit coordonner la lutte et lui donner l'intelligence de la stratégie, afin de garantir l'aboutissement du processus de constitutionnalisation du pouvoir prolétarien. Mais, on le sait bien, le parti est lui-même soumis à la dérive idéologique. L'histoire de la République soviétique et le Thermidor stalinien montreront que le parti communiste et la république des soviets n'arriveront pas à gagner leur pari révolutionnaire.

L'intervention de Lénine

Mais la position de Lénine est bien autrement complexe, et irréductible à un simple primat du parti sur les formes politiques des masses auto-organisées. Le geste léninien dans la conjoncture révolutionnaire déploie une épaisseur théorique et politique capable de toucher aux destins et aux limites du devenir politique du système des États européens⁴². L'Allemagne devient la pièce maîtresse dans

⁴² D'ailleurs, c'est la conjoncture internationale qui semble rendre finalement impossible la révolution socialiste en Allemagne. L'événement de la Révolution d'Octobre, la démonstration pratique que la Révolution sociale, la prise prolétarienne du pouvoir, est possible, déclenche une contre-révolution d'emblée silencieuse, puis de plus en plus violente et extrêmement efficace qui étouffe tout commencement révolutionnaire en passant par Kiel et Berlin, avec l'aide décisive du capitalisme international. Dans ce mouvement, la Révolution d'Octobre opère donc comme un événement effrayant, sous une modalité analogue à la Terreur jacobine. Comme l'a bien remarqué Nolte, l'action bolchevique constitue un *Schreckbild* pour la conscience européenne, « une image de l'horreur » bien plus puissante qu'un spectre, parce qu'à la différence de ce dernier qui est simplement un produit imaginaire ou une simple représentation, « une image de la terreur a un fondement solide dans la réalité » (E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalismus und Bolschewismus*, Frankfurt/Main-Berlin, 1989, p. 22). C'est la force de l'événement dans la production de la conscience, donc dans la production idéologique, que l'on pourrait aussi saisir en l'occurrence comme dispositif de la production idéologique de la peur. La Révolution d'Octobre comme nouveau commencement possible transforme le spectre du communisme en réalité infernale, menace extrêmement plus puissante que le spectre du *Manifeste du parti communiste* pour la réaction contre-révolutionnaire (financement et constitution des Corps francs). Dans la tentative désespérée de maîtriser cet événement, de gouverner la peur et la spontanéité qu'il produit, dans cette absence de prise de position nette pour la révolution qui l'amène à s'allier avec les militaires et les bourgeois, la Social-démocratie allemande se plie à la raison d'État. On ne doit pas oublier que les Majoritaires engagent une vraie bataille de presse contre les bolcheviks et les spartakistes. Comme le relate G. Badia, le 28 octobre 1918, face au Conseil des ministres, Scheidemann propose d'envoyer en Russie des journalistes habiles pour réaliser des comptes-rendus afin d'étouffer toute sympathie envers le bolchevisme. Et, à la même occasion, le ministre des affaires étrangères suggère que la propagande anti-bolchevique soit réalisée par le parti social-démocrate et sa presse (G. Badia,

l'échiquier international. L'actualité de la révolution européenne se noue autour de l'évolution politique de l'Allemagne qui se présente comme le véritable espace constituant de l'Europe à venir, sa forme paradigmatique future dans le discours libéral ou libéral-socialiste du XXe siècle : bolchevisme ou démocratie libérale ? Une alternative forcée mais qui produit un effet idéologique important : la peur du bolchevisme produit un consensus autour de la démocratie libérale, qui devient ainsi dans la conscience européenne la meilleure des formes constitutionnelles possibles. Il est urgent de redécouvrir la profondeur et la richesse de la pensée léninienne, tant sur le plan proprement politique que sur celui de la détermination du statut de la théorie. Pour comprendre les enjeux de la pensée léninienne tels que la conjoncture les révèle et les détermine, il faut revenir sur sa rude joute avec Kautsky.

L'intervention de Lénine dans la conjoncture allemande en 1918 produit un renversement de la solution proposée par Kautsky à l'alternative entre démocratie et dictature : tout en acceptant la formulation du problème que la conjoncture fige dans cette alternative, Lénine déploie un discours qui désarticule point par point la solution proposée par Kautsky, et qui vise à ouvrir un nouvel horizon d'intelligence des luttes. L'analyse de leur confrontation nous permettra non seulement de tracer une généalogie du geste léniniste de philosophe dans la conjoncture, selon les indications proposées par Louis Althusser, mais aussi de retracer la ligne de démarcation entre l'idéologique et le scientifique produite par l'intervention de Lénine dans le débat au sujet de la révolution allemande.

Les Spartakistes, op. cit. p. 24). La Social-démocratie se suicide et tombe ainsi dans une impasse, si bien que la République de Weimar, dans une crise permanente, loin de permettre un développement pacifique vers une démocratie socialiste, donnera prise à la montée de la violence de l'extrême droite qui culminera avec la prise du pouvoir par Hitler. On pourrait ainsi dire que la Social-démocratie ne fit pas bien ses comptes, surtout avec l'armée et ses alliés du jour, les nationalistes.

On proposera ici quelques observations sur la nature et les effets de ce tracé. On pourrait dire d'emblée que l'intervention de Lénine produit une ligne de démarcation qui parcourt deux plans tout à fait liés, mais en même temps distincts, qui reflètent l'image double de ce qu'on nomme « révolution allemande » : un front au sein du mouvement socialiste et un autre sur le plan conceptuel. Dans le cadre de l'alternative entre démocratie et dictature cette conjoncture appelle à une décision qui investit aussi bien l'actualisation de l'enseignement marxien face à une conjoncture nouvelle, que le fondement de la science juridique et politique de l'époque. Cette dernière se révèle inapte à résoudre les problèmes que la réalisation de la *démocratie des masses* pose en s'imposant comme horizon politique partagé par toutes les forces en présence. La démocratie s'impose comme plan d'immanence du discours politique. Mais la république parlementaire s'avère une solution inadéquate face au vide constitutionnel produit par l'abdication du prince héritier et la défaite militaire, et encore davantage face aux attentes des masses créées par la Révolution d'octobre. Par son intervention, Lénine indique et dénonce les limites et les contradictions de la foi en la démocratie libérale de la part des dirigeants de la Social-démocratie allemande et démasque ainsi l'action réactionnaire de cette dernière au sein de la conjoncture. Cela nous suggère que cette conjoncture appelle aussi un effort théorique tout particulier, car les concepts de la politique moderne développés au cours du XVIII^e et XIX^e siècles ne semblent plus correspondre aux enjeux de l'actualité politique de l'Europe de l'après-guerre. La possibilité de la révolution refait donc surface dans un contexte de crise politique, autant constitutionnelle que théorique.

Or, contre toute idéalisation de la république parlementaire, Lénine s'appuie sur *l'histoire et la mémoire des luttes du XIX^e siècle* afin de montrer la vraie nature, qui est une nature violente, du pouvoir qui s'abrite derrière les beaux discours sur la démocratie. C'est en ce sens-là que la prise de position théorique de Lénine ouvre *de facto* deux fronts sur le champ théorique, ou si l'on préfère un front sur deux champs théoriques distincts et croisés. « Penser dans

la conjoncture » implique ici non seulement de saisir les rapports de force entre les éléments qui y sont contenus afin de les organiser dans une pratique efficace faisant face au problème imposé par le « cas » singulier de ladite conjoncture ; mais implique aussi de forger des concepts aptes à rendre compte et résoudre les problèmes nouveaux posés par l'actualité avec *l'entrée des masses dans l'espace politique*. Cela implique un investissement de repères théoriques spécifiques face à un cadre théorico-pratique en crise. « Penser dans la conjoncture » signifie ici dénoncer les limites du discours libéral et du paradigme politique moderne qui s'impose avec la révolution française ; cela implique de saisir la marque idéologique des solutions proposées dans le débat et d'indiquer les points de rupture, les apories de ce discours, afin de le dépasser par une nouvelle pratique théorique et ainsi ouvrir la voie à un « ordre nouveau ». Autrement dit : « penser dans la conjoncture » devient ici une pratique révolutionnaire qui doit faire face aux urgences et aux problèmes d'une réalité en transformation et à la réaction contre-révolutionnaire, et forger des concepts capables de préfigurer et impulser ce nouvel horizon d'émancipation. Il s'agit de repérer les forces qui poussent en direction de la révolution et les forces qui la contrastent, et de prêter attention aux camouflages des forces réactionnaires, à la transformation des alliés ou des amis d'hier en ennemis d'aujourd'hui. La science politique prolétarienne doit démasquer les agents contre-révolutionnaires au-delà de leur positionnement de surface, et s'affronter à leur résistance en fixant à nouveau, à chaque intervention et prise de position, le front entre idéologique et scientifique ; elle doit discriminer à chaque fois l'ami et l'ennemi de la révolution, et dénoncer ainsi la crise des concepts qui gouvernent le discours politique.

Sur le plan théorique, l'adversaire est le discours libéral, la démocratie comme démocratie parlementaire fondée sur les droits de l'homme, sur l'idée des individus-monades *a priori* tous identiquement libres et égaux – point d'appui idéologique de la mystification démocratique-libérale. Le moment de production théorique constitue ainsi un moment indispensable qui permet de

fixer l'horizon d'une action politique de démolition des structures de domination sociales et économiques, qui reposent en dernière instance sur le concept d'individu abstrait et idéalisé. La révolution passe par une pratique théorique capable de repérer les maillons faibles du système afin d'y concentrer la force de frappe du prolétariat, qui, lui, doit d'ailleurs *se constituer précisément dans cette action* comme *sujet révolutionnaire*. Le prolétariat se configure donc comme un concept pratique, un sujet *in fieri*, c'est-à-dire en puissance, qui ne peut se constituer que par cette action révolutionnaire. À savoir, le sujet révolutionnaire n'est pas un donné, il n'existe pas par nature, mais il doit se constituer, en revanche, en force agissante d'une action collective. L'avant-garde a pour tâche de formuler le but de cette action, et de produire dans le prolétariat la conscience de pouvoir la réaliser, de pouvoir devenir acteur révolutionnaire. La lutte est à la fois lutte théorique et lutte pratique, elle investit tant l'objet, le monde social, que le sujet, et cela contre toute fixation idéologique de sa possible reconstitution en sujet indépendamment de l'action révolutionnaire. Le prolétariat n'est pas un produit de lois de nature, mais le résultat d'un système de relations sociales, donc des pratiques matérielles qui le produisent et l'entretiennent comme classe des exploités. La science politique prolétarienne doit faire de lui le sujet de sa propre libération, et donc lui apporter la conscience, c'est-à-dire l'intelligence requise pour se constituer comme agent révolutionnaire, comme pouvoir constituant, tout en renversant et réorganisant l'ensemble de ces pratiques. De ce point de vue, la révolution ne se réduit pas à la prise du pouvoir, mais elle se présente comme action continuée. Loin de représenter le point final des luttes, la prise du pouvoir n'est alors qu'un moment dans un processus de réelle émancipation, la possibilité de son commencement. De même, « bourgeoisie » n'indique pas seulement une classe pourvue d'intérêts déterminés, mais aussi une attitude à laquelle l'individu-prolétaire, considéré d'un point de vue sociologique, n'est pas *a priori* étranger lorsqu'il poursuit son intérêt privé, sa possible émancipation économique en dehors de l'émancipation de la Classe. La seule façon de détruire l'État

bourgeois, comme appareil et comme *status* ou attitude, et d'en finir avec la violence qui lui est consubstantielle, est d'en prendre le contrôle afin d'entamer ainsi la désarticulation progressive des rapports de domination et de s'attaquer à ses présupposés théoriques et économiques, aux principes mêmes de ces pratiques matérielles individualistes. L'affirmation du prolétariat comme sujet révolutionnaire et pouvoir constituant implique la désarticulation de la forme-État démocratique-libérale – forme dont la matérialité est indissociablement idéologique, économique, constitutionnelle...

Lénine est conscient que la petite bourgeoisie oscillera à l'infini entre bourgeoisie et prolétariat, que la bourgeoisie résistera jusqu'au bout de ses forces. Sa réaction et sa capacité de résistance ne sont pas à démontrer mais simplement à affronter, la révolution russe a tout simplement donné vie à une nouvelle phase des luttes dans l'histoire. La prise du pouvoir par le parti d'avant-garde, par les « révolutionnaires professionnels », n'est point la fin mais tout simplement le *commencement possible* de la révolution.

L'intervention dans la théorie

Or, en ce qui concerne notre analyse du penser dans la conjoncture, la critique par Lénine des positions de Kautsky nous permet de déceler certains points faibles dans le discours du « Pape rouge », tant sur le plan de l'interprétation de la philosophie de Marx que sur le plan conceptuel. Concentrons-nous d'abord sur le premier aspect. Pourquoi Kautsky est-il un renégat du marxisme ? Selon Lénine, Kautsky est un opportuniste. Et, pour reprendre une expression de *L'État et la Révolution* où il l'avait déjà attaqué de manière violente, on peut affirmer que la marque principale de tout opportunisme dans le mouvement marxiste et socialiste, est le déploiement d'un discours qui a « tendance à éluder *la question de l'attitude de la révolution prolétarienne envers l'État* »⁴³. Kautsky,

⁴³ V. I. Lénine, *L'État et la Révolution*, 1917, URL : <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1917/08/er6.htm>.

qui avait pourtant critiqué l’opportunisme de Bernstein lors de la première révolution russe, reproduirait la même erreur : il dénaturerait le marxisme parce qu’il rejette ce qui pour Lénine n’est rien d’autre que le cœur de l’effort théorique de Marx et Engels, à savoir : *la dictature du prolétariat*. Or, tout en reconnaissant le problème que Kautsky présente comme la question même de l’actualité politique en 1918, c’est-à-dire la réalisation du socialisme dans l’alternative entre démocratie et dictature, à propos de laquelle la social-démocratie et le noyau du futur parti communiste marquent leur différence – tout en acceptant d’abord les termes de ce débat, Lénine se positionne notamment en faveur de l’autre option : ce qui est à l’ordre du jour en Europe, ce n’est pas la démocratie ou la révolution politique, mais la révolution prolétarienne. On se trouve face au renversement de la solution donnée par Kautsky à la question posée par la conjoncture. Or, on sait bien que Lénine avait en 1918 d’autres problèmes d’ordre – disons - pratique à résoudre, et qu’il arrache quelques heures à la lutte pour parler de la lutte à des hommes qui sont pris en elle. Pourquoi le fait-il ? Pour « leur donner l’intelligence de leur lutte »⁴⁴. Le fait qu’il ressente la nécessité d’intervenir théoriquement, montre l’importance de la production théorique dans la lutte des classes. Pourquoi « analyser les sophismes de renégat et le reniement total du marxisme chez Kautsky » est-il « de toute nécessité » ? Il est nécessaire pour contrer l’effet idéologique de son discours, pour donner une perspective de lutte au prolétariat allemand, une intelligence de son propre combat spontané, afin d’en permettre l’organisation selon les principes d’un *autre* discours que celui de la Social-démocratie. Lénine critique la façon dont Kautsky formule et développe la solution du problème livré par la conjoncture. Il en déconstruit l’argumentaire à l’apparence « marxiste » pour en dévoiler la matrice *libérale*. C’est là le geste léniniste dans la théorie. Si on voulait paraphraser le dispositif véridictionnel forgé par Foucault à partir de l’analyse de l’actualité, on pourrait dire que, dans son discours, Lénine fait de la théorie

⁴⁴ L. Althusser, *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 2005, p. 179.

marxiste la surface d'émergence de sa propre actualité discursive, actualité qu'il interroge face à une situation, à une conjoncture que Marx n'a pas connue et qui se pose comme contingence surdéterminée, événement dont il faut produire l'intelligibilité, et dont il faut dire et trouver le sens, la valeur, la singularité philosophique. Le discours implique une interprétation du marxisme qui ne doit pas seulement trouver en celui-ci à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit, mais aussi produire une action, supporter et rendre raison d'une ligne politique face aux acteurs engagés dans cette lutte, ce qui pose la question de l'organisation. Cela passe évidemment par une décision au niveau théorique autant que pratique : il s'agit de mobiliser le matérialisme dans la production d'une pratique qui trouve des solutions pour des problèmes concrets et qui organise la spontanéité prolétarienne. Pour le dire cette fois-ci avec Antonio Negri, « *la théorie devient puissance matérielle* ». Et

« de là ressort la dis-continuité du marxisme comme négation de l'idéologie, jamais continuité simplement théorique, jamais filiation, jamais procès continu qui d'un penser produit toujours du penser, mais toujours rupture et rénovation des hypothèses politiques par rapport aux nécessités, aux exigences, aux qualifications nouvelles que présente le sujet révolutionnaire ».⁴⁵

Du point de vue théorique, cette mobilisation investit la dialectique matérialiste que, pour le dire encore une fois avec Althusser, malgré toutes les intentions contraires, Marx « ne trouva jamais le temps d'écrire » parce que « la Théorie de sa propre pratique théorique n'était pas alors essentielle au développement de sa théorie, c'est-à-dire à la fécondité de sa propre pratique »⁴⁶. Chez Lénine, on retrouve cette dialectique à l'œuvre. Dans la réflexion sur sa propre pratique, Lénine définit son essence ultime comme intervention dans le domaine théorique. Cette intervention se déploie

⁴⁵ A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin* (1977), Rome, Manifestolibri, 2004, p. 18.

⁴⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 176.

sous une double forme : « théorique par la formulation des catégories définies ; pratique par la fonction de ces catégories à l'intérieur du domaine théorique ».

Comme on l'a déjà évoqué, il s'agit de tracer une ligne de démarcation entre des idées déclarées vraies et des idées déclarées fausses. Par rapport aux thèses de Kautsky sont importants les effets de ce tracé. Ils sont doubles : « positifs en ce qu'ils servent une certaine pratique : la pratique scientifique - négatifs en ce qu'ils défendent cette pratique contre les dangers de certaines notions idéologiques »⁴⁷. Or cela passe par l'étude de Hegel et du renversement opéré par Marx, que Lénine reconstruit à travers l'étude de la *Logique* dans ses *Cahiers sur la Dialectique*. Or, ce qui nous intéresse ici, c'est le résultat de cette étude, la théorisation de l'intervention théorique. L'intervention de Lénine dans la polémique contre Kautsky consiste dans le tracé d'une ligne de démarcation majeure « par quoi elle repousse les notions idéologiques » des théorisations « qui représentent la tendance opposée à la sienne »⁴⁸. Du point de vue marxiste, « l'enjeu de ce tracé, donc de la pratique philosophique, est la pratique scientifique, la scientificité »⁴⁹, et l'actualisation de la théorie matérialiste, donc de la pratique théorique. Du point de vue pratique, il s'agit d'adresser un discours qui interpelle les agents en lutte, qui *anticipe et préfigure l'horizon de constitution d'un sujet révolutionnaire*. C'est ici qu'on peut indiquer le point de convergence et de divergence entre Althusser et Negri dans leur lecture de Lénine. Comme le remarque Negri, Althusser,

« dans la mesure où il tend à définir la théorie comme pratique d'intervention et comme prise de position de classe, refuse de façon réitérée d'imputer ces activités à un sujet révolutionnaire, à un sujet matériel caractérisé par une

⁴⁷ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, in L. Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998, p. 103-144, notamment p. 49-50.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

dialectique interne entre subjectivité et discontinuité matérielle, parmi les divers facteurs qui le composent »

– ce qui implique que « la science du procès révolutionnaire refuse chez lui de se faire science du sujet révolutionnaire »⁵⁰. Manifestement, la divergence se produit donc sur le plan de l’actualisation du discours léniniste et non pas sur son analyse, ce qui apparaît clairement dans leurs différentes approches du mouvement : pour Althusser, c’est une approche toute interne à la pratique théorique, et pour Negri, elle est engagée dans le travail d’enquête, base d’analyse de la composition de classe et de la production du Pouvoir Ouvrier ou de l’Autonomie. La lecture de Lénine par Negri permet de déterminer l’effet pratique du discours léniniste dans la conjoncture : elle montre que le geste d’« apporter de l’extérieur » la conscience est loin d’être univoque. Bien que la formulation reste ambiguë et oscillante, elle renvoie moins au geste de donner une forme à l’informe de la non-conscience prolétarienne, qu’à une pratique d’intervention militante dans les clivages et les contradictions d’une conscience spontanée toujours susceptible de se transformer en décision révolutionnaire.

Comment se situe Lénine lui-même dans son propre discours ? Il se positionne comme dirigeant marxiste par rapport aux soi-disant « socialistes ». Son but est de démarquer la position authentiquement marxiste vis-à-vis de tout opportunisme. Ce discours s’adresse aux militants socialistes, il veut démasquer les déviations du discours de Kautsky et des Majoritaires par rapport au marxisme, et donc les discréditer en tant que dirigeants marxistes auprès des militants. Les positions de Kautsky ne sont plus traitées comme les thèses d’un militant socialiste, mais comme le discours d’un petit bourgeois cultivé, d’un historien de la politique, qui dans une société communiste pourrait bien être nommé professeur d’Histoire, mais sans jamais pouvoir revendiquer la position de guide de la révolution ni représenter le prolétariat. Dans ce dévoilement, ce « démasquement », on retrace d’ailleurs un mouvement opposé à celui

⁵⁰ A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, op. cit. p. 20.

qu'Althusser propose chez Marx, qui, lui, se serait libéré de son origine petite-bourgeoise par une pratique théorique l'ayant amené à la coupure et à la découverte du continent scientifique de l'Histoire, sorte de processus de libération de l'idéologie de son temps. Selon Lénine, Kautsky régresse dans les faits au point de vue propre à son origine sociale et il le fait au « moment de la vérité », c'est-à-dire au moment de prendre une décision qui aurait dû témoigner dans les faits de son rôle dans le mouvement et dans la société, celui d'un dirigeant socialiste, et qui se révèle, en revanche, comme l'expression du point de vue d'un petit bourgeois de la pire espèce. La révolution implique une transformation du sujet en acteur révolutionnaire. C'est en raison de ce positionnement littéralement réactionnaire que Kautsky joue dans cette conjoncture un rôle contre-révolutionnaire. Dans la conjoncture, son action joue le jeu de la bourgeoisie capitaliste. Kautsky parle de révolution mais il ne la veut pas. Il ne s'engage pas dans la transformation de soi-même que la pratique révolutionnaire implique. Quels sont alors les sophismes déployés par Kautsky ? Selon Lénine, Kautsky renonce *de facto* à la théorie de la dictature du prolétariat qui est remplacée par la doctrine libérale de la conquête de la majorité des suffrages et de la valeur de principe de la démocratie. De ce fait, il régresse à la théorie des socialistes utopiques. Il efface l'effort théorique de Marx et Engels justement parce qu'il oublie de rappeler que

« l'État est une machine de la domination et exploitation d'une classe sur une autre, que la république la plus démocratique n'est qu'une machine par laquelle la bourgeoisie opprime le prolétariat ». ⁵¹

La dictature du prolétariat, loin d'être un *Wörtchen*, une expression insignifiante, exprime la théorisation de l'action de briser la machine d'État, donc l'effort théorique de Marx et Lénine entre 1852 et 1891. C'est pour cette raison que Lénine déclare que dans son interprétation, Kautsky fait de Marx un vulgaire libéral.

⁵¹ Lénine, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, 1918, URL : <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1918/11/v119181110e.htm>.

Connaisseur fin du corpus marxien, il fait semblant d’oublier une évidence des luttes, la marque violente de l’État :

« En définissant la dictature, Kautsky s’est appliqué de toute son énergie à cacher au lecteur le trait dominant de ce concept, à savoir : la violence révolutionnaire ».⁵²

Le discours marxiste ne peut pas porter sur les distinctions entre démocratie et monarchie comme formes de gouvernement, parce que dans les deux cas on doit faire face à la violence exercée par l’appareil d’État contre les exploités. La véritable alternative concerne la forme de la lutte, « l’opposition entre *révolution pacifique* et *révolution violente* »⁵³. En envisageant une révolution pacifique, Kautsky méconnaît la nature violente de l’impérialisme, la marque du capitalisme au XXe siècle. Kautsky ne tient pas compte de la nouvelle configuration des rapports de force, caractérisée par le militarisme, la bureaucratisation de l’État, et par l’internationalisation du capitalisme sous la forme de l’impérialisme. Cela semble évident dans son analyse de la Commune, où Kautsky oublie un aspect fondamental lorsqu’il souligne la présence de tous les courants du socialisme, comme si celle-ci découlait de la démocratie pure et électorale. Il oublie de reconstruire le cadre de luttes dans lequel se réalise la Commune. Il passe sous silence le fait qu’elle se constitue en opposition à l’ordre établi, au pouvoir en place, à la bourgeoisie qui s’était réfugiée à Versailles, c’est-à-dire le fait qu’elle constituait l’organisation du prolétariat contre toute la bourgeoisie. Dans l’utilisation des citations de Marx et Engels, il néglige le fait que le but des deux théoriciens est la démolition de la machine-État. En outre, Marx critique les communards parce qu’ils auraient dû s’emparer de la banque de France. Cette démolition constitue un point capital autant « qu’il constitue le *seul* correctif qu’ils aient introduit en 1872 au programme “vieilli” (par endroits) du *Manifeste communiste* ». En oubliant cela, le discours de Kautsky devient ainsi un discours de libéral, puisqu’il reproduit les « contes

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

sur la démocratie pure ». En quoi consiste alors l'interprétation par Kautsky du marxisme ? Selon Lénine,

« du marxisme, Kautsky prend ce qui est recevable pour les libéraux, pour la bourgeoisie (critique du moyen âge, rôle historiquement progressif du capitalisme en général et de la démocratie capitaliste en particulier) ; il rejette, il passe sous silence, il estompe ce qui, dans le marxisme, est irrecevable pour la bourgeoisie (violence révolutionnaire du prolétariat contre la bourgeoisie, pour l'anéantissement de cette dernière). Voilà pourquoi, par sa position objective et quelles que puissent être ses convictions subjectives, Kautsky s'avère inévitablement un laquais de la bourgeoisie ». ⁵⁴

Lénine distingue la démocratie pure de la démocratie prolétarienne. Or, il ne discute pas la possibilité que la démocratie socialiste puisse être la forme possible de la société communiste. Ce n'est pas là l'objet de son discours, parce que cette problématique ne concerne pas l'actualité. À l'ordre du jour, c'est la transition révolutionnaire : il faut briser la structure de l'état bourgeois, le parlementarisme, l'appareil étatique.

« La transition du capitalisme au communisme, c'est toute une époque historique. Tant qu'elle n'est pas terminée, les exploiters gardent inéluctablement l'espoir d'une restauration, espoir qui se transforme en tentatives de restauration ». ⁵⁵

Toute révolution s'accompagne d'une contre-révolution, objective et subjective. C'est cette transition que Marx et Engels ont appelée « dictature du prolétariat ». Lénine souligne que la forme des soviets est adéquate à la situation russe. La bourgeoisie ne se laissera pas renverser par un jeu démocratique, un jeu qui est son jeu, lequel définit et change ses propres règles selon son intérêt. Elle luttera pour regagner ses privilèges perdus avec l'aide du capitalisme international. Mais la révolution ne peut dépendre non plus des

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

inclinations et de positions électorales de la petite bourgeoisie qui est derrière les capitalistes exploités. Elle hésite en permanence, un jour avec les prolétaires, un autre avec les bourgeois. Il faut penser et construire dans chaque pays la forme adéquate à la dictature qui doit exercer son pouvoir contre les exploités. La révolution prolétarienne en tant que dictature du prolétariat doit restreindre leurs droits pour transformer la société, les rapports de force. En oubliant dans son discours la lutte de classes, Kautsky a changé définitivement de camp. Le marxisme-léninisme démasque la science capitaliste qui fait de la violence le tissu sur lequel se construisent les rapports politiques. Cette violence *est* omniprésente, parcourt toutes les formes constitutionnelles, toute forme de gouvernement. L'appareil d'État établit dans toute forme de gouvernement cette violence non seulement dans les rapports formels mais aussi dans les rapports quotidiens de production et de vie. Le marxisme « découvre que la science du capital est la science de la violence capitaliste »⁵⁶. C'est en ce sens que le marxisme doit se constituer dans la pratique comme destruction et renversement de ces rapports. Et ce renversement, comment se produit-il dans la stratégie léniniste ? Par le moment de l'organisation, dans le renforcement de la classe ouvrière sur le plan organisationnel et matériel. Il faut faire de la condition d'isolement objectif du prolétariat, son point de force, donc « renverser cet isolement en avant-garde » (abstraction déterminée). Comment se traduit cela pratiquement ? Dans l'organisation des soviets parce qu'ils constituent l'organisation des salariés, des exploités, donc des prolétaires. Aux soviets il faut donner une intelligence tirée d'une abstraction déterminée, une intelligence qui fixe l'horizon de la lutte. Cela permet de ne pas réduire la lutte politique à la lutte économique. Il faut unifier la diversité de la stratification de classe à travers la centralisation du mouvement. C'est le rôle du parti. Il doit faire de cela une urgence dans la conscience du prolétariat, le mobiliser, le constituer comme sujet révolutionnaire. Ce qui explique le rôle du parti dans l'action

⁵⁶ A. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, op. cit., p. 19.

révolutionnaire des soviets. Loin d'être son contraire, l'organisation est donc la vérification de la spontanéité. L'action spontanée demeure la base, l'organisation est le produit de la réflexion sur cette spontanéité. C'est « la spontanéité qui réfléchit sur elle-même »⁵⁷. Pour Negri, la base reste toujours le mouvement spontané, les problèmes d'organisation se posent après l'auto-position de son référent matériel. C'est en ce sens que le parti bolchévique est « *fabrique* » : il se constitue comme « entreprise de subversion », il est capacité d'organiser la spontanéité des masses et devient « le multiplicateur de la rationalité productive »⁵⁸. L'insubordination ouvrière devient la matière première, « l'accumulation révolutionnaire » que le parti doit transformer en capacité généralisée d'offensive contre ses adversaires.

Démocratie et dictature

La révolution requiert une *décision* constituante. C'est la bourgeoisie qui détermine le degré de violence de l'affrontement au fur et à mesure qu'elle a recours à la violence lorsque sa domination est menacée (état d'exception), en invoquant l'exception qui permet de rétablir l'ordre par l'exercice de la force, par delà le cadre légal établi par la constitution en vigueur.

Le problème pour le parti révolutionnaire est de fixer une ligne politique pour cette phase nouvelle, de prospecter un horizon nouveau d'action collective. On a vu que la solution léniniste est la dictature du prolétariat comme dictature des soviets en Russie et comme (possible) dictature des conseils en Allemagne. C'est cette institution qui doit faire face à ces résistances bourgeoises, renverser les rapports de force, utiliser la violence d'État contre les appareils mêmes de la domination. Cette politique est possible en Russie parce que le parti bolchevique garde le contrôle de l'armée. La dictature du prolétariat constitue un moment transitoire nécessaire pour bâtir la

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

démocratie prolétarienne, mais celle-ci ne coïncide pas avec celle-là. Cette dernière ne peut se réaliser selon les modalités propres à la démocratie bourgeoise, parce que sur ce terrain sera toujours la bourgeoisie comme classe et comme attitude qui l'emportera, et parce que la bourgeoisie utilisera la violence bien avant sa « défaite démocratique ». La dictature du prolétariat se présente ici comme surdétermination, solution conjoncturelle, comme défi politique, comme ouverture de la possibilité d'un autre monde, vérification de cette possibilité ; elle doit constituer une phase de transition pour préparer les conditions matérielles d'un autre ordre social, afin de rendre possibles des nouveaux rapports sociaux.

Concrètement, l'intervention de Lénine produit alors un premier front au sein du mouvement socialiste qui se scinde de façon conséquente en deux partis : d'un côté, la Social-démocratie fidèle au cadre constitutionnel fixé par la science politique du XVIIIe et XIXe siècle, et de l'autre, le parti communiste ou bolchevique qui nie à ce savoir juridique la fonction de résoudre les conflits sociaux (médiation) et revendique l'urgence de traduire le marxisme à l'aune des problèmes du XXe siècle. Les uns préconisent la démocratie nationale et libérale théorisée et réalisée en partie au cours du XIXe siècle comme accomplissement de la phase libérale du développement des sociétés capitalistes, vue comme préparation de la société socialiste sur la base du développement économique ; les autres visent d'ores et déjà la révolution sociale par le biais de la dictature du prolétariat. Cette dernière est à saisir comme moment transitoire visant à ré-fonder la société sur un nouveau principe et selon un ordre nouveau.

Le second front est ouvert sur le plan théorico-conceptuel et investit le paradigme moderne de la pensée politique, le fondement du *jus publicum europeum* dans lequel se déroule de façon acritique le discours de Kautsky, et qui entre en crise – au moins au niveau de sa formalisation – dans la Charte constitutionnelle de Weimar et dans le vide constitutionnel provoqué par l'abdication du prince Max von Baden. L'ambiguïté de la révolution allemande est qu'elle ne se produit pas réellement comme renversement du pouvoir en place. Il

lui manque cette force constituante, ce moment de production identitaire réalisé par l'affrontement contre un adversaire, un ennemi. Elle décrit plutôt un changement de la configuration constitutionnelle, qui est dirigé par les chefs de l'armée et par les élites traditionnelles. C'est-à-dire qu'elle ne décrit qu'un *vide* qui n'est ni rempli ni creusé par une action révolutionnaire des masses. Il faut souligner que le prince abdique justement pour éviter une véritable révolution. Le peuple donc ne se révolte pas, c'est-à-dire qu'il ne se constitue pas comme pouvoir constituant, comme sujet politique. Le prolétariat allemand se mobilise sans déclencher une véritable révolution. La politique de la Social-démocratie vise à étouffer toute spontanéité révolutionnaire pour ne pas être dépassée par sa base, et elle taxe cette mobilisation et cet enthousiasme de spontanéisme anarchiste. La révolution allemande opère donc un changement de constitution, mais dont les guides politiques sont les *Junkers* et la direction du parti social-démocrate qui garantissent l'unité territoriale de l'État et qui s'accordent sur les principes constitutionnels par le biais de l'assemblée constituante. C'est finalement l'idéologie de la nation, de l'état national moderne qui s'affirme. Le résultat ne peut être qu'une restructuration des rapports de force existants qui restent favorables aux forces dominantes grâce aussi à l'impérialisme international qui fait sentir sa voix et son poids lors des négociations pour le traité de paix. L'Allemagne devient ainsi le dernier bastion de l'impérialisme en Europe, faisant barrage à l'expansion de la révolution communiste sur le continent. De ce point de vue, l'après-guerre en Allemagne se présente comme espace constituant de l'Europe du XXe siècle, le site de la décision, d'abord entre démocratie libérale et révolution prolétarienne, ensuite entre révolution et contre-révolution fasciste ; mais aussi comme le terrain de confrontation des forces extra-européennes, à savoir les États-Unis et, bientôt, l'Union Soviétique.

INSCRIPTION DIALECTIQUE ET TRADUCTIBILITÉ DE LA CONJONCTURE CHEZ LE PREMIER GRAMSCI

ACTUALITÉ DE L' *ORDINE NUOVO*

LIVIO BONI

En 1921, en discutant de questions d'organisation, Vlici [Lénine] a écrit et dit (à peu près) ceci : nous n'avons pas su « traduire » notre langue dans les langues européennes (A. Gramsci, *Cahiers de prison*, 11, § 46)

La conjoncture italienne de la grande crise traversée par le libéralisme européen après la Grande Guerre, et du partage qui s'y cristallise, de l'intérieur même du mouvement ouvrier, entre social-démocratie et communisme révolutionnaire, présente des analogies massives avec celle de l'Allemagne de la même époque, mais aussi quelques différences significatives, sur lesquelles il ne sera pas inutile de dire un mot avant d'introduire cet essai de lecture « sous conjoncture » du premier Gramsci.

Le point essentiel du décalage consiste dans le fait que l'Italie fait partie, du moins sur le papier et les cartes géographiques, des puissances sorties victorieuses de la Première Guerre, ce qui fait qu'elle est le seul pays européen où le mouvement des conseils ne s'installe pas – comme en Allemagne, en Autriche ou en Hongrie – sur fond d'effondrement militaire ou de désinvestissement massif du nationalisme étatique. On pourrait certes nuancer cette distinction, en rappelant à quel point la victoire italienne fut ambiguë, avec le

cortège de frustrations et de revendications dont elle sera porteuse, notamment des revendications territoriales (sur l'Istrie, par exemple, que le traité de Versailles assignait à une Yougoslavie créée de toutes pièces), et, plus largement, engendrant des ambitions de puissance qui se traduisaient mal dans les assez maigres reconquêtes territoriales dans le Nord-est de la Péninsule (Trento et Trieste), frustrations qui iront nourrir un vaste mouvement nationaliste, presque éversif, du moins à ses débuts (que l'on songe à la prise de Fiume par D'Annunzio et les siens en 1919), et qui prépareront en partie le terrain à l'avènement du fascisme.

D'où donc autant d'analogies que de différences avec la situations des anciens « Empires centraux » : en Italie, au lendemain de la guerre, on assiste à la nette contradiction entre un État qui se présente comme victorieux (car achevant dans la Grande Guerre l'œuvre de réunification nationale laissée inachevée par le *Risorgimento*) avec des masses qui ont fait leur entrée traumatique et hétérodirigée dans l'histoire nationale grâce à la mobilisation générale (la première dans l'histoire nationale) mais qui, pour ainsi dire, ne savent pas trop quoi faire d'un tel protagonisme soudainement acquis sur la scène de l'histoire.

En ce sens, l'*Ordine Nuovo*, la revue hebdomadaire fondée par Antonio Gramsci, Angelo Tasca, Umberto Terracini et Palmiro Togliatti en avril 1919, représente aussi « la dernière tentative accomplie de la culture italienne de concevoir une forme d'intervention originale dans la crise idéale qui submergea toutes les formations politiques liées à l'État libéral »¹, avant la solution fasciste. Ce journal fonctionnera en fait comme un véritable « site événementiel », du moins dans sa première période (avril 1919-décembre 1920) – car il y aura par la suite un deuxième *Ordine Nuovo*, quotidien et organe du Parti Communiste d'Italie - Section de l'Internationale (à partir du premier janvier 1921), puis même un *Ordine Nuovo* mi-mensuel, à partir de 1924.

¹ L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe. Nella crisi del socialismo I*, Rome, Editori Riuniti, 1970, une des études les plus abouties sur la continuité foncière entre le « premier » Gramsci et le Gramsci des *Cahiers de prison*.

Donc, lorsqu'on parlera ici de l'*Ordine Nuovo*, on fera référence à sa première version hebdomadaire, imprimée dans la section turinoise du Parti socialiste, et strictement liée à l'expérience des Conseils d'usine. Ce journal sera bien plus qu'un « organe » politique influent, il constituera un véritable site événementiel permettant l'émergence d'incorporations politiques inédites, qui dépassent en partie leur propre logique conjoncturelle, s'inscrivant dans la longue durée, non seulement de la pensée de Gramsci, mais de l'histoire du mouvement communiste italien, et au-delà.

De quoi donc l'*Ordine Nuovo* aurait-il été le nom, entre 1919 et 1920, période connue en Italie sous le nom de « *biennio rosso* » (la « biennale rouge ») ?

Au moins de trois processus de subjectivation politique distincts et solidaires entre eux dont on voudrait ici donner un aperçu :

– Il deviendra progressivement, à partir de l'été 1919, le lieu où à la fois se formule théoriquement et s'exprime politiquement la possibilité d'une traduction « idiomatique » de la Révolution bolchevique, traduction qui se concrétise dans le mouvement des *Consigli di fabbrica*, les Conseils d'usine, dont l'apogée (et donc le début de la fin) sera la grève générale d'avril 1920 (qui ne s'élargira pas au-delà du « Petrograd italien », c'est-à-dire de Turin, la capitale industrielle du Pays).

– C'est aussi le nom d'un groupe d'intellectuels militants, né dans la section turinoise du Parti socialiste, et évoluant progressivement, à travers le mouvement des Conseils d'usine, jusqu'à la constitution du noyau dur du futur Parti communiste d'Italie, qui verra officiellement le jour le 21 janvier 1921 à Livourne, essentiellement en vertu de la convergence entre le groupe turinois et le fraction dite « abstentionniste » (car refusant de se compromettre dans le suffrage électoral) d'Amedeo Bordiga et de la revue *Le Soviet*.

– C'est enfin le nom d'un certain champ, d'un nouveau *topos*, d'un « ordre nouveau », où se rejoue la définition du politique en tant que tel, et susceptible d'être réactivé dans des circonstances et des

séquences historiquement éloignées (par exemple par l'*operaismo* des années 60)².

On devine déjà, à partir de ces quelques rappels essentiels, un paradoxe historiquement constitutif : l'*Ordine Nuovo* c'est à la fois le nom de la tentative de traduire dans la partie la plus industrialisée et politiquement avancée de l'Italie l'expérience des Soviétiques, à travers une figure originale de fusion entre les masses et les intellectuels, non suturée aux appareils syndicaux et politiques ; et le site à partir duquel va s'affirmer le mouvement de constitution d'un Parti d'inspiration léniniste, le Pcd'I. D'où le fait que la biennale rouge et les années de l'*Ordine Nuovo* constituent une sorte de *scène primitive* de la culture communiste en Italie, objet d'exégèses à n'en plus finir, toujours tiraillée entre les deux extrêmes imaginaires du nom propre : celui qui renvoie à la possibilité d'une alliance immédiate, c'est-à-dire non médiée, entre l'aile la plus avancée des intellectuels et les masses, sans passer par un intermédiaire partidaire préalable, et engendrant un combat idéologique et culturel *a tutto campo*, sans limites préétablies ; et, à l'opposé, l'idée que seul un Parti peut constituer un réservoir de forces capable d'émanciper durablement les masses et de leur conférer une consistance politique, au-delà des fusions transitoires entre intellectuels et classes laborieuses, et en dépit de la réaction.

Ainsi pourrait-on dire que l'*Ordine Nuovo* désigne également un champ polémique, dans le débat idéologique, entre un extrême « gauchiste » lié à l'*Ordine Nuovo* plutôt comme journal des Conseils et de l'expérimentation de subjectivités politiques nouvelles, et un autre extrême, y voyant le nom d'une avant-garde prenant acte progressivement de ses propres limites et de ses échecs, jusqu'à se dissoudre dans la nécessité du Parti-supposé-savoir (c'est

² Nous avons essayé de présenter quelques éléments de continuité entre la pensée de Gramsci dans son ensemble et l'opéraïsme italien des années soixante, dans un article récent : L. Boni, « Un Gramsci minore. *Americanismo e fordismo* attraverso e al di là delle riletture operaiste », paru dans *Critica Marxista*, 3/4, 2010.

la version qu'en donnera Togliatti, le seul ancien de l'ON qui se retrouve à la tête du Parti à la fin des années 20)³.

Quoi qu'il en soit, on tentera d'escamoter une telle diatribe, du moins dans un premier temps, en la gardant en arrière-plan, pour tenter d'appréhender plus conceptuellement ce qui s'est constitué sous l'emblème de l'*Ordine Nuovo*, et ceci à partir de deux points essentiels, déjà largement relevés par la deuxième partie du *Cours sur Gramsci* de Gérard Granel, cours radiophonique inédit daté de 1974, dont on peut trouver une retranscription intégrale sur la Toile, dans le site consacré aux cours non publiés du philosophe, qui fut aussi l'un des traducteurs français de Gramsci⁴.

Ces deux points, qu'il s'agirait ici de reprendre et de développer, sont :

– le problème de la *traduction* de l'événement « Révolution de 17 » saisi *via* le problème de la traduction « idiomatique » et immanente des Soviets dans l'Italie de l'entre-deux-guerres, dans les *Consigli*, les Conseils d'usine ;

– la question de la *production*, telle qu'elle est élaborée dans l'*Ordine Nuovo*, en théorie et en pratique, comme complication et mise en crise de la division traditionnelle entre économie, culture et politique.

Avant cela, il faudra passer par un examen préliminaire : voir comment l'événement de la Révolution russe fait irruption dans la situation locale du mouvement ouvrier et socialiste italien, et plus particulièrement dans le début du trajet gramscien, comment il s'y inscrit du point de vue du contenu et de la *forme*, jusqu'à constituer un véritable *envoi*, une donnée inaugurale qui change radicalement le contexte dans lequel il se traduit, dans la mesure justement où il est

³ Voir P. Togliatti, « Antonio Gramsci capo della classe operaia italiana », in *Lo Stato operaio*, XI, 5-6, mai-juin 1937, pp. 273-289, trad. partielle dans J. Texier, *Sur Gramsci*, Paris, Editions Sociales, 1977.

⁴ Voir G. Granel, *Cours sur Gramsci, Boukharine et Bordiga 1973-1974* (www.gerardgranel.com/cours2.html). La deuxième partie du cours constitue probablement la seule tentative de lecture de la portée *philosophique* de l'expérience ordinoviste qui ait été conduite de façon systématique.

objet d'un *transfert*, d'une *tra-duction* singulière, d'une *translation*, sur laquelle va se greffer une séquence originale du mouvement communiste européen.

***L'inscription dialectique de la conjoncture :
la préhistoire théorique de l'Ordine Nuovo.***

Pour tracer une généalogie conjoncturelle de l'avènement de l'*Ordine Nuovo*, il faut remonter au 14 octobre 1914, date de publication de ce qui est considéré comme le premier texte d'intervention politique de Gramsci, intitulé « Neutralité active et agissante », et qui, comme tel, figure en ouverture du premier volume des *Écrits politiques* de Gramsci publiés par Gallimard en 1974⁵. On ne peut pas dire qu'il s'agisse véritablement d'un exorde heureux, car, dans cet article, publié dans *Il Grido del Popolo*, publication de la gauche socialiste turinoise où il fait ses premières armes, Gramsci se prononce clairement contre le choix de la « neutralité absolue » de l'Italie dans la guerre, et donc contre la ligne officielle du Parti socialiste. L'expression même de « neutralité active et agissante » est empruntée à Mussolini, à cette époque chef de file des interventionnistes parmi les socialistes, et directeur du quotidien *l'Avanti!* Or, Gramsci n'est pas le seul, parmi les jeunes socialistes révolutionnaires, à épouser les positions de Mussolini (qui au moment de l'intervention de Gramsci vient d'être remplacé à la direction de *l'Avanti!*, et qui sera expulsé du Parti socialiste sous peu), mais cette prise de position contribuera à l'isoler à l'intérieur du Parti, dans lequel il n'était entré que depuis un an.

Au-delà des détails complexes du contexte, on retrouve dans ce premier texte militant un certain nombre d'idées destinées à une longue durée dans la pensée de Gramsci, en particulier l'idée d'une fonction dynamisante de la guerre pour les masses, l'opposition entre « formalisme doctrinaire » et « concrétisme réaliste », voire la

⁵ Voir A. Gramsci, *Écrits politiques I*, 1914-1920, Paris, Gallimard, 1974, textes choisis, traduits et présentés par Robert Paris.

première expression d'une nécessité de traduire le socialisme dans les caractères historiques concrets de l'Italie.

Quoi qu'il en soit, un tel début ne sera pas sans effet, du moins sur Gramsci lui-même, qui, après cet épisode, et la polémique qui s'ensuit avec l'ami et camarade Angelo Tasca – socialiste de tendance « libertaire » qui sera un des co-fondateurs de l'*Ordine Nuovo* – ne prendra plus la plume pendant plus d'un an, coupant même tous ses liens amicaux et familiaux pendant un certain temps, se consacrant à des études de linguistique (à cette époque Gramsci n'a pas encore définitivement abandonné l'Université) et en assistant en simple spectateur aux grandes grèves insurrectionnelles qui secouent Turin en mai 1915.

Par-delà l'histoire biographique, et les aléas de la formation gramscienne, un résultat produit par cet exorde raté en politique sera également le déplacement de Gramsci, entre 1915 et 1916, du côté du journalisme culturel. Ce sont en effet les années de collaboration à la page culturelle de l'édition turinoise de l'*Avanti!*, où il s'occupe de la rubrique *Sotto la Mole*, rédigeant des centaines de recensions et de comptes-rendus, en particulier des critiques théâtrales, sur un ton militant, polémique et engagé, notamment des dizaines de critiques des pièces de Pirandello, mais aussi des critiques de la littérature ou du théâtre populaires. C'est une production de Gramsci fort mal connue en France, et en dehors d'Italie en général, étant donné que ces textes n'ont, pour la plupart d'entre eux, jamais été traduits, et qu'ils restent assez inintelligibles hors de leur inscription dans le contexte⁶.

La production textuelle et intellectuelle de Gramsci se concentre, dans cette phase, sur une critique virulente des mœurs culturelles et des réflexes idéologiques de l'Italie en guerre. Bien plus qu'une parenthèse, la pratique de ce que Gramsci appellera plus tard un « journalisme intégral » lui permet d'investir un champ fondamental de sa future pensée politique : le champ de la culture. Et de

⁶ Voir A. Gramsci, *Sotto la Mole* (1916-1920), Turin, Einaudi, 1972.

commencer à poser les prémices du problème de l'hégémonie culturelle comme facteur déterminant de la lutte révolutionnaire.

Sans entrer ici dans les détails de la production journalistique de Gramsci, on peut se limiter à une remarque formelle : le demi-échec de son premier positionnement face à une conjoncture déterminante (le problème de la guerre), positionnement marqué par une prise de distance à l'égard du discours socialiste institutionnel, pousse Gramsci à un *déplacement* vers la critique de l'idéologie « nationale-populaire », et donc à une réactivation de la critique marxiste dans un champ partiellement inédit. Tout se passe en effet comme si l'acceptation de la fonction dynamisante de la guerre de masse, qui introduit les multitudes dans l'histoire – moment qui demande une certaine suspension de la logique marxiste, voire un contre-mouvement –, allait être compensée par un deuxième temps d'analyse serrée et novatrice des effets idéologiques de la mobilisation des masses. La guerre ne peut être envisagée comme élément dynamisant qu'à condition, pour l'intellectuel militant, de se faire l'interprète et l'agent d'un tel changement du sujet-moteur de l'histoire, en modifiant son *adresse*, d'où le choix gramscien du journalisme « intégral ».

Ce double mouvement, tout à fait dialectique, par lequel Gramsci inscrit sa pratique théorique dans la conjoncture, sera encore plus évident en 1917, lors de la réception de la Révolution d'octobre par Gramsci dans son célèbre article « La Révolution contre *Le Capital* », dont il sera question dans un instant. Avant cela, encore un mot sur la *Bildung* gramscienne, saisie au ras de la conjoncture... Entre le choix du journalisme intégral de 1916 et « La Révolution contre *Le Capital* », on peut mentionner une étape intermédiaire : le numéro unique du journal *La Città futura*, dont l'édition est confiée par la Fédération turinoise du PSI à Gramsci, et que ce dernier rédige presque tout seul, en accompagnant une douzaine de textes non signés écrits de sa main, de trois textes extérieurs : un texte de Salvemini sur la notion de culture, un texte de Croce sur la religion,

et un texte du philosophe Carlini, proche de Croce et de Gentile⁷. Le journal, imprimé sur quatre feuillets densément remplis, paraît le 11 février 1917, trop tôt pour enregistrer les événements du Février russe, mais détient un intérêt plus qu'anecdotique, pour au moins deux raisons :

– il s'agit du *premier journal* entièrement conçu par Gramsci et le groupe turinois qui sera à l'origine de l'*Ordine Nuovo*, et comme tel il représente une première expérience d'intervention autonome dans la conjoncture politico-idéologique italienne et internationale ;

– c'est également la première fois que Gramsci pose explicitement l'exigence d'une traduction italienne du socialisme, en mobilisant une relecture du rapport culture/idéologie chez Labriola, la notion de « religion civile » chez Croce et la conception de l'histoire comme « acte » de Gentile.

Encore une fois, pas question ici d'entrer dans la question, extraordinairement intriquée et débattue, du rapport de Gramsci avec l'idéalisme italien. On se contentera d'une remarque quasiment d'ordre logique, ou méthodo-*logique* : la (re)prise de parole par Gramsci dans le champ politico-idéologique, telle qu'elle se traduit dans la livraison unique de *La Città futura* (composée essentiellement de courts textes de méthode sur la constitution d'un mouvement révolutionnaire), ne se fait pas, une fois de plus, sans un contre-mouvement dialectique de rapprochement avec l'hégélianisme italien. Cette idée d'une « voie royale » de la culture italienne au socialisme, capable de réactiver ce qui s'est fait de mieux dans la philosophie nationale entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, est destinée à s'inscrire durablement dans la pensée de Gramsci, et on la retrouvera autant dans « La Révolution contre *Le Capital* » que dans « La Question méridionale » (1926) ou dans les

⁷ Ces textes ne figurent pas dans l'édition française des *Écrits politiques* de jeunesse. Le même article de Croce, « Religion et sérénité » sera par ailleurs repris dans le premier numéro de l'*Ordine Nuovo*.

Cahiers de prison, dont un Cahier entier est consacré à « La philosophie de Benedetto Croce »⁸).

Sans entrer ici dans le mérite d'une telle alliance, censée répéter et réactualiser celle de Marx lui-même avec la philosophie de Hegel, et que Togliatti normalisera dans ledit « discours national » (faisant de Gramsci l'héritier de toute la tradition humaniste italienne, de Machiavel jusqu'à Croce), il importe de reconnaître que chaque étape d'inscription et d'intervention dans la conjoncture implique chez Gramsci un mouvement dialectique entre marxisme et non-marxisme, entre adhésion au mouvement révolutionnaire international et nécessité de le transférer sur un contexte local perçu comme site événementiel potentiel.

Venons-en donc à ce célèbre texte de « La Révolution contre *Le Capital* », paru d'abord dans l'*Avanti!*, copieusement caviardé par la censure, et puis dans *Il Grido del popolo*, entre décembre 1917 et janvier 1918. En voici un premier extrait, tiré de son *incipit* :

« La Révolution des bolcheviks s'est définitivement enracinée dans la révolution générale du peuple russe. Les maximalistes qui, jusqu'à ces deux derniers mois, avaient été le ferment indispensable pour que les événements ne stagnent pas, pour que la course vers l'avenir ne s'arrête pas, ce qui aurait laissé s'instaurer une forme définitive d'aménagement qui n'aurait pas manqué d'être un aménagement bourgeois, se sont emparés du pouvoir. Ils ont établi leur dictature et sont en train d'élaborer les formes socialistes dans lesquelles la révolution devra finalement se couler, pour continuer à se développer harmonieusement, sans trop de grands heurts, en s'appuyant sur les conquêtes désormais accomplies ».⁹

⁸ Voir A. Gramsci, *Cahiers de prison*, 10. Pour ce qui concerne les origines de l'hégélianisme italien, fondé sur l'idée d'une *translatio studiorum* voyant dans l'idéalisme allemand une « expatriation » de la pensée de la Renaissance, interrompue par la Contre-Réforme, un rôle fondateur sera joué par le texte de Bertrando Spaventa, *La circolazione delle idee europee*.

⁹ A. Gramsci, *Écrits politiques I, op. cit.*, p. 135.

Le terme « maximalistes » désigne naturellement les bolcheviks, dont Gramsci avait déjà salué le rôle essentiel dans le fait d'avoir évité que la « révolution générale » n'assume un caractère « jacobin » (élitiste), et en tant que « dernier maillon logique » d'un « devenir révolutionnaire » généralisé à la vie tout entière, dans un important article daté du 28 juillet 1917, intitulé « Les maximalistes russes », où le nom de Lénine fait sa première apparition sous sa plume¹⁰.

Il faut en fait remarquer que, contrairement à ce que prétendra Togliatti dans son premier portrait officiel de Gramsci (le déjà mentionné « Gramsci chef de la classe ouvrière italienne »), la rencontre de Gramsci avec Lénine, et même avec le léninisme, n'est pas immédiate, comme le prouve un autre texte, qui figure dans l'édition française des *Écrits politiques*, intitulé « Kerenski-Tchernov », paru dans *Il Grido del popolo* le 27 septembre 1917, où Tchernov est identifié comme le chef du « maximalisme », devant succéder à Kerenski, représentant du compromis avec la partie bourgeoise, à la tête de la Révolution.

Encore une fois, on n'entrera pas dans les détails historico-philologiques. Seulement, il ne faut pas oublier cette donnée importante : si la rencontre avec la Révolution russe s'inscrit immédiatement dans la pensée agissante de Gramsci (dès les « Notes sur la Révolution russe » d'avril 17), en revanche son adhésion au léninisme se fait bien plus graduellement, et elle n'est probablement pas encore complètement acquise dans « La Révolution contre *Le Capital* » non plus, un texte où le nom de Lénine n'apparaît guère.

Toutefois, il est évident que ce texte, qui prendra de court à peu près tout le monde, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'aile gauche du PSI¹¹, se mesure déjà à l'exigence fondamentale d'une *traduction* idiomatique du léninisme en Italie, exigence qui sera à la base de l'*Ordine Nuovo*, bien qu'elle s'exprime ici avant tout et

¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

essentiellement en termes *idéologiques*, alors qu'elle trouvera dans les Conseils son *corps* politique.

Reprenons maintenant le texte de Gramsci où on l'avait laissé :

« La matière même de la Révolution des bolcheviks est davantage l'idéologie que les faits (c'est pourquoi, au fond, peu importe de ne pas en savoir plus que nous n'en savons). C'est la révolution contre *Le Capital* de Karl Marx. *Le Capital* de Marx était en Russie le livre des bourgeois, plus qu'il n'était celui des prolétaires. C'était, pour la Russie, la démonstration critique que devaient fatalement et nécessairement se former d'abord une bourgeoisie, commencer une ère capitaliste, s'instaurer une civilisation de type occidental, avant que le prolétariat puisse même envisager de s'ébranler, penser à ses revendications, à sa révolution. Les faits ont débordé les idéologies, les faits ont fait éclater les schémas critiques à l'intérieur desquels l'histoire de la Russie aurait dû se dérouler selon les canons du matérialisme historique. Les bolcheviks renient Karl Marx, en affirmant, grâce au témoignage de l'action accomplie et des conquêtes réalisées, que les canons du matérialisme historique ne sont pas aussi inflexibles qu'on pourrait le penser et qu'on le pense ».

On mesure ici le diagnostic dialectique avancé par Gramsci : il ne s'agit pas uniquement de célébrer le dépassement de toute approche positiviste et évolutionniste du marxisme accompli par les bolcheviks, c'est-à-dire un excès de l'événement révolutionnaire par rapport au discours qui serait censé le porter, mais d'apprécier sa capacité de montrer, refuser et relever l'usage idéologiquement conservateur qu'on peut faire de Marx lui-même. On est frappé par la leçon matérialiste de Gramsci : le texte marxien n'est porteur d'aucune garantie révolutionnaire, et il peut même constituer un « obstacle épistémologique » auquel il ne faut pas hésiter à se mesurer, sur le terrain de l'idéologie. C'est pour Gramsci le grand mérite des bolcheviks que de s'être opposés en esprit (c'est-à-dire philosophiquement) à Marx. Et d'avoir mis en acte, en pratique, une telle critique immanente. D'où l'insistance sur l'idée que « la matière

même de la Révolution bolchevique est davantage l'idéologie que les faits ». C'est là une marque léninienne qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'on aborde la suite de l'article, conçu dans un langage ouvertement emprunté à celui des intellectuels pragmatistes italiens (liés à la *La Voce*), à l'actualisme de Gentile ou au spontanéisme de Sorel, un mélange qui lui coûtera par la suite l'accusation de dérive « bergsoniste »...

Le texte continue ainsi :

« Et pourtant, il y a une fatalité même dans ces événements, et si les bolcheviks renient quelques affirmations du *Capital*, ils n'en renient pas la pensée immanente, vivifiante. Ils ne sont pas « marxistes », voilà tout. Ils n'ont pas compilé, à partir de l'œuvre du Maître, une doctrine extérieure, faite d'affirmations dogmatiques, et qu'il ne s'agit pas de discuter. Ils vivent la pensée marxiste, celle qui ne meurt jamais, celle qui est la continuation de la pensée idéaliste italienne et allemande, et qui avait été, chez Marx, altérée par des scories positivistes et naturalistes. Et cette pensée reconnaît toujours, comme plus grand facteur de l'histoire, non les faits économiques bruts, mais l'homme, mais les sociétés des hommes, ces hommes qui se rapprochent entre eux, se comprennent entre eux, développent à travers tous ces contacts (qui forment la civilisation), une volonté sociale, collective, ces hommes qui comprennent les faits sociaux et les jugent, et les plient à leur volonté, jusqu'à ce que celle-ci se fasse l'élément formateur de la réalité objective qui vit et bouge, et devient une sorte de matière tellurique, en incandescence, qui peut être canalisée là où il plaît à la volonté, et comme il plaît à la volonté ».¹²

Si l'on voulait poursuivre la lecture du texte de « La Révolution contre *Le Capital* », on ne serait pas étonné d'y trouver un argument récurrent chez le Gramsci de ces années-là : l'idée que c'est bien l'implication soudaine des masses russes dans l'histoire entraînée par la guerre mondiale, et les changements brusques et complexes qui en dérivent, qui font précipiter, accélérer, et finalement exploser le

¹² *Ibid.*, p. 135-136.

processus devant « normalement » conduire à la révolution, l'intensification progressive de la lutte de classes. Une fois de plus, la guerre et ses conséquences sont comprises comme une *puissance* de rupture des « schémas critiques » en vigueur, à condition d'être accompagnées par une deuxième guerre – dont le champ est essentiellement idéal ou idéologique – qui soit en mesure de réaliser les potentialités révolutionnaires de la conjoncture purement politique.

On peut être surpris, par l'évocation de la Révolution bolchevique comme accomplissement « de la pensée idéaliste italienne et allemande ». Mais, encore une fois, il ne faut pas comprendre une telle position comme un « problème » de la formation culturelle et philosophique de l'homme Gramsci, sur laquelle on a *trop* écrit. Il importe en revanche de comprendre cette posture comme une tentative de lire l'événement à une échelle générale, européenne, cherchant dans la culture philosophique italienne des points d'ancrage et de transfert de la Révolution d'Octobre, qui soient en mesure, à leur tour, de se projeter sur la situation globale.

Seulement un mois et demi avant cet article majeur, le 18 octobre 1917, Gramsci se trouva, lors d'une réunion de l'aile communiste de la gauche socialiste à Florence, mis en cause pour son « bergsonisme », terme subsumant à l'époque toute tendance volontariste, vitaliste ou spontanéiste. C'est un épisode sur lequel il reviendra plus d'une fois dans les *Cahiers de prison*, fait assez exceptionnel lorsqu'on sait combien Gramsci y est avare de souvenirs personnels. Or, loin de reculer, c'est bel et bien un tel paradigme « bergsonien », opposant une évolution créatrice à une évolution mécanique, que Gramsci semble jouer, du point de vue du positionnement idéologique, contre le social-positivisme de la II^e Internationale et contre le socialisme scientifique. Il ne s'agit pas d'un choix tactique, car, comme on le sait, la convocation de l'idéalisme et de l'historicisme non-marxiste comme alliés possibles du matérialisme historique, va constituer un *leitmotiv* de la réflexion du Gramsci de la maturité.

Ce qui frappe par contre, même à un repérage rapide comme celui qu'on vient d'esquisser, dans la généalogie conjoncturelle de la pensée de Gramsci, c'est son mouvement constamment dialectique. On pourrait risquer l'hypothèse que Gramsci fut le premier penseur marxiste à dialectiser son propre rapport au marxisme, en y incluant le travail d'un certain non-marxisme, faisant en sorte que toute avancée ou invention sur le versant de la *praxis* révolutionnaire doive se préparer et s'accompagner d'une redéfinition, ou réaffirmation, de ce qui l'excède.

Dès lors, après avoir rapidement revisité la formation de la pensée politique de Gramsci saisie à l'épreuve de la conjoncture révolutionnaire, on peut émettre quelques hypothèses de lecture provisoires, en insistant sur le fait qu'on retrouve, chez le premier Gramsci, *à la fois* une sensibilité conjoncturelle très aiguë, de telle sorte que chaque étape de sa pensée se définit par rapport à une conjoncture déterminée (ou à déterminer), et le refus de toute traduction immédiate, de tout enregistrement unique et univoque de l'événement, sous une forme ou sous une autre (que ce soit sous la forme de sa négation absolue, comme le prétendait par exemple l'Internationale socialiste par rapport à la guerre de 14, ou que ce soit sa glorification et son être érigé en modèle – comme on le verra dans le conflit de Gramsci avec Bordiga à propos de l'importation de la Révolution russe). À l'idée d'une fidélité et d'une adhésion univoques à l'événement et à la conjoncture qu'il ouvre, Gramsci semble opposer une inscription, voire une tra-duction en deux temps, un double mouvement impliquant par exemple, par rapport au savoir marxiste, ou au marxisme comme savoir, un premier mouvement de régression pré-marxiste, qui soit en mesure de trouer le savoir supposé au marxisme, d'y faire brèche ; suivi d'un deuxième temps, pour ainsi dire progressif, de renouvellement interne de la théorie et de la pratique marxiste. On en a fourni quelques exemples : le couplage entre l'adhésion à l'interventionnisme et la pratique du journalisme intégral entre 1914 et 1916, la création d'une publication autonome de la fraction turinoise (*La Città futura*) couplée d'une allégeance partielle à un certain héritage de l'idéalisme et de

l'historicisme au cours du mois de février 1917. Et il s'agit maintenant de faire travailler ces mêmes hypothèses dans la lecture de la séquence proprement ordinoviste, séquence où il s'agit justement de traduire en praxis localisée, les axiomes posés, dans le champ des idées, par « La Révolution contre *Le Capital* ».

***La conjoncture entre traduction et production
de l'événement : l'apport trans-historique de la
séquence ordinoviste***

Qu'il nous soit permis, avant d'entrer dans le vif du sujet, une remarque d'ordre plus général sur la littérature gramscienne en langue française : celle-ci est quantitativement bien plus pauvre que la littérature gramscienne existant non seulement en italien (où la gramsciologie a constitué quasiment une discipline à part entière), mais désormais aussi en anglais (où l'on assiste, depuis une vingtaine d'années, à une véritable renaissance des études gramsciennes), et se concentre pour l'essentiel dans la décennie 70 – que l'on songe aux livres de Christine Buci-Glucksmann sur *Gramsci et l'État* ou à celui d'Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, pour ne citer que deux exemples parmi les plus originaux¹³. Cela ne tient pas seulement au fait que cette période coïncide avec la publication chez Gallimard de l'essentiel des textes de Gramsci en langue française¹⁴, alimentée et

¹³ Voir Maria Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1975 ; C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975. Signalons aussi les travaux de Jacques Texier, qui se concentrent pour l'essentiel dans la même période, ainsi que la thèse de doctorat d'Annick Jaulin *Les idéologies chez Gramsci d'après les « Cahiers de prison »*, Toulouse II, 1978, publiée ensuite sous le titre *La peau du marxisme*, Mauzevin, T.E.R., 1985, à notre avis un des essais les plus suggestifs dans le champ français des études gramsciennes. Pour une bibliographie d'ensemble voir A. Tosel (dir.), *Modernité de Gramsci*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1985.

¹⁴ Les *Lettres de prison* paraissent en fait en 1971, le premier tome des *Écrits politiques* en 1974, et les premiers volumes des *Cahiers* en 1978, toujours chez Gallimard.

nourrie par la parution en italien de la première édition critique de ses œuvres par Valentino Gerratana¹⁵, mais également et surtout au fait que cela correspond à la dernière tentative d'envergure de renouveler la culture philosophique du PCF, tentative conduite après 68 et largement hégémonisée par Althusser et ses élèves. Althusser, en effet, malgré ses jugements tranchants sur l'historicisme gramscien¹⁶, et même sur son crypto-catholicisme¹⁷, « ouvre » à Gramsci en 68 et encourage ses élèves à se mettre au travail, quitte à faire subir à la « philosophie de la praxis » du marxiste sarde un « régime » qui l'allège de son historicisme pour en exalter d'autres apports plus

¹⁵ Voir A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Turin, Einaudi, 4 vol., 1975.

¹⁶ Voir L. Althusser, « Le marxisme n'est pas un historicisme », dans L. Althusser et coll., *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 1965, rééd. Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1996.

¹⁷ Althusser écrit par exemple à Franca Madonia le 2 juillet 1965 : « Il [Gramsci] pète d'astuce (...) et c'est d'une très grande séduction – mais que des faiblesses derrière ces nuances brillantes et souvent profondes. G. n'avait guère lu *Le Capital* et ne connaissait manifestement pas bien le contenu du Livre, il ne parle presque jamais d'économie politique et quand il en parle (fin de *Mat. St. et Croce*) c'est souvent plein de grosses fautes du point de vue marxiste. C'est un politique 100 %, le Machiavel des temps modernes, il lit Lénine à travers Machiavel autant que Machiavel à travers Lénine, et ce n'est pas peu dire. Son autre modèle (impressionnant de voir ça !) c'est l'église catholique ! Elle lui offre le modèle de la façon, dont une « philosophie », ou comme il préfère dire une idéologie, une conception du monde, peut et doit passer dans l'histoire « concrète », c'est-à-dire dans la pratique et le comportement quotidien des hommes : nécessité de créer une couche d'intellectuels « organiques », nécessité de ne jamais couper le contact avec les « simples » (sous ce rapport la politique des Jésuites lui semble exemplaire). Son analyse reste purement formelle (...) jamais il ne pose la question *pour quelle raison* une idéologie (philosophie) peut se diffuser organiquement dans le peuple et devenir « historique » (...) qu'elle soit *vraie* ou fausse une conception du monde, que sa *vérité* intervienne dans sa diffusion ou non, il s'en fout. Autrement dit, il ne pose jamais le problème de la distinction des raisons et des moyens... » (L. Althusser, *Lettres à Franca*, Paris, IMEC-Stock, 1998). Sur l'analyse de la religion chez Gramsci on peut consulter Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974.

structuraux, dont naturellement, et avant tout, la pensée de l'hégémonie.

Cela donne une littérature assez limitée dans le temps et dans son volume, mais fort vivante et originale, qui tranche avec la longue rumination académique dont Gramsci a fait l'objet dans d'autres contextes.

Refermons ici la parenthèse sur la place historiquement accordée à la pensée gramscienne en France, pour revenir à notre relecture de la formation sous conjoncture de la pensée politique du premier Gramsci.

Afin d'avancer dans cette direction, nous nous servirons de deux concepts médiateurs, celui de « traduction » ou de « traductibilité » (on verra qu'il ne s'agit pas tout à fait de la même notion) et celui de « production ».

Le premier se trouve explicitement posé chez Gramsci, en particulier dans les *Cahiers de prison*, mais acquiert une pertinence et une efficacité spécifique, pour la première fois, dans la conjoncture précise des Conseils ; alors que le deuxième – comme l'a remarquablement montré Gérard Granel – est absolument central dans l'expérience ordinoviste, alors même qu'il ne se trouve pas forcément mis en avant en tant que tel, et nécessite donc une reconstruction critique.

Commençons donc par le premier point.

Comme nous venons de le voir dans la première partie de notre analyse, on peut appréhender la pensée du jeune Gramsci, entre 1914 et 1917, comme une pensée qui se mesure au problème de la traduction, au sens large de transfert ou de translation, d'un événement considéré comme étant à l'origine d'une conjoncture nouvelle, dans un site qui en est affecté, mais qui ne peut en aucun cas recevoir un tel événement de façon passive, mécanique, abstraite, devant au contraire *se disposer* à une telle traduction, créer les conditions de son accueil.

Or, le problème de la traduction de la Révolution de 17 va se poser autant en Allemagne qu'en Europe centrale ou en Italie, en particulier après l'Armistice.

Ainsi, à la fin de 1918 voit le jour à Naples le premier numéro de l'hebdomadaire *Il Soviet*, futur organe de la fraction dite abstentionniste du PSI, dirigé par Amedeo Bordiga. Et quelques mois plus tard, en avril 1919, paraît à Turin la première livraison de l'*Ordine Nuovo* hebdomadaire, à l'initiative d'Antonio Gramsci, Angelo Tasca, Umberto Terracini et Palmiro Togliatti.

Entre-temps *Il Grido del popolo*, le journal des socialistes turinois pendant la guerre, a arrêté ses publications, quitté le PSI, et rejoint l'Internationale communiste.

Le premier numéro de l'*Ordine Nuovo* paraît donc le 1^{er} mai 1919, sur huit feuillets largement caviardés par la censure, mais sans encore de programme ou de ligne précise, et encore moins de références aux Conseils, mais comme l'expression générique d'un double besoin : celui de travailler à la formation d'une nouvelle culture prolétarienne, et celui d'encourager l'action et l'union de forces jusque-là séparées, exigences encore assez mal traduites en pratique au printemps 1919, mais synthétisées dans l'en-tête du journal dès son premier numéro :

« Formez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre intelligence, agissez parce que nous aurons besoin de tout votre enthousiasme, organisez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre force ».

Se former, agir, s'organiser. On peut dire que cette triple injonction répond aux trois sens fondamentaux du mot « *ordine* » (« ordre ») : l'ordre comme *forme* (et *formation*), l'ordre comme *prescription* et *impératif d'action*, l'ordre comme *organisation*.

Gramsci insistera, un an plus tard, sur le caractère indéterminé du projet de l'*Ordine Nuovo* dans ses premiers mois d'existence :

« Quand, au milieu d'avril 1919, nous avons décidé, à trois, ou quatre, ou cinq camarades de commencer la publication d'une revue intitulée l'*Ordine Nuovo*, personne d'entre nous (enfin, presque personne...) ne pensait changer la face du monde, ne pensait rénover les esprits et les cœurs des multitudes humaines, ne pensait ouvrir un nouveau cycle de l'histoire. Personne (...) ne nourrissait des douces illusions

sur le succès de l'entreprise. Qui donc étions-nous ? Que représentions-nous ? Quelle nouvelle parole apportions-nous ? Hélas ! le seul sentiment qui nous ait unis dans nos réunions d'alors venait d'une vague passion pour une vague culture prolétarienne ; nous voulions agir, agir et encore agir [*fare, fare, fare*], nous nous sentions inquiets, sans directives, plongés dans la vie ardente des mois qui suivirent l'Armistice, en un moment où le cataclysme de la société italienne semblait imminent ».¹⁸

Et il rajoute même, un peu plus loin dans le même article rétrospectif de l'été 1920 :

« Que fut donc l'*Ordine Nuovo* dans ces premiers numéros ? Ce fut une anthologie, rien d'autre qu'une anthologie, une revue telle qu'il aurait pu en paraître à Naples, à Caltanissetta, à Brindisi, ce fut une revue de culture abstraite, d'information abstraite, qui avait un penchant pour les petites « nouvelles » horripilantes et les xylographies pleines de bonnes intentions ; voilà ce qui fut l'*Ordine Nuovo* dans ses premiers numéros : une pure incohérence, le produit d'un intellectualisme médiocre, qui cherchait en trotinant un port idéologique où aborder et une voie d'action à suivre ».¹⁹

Voilà ce qu'écrivit Gramsci à plus d'un an de distance, dans un article intitulé « Le programme de l'*Ordine Nuovo* », à la fois un premier texte rétrospectif et un texte effectivement programmatique, car il intervient au moment d'un désaccord assez grave entre Gramsci lui-même et ses camarades de l'*Ordine Nuovo*, à un moment où ces derniers sont tentés de rejoindre l'aile maximaliste et électoraliste du PSI, alors que Gramsci cherche à faire alliance avec les abstentionnistes de Bordiga et mise sur l'autonomie des Conseils par rapport au Parti.

¹⁸ A. Gramsci (texte signé), « Le programme de l'*Ordine Nuovo* », dans *L'Ordine Nuovo*, n° 12, 14 août 1920 et n°14, 28 août 1920, dans A. Gramsci, *Écrits politiques I*, op. cit. p. 368-369.

¹⁹ *Ibid.*, p. 370.

Nous reviendrons sur ce texte dans un instant. Avant cela, on remarquera que Gramsci, en insistant sur le caractère velléitaire des premiers pas de l'*Ordine Nuovo*, entend renforcer le moment de coupure représenté, à l'intérieur du mouvement, par l'idée de faire des « commissions internes » (*commissioni interne*) le noyau dur de la traduction italienne et immanente des Soviets, coupure qui est mise en scène de façon quasiment théâtrale, après-coup, dans l'article susmentionné « Le programme de l'*Ordine Nuovo* », et qui se trouve explicitement formulée, pour la première fois, dans celui qu'on peut tenir pour *le véritable texte fondateur du groupe*, un article intitulé « Democrazia operaia », coécrit par Gramsci et Togliatti en juin 1919, et réalisant ce que Gramsci définira plus tard « coup d'État rédactionnel » contre la ligne de Tasca (centrée sur « une vague culture prolétarienne »).

Avec cet article, paru dans le septième numéro de l'*Ordine Nuovo*, se pose en fait pour la première fois la question d'une importation de la révolution bolchevique qui ne soit pas une réception passive et mécanique, mais qui advienne de l'intérieur même de la situation italienne, au sein même de la classe ouvrière du Nord de l'Italie, mieux : de l'intérieur même de l'usine et de son embryon politique autonome : la commission interne²⁰, ici identifiée à un Soviét en puissance :

« Un problème harcelant se pose aujourd'hui à tout socialiste – lit-on dans l'*incipit* de l'article – : comment dominer les immenses forces sociales que la guerre a déchaînées ? L'État socialiste existe déjà *en puissance* [*in potenza*] dans les organismes de la vie sociale propres à la classe laborieuse exploitée ».²¹

²⁰ Je préfère ici, pour « *commissione interna* », la traduction littérale de Gérard Granel « commission interne », à celle, un peu fourvoyante, de Robert Paris, qui propose « comité d'entreprise », tout en signalant l'ambiguïté d'une telle solution.

²¹ « Démocratie ouvrière » (article sans signature), dans *Ordine Nuovo*, I, 7, 21-6-1919, trad. dans A. Gramsci, *Écrits politiques I, op. cit.*, p. 244-45. Italiques rajoutés.

Puis on en vient au repérage des sites et des sujets potentiels du nouvel État à venir :

« L’usine avec ses commissions internes, les cercles socialistes, les communautés paysannes, sont des centres de la vie prolétarienne sur lesquels il est indispensable d’agir directement. Les commissions internes sont des organismes de démocratie ouvrière qu’il faut absolument libérer des limitations imposées par les chefs d’entreprise et auxquels il faut infuser une vie nouvelle. Aujourd’hui les commissions internes limitent le pouvoir du capitaliste à l’intérieur de l’usine et remplissent des fonctions d’arbitrage et de discipline. Développées et enrichies, elles devront être demain les organismes du pouvoir prolétarien, qui devront se substituer au capitaliste dans toutes ses fonctions utiles de direction et d’administration.

Dès aujourd’hui déjà les ouvriers devraient procéder à l’élection de vastes assemblées de délégués, choisies parmi les camarades les meilleurs et les plus conscients, avec pour mot d’ordre : “Tout le pouvoir dans l’usine au comité d’usine”, inséparable de cet autre mot d’ordre : “Tout le pouvoir de l’État aux Conseils ouvriers et paysans” ». ²²

On repère aisément l’idée centrale, avancée ici pour la première fois à travers une thèse programmatique : il ne s’agit pas de former *ex novo* les forces aptes à traduire la révolution de 1917 en Italie, ni de songer à leur simple conformation au modèle de la Révolution bolchevique, mais de « libérer », de « développer » et « d’enrichir » une pratique de la « démocratie ouvrière » déjà existante et répandue, quoique bridée par le cadre capitaliste et syndical.

Encore une fois il s’agit de *traduire*, dans toute l’étendue du terme : transférer un certain contenu d’une forme à une autre. Seulement, on envisage le problème quasiment *a contrario*, non pas à partir de la toute-puissance de l’événement, mais de son (in)existence contingente, c’est-à-dire à partir de son existence à un degré minimal, dans un certain monde, celui de l’Italie de l’immédiat

²² *Ibid.*, p. 246.

après-guerre. Autrement dit, et pour transposer un instant tout ceci dans le langage du dernier Badiou, le problème de la traduction de l'événement révolutionnaire, tel qu'il est posé par l'*Ordine Nuovo*, est le problème de la jonction possible entre une présentation événementielle (c'est-à-dire une vérité existant à son degré maximal : la Révolution bolchevique en Russie) et un « (in)existant », c'est-à-dire une vérité existant de façon minimale dans un autre monde, jonction qui produit une « mutation », un changement de « transcendantal » historique²³.

On pourrait également lire cette position gramscienne comme une transposition de la logique léninienne du « maillon faible », dans la mesure où elle mise sur les ressources d'un point assez marginal, à l'intérieur d'une certaine configuration, afin d'en défaire la consistance et de procéder à une nouvelle totalisation. Penser sous conjoncture implique en effet toujours de pouvoir défaire, à partir du repérage d'un point précis, la prétendue totalité d'une situation afin de procéder à sa subversion interne. Mais ce qui frappe, dans le geste ordinoviste, c'est la *localisation* précise d'un tel point de subversion de la situation, selon une logique quasiment *topologique*, qui prescrit la nécessité de penser non seulement la forme singulière du transfert entre la conjoncture bolchevique et la révolution en Europe, mais d'identifier *le lieu* précis d'une telle greffe.

Pour revenir sur un plan plus concret, on peut affirmer que, malgré l'échec de la révolution socialiste en Italie entre 1919 et 1921, comme d'ailleurs dans tous les pays d'Europe – l'expérience de l'*Ordine Nuovo* sera aussi une grande réussite, dans la mesure où une telle séquence réussira à créer un nouveau rapport aux masses, de sorte que, après la scission de Livourne entre socialistes et communistes en 1921, « ce seront bien eux, les ordinovistes, et eux

²³ Sur les notions d'« inexistant », de « mutation » ou de « transcendantal », voir Alain Badiou, *Logiques des Mondes*, Paris, Seuil, 2006, et surtout son abrégé, largement consacré à la question d'une phénoménologie trans-historique de la réactivation des événements émancipateurs, le *Second Manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2008.

seuls, à apporter au nouveau parti ce sans quoi il n'est rien : les masses »²⁴.

C'est en ce sens que l'œuvre politique et militante du Gramsci ordinoviste est au fond solidaire, dans sa fonction pour ainsi dire épocale, de celles de Lénine et Rosa Luxembourg, malgré l'imaginaire libertaire dont l'*Ordine Nuovo* se trouve parfois auréolé, en raison de son insistance sur l'autogestion politique, économique et culturelle dont les Conseils seraient les vecteurs.

Mais revenons à cette *localisation* cruciale sur laquelle misent les ordinovistes pour la tra-duction des Soviets dans la conjoncture italienne. La nécessité de fournir quelques précisions historiques sur la nature de ces fameuses « commissions internes » s'impose ici, afin de bien saisir la portée de la proposition ordinoviste.

Pour nous faciliter la tâche, citons la présentation historique assez synthétique et objective qu'en propose Paolo Spriano dans son ouvrage de référence, *L'Ordine Nuovo e i Consigli di fabbrica* :

« C'est seulement à la fin de la guerre qu'est stipulé, entre la fédération métallurgique et le consortium industriel, un accord (février 1919) dans lequel est reconnu de façon explicite pour la première fois le droit des ouvriers d'un établissement à avoir une représentation interne propre, une commission – généralement de cinq membres – qui reste en charge pendant un an et qui est élue "par l'assemblée des ouvriers appartenant à la fédération" ».²⁵

Pourtant, comme l'écrira Umberto Terracini (cité par Spriano) dans l'*Almanacco Socialista* en 1920 :

« Le critère de choix et le mode d'élection ne donnaient nullement la garantie que les commissaires fussent vraiment les représentants de la volonté générale de la *maestranza*, c'est-à-dire de l'ensemble des ouvriers. Les listes étaient formées par l'organisation de telle sorte que les élus portaient

²⁴ G. Granel, *Cours sur Gramsci, op. cit.*, Enregistrement (18) du 17 avril 1974.

²⁵ P. Spriano, *L'Ordine Nuovo e i Consigli di fabbrica*, Turin, Einaudi, 1971, p. 47, tr. fr. G. Granel, *Cours sur Gramsci, op. cit.*, Enregistrement (17) du 10 avril 1974.

plutôt la casquette d'hommes de confiance du syndicat que de délégués de la masse. Les élections, faites dans des comices, dans des réunions rassemblées à l'issue du travail, sans contradicteur, sans qu'il y ait une lutte entre les hommes et entre les idées, à main levée et par acclamation, en même temps qu'elles assuraient (et ce n'était pas difficile) le succès de la liste choisie par l'organisation, ne donnaient pas la garantie que les électeurs connaissaient les pensées et les projets des élus, en sorte que les commissions internes montraient quelque chose d'*extérieur*. Elles étaient détachées de la masse et elles ne se sentaient pas appuyées, soutenues, aidées par cette même masse ; une fois le comice électoral clos, une muraille, pour ainsi dire, se levait entre les représentants et les représentés ».²⁶

C'est à partir de l'analyse des contradictions propres à ces « centres de vie prolétarienne » au sein de l'usine que l'*Ordine Nuovo* décide d'opérer pour transférer les Soviets dans le cœur de l'Italie industrielle, et cela en suivant une suggestion d'un ouvrier métallurgiste, le dénommé Enea Matta, familier du groupe de l'*Ordine Nuovo*, qui proposera de focaliser le travail du journal sur la tâche d'une réactivation et d'une transformation desdites commissions internes²⁷.

Or, on peut mesurer la continuité foncière entre le problème de la traduction des Soviets et celui d'une révision radicale de la catégorie même de production par le biais de deux autres textes cruciaux de la première année de l'*Ordine Nuovo* – « *Sindacati e Consigli* » (« Syndicats et Conseils », 11 octobre 1919) et « *Sindacalismo e Consigli* » (« Syndicalisme et Conseils », novembre 1919). Nous le verrons dans un instant.

²⁶ U. Terracini (1920) cité par P. Spriano dans *L'Ordine Nuovo e i Consigli di fabbrica*, *op. cit.*, p. 48, note 1, italique rajouté. Voir aussi la note historique de Robert Paris, dans A. Gramsci, *Écrits politiques I*, *op. cit.*, p. 433-434.

²⁷ Voir A. Gramsci (article signé), « Il programma de l'*Ordine Nuovo* », dans *L'Ordine Nuovo*, II, 12, 14 août 1920 et II 12, 28 août 1920, dans A. Gramsci, *Écrits politiques I*, *op. cit.*, p. 368 et sq.

Avant cela, et sans entrer dans un examen approfondi de la notion de « traductibilité » (« *traducibilità* ») chez Gramsci – notion transversale, qui dépasse largement le champ de la linguistique ou de la critique littéraire, deux champs majeurs dans la formation et dans la pensée de Gramsci, pour toucher à la question, déjà suggérée par Marx dans *La Sainte famille*, de la possibilité de traduire le langage de la pensée politico-juridique française dans celui de la pensée spéculative allemande²⁸ – il nous semble intéressant de revenir brièvement sur une polémique conduite par Gramsci à peu près à la même époque de ses premiers textes ordinovistes, polémique à première vue marginale, accessoire, mais qui permet d’apprécier la portée plus générale qu’il reconnaît, dès cette époque, à la question de la traduction. Il s’agit de son rejet virulent de l’Espéranto, identifié à une conception abstraite, mécanique, positiviste et philistine de l’universalisme.

On peut prélever une citation à ce sujet presque au hasard, tellement le thème revient régulièrement sous sa plume à la fin des années 1910. Voici par exemple un extrait d’un article paru dans *Il*

²⁸ Gramsci ajoutera à l’homologie marxienne entre le paradigme moderne de la politique française et celui de l’idéalisme philosophique allemand, un troisième terme : l’économie politique anglaise. Voir *Cahiers de prison*, 11, § 46-49 (« Traduisibilité des langages scientifiques et philosophiques »). Ainsi, on peut distinguer chez Gramsci deux questions, qui ne cessent de se recouper sans se recouvrir pour autant : une problématisation de la question de la *traduction* comme acte immanent de transposition d’un contenu d’une forme à une autre (d’une langue à une autre, par exemple) ; et un questionnement de la *traductibilité* (terme que nous préférons à celui de « traduisibilité » choisi par les traducteurs français de Gramsci) comme transposition d’une rationalité, d’un langage entier (un « paradigme » dira le dernier Gramsci), dans un autre langage, une autre rationalité (par exemple la traductibilité du monde grec dans le monde romain ; ou encore, la traductibilité du « subjectivisme » de l’idéalisme italien dans la notion de « superstructure » à l’intérieur de « l’historicisme réaliste »). Pour une analyse détaillée de la complexité et de la richesse de la question chez Gramsci, voir Derek Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso : Antonio Gramsci linguista*, Perugia, Guerra, 2004.

Grido del popolo du 16 février 1918, entièrement consacré à la question, et où Gramsci déclare, en conclusion de son analyse :

« Rien dans l’histoire ni dans la vie sociale n’est fixe, rigidifié, définitif. Et rien ne le sera jamais. De nouvelles vérités enrichissent le patrimoine de la connaissance, des besoins nouveaux, toujours plus élevés, sont constitués à partir de conditions de vie renouvelées, des nouvelles curiosités intellectuelles et morales piquent l’esprit et l’obligent à se renouveler, à s’améliorer, à changer les forces d’expression linguistique. Et, dans un tel flux de matière volcanique liquéfiée, brûlent et s’annulent les utopies, les actes arbitraires, les vaines illusions, comme celle de la langue unique et de l’Espéranto ».²⁹

Dans une lettre de la même période à Leo Galletto, il ajoute, toujours au même sujet :

« A bas l’Espéranto ! Je te prie de faire observer à Serrati que sa qualification de puriste à mon égard n’est pas correcte. Le purisme est une forme linguistique rigidifiée et mécanisée, et en cela la mentalité du puriste est similaire à celle de l’Espérantiste. Je suis un révolutionnaire, un historiciste, et j’affirme que seules sont utiles et rationnelles des formes d’activité sociale (qu’elles soient linguistiques, économiques ou politiques) qui surgissent spontanément et qui se réalisent à travers la libre activité d’énergies sociales. Donc je dis à bas l’Espéranto, au même titre où je dis : à bas tous les privilèges, toutes les mécanisations, toutes les formes rigidifiées de la vie... ».³⁰

Par-delà le style bergsonien et l’insistance sur le devenir, la créativité et l’élan vital, il faut lire cette prise de position tranchée comme étant à son tour une traduction, dans le champ linguistique, du refus par Gramsci de toute solution qui fasse, justement, l’impasse

²⁹ A. Gramsci, « L’Espéranto », dans *Scritti giovanili* (1914-1918), Turin, Einaudi, 1975 p. 178 (nous traduisons).

³⁰ A. Gramsci, lettre à Leo Galletto du février 1918, citée par E. Garin, *Intelletuali italiani del XX secolo*, Rome, Editori Riuniti, 1987, p. 304.

sur le problème de la traduction, en imposant un modèle applicable à toute circonstance, et choisissant en revanche une économie de l'appropriation subjective et idiomatique, créatrice.

Il faudrait mettre en parallèle cette opposition à *la* langue, non seulement avec la question de la « traductibilité », mais aussi avec d'autres questions plus pratico-institutionnelles, touchant comme telles à l'articulation entre culture et masses, idéologie et structures, comme par exemple le combat de Gramsci, entre 1917 et 1919 contre les Universités populaires prônées par beaucoup de socialistes, qu'il considère irrémédiablement affectées par une conception positiviste et évolutionniste du savoir, pour laquelle il ne s'agirait que d'instruire le peuple pour le mettre au niveau de l'Histoire, sans mobiliser son savoir et ses ressources propres, c'est-à-dire sans pouvoir produire une nouvelle *subjectivité* historique.

Mais il nous revient à présent de tenter de conclure en montrant comment la question de la traduction s'articule à celle de la production.

On a vu comment le groupe de l'*Ordine Nuovo*, en mobilisant le savoir et l'expérience ouvrières, en arrive à repérer un site potentiel de transfert de la révolution russe dans les commissions internes déjà existantes, de façon embryonnaire, dans les grandes usines du Nord de l'Italie, à condition d'en élargir, développer et libérer les ressources propres, en les transformant ainsi en Conseils d'usine. Mais comment concevoir et réaliser une telle transformation ? La réponse n'est pas recherchée uniquement sur le plan organisationnel et politique – (élargissement de l'élection des commissaires à tous les Ateliers, participation de tout le monde à l'élection des commissaires, depuis les cadres jusqu'aux ouvriers non-syndiqués, etc.). Pour les ordinovistes il existe en fait une condition plus fondamentale qui marque une coupure avec la conception syndicaliste : celle de considérer les travailleurs non comme des salariés mais comme des *producteurs*. Le Conseil d'usine ne peut jouer un rôle révolutionnaire analogue à celui du Soviet (du moins des premiers Soviets russes) qu'à cette condition précise, celle de considérer insuffisante toute démocratisation de la fonction des

commissions internes tant que cette même fonction n'est pas radicalement *déplacée*, passant de l'ambition de représenter l'ensemble des travailleurs à celle de représenter l'ensemble des producteurs.

À ce titre, voici quelques passages fort parlants de l'article « Syndicats et Conseils » (11 octobre 1919) :

« La dictature du prolétariat peut s'incarner dans un type d'organisation spécifique de l'activité propre aux producteurs mais non de celle des salariés, car ces derniers sont les esclaves du capital. Le Conseil d'usine est la cellule de base de cette organisation. Puisque dans le Conseil toutes les branches du travail sont représentées proportionnellement à la contribution que chaque corps de métier et chaque branche de métier et chaque branche du travail apporte à l'élaboration de l'objet que l'usine produit pour la collectivité, c'est là une institution de classe, c'est une institution à valeur sociale. Sa raison d'être est dans le travail, elle est dans la production industrielle, c'est à dire dans un fait permanent, et non pas dans le salaire, dans la division des classes, c'est-à-dire un fait transitoire qu'il s'agit précisément de dépasser ».³¹

Et plus loin, dans ce même article qu'il faudrait citer en entier :

« L'existence du Conseil donne aux ouvriers une responsabilité directe dans la production ; elle les pousse à améliorer leur travail, elle instaure une discipline consciente et volontaire, elle leur donne une mentalité de producteur, de créateur d'histoire ».³²

La récurrence des termes « production » et « producteur » – qui reviennent une vingtaine de fois en l'espace de peu de pages – signale à quel point c'est bien là que se trouve le nœud, ou le nouage, établi par Gramsci et son groupe, entre économique et politique. Il ne s'agit pas uniquement de revendiquer les forces vives de la production contre l'économie aliénante de la plus-value et du profit.

³¹ « Syndicats et Conseils » (article sans signature), dans *L'Ordine Nuovo* I, 21, 11 octobre 1919, dans A. Gramsci, *Écrits politiques I, op. cit.*, p. 280.

³² *Ibid.*, p. 282.

Tout se passe en effet comme si une grande partie de l’itinéraire politique et philosophique des ordinovistes consistait à brouiller les distinctions trop nettes et prédéterminées entre économique, politique et culture, y compris à l’intérieur même du champ marxien et marxiste. C’est d’ailleurs ce que suggère de façon assez explicite une des très rares notes des *Cahiers de prison* au cours de laquelle Gramsci revient, quinze ans plus tard, sur la signification d’ensemble du *biennio rosso* et de l’*Ordine Nuovo*, note qu’on trouve à la toute fin du douzième *Cahier*, consacré à « L’histoire des intellectuels et de la culture en Italie » :

« Le type traditionnel et vulgarisé de l’intellectuel est représenté par l’homme de lettres, le philosophe, l’artiste. C’est pourquoi les journalistes, qui se considèrent comme étant des hommes de lettres, des philosophes, des artistes, se considèrent également comme les “vrais” intellectuels. Dans le monde moderne, c’est l’éducation technique, qui est liée étroitement au travail industriel, même le plus primitif et le moins qualifiée, qui doit constituer la base du nouveau type d’intellectuel. C’est sur cette base que l’*Ordine Nuovo* hebdomadaire a travaillé, *pour développer certaines formes d’intellectualité nouvelle et pour définir des nouveaux concepts*, et cela n’a pas été une des moindres raisons de son succès : cette façon d’envisager le problème correspondait en effet à des aspirations latentes et se trouvait en conformité avec le développement des formes de vie réelles. Le mode d’être de l’intellectuel nouveau ne peut plus être constitué par l’éloquence, ce moteur extérieur et provisoire des affects et des passions ; il doit consister à se mêler activement à la vie pratique, comme un constructeur, un organisateur, un “persuadeur permanent”, parce qu’il n’est pas simplement un orateur et qu’il dépasse toutefois l’esprit mathématique abstrait ; à partir de la technique-travail il parvient à la technique-science et à la conception humaniste et historique sans laquelle on reste un “spécialiste” et on ne devient pas un “dirigeant” (spécialiste + politique) ». ³³

³³ A. Gramsci, *Cahiers de prison, op. cit.*, 12, § 3, p. 346-347. Italiques rajoutées.

On repère aisément l'accent mis non simplement sur la question de l'indivision du travail entre intellectuels et techniciens, mais sur la constitution d'une « intellectualité nouvelle » capable de participer à la production de « nouveaux concepts » dans la mesure où elle renonce à toute position de surplomb (littéraire, philosophique ou artistique), pour se situer dans le champ même où, avec la production industrielle, on produit aussi la subjectivité et la culture de l'homme moderne. C'est un tel point de vue qui reviendra, sous une forme plus ouvertement anthropologico-politique, dans *Américanisme et fordisme*, le Cahier où le Gramsci « de la maturité » renoue le plus fortement, quoique de manière implicite, avec l'expérience théorique de l'*Ordine Nuovo*, et qui fonctionnera comme une matrice théorique, alternative à l'historicisme, pour l'opéraïsme italien des années 60.

On pourrait poursuivre la relecture en ce sens des textes ordinovistes, comme par exemple l'article « Syndicalisme et Conseils », de novembre 1919, ou celui, du mois d'octobre de la même année, intitulé « Les Syndicats et la dictature », où Gramsci interprète l'échec des Conseils en Hongrie à partir d'un défaut de traduction immanente du modèle soviétique, entraînant nécessairement leur « bureaucratisation ».

On peut également renvoyer, à ce propos, au déjà mentionné *Cours sur Gramsci* de Gérard Granel, et en particulier à la 21^{ème} leçon, où est efficacement présenté le débat entre Gramsci et Bordiga autour des Conseils d'usine, en soulignant l'écart entre une conception purement politique des Conseils – celle de Bordiga – qui ne voit en ces derniers que l'instrument politique du Parti pour la conquête de l'État, et la conception ordinoviste, défendant l'idée d'une certaine nouveauté et autonomie de l'expérience turinoise, visant à brouiller les partages traditionnels entre ouvriers et intellectuels, dirigeants et dirigés, production industrielle et production idéologique, en direction de la formation d'un nouveau *corps*, se chargeant de produire une subjectivité inédite. Granel insiste sur la possibilité d'envisager l'*Ordine Nuovo* comme créateur d'une « indécidabilité » à l'intérieur de la distinction transcendante

entre économie et politique, distinction classique au moins depuis Rousseau³⁴.

Le « malentendu » à propos de la conception des Conseils entre Bordiga et Gramsci n'empêchera pas une profonde solidarité politique entre le groupe du *Soviet* et celui de l'*Ordine Nuovo* lorsque, en août 1920, Gramsci s'éloigne non seulement de Tasca, mais aussi de Togliatti et Terracini, favorables à l'entrée dans la section « électoraliste » du Parti socialiste, en constituant le groupe *Educazione comunista*, qui soutient l'occupation des usines, se pose la question de leur militarisation, en convergeant ainsi vers les positions des « abstentionnistes » de Bordiga.

Autrement dit, le différend fondamental, du point de vue qui nous intéresse ici, entre Gramsci et Bordiga, au sujet de la nature et de la fonction des Conseils, s'il est un révélateur significatif de la singularité de l'approche ordinoviste par rapport à des modélisations léninistes qui ne se posent guère le problème du « transfert » de l'événement révolutionnaire, mais seulement de sa *reproduction*, n'interdira pas une convergence politique entre les deux courants du mouvement conseilliste italien entre la fin de 1920 et les premiers mois de 1921, lorsque le mouvement des Conseils s'essouffle et qu'il devient urgent de le capitaliser dans la constitution d'un Parti communiste autonome vis-à-vis du PSI.

Toutefois, le moment est venu de conclure en risquant quelques hypothèses théoriques et métahistoriques plus générales qu'on peut tirer de cette relecture cursive de l'*Ordine Nuovo* au sujet de l'articulation fondamentale entre pensée de l'événement et conjoncture dans une perspective matérialiste.

On pourra dès lors avancer la thèse provisoire selon laquelle toute pensée matérialiste de l'événement (révolutionnaire) demande

³⁴ « Depuis l'article "Économie politique" de l'*Encyclopédie* qu'on lui doit, Rousseau sait fort bien que la société tout entière est issue de la division du travail et que, par conséquent, le problème fondamental de la réalité sociale est celui de la propriété privée. Il le sait si bien qu'il en fera encore le thème dominant du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* » (G. Granel, *Cours sur Gramsci, op. cit.*, Enregistrement (17) du 10 avril 1974).

le refus d'une modélisation mécanique de ce dernier – qui le transformerait en *modèle* à *imiter* – pour le saisir en revanche dans sa possibilité de *traduction immanente* dans une conjoncture singulière. Pour le dire en d'autres termes, il n'y a pas de pensée matérialiste qui puisse s'exempter d'un tel travail de tra-duction, de transfert, de translation, en l'absence duquel l'événement émancipateur devient à son tour un fétiche, un absolu, un transcendant, une lettre morte (quoique vénérée), car intraduisible. On pourra alors poser, *via* Gramsci et l'*Ordine Nuovo*, une thèse à mettre à l'épreuve et à creuser quant aux « opérateurs de véridiction » de la pensée matérialiste dont nous nous sommes mis en quête depuis le début du Séminaire³⁵ : toute pensée matérialiste a pour condition nécessaire (mais guère suffisante) celle de pouvoir se penser comme un travail de tra-duction d'une vérité depuis son lieu d'événement à son lieu d'in-existence relative. Penser (dans) la conjoncture signifierait alors détotaliser la soi-disant unité d'une situation (ou d'un « état de la situation », pour le dire toujours avec Badiou) à partir d'un « site » capable de réactiver localement un événement ayant déjà surgi ailleurs sous sa puissance maximale. C'est dans une telle capacité de *réactivation disséminante* d'un événement que l'on distinguera, dès lors, un trait majeur d'une pensée matérialiste de la conjoncture, pour laquelle l'événement n'est jamais donné une fois pour toutes, n'est jamais unique et fini, mais ne cesse de se traduire et de produire en puissance ses effets sur les situations les plus disparates. Ces effets de transfert, surgissant dans un moment de *crise* à l'intérieur d'une configuration donnée, sont à leur tour inséparables du repérage précis d'un *lieu* faiblement constitué dans la représentation dominante de la situation, mais pouvant fonctionner comme point d'agrégation d'un *corps* nouveau, d'une *subjectivité* inédite, c'est-à-dire d'une irréductibilité aux lignes de partage dominant la conjoncture même qu'il s'agit de subvertir, et ouvrant ainsi sur un *excès* de l'historicité sur elle-même.

³⁵ Voir *Séminaire du GRM*, Séance du 27 septembre 2009
http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Section_48_1_27-09.pdf.

ESPAGNE 1936-37, GUERRE OU RÉVOLUTION ?

COMMENT PENSER LA CONJONCTURE ?

PATRICK MARCOLINI

« Guerre civile » ou « révolution espagnole » : aujourd'hui encore, le choix des mots pour désigner la conjoncture espagnole de la deuxième moitié des années 1930 est un choix sujet à polémique, et bien souvent révélateur des options idéologiques de ceux qui l'effectuent.

Il faut avouer que les faits sont difficiles à démêler. D'une part, nous avons affaire à une séquence historique qui possède tous les attributs d'une révolution classique : avec le soulèvement populaire qui se produit en Espagne au cours de l'été 1936, nous assistons bien à un *changement radical dans l'exercice du pouvoir*, par lequel les ouvriers et les paysans dissolvent les structures de l'ancien régime, se réapproprient leurs moyens de travail (la terre et les usines), et constituent leurs propres organes d'autogouvernement économique et politique (les assemblées de village et les comités d'usine)¹. Qui plus est, cet événement est bien l'aboutissement d'un processus révolutionnaire de longue durée qui voit le mouvement ouvrier se structurer en masse organisée, et acquérir à travers son expérience de lutte la pleine conscience de ses capacités et de ses idéaux de

¹ Pour un bilan des réalisations sociales, politiques et économiques de la révolution espagnole de 1936, voir Frank Mintz, *L'Autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Paris, Maspero, 1976, et Gaston Leval, *Espagne libertaire (36-39). L'œuvre constructive de la révolution espagnole*, Paris, Editions du Monde Libertaire, 1983.

transformation sociale². Enfin, en accord avec la théorie marxiste traditionnelle qui voit dans la crise politique et la crise économique deux facteurs déterminants dans l'écllosion d'une révolution sociale, les événements de l'été 1936 sont aussi le résultat d'une convergence entre la crise ouverte des institutions espagnoles depuis les années 1920 et les conséquences sociales de la crise de 1929 : la lente désagrégation de la monarchie, maintenue un temps par la dictature, et finalement remplacée par une République bancal, timorée dans ses réformes, incapable de s'en prendre aux privilèges de l'Eglise et de l'oligarchie terrienne, finit ainsi par coïncider avec un déclin notable de la production industrielle, tandis que le commerce extérieur est en chute libre et que le chômage monte en flèche.

Une révolution, donc, mais qui prend d'emblée les allures d'une guerre. En effet, même si la révolution a commencé très tôt, dès février 1936, au lendemain de la victoire électorale du Front populaire, lorsque les paysans commencent à envahir les grandes propriétés pour s'emparer des terres, tandis que des grèves éclatent dans les usines et que des escarmouches mettent aux prises dans les rues les partisans de l'extrême droite et de l'extrême gauche, on sait que c'est le soulèvement des généraux nationalistes désireux de rétablir l'ordre ancien qui va faire franchir un seuil déterminant. L'élément déclencheur est donc un élément *militaire*, et la réponse qui lui sera donnée sera aussi une réponse armée : le pillage des casernes et des armureries par les ouvriers de Barcelone et de Madrid, afin d'assurer eux-mêmes une résistance concrète, matérielle, au *pronunciamiento* – résistance que le gouvernement républicain pour sa part ne se montrait pas clairement disposé à organiser. En outre, les anarchistes de la CNT et de la FAI, qui furent à la pointe de cette autodéfense révolutionnaire, avaient eux-mêmes

² Concernant le mouvement anarchiste, voir César M. Lorenzo, *Le Mouvement anarchiste en Espagne. Pouvoir et révolution sociale*, St Georges d'Oléron, Editions libertaires, 2006, et concernant plus généralement la maturation des forces politiques en présence dans la révolution et la guerre d'Espagne, voir G. Brenan, *Le Labyrinthe espagnol. Origines sociales et politiques de la Guerre civile*, tr. fr.. M. et A. Joly, Paris, Ivrea, 2005.

été familiarisés au maniement des armes : nombre d'entre eux étaient en quelque sorte des *pistoleros*, qui avaient auparavant participé à des coups de main contre des banques ou contre les milices d'extrême droite, toujours au service du mouvement anarchiste. Enfin, le soulèvement des généraux ayant rencontré l'approbation des forces de droite, des propriétaires fonciers, du clergé et des populations catholiques, ainsi que des paysans effrayés par la propagande socialiste et anarchiste contre la petite propriété agricole, l'Espagne se trouve coupée en deux. Comme on pouvait s'y attendre, la révolution espagnole prend donc dès le début la dimension d'une guerre civile entre forces politiques, et, plus largement, entre populations hostiles.

Mais très vite, du fait de cette coupure géographique en deux camps ainsi que du fait de la composante militaire et militariste des forces de droite, cette guerre civile devient une guerre tout court, avec des fronts, des tranchées, etc. C'est une chose qui semble avoir été quelque peu oubliée par les militants révolutionnaires qui citent souvent en exemple la guerre d'Espagne : celle-ci était finalement moins une guerre civile révolutionnaire, comme celle qui s'est développée par exemple au Mexique dans les années 1910, qu'*une révolution doublée d'une guerre*. Or la nuance est importante : dans une guerre civile révolutionnaire, le front est partout et l'arrière nulle part. Dans la mesure où la population a pris les armes contre le pouvoir en place (le pouvoir central et ses agents dispersés sur tout le territoire), chaque point du territoire peut devenir à tout moment le lieu inattendu d'un affrontement. Le territoire est donc troué de toutes parts. En Espagne, au contraire, les cas de guérilla ont finalement été peu nombreux, et le conflit s'est très vite constitué par accréation autour de lignes de front, autour desquelles les milices ouvrières puis l'armée républicaine se sont opposées aux troupes levées par les généraux factieux, et ce durant de longues années – celles de la *guerre d'Espagne* proprement dite. Par conséquent, les populations se sont trouvées scindées en deux camps, au sein desquels prévalaient des logiques d'unité opérationnelle et de commandement hiérarchique, comme dans toute guerre classique.

Guerre ou révolution, donc : tels ont été les deux concepts majeurs entre lesquels a circulé l'énergie intellectuelle de la conjoncture espagnole. Ce sont ces polarités qui ont déterminé la plupart des affrontements intellectuels autour de l'interprétation de la conjoncture elle-même dans le camp antifasciste, et qui ont provoqué de véritables processus de catalyse idéologique par lesquels les forces politiques les plus éloignées en apparence ont pu se rapprocher, s'agréger autour de mots d'ordre fédérateurs – tandis que d'autres au contraire, issues d'une même tradition théorique, voyaient leur cohésion interne menacée, voire remise en question.

Quelles étaient les forces politiques en présence dans le camp antifasciste ? Si l'on met de côté les nationalistes catalans gagnés à la cause de la République, la plus grande partie d'entre elles peut se classer en deux camps : le camp marxiste et le camp anarchiste. Dans le camp marxiste, on trouve le PSOE, c'est-à-dire le parti socialiste espagnol, d'inspiration sociale-démocrate, oscillant perpétuellement entre extrémisme et réformisme, parti qui possède son prolongement syndical dans l'UGT, regroupant plus d'un million d'ouvriers ; le PCE, le parti communiste espagnol aux ordres de l'URSS, encore ultra-minoritaire au début de la révolution mais appelé à une croissance rapide de ses effectifs ; et le POUM, « Parti ouvrier d'unification marxiste », d'inspiration marxiste-léniniste mais très méfiant vis-à-vis de toute orthodoxie, et notamment vis-à-vis du stalinisme.

Dans le camp anarchiste, pas de parti politique évidemment puisque les anarchistes refusaient cette forme d'organisation, mais un seul syndicat, un syndicat de masse, la CNT, qui regroupait entre un million et demi et deux millions d'ouvriers³, organisés en fédérations régionales, cantonales et locales, et qui avait officiellement adopté le programme du communisme libertaire. Par ailleurs, la CNT était doublée d'une seconde organisation plus réduite, la FAI, Fédération anarchiste ibérique, composée de groupes affinitaires de militants

³ Ces chiffres doivent être rapportés au nombre d'habitants à l'époque : de 24 à 25 millions.

cénétistes plus aguerris et plus soudés idéologiquement. On retrouve ainsi dans l'Espagne des années 1930 la grande disjonction à l'intérieur du mouvement ouvrier qui prévalait depuis les années 1870, avec les affrontements à l'intérieur de la 1^{ère} Internationale entre les partisans de Marx et Engels d'une part, et ceux de Proudhon et Bakounine d'autre part. Ce conflit entre les deux tendances adverses du socialisme s'est poursuivi dans les années 1890 par l'éviction des anarchistes du sein de la 2^{nde} Internationale, puis par la lutte à mort entre bolcheviks et anarchistes au cours de la Révolution russe, dès 1918. Toutefois, alors que dans la plupart des pays d'Europe cette lutte s'est soldée par une plus grande importance des marxistes en termes numériques, l'Espagne est l'un des rares pays où les anarchistes ont au contraire réussi à conquérir une position dominante au sein du mouvement ouvrier, assumant ainsi un rôle moteur dans un bon nombre de soulèvements paysans et d'insurrections prolétariennes.

La question qui vient naturellement à l'esprit est la suivante : qu'est-ce qui faisait la spécificité de l'anarchisme dans le mouvement ouvrier, et en quoi cette spécificité a-t-elle pu assurer aux anarchistes espagnols une telle prééminence sur le courant marxiste ? Question difficile, mais dont la réponse pourrait s'ordonner autour de deux concepts : celui de pluralisme, et celui d'autodétermination.

Expliquons-nous. Par pluralisme, il faut entendre une certaine manière de composer l'un et le multiple (selon une formule que Deleuze lui-même avait proposée pour définir l'anarchie). Autrement dit l'idée que, en politique comme ailleurs, l'unité d'un tout ne se fait pas par suppression des différences et des singularités, mais par leur multiplication et leur combinaison à l'infini. Comme le disait un militant libertaire lors d'une réunion internationale tenue à Genève en 1882 : « Nous sommes unis parce que nous sommes divisés »⁴. De

⁴ Phrase prononcée par le délégué de la ville de Cette lors de la réunion anarchiste internationale qui se tint à Genève les 13 et 14 août 1882, reproduite dans *Le Révolté* n°13, 19 août 1882, citée par J. Maitron, *Le Mouvement*

ce pluralisme, nous trouvons l'affirmation non seulement dans les pratiques organisationnelles et dans l'éthique personnelle des militants libertaires⁵, mais jusque sur le plan de la théorie, dans la philosophie de Proudhon, qui s'est construite contre le système hégélien par l'invention d'une dialectique sérielle entièrement basée sur des antinomies et des différentielles.

Proudhon n'a jamais commis l'erreur de réduire la catégorie de la différence à celle de la contradiction, et il n'a jamais trouvé satisfaisante la résolution des contradictions par leur annulation et leur dépassement sur un plan supérieur. Pour lui, il s'agissait au contraire de faire que les contradictions restent à l'état d'antinomies, qu'elles jouent comme facteurs d'émulation et de concurrence, et que ces antinomies poussées à l'extrême ne puissent se résoudre que par des scissions, c'est-à-dire par la production de différence. Les singularités devaient ainsi être absolument préservées et même multipliées à l'infini – seule la *balance*, c'est-à-dire la composition et l'équilibrage des antagonismes et des multiplicités, tenant lieu de synthèse. Et de même que les antinomies se composent par émulation, les multiplicités se combinent entre elles par le jeu des affinités et des attirances réciproques – un jeu auquel Fourier avait accordé en son temps toute son attention. Ce principe pluraliste

anarchiste en France, tome 1, *Des origines à 1914*, Paris, Gallimard, 1992, p. 116.

⁵ Voici un exemple de ce pluralisme, pris dans le livre de Diego Abad de Santillán, *Organismo economico de la revolución*, qui eut une grande importance dans la définition des orientations politico-économiques de la CNT à la veille de la révolution : « Il y a plusieurs organisations ouvrières en Espagne ; toutes doivent contribuer à la reconstruction de l'économie, et on doit les laisser toutes en place. La révolution ne refuse aucune contribution sur ce terrain ; ensuite, hors de la production et de la juste distribution, œuvre de tous et pour tous, chacun favorisera la forme de coexistence sociale qui lui conviendra le mieux ; de même, nous ne refuserons pas le droit à la foi religieuse à tous ceux qui en ont, ainsi que la manifestation de cette foi (...). Et, en tant que majoritaires, nous ne pourrons faire moins que de reconnaître le droit des minoritaires à organiser leur vie propre comme ils le souhaitent, et de leur accorder, autant que possible, notre solidarité cordiale » (cité par F. Mintz, *L'Autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, op. cit., p. 50).

explique à la fois le succès qu'a rencontré l'anarchisme en Espagne, dans le pays de la *patria chica*, où l'esprit de clocher, le localisme, voire le séparatisme des villes, des provinces et des régions a toujours joué un si grand rôle. Il explique aussi le polycentrisme de la révolution espagnole : « Une révolution qui n'a pas eu un centre géographique privilégié, comme la France en 1789-1794 ou la Russie en 1917-1918, ni même deux – Barcelone et Madrid – comme on aurait pu s'y attendre, mais des dizaines de petits Paris en quelque sorte, des dizaines de petits Petrograd »⁶. De même, l'idée de combinaison par le biais des attractions réciproques a trouvé son expression concrète dans la pratique organisationnelle de la FAI, dont la structure interne était basée sur des groupes affinitaires répartis un peu partout en Espagne.

Voilà pour ce qui est du pluralisme. Quant à l'autodétermination, elle contient en elle la théorie de la liberté comme autonomie, comme autoposition des règles et des normes. N'est libre que celui qui a en lui-même le principe de son propre développement : telle est l'idée de base de l'anarchisme. Ce qui inclut une clause morale : l'individu, ou si l'on préfère la personne comme singularité autonome, entité unique et à nulle autre pareille⁷, est à ce titre entièrement responsable de la manière de mener sa vie, devant elle-même et au-devant des autres. Transposée sur un plan collectif, cette idée d'autonomie se traduit par l'idée que le pouvoir extrinsèque inhibe le fonctionnement intrinsèque de l'organisme social⁸ : d'où la critique anarchiste de l'État et plus généralement de la fonction-autorité, de la fonction directoriale et des hiérarchies gestionnaires qu'elle introduit, au profit de l'auto-organisation qui est le propre du *socius* laissé à son propre mouvement, et même le propre du vivant tout court, entendu comme « auto-débordement

⁶ C. M. Lorenzo, *Le Mouvement anarchiste en Espagne*, op. cit., p. 157.

⁷ Voir l'ouvrage classique de Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*.

⁸ Pour reprendre les mots de l'anarchiste Paul Goodman dans « Liberté et autonomie » (1972), *La critique sociale*, Lyon, Atelier de création libertaire, p. 47-51.

inlassable, inlassablement bricoleur et ligueur d'individus»⁹. Cet idéal d'une maîtrise des conditions matérielles de la liberté, ce souci de toujours faire ses affaires soi-même n'entrent pourtant pas en contradiction avec le principe pluraliste précédemment énoncé : de la composition entre autodétermination et pluralisme résulte la théorie et la pratique anarchistes de l'entraide, par laquelle les singularités et les différences s'engrènent et se combinent, comme en menuiserie le tenon et la mortaise se complètent harmonieusement et font la solidarité du tout (au sens où tout est, bien que multiple, *d'un seul tenant*).

L'anarchisme ne partage donc pas la fiction libérale de la société comme agrégat d'individus atomistiques. La reconnaissance de l'unicité de l'individu ne signifie pas l'ignorance de la socialité comme condition première de l'humain : c'est à travers elle que se constitue l'individu, qui est toujours déjà relié aux autres et, à la limite, au genre humain. Ainsi s'éclaire la célèbre déclaration de Bakounine selon laquelle « je ne serai libre que lorsque tous les hommes seront libres » : là encore il y a composition entre les individualités plurielles, singulières et autonomes, qui fait que leurs puissances se complètent et s'associent, *se potentialisent* par association¹⁰. L'objectif de l'anarchisme est donc de faire en sorte que la reconnaissance de l'être social de l'homme ne soit jamais le prétexte ou le fondement d'une subordination de l'individu à la collectivité.

Sur le plan pratique et organisationnel, l'anarchosyndicalisme et le communisme libertaire (les deux traits caractéristiques du mouvement anarchiste espagnol), sont les résultantes de ces options théoriques et éthiques : tous deux tentent de combiner l'unité des

⁹ J. Vigna Carafe, *La vie n'est pas moderne. Critique dissolvante de la prégnance historiciste en sotériologie séculière*, Arles, Editions de la Nuit, 2008, p. 102.

¹⁰ Voir les analyses de Proudhon sur les collectifs ouvriers dont la puissance associée contribue à produire plus que la simple addition des puissances individuelles, analyse dont Marx s'inspirera pour mettre en relief la plus-value produite par le travailleur collectif.

travailleurs en tant que classe productive et classe en lutte avec l'autonomie des métiers, des régions, des sections et finalement des individus. C'est probablement cette combinaison entre individu et communauté, ou pour mieux dire entre individualisme et communisme, qui a fait de l'anarchisme un mouvement de masse dans un pays comme l'Espagne, où le prolétariat, par son origine rurale, était à la fois imprégné de l'individualisme propre à une paysannerie responsable de ses moyens d'existence, mais aussi enraciné dans une communauté de famille et de voisinage caractéristique du monde des campagnes et des villages.

Cette importance donnée à la notion d'autodétermination, d'autonomie individuelle et collective, a fait de l'anarchisme le premier mouvement politique qui ait historiquement placé au centre de sa théorie et de sa pratique la question de la subjectivité. Non seulement il a toujours insisté sur la dimension subjective de la praxis révolutionnaire – c'est-à-dire la sphère des affects et des désirs comme forces motrices du développement social – mais il s'est même souvent présenté comme un mouvement visant explicitement à la constitution de nouvelles formes de subjectivité. Rappelons entre autres que des mouvements tels que le végétarisme, le naturisme, le nudisme ou la libération sexuelle, ont historiquement été d'abord expérimentés au sein du mouvement anarchiste, dès les années 1900 – et que le féminisme dans sa variante anticapitaliste a été une composante importante de la mobilisation anarchiste pendant la révolution espagnole (avec les « Mujeres libres »)¹¹.

C'est sur cette base subjective (certains diraient « subjectiviste ») que l'anarchisme a procédé à la critique des variantes néecessitaristes du socialisme, qui inscrivaient celui-ci dans une temporalité cumulative et linéaire, identifiant l'acheminement vers la société sans classe à la lente maturation des forces productives et au franchissement de toute une suite d'étapes intermédiaires. Au contraire, l'anarchisme a toujours mis au centre

¹¹ S. Berenguer (éd.), *Mujeres libres, des femmes libertaires en lutte. Mémoire vive de femmes libertaires dans la Révolution espagnole*, Paris, Editions du Monde Libertaire, 2000.

de l'histoire le sujet vivant et agissant, capable d'intervenir à tout moment sur ses conditions d'existence et d'œuvrer à la transformation sociale quelles que soient les conditions de la technique ou de l'économie. De là sa ferveur révolutionnaire et son activisme de tous les instants, qui correspondaient bien au tempérament des Espagnols, à ce que Brenan a décrit comme « leur force de caractère, leur esprit indépendant, la rapidité avec laquelle ils s'engagent à fond pour faire face à tout problème difficile, leur émotivité, leur éloquence spontanée et aussi leur incorrigible indiscipline »¹².

Sur tous ces points, on voit bien ce qui séparait les anarchistes des marxistes, et tout particulièrement des marxistes orthodoxes rassemblés au sein des partis socialiste et communiste. Mais ce qui va être déterminant dans cette lutte entre marxistes et anarchistes, affrontement interne au camp antifasciste qui débouchera sur les journées de mai 1937, c'est la question de la caractérisation de la conjoncture elle-même par les forces en présence, autour des concepts de guerre et de révolution. Comme on va le voir maintenant, l'ordre de priorité établi entre ces deux signifiants dans les discours des acteurs de la conjoncture va être décisif, et va cristalliser tous leurs antagonismes théoriques et pratiques. Autour du couple conceptuel guerre / révolution, les forces en présence se distribuent en effet de la manière suivante.

Dans le camp marxiste orthodoxe, qu'on soit social-démocrate réformiste ou communiste stalinien, on s'en tenait à la *doxa* : comme l'avait écrit Marx dans le *Manifeste communiste*, la conquête des pouvoirs publics par les représentants du prolétariat, et / ou l'établissement d'un régime de démocratie bourgeoise (tempéré par la reconnaissance des droits sociaux des travailleurs), étaient l'étape nécessaire vers une maturation de la société espagnole dont le développement économique et technique était en tout état de cause insuffisant – puisque, comme on sait, l'Espagne, à l'exception d'une industrie concentrée au Pays basque et en Catalogne, offrait surtout

¹² G. Brenan, *Le Labyrinthe espagnol*, op. cit., p. 9.

la physionomie d'un pays archaïque, quasi-médiéval, avec 70% de sa population active dans le secteur agricole. Seul le franchissement de ces étapes intermédiaires dans la construction d'une économie moderne avec ses institutions démocratiques pouvait permettre, par la suite, une socialisation progressive de l'industrie et l'acheminement vers un régime communiste. En somme, il s'agissait de ne pas brûler les étapes du développement historique. D'où le mot d'ordre qui avait cours dans le PSOE et dans le PCE : « la guerre d'abord, la révolution ensuite »... que cette révolution soit reportée après la victoire sur le franquisme, ou purement et simplement repoussée aux calendes grecques.

On notera d'ailleurs l'ambiguïté de ce mot d'ordre : « la révolution ensuite » pouvait aussi bien signifier : « arrêtez la révolution et consacrez toutes vos forces à la guerre », que : « *il n'y a pas de révolution*, la révolution vous la ferez plus tard, le moment venu ». Autrement dit, selon les cas, les lieux, et le public visé – ce que j'appellerais les variables situationnelles du discours politique –, on pouvait aussi bien passer d'une critique de l'entreprise révolutionnaire réellement existante à son déni pur et simple, à sa déclaration comme *nulle et non avenue*, première esquisse de ce mensonge systématique qui allait devenir l'apanage du PCE dans la guerre d'Espagne¹³.

Mais dans les variantes les plus modérées de ce dispositif discursif, on prônait plutôt le ralentissement voire l'arrêt pur et simple du processus révolutionnaire, sa mise entre parenthèses afin de procéder à la construction d'une industrie de guerre. Pour que celle-ci soit efficace et productive, selon les marxistes orthodoxes il était nécessaire de revenir sur les conquêtes ouvrières, de mobiliser et de concentrer toutes les énergies au service de l'effort de guerre, et donc de supprimer tous les facteurs de division au sein du camp antifasciste : les affrontements idéologiques, les divergences stratégiques, les intérêts contradictoires des forces en présence, le

¹³ Voir sur ce point le témoignage irremplaçable de George Orwell dans *Hommage à la Catalogne* (1938), tr. fr. Y. Davet, Paris, Champ Libre, 1982.

manque de coopération des ouvriers réquisitionnés, les perturbations dues à la friction entre les ordres donnés au sommet et l'auto-organisation des travailleurs à la base, le choc entre la centralisation du pouvoir et la dispersion comme la multiplicité des initiatives révolutionnaires des ouvriers et paysans partout dans les provinces, villes et villages.

En revendiquant le ralentissement ou l'arrêt du processus des collectivisations, le PCE et le PSOE mettaient aussi en avant la nécessité de s'attirer les bonnes grâces des couches de la population qu'ils voulaient rallier à la République pour se constituer une base sociale stable, notamment la petite bourgeoisie et la bureaucratie. Enfin, il s'agissait pour eux de retrouver une « respectabilité » internationale en revenant sur tout ce qui a été fait en termes d'expropriation des usines et d'éviction des capitaux étrangers : en indemnisant les entrepreneurs étrangers lésés, en revenant sur les collectivisations pour les changer en nationalisations (les entreprises collectivisées étant mises au service de l'État), le but était de retrouver des débouchés commerciaux pour la production espagnole, et de rétablir ainsi un commerce extérieur en péril. Parmi les marxistes orthodoxes, l'idée était donc de privilégier la conduite de la guerre par tous les moyens, et de faire passer la révolution au second plan, voire de la supprimer purement et simplement en disciplinant ou en liquidant ses partisans. Chez les communistes comme chez les sociaux-démocrates, ce que traduisait donc l'accent mis sur le signifiant militaire au détriment du signifiant révolutionnaire, c'était une tendance bien réelle à l'écrasement de la révolution et à la suppression d'une autonomie prolétarienne qui ne pouvait qu'être ennemie de leur volonté de contrôle républicain et étatique sur les forces de production.

Du côté des anarchistes au contraire, on défendait l'idée que la guerre et la révolution devaient être menées de front. La révolution sans la guerre était bien évidemment promise à l'écrasement par les forces armées de Franco et des droites espagnoles, tandis que la guerre sans révolution serait privée d'un facteur décisif de son déploiement, à savoir le facteur *subjectif*, qui faisait que les ouvriers

s'engageaient dans l'effort de guerre pour défendre une cause politique (et non pas militaire), celle de l'émancipation et de la justice sociale dont ils voyaient les premières réalisations dans le régime issu des journées de juillet 1936. Derrière cette volonté de mener de front guerre et révolution, il y avait donc l'idée que l'effort de guerre doit être *subordonné* à la révolution, à sa défense matérielle. Autrement dit, l'idée que *la guerre est la continuation de la révolution par d'autres moyens*. Qu'on parle de révolution ou de guerre, pour les anarchistes, les buts étaient donc les mêmes : des buts politiques, à savoir le contrôle direct par le prolétariat de toutes les activités de production et, à travers la production, de toutes les sphères de la vie sociale.

Nous avons évoqué tout à l'heure ces processus de catalyse idéologique par lesquels les forces politiques les plus éloignées en apparence avaient pu se rapprocher, en imposant la scission au sein même de leur propre tradition doctrinale. À cet égard, il est intéressant de constater que les marxistes qui avaient maintenu des positions révolutionnaires, c'est-à-dire principalement ceux réunis au sein du POUM, ont fini par rejoindre les anarchistes sur une même orientation liant indissolublement guerre et révolution. Or à partir de ce rapprochement, ces marxistes-là ont été obligés de soumettre à examen leurs propres conceptions du marxisme et de la théorie de la révolution, sur des bases fort proches du mouvement libertaire. Voici par exemple ce qu'écrivait l'un des membres les plus en vue du POUM, Juan Andrade, dans le journal du parti, à l'occasion du 54^e anniversaire de la mort de Karl Marx, en mars 1937. D'abord sur l'analyse de la conjoncture elle-même, et les concepts par lesquels elle doit être désignée et interprétée, relativement aux objectifs politiques de chaque mouvement :

Le critère déterminant de différenciation entre tous est le jugement porté sur le caractère de la révolution que nous vivons. Est-elle démocratique, anti-fasciste, prolétarienne ? Précisément, l'événement constitué par le prolétariat en armes contrôlant de fait une grande partie du pays, devait nous réserver la surprise de voir alors les "marxistes sur toute la ligne" renier le caractère prolétarien de la révolution, pour

qualifier celle-ci comme une révolution démocratique ou “antifasciste”, ce dernier qualificatif ayant été jusqu’ici ignoré du vocabulaire marxiste. Pour nous, marxistes révolutionnaires, la guerre civile espagnole est une guerre de classes, et donc une révolution prolétarienne. En nous situant ainsi, le seul problème devient la conquête du pouvoir par la classe travailleuse (...). La guerre n’est toujours pas achevée, et on ne saurait prévoir son résultat. Ce n’est pas seulement la réaction militaro-fasciste mais c’est tout le fascisme international qui se trouve engagé sur les fronts. La guerre joue donc un rôle important, nécessitant organisation et discipline. Partant de là, il faut résoudre les questions militaires pour garantir la victoire. Sans détenir encore le pouvoir politique, la classe travailleuse est amenée à soutenir sans limite les problèmes de la guerre. Une attitude contraire serait non seulement suicidaire, mais contre-révolutionnaire. Les nécessités immédiates ne sauraient être reportées. Mais parallèlement à l’action militaire sur les fronts, on livre aussi un combat politique à l’arrière. Et la solution donnée aux problèmes de l’arrière conditionne les probabilités de gagner la guerre. Le moral du combattant au front reflète le développement politique des événements à l’arrière. La meilleure énergie qui puisse rendre le milicien invincible c’est celle de savoir qu’il offre chaque jour sa vie pour une société qui garantira son avenir, celui des siens et de sa classe. Ainsi les deux objectifs que sont gagner la guerre et faire la révolution vont de pair.¹⁴

On voit là qu’on est extrêmement proche de l’anarchisme : le mot d’ordre de la liaison indissoluble entre guerre et révolution est clairement prononcé, les objectifs militaires étant mis au service d’objectifs politiques. L’usage des concepts de guerre et de révolution dans les discours des différentes forces en présence dans le camp antifasciste est aussi désigné clairement comme l’outil par lequel on peut tracer les lignes de partage entre ces forces, et tout

¹⁴ J. Andrade, « Le marxisme et les problèmes de la révolution espagnole », dans *La Batalla*, 14 mars 1937 (traduction disponible en ligne sur www.marxists.org/francais/poum/, ici revue et corrigée).

particulièrement la ligne de partage entre révolutionnaires et réformistes. Enfin, le facteur subjectif entre aussi en ligne de compte, dans l'évocation de la force morale du combattant au front, qui trouve à s'alimenter dans sa subjectivité révolutionnaire. La révolution apparaît donc ici comme une sorte de source à laquelle les combattants viennent puiser leur énergie propre à soutenir l'effort de guerre. D'ailleurs, dans le reste du texte, cette question de la subjectivité revient, pour être cette fois évoquée en lien avec un nouveau combat à mener, dans la théorie elle-même. Voici ce qu'écrit encore Andrade :

Dans ma jeunesse, en commençant à militer dans le camp ouvrier, je me rappelle avoir souvent entendu un professeur socialiste, qui avait beaucoup d'ascendant dans le parti socialiste, et qui après des retournements politiques est revenu au bercail, dire qu'il prônait le socialisme parce qu'il était le résultat d'une fatalité économique. Avec ma flamme révolutionnaire, je lui rétorquais que ce n'était pas une raison, parce que si la fatalité économique nous amenait à une situation que nous estimerions injuste et inhumaine, nous devrions la combattre. Le scientifique de jadis prétendait ne pas s'occuper des aspects moraux de la question, mais s'en tenir exclusivement à la rigueur scientifique (...). Sur le terrain de la propagande, on désigne comme marxistes tous ceux qui reconnaissent l'idéal suprême d'une société sans classe. La différenciation s'opère entre ceux qui en placent la réalisation dans un futur très éloigné, et par conséquent ne font rien pour l'immédiat, et ceux qui agissent de concert pour faire de leur théorie une réalité, par leurs efforts, leurs activités et leurs sacrifices.¹⁵

Dans cette anecdote qui a valeur de paradigme théorique, Andrade avance finalement que la réactivation du projet révolutionnaire présent au sein de la théorie marxiste impose une réinstallation du sujet au centre des processus historiques, d'où il avait été escamoté par un certain marxisme scientifique et

¹⁵ J. Andrade, *ibid.* (Traduction revue et corrigée).

économiste. Il n'hésite pas non plus à opposer au déterminisme historique de son adversaire, qui symbolise les marxistes orthodoxes du PCE et du PSOE, un élan éthique et un certain volontarisme qui rapprochent Andrade et le POUM des perspectives anarchistes sur la révolution, entendue non seulement comme opération de transformation sociale, mais comme œuvre de redressement moral. En conséquence de quoi, fort logiquement, Andrade en arrive à défendre le concept d'une *réforme intellectuelle du marxisme* prenant en compte ces questions, et ouvrant la voie à une stratégie d'alliance avec les anarchistes de la CNT-FAI :

Une théorie qui cherchait, et qui a trouvé, la solution au problème du prolétariat ; une théorie dont tant, à diverses fins, se réclament, une telle théorie passe par de nécessaires étapes de rénovation, mission qu'assument les groupes et partis qui défrichent le chemin semé d'obstacles. Ce travail est d'autant plus essentiel et difficile lorsqu'il s'agit de mener à bien une révolution en marche. Se concentrent alors dans une offensive convergente les nouveaux intérêts, les idéologues du camp adverse qui opèrent au sein du mouvement ouvrier, et les sectaires qui se croient en possession de la pierre philosophale. Notre parti joue, à la mesure de sa capacité, ce rôle, se revendiquant du marxisme, de défenseur de la théorie de la révolution prolétarienne, adaptant sa tactique à la situation du capitalisme international, du mouvement ouvrier mondial, et espagnol en particulier (...). Indépendamment de la tactique et de la forme finale de la société future, il faut chercher aujourd'hui ce qui nous unit à l'aspiration révolutionnaire prolétarienne. Une fraction marxiste peut s'unir sur ce terrain à une fraction non marxiste. Le sentiment révolutionnaire sert de lien, il révèle dans l'occasion ceux qui œuvrent à cet objectif. Cette tâche est partout à l'ordre du jour de l'activité de notre Parti. C'est pourquoi, en ce 54^e anniversaire de la mort de Karl Marx, on constate, dans un pays en situation révolutionnaire, une grande identité de vue entre une fraction marxiste révolutionnaire, porteuse de la véritable pensée du maître, et une fraction bakouniniste, avec laquelle il fut en lutte. Cette convergence et la tâche visant à les unir dans la réalisation d'objectifs entre toutefois dans la

révision tactique du marxisme, dès lors que celui-ci n'est pas une science morte ou un dogme, mais un courant vivant, au service loyal et passionné du prolétariat.¹⁶

On remarquera que la question de la subjectivité joue ici, encore une fois, le rôle de nœud théorique, puisque c'est elle qui permet le maintien de la flamme révolutionnaire au sein du marxisme engagé dans un travail de réélaboration théorique, mais aussi parce que c'est elle qui doit inspirer sur le terrain, dans la pratique, le rapprochement entre marxistes révolutionnaires et anarchistes. Malheureusement, dans les faits, ce double effort de réforme intellectuelle et de réorientation politique sera brisé net par la répression menée par le PCE avec l'appui des socialistes et des anarchistes de gouvernement à l'encontre du POUM et de tous ceux qui refusaient à l'été 37 le désarmement des miliciens et la transformation des milices en armée populaire au service du gouvernement républicain.

Il s'agit là d'un événement tragique, autour duquel se construisent depuis plus de 70 ans tous les discours critiques des historiens et des militants révolutionnaires, identifiant dans la trahison des forces républicaines proprement dites ainsi que dans cette « guerre civile dans la guerre civile », la cause de la défaite du camp révolutionnaire marxiste et libertaire, et plus largement de la défaite future d'un camp antifasciste ainsi privé de ses bases révolutionnaires, et donc des réalisations sociales par lesquelles son combat trouvait un sens concret.

Toutefois, la question que nous aimerions poser est la suivante : la défaite du camp révolutionnaire est-elle vraiment due à la victoire de ceux qui avaient tout misé sur la conduite de la guerre, c'est-à-dire du PCE et du PSOE ? N'est-elle pas aussi de la responsabilité de ceux qui avaient choisi d'apparier les concepts de guerre et de révolution pour en faire le centre agissant de leur expérience politique et militaire, c'est-à-dire du POUM et de la CNT ?

Dans son texte, Juan Andrade définit la révolution comme « une guerre de classes ». Il n'était pas le seul : la plupart des acteurs

¹⁶ *Ibid.* (Traduction revue et corrigée).

révolutionnaires de la conjoncture espagnole ont aussi largement fait usage de ce syntagme. Or lorsqu'on parle de la révolution comme d'une guerre de classes, on commence déjà à penser non plus que la guerre est la continuation de la révolution par d'autres moyens, mais que la révolution est une forme de guerre, *la continuation de la guerre par d'autres moyens* – premier pas vers une défaite et un massacre assurés. Autrement dit, le registre du militaire a irrémédiablement contaminé le registre du politique, et provoqué dans les esprits une confusion des plus fâcheuses.

C'est ce que pointe un autre acteur de la conjoncture, la philosophe Simone Weil, dans un texte rédigé à l'automne 1936, à son retour d'Espagne. Dès le mois de juillet 1936 et l'annonce des événements révolutionnaires en Espagne, Simone Weil, qui fréquentait alors les cercles de l'opposition communiste de gauche autour de Boris Souvarine, ainsi que les milieux communistes libertaires, décide de rejoindre les Républicains pour participer à leur combat. Arrivée à Barcelone le 9 août 1936 avec une carte de journaliste, elle se rend au siège du POUM, où elle demande à être envoyée en zone franquiste pour observer l'état d'esprit du peuple et enquêter sur la disparition de Joaquin Maurin, cofondateur du POUM disparu dans les premiers jours de la révolution (et par ailleurs beau-frère de Souvarine). Après avoir essuyé un refus de la part du POUM, elle contacte la CNT et parvient à se faire engager dans le groupe international de la colonne Durruti. C'est ainsi que le 14 août, elle quitte Lérida en Aragon pour rejoindre le front, où elle demeure brièvement, jusqu'au 20, date à laquelle un accident la contraint à se retirer de la zone des combats, gravement brûlée. Elle repassera la frontière le 25 septembre, et c'est probablement dans les jours qui suivent qu'elle écrit ceci :

Je vais, je le sais, choquer, scandaliser beaucoup de bons camarades. Mais quand on se réclame de la liberté, on doit avoir le courage de dire ce qu'on pense, même si on doit déplaire. Tous nous suivons jour par jour, anxieusement, avec angoisse, la lutte qui se déroule de l'autre côté des Pyrénées. Nous tâchons d'aider les nôtres. Mais cela n'empêche pas, ne dispense pas de tirer les leçons d'une expérience que tant

d'ouvriers, de paysans paient là-bas de leur sang. On a déjà eu en Europe une expérience de ce genre, payée de beaucoup de sang elle aussi. C'est l'expérience russe. Lénine, là-bas, avait publiquement revendiqué un État où il n'y aurait ni armée, ni police, ni bureaucratie distinctes de la population. Une fois au pouvoir, lui et les siens se sont mis, à travers une longue et douloureuse guerre civile, à construire la machine bureaucratique, militaire et policière la plus lourde qui ait jamais pesé sur un malheureux peuple. Lénine était le chef d'un parti politique, d'une machine à prendre et à exercer le pouvoir. On a pu mettre en doute sa bonne foi et celle de ses compagnons ; on a pu du moins penser qu'il y avait contradiction entre les buts définis par Lénine et la nature d'un parti politique. Mais on ne saurait mettre en doute la bonne foi de nos camarades libertaires de Catalogne. Cependant que voyons-nous là-bas ? Là aussi, hélas, nous voyons se produire des formes de contrainte, des cas d'inhumanité directement contraires à l'idéal libertaire et humanitaire des anarchistes. Les nécessités, l'atmosphère de la guerre civile l'emportent sur les aspirations que l'on cherche à défendre au moyen de la guerre civile. Nous haïssons, ici, la contrainte militaire, la contrainte policière, la contrainte dans le travail, le mensonge répandu par la presse, la TSF, tous les moyens de diffusion. Nous haïssons les différenciations sociales, l'arbitraire, la cruauté. Eh bien ! il y a, là-bas, contrainte militaire. Malgré l'afflux de volontaires, on a décrété la mobilisation (...). Il y a contrainte dans le travail. Le conseil de la Généralité, où nos camarades détiennent les ministères économiques, vient de décréter l'obligation, pour les ouvriers, d'effectuer autant d'heures supplémentaires non payées qu'il serait jugé nécessaire (...). Quant à la contrainte policière, la police d'avant le 19 juillet a perdu presque tout son pouvoir. En revanche, pendant les trois premiers mois de la guerre civile, les comités d'investigation, les militants responsables, et, trop souvent, des individus irresponsables ont fusillé sans le moindre simulacre de jugement, et par suite sans aucune possibilité de

contrôle syndical ou autre (...). Le mensonge organisé existe, lui aussi, depuis le 19 juillet...¹⁷

Faut-il voir dans ce texte étonnant une manifestation de dépit de la part de l'intellectuelle Simone Weil, favorable *en théorie* à la révolution, mais confrontée sur le terrain à ses dures réalités, et incapable de comprendre la nécessité de la discipline militaire, de la construction d'une industrie de guerre performante, ou encore l'utilité du mensonge afin de dérouter l'ennemi ou de conserver le bon moral des troupes ? Non, il y a quelque chose d'autre dans ce texte, un noyau problématique résumé dans cette simple phrase : « Les nécessités, l'atmosphère de la guerre civile l'emportent sur les aspirations que l'on cherche à défendre au moyen de la guerre civile ». C'est-à-dire que les moyens par lesquels se construit et se développe une révolution obligée de recourir aux armes pour s'établir et se maintenir dans le temps, rentrent fatalement en contradiction avec les valeurs, les objectifs sociaux et politiques de cette révolution, et finissent même par prendre le pas sur eux. Tout ce qui a trait à la technique de guerre, à l'organisation rationnelle de la production, à un souci de pragmatisme et d'efficacité dans la concentration stratégique des forces, finit par jouer contre la révolution elle-même. Ce que cette phrase propose donc à notre réflexion, c'est à la fois *l'irréductibilité de la guerre au politique* et *l'irréductibilité du politique à la guerre*. La révolution, en étant contrainte à la lutte armée et pire encore en faisant le choix de se comprendre elle-même comme lutte armée, s'est trouvée condamnée dès le début à subir une distorsion de ses objectifs politiques.

Ce que dit Simone Weil, c'est que ces objectifs politiques étaient en quelque sorte voués à être absorbés et broyés dans l'effroyable structure technique et gestionnaire qui accompagne nécessairement la conduite de la guerre, tout particulièrement à l'ère moderne. Finalement l'expérience espagnole de Simone Weil est donc venue

¹⁷ Ici s'interrompt le texte de ce projet d'article intitulé « Réflexions pour déplaire », datant de l'automne 1936 (repris *in* Simone Weil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, collection Quarto, 1999, p. 401-402).

confirmer ce qu'elle avait établi trois ans auparavant, dans ses *Réflexions sur la guerre* :

Ce n'est pas qu'il vaille mieux blâmer en général l'usage de la violence, comme font les purs pacifistes ; la guerre constitue, à chaque époque, une espèce bien déterminée de violence, et dont il faut étudier le mécanisme avant de porter un jugement quelconque. La méthode matérialiste consiste avant tout à examiner n'importe quel fait humain en tenant compte bien moins des fins poursuivies que des conséquences nécessairement impliquées par le jeu même des moyens mis en usage. On ne peut résoudre ni même poser un problème relatif à la guerre sans avoir démonté au préalable le mécanisme de la lutte militaire, c'est-à-dire analysé les rapports sociaux qu'elle implique dans des conditions techniques, économiques et sociales données. On ne peut parler de guerre en général que par abstraction ; la guerre moderne diffère absolument de tout ce que l'on désignait par ce nom sous les régimes antérieurs (...). Marx a montré avec force que le mode moderne de la production se définit par la subordination des travailleurs aux instruments du travail, instruments dont disposent ceux qui ne travaillent pas ; et comment la concurrence, ne connaissant d'autre arme que l'exploitation des ouvriers, se transforme en une lutte de chaque patron contre ses propres ouvriers, et, en dernière analyse, de l'ensemble des patrons contre l'ensemble des ouvriers. De même, la guerre, de nos jours, se définit par la subordination des combattants aux instruments de combat ; et les armements, véritables héros des guerres modernes, sont, ainsi que les hommes voués à leur service, dirigés par ceux qui ne combattent pas. Comme cet appareil de direction n'a pas d'autre moyen de battre l'ennemi que d'envoyer par contrainte ses propres soldats à la mort, la guerre d'un État contre un autre État se transforme aussitôt en guerre de l'appareil étatique et militaire contre sa propre armée ; et la guerre apparaît finalement comme une guerre menée par l'ensemble des appareils d'État et des états-majors contre l'ensemble des hommes valides en âge de porter les armes. Seulement, alors que les machines n'arrachent aux

travailleurs que leur force de travail, alors que les patrons n'ont d'autre moyen de contrainte que le renvoi, moyen émoussé par la possibilité pour le travailleur de choisir entre les différents patrons, chaque soldat est contraint de sacrifier sa vie elle-même aux exigences de l'outillage militaire, et il y est contraint par la menace d'exécution sans jugement que le pouvoir d'État suspend sans cesse sur sa tête. Dès lors il importe peu que la guerre soit défensive ou offensive, impérialiste ou nationale ; tout État en guerre est contraint d'employer cette méthode, du moment que l'ennemi l'emploie. La grande erreur de presque toutes les études concernant la guerre, erreur dans laquelle sont tombés notamment tous les socialistes, est de considérer la guerre comme un épisode de la politique extérieure, alors qu'elle constitue avant tout un fait de politique intérieure, et le plus atroce de tous. Il ne s'agit pas ici de considérations sentimentales, ou d'un respect superstitieux de la vie humaine ; il s'agit d'une remarque bien simple, à savoir que le massacre est la forme la plus radicale de l'oppression ; et les soldats ne s'exposent pas à la mort, ils sont envoyés au massacre. Comme un appareil oppressif, une fois constitué, demeure jusqu'à ce qu'on le brise, toute guerre qui fait peser un appareil chargé de diriger les manœuvres stratégiques sur les masses que l'on contraint à servir de masses de manœuvre doit être considérée, même si elle est menée par des révolutionnaires, comme un facteur de réaction.¹⁸

Nous avons là un texte lumineux, qui annonçait quatre ans à l'avance l'écueil sur lequel allait s'échouer la révolution espagnole. Encore inscrit dans un cadre d'analyse marxiste (on voit que Simone Weil revendique clairement les acquis de la méthode matérialiste), ce texte est pourtant le lieu d'un déplacement subtil par lequel les concepts développés par Marx pour comprendre les forces de production et leur impact social, sont reconvertis au profit d'une théorie de ces *forces de destruction* que sont l'armement moderne et les formes d'organisation, d'administration, qu'il rend nécessaire.

¹⁸ Simone Weil, « Réflexions sur la guerre » (1933), in S. Weil, *Œuvres, op. cit.* p. 455-459.

Mais plus profondément, on voit pointer sous le langage marxiste les premiers effets du travail de réexamen radical de la tradition marxiste auquel s'était livrée Simone Weil à partir de sa fréquentation du Cercle communiste démocratique de Souvarine.

En effet, ce que vise la philosophe, c'est finalement ce point aveugle de la théorie marxiste qu'est la question de la technique. La tradition marxiste reconnaît bien qu'à chaque formation sociale donnée correspond un état particulier de la technique, mais paradoxalement elle inscrit en même temps la possibilité du communisme dans le développement de la technologie capitaliste. De même que cette ambiguïté a été à l'origine de la confiance absolue du mouvement communiste dans le progrès technique, ou comme disait Walter Benjamin, de sa conviction de nager dans le sens du courant historique, de même sur le plan militaire, cette ambiguïté suppose qu'on n'interroge pas le statut de l'outillage propre à la guerre moderne, outillage qui serait censé pouvoir servir indifféremment à des fins oppressives ou émancipatrices. Or ce que démontre Simone Weil, c'est qu'un certain seuil est franchi lorsque cet outillage finit par dominer celui qui le manie, à la fois par sa complexité technique, par ses capacités de destruction, et par la structure sociale de commandement qu'il implique nécessairement. Et cette domination est effective quels que soient les buts de la guerre, qu'il s'agisse d'une guerre inter-étatique ou d'une guerre civile, d'un conflit impérialiste ou d'une révolution armée.

Mais si Simone Weil a pu vérifier cette analyse sur le terrain en 1936, on peut alors se demander ce que lui a vraiment apporté son expérience espagnole. En fait, elle lui a apporté une dimension morale qui, dans son texte de 1933, restait encore dans l'ombre, éclipsée par les interdits de la théorie marxiste héritée, identifiant la morale à une simple superstructure idéologique de la société bourgeoise. Comme elle le dit elle-même dans le texte, elle ne désire pas « blâmer en général l'usage de la violence, comme font les purs pacifistes », ni émettre des « considérations sentimentales », ou faire preuve « d'un respect superstitieux de la vie humaine ». Réticences encore marquées, on le voit, par un certain nihilisme propre à la

tradition marxiste dure, faisant peu de cas de la question de la violence et la dissolvant dans la fameuse maxime : « la fin justifie les moyens »¹⁹.

Et précisément, la question véritablement censurée dans ce texte apparaît bien être celle des fins, au profit d'une réflexion sur les moyens uniquement, comme elle le note elle-même : « La méthode matérialiste consiste avant tout à examiner n'importe quel fait humain *en tenant compte bien moins des fins poursuivies* que des conséquences nécessairement impliquées par *le jeu même des moyens* mis en usage ». Mais cinq ans plus tard, une fois traversée l'expérience espagnole, il en va tout autrement. Dans la lettre qu'elle envoie à Georges Bernanos afin de lui signifier sa solidarité avec lui concernant le désaveu de toute forme de violence politique, elle écrit :

A Barcelone, on tuait en moyenne, sous formes d'expéditions punitives, une cinquantaine d'hommes par nuit. C'était proportionnellement beaucoup moins qu'à Majorque, puisque Barcelone est une ville de près d'un million d'habitants ; d'ailleurs il s'y était déroulé pendant trois jours une bataille de rue meurtrière. Mais les chiffres ne sont peut-être pas

¹⁹ Citons notamment ces phrases de Trotski à la même époque, polémiqueant avec un groupe d'émigrés socialistes révolutionnaires allemands (*Neuer Weg*), selon lesquels le mensonge, la violence et l'assassinat sont incompatibles avec un mouvement socialiste sain – ce à quoi Trotski réplique, en invoquant précisément la conjoncture espagnole : « Mais que faire de la révolution ? La guerre civile est la plus cruelle des guerres. Elle ne se conçoit pas sans violences exercées sur des tiers et, tenant compte de la technique moderne, sans meurtres de vieillards et d'enfants. Devons-nous rappeler l'Espagne ? La seule réponse que pourraient nous faire les "amis" de l'Espagne républicaine, c'est que la guerre civile est préférable à l'esclavage fasciste. Mais cette réponse tout à fait juste signifie seulement que la fin (démocratie ou socialisme) justifie dans certaines circonstances "des moyens" tels que la violence et le meurtre (...) Qui veut la fin (la victoire sur Franco) doit vouloir les moyens (la guerre civile avec son cortège d'horreurs et de crimes) (...) La société sans antagonismes sociaux sera, cela va de soi, sans mensonge et sans violence. Mais on ne peut jeter vers elle un pont que par les méthodes de violence » (L. Trotski, *Leur morale et la nôtre* (1938), chapitre XI intitulé « Morale et Révolution »).

l'essentiel en pareille matière. L'essentiel, c'est l'attitude à l'égard du meurtre. Je n'ai jamais vu, ni parmi les Espagnols, ni même parmi les Français venus soit pour se battre, soit pour se promener – ces derniers le plus souvent des intellectuels ternes et inoffensifs – je n'ai jamais vu personne exprimer même dans l'intimité de la répulsion, du dégoût ou seulement de la désapprobation à l'égard du sang inutilement versé. Vous parlez de la peur. Oui, la peur a eu une part dans ces tueries ; mais là où j'étais, je ne lui ai pas vu la part que vous lui attribuez. Des hommes apparemment courageux – il en est un au moins dont j'ai de mes yeux constaté le courage – au milieu d'une repas plein de camaraderie, racontaient avec un bon sourire fraternel combien ils avaient tué de prêtres et de "fascistes" – terme très large. J'ai eu le sentiment, pour moi, que lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d'êtres humains en dehors de ceux dont la vie a un prix, il n'est rien de plus naturel à l'homme que de tuer. Quand on sait qu'il est possible de tuer sans risquer ni châtement ni blâme, on tue ; ou du moins on entoure de sourires encourageants ceux qui tuent. Si par hasard on éprouve d'abord un peu de dégoût, on le tait et bientôt on l'étouffe de peur de paraître manquer de virilité. Il y a là un entraînement, une ivresse à laquelle il est impossible de résister sans une force d'âme qu'il me faut bien croire exceptionnelle, puisque je ne l'ai rencontrée nulle part. J'ai rencontré en revanche des Français paisibles, que jusque-là je ne méprisais pas, qui n'auraient pas eu l'idée d'aller eux-mêmes tuer, mais qui baignaient dans cette atmosphère imprégnée de sang avec un visible plaisir. Pour ceux-là je ne pourrai jamais avoir à l'avenir aucune estime. Une telle atmosphère efface aussitôt le but même de la lutte. Car on ne peut formuler le but qu'en le ramenant au bien public, au bien des hommes – et les hommes sont de nulle valeur.²⁰

Simone Weil se place donc ici sur un autre plan que celui évoqué dans son texte de 1933, sans pour autant que la continuité de

²⁰ S. Weil, « Lettre à Georges Bernanos » (1938), rééd. in S. Weil, *Œuvres*, op. cit. p. 408.

sa réflexion sur la question du retournement de la révolution en guerre ait été rompue. On voit que désormais le problème est posé sur un plan éthique, celui de l'adéquation entre la fin et les moyens : « Une telle atmosphère efface aussitôt *le but même de la lutte*. Car on ne peut formuler le but qu'*en le ramenant au bien public, au bien des hommes* ». Il y a donc là l'idée d'une inversion des moyens et des fins qui était déjà présente dans le texte de 1936, celui qui avançait que « les nécessités, l'atmosphère de la guerre civile l'emportent sur les aspirations que l'on cherche à défendre au moyen de la guerre civile ». Mais désormais cette dernière phrase se donne à lire ainsi : les fins que l'on cherchait à atteindre disparaissent par les moyens qu'on a mis en œuvre pour les atteindre. La violence utilisée au cours du processus révolutionnaire devient but en soi, sans qu'on puisse l'expliquer autrement que par une sorte de mystérieuse contamination, celle de l'entraînement et de l'ivresse.

Ce que Simone Weil met ainsi en évidence, c'est ce que l'historien George Mosse a appelé le « processus de brutalisation », avec tous ses effets politico-anthropologiques. En effet, le concept de brutalisation rend compte de la transformation de la *Weltanschauung* des individus soumis à la guerre industrielle : l'ampleur et le caractère systématique des massacres dont ils sont à la fois les acteurs, les spectateurs et les victimes potentielles les persuadent de la caducité des codes de comportement et des valeurs morales jusqu'alors en vigueur. Ils contribuent à un endurcissement et à une virilisation, au façonnement d'une mentalité qui n'éprouve plus que mépris et indifférence pour la souffrance et la mort, rendant ainsi possible un comportement psychologiquement favorable à l'exercice de la violence sous toutes ses formes²¹. Autrement dit, la violence que l'on subit soi-même provoque et entraîne l'exercice de la violence sur les autres. Le *pathos* se change en *praxis*. L'intérêt de la réflexion de Simone Weil réside donc dans le fait d'attirer l'attention sur les caractéristiques intrinsèques de la conduite de la guerre,

²¹ Voir George L. Mosse, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes* (1990), tr. fr. E. Magyar, Paris, Hachette, 1999.

qu'elle soit révolutionnaire ou non, dans les conditions actuelles : par la complexité technique de l'armement et de l'organisation qu'elle met en jeu, mais aussi par l'effet de brutalisation qu'elle exerce sur les individus qui sont pris dans son mécanisme, la guerre ouvre nécessairement la voie à la reconstitution de mécanismes d'oppression radicale, et à une ivresse de destruction conduisant au massacre pur et simple des populations, non seulement du fait de la puissance déchaînée par la technique moderne, mais par les effets de barbarisation qu'elle entraîne dans les comportements des hommes les mieux intentionnés.

Mais au-delà de ces questions, quel peut être l'apport du texte de Simone Weil sur le plan de la philosophie sociale et de la philosophie de l'histoire ? Finalement le désaveu par Simone Weil de l'exercice de la violence, basé sur l'identification du processus de brutalisation à l'œuvre durant la révolution espagnole, et plus largement dans toute révolution qui se conçoit comme guerre, conduit à remettre en question toute une herméneutique des événements sociaux et des conjonctures politiques reposant sur un certain paradigme polémologique. Face à ces soubresauts de la vie sociale, ce désaveu conduit à se poser la question suivante : est-il *épistémologiquement légitime* et *moralement responsable* de toujours comprendre la révolution comme une guerre, les mouvements sociaux comme des conflits, l'auto-affirmation des opprimés comme une lutte, les formes de résistance au pouvoir comme des tactiques et le projet de transformation sociale comme une stratégie ?

Il ne s'agit bien sûr pas de succomber à un certain irénisme, d'enlever au politique sa part intrinsèque de conflictualité, mais de comprendre que celle-ci en est tout autant l'origine que la fin, et que ce feu intérieur du politique qu'est le conflit peut finir par le consumer lui-même.

Ce qu'ouvre Simone Weil dans la pensée d'hier et d'aujourd'hui, c'est la perspective d'une rupture avec un certain paradigme de la guerre présent dans la philosophie et la théorie politique depuis Marx jusqu'à Debord, si l'on s'en tient à la théorie marxiste, mais aussi chez des auteurs comme Carl Schmitt ou Michel

Foucault. Une telle rupture avec le paradigme polémologique permet de comprendre l'entreprise d'émancipation autrement que sous les catégories du choc entre deux forces opposées (le degré d'intensité libératrice correspondant au degré de violence atteint), mais par exemple sous celles de *l'autoconstitution d'une force propre* : il permet ainsi de relire le mouvement ouvrier non plus seulement sous l'angle de ses luttes de classes, de ses insurrections et de ses révolutions, ce qui n'est finalement que l'accablante histoire de ses échecs, de ses répressions et de ses massacres, « l'histoire des vaincus » ; mais sous l'angle de sa capacité constructive à ériger ses institutions propres en marge de la société capitaliste, en dégagant des espaces de justice et d'autonomie, sa capacité à faire essaimer ses réalisations directes : bourses du travail, syndicats, coopératives, clubs ouvriers, cafés, chorales, orchestres de jazz, bals populaires, banquets, conférences, congrès, cercles de discussions, soirées-débats, bibliothèques libres, cinéma ambulant, colportage, compagnonnage, sociétés secrètes, etc. Autant de lieux et de moments au sein desquels le prolétariat poursuit un processus d'autoformation, d'auto-éducation, qui le prépare à l'exercice de ses capacités politiques, et qui forment aussi les cellules de base de la réorganisation sociale à venir, en créant une quotidienneté parallèle, une nouvelle infrastructure anthropologique sur laquelle peut se construire la société qu'il appelle de ses vœux.

Il n'est donc pas impossible que les théories qui réduisent toute manifestation de la spontanéité sociale et toute expression de la vigueur des classes ou individus opprimés à des « luttes » ou à des « tactiques » de résistance constituent un obstacle épistémologique en soi à la pleine et entière compréhension de leur dimension créatrice, constructrice, inventive.

Pour ne s'en tenir qu'au vocabulaire, c'est-à-dire à l'énoncé de la théorie et à l'auto-explicitation des acteurs politiques, il serait intéressant de voir tout ce que changerait à notre manière de comprendre les faits sociaux et politiques l'adoption d'un vocabulaire non plus de la guerre et du combat en général, avec l'imaginaire qui l'accompagne, mais par exemple de l'agriculture, ou

du voyage ; en somme il serait intéressant que nous nous adonnions à une sorte de variation éidétique des manières de considérer les révolutions et les résistances à l'oppression.

Soyons plus précis et donnons quelques exemples. Un paradigme agricole et non plus polémologique d'une herméneutique des mouvements sociaux consisterait par exemple à identifier l'activité révolutionnaire à des semailles, à un processus de germination, d'autodéploiement, d'autoconstitution, d'épargne des forces en vue de leur déploiement futur, le processus d'une accumulation de puissance, de capacités et d'aptitudes dans l'enveloppe de la communauté. Les images qui viendraient à l'esprit seraient alors celles de la floraison et de l'efflorescence, de la fécondité et de la maturation, du pollen et de l'essaimage. De même, une herméneutique des faits sociaux et des conjonctures révolutionnaires reposant sur le modèle du voyage utiliserait les catégories de l'itinéraire, de la traversée, de la cartographie, de la découverte de nouvelles contrées, éventuellement du vagabondage, de la dérive ou de l'égarément. Il permettrait de passer d'un modèle *iliadique* de la révolution à un modèle *odysseén*, celui de l'errance et du retour au foyer. En somme, il serait intéressant d'ouvrir un perspectivisme interprétatif dans notre théorie de l'histoire et de la société, et d'expérimenter les effets de vérité que produirait dans nos discours la multiplication des paradigmes herméneutiques et des images qui leur sont associées.

Mais avant de conclure, revenons une dernière fois à l'expérience espagnole, pour voir tout ce qu'a pu impliquer un tel abandon du paradigme polémologique chez Simone Weil. Tirant les conclusions politiques de ses réflexions, celle-ci proposait dès la fin de 1936 d'adopter une posture paradoxale en apparence, mais cohérente en réalité avec son analyse de la révolution espagnole comme conjoncture engagée dans une impasse. Elle proposait, tout en n'abandonnant pas le soutien politique et intellectuel aux anarchistes et aux forces révolutionnaires, de défendre un principe de « non-intervention généralisée », l'implication des puissances européennes dans le conflit espagnol risquant de conduire à une

deuxième guerre mondiale. Mais elle allait plus loin encore. Dans la mesure où non seulement la révolution n'avait pu éviter la guerre, mais où la guerre était en train de dévorer la révolution elle-même²², il ne restait selon elle plus qu'une seule solution : faire en sorte que la guerre s'arrête, au moyen d'une négociation bipartite entre franquistes et antifascistes par l'intermédiaire d'un gouvernement neutre, en vue d'un « cessez-le-feu sans vainqueurs ni vaincus »²³. Position courageuse, et difficile à défendre dans les rangs des anarchistes, parmi lesquels S. Weil continuait pourtant de se compter. Voici ce qu'elle écrivait alors :

Si on ose exposer devant un homme de parti l'idée d'un armistice en Espagne, il répondra avec indignation, si c'est un homme de droite, qu'il faut lutter jusqu'au bout pour la victoire de l'ordre et l'écrasement des fauteurs d'anarchie ; il répondra avec non moins d'indignation, si c'est un homme de gauche, qu'il faut lutter jusqu'au bout pour la liberté du peuple, pour le bien-être des masses laborieuses, pour l'écrasement des oppresseurs et des exploités. Le premier oublie qu'aucun régime politique, quel qu'il soit, ne comporte de désordres qui puissent égaler de loin ceux de la guerre civile, avec les destructions systématiques, les massacres en série sur la ligne de feu, le relâchement de la production, les centaines de crimes individuels commis quotidiennement dans les deux camps du fait que n'importe quel voyou a un fusil en main. L'homme de gauche oublie de son côté que, même dans le camp des siens, les nécessités de la guerre civile, l'état de siège, la militarisation du front et de l'arrière, la terreur policière, la suppression de toute limitation à l'arbitraire, de toute garantie individuelle, suppriment la liberté bien plus radicalement que ne ferait l'accession au pouvoir d'un parti d'extrême droite ; il oublie que les dépenses de guerre, les ruines, le ralentissement de la

²² Selon l'expression de Henri Paechter, dans son livre *Espagne 1936-1937. La guerre dévore la révolution* (1938), Paris, Spartacus, 1986.

²³ Selon l'expression de Boris Souvarine, qui défendait au même moment la même position (voir note suivante).

production condamnent le peuple, et pour longtemps, à des privations bien plus cruelles que ne feraient ses exploiters. L'homme de droite et l'homme de gauche oublient tous deux que de longs mois de guerre civile ont peu à peu amené dans les deux camps un régime presque identique.²⁴

Comme on le voit, la prise de position de S. Weil en faveur d'une cessation des hostilités partait une fois de plus de son observation de la prégnance intellectuelle et morale de l'idéologie de la guerre, à droite comme à gauche. À cela, elle opposait que la seule place des anarchistes, qui ne se reconnaissent ni dans la droite réactionnaire ni dans la gauche réformiste ou autoritaire, ne peut être qu'au côté de ceux qui veulent la paix en Espagne, aussi coûteuse soit-elle pour eux.

²⁴ S. Weil, « Ne recommençons pas la guerre de Troie » (avril 1937), rééd. in S. Weil, *Œuvres, op. cit.*, p. 478. De la même manière, Souvarine fait remarquer que, par-delà les divergences d'opinions politiques propres aux acteurs de la Guerre d'Espagne, tous s'accordent à penser la guerre comme une entreprise nécessaire, qui doit être menée jusqu'à son terme : « De part et d'autre (...) s'affirme la volonté de mener cette guerre "jusqu'au bout" et l'on repousse avec horreur toute idée de médiation qui, imposant une suspension "prématurée" des hostilités, puis une paix "sans vainqueurs ni vaincus", ferait selon chacune des deux parties le jeu de la partie adverse. C'est le seul point, hélas, où droite et gauche en Espagne et au-dehors soient spontanément d'accord ». D'où cette conclusion : « Heureux, bienheureux même ceux qui, dans ces conditions angoissantes, divisent sans hésitation la société en deux parties bien distinctes à première vue, la bonne et la mauvaise, et se classent d'emblée comme par hasard dans la bonne. Il faut de telles certitudes pour exiger la guerre jusqu'au bout et condamner les initiatives tendant à arrêter l'effusion de sang, à cesser le feu sans vainqueurs ni vaincus, à rendre l'Espagne aux Espagnols. Des exaltés, ivres de verbiage antifasciste et dominés déjà par un fascisme d'une autre espèce, s'acharment à préconiser un "jusqu'au bout" inlassable alors que le bout, en tout état de cause, serait leur perte indubitable et la fin de leur idéal » (B. Souvarine, *A contre-courant. Ecrits 1925-1939*, Paris, Denoël, 1985, p. 308 et p. 316-317). À noter que début 1937, au moment où Simone Weil écrivait « Ne recommençons pas la guerre de Troie », l'ambassadeur républicain à Paris avait tenté d'entamer des négociations en vue d'un armistice, avec l'aval de Léon Blum et de Largo Caballero (chef du gouvernement espagnol). La tentative échoua du fait des communistes espagnols.

Quels enseignements devons-nous retirer, aujourd'hui, de la conjoncture espagnole, et plus largement des conjonctures révolutionnaires du XXe siècle ? Sur ce point, qu'on nous permette de laisser encore la parole à Simone Weil, en guise de conclusion :

Il semble qu'une révolution engagée dans une guerre n'ait le choix qu'entre succomber sous les coups meurtriers de la contre-révolution, ou se transformer elle-même en contre-révolution par le mécanisme même de la lutte militaire. Les perspectives de révolution semblent dès lors bien restreintes ; car une révolution peut-elle éviter la guerre ? C'est pourtant sur cette faible chance qu'il faut miser, ou abandonner tout espoir.²⁵

²⁵ S. Weil, « Réflexions sur la guerre », *op. cit.*, p. 459.

Cahiers du GRM n° 2

à paraître mai-juin 2011

Nuova Sinistra

La Nouvelle Gauche en Italie

dans les années 1960-1970