

Révolution

Enzo Traverso

Révolution

Une histoire culturelle

*Traduction de l'anglais par Damien Tissot,
révisée par l'auteur*



La Découverte

*À la mémoire de Helena Piña (1942-2022).
Révolutionnaire, exilée, amoureuse des livres.*

Composition : Facompo à Lisieux
Maquette de couverture : Ferdinand Cazalis
Dépôt légal : mars 2022

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information sur site

www.editionsladecouverte.fr.

ISBN 978-2-348-06973-4

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

- © Enzo Traverso, 2021.
- © Éditions La Découverte, 2022, pour la traduction française.
34, rue des Bourdonnais, 75001 Paris.

Introduction

Interpréter les révolutions

La révolution sans image ni majuscule reste donc nécessaire en tant qu'idée indéterminée du changement et boussole d'une volonté. Non comme modèle, schéma préfabriqué, mais comme hypothèse stratégique et horizon régulateur.

Daniel Bensaïd,
Moi, La Révolution (1989)

Il y a bien des années de cela, alors que je m'apprêtais à quitter une exposition au musée du Louvre, peu avant la fermeture, et que les autres visiteurs étaient déjà sortis, je me retrouvai, dans une salle déserte, face au *Radeau de la Méduse* (1819) de Théodore Géricault. Ce moment saisissant m'a laissé une impression durable et je garde aujourd'hui encore un vif souvenir de ce que je ressentis alors. Bien entendu, tout le monde connaît ce tableau, l'une des œuvres les plus célèbres de l'art romantique du XIX^e siècle, mais lors de cette rencontre impromptue il m'apparut sous un jour complètement nouveau. J'avais l'impression d'admirer l'une des plus puissantes allégories du naufrage de la révolution. Non seulement la Révolution française, la seule à laquelle le peintre eût pu penser quand il réalisa son chef-d'œuvre, mais aussi et surtout les révolutions du XX^e siècle, qui venait juste de s'achever à l'époque de ma visite. À la lumière de l'histoire révolutionnaire moderne, de nombreux détails de cette toile monumentale prirent alors un sens particulier.



Théodore Géricault, *Le Radeau de la Méduse* (1819).
Huile sur toile, musée du Louvre, Paris.

Les images nous observent. Comme Horst Bredekamp l'a magistralement expliqué, elles ne se livrent jamais, passives ou inertes, à l'interprétation de notre regard. Les images sont des créations dont la signification transcende les buts et les intentions de leurs auteurs, prenant ainsi en charge une réalité et une signification nouvelles au fil du temps. Loin d'être statique, leur sens change de façon diachronique, dans la mesure où leur potentiel est sans cesse renouvelé. Tout comme les textes littéraires, elles existent dans un rapport dialogique avec ceux qui les observent : « Les images ne peuvent être situées devant ou derrière la réalité, car elles sont parties intrinsèques de sa constitution. Elles ne sont pas une réalité dérivée, mais une forme qui constitue une condition nécessaire de la réalité¹. » En cela réside leur caractère d'actes iconiques.

Contrairement à l'*Angelus Novus* de Paul Klee, dans lequel Walter Benjamin voyait un paysage de ruines qui excédait la toile elle-même, l'œuvre de Géricault offre, deux siècles encore après sa réalisation, une série incroyablement riche d'éléments allégoriques qui interrogent

1. Horst Bredekamp, *Théorie de l'acte d'image*, trad. Frédéric Joly et Yves Sintomer, Paris, La Découverte, 2015, p. 307.

avec insistance l'historien des révolutions. Bien connues, les péripéties de cette toile ne nécessitent pas de longs développements. D'abord intitulée *Scène d'un naufrage*, elle fut montrée pour la première fois au Salon de Paris de 1819 avant d'acquérir une renommée internationale après son exposition à Londres l'année suivante¹. Elle s'inspire d'un événement qui avait fait grande impression quelques années plus tôt : le naufrage de la frégate française *La Méduse*, en juillet 1816, au cours d'un voyage vers le Sénégal, où elle devait transporter des officiers, des soldats et du matériel pour la nouvelle administration coloniale. Dirigé par un capitaine incompétent nommé sous la Restauration en raison de ses vues conservatrices et de ses liens avec les Bourbons, le navire s'échoua au large des côtes ouest-africaines. La moitié de l'équipage parvint à s'échapper sur des chaloupes, mais cent quarante-sept personnes furent abandonnées sur un radeau de fortune construit à la hâte par les marins.

Lorsque le brick *L'Argus* lui porta enfin secours deux semaines plus tard, il ne restait que quinze survivants. Leur état témoignait de la mort et du désespoir qui s'étaient emparés des naufragés complètement déshydratés et privés de nourriture, conduisant certains à jeter leurs compagnons par-dessus bord, voire, intoxiqués par l'alcool, à s'entredévorer. Objet d'un procès, de témoignages et d'une chronique qui, rédigée par deux survivants, connut un grand retentissement, ce naufrage devint immédiatement un événement majeur de la fin du règne de Louis XVIII. Géricault rencontra personnellement les survivants et leur demanda de poser pour lui ; il consacra de nombreuses études à la réalisation de la mer, des vagues et du vent ; et il se rendit fréquemment à la morgue, allant jusqu'à ramener certains cadavres dans son atelier pour tenter de mieux rendre la couleur de leur peau. Sa toile n'en est pas pour autant réaliste. Loin d'une peinture fidèle du naufrage, c'est la représentation d'une tragédie humaine fidèle aux codes du romantisme et de la peinture néoclassique. Le grand changement qu'introduit la toile réside dans son sujet, puisqu'en lieu et place des rois et des figures aristocratiques, *Le Radeau de la Méduse* met en scène la souffrance de gens ordinaires. Elle montre des marins, des soldats, des ouvriers et des charpentiers, des représentants des classes inférieures, aucun n'ayant pu trouver place à bord des chaloupes et des canots qui avaient laissé la frégate derrière eux.

1. Sur l'histoire du naufrage et de la peinture de Géricault, voir Jonathan Miles, *Medusa. The Shipwreck, the Scandal, the Masterpiece*, Londres, Jonathan Cape, 2007.

Représentant le radeau sur une mer houleuse, la toile souligne le contraste entre accablement et espoir : l'accablement qui envahit l'équipage et l'espoir de ceux qui distinguent, à l'horizon, la silhouette d'une voile, celle de *L'Argus* qui leur portera secours. Cette lueur d'optimisme prend les traits d'un marin noir qui, s'étant hissé sur un tonneau de vin vide, agite un chiffon rouge, sans doute un lambeau de ses propres vêtements. Dominant l'équipage infortuné, ce personnage dégage une énergie musculaire et une présence physique qui contrastent avec l'épuisement de ses compagnons. Le vrai radeau comptait effectivement un survivant noir, un marin du nom de Jean-Charles, à qui Géricault donna les traits de Joseph, le plus célèbre modèle noir de Paris à l'époque¹. Ce choix, qui fait écho aux positions abolitionnistes du peintre, renvoie à son ambitieux projet d'une toile contre la traite des esclaves, projet qu'il n'achèvera jamais. Fatigué par la réalisation du *Radeau de la Méduse* et affaibli par la tuberculose, Géricault mourut en 1824.

Outre le marin noir qui scrute devant lui l'horizon, et dont seul le dos est visible, un second personnage central nous fait face. Plus âgé que les autres, il semble indifférent tant à l'agonie du naufrage autour de lui qu'au vent d'espoir suscité par l'apparition de *L'Argus*. Ce personnage, qui rappelle un des damnés figurant dans *Le Jugement dernier* de Michel-Ange (1536-1541) et annonce déjà *Le Penseur* d'Auguste Rodin (1904), est passif, immobile et méditatif. Son visage affiche un air apaisé ; de sa barbe blanche, qui souligne sa maturité, se dégage une impression de sagesse. Il ne dissimule pas son visage et, à la différence du damné de Michel-Ange, ses yeux ouverts ne laissent entrevoir aucun effroi, bien plutôt un sentiment de résignation. Sa main gauche retient un cadavre blasé tandis que gît devant lui le tronc d'un homme sans jambes, qui rappelle l'épisode de cannibalisme évoqué plus haut. Si le radeau est une métaphore de l'humanité naufragée, alors il l'observe, stoïque, comme un événement inéluctable. Il n'y a pas d'échappatoire. Tout espoir d'être sauvé est vain².

1. Voir Laurent Martin, « Le modèle noir de Géricault à Matisse », *Sociétés et Représentaions*, n° 49, 2020, p. 235-238.

2. L'homme damné dans *Le Jugement dernier* de Michel-Ange a été interprété par Detlev Peukert comme une allégorie de la résignation de Max Weber face à la « cage de fer » de la modernité. Voir Detlev Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 27.

De nombreux détails du *Radeau de la Méduse* seront interprétés de façon allégorique ou seront pointés comme des exemples de préfigurations historiques. En 1848, Jules Michelet vit dans le tableau de Géricault le miroir d'une société déchirée entre la mort et l'espoir, le passé et le futur : « C'est elle [la France], c'est la société tout entière du siècle, que Géricault embarque avec lui¹. » La violence n'est plus externalisée ni déplacée dans un domaine exotique ou mythologique. Elle n'épargne aucun aspect de l'identité française elle-même, comme on peut le voir au cours d'une révolution ou d'une guerre civile². Plus récemment, les historiens de l'art ont cru lire dans ce chef-d'œuvre un message en rupture avec les conventions du néoclassicisme, en y saisissant les signes de l'anticolonialisme et de la libération noire. Selon Hugh Honour, ce tableau est la plus efficace des revendications d'égalité et de liberté pour les Noirs que compte l'histoire de l'art occidental tout entière ; une revendication visuelle dans laquelle, pour la première fois, les Noirs sont libérés « des stigmates de l'infériorité que véhicule implicitement l'iconographie abolitionniste³ ». Sous un angle différent, Linda Nochlin a vu dans l'œuvre de Géricault l'esquisse d'une « féminité sans femmes », la représentation d'une féminité « détachée de la représentation du corps réel des femmes », mais suggérée par la mise en scène d'un ensemble de corps d'hommes « castrés » et « sans pouvoir ». En d'autres termes, cette « symphonie du désir masculin » et de corps d'hommes entremêlés serait tout sauf le triomphe de la virilité⁴.

Symbole des êtres humains les plus opprimes et déshérités de l'époque, le personnage imposant au centre de cette toile est un homme noir qui agite un chiffon ou un mouchoir rouge comme un drapeau. Il est le héraut de quelque chose qui, en 1819, vient tout juste d'avoir lieu, la révolution haïtienne, ou plutôt qui commence à peine à prendre forme, à savoir une vague insurrectionnelle des peuples racialisés et des classes dominées. À cette époque, le drapeau rouge n'est pas encore devenu un

1. Jules Michelet, « David et Géricault. Souvenirs du Collège de France (1846) », *Revue des Deux Mondes*, IV, tome 138, 1896, p. 253. Voir aussi Lorenz E. A. Eitner, *Géricault's Raft of the Medusa*, Londres, Phaidon, 1972, p. 56.

2. Voir Ralph Hage, « Protecting Identity. Violence and Its Representations in France, 1815-1830 », *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, n° 25, 2018, p. 49-77.

3. Hugh Honour, « Philanthropic Conquest », in David Bindman et Henry Louis Gates Jr. (dir.), *The Image of the Black in Western Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, vol. 4, tome 1, p. 125.

4. Linda Nochlin, « Géricault, or the Absence of Women », *October*, n° 68, 1994, p. 51.

symbole universel de révolte. Il ne fait aucun doute cependant que l'icône socialiste et communiste du début du xx^e siècle, avec ses corps de prolétaires musclés agitant des drapeaux rouges et brisant les chaînes de l'oppression, trouve son origine dans cette tradition néoclassique de représentation des corps nus. C'est une des raisons pour lesquelles, deux siècles après le Salon de Paris de 1819, *Le Radeau de la Méduse* évoque à la fois un naufrage et l'annonce d'une révolution. Comment ne pas voir, dans le radeau, les restes d'un mouvement qui, comme la frégate fendant les océans, était appelé à conquérir le futur et a été englouti par les eaux ? Comment ne pas voir dans l'incompétence du capitaine une allusion aux erreurs et aux trahisons de la social-démocratie et du stalinisme ? Comment ne pas percevoir dans les effrayants témoignages de cannibalisme sur le radeau une métaphore des révoltes dévorant leurs propres enfants ? Et comment ne pas comparer les mutineries du radeau à ces révoltes contre les dérives autoritaires du socialisme, de Kronstadt en 1921 à Budapest en 1956, de Prague en 1968 à Gdańsk en 1980 ? En même temps, le contraste saisissant entre le vieil homme qui contemple passivement la catastrophe et le jeune Noir qui agite énergiquement un mouchoir rouge évoque un autre grand dilemme de notre époque : le conflit entre résignation et espoir, entre capitulation et recherche obstinée d'une alternative, entre abandon et renaissance, entre impuissance tragique devant l'étendue des défaites et effort désespéré pour résister. À cet égard, *L'Argus* n'apporte pas l'assurance d'un secours : certains témoins affirmèrent qu'il disparut pendant deux heures avant de s'approcher du radeau. Dans le tableau de Géricault, c'est un point minuscule tout juste perceptible à l'horizon. La libération n'a rien d'une fin inéluctable et heureuse ; c'est une possibilité lointaine, une chance à saisir sans que l'on puisse en prédire l'issue. Lucien Goldmann décrivait le socialisme comme un « pari », un pari fondé sur « le risque, le danger d'échec et l'espoir de réussite¹ ». *L'Argus* est la « faible force messianique » qui nous a été accordée, « comme à chaque génération précédente », une force sur laquelle, selon les mots de Walter Benjamin, « le passé fait valoir une prétention »². Une faible force messianique

1. Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959, p. 335. Voir également Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics, and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

2. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz, Paris, « Folio », Gallimard, 2000, p. 428-429.

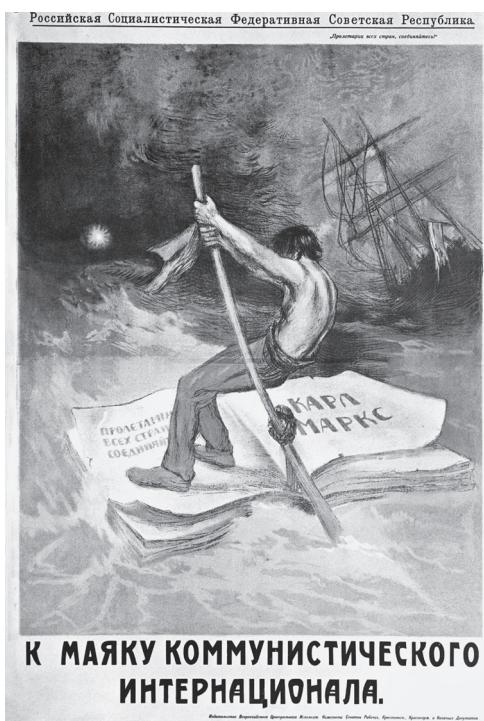
dont le socialisme s'empara et se servit comme d'un levier pour changer l'histoire. Au xx^e siècle, ce levier devint si puissant que de nombreux militants le prirent pour un irrésistible *telos* historique ; le socialisme, cependant, n'était que *L'Argus*, à savoir un éventuel secours, et non *La Méduse*, la frégate conquérante. Un radeau au milieu d'une mer houleuse : c'est ainsi que fut ballotée la révolution.

À vrai dire, la toile de Géricault avait déjà inspiré une représentation allégorique du naufrage socialiste. En 1919, l'artiste soviétique V. V. Spassky réalisa pour l'Internationale communiste un poster de propagande qui citait presque explicitement le chef-d'œuvre de son illustre prédécesseur français. Produit par le gouvernement – l'en-tête porte la mention République socialiste fédérative soviétique de Russie – l'affiche comporte un petit radeau qui, luttant contre les vagues non loin du navire naufragé, s'efforce d'atteindre la côte illuminée par le soleil. Il s'agit plus précisément d'un livre-raideau construit à partir du *Manifeste du parti communiste* : on peut lire sur la page de gauche « Prolétaires de tous pays, unissez-vous ! », et sur celle de droite le nom de l'auteur du livre, Karl Marx. L'unique naufragé représenté sur l'affiche n'est pas un homme noir, mais on ne voit de lui que le dos nu et, comme dans *Le Radeau de la Méduse*, il agite un mouchoir rouge. L'inscription sous l'image est une dédicace : « Au phare de l'Internationale communiste ».

Il est difficile d'indiquer précisément la signification symbolique de ce bateau naufragé : soit l'Empire tsariste effondré, comme le suggère la bande jaune de son étendard déchiré, soit plus vraisemblablement la social-démocratie, qui détruisit durant la Grande Guerre toute forme de solidarité internationale. Le message du poster n'en est pas pour autant moins clair : le futur socialiste n'est pas en péril puisque l'Internationale communiste incarne une lueur d'espoir. Et l'instrument de ce sauvetage est un texte : *Le Manifeste du parti communiste*. À la fin du xx^e siècle, nous avons pris conscience d'un naufrage révolutionnaire similaire, mais nous n'avons encore entrevu aucun phare salvateur.

Sans se référer au *Radeau de la Méduse*, Walter Benjamin esquissa une image semblable en 1936 lorsqu'en exil, sous le nom de plume de Detlev Holz, il édita un recueil de lettres des écrivains des Lumières sous le titre *Deutsche Menschen (Hommes et femmes allemands)*¹. Dans

1. Walter Benjamin, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*, Francfort, Suhrkamp, 1980 (1936).



V.V. Spassky, *Au phare de l'Internationale communiste* (1919).
Affiche soviétique, bibliothèque Lénine, Moscou.

les copies qu'il dédicaça à sa sœur Dora et à son ami Gershom Scholem, il présentait le livre comme une « arche, construite d'après un modèle juif », qu'il avait jetée par-dessus bord « lorsque le déluge du fascisme a commencé à nous envahir »¹. Le but de Benjamin était de sauver la culture allemande menacée par le nazisme et le prototype juif de cette arche, comme le suggéra Scholem, prenait la forme d'un héritage textuel : Benjamin faisait allusion au fait que, à travers les siècles, « les juifs avaient trouvé leur salut, face à toutes les persécutions, dans l'Écriture, dans le livre canonique² ». Vu sous

1. Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 225.

2. *Ibid.* Voir aussi Albrecht Schöne, « "Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche". Walter Benjamins *Deutsche Menschen* », in Stéphane Moses et Albrecht Schöne (dir.), *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 350-365.

cet angle, le livre-radeau de Spassky fut aussi réalisé « d'après un modèle juif », puisqu'il représentait les écrits de Marx comme une arche permettant à la gauche révolutionnaire de résister tant à la vague nationaliste de 1914 qu'à la trahison de la social-démocratie. Le naufrage des révolutions du xx^e siècle, cependant, est encore en attente d'une arche ou d'un livre-radeau. Leur sauvetage ne nécessite pas la préservation fétichiste d'un héritage intouché d'expériences et de textes. Au contraire, il implique un travail de réflexion critique sur le passé qui n'épargne ni la théorie ni les écrits canoniques. Encore faut-il une arche ou un radeau, sans quoi ce travail ne peut être accompli.

*

La méthode dont s'inspire cet essai historique doit beaucoup à Karl Marx et à Walter Benjamin. Fidèle à leur tradition intellectuelle, il envisage la révolution comme une interruption soudaine – presque toujours violente – du continuum historique, comme une rupture de l'ordre social et politique. Contre le récit « révisionniste » qui a proliféré après l'effondrement du socialisme réel, dont la profonde sagesse soutient que vouloir changer le monde revient à construire le totalitarisme, il vise à réhabiliter le concept de révolution comme clef d'interprétation de l'histoire moderne. Il s'éloigne cependant du marxisme classique, dans la mesure où il n'adopte pas une approche historiciste. Premièrement, il ne décrit pas la révolution comme le résultat d'une causalité déterministe ou comme le résultat d'une sorte de « loi » de l'histoire. Dans de nombreux textes, Marx et Engels transforment l'historicisme hégélien en une théorie évolutionniste de l'histoire conçue comme une succession linéaire de modes de production allant du socialisme primitif au socialisme moderne à travers des siècles d'oppression : l'esclavage, la féodalité et le capitalisme. Selon Marx, cette progression historique naît d'une opposition entre, d'une part, le développement des forces productives (l'articulation complexe entre le travail humain, les machines, la technologie et la science appliquée à l'économie) et, d'autre part, les relations de propriété d'un mode donné de production, auxquelles correspond un ensemble de superstructures idéologiques et politiques. Dans un célèbre passage de son avant-propos (1859) à *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), Marx résume assez clairement cette vision déterministe de la révolution :

À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice¹.

Dans ses écrits politiques, cependant, Marx décrit la révolution d'une autre manière. Il se penche plutôt sur l'action des êtres humains et décrit le passé comme le domaine de la lutte des classes. Sans négliger la base matérielle des conflits sociaux, cette approche évite le déterminisme économique et met l'accent sur les potentialités transformatrices de la subjectivité politique. Rejetée pour l'essentiel à l'arrière-plan de ses écrits économiques, la lutte des classes palpite à chaque page de tous ses essais politiques, qu'ils soient consacrés aux révolutions de 1848 ou à la Commune de Paris. Dans ces textes, l'histoire n'est plus la conséquence d'un « processus d'histoire naturelle », mais plutôt le résultat d'une action collective, de passions, d'utopies et d'impulsions généreuses se mêlant aux intérêts égoïstes, au cynisme, voire à la haine. Comme Marx et Engels l'écrivent dans *La Sainte Famille* (1844), « [l']histoire ne fait rien, elle ne "possède pas de richesse énorme", elle "ne livre pas combat" ! C'est au contraire l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats ; ce n'est pas, soyez-en certains, "l'histoire" qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser – comme si elle était une personne à part – ses fins à elle ; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui² ».

En somme, l'histoire est un processus permanent de production de subjectivités. La lutte de classes lui fait prendre des tournants qui transcendent leurs prémisses et ne peuvent être expliqués par la seule nécessité économique ou la soumission mécanique à des facteurs structurels. Aux yeux de Marx, les révolutions comme les

1. Karl Marx, « Avant-propos », *Philosophie*, éd. Maximilien Rubel, Paris, « Folio », Gallimard, 1994, p. 488-489.

2. Karl Marx, *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 116. Voir Sandro Mezzadra, *In the Marxian Workshops. Producing Subjects*, Londres, Roman & Littlefield International, 2018.

contre-révolutions sont les domaines privilégiés de l’« autonomie du politique¹ ».

Cet enchevêtrement de causalité et d'action, de déterminisme structurel et de subjectivité politique – deux clefs de compréhension qui tendent à demeurer séparées dans les écrits de Marx – a produit les résultats les plus remarquables de l'historiographie marxiste, de l'*Histoire de la révolution russe* de Trotski (1930-1932) aux *Jacobins noirs* de C.L.R. James (1938), de *Bourgeois et bras nus* de Daniel Guérin (1947) à *La Révolution mexicaine* d'Adolfo Gilly (1971)². Ici, je voudrais consacrer quelques observations supplémentaires au chef-d’œuvre de Trotski, qui constitue sans doute le paradigme de cette approche méthodologique.

Il ne fait aucun doute que le chef de l'Armée rouge écrivit son livre comme une œuvre d'art. Dans la préface du second volume, il cite Proust et Dickens, en faisant appel au droit de l'historien de décrire, par-delà l'analyse de la séquence des événements et l'interprétation du rôle des acteurs, ce que ressentent ces derniers. Pour comprendre le passé, il n'est pas nécessaire que l'historien le soumette à une investigation « anesthésique », qui neutraliserait les sentiments des protagonistes et leur ôterait toute émotion. Les rires et les larmes font partie de la vie et ne peuvent être effacés des drames collectifs qui donnent son rythme à l'histoire. Les humeurs, les passions, les sentiments des individus, des classes et des masses en mouvement, méritent la même attention que Proust consacre, sur des dizaines de pages, aux états d'âmes et à la psychologie de ses personnages³. Un compte rendu fidèle des batailles napoléoniennes, écrit Trotski, se doit d'aller au-delà de la géométrie des camps, de la rationalité et de l'efficacité des choix tactiques et stratégiques des états-majors. Cet examen ne peut ignorer les ordres mal compris, l'incapacité du général à lire une carte ou la panique, voire les coliques qui s'emparent des soldats et des officiers avant l'assaut.

L'un des traits remarquables d'*Histoire de la révolution russe* réside dans sa force narrative, dans sa capacité à faire revivre des événements dans

1. Voir Mario Tronti, *Il demone della politica*, Bologne, Il Mulino, 2017, p. 285-312.

2. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, trad. Maurice Parijanine, Paris, Seuil, 1995, 2 vol. ; Daniel Guérin, *La Lutte des classes sous la Première République. Bourgeois et « bras nus » 1793-1797*, Paris, Gallimard, 1946, 2 vol. (rééd. Paris, Libertalia, 2013) ; et Adolfo Gilly *La Révolution mexicaine 1910-1920. Une révolution interrompue, une guerre paysanne pour la terre et le pouvoir*, trad. Pierre Luc Ambamson, Paris, Syllepse, 2020.

3. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, op. cit., vol. 2, p. 8.

toute leur intensité, à restituer une vue d'ensemble mêlant aussi bien les actions individuelles des protagonistes que la force des sujets collectifs en mouvement. L'ambition du livre est établie dès le début : « L'histoire de la Révolution est pour nous, avant tout, le récit d'une irruption violente des masses dans le domaine où se règlent leurs propres destinées¹. » La soudaine synchronisation de changements cumulés sur plusieurs décennies et du réveil de la conscience collective produit un cataclysme qui change le cours de l'histoire. Trotski consacre de nombreuses pages à analyser la crise du régime tsariste, les contradictions qui traverseront le gouvernement provisoire né du soulèvement de février et les conflits idéologiques et politiques qui divisèrent mencheviks et bolcheviks, puis les bolcheviks eux-mêmes, à la veille de l'insurrection. Le sujet central de ce récit, cependant, ce sont les masses révolutionnaires. Ces dernières n'ont rien en commun avec les foules soumises, manipulées, disciplinées, contrôlées et impuissantes des rassemblements fascistes et nazis. Elles n'ont rien des masses « ornementales » que l'on trouve dans les mises en scène du totalitarisme moderne – que Trotski évoquera d'ailleurs dans d'autres travaux sur le fascisme. Les masses révolutionnaires qu'il décrit dans son livre sont des acteurs conscients de l'histoire. Ce sont les classes subalternes qui, dans des circonstances historiques extraordinaires, renversent un pouvoir qui n'est plus écrasant ni inébranlable, et qui prennent en main leur destin, reconstruisant ainsi la société sur de nouvelles bases. La révolution est un acte collectif par lequel les êtres humains se libèrent de siècles d'oppression et de domination. C'est sans doute après avoir lu le livre de Trotski – « depuis des années je n'ai rien assimilé avec une pareille tension, à couper le souffle² », écrit-il dans sa correspondance – que Walter Benjamin compare les révolutions avec la fission nucléaire : une explosion capable de dégager et de décupler les énergies enfouies dans le passé³. Trotski a une conception des masses qui n'a rien de mystique. Deutscher la distingue de celle de Thomas Carlyle et, pourrait-on ajouter, de Jules Michelet, en soulignant que « les foules de Carlyle sont portées par l'émotion, celles de Trotski pensent et réfléchissent⁴ ». Les foules font partie d'une vision

1. *Ibid.*, vol. 1, p. 33.

2. Walter Benjamin, *Correspondance 1910-1940*, éd. Theodor W. Adorno et Gershom Scholem, trad. Guy Petitdemange, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, vol. 2, p. 68.

3. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, trad. Jean Lacoste, Paris, Cerf, 1989, p. 480.

4. Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast. Leon Trotsky 1929-1940*, Londres-New York, Verso, 2003 (1963), p. 189.

marxiste de l'histoire comme « processus objectivement conditionné » dans lequel les êtres humains agissent selon leurs choix, leurs objectifs et leurs passions, mais à l'intérieur d'un cadre donné, quoique ni immuable ni hors d'atteinte. Qu'elles soient clairvoyantes ou bornées, résolues ou de mauvais augure, les actions des individus, dans le livre de Trotski, sont présentées comme des agitations de surface reposant sur le socle bien plus solide et profond du mouvement de masse. Dans certaines circonstances, ces actions peuvent jouer un rôle crucial – on songe au chapitre sur Lénine par exemple –, mais même lorsque c'est le cas, elles sont supposées être parfaitement en phase avec une tendance générale. La révolution est un séisme que les êtres humains vivent et incarnent collectivement et que des individualités singulières peuvent, dans une certaine mesure, influencer ou guider, mais pas initier ou empêcher.

Selon Trotski, les révolutions ont leurs propres « lois », qui règlent leur développement et auxquelles se conforme l'action des masses. Les « lois de l'histoire » sont l'une des obsessions de la fin du XIX^e siècle, l'âge du positivisme triomphant qui vit naître et s'épanouir le marxisme russe. Pour Trotski, comprendre ces lois revenait à pénétrer les secrets de l'histoire et à en contrôler les mouvements. Ainsi, la tâche de l'historien marxiste consistait à découvrir ces lois grâce aux outils de la science. D'après cette perspective, il n'existait plus de séparation entre l'historien et le leader bolchevik, puisque tous deux mettaient en évidence, l'un par l'action et l'autre par la reconstruction du passé, un processus objectif qui disposait de sa propre logique interne. L'une de ces « lois », peut-être la plus importante, définissait l'histoire comme un long cheminement vers le progrès, conduisant la Russie du sous-développement à la modernité, d'Est en Ouest, de l'Asie vers l'Europe. En tant que juif russe né dans une ville ukrainienne, exilé des années à Londres, Paris, Vienne et New York avant de revenir en Russie en 1917, Trotski, comme beaucoup d'intellectuels de son temps, y compris Lénine, était un « occidentaliste » radical. Et cependant, la vision qu'il avait de la modernisation de l'Empire tsariste résonnait avec celle de Marx, qui lui était probablement inconnue¹. Loin d'être linéaire, le chemin qui conduisait la Russie de l'Est vers l'Ouest était tortueux et jalonné de contradictions, formé par le « développement inégal et combiné » du capitalisme global : les idées les plus avancées

1. Voir la correspondance entre Marx et les populistes russes in Teodor Shanin (dir.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the “Peripheries of capitalism”*, Londres, Routledge, 1983.

et les formes sociales les plus modernes se mêlaient aux structures économiques les plus anciennes et à un profond obscurantisme. La Russie n'était pas une île isolée mais le maillon d'une chaîne qui inscrivait son destin dans le futur de l'Europe et du monde. Ainsi, le socialisme en Russie était en mesure de faire un bond considérable par-delà les étapes du capitalisme industriel qui, en Europe, s'étaient étaillées sur plusieurs siècles. Cette conception de l'histoire russe comme faisant partie d'un tout « dialectique » – conception dont Trotski avait énoncé les principes dans *Bilan et perspectives* (1906)¹ – n'était pas très éloignée de celle de Marx, comme nous le verrons, à cela près que Trotski mettait l'accent sur la « différence de rythmes », sans toutefois remettre en question la direction globale vers laquelle s'acheminait le processus historique.

Il y a quelque chose de paradoxal dans un monument historiographique tel qu'*Histoire de la révolution russe*. Comme il le note dans son introduction, Trotski écrivit son chef-d'œuvre en historien, pas en témoin, et c'est avec soin qu'il vérifia tous les faits et toutes les dates de sa reconstitution, mais l'esprit qui anime ces événements historiques est perceptible tout au long de l'ouvrage. Seul un témoin de ces événements – et *a fortiori*, l'un de ses principaux acteurs – était en mesure de saisir leur dimension épique, l'énergie formidable d'une action collective capable de changer l'histoire. Ce livre fut écrit en Turquie, où Trotski vivait en vaincu et en exilé, mais son regard était resté celui du vainqueur. Il décrivait une révolution couronnée de succès, portée par l'enthousiasme inébranlable de ses acteurs et la confiance d'un leader qui, non sans dédain, jetait ses adversaires, y compris ses amis et ses camarades d'autrefois, comme Julius Martov, dans la « poubelle de l'histoire² ». Une fois Staline au pouvoir et Trotski en exil, le processus révolutionnaire n'en restait pas moins inachevé. La révolution entraînait dans ses phases thermidorienne et bonapartiste, mais elle n'était pas encore vaincue. Si Trotski croyait aux lois de l'histoire, c'est parce qu'Octobre 1917 avait été leur terrain d'essai. Ce mélange original d'éléments historiques et personnels a fait de son livre un ouvrage singulier. De nos jours, décrire la révolution dans un récit épique capable d'en transmettre l'esprit sans en avoir fait directement l'expérience relève d'un véritable tour de force dont seuls sont capables quelques écrivains talentueux. C'est ce qu'ont fait, ces

1. Léon Trotski, *Bilan et perspectives*, Paris, Seuil, 1974.

2. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, op. cit., vol. 2, p. 691.

dernières années, deux ouvrages remarquables, l'un sur la Révolution française, l'autre sur la révolution russe, respectivement écrits par Éric Hazan et China Miéville, quoique ces derniers ne prétendent pas décrire les « lois de l'histoire »¹. Ceci n'est pas non plus l'intention du chef-d'œuvre historiographique d'Arno J. Mayer, *Les Furies* (2000), sans aucun doute l'ouvrage sur la révolution le plus important des cinquante dernières années, dont les analyses sont bien plus critiques qu'apologétiques². Surtout, ces travaux n'inscrivent pas les révolutions dans une progression historique linéaire : la France en 1789, Haïti en 1804, l'Europe continentale en 1848, Paris en 1871, la Russie en 1917, l'Allemagne et la Hongrie en 1919, l'Espagne en 1936, la Chine en 1949, Cuba en 1959, le Vietnam en 1975 et le Nicaragua en 1979, pour ne citer que les événements les plus significatifs ou les plus connus. Cette impressionnante liste de révoltes et d'insurrections populaires ne constitue pas une irrésistible ascension répondant à une nécessité causale : chaque révolution transcende ses propres causes et, selon une dynamique qui lui est propre, change le cours « naturel » des choses. Les révolutions sont des *inventions* humaines qui, loin de révéler un enchaînement inéluctable, construisent au contraire une mémoire collective. Penser qu'elles appartiennent au temps linéaire et cumulatif de la progression historique a été l'un des pires malentendus de la culture de gauche du xx^e siècle, souvent aveuglée par l'héritage de l'évolutionnisme et l'idée de Progrès.

Aujourd'hui encore, il existe une tendance très répandue, y compris parmi les chercheurs les plus engagés, qui consiste à renverser la flèche des vieilles « lois de l'histoire » et à décrire l'échec des révolutions comme une issue inéluctable. Le verdict amer et résigné d'Eric Hobsbawm, qui a rendu un hommage posthume à Plekhanov et à d'autres ennemis du bolchevisme, a le parfum de la nécessité historique : « La tragédie de la révolution d'Octobre est précisément de n'avoir pu produire qu'un socialisme autoritaire, impitoyable et brutal³. » Je crois au contraire, avec China Miéville, qu'« Octobre demeure une référence incontournable lorsqu'il s'agit de justifier un

1. Éric Hazan, *Une histoire de la Révolution française*, Paris, La Fabrique, 2012 ; China Miéville, *Octobre. Un récit de la révolution russe*, trad. Nicolas Vieillescazes, Paris, Amsterdam, 2018 [2017].

2. Arno J. Mayer, *Les Furies. Violence, vengeance, terreur aux temps de la révolution française et de la révolution russe*, trad. Odile Demange, Paris, Fayard, 2002.

3. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Le court vingtième siècle*, Paris-Bruxelles, Complexe, 1999, p. 642.

changement social fondamental et radical. Sa dégradation n'était pas jouée d'avance, ni inscrite dans les étoiles¹ ». Et comme lui, je crois moi aussi qu'il n'y avait pas alors d'autre chemin tracé d'avance, ou qui nous apparaîtrait évident aujourd'hui, un siècle après cette tentative de partir à l'assaut du ciel : « Cette histoire, et surtout les questions qu'elle soulève – l'urgence d'un changement, la manière de le faire advenir, les dangers qui l'accompagnent – sont encore devant nous². »

*

Les révolutions expriment la respiration de l'histoire. Ce n'est pas les idéaliser que de les réhabiliter comme expériences fondatrices de la modernité et moments essentiels du changement historique. Leur propension à susciter des souvenirs lyriques ou des représentations iconiques n'empêche pas le regard critique d'en saisir, au-delà de leurs potentialités libératrices, les hésitations, les ambiguïtés, les impasses et les limites, toutes inhérentes à leur nature plurielle et contradictoire, toutes inséparables de leur intensité ontologique. La classification canonique des révolutions selon les forces sociales et les buts politiques qui les animent – révolutions religieuses, bourgeoises, prolétaires, paysannes, démocratiques, socialistes, anticoloniales, anti-impérialistes, nationales, voire fascistes – n'est d'aucune aide à l'historien qui cherche à en appréhender la dimension émotionnelle, cette dernière dépassant souvent leurs frontières chronologiques et politiques.

Parce qu'elles sont des césures violentes du continuum de l'histoire, les révolutions sont vécues intensément. Afin qu'elles aient lieu, les êtres humains doivent dépenser énergies, passions, affects et émotions d'une intensité sans commune mesure avec celles de la vie ordinaire. C'est pourquoi les révolutions engendrent souvent des tournants esthétiques. La révolution d'Octobre donna lieu à une effervescence et à des transformations extraordinaires sur le plan de la création ; elle vit s'épanouir des courants d'avant-garde comme le futurisme russe, le suprématisme et le constructivisme. En 1918-1919, la chute de l'Empire allemand et le soulèvement spartakiste à Berlin coïncidèrent avec l'émergence du dadaïsme et, dans les années 1920, le surréalisme

1. China Miéville, *Octobre*, op. cit., p. 307.

2. Ibid.

déclara qu'il ne fallait pas seulement renverser l'ordre établi mais aussi libérer les forces spirituelles du rêve et de l'inconscient. Faire fi de la charge impétueuse et fiévreuse qui porte les révoltes, c'est tout simplement ne pas les comprendre, quoiqu'il serait tout aussi erroné de les réduire à des déchaînements de passion et de haine. Cette approche caractérise une exposition qui, quoique remarquable à bien des égards, privilégiait les aspects esthétiques des soulèvements au point d'en estomper la nature politique. Saisir l'élégance d'un geste qui évoque la beauté d'une performance athlétique n'en éclaire pas la signification politique. Sur la couverture du catalogue de l'exposition, l'illustration montre un adolescent jetant une pierre. L'image le surprend au beau milieu de son élan, le corps tendu par l'effort. Une impression de légèreté et d'harmonie corporelle se dégage de cette photographie de Gilles Caron¹. Si l'on ne regarde les soulèvements que sous un angle esthétique, le fait que ce jeune homme soit un unioniste qui participe à une émeute anticatholique à Londonderry en 1969, comme l'explique la légende, devient un détail négligeable. Ainsi, en soulignant la force émotionnelle des révoltes, cet essai n'oublie jamais qu'elles sont par essence des événements sociaux et politiques dans lesquels l'affect s'entremêle à d'autres éléments constitutifs, bien plus profonds et durables.

Lorsque l'on passe de l'esthétique à l'histoire, d'autres approches apparaissent tout aussi douteuses, comme le concept, aujourd'hui largement répandu, de « révolution fasciste ». George L. Mosse a raison de souligner que le fascisme était projeté vers le futur et qu'il était bâti autour d'une vision du monde cohérente, à savoir comme alternative au libéralisme et au communisme. Il ne fait aucun doute qu'il proposait un ensemble de mythes, de symboles et de valeurs qui lui conféraient un caractère « révolutionnaire » et lui permettaient de mobiliser les masses en les « nationalisant² ». Le fascisme a d'ailleurs usé à l'envi de la rhétorique révolutionnaire : il suffit de penser aux pompeuses célébrations qui eurent lieu en Italie en 1932, à l'occasion des dix ans de la « révolution fasciste », c'est-à-dire une décennie après la « marche sur Rome ». Il n'en demeure pas moins que le fascisme ne mena jamais une authentique révolution. Le fascisme italien comme

1. Gilles Caron, « Manifestations anticatholiques à Londonderry (1969) », in *Soulèvements*, éd. Georges Didi-Huberman, Paris, Gallimard/Jeu de Paume, 2016, p. 138.

2. George L. Mosse, *La Révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme*, trad. Jean-François Sené, Paris, Seuil, 2003.

le national-socialisme allemand abolirent certes l'État de droit, détruisirent la démocratie et établirent un nouveau régime politique totalitaire, mais ils arrivèrent au pouvoir de manière légale : Mussolini fut nommé Premier ministre par le roi d'Italie Victor Emmanuel III et Hitler fut choisi comme chancelier par Paul von Hindenburg, président de la République de Weimar. Dans les deux cas, la « synchronisation » (*Gleichschaltung*) de la politique et de la société fut plus tardive. En Espagne, Franco prit le pouvoir après trois ans de guerre civile, mais lui non plus ne mena pas de révolution ; la révolution espagnole vit le jour à la suite d'une mobilisation de masse spontanée contre son putsch. Malgré sa rhétorique révolutionnaire, le fascisme a toujours eu une dimension contrerévolutionnaire.

Le coup d'État de Franco fut décrit par ses protagonistes comme un « soulèvement » (*Levantamiento*), ce qui souligne l'ambiguïté du mot et le distingue d'une vraie révolution. Alors qu'il insiste sur la différence conceptuelle séparant une révolte ou une rébellion d'une révolution, Arno J. Mayer les présente comme des phénomènes presque diamétralement opposés. Les révoltes, explique-t-il, trouvent leur racine dans la « tradition », le désespoir et la désillusion. Elles visent des ennemis concrets, tangibles, dont elles font des boucs émissaires. Le but d'une révolte n'est pas de renverser un régime politique, mais plutôt de changer ceux qui le représentent. Elles ciblent des individus, non des classes ou des institutions, ni le pouvoir lui-même. Aussi leur horizon est-il limité et de courte durée : elles peuvent être endémiques, comme l'observe Mayer, mais sont toujours circonscrites sur le plan spatial. Les révolutions, au contraire, soulèvent des espoirs portés par des idéologies et des visions utopiques ; elles sont souvent charriées par des forces qui incarnent des projets politiques, comme les jacobins ou les bolcheviks. Elles aspirent consciemment à changer l'ordre social et politique¹. En d'autres termes, elles sont l'expression d'ambitions immenses, parfois universelles, comme le montrent à la fois la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 et la révolution d'Octobre, qui voulait étendre son influence à une échelle globale, par-delà les frontières de la Russie et de l'Europe. Crée en 1919, l'Internationale communiste se voulait l'instrument de cette vision universaliste.

La distinction entre révolte et révolution demeure utile, même si elle est toujours difficile à tracer. Célébrer les rébellions revient à

1. Arno J. Mayer, *Les Furies*, op. cit., ch. 1.

hypostasier leur moment lyrique, quand un peuple se dresse et passe à l'action ; interpréter les révoltes signifie inscrire leur surgissement dans un processus de destruction créative, lorsqu'un ordre est détruit et qu'un nouveau voit le jour. Tout comme les rébellions, cependant, les révoltes ne sont pas toujours joyeuses. Parmi leurs protagonistes, beaucoup les décrivent comme des moments merveilleux de légèreté, où hommes et femmes sont soudain portés par le sentiment de défier les lois de la gravité et, renversant le lourd héritage de la soumission et de l'obéissance, de devenir maîtres de leur destin. Cependant, les révoltes peuvent aussi tirer leur force du désespoir et s'empêtrer dans leurs propres contradictions. Elles peuvent prendre une tournure tragique ou dévoiler une face obscure, elle aussi inscrite dans leurs prémisses. Jules Michelet décrit les principales étapes de la Révolution française comme autant d'éruptions de violence qui, telles des vagues, libèrent des frustrations et des colères trop longtemps réprimées. Au xx^e siècle, les photographes ont capturé la charge émotionnelle des révoltes populaires, révélant ainsi tant leur atmosphère extatique et bouillonnante que la force de leur désespoir. Les visages souriants des insurrections de Paris et de Milan en août 1944 et en avril 1945, ou de La Havane en décembre 1958, contrastent de manière frappante avec la grave retenue des ouvriers insurgés de Berlin en janvier 1919. Le soulèvement du ghetto de Varsovie, en avril 1943, procura assurément à ses combattants un sentiment de confiance et de fierté, puisqu'ils résistèrent pendant un mois à une puissante armée, mais n'eut rien de jubilatoire et ne parvint certes pas à susciter l'espoir ou l'enthousiasme collectif. Les seules images de cet événement ont été prises par l'armée allemande et montrent de jeunes femmes et hommes s'apprêtant à mourir après avoir été capturés¹. Au début de l'année 1943, les membres de l'Organisation juive de combat diffusèrent un tract qui annonçait leur action : « Nous sommes tous décidés à mourir comme des êtres humains². » Quarante ans après la révolte, l'un de ses leaders, Mark Edelman, la décrivit en ces termes : « La plupart étaient pour l'insurrection. Puisque l'humanité avait convenu qu'il était bien plus beau de mourir avec les armes à la main que les mains

1. Voir *The Stroop Report. The Jewish Quarter of Warsaw Is No More!*, éd. Sybil Milton, introduction d'Andrzej Wirth, New York, Pantheon Books, 1979 ; ce rapport fut écrit originellement en 1943.

2. Cité in Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943. Ghetto, Underground, Revolt*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 305.

nues, nous n'avions qu'à nous plier à cette convention. On ne restait plus que deux cent vingt dans l'Organisation juive de combat. Peut-on même parler d'insurrection ? Ne s'agissait-il pas plutôt de ne pas les laisser venir nous égorer ? Il s'agissait seulement de choisir sa façon de mourir¹. »

Les révoltes peuvent aussi être entourées d'une aura tragique pour des raisons bien moins nobles. L'entrée des Khmers rouges à Phnom Penh, en avril 1975, fut à n'en pas douter une révolution : un régime néocolonial était renversé par un mouvement de partisans nationalistes, un nouveau pouvoir fut mis en place, et toute la société allait être transformée en profondeur. Ce fut aussi le début de quatre années de terreur et de mort. Loin d'être une libération, ce fut le premier jour d'un long cauchemar. Ce fut aussi l'épilogue extrême, paroxystique, d'un paradigme militaire de la révolution qui avait estompé les frontières entre résistance et oppression, combat libérateur et guerre civile sans merci. Les Khmers rouges étaient sans conteste une symbiose monstrueuse entre nationalisme et stalinisme, mais aussi le fruit d'une longue histoire de domination et de plusieurs années de bombardements intensifs par l'aviation américaine qui soutenait le régime militaire de Lon Nol (le Cambodge devint alors le pays le plus bombardé de l'histoire). Phnom Penh fut occupée par une armée de très jeunes combattants venus de la jungle, où ils n'avaient rien connu d'autre que les atrocités de la guerre. Selon Ben Kiernan, son historien le plus réputé, le régime de Pol Pot était né d'une révolution indigène qui avait pris place dans un contexte explosif : les Khmers rouges « n'auraient jamais pris le pouvoir sans la déstabilisation économique et militaire du Cambodge par les États-Unis, qui commença dès 1966² ». Mais le cas du Cambodge – une révolution débouchant immédiatement sur un régime totalitaire et un génocide – fut un paradoxe, non un paradigme.

Les révoltes peuvent se transformer en révolutions, allant de l'indignation à la transformation consciente de l'ordre établi, mais les révoltes peuvent tout autant détruire, selon les termes de Toni Negri, le « pouvoir ontologique » des soulèvements, en annihilant

1. Marek Edelman, Hanna Krahl, *Mémoires du ghetto de Varsovie. Un dirigeant de l'insurrection raconte*, Paris, Éditions du Scribe, 1983, p. 74.

2. Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia Under the Khmer Rouge 1975-79*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 16.

ainsi leurs potentialités libératrices¹. Les gens luttent, souligne Judith Butler, avec une énergie, une force et des intentions partagées². Les révoltes sont des révoltes consciemment orientées vers un changement radical. Comme nous le verrons dans l'un des chapitres du livre, leurs corps varient grandement. Les révoltes, comme les émeutes et les soulèvements, surgissent des *foules* : des concentrations d'individus pour l'essentiel éphémères qui, comme Elias Canetti l'a observé attentivement, agissent de manière spasmodique jusqu'à l'explosion finale, sorte de décharge précédant leur désagrégation. Les révoltes sont en général les réalisations conscientes de sujets collectifs.

L'objet de ce livre est la révolution, pour le meilleur et pour le pire. Il n'opère pas de sélection entre les bonnes et les mauvaises révoltes, distinction aussi difficile que stérile puisque les révoltes ne demandent pas à être idéalisées ou diabolisées : elles sont des expériences vivantes qui changent en permanence et dont la dynamique est imprévisible. Plutôt qu'un jugement moral, une idéalisation naïve ou une condamnation intransigeante, elles méritent une compréhension critique. C'est encore la meilleure façon d'en saisir le sens historique et d'en transmettre l'héritage. Dans un passage célèbre, Marx écrit que les révolutions modernes « ne tirent pas leur poésie du passé », tandis que Benjamin voit leur moteur caché dans un désir de rédemption des vaincus, qui n'est au fond que « le rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre »³. Il est fort probable que les révoltes oscillent entre ces deux temporalités : elles sauvent le passé en inventant le futur, mais peuvent emporter les deux.

*

Contrairement à la plupart des travaux sur les révoltes, cet essai ne consacre pas de chapitre particulier à la question controversée de la violence. Il y a plusieurs raisons à cette absence, qui ne résulte aucunement d'une stratégie de contournement. La plus importante tient à ce que la violence révolutionnaire traverse cet ouvrage, de façon explicite ou souterraine, d'un bout à l'autre. À quelques exceptions

1. Toni Negri, « L'événement soulèvement », in *Soulèvements*, *op. cit.*, p. 43.

2. Judith Butler, « Soulèvement », in *ibid.*, p. 25.

3. Karl Marx, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », *Les Luttes de classes en France*, éd. Maximilien Rubel, Paris, « Folio », Gallimard, 2002, p. 179 ; Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 428.

près, les révoltes sont des éruptions, des tournants traumatiques. La violence appartient à leur structure ontologique. Les révoltes pacifiques sont des exceptions, pas la règle et, dans bien des cas, elles ne sont que les signes avant-coureurs d'explosions à venir. En 1974, la « révolution des œillets » au Portugal fut pacifique parce qu'elle avait été déclenchée par une section de l'armée elle-même, et si, quinze ans plus tard, les « révoltes de velours » en Europe centrale se déroulèrent sans effusion de sang, c'est parce que les forces répressives avaient été préalablement neutralisées en URSS. En 2011, la jeunesse égyptienne insurgée renversa pacifiquement la dictature de Mubarak, mais son incapacité à démanteler l'appareil coercitif de l'État se solda finalement par la restauration d'un régime militaire. Dans d'autres pays arabes, de la Libye au Yémen en passant par la Syrie, les révoltes se transformèrent rapidement en guerres civiles.

La seconde raison pour laquelle cet ouvrage ne compte pas de chapitre sur la violence est plus spécifiquement historiographique. Les historiens conservateurs écrivent à la manière de procureurs, qui stigmatisent les révoltes comme une, voire le plus souvent *la* source du totalitarisme moderne. Ils se répartissent en général en deux catégories : d'un côté les apologètes sournois du fascisme, de l'autre les prêcheurs d'une sagesse politique solidement attachée aux postulats du libéralisme classique. Les défenseurs masqués du fascisme – que l'on songe à Ernst Nolte en Allemagne, Stéphane Courtois en France ou Pio Moa en Espagne – décrivent la révolution comme l'origine du mal. Les jacobins auraient inventé un projet d'extermination politique (Courtois)¹ ; les bolcheviks auraient pratiqué un génocide de classe dont les nazis se seraient inspirés vingt ans plus tard (Nolte, Courtois)² ; et Franco aurait sauvé l'Espagne du communisme, qui se servait du Front populaire comme d'un cheval de Troie (Moa)³. Pour les tenants du libéralisme conservateur comme François Furet, d'autre

1. Stéphane Courtois, « Introduction. Les crimes du communisme », in Stéphane Courtois (dir.), *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 18.

2. Ernst Nolte, « Le passé qui ne veut pas passer », *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, 1988, p. 29-36 ; Stéphane Courtois, « Introduction. Les crimes du communisme », *op. cit.*, p. 26-27.

3. Pio Moa, *Los Mitos de la Guerra Civil*, Madrid, Esfera, 2003. Dans cette sorte de *Historikerstreit* espagnol lancé par Pio Moa, ses positions ont été soutenues très vigoureusement par Stanley G. Payne, « Mitos y tópicos de la Guerra Civil », *Revista de Libros*, n° 79/80, 2003, p. 3-5.

part, la Révolution française ne fut que l'éclatement d'une passion politique indomptable, et la révolution d'Octobre un accident historique faisant obstacle à l'évolution naturelle des sociétés occidentales vers l'économie de marché et la démocratie libérale. Commençant par condamner la Terreur comme un regrettable « dérapage », Furet parvint à la conclusion que la Révolution française elle-même était une erreur, parce que l'avènement du libéralisme moderne aurait pu se passer de cette fièvre destructrice¹. Tous ont tendance à décrire la violence révolutionnaire comme le résultat d'un impératif idéologique ou d'une prescription politique. Selon Martin Malia et Richard Pipes, la guerre civile russe fut la conséquence du fanatisme idéologique et de la volonté totalitaire de Lénine et Trotski : dans leur explication de la violence endémique qui dévasta la Russie révolutionnaire entre 1918 et 1921, la réaction aristocratique et la coalition militaire internationale contre le bolchevisme jouent un rôle négligeable². Tous interprètent la Terreur comme l'expression de l'« idéocratie » jacobine et bolchevik.

L'excès, l'agitation et le fanatisme font partie intégrante de la révolution – un fait que personne ne pourrait sérieusement nier – en tant que conséquences, non comme ses causes. Ils apparaissent lorsque la révolution se transforme en guerre civile, mais les révolutions surgissent d'en bas, elles ne peuvent pas être décrétées. Certes, le fanatisme et l'idéologie sont aussi performatifs mais, s'ils remplissent indiscutablement une fonction dans les révolutions, ils ne peuvent cependant les engendrer. Inutile de préciser ici combien les révolutions ont besoin d'esprits libres et critiques résolus à dénoncer leurs excès, leur autoritarisme et leurs impasses. Néanmoins, même les observateurs les plus éclairés ne peuvent éluder la violence et la coercition. Aussi la fureur révolutionnaire est-elle bien souvent l'issue ultime de décennies ou de siècles d'oppression, d'exploitation, d'humiliation et de frustrations ; l'explosion d'une poudre accumulée avec le temps. Par ailleurs, ce que les ennemis des révolutions décrivent comme leur fanatisme correspond souvent davantage à un ensemble de mesures

1. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, et François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont/ Calmann-Lévy, 1995. Pour une reconstruction critique du débat suscité par Furet et Courtois, voir Enzo Traverso, « Révolutions. 1789 et 1917 après 1989. Sur François Furet et Arno J. Mayer », *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2010, p. 61-90.

2. Martin Malia, *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie 1917-1991*, Paris, Seuil, 1994 ; Richard Pipes, *La Révolution russe*, Paris, PUF, 1991.

coercitives qui canalisent et contrôlent une violence spontanée au lieu de lui donner libre cours jusqu'à ce qu'elle s'épuise. La plupart du temps, la critique conservatrice de la violence révolutionnaire ignore sciemment la charge explosive qui s'est concentrée au fil des décennies, voire des siècles. Quant à la critique libertaire, elle échoue à expliquer comment les révolutions pourraient sans s'effondrer éviter la coercition ou préserver intégralement les libertés.

Le fanatisme joue un rôle dans la politique révolutionnaire lorsque la violence devient une forme de gouvernement, quand elle finit par être incontrôlable et que la répression commence à se retourner contre les révolutionnaires eux-mêmes. On l'a vu avec les révolutions française et russe, en 1793-1794 et en 1918-1921 ; quoique dans les deux cas, la Terreur radicalisa une violence déjà inscrite dans leurs contextes historiques. Condamner l'excès et les dérives criminelles de la Terreur révolutionnaire relève de l'évidence et de la nécessité – même s'il est plus facile de le faire rétrospectivement qu'en pleine guerre civile –, mais ne fait pas office d'explication. Trop souvent la violence révolutionnaire a été stigmatisée par la droite conservatrice et exorcisée par une gauche apologétique au lieu de faire l'objet d'une compréhension critique. Ce constat nous renvoie aussi bien au célèbre passage d'Engels sur la violence comme « accoucheuse de l'histoire » qu'à la conception de Fanon de la biopolitique révolutionnaire comme « contre-violence » « désintoxiquant » les colonisés. En psychiatre, l'auteur des *Damnés de la terre* (1961) a comparé l'oppression coloniale à un état d'atrophie ou de contraction musculaire dont l'agressivité réprimée ne pouvait se libérer que par une explosion de violence. Si « le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison » mais « la violence à l'état de nature », alors on ne sera pas surpris qu'il ne puisse « s'incliner que devant une plus grande violence »¹. Plus loin, Fanon insiste : « L'homme colonisé se libère dans et par la violence². » Ce qu'il dit des démonstrations de violence des sujets colonisés peut être étendu, comme Fanon le suggère lui-même d'ailleurs, à de nombreux peuples opprimés, des paysans d'Europe sous l'Ancien Régime aux juifs des ghettos nazis, dont la « thanato-éthique³ », qui consistait à mourir

1. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (1961), in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 470.

2. *Ibid.*, p. 489.

3. Sur ce concept, voir Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017, p. 68.

les armes à la main, exprimait aussi une forme singulière d'émancipation du corps par le combat.

En 1919, à Petrograd, au moment même où le pouvoir soviétique semble sur le point de s'effondrer sous les coups de l'Armée blanche et de la coalition internationale, Victor Serge brosse dans son journal un tableau dramatique de la situation, où les armes sont la seule voix audible : « Commissaires, militants, commandants rouges, s'ils se laissent surprendre, ils sont invariablement fusillés. Nous n'épargnons pas les anciens officiers, ni les gradés d'aucune sorte. Guerre à mort – sans hypocrisie humanitaire, où il n'y a pas de Croix-Rouge, où l'on n'admet pas les brancardiers. Guerre primitive, guerre d'extermination, *guerre civile*¹. » Voilà une éloquente description de la violence comme faisant partie de la structure ontologique de la révolution : un conflit irréductible, pourrait-on dire avec Carl Schmitt, entre amis et ennemis. Les révolutions sont des éruptions historiques. En période révolutionnaire, les théories normatives, l'État de droit, les libertés constitutionnelles, le pluralisme, l'éthique de la discussion et les philosophies des droits humains sont abandonnés, bafoués et enterrés comme autant de vestiges inutiles d'un âge révolu. Telle n'est sans doute pas leur vertu, mais les faits sont là, y compris pour les révolutions qui revendentiquent la liberté et restaurent ou établissent la démocratie. La tragédie des révolutions tient à la métamorphose fatale qui les conduit de la libération à la lutte pour la survie et, finalement, à l'édification d'une nouvelle loi oppressive ; voilà la transition de la violence émancipatrice à la violence coercitive. Le secret qui permettrait aux révolutions de préserver durablement leur potentiel libérateur reste à découvrir, mais ce n'est évidemment pas une raison suffisante de condamner la libération elle-même. Dans tous les cas, les révolutions n'ont que faire de la loi, pour le meilleur comme pour le pire. Inutile de partager le messianisme de Walter Benjamin ou la théorie du mythe de George Sorel pour comprendre la révolution comme l'expression d'une violence « destructrice de loi », prémissse de l'émergence d'une nouvelle souveraineté².

1. Victor Serge, « La ville en danger », in *Mémoires d'un révolutionnaire et autres écrits politiques*, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 109.

2. Voir Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), postface Philippe Blouin, Genève, Entremonde, 2013 ; et Walter Benjamin, « Critique de la violence » (1921), in *Oeuvres I, op. cit.*, p. 210-243.

*

Cet ouvrage ne décrit pas les révolutions selon un ordre chronologique, même si leur périodisation et leur interprétation historique sont mentionnées à plusieurs reprises et commentées de façon critique. La méthodologie qu'il emploie repose sur le concept d'« image dialectique », qui saisit à la fois une source historique et son interprétation. C'est dans *Le Livre des passages*, ouvrage commencé en 1927 et resté inachevé, que Walter Benjamin élabore ce concept, qui rappelle aussi la théorie des images d'Aby Warburg et de Siegfried Kracauer¹. Sans aller jusqu'à partager la fascination de Benjamin pour les ruines, j'ai trouvé dans ses observations critiques beaucoup d'idées utiles pour interpréter les révolutions naufragées. Cela suppose d'adopter le regard d'un vaincu, ce qui explique ma sympathie envers Léon Trotski en tant que figure historique, mais aussi ma distance critique – quoique remplie d'admiration – à l'égard de son *Histoire de la révolution russe*.

Comprendre l'histoire, affirme Benjamin, c'est approcher le passé par sa « visibilité » (*Anschaulichkeit*)². Puisque les révolutions sont des « sauts dialectiques » qui font exploser le « continuum de l'histoire », les interpréter suppose de capturer leur sens à travers les images qui les condensent : le passé « cristallisé en monade³ ». Les images dialectiques émergent de la combinaison de deux procédures essentielles de l'investigation historique : collecter et assembler. Selon Benjamin, cela signifie appliquer le principe du montage : « édifier les grandes constructions à partir de très petits éléments confectionnés avec précision et netteté », ce qui revient à « découvrir dans l'analyse du petit moment singulier le cristal de l'événement total »⁴. Dans *Le Livre des passages*, la section N, consacrée à la théorie de la connaissance, contient une citation tirée de l'étude d'André Monglond sur le romantisme (1930) : « Le passé a laissé de lui-même dans les textes litté-

1. Voir Beatrice Hanssen, « Portrait of Melancholy. Benjamin, Warburg, Panofsky », *MLN*, vol. 114, n° 5, 1999, p. 991-1013. Le concept de Siegfried Kracauer de « hiéroglyphe visible », qui se réfère aussi bien à la « dynamique cachée des relations sociales » qu'à l'expression de la « structure de l'âme en termes d'espace » dans les films muets, se rapproche de l'idée d'« image dialectique » de Benjamin. Voir Siegfried Kracauer, *De Caligari à Hitler. Une histoire psychologique du cinéma allemand 1919-1933*, Paris, Flammarion, 1973 (1947), p. 8. Voir aussi Gerhard Richter, *Thought-Images. Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

2. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 477.

3. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 441.

4. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 477.

raires des images comparables à celles que la lumière imprime sur une plaque sensible. Seul l'avenir possède des révélateurs assez actifs pour fouiller parfaitement de tels clichés¹. » C'est l'approche que j'adopte ici, en interprétant les révolutions du xix^e et du xx^e siècle par le montage dialectique d'images. Il se pourrait bien qu'aujourd'hui, au xxi^e siècle, nous soyons en possession de ces puissants révélateurs. Tel est notre avantage épistémologique. Les images dialectiques ne sont pas des images-miroirs. Ce ne sont pas les images-reflets des événements passés. Ce sont plutôt des lampes qui éclairent le passé². Cet essai aborde les images des révolutions de la manière dont Marx examinait les formes économiques du capitalisme, à savoir non pas comme des objets que l'on observe minutieusement au microscope, mais plutôt comme un ensemble de relations sociales devant être saisies par des abstractions³.

Ainsi cet ouvrage rassemble les fragments intellectuels et matériels d'un passé révolutionnaire éclaté et souvent oublié, dans le but de les réarticuler en une composition qui ait du sens, faite d'images dialectiques : des locomotives, des corps, des statues, des colonnes, des barricades, des drapeaux, des sites, des peintures, des posters, des dates, des vies singulières, etc. D'une certaine manière, les concepts eux-mêmes sont traités comme des images dialectiques, dans la mesure où ils émergent dans leur contexte propre, comme les cristallisations intellectuelles de besoins politiques et de la conscience (ou de l'inconscient) collective. C'est pourquoi, loin de jouer un rôle purement décoratif, les nombreuses images qui illustrent ce livre apportent des éléments essentiels à l'appui de sa démonstration. Tout en reconSIDérant son statut dans la théorie politique et l'histoire intellectuelle, il explore le concept de révolution dans son imbrication avec des images, des souvenirs et des espoirs. Aussi s'emploie-t-il à lier sans cesse idées et représentations, en accordant une importance égale aux sources théoriques, historiographiques et iconographiques. Cette approche révèle et souligne l'importance, pour la gauche radicale, de connaître son passé, par-delà l'héritage de modèles politiques épuisés (partis, stratégies) qui méritent d'être historicisés et problématisés plutôt que renouvelés ou restaurés. Elle explique aussi la structure du livre, qui

1. *Ibid.*, p. 500.

2. Voir M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, Oxford University Press, 1971 (1953).

3. Karl Marx, *Le Capital. Livre premier*, éd. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 4.

repose sur un montage d'images dialectiques au lieu de proposer de manière conventionnelle des reconstitutions linéaires. En raison de l'éventail très large de ses sources, ce travail n'échappe pas, je l'assume volontiers, à un certain éclectisme. C'est le prix à payer lorsque les historiens se font « chiffonniers¹ » en s'efforçant de sauver de l'oubli de vieux objets abandonnés et apparemment inutiles. Ils peuvent les ranger et les classer dans leur atelier, mais ils savent que cette opération de montage ne fixe pas un ordre définitif. Bien souvent, la bonne place de chaque objet ne relève pas de leur choix, qui n'est qu'un pari sur le futur.

*

Au cours du xx^e siècle, nous nous sommes accoutumés à penser les victoires et les défaites comme des affrontements militaires : les révolutions ont conquis le pouvoir par les armes, les défaites ont pris la forme de coups militaires et de dictatures fascistes. La défaite dont nous avons été les témoins au tournant du xxi^e siècle, cependant, doit être mesurée à l'aune de critères différents. Si le capitalisme l'a emporté, c'est parce qu'il est parvenu à modeler nos vies et nos manières de penser, parce qu'il est arrivé à s'imposer comme modèle anthropologique, comme « forme de vie ». Les armées les plus puissantes ne sont pas invincibles. Les paysans du Vietnam, l'un des pays les plus pauvres du monde il y a encore un demi-siècle, sont parvenus, au prix d'un combat qu'il ne serait pas rhétorique de qualifier d'héroïque, à vaincre d'abord les colonialismes japonais et français, puis, en dépit des massacres et des attaques au napalm, l'impérialisme américain. Ce qui n'a pas pu être endigué, en revanche, c'est le processus universel de réification marchande qui, tel une pieuvre, a déployé ses tentacules sur la planète entière. Le capitalisme a pris sa revanche avec le boom économique actuel du Vietnam.

Voilà une des raisons pour lesquelles les mouvements sociaux et politiques des dix dernières années ont placé la critique du capitalisme au centre de leur action. Que l'on songe à Occupy Wall Street aux États-Unis, au mouvement 15M en Espagne, à Nuit debout en France, au mouvement protestataire de Gezi Park à Istanbul, aux Gilets jaunes, toujours en France, aux mouvements insurrectionnels

1. Walter Benjamin, « Un marginal sort de l'ombre. À propos des *Employés* de S. Kracauer », in *Cœuvres II, op. cit.*, p. 188.

de la jeunesse au Chili et, plus récemment, à la mouvance globale antiraciste initiée par Black Lives Matter aux États-Unis, mais aussi à bien d'autres mouvements à l'échelle globale, des révoltes arabes aux protestations de Hong-Kong et Minsk : aucun de ces mouvements n'a ravivé les discussions stratégiques du passé. Ils ont inventé de nouvelles formes d'organisation et d'alliance et ont parfois créé de nouveaux leaderships, mais ils étaient pour la plupart des mouvements auto-organisés. Ils voulaient expérimenter de nouvelles formes de vie fondées sur la réappropriation de l'espace public, la participation, la délibération collective, l'inventaire des besoins et la critique de la marchandisation des relations sociales. Ils étaient réfractaires à toute médiation politique.

La gauche semble en revanche avoir complètement déserté le terrain sur lequel, au siècle passé, elle avait accumulé une expérience considérable et enregistré d'innombrables succès : la révolution armée. En ce domaine, toute la place est occupée par le djihadisme qui, par une régression historique terrifiante, a évacué l'anticolonialisme et la libération nationale. L'expérience communiste appartient au xx^e siècle et est désormais épuisée dans ses différentes dimensions (révolution, régime, anticolonialisme, réformisme). Les nouveaux mouvements anticapitalistes de ces dernières années n'appartiennent à aucune des traditions de la gauche communiste. Ils n'ont pas de généalogie. Sans doute moins sur le plan doctrinal que sur le plan culturel ou symbolique, ils montrent bien plus d'affinités avec l'anarchisme : ils sont égalitaires, antiautoritaires, anticoloniaux, et sont pour l'essentiel indifférents à une vision télologique de l'histoire. Bien sûr, ils n'expriment pas un retour au xx^e siècle ; ils incarnent quelque chose de nouveau. Et parce qu'ils sont orphelins, ils doivent se réinventer. C'est tout à la fois leur force – ils ne sont pas prisonniers des modèles du passé – et leur faiblesse – ils n'ont pas de mémoire. Ils sont nés d'une table rase et n'ont pas élaboré leur rapport au passé. Quoique créatifs, ils sont aussi fragiles car ils ne possèdent pas la force des mouvements qui, soucieux d'inscrire leur action dans une continuité historique, incarnaient une tradition politique. Les membres des partis communistes se leurraient en croyant accomplir le *telos* de l'histoire, mais ils savaient appartenir à un mouvement qui transcendait leur destin individuel. Cela les aiderait à se battre (et parfois à gagner) dans les moments les plus tragiques. Les nouveaux mouvements ont un rapport différent à la politique, que l'on pourrait qualifier à bien des égards d'instrumental, sans être cynique pour autant. Ils « utilisent » la

politique sans illusion. Ils savent que la démocratie doit être réinventée et ne sacralisent donc pas ses institutions vides. La forme d'organisation qui se rapproche le plus de ces nouveaux mouvements est peut-être le fédéralisme de la Première Internationale, aux antipodes du centralisme hiérarchisé des bolcheviks.

La I^{re} Internationale (l'Association internationale des travailleurs) rassemblait toutes sortes de courants idéologiques allant du marxisme à l'anarchisme, au sein desquels coexistaient des partis, des syndicats, des mouvements de libération nationale et des groupes divers. Aujourd'hui, nous devons fédérer et faire dialoguer des expériences plurielles, sans hiérarchie, de manière « intersectionnelle », plutôt que de les circonscrire sur des bases idéologiques. C'est peut-être pour cette raison qu'après avoir été interprétée comme une préfiguration de la révolution d'Octobre, la Commune de Paris passe désormais pour une expérience inédite d'autogouvernement et de pratique du commun¹. Ses protagonistes avaient peu à voir avec la classe ouvrière industrielle du xx^e siècle. Ils et elles étaient des artisans, des ouvriers saisonniers, de jeunes intellectuels, des artistes bohèmes ou des chômeurs. L'hétérogénéité et la précarité du monde social auquel ils appartenaient n'est pas sans rappeler celles de la jeunesse d'aujourd'hui.

Certes, il est très stimulant de jeter sur la Commune de Paris un regard nouveau, loin du canon communiste qui en avait fait un monument et l'avait embaumée en en faisant une expérience anticipant le bolchevisme. Nous ne devons cependant pas oublier que la Commune se termina en bain de sang et que la révolution russe constitua aussi, entre autres choses, un effort pour dépasser ses faiblesses. Il y a quelques années, l'un des plus brillants interprètes de l'aventure mexicaine néozapatiste, John Holloway, affirmait dans un ouvrage que l'on pouvait « changer le monde sans prendre le pouvoir² ». Pourtant, la question du pouvoir est apparue incontournable au cours des révolutions arabes³.

1. Voir Kristin Ross, *L'Imaginaire de la Commune*, trad. Étienne Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2015.

2. John Holloway, *Change the World Without Taking Power*, Londres, Pluto Press, 2019 (2002). Voir la discussion sur les thèses d'Holloway avec les contributions d'Holloway lui-même, Daniel Bensaïd et Michael Löwy, in Phil Hearse (dir.), *Take Power to Change the World*, Londres, IMG Publications, 2007.

3. Voir Gilbert Achcar, *Symptômes morbides. La rechute du soulèvement arabe*, Paris, Actes Sud, 2017.

Cet essai espère éviter les pièges symétriques dans lesquels sont tombées tant d'interprétations historiques : la stigmatisation conservatrice ou l'apologie aveugle, l'exorcisme réactionnaire ou l'idéalisation désespérée. Il nous faut approcher différemment ce passé d'insurrections fiévreuses et de revers tragiques. L'intention de cet ouvrage n'est pas de définir ou de transmettre un modèle, mais de proposer une *élaboration critique* du passé. Il ne s'agit donc ni d'instruire un procès posthume, ni d'archiver le passé dans les salles ordonnées et paisibles d'un musée, et encore moins de donner des « instructions pour une prise d'armes », selon une perspective néoblanquiste. Son ambition, beaucoup plus modeste, est d'« élaborer » le passé – le « traiter », à savoir l'étudier et l'assimiler critiquement (*verarbeiten*) –, ne serait-ce que pour préserver le sens de cette expérience historique révolutionnaire. Si les révolutions de notre époque doivent inventer leurs propres modèles, elles ne peuvent le faire à partir d'une table rase, sans incarner, c'est-à-dire endosser la mémoire des combats du passé, qu'il s'agisse de leurs conquêtes ou, plus fréquemment, de leurs défaites. Nul doute qu'il s'agit là d'un travail de deuil, mais aussi d'entraînement pour des batailles à venir¹. « Élaborer » le passé est nécessaire, non seulement parce qu'il y a trop de cadavres dans le placard, mais aussi parce que l'on ne peut ignorer l'emprise que le passé exerce sur nous. En faisant voler en éclats le continuum de l'histoire, les révolutions viennent au secours du passé. Elles contiennent en elles, qu'elles le sachent ou non, l'expérience de leurs ancêtres. Voilà encore une raison de méditer sur leur histoire.

1. De ce point de vue, ce livre approfondit une réflexion amorcée avec *Mélancolie de gauche. Une tradition cachée*, Paris, La Découverte, 2016 (La Découverte/Poche, 2018).

1

Les Locomotives de l'histoire

Le xix^e siècle, en prenant place à la suite des autres, dans les chartes chronologiques, aura comme symbole, s'il en a besoin, une machine à vapeur glissant sur rails.

H. G. WELLS,

Anticipations ou De l'influence du progrès mécanique et scientifique sur la vie et la pensée humaines (1902)

La révolution de 1917, c'est une révolution de trains. L'avancée de l'histoire dans les crissements du métal froid. Le palais du Tsar monté sur roues, poussé une bonne fois pour toutes sur des voies de garage ; la voiture de Lénine scellée et extraterritoriale [...], le train blindé de Trotski, les trains de propagande de l'Armée rouge, les wagons remplis de troupes durant la guerre civile. Des trains à l'approche, des trains fonçant entre les arbres, sortant des ténèbres. Les révolutions, dit Marx, sont les locomotives de l'histoire. « Lancer le train à toute vapeur », exhortait Lénine dans une note personnelle, quelques semaines à peine après Octobre, « et le garder sur les rails ».

China MIÉVILLE,

October : The Story of the Russian Revolution (2017)

L'ère du chemin de fer

Selon l'un des plus célèbres passages de Marx, que l'on trouve dans *Les Luttes de classes en France* (1850), « les révolutions sont les locomotives de l'histoire¹ ». Depuis cette date, d'innombrables critiques et exégètes interprètent cette définition saisissante de manière assez superficielle, la réduisant à une métaphore pittoresque. En réalité, cette référence aux révolutions de 1848 comme à un moment extraordinaire d'accélération de l'histoire et des mutations politiques est bien davantage qu'une figure rhétorique. Elle révèle la culture de Marx et, au-delà, l'imaginaire du XIX^e siècle. Loin d'avoir été choisie par hasard, cette métaphore souligne un lien profond et substantiel entre les révolutions et les trains et mérite à ce titre d'être examinée attentivement. D'autant qu'il ne s'agit pas d'une référence isolée dans ses écrits qui, du *Manifeste communiste* (1848) au *Capital* (1867), contiennent de nombreuses allusions aux trains et aux voies ferrées.

Marx vécut à l'ère du chemin de fer et il put en observer l'avènement et la diffusion depuis Londres, son principal point d'origine. La triade formée par le fer, la vapeur et le télégraphe, qui façonna si profondément l'essor du capitalisme industriel, contribua à définir sa manière de penser et sa vision du changement historique. Lorsqu'il écrivit ce passage dans *Les Luttes de classes en France*, la première « période héroïque » du chemin de fer venait de s'achever et les locomotives étaient devenues un sujet privilégié de discussion dans la sphère publique autant qu'une figure rhétorique commune dans la littérature anglaise et européenne. Depuis l'ouverture de la première ligne entre Liverpool et Manchester en 1830, les voies ferrées avaient connu un développement fulgurant et profondément transformé l'économie et la société anglaises. En vingt ans, elles passèrent de moins de 150 à 10 000 kilomètres, la plupart ayant été construites entre 1846 et 1850. Le trafic de passagers augmenta simultanément, bien au-delà des attentes des premiers promoteurs, qui avaient imaginé ce mode de transport principalement pour les marchandises et les matières premières. En 1843, les passagers représentaient déjà près de 70 % du total des titres de transport. En 1851, la Grande Exposition de Londres attira plus de six millions de visiteurs, pour la plupart arrivés dans la capitale en train depuis les villes les plus reculées du pays. Alimentant

1. Karl Marx, *Les Luttes des classes en France 1848 à 1850*, in *Oeuvres IV – Politique I*, éd. M. Rubel, Paris, « Pléiade », Gallimard, 1994, p. 319.

la production de fer, qui passa de 1,4 million de tonnes en 1844 à 2 millions en 1850, l'expansion du train entraîna une forte croissance économique¹. Les voies ferrées nécessitaient la construction de lignes, de stations, de ponts et mobilisaient donc le travail de centaines de milliers d'ouvriers. En faisant passer les vrombissantes locomotives, elles brisèrent la quiétude des campagnes et transformèrent le paysage urbain, désormais émaillé de gares imposantes qui attiraient chaque jour un nombre croissant de voyageurs et devinrent des points de convergence du réseau routier et des lignes télégraphiques. Dans la peinture du XIX^e siècle, les bâtiments et les foules urbaines commencèrent à être enveloppés de nuages de pollution, tandis que des traînées de fumée apparaissaient dans le ciel des campagnes. Certains de ces tableaux sont devenus des images iconiques de l'époque, de *Pluie, vapeur et vitesse* (1844) de J.M.W. Turner à *La Gare Saint-Lazare* (1877) de Claude Monet, en passant par *Le Chemin de fer* (1873) d'Édouard Manet. Les chemins de fer se transformèrent rapidement en commerce lucratif aux mains d'un petit nombre de compagnies et jouèrent un rôle de premier plan dans les économies européennes. Attirant les investissements de riches propriétaires terriens, ils furent le domaine d'une nouvelle symbiose entre la vieille aristocratie et les nouvelles classes bourgeoises en pleine ascension. Les victoriens qui participèrent à la création de cette industrie, écrit Michael Robbins dans *The Railway Age*, semblaient « animés d'une énergie démoniaque² », plongés dans une course qui ne se démentit pas au cours des décennies suivantes et prit même, comme par contagion, une dimension mondiale. En Europe continentale, le réseau ferroviaire s'étendit considérablement entre 1840 et 1880. À la fin du XIX^e siècle, un passager pouvait aller en train de Lisbonne à Moscou et même au-delà³. On observa une croissance similaire aux États-Unis où, à la fin de la guerre de Sécession, les voies ferrées devinrent le symbole de l'élévation du pays au rang de puissance industrielle mondiale. Pendant les trente années qui séparent l'ouverture de la première ligne, en 1838, et la réalisation d'un système ferroviaire intégré liant l'Ouest au Nord et au Sud, en 1869, le réseau passa de 4 450 à 90 466 kilomètres. L'investissement brut dans ce secteur économique augmenta également, passant de

1. Voir Michael Robbins, *The Railway Age*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. Eric Hobsbawm, *L'Ère du capital. 1848-1875*, trad. Eric Diacon, Paris, Fayard, 1977, ch. 2.

927 millions de dollars en 1850 à 2 milliards en 1870, pour atteindre le chiffre impressionnant de 15 milliards à la fin du siècle¹. Grâce aux voies ferrées, le capitalisme s'appropria les terres inépuisables du « Far West » et l'économie américaine décolla. Le mythe du chemin de fer s'entremêla à celui de la Frontière tout en alimentant des récits providentiels analogues qui racontaient sa mission éthique – unifier un gigantesque pays en une seule communauté bénie de Dieu et lancée dans la course vers le progrès. John Ford célébrera ce nouveau mythe dans *Le Cheval de fer* (*The Iron Horse*, 1924), qui décrit la construction du chemin de fer transcontinental comme une épopee extraordinaire.

Cet esprit imprègne certains passages célèbres du *Manifeste communiste*, dans lesquels Marx et Engels louent le « rôle révolutionnaire » joué par la bourgeoisie dans l'histoire. L'industrie moderne, avancent-ils, a créé une économie mondiale :

La grande industrie a fait naître le marché mondial, que la découverte de l'Amérique avait préparé. Le marché mondial a donné une impulsion énorme au commerce, à la navigation, aux voies de communication. En retour, ce développement a entraîné l'essor de l'industrie. À mesure que l'industrie, le commerce, la navigation, les chemins de fer prirent de l'extension, la bourgeoisie s'épanouissait, multipliant ses capitaux et refoulant à l'arrière-plan toutes les classes léguées par le Moyen Âge².

Comme un train venant troubler la quiétude campagnarde, le capitalisme a détruit la « fainéantise abjecte » héritée du féodalisme et, en créant un marché mondial, « a donné une forme cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays »³. La bourgeoisie, ajoutent-ils,

a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a fait surgir d'énormes cités, elle a prodigieusement augmenté la population des villes aux dépens de celle des campagnes, arrachant ainsi une importante partie de la population à l'abrutissement de l'existence campagnarde. De même qu'elle a subordonné la campagne à la ville, de même elle a assujetti les pays barbares aux pays civilisés, les nations paysannes aux nations bourgeoises, l'Orient à l'Occident⁴.

1. Voir Richard White, *Railroaded. The Transcontinentals and the Making of Modern America*, New York, Norton, 2011.

2. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste Communiste*, in *Œuvres I*, op. cit., p. 163.

3. *Ibid.*, p. 164-165.

4. *Ibid.*, p. 165-166.

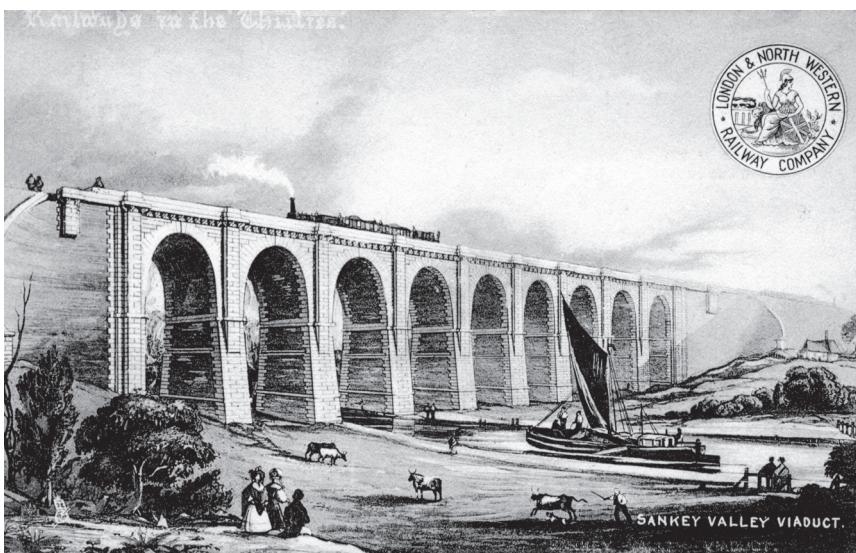
Système économique en perpétuelle expansion, fondé sur un processus continu d'accumulation – la transmutation argent-marchandise-argent –, le capitalisme ne connaît pas de « limites » (*Schränke*) objectives. Il ne rencontre que des « barrières » (*Grenze*) à enfreindre et à surmonter. « La marchandise en soi et pour soi », écrit Marx dans les *Grundrisse* (1857-1858), « est au-dessus de toute barrière religieuse, politique, nationale et linguistique. Sa langue universelle est le prix, et sa communauté, l'argent ». Pour le capitaliste, le marché mondial est « l'idée sublime dans laquelle se résout à ses yeux l'univers tout entier » et qui, ainsi, érige une forme originale de cosmopolitisme, véritable « croyance à la raison pratique » qui détruit progressivement les « préjugés traditionnels de la religion, de la nation, etc., qui entravent les échanges matériels entre les hommes »¹. Ainsi, le capitalisme peut se déployer au-delà de toute frontière, ses seules limites étant ses propres conditions d'existence.

Lorsque Marx et Engels écrivent dans *Le Manifeste communiste* que la bourgeoisie a « accompli des merveilles qui sont autre chose que les pyramides égyptiennes, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques² », on peut supposer qu'ils ont à l'esprit les ponts ferroviaires spectaculaires qui, célébrés par les illustrations des magazines, frappèrent tant l'imaginaire victorien. Sans doute pensaient-ils aussi à ces gares majestueuses qui apparurent dans les grandes villes et que leurs architectes concevaient comme des cathédrales gothiques modernes. À l'âge de l'acier et de la vapeur, les classes dominantes n'aspiraient pas à briser les liens qui les unissaient au passé. Dans les nouvelles gares, halls et quais étaient spacieux et fonctionnels. Les façades, en revanche, laissaient voir des colonnes, des rosaces, des arcades, des dômes et des tours : autant de preuves visuelles de ce qu'Arno J. Mayer a appelé « la persistance de l'Ancien Régime », c'est-à-dire la forme sociale hybride d'un siècle qui mariait tradition et modernité et dans lequel les institutions, les coutumes, le style et les mentalités aristocratiques coexistaient avec les nouvelles élites financières et industrielles, alors en plein essor³.

1. Karl Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), in *Oeuvres I – Économie I*, op. cit., p. 413.

2. Karl Marx, *Le Manifeste Communiste*, op. cit., p. 164. Sur la diversité des formes classiques dans les gares du XIX^e siècle, voir Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde. Une histoire globale du XIX^e siècle*, Paris, Nouveau Monde, 2017, ch. 6.

3. Arno J. Mayer, *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, trad. Jonathan Mandelbaum, Paris, Aubier, 2010, ch. 4.



Chemin de fer dans les années 1830 : viaduc de la vallée de Sankey, Lancashire, Angleterre. Carte postale.



Gare de St. Pancras, Londres, au XIX^e siècle. Carte postale.

Quelques années après le *Manifeste communiste*, Michel Chevalier, disciple de Saint-Simon devenu conseiller auprès de Napoléon III, publia un essai sur les chemins de fer qui résonne étonnamment avec la prose de Marx et de Engels. Il y compare « le zèle et l'ardeur que déploient aujourd'hui les nations civilisées pour l'établissement des chemins de fer à ce qui se passait, il y a quelques siècles, pour l'érection des églises¹ ». Pour les saint-simoniens, les chemins de fer possédaient une dimension mystique en ce qu'ils liaient les nations les unes aux autres au point de créer une communauté universelle fondée sur la coopération et l'industrialisme : « Si, comme on l'assure, le mot de religion vient de *religare* (relier, unir, rapprocher) [...] les chemins de fer ont plus de rapport qu'on ne le pense avec l'esprit religieux. Jamais il n'exista un instrument d'autant de puissance pour rapprocher matériellement les populations, unir les diverses parties d'un même empire, et relier les peuples épars². » Marx évitait les accents mystiques des saint-simoniens et d'autres adeptes de l'industrialisme, mais il nourrissait une croyance similaire en la mission cosmopolitique du chemin de fer, symbole du monde moderne.

Aucun obstacle n'arrêtait l'inexorable avancée du capitalisme, qui apportait la modernité et détruisait les vestiges du féodalisme tel un train en marche éclipsant la lenteur pathétique et dérisoire des voitures à cheval. Les mots de Marx dans le *Manifeste communiste* expriment, sur le plan analytique, un imaginaire contemporain qui a trouvé chez Dickens son plus brillant interprète littéraire. Le chemin de fer, peut-on lire dans *Dombey et fils* (1846), est cette force « coupant les sentiers, les routes, perçant au cœur tous les obstacles [...], mugissant à travers les champs, les bois, les moissons, les prairies, le sable, la terre, le roc ». Les trains « [glissent], fendant l'air et la lumière, la pluie de l'orage et les rayons du soleil », s'engouffrant tour à tour dans les champs, sur les ponts et sous les tunnels³.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la fièvre du chemin de fer avait affecté la Russie, l'Asie, l'Amérique latine et le Moyen-Orient. En Inde, les premières lignes reliant Bombay, Calcutta et Madras furent inaugurées au début des années 1850. Dix ans plus tard, le

1. Michel Chevalier, « Chemins de fer », in *Dictionnaire de l'économie politique*, Paris, 1852, p. 20. Cité in Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, op. cit., p. 613.

2. *Ibid.*

3. Charles Dickens, *Dombey et fils*, trad. M. Bressan, Paris, Hachette, 1881, p. 314-315 ; voir aussi Michael Freeman, *Railways and the Victorian Imagination*, New Haven, Yale University Press, 1999, p. 45-46.

sous-continent possédait un réseau ferré de 4 000 kilomètres, de près de 7 750 dans les années 1870, et de 25 750 en 1890. Aux yeux de Marx, le développement des chemins de fer indiens illustrait à la perfection ses analyses selon lesquelles les formes sociales traditionnelles et archaïques se voyaient brisées par l'arrivée des industries modernes et conquérantes. « Quant à la société indienne », écrivait-il en 1853 dans le *New York Daily Tribune*, « elle n'a aucune histoire du tout, à tout le moins pas d'histoire connue¹ ». Son destin providentiel était d'être dirigée et, à cet égard, l'Empire britannique, aussi violent et brutal fût-il, lui assurait des retombées plus bénéfiques que ses concurrents, les Empires russe et ottoman. En Inde, les colons anglais devaient, selon Marx, accomplir une double mission, « l'une de destruction, l'autre de régénération – faire disparaître la vieille société asiatique et jeter les fondements matériels de la société occidentale en Asie² ». La vapeur avait soustrait le sous-continent à « la cause première de sa stagnation » en le reliant au monde avancé. Dans un futur très proche, prédisait-il, cette union avec l'Occident par « un relais de chemin de fer et de bateaux à vapeur » saperait les fondations du despotisme oriental³. Le chemin de fer était en train de détruire le système social archaïque du pays, qui reposait sur « l'autarcie inerte des villages ». La conclusion de l'article ne laissait ainsi aucun doute : « Le système ferroviaire deviendra donc pour l'Inde l'avant-coureur de l'industrie moderne⁴. »

On sait qu'à la fin de sa vie, dans la correspondance qu'il entretenait avec son traducteur russe, Nikolai Danielson, et avec la célèbre leader populiste Vera Zassoulitch, Marx évoquait la possibilité d'une transition de la commune agraire russe (*obschina*) au socialisme moderne sans passer par les fourches caudines du système capitaliste. Pour que cette hypothèse se réalise, cependant, une révolution socialiste était nécessaire. Depuis l'abolition du servage en 1861, la Russie

1. Karl Marx, « Les conséquences de la domination britannique en Inde », trad. M. Rubel, in *Oeuvres IV – Politique I*, op. cit., p. 730.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 731.

4. *Ibid.*, p. 733. Il est vrai que Marx nuancera ses positions à la fin de sa vie, écrivant notamment dans ses carnets que « la suppression de la propriété commune du sol n'était qu'un acte de vandalisme anglais, poussant le peuple indigène non en avant, mais en arrière ». Voir cette lettre dans *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx et Engels*, éd. Maurice Godelier, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 351. Sur cette réévaluation et la critique de l'eurocentrisme dans les écrits de Marx, voir Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

tsariste s'était progressivement engagée sur la voie du capitalisme et les conditions d'une synthèse entre communauté agraire ancienne et socialisme moderne, entre collectivisme précapitaliste et collectivisme postcapitaliste, avaient commencé à disparaître. En 1894, dix ans après la mort de Marx, Engels considérait que le développement des chemins de fer en Russie était la preuve que le souhait romantique de son ami n'avait plus aucune chance de s'accomplir. Selon lui, après la guerre de Crimée, une seule voie s'ouvrait à l'Empire russe : passer d'une économie sous-développée à l'industrie capitaliste. Ce conflit avait révélé de manière dramatique les faiblesses de l'armée tsariste, que seul un développement significatif des chemins de fer aurait pu pallier. Dans un pays si vaste, cependant, la création d'un réseau ferroviaire étendu et solide nécessitait des rails, des locomotives, du matériel roulant, etc., et donc le développement d'une industrie nationale. En peu de temps, concluait Engels, toutes les fondations du mode capitaliste de production avaient été posées, avec leurs inévitables conséquences : « De la sorte, la métamorphose de la Russie en pays industriel et capitaliste, la prolétarisation d'une grande partie des paysans, et la décadence des anciennes communes communistes se poursuivent à un rythme de plus en plus rapide¹. »

En créant le marché mondial, le capitalisme moderne relia villes et nations en une toile unique et gigantesque, comparable à un réseau ferroviaire. Reposant sur la division du travail et une production synchronisée et standardisée, l'industrie moderne avait indubitablement besoin de chemins de fer pour le transport de matériaux bruts et de marchandises. Les trains étaient finalement tout autant le vecteur que le miroir de cette rationalité économique. Si, tout au long du XIX^e siècle, l'essor du capitalisme industriel donna naissance à un temps global et homogène, les chemins de fer précipitèrent considérablement sa régulation, ne serait-ce qu'en encourageant les progrès dans la technologie des horloges. En 1800, le temps était synchronisé à une échelle locale, pas encore nationale. Les trains ne pouvaient cependant pas circuler sans la mise en place d'horaires nationaux, ce qui supposait d'éliminer toute variation temporelle entre les villes. À la fin du siècle, la mesure du temps avait fait l'objet d'une coordination

1. Friedrich Engels, « Postface aux *Problèmes sociaux de la Russie* » (1894), in *La Russie*, trad. Roger Dangeville, Paris, Union générale d'éditions, 1974, p. 277. Sur les débats entre Marx, Engels et les populistes russes, voir Teodor Shanin (dir.), *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*

et finalement d'une régulation à l'échelle internationale. En 1855, 98 % des horloges des écoles publiques du Royaume-Uni étaient synchronisées à l'heure de Greenwich qui, après deux conférences sur « le temps du monde », l'une à Washington en 1884 et l'autre à Paris en 1912, devint le temps officiel de la planète. Parallèlement, les montres de poche connurent un essor considérable, passant de 350 000 ou 400 000 à la fin du XVIII^e siècle à plus de 2,5 millions en 1875 dans le monde entier¹. Bref, l'âge du capital coïncida avec l'âge du chemin de fer, conduisant à un processus de rationalisation économique, sociale et culturelle. Telle est d'ailleurs l'atmosphère que Joseph Conrad décrit dans *L'Agent secret*, un court et fascinant roman imaginant un complot anarchiste visant à faire sauter l'observatoire de Greenwich, et ainsi à « faire exploser » le temps².

Sécularisation et temporalisation

Comme l'a très bien montré Michael Löwy, les écrits de Marx sur le capitalisme possèdent une dimension « romantique » indéniable. Dans *Le Manifeste communiste*, il souligne que la production mécanique a fait perdre « tout caractère d'indépendance et tout attrait » au travail des ouvriers³. Ces derniers ne se considèrent plus comme des créateurs dans la mesure où ils sont devenus de simples « accessoires des machines » et que leur travail est réduit au « geste manuel le plus simple, le plus monotone, le plus vite appris ». Le capitalisme industriel, écrivent Marx et Engels dans un passage qui préfigure presque la description d'une usine fordiste, a créé une masse d'ouvriers qui, soumis à une hiérarchie militaire, ne font qu'exécuter des tâches mécaniques, pour la plupart repoussantes⁴. Ce constat lucide de l'exploitation et de l'aliénation induites par le travail salarié ne suffit

1. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. 1 ; Tom Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, New York, Harvard University Press, 1984, p. 11-15 ; David Landes, *Revolution in Time*, op. cit., p. 97, 287 ; Eviatar Zerubavel, « The Standardization of Time. A Sociohistorical Perspective », *American Journal of Sociology*, vol. 88, n° 1, 1982, p. 1-23.

2. Joseph Conrad, *L'Agent Secret*, trad. H.D. Davray, Paris, Gallimard, 1995.

3. Karl Marx, *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 168.

4. Ibid. Voir aussi Michael Löwy, « Marxism and Romanticism », *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1993, p. 1-15.

pas pour autant à inclure Marx dans le cercle – plus grand que l'on ne le pense – des contempteurs du chemin de fer. Il n'écrivit jamais rien de comparable aux violentes et méprisantes diatribes des romanciers et poètes anglais qui, tels Wordsworth et Ruskin, reprochaient aux voies ferrées de défigurer le paysage rural ; ou qui, comme Thomas Carlyle, comparaient le train à vapeur au « manteau du diable » ; ou encore qui ironisaient, comme Lord Shaftesbury, sur le fait que « le diable, s'il avait voyagé, eût utilisé le train »¹. En annihilant l'intensité de la relation entre le voyageur et le paysage et en réduisant l'espace à une simple entité géographique, l'arrivée des chemins de fer mit un terme à la tradition des récits de voyages si répandue dans la littérature du XVIII^e siècle. Révolu, le temps goethéen du voyage, ce moment de fusion avec la nature et de contemplation du paysage. Au lieu d'admirer le spectacle apaisant de la campagne, les passagers faisaient désormais l'expérience de l'accélération et de la modernité. Marx ne déplorait pas non plus la fin de l'aura du paysage rural, dont la beauté endormie, statique et immobile, avait été brisée par le mouvement spasmodique des locomotives, ces « monstres de fer » des temps modernes. Outre la paix du paysage traditionnel, les chemins de fer avaient réduit l'importance de l'ancienne propriété terrienne et par conséquent affecté le pouvoir symbolique de l'aristocratie, mais cela ne faisait qu'entériner la fin de « toutes les conditions féodales, patriarcales, idylliques² ».

Plusieurs références aux chemins de fer émaillent *Le Capital*, où ils sont définis comme une infrastructure ayant transformé, avec les bateaux à vapeur et le télégraphe, les moyens de communication et permis le développement du capitalisme industriel. Marx y cite des études historiques sur ce mode de transport ainsi que des ouvrages spécialisés et des articles portant sur son évolution technologique. Il cite fréquemment les bulletins de la Royal Commission on Railways publiés à Londres en 1860. Le premier volume du *Capital* mentionne, outre les accidents de la circulation, les innombrables victimes causées par la surexploitation des ouvriers des transports. Les locomotives

1. Voir Michael Freeman, *Railways and the Victorian Imagination*, op. cit., p. 13, 44-45 ; et Michael Robbins, *The Railway Age*, op. cit., p. 62-63.

2. Karl Marx, *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 163. Sur la disparition de l'« aura » des paysages en lien avec la standardisation des voyages en train et selon un processus similaire à la disparition du caractère unique de l'œuvre d'art à l'heure de sa reproduction mécanique, ainsi que l'a analysée Walter Benjamin, voir Wolfgang Schivelbusch, *Histoire des voyages en train*, trad. Jean-François Boutout, Paris, Le Promeneur, 1990, p. 47-48.

y sont comparées aux machines industrielles, décrites comme des « monstres mécaniques » possédant une « force démoniaque »¹. Lorsqu’elles mettaient en branle leurs « gigantesques membres », leur activité devenait frénétique et se muait en une « danse fiévreuse et vertigineuse »². Le réseau ferroviaire, qui maillait de ses intersections et de ses bifurcations les nations et les continents, donnait une forme visuelle, concrète et allégorique à la fois, au concept de capital, que Marx décrivait comme un « hiéroglyphe social »³.

Modernité rime avec mobilité : les chemins de fer établirent un nouveau rapport entre l’espace et le temps. Les distances se réduisirent considérablement et le temps parut soudain compressé par un intense processus d’accélération. Jürgen Osterhammel a d’ailleurs décrit le xix^e siècle comme l’« âge de l’accélération »⁴. Depuis les années 1840, l’« annihilation » de l’espace et du temps – qui avait déjà été mentionnée en 1751 dans un poème d’Alexandre Pope et fut évoquée ensuite par d’autres auteurs, de Goethe à Balzac – était devenue une figure de style répandue pour parler de l’avènement du chemin de fer⁵. En 1842, Sydney Smith compara les trains à des oiseaux : « L’homme est devenu un oiseau. » Grâce aux locomotives, écrivait-il, « tout est proche, tout est à portée de main : le temps, la distance et le retard sont supprimés »⁶. Dans les *Grundrisse*, Marx reprend à son compte cette formule. Système économique poussé par sa dynamique immanente à « franchir toute barrière spatiale », le capitalisme avait besoin des chemins de fer, le moyen de communication moderne qui, en conquérant « la planète entière » et en la transformant en gigantesque marché, avait tendance à « annihiler l’espace par le temps (*den Raum zu vernichten durch die Zeit*) »⁷.

Les chemins de fer offraient une métaphore tant de la circulation du capital que de ses crises cycliques. Comme Wolfgang Schivelbusch l’a brillamment montré, le concept de « circulation »,

1. Karl Marx, *Le Capital (Livre premier)* (1867), trad. Joseph Roy et Maximilien Rubel, in *Oeuvres I – Économie I*, op. cit., p. 925.

2. *Ibid.*, p. 926.

3. *Ibid.*, p. 608.

4. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. 2.

5. Voir le premier chapitre de David Harvey, *Paris, Capitale de la modernité*, trad. Matthieu Giroud, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.

6. Cité par Michael Robbins, *The Railway Age*, op. cit., p. 45.

7. Karl Marx, « Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie », in Marx, Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1983, vol. 42, p. 445.

auparavant rattaché au lexique de la biologie et de la physiologie, s'étendit au XIX^e siècle à d'autres domaines, jusqu'à devenir une métaphore désignant les systèmes de communication et d'unification du corps social. La circulation caractérisait un corps en bonne santé et, à l'inverse, tout élément statique passait pour un obstacle ou le symptôme d'une maladie. On commença à percevoir les villes, les territoires et les nations comme autant de corps vivants, témoignant de la naissance de ce que Foucault appellerait plus tard la « biopolitique moderne ». À ce propos, Schivelbusch cite un livre de Maxime du Camp qui fit grand bruit au moment même où, sous le Second Empire, Haussmann redessinait la topographie de la capitale française. Son titre est assez révélateur : *Paris, ses organes, ses fonctions, sa vie*. Les immenses boulevards qui remplacèrent le vieux dédale de petites rues et redéfinirent la structure de la ville selon des lignes rationnelles, modernes, reposaient ainsi sur « le double concept d'un système de circulation et de respiration¹ ». À la notion sociale de « trafic » (*Verkehr*) fut associée celle de « circulation » (*Zirkulation*)². Selon Marx, la circulation est, avec la production, le moment crucial de la vie du capital, et le temps, le lien qui les unit. Les trois volumes du *Capital* forment donc un tout conceptuel : dans le premier livre, le temps linéaire et homogène de la production ; dans le deuxième, celui du processus de rotation et de reproduction élargie, le temps cyclique de la circulation ; et dans le troisième, là où Marx reconstitue le processus dans son ensemble, le temps organique du capital³. Selon Marx, les crises cycliques de l'économie capitaliste s'expliquent par la « surproduction », c'est-à-dire la création d'une masse de marchandises qui ne parvient plus à assurer la valorisation du capital (qu'il prend soin de distinguer de la satisfaction des besoins sociaux). Ces crises périodiques, cependant, se manifestent par des sauts, des interruptions soudaines et traumatiques du mouvement continu de la circulation du capital. Certes, Marx soulignait que, loin d'être « accidentelles », les crises du capitalisme étaient liées à sa nature. De façon analogue, les accidents mortels, si nombreux à l'âge d'or du chemin de fer et si profondément gravés dans l'imaginaire du XIX^e siècle, n'étaient pas le produit de causes extérieures ; celles-ci tenaient au système ferroviaire

1. Wolfgang Schivelbusch, *Histoire des voyages en train*, op. cit., p. 197.

2. *Ibid.*, p. 196-199.

3. Voir Stavros Tombazos, *Le Temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans Le Capital*, Paris, Société des saisons, 1994.

lui-même. Les accidents semblaient être la conséquence inévitable du fonctionnement de ce nouveau moyen de locomotion lui-même, aussi admirable qu’effrayant. Marx décrit les crises cycliques en les comparant à des explosions et à des cataclysmes qui détruisent une section du capital lui-même afin de recommencer le processus d’accumulation, autrement dit la valorisation du capital et sa capacité à faire des profits¹. Ces cataclysmes brisent le mouvement du capital, dont la circulation est permanente et ne peut être stoppée sans paralyser l’ensemble du système. Ainsi, les crises du capitalisme rappellent aussi bien les attaques cardiaques liées à la circulation sanguine du corps vivant que les accidents de train qui paralysent les réseaux ferroviaires.

Toutes ces références allégoriques aux chemins de fer offrent une idée générale de la perception du temps au XIX^e siècle. Par la synthèse qu’elles opéraient d’un double processus d’accélération et de rétrécissement du temps, les locomotives donnaient corps, selon Reinhart Koselleck, à une nouvelle conception de la sécularisation. Sous l’Ancien Régime, cette dernière était une catégorie du droit canonique qui désignait la transition d’un statut clérical à un statut civil. Sous la Révolution française, elle devint une catégorie juridico-politique renvoyant au passage de la souveraineté du roi gouvernant « par la grâce de Dieu » à celle du peuple, et parallèlement à la confiscation par l’État de la propriété de l’Église. Le terme finit par devenir une catégorie philosophico-politique qui indiquait le sens de l’histoire elle-même : « Le salut n’est plus à chercher à la fin de l’histoire, mais dans le développement et la réalisation de l’histoire elle-même². » Reinhart Koselleck cite à cet égard l’article sur les chemins de fer paru en 1838 dans l’encyclopédie allemande Brockhaus, qui leur attribuait une « mission salvifique ». Les locomotives accomplissaient le dessein de Dieu en établissant la paix. Kant avait déjà donné à cette finalité éthique le nom de « paix perpétuelle », appelée à se réaliser par la mise en place du droit cosmopolitique. En 1871, Carl Heinrich Christian Plath, théologien luthérien qui avait fondé les missions étrangères, loua à cet égard la ligne ferroviaire reliant les côtes atlantique et pacifique des États-Unis, à laquelle il prêtait une mission

1. Sur la théorie des crises économiques chez Marx, voir surtout Henry Grossman, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (1929), Francfort, Verlag neue Kritik, 1970.

2. Reinhart Koselleck, « Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säcularisation », *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort, Suhrkamp, 2002, p. 182.

sacrée : l'unification de la planète par le chemin de fer rapprocherait les êtres humains les uns des autres et accélérerait l'avènement du royaume de Dieu¹. Pour les tenants des Lumières, la sécularisation signifiait l'accélération du temps et l'avènement du Progrès. Ainsi, les chemins de fer possédaient des vertus aussi bien éthiques que sociales.

Conceptualiser la révolution

Marx se moquait sans doute de ces interprétations naïves, mais sa vision des révolutions comme « locomotives de l'histoire » n'en appartenait pas moins au même *Zeitgeist*. Cette métaphore possède une forte connotation télologique puisqu'elle met l'histoire sur des rails dont on connaît à la fois les origines et la destination. Selon cette perspective, la révolution est une étape vers le progrès. Le socialisme hérita de 1789 une vision radicalement nouvelle de la révolution : une césure historique, une rupture sociale et politique, le renversement de l'Ancien Régime et l'instauration d'un nouveau pouvoir par la transformation du peuple en sujet souverain. Le concept de révolution vient du mot latin *revolutio*, du verbe *revolvere* qui signifie retourner aux origines. Il désigne une sorte de rotation par laquelle quelque chose revient à son point de départ. Au XVII^e siècle, il devint une notion astronomique désignant la rotation des étoiles et des planètes autour du soleil. Le concept moderne de révolution apparut au cours du XVIII^e siècle, mais c'est la Révolution française qui le fixa en un nouveau paradigme et en répandit l'usage. La révolution était désormais comprise comme une projection de la société vers le futur, une extraordinaire accélération de l'histoire. Koselleck y voit une dimension eschatologique latente, « un reste inconscient et sécularisé des attentes de salut² ». L'utopie socialiste se trouvait ainsi temporalisée et projetée dans le futur. Le sujet de ce processus historique n'était plus Dieu mais le prolétariat, non plus une entité religieuse mais une entité profane (sécularisation), et son mouvement avait subi une soudaine accélération (la césure révolutionnaire). La justice et la rédemption

1. *Ibid.*, p. 193-95.

2. Reinhart Koselleck, « Critères historiques du concept de “révolution” des temps modernes », *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 70. Sur l'histoire du concept de révolution, voir Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, ch. 1.

n'appartenaient plus à la sphère religieuse, au Royaume de Dieu ; les êtres humains n'avaient plus besoin d'attendre la mort et la fin des temps pour atteindre le paradis et le bonheur. Il leur fallait à présent lutter pour une rédemption terrestre : devenu profane, le Royaume de Dieu devait être conquis sur Terre. Ces dernières remarques éclairent aussi la célèbre métaphore homérique de Marx qui, dans une lettre à Ludwig Kugelmann, évoquait la Commune de Paris comme une tentative titanique de monter « à l'assaut du ciel (*den Himmel zu stürmen*)¹ ».

Le temps rationalisé et standardisé de l'accumulation du capital ne correspond pas au temps révolutionnaire. Le hiatus qui les sépare est aussi profond que l'antinomie entre le rôle « révolutionnaire » de la bourgeoisie, qui construit le marché, et celui du prolétariat, qui lutte pour une communauté d'êtres humains libres et égaux. La temporalité du capital possède la force d'un processus économique objectif ; c'est le temps abstrait de l'économie de marché et de la circulation des marchandises. La temporalité de la révolution prolétarienne, en revanche, est subjective, discontinue. La première est quantitative et cumulative, la seconde qualitative et imprévisible, énigmatique, façonnée par de soudaines accélérations et des périodes d'apparente stagnation. Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), Marx distingue les « révolutions bourgeoises » du XVIII^e siècle – qui « s'élancent toujours plus rapidement de succès en succès », en établissant une nouvelle règle économique et politique – des révolutions prolétariennes du XIX^e siècle – qui « se soumettent elles-mêmes à une critique permanente, ne cessent d'interrompre leur propre cours, reviennent sur ce qui semble déjà avoir été acquis, pour le recommencer une fois de plus »². En d'autres termes, les révolutions ont leur propre rythme interne et leur synchronisation consciente coïncide avec la désynchronisation de l'accumulation du capital. Walter Benjamin décrit l'action révolutionnaire comme l'irruption d'un temps qualitatif qui fait éclater le continuum de l'histoire. C'est la temporalité des calendriers – des repères du passé érigés en « monuments d'une conscience historique » –, qui « ne mesurent pas

1. Karl Marx, Lettre à Kugelmann du 12 Avril 1871, in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune de Paris*, éd. Daniel Bensaïd, Paris, La Fabrique, 2008, p. 254.

2. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in *Œuvres IV – Politique I*, op. cit., p. 441.

le temps comme le font les horloges ». L’« image de pensée » la plus évocatrice du tempo révolutionnaire comme rupture consciente avec la raison disciplinaire, productive et instrumentale de la temporalité du capital se trouve dans un épisode célèbre de la révolution de Juillet 1830 : « Au soir du premier jour de combat, on vit en plusieurs endroits de Paris, au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges¹. »

Ainsi – ce paradoxe est au cœur de l’œuvre de Marx –, la définition des révolutions comme « locomotives de l’histoire » se fonde sur une conception de la temporalité historique dans laquelle elles apparaissent comme des irréruptions venant briser la temporalité du capital. Chez Marx, le temps a plusieurs dimensions². Héritant de la philosophie de l’histoire de Hegel, il le définit d’abord comme une sorte de flèche téléologique : le mouvement historique, la succession des modes de production et des formations sociales, la poursuite humaine de l’émancipation et la transition des sociétés de classes vers le communisme (la fin de la « préhistoire » de l’humanité)³. Il le désigne par ailleurs comme le temps de l’accumulation du capital, selon les prescriptions de l’économie politique. Dans *L’Idéologie allemande* (1846), Marx et Engels dévoilent l’expansion du capitalisme cachée derrière le mouvement hégélien de l’« esprit du monde⁴ ». Leur vision demeure téléologique, puisque cette expansion implique un développement universel des forces productives, prémissse du socialisme. Ce dernier, toutefois, est un produit de l’activité humaine, pas le résultat d’un mouvement économique inéluctable. Loin des axiomes avec lesquels l’économie politique et le libéralisme classique regardent le capitalisme, le socialisme ne peut être défini comme l’aboutissement d’un processus naturel (*naturwüchsigt*). Au contraire, il implique une construction historique consciente, orientée par des choix politiques et stratégiques. En d’autres termes, il faut renverser la relation entre le sujet et l’objet

1. Walter Benjamin, « Sur le concept d’histoire », *Œuvres III*, op. cit., p. 440. Voir aussi Bjorn Schiermer, « The (In)Actuality of Walter Benjamin. On the Relation Between the Temporal and the Social in Benjamin’s Work », *Time and Society*, vol. 25, n° 1, 2016, p. 3-23.

2. Heinz D. Kittsteiner, « Reflections on the Construction of Historical Time in Karl Marx », *History and Memory*, vol. 3, n° 2, 1991, p. 45-86.

3. Karl Marx, « Avant-propos » à *Critique de l’économie politique* (1859), in *Œuvres I – Économie I*, op. cit., p. 274.

4. Karl Marx, Friedrich Engels, *L’Idéologie allemande* (1846), in Karl Marx, *Œuvres III – Philosophie*, op. cit., p. 1080-1085.

du mouvement historique. Cette conception de la dialectique de l'histoire fait de la révolution le résultat du conflit entre forces productives et relations de propriété : lorsque les relations de propriété existantes ne permettent plus le développement des forces de production, ces relations doivent être changées¹. Cependant, tandis que dans les époques antérieures cette transition était apparue comme une transformation naturelle des structures socio-économiques, le passage du capitalisme au socialisme ne peut prendre une forme spontanée, inéluctable. Il suppose un acte d'autoémancipation humaine, enraciné dans un projet de changement social et politique. Il découle d'une action révolutionnaire consciente. Ceci conduit à une troisième dimension du temps, différente tant de l'histoire dans sa longue durée (au sens hégélien) que du temps abstrait du capital (défini par l'économie politique). Il s'agit du temps concret, *kairotique* et disruptif de la révolution. Excédant les vastes cycles historiques et faisant voler en éclat le mouvement spasmodique du capital, la révolution possède chez Marx sa propre autonomie, un temps obéissant à ses propres règles, un temps de l'action et de l'émancipation humaine.

Or c'est ici qu'apparaît l'ambiguïté de la métaphore marxienne des locomotives. Les instruments mécaniques de l'expansion internationale du capitalisme possèdent une dynamique de développement qui leur est propre, intrinsèque et irrépressible. Détruisant tous les obstacles sociaux, économiques et culturels, ils ignorent les frontières nationales. Les révolutions, cependant, ne possèdent pas cette dynamique quasi automatique, car leur universalisme est une construction consciente. Il est vrai que 1848 fut un soulèvement révolutionnaire synchronique à l'échelle de l'Europe, tout comme 1789 avait été l'épicentre d'une vague de révolutions atlantiques qui déferla de l'Amérique à Haïti, en passant par Paris. Toutes ces révolutions traversèrent des hauts et des bas, suivant un processus discontinu qui se solda souvent par des défaites et des restaurations. La métaphore des locomotives semble induire l'idée d'une révolution « permanente », au sens que Trotski donne à ce mot : en raison de la mondialisation des forces productives, les révolutions tendent à transcender leur point d'origine et à s'internationaliser. Selon le leader bolchevik, « la théorie de la révolution permanente envisage le caractère international de la révolution socialiste qui résulte de l'état présent de l'économie et de la structure

1. Ce concept est développé dans le célèbre « Avant-propos » cité plus haut, p. 271-275.

sociale de l'humanité ». L'internationalisme, ajoute-t-il, « n'est pas un principe abstrait : il ne constitue que le reflet politique et théorique du caractère mondial de l'économie, du développement mondial des forces productives et de l'élan mondial de la lutte de classe¹ ». Ainsi les locomotives révolutionnaires apparaissaient-elles, aux yeux de Trotski, comme une forme alternative de globalisation. L'expansion du socialisme à l'échelle internationale suivrait la construction du marché mondial et les lois de la révolution trouveraient une sorte de symétrie avec celles du capitalisme. La métaphore confère néanmoins à ce processus un caractère à la fois téléologique (évoqué par les rails et la destination connue) et mécanique (suggéré par la vitesse et le pouvoir du moteur) qui affaiblit la vision de la politique défendue par Marx. D'autant que *Le Manifeste communiste* consacre beaucoup de pages à critiquer les illusions du socialisme utopique pour ses attentes eschatologiques, reposant sur une foi naïve dans le potentiel émancipatoire de l'industrie et de la technologie modernes. Autrement dit, il existe une tension, parfois une contradiction, entre la vision marxienne de l'histoire et son approche de la politique, entre une tentation déterministe toujours présente et une raison stratégique irréductiblement créative, volontariste, à l'affût des discontinuités temporelles. La métaphore de la révolution comme locomotive de l'histoire illustre de manière particulièrement aiguë cette contradiction.

Énergie et force de travail

Au XIX^e siècle, les locomotives incarnaient la force et le dynamisme d'une civilisation industrielle fondée sur les machines à vapeur, exhibant la puissance inépuisable de l'énergie mécanique. À cet égard, la façon dont Marx conçoit le développement des forces productives doit être replacée dans le cadre de la physique et de la thermodynamique modernes, dont le principe de conservation de l'énergie formulé par Helmholtz est le parfait exemple². Une grande partie du

1. Léon Trotski, « *La Révolution permanente* », (1929), in *De la Révolution*, éd. Alfred Rosmer, Paris, Minuit, 1963, p. 267. Sur la théorie de Trotski, voir Michael Löwy, *The Politics of Uneven and Combined Development. The Theory of Permanent Revolution*, Chicago, Haymarket Books, 2010 (1981).

2. Sur le « mariage de Marx et Helmholtz », voir Anson Rabinbach, *Le Moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité*, trad. Michel Luxemburg, Paris, La Fabrique, 2004, ch. 3 ; voir aussi Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. 12.

premier volume du *Capital* est consacrée à l'analyse de l'avènement de l'industrie moderne et notamment au passage de la manufacture à l'industrie, ainsi qu'à la création de nouvelles et puissantes machines. Le concept de travail s'en trouva inévitablement modifié. En étudiant et en mesurant précisément les efforts physiques et mentaux du corps humain, on se mit au XIX^e siècle à l'observer comme une sorte de moteur, un « moteur humain ». La société avait alors besoin d'une science du travail tournée vers l'amélioration de la productivité et la réduction optimale de la fatigue. C'est Hermann Helmholtz qui, en 1847, fit de cette nouvelle vision de l'énergie (*Kraft*) la métaphore de la société industrielle et jeta les bases d'une nouvelle conception du travail, compris comme une limitation de la liberté plutôt que comme une source d'épanouissement¹. On doit à Marx d'avoir élaboré un nouveau concept de « force de travail » (*Arbeitskraft*) comme prémisses du socialisme. Au début du *Capital*, on trouve une définition classique (hégelienne) du « travail » (*Arbeit*) comme processus métabolique entre l'homme et la nature, un échange que les êtres humains peuvent maîtriser et réguler tant intellectuellement que physiquement. Ainsi compris, le travail établit donc une relation corporelle avec la nature, ce qui veut dire appropriation, transformation, voire domination, mais aussi appartenance, puisque cela implique une vision des êtres humains comme faisant partie de la nature². Dans la quatrième section du *Capital*, cependant, le travail devient « force de travail », un concept qui possède chez Marx une double signification : d'une part, il désigne le travail transformé en marchandise – le secret de la production de la plus-value économique – et d'autre part, une activité humaine émancipée de la nature et appliquée à la production mécanique. « Dans le système de machines, la grande industrie crée un organisme de production complètement objectif et impersonnel, que l'ouvrier trouve là dans l'atelier, comme la condition matérielle

Selon Amy E. Wendling, dans sa critique de l'économie politique, Marx « superposait un modèle thermodynamique à un modèle ontologique du travail hérité de Hegel ». Voir Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 59. Voir aussi John Bellamy Foster et Paul Burkett, « Classical Marxism and the Second Law of Thermodynamics », *Organization & Environment*, vol. 21, n° 1, 2008, p. 3-37.

1. Hermann Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft* (1847) ; voir Fabio Bevilacqua, « Helmholtz's *Über die Erhaltung der Kraft*. The Emergence of a Theoretical Physicist », in David Cahan (dir.), *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 291-233.

2. Karl Marx, *Le Capital* (Livre premier), *op. cit.*, p. 727-728.

toute prête de son travail¹. » Dans la mesure où elles rendent « superflue la force musculaire² », les machines permettent l'élimination de la fatigue et de l'épuisement physique. Dans le système de l'usine capitaliste, cela conduit à des désastres tels que l'extension extrême de la journée de travail, l'introduction de formes hiérarchiques et opprimes de discipline ou même le travail des enfants, tragédie que Marx dénonce vigoureusement comme la preuve des bases immorales du capitalisme. Dans certains passages du *Capital*, il établit une relation directe entre l'avènement des machines à vapeur et le contrôle et la discipline du travail, pointant l'antagonisme ainsi créé entre les êtres humains et les machines³. Dans le socialisme, cependant, grâce au développement des forces productives, les machines permettraient une réduction considérable du temps de travail et la disparition des travaux pénibles et harrassants. C'est pourquoi « dans une société communiste, le machinisme occuperait [...] une tout autre place que dans la société bourgeoise⁴ ». Bien des décennies plus tard, reprenant à son compte cette idée de Marx, Walter Benjamin écrira que le capitalisme transforme la technologie en « un fétiche du déclin » au lieu d'en faire une « clé du bonheur »⁵.

Les machines étant des moteurs remplaçant l'énergie musculaire des ouvriers et des animaux, les locomotives sont alors appelées « chevaux de fer ». Fonctionnant sans relâche, contrairement aux corps vivants, elles ne peuvent s'épuiser. Puisque les limites physiques et psychiques des êtres humains leur sont inconnues, les machines à vapeur multiplient l'énergie et annihilent toute fatigue, mettant donc fin à l'ancienne relation métabolique entre les humains et la nature. Autrement dit, elles introduisent une rupture anthropologique entre le « travail » et la « force de travail », ce qu'Agnes Heller a décrit comme le passage du « paradigme du travail » au « paradigme de la production »⁶. Le socialisme implique désormais que l'on se libère

1. *Ibid.*, p. 930.

2. *Ibid.*, p. 939.

3. *Ibid.*, p. 1292.

4. *Ibid.*, p. 937.

5. Walter Benjamin, « Théories du fascisme allemand » (1930), in *Oeuvres II, op. cit.*, p. 215.

6. Voir Agnes Heller, « Paradigm of Production. Paradigm of Work », *Dialectical Anthropology*, vol. 6, 1981, p. 71-79. Sur cette « rupture anthropologique » dans la pensée de Marx, voir aussi Massimo Tomba, « Accumulation and Time. Marx's Historiography », *Capital and Class*, vol. 37, n° 3, 2013, p. 356.

du travail, et non par le travail, et que l'on se libère des lourdes tâches, finalement exécutées par des machines adaptées, plutôt que par une activité rédemptrice du sujet vertueux. Les facultés intellectuelles et physiques peuvent être réservées à l'accomplissement de tâches créatives plutôt qu'à la satisfaction de besoins primaires. L'hymne du travail émancipé, souligne Anson Rabinbach dans *Le Moteur humain*, demeure audible *sotto voce* dans *Le Capital*, mais il est déjà englouti par le vrombissement du « moteur téléologique » du progrès historique¹.

Cette conception contient les prémisses d'une utopie socialiste enracinée dans une idée de liberté fondée sur l'affranchissement des êtres humains à l'égard de toute contrainte matérielle. En même temps, elle procède à une dangereuse idéalisation de la technologie qui annonce la relation problématique entre socialisme et écologie au cours du xx^e siècle. En réalité, tout le travail de Marx se structure autour d'une tension non dépassée entre deux tendances contradictoires. D'une part, une tentation positiviste, si caractéristique de son époque, le poussant à vouloir découvrir les « lois de mouvement » du mode capitaliste de production et, au-delà, de l'histoire elle-même. Cette tendance est bien illustrée par le schème évolutionniste de succession des formations sociales que Marx formule dans l'introduction à *Contribution à la critique de l'économie politique*. D'autre part, une vision dialectique de l'histoire conçue comme un processus ouvert, jalonné de virages et de bifurcations imprévisibles, dénué de toute direction prédéterminée et dont le résultat final dépend de l'agir humain². Selon cette seconde perspective, le développement des forces productives – la science, la technologie, les moteurs, les machines, etc. – est la prémissse tant du socialisme que d'une dialectique négative qui renforce l'exploitation et détruit la nature elle-même. Il y a là une tension entre deux Marx³, l'un « déterministe » et l'autre « constructiviste », que son œuvre ne dépasse jamais de manière satisfaisante et qui rend stériles les portraits antinomiques que l'on a pu faire de lui en le présentant tantôt comme un chantre

1. Anson Rabinbach, *Le Moteur humain*, op. cit., ch. 3.

2. Voir Daniel Bensaïd, *Marx l'intempestif. Grandeur et misères d'une aventure critique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Fayard, 1995, p. 317-318.

3. Andreas Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016, p. 276. Malm distingue entre un « jeune » Marx déterministe et un Marx « tardif » constructiviste, il me semble cependant que ces deux tendances ont toujours coexisté dans son œuvre.

« prométhéen » du productivisme, tantôt comme un précurseur de l'éologie politique moderne¹. Selon Rabinbach, c'est Engels qui, en célébrant « le mariage de Marx et Helmholtz », dépassa à sa manière les ambiguïtés que l'on trouve dans l'œuvre de son ami. Dans l'*Anti-Dühring* (1878), il fétilise la technologie en plaçant le marxisme « sur le piédestal de l'énergie et du matérialisme transcendantal² ».

Marx voyant dans la technologie moderne et les machineries industrielles les conditions nécessaires d'une société libérée, il n'est pas surprenant de constater son attitude sceptique à l'égard du luddisme, le mouvement de briseurs de machines qui se développa au XIX^e siècle, d'abord dans le nord de l'Angleterre, notamment dans le Lancashire et le Wiltshire, puis dans d'autres pays touchés par la révolution industrielle, tels la France et la Belgique. Marx en observa l'impressionnante propagation avec autant de sympathie que de condescendance, reconnaissant d'une part sa légitimité morale et pointant d'autre part son impuissance politique et son caractère anachronique. De manière analogue, il soulignait les bonnes raisons qu'avaient les Indiens colonisés de se rebeller contre les Britanniques, même si à ses yeux leur révolte était historiquement condamnée. En 1853, il attribuait l'exploitation et l'oppression coloniales aux conséquences inévitables de la marche du progrès, « cette hideuse idole païenne qui ne voulait boire le nectar que dans le crâne de ses victimes³ ». À ses yeux, les luddites qui détruisaient des métiers à tisser étaient simplement l'expression d'une forme immature de lutte : « Il faut du temps et de l'expérience avant que les ouvriers, ayant appris à distinguer entre la machine et son emploi capitaliste, dirigent leurs attaques non contre le moyen matériel de production, mais contre son mode social d'exploitation⁴. » L'issue de cette rébellion naïve était contre-productive dans la mesure où elle conférait au commandement de l'usine un bon prétexte pour adopter les mesures les plus sévères et contraignantes. Il est vrai que les capitalistes se servirent de la technologie afin d'imposer d'horribles conditions de discipline et de

1. Voir respectivement l'article de Ted Benton, « Marxism and Natural Limits. An Ecological Critique and Reconstruction », in Ted Benton (dir.), *The Greening of Marxism*, New York, The Guilford Press, 1996, p. 157-186, et Paul Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, Chicago, Haymarket Books, 2014.

2. Friedrich Engels, *Anti-Dühring. M. E. Dühring bouleverse la science*, trad. Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1973, ch. XXX.

3. Karl Marx, « Les Conséquences de la domination britannique en Inde », *loc. cit.*, p. 736.

4. Karl Marx, *Le Capital (Livre premier)*, *op. cit.*, p. 963.

soumission hiérarchique à leurs ouvriers, transformant ainsi les usines en enfers où « le soi-disant travail de surveillance, et la division des ouvriers en simples soldats et sous-officiers industriels sont poussés à leur dernier degré de développement¹ ». Les machines, ajoute-t-il dans un passage qui préfigure presque la chaîne de montage d'une usine fordiste, entraînent les ouvriers à abandonner leurs habitudes et leur culture du travail pour réussir, grâce à « un apprentissage précoce », à adapter leur « mouvement au mouvement uniforme et continu d'un automate ». Le travail d'usine devenait ainsi un « moyen de torture » auquel l'ouvrier était soumis en permanence : « En même temps que le travail mécanique surexcite au dernier point le système nerveux, il empêche le jeu varié des muscles et comprime toute activité libre du corps et de l'esprit². » Toutefois, c'était bien le système social qui était l'ennemi, non les moyens qu'il mettait en œuvre. Selon Marx, ni l'aliénation ni les douleurs physiques n'étaient intrinsèquement attachées à la machinerie industrielle. C'était le capitalisme qui avait tourné les machines contre les hommes. Le socialisme scellerait au contraire leur alliance en « libérant » les forces productives étranglées par les rapports de propriété bourgeois. Selon cette perspective hégélienne, la dialectique historique conserve sa fin positive. Le socialisme doit délivrer la « force de travail » de son caractère abstrait (sa forme marchande) pour sauver ce qui fait d'elle un processus concret et créatif de construction de l'environnement matériel de l'humanité³.

Cette dialectique de la technologie, qui œuvrait simultanément à l'avènement d'une société libérée et à la réification des rapports sociaux et des êtres humains, n'épargnait pas les chemins de fer. Leur expansion au XIX^e siècle accompagna le passage vers un nouveau type de pouvoir, le « biopouvoir », marquant l'avènement d'une société disciplinaire. Ce n'est pas un hasard si, avec la diffusion des voyages en train, le mot « classe » entra dans le lexique populaire. L'annihilation de l'espace et du temps par les chemins de fer consista à la fois en une compression du temps et en une régulation de l'espace. Selon Mark Simpson, les trains créèrent un « espace disciplinaire » en faisant « des

1. *Ibid.*, p. 957.

2. *Ibid.*, p. 956.

3. Sur la distinction entre travail abstrait et travail concret chez Marx, voir Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, trad. Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2009.

corps en mouvement les objets, et non les sujets, de leur vélocité¹ ». Comme Michel de Certeau l'observait dans *L'Invention du quotidien* (1980), le voyage en train était une forme d'emprisonnement par laquelle les passagers étaient « casés, numérotés et contrôlés² ». Ils ne pouvaient voyager sans acheter un ticket qui, outre qu'il était vérifié, leur assignait une place fixe. Le temps et la destination de leur voyage étaient programmés et l'assouvissement des besoins physiologiques (quantité d'espace disponible, wagons-restaurants, etc.) autorisé dans la limite et selon les modalités définies par leur classe. Les voyageurs étaient les observateurs passifs d'un paysage qui disparaissait sous leurs yeux à une vitesse prodigieuse, conséquence du mouvement « purement objectif » de la machine à vapeur.

C'est seulement après la Grande Guerre que le marxisme commença à mettre en question l'idée d'une « neutralité » de la science et de la technologie. Le marxiste heideggérien Herbert Marcuse théorisa ce changement en écrivant qu'« il n'[était] plus possible d'isoler la technologie de l'usage auquel elle [était] destinée ». Il exposa ainsi la dialectique négative par laquelle le conflit entre les forces productives et les rapports de propriété, loin de se résoudre dans un dépassement émancipateur, aboutit au renforcement de la domination³. Lorsque ces lignes furent écrites en 1964, cependant, l'âge du chemin de fer était révolu : la technologie avait déjà produit des guerres totales, des massacres industriels et des bombes atomiques. À l'époque de Marx, la critique de la technologie demeurait un trait typique de la pensée conservatrice. Si l'anticapitalisme romantique fait parfois surface dans ses écrits, il ne définit jamais l'orientation générale de sa pensée. Certes, Marx n'alimenta pas les discours réactionnaires, si répandus à son époque, qui dénonçaient la « barbarie » des luddites et justifièrent leur répression légale en 1812. Néanmoins, il voyait en eux les représentants d'une révolte archaïque, pas les précurseurs des luttes à venir.

Un siècle plus tard, leur héritage sera toutefois sauvé par un courant significatif d'historiens du travail. En 1952, Eric Hobsbawm leur

1. Mark Simpson, *Trafficking Subjects. The Politics of Mobility in Nineteenth Century America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004, p. 93. Simpson applique aux chemins de fer l'analyse de la prison moderne élaborée par Michel Foucault dans *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

2. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990, vol. 1, p. 165.

3. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. Monique Wittig, Paris, Minuit, 1968, p. 21.

consacra un essai précurseur dans lequel il définissait leurs méthodes de lutte comme une forme de « négociation collective par l'émeute¹ ». Quelques années plus tard, E. P. Thompson proposa une nouvelle interprétation du mouvement des briseurs de machines, dans lequel il voyait l'expression de l'« économie morale de la foule² ». À ses yeux, la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècles furent le théâtre d'un conflit violent entre l'économie de marché capitaliste en plein essor et l'« économie morale » des couches plébéiennes anglaises, profondément attachées à leurs coutumes et à la tradition égalitaire de leurs communautés. Dans *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1963), il décrivait donc les luddites comme une « armée de justiciers ». Selon Thompson, le luddisme n'était ni une « manifestation aveugle » ni une forme « primitive » de syndicalisme. Ses représentants étaient bien organisés et parfois cultivés. Sans doute leur opposition à l'avènement de l'industrie et du capitalisme de marché était-elle « romantique », dans la mesure où ils aspiraient à préserver leurs coutumes, mais elle était aussi tournée vers l'avenir, comme en témoigne la mise en place du mouvement des dix heures³. En réalité, la colère des luddites contre le système n'était pas l'expression d'un préjugé antitechnologique. Ils se prononçaient en faveur de l'introduction des machines modernes là où elles offraient, par la réduction des efforts physiques, de la fatigue et de la soumission, une amélioration de leurs conditions de travail. Ils brisaient les machines que l'on avait installées dans leurs usines pour abaisser leurs salaires et transformer le travail en une forme d'esclavage.

Les chemins de fer illustrent parfaitement cette relation plurielle et complexe entre les ouvriers et les machines, ainsi que les sens multiples de leur sabotage. En réalité, ce dernier n'est pas nécessairement incompatible avec le discours rhétorique sur le développement des forces productives. Songeons par exemple, pendant la Seconde Guerre

1. Eric Hobsbawm, « Les briseurs de machines », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 5, n° 53-54bis, 2006, p. 13-28. Pour une reconstitution du débat historiographique sur le luddisme, voir Philippe Minard, « Le retour de Ned Ludd. Le luddisme et ses interprétations », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 54, n° 1, 2007, p. 242-257. Sur les textes luddites, voir Kevin Binfield (dir.), *Writings of the Luddites*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2004.

2. Edward P. Thompson, « L'économie morale de la foule anglaise au XVIII^e siècle » (1971), *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre XVI^e-XIX^e siècle*, trad. Jean Boutier et Arundhati Virmani, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2015, ch. IV.

3. Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 2017, ch. XV.



The Leader of the Luddites (1812). Gravure, British Museum, Londres.

mondiale, à la Résistance européenne, dans laquelle les cheminots jouèrent un rôle significatif. Dans le film de René Clément, *La Bataille du rail* (1946), le sabotage est l'œuvre d'ouvriers qualifiés, de techniciens et de directeurs fiers de leurs machines. Ainsi le sabotage n'impliquait-il en soi aucune hostilité envers les locomotives, mais bien plutôt la maîtrise de leur structure et de leur fonctionnement. Son but était de préserver une technologie et un système de transport nationaux que les occupants nazis avaient confisqués. La Compagnie française des chemins de fer soutint d'ailleurs le film, qui fut reconnu au festival de Cannes comme un modèle de résistance patriotique¹.

1. Voir Sylvie Lindeperg, « L'opération cinématographique. Équivoques idéologiques et ambivalences narratives dans *La Bataille du Rail* », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 51, n° 4, 1996, p. 759-779, et Christian Chevandier, « La résistance des cheminots. le primat de la fonctionnalité plus qu'une réelle spécificité », *Le Mouvement social*, n° 180, 1997, p. 147-158.

On trouve un autre exemple d'usage anticapitaliste des chemins de fer dans la « politique des wagons de marchandise » (*boxcar politics*) que pratiquaient les *hobos* (sans domicile fixe), les ouvriers errants qui voyageaient illégalement entre les années 1870 et la Grande Guerre. Contrairement aux clichés répandus qui en font des voyageurs individualistes et réfractaires à toute forme d'action collective, ou encore des figures romantiques attachées à la culture de la Frontière, les *hobos* étaient des travailleurs migrants qui avaient une conscience profonde de leur appartenance à la classe ouvrière américaine¹. Leur errance dessinait en creux la face cachée de l'essor du capitalisme, à savoir la standardisation du temps et la régulation de l'espace dans un pays unifié. Ils étaient des « sous-prolétaires », les membres les plus pauvres et les moins protégés de la classe ouvrière mais, contrairement aux *Lumpen* que Marx évoquait avec dédain dans *Le 18 Brumaire*, ils n'étaient guère attirés par la contrerévolution. Ils étaient plutôt l'avant-garde de la classe ouvrière d'une Amérique en voie d'industrialisation. En tant qu'ouvriers migrants, leurs conditions de vie étaient marquées par la précarité (l'absence de domicile fixe) et la mobilité (travailleurs saisonniers, leurs déplacements étaient rythmés par l'évolution du marché du travail). Puisqu'ils voyageaient illégalement dans des wagons de fret, ils étaient des corps illégaux, c'est-à-dire insoumis à la rationalité instrumentale des chemins de fer. Sautant sur les marchepieds des wagons de marchandise, ils avaient en quelque sorte domestiqué la machine, tout en jouant au chat et à la souris avec les policiers qui contrôlaient les trains. Ils avaient leur propre syndicat au sein des Industrial Workers of the World (IWW) et leurs organisateurs se rendaient eux-mêmes illégalement dans les villes où éclataient des grèves. « En prenant les trains en marche », souligne John Lennon, « les *hobos* faisaient de leur corps, aussi bien symboliquement que pratiquement, un outil de résistance contre une société capitaliste en expansion annoncée par les jets de fumée et le crissement des roues de la ligne transcontinentale² ».

Inscrivant leur action au cœur de ce conflit entre les machines et les corps, les *hobos* appelaient donc au dépassement du caractère

1. Selon Nels Anderson, auteur d'une étude classique sur le sujet, « en dépit de toutes les rumeurs affirmant le contraire, le *hobo* est un travailleur » : *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, trad. Annie Brigant, Paris, Armand Colin, 2011 (1923).

2. John Lennon, *Boxcar Politics. The Hobos in US Culture and Literature 1869-1956*, Boston, University of Massachusetts Press, 2014, p. 4.

abstrait de la théorie de Marx. Après sa mort, certains de ses disciples commencèrent à modérer son optimisme si typique du XIX^e siècle à l'égard de la technologie et des chemins de fer, dont les vertus civilisatrices ne leur apparaissaient plus aller de soi. Sans chercher à racheter la mémoire des luddites anglais, Rosa Luxemburg considérait le processus de mondialisation économique engendré par la création du marché du travail comme une régression sociale et humaine. Près de deux chapitres de *L'Accumulation du capital* (1913) sont consacrés d'une part à la destruction systématique des économies paysannes qui suivit le processus d'industrialisation en Europe et aux États-Unis, d'autre part à la construction des chemins de fer dans le monde colonial : « Le chemin de fer en avant et la ruine par derrière, c'est-à-dire le capital comme guide devant lui et comme bourreau derrière lui¹. »

Au lieu d'épargner à des continents entiers la barbarie, l'archaïsme et la stagnation économique, les nouveaux moyens de transport avaient permis l'expansion du système impérialiste et favorisé l'essor d'une forme d'exploitation encore plus aiguë. Aux États-Unis, les chemins de fer accompagnèrent la conquête de l'Ouest et la Frontière devint le théâtre de l'extermination des Indiens d'Amérique. En Afrique du Sud, les Anglais « [construisirent] des chemins de fer, [vainquirent] les Cafres, [fomentèrent] des insurrections d'étrangers, enfin [provoquèrent] la guerre des Boers. L'ère de l'économie paysanne était close² ». Ainsi s'accomplissait le programme impérialiste de Cecil de Rhodes. Loin de constituer des exceptions, ajoutait Luxemburg, ces événements étaient représentatifs d'une tendance générale dans le monde colonial :

La conquête de l'économie marchande commence généralement par la création d'ouvrages grandioses de civilisation, par la construction de transports modernes, comme les lignes de chemin de fer traversant les forêts vierges et franchissant les montagnes, les télégraphes tendant leurs fils au-dessus des déserts, les paquebots qui font escale dans les ports du monde entier. Cependant le caractère pacifique de ces bouleversements techniques est illusoire³.

1. Rosa Luxemburg, « Die Akkumulation des Kapital », *Gesammelte Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1975, Bd. 5, p. 357 (trad. fr. Marcel Ollivier et Irène Petit, *Oeuvres III. L'Accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, Paris, François Maspero, 1969).

2. *Ibid.*, p. 362.

3. *Ibid.*, p. 334.

De fait, ces transformations conduisirent aux « massacres périodiques [...] d'une population de paysans pacifiques et sans défense¹ ». Mike Davis établit à cet égard un lien direct entre la construction du chemin de fer indien et les « holocaustes de l'ère victorienne tardive ». Au cours des années 1870, les voies ferrées absorbèrent treize fois les investissements consacrés aux travaux hydrauliques. Les promoteurs anglais investirent dans les chemins de fer plutôt que dans l'irrigation, les canaux et le drainage, ce qui conduisit à la sécheresse, la pénurie et finalement à la famine en 1876. Les paysans mouraient de faim au pied des locomotives rutilantes qui traversaient les campagnes². L'optimisme manifesté par Marx en 1853 était ainsi tragiquement contredit.

Máquinas Locas

Les chemins de fer jouèrent un rôle prépondérant dans la révolution mexicaine, mettant une fois de plus en question le rapport historique entre les machines et l'activité humaine, entre la rationalité économique capitaliste et l'économie morale des foules. Au XIX^e siècle, ils étaient un symbole du progrès et de la modernisation, invariablement vantés par l'élite dirigeante. Le projet de relier par le train les côtes pacifique et atlantique du pays avait été conçu dès les années 1830 et, en 1873, fut inaugurée la première ligne de chemin de fer entre Mexico et Veracruz. Entre 1876 et 1911, sous le régime de Porfirio Díaz, le Mexique connut un véritable essor des voies ferrées, puisque son réseau passa de 640 à plus de 24 000 kilomètres. À la veille de la révolution, la construction d'un réseau national était achevée³. Les chemins de fer étaient censés venir en aide au pays, le sauver de la pauvreté et de l'arriération et lui apporter modernité et développement économique. Comme dans beaucoup d'autres nations d'Amérique latine, les libéraux y voyaient l'incarnation de la célèbre devise positiviste « Ordre et progrès⁴ ». Promu par des

1. *Ibid.*, p. 362.

2. Voir le témoignage de Lord Salisbury in Mike Davis, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales, 1870-1900. Aux origines du sous-développement*, trad. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2003, p. 362 sq.

3. Voir Teresa Van Hoy, *A Social History of Mexico's Railroads. Peons, Prisoners, and Priests*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2008.

4. Voir Michael Mathews, *The Civilizing Machine. A Cultural History of Mexican Railroads 1876-1910*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2013, p. 253. L'auteur cite

investisseurs étrangers, pour la plupart anglais et américains, le réseau ferroviaire ouvrit le pays au marché international et stimula le début de l'industrialisation. Il accéléra aussi le processus de concentration de la propriété terrienne par l'essor du *haciendado* (les monopoles agraires) et le renforcement d'une aristocratie agraire. Autrement dit, ce que les élites urbaines célébraient comme l'avènement du progrès était vécu par les Indiens comme un processus massif d'expropriation. Partout où le chemin de fer pénétrait, les communautés paysannes étaient détruites. Les décennies du « Porfiriato » furent scandées par des rébellions paysannes dirigées contre les chemins de fer et firent apparaître un paysage culturel contrasté : d'une part, l'idéalisation du progrès et sa justification au nom du credo positiviste, codifié par le discours officiel et répandu comme un truisme par la presse au sein de l'opinion publique ; d'autre part, une culture populaire faite de chansons et de traditions orales qui jetaient la lumière sur l'expérience vécue des communautés paysannes déracinées¹. Ainsi le Mexique était-il devenu l'emblème de la dialectique de la modernité évoquée plus haut, à laquelle la culture révolutionnaire elle-même ne pouvait échapper. Selon les défenseurs du progrès, le chemin de fer était la preuve de ce que Marx et Engels appelaient, dans le *Manifeste communiste*, la « mission civilisatrice du capital ». Pour d'autres, le cas du Mexique illustrait de manière éclatante ce que Rosa Luxemburg nommait la « destruction universelle » charriée par le système impérialiste. Ce sont précisément ces tensions qui éclatèrent avec la révolution mexicaine.

Entre 1911 et 1917, les troupes du gouvernement comme les forces rebelles tirèrent parti des chemins de fer. Les premières se déplaçaient sur les lignes du front quasi exclusivement en train ; si les secondes préféraient les chevaux – de la révolution mexicaine, la mémoire collective a d'abord retenu l'image des cavaleries de Villa et de Zapata et de leurs soldats coiffés de larges sombreros, leurs cartouchières en bandoulière –, ils apprirent néanmoins à utiliser le réseau ferroviaire, qui brisait leur isolement et transformait une foule de paysans sédentaires en une armée de combattants itinérants. Les trains transportaient des troupes, des armes, des combustibles et

un savoureux poème de Miguel Bolaños Cacho qui place côté à côté Marx et Comte en hérauts du progrès, p. 85.

1. Voir John Coatsworth, « Railroads, Landholding, and Agrarian Protest in the Early Porfiriato », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 54, n° 1, 1974, p. 48-71.



Train zapatiste, Cuernavaca, photographie (1911).

des familles, mais aussi des médecins, des infirmières et des soldats blessés. Ils déplaçaient les lignes de combat, accéléraient le mouvement des belligérants et pouvaient soudain changer les rapports de force. Lorsqu'un territoire était conquis, les trains devenaient des casernes dotées de bureaux, de cuisines et d'hôpitaux. Dans *Le Mexique insurgé* (1914), John Reed livre une description admirative, quoique sans doute idéalisée, du train de Villa :

Villa, qui n'avait jamais entendu parler des « lois de la guerre », était le seul à avoir doté son armée d'un hôpital de campagne efficace – comme il n'en a jamais existé au Mexique. Il consistait en quarante fourgons, dont l'intérieur avait été peint à l'émail, équipés de tables d'opération et de tout le matériel d'opération le plus moderne, avec plus de soixante docteurs et infirmières. Pendant les campagnes, trois trains rapides chargés des blessés graves faisaient tous les jours la navette entre le front et les hôpitaux de base de Parral, Jimenez et Chihuahua. Les fédéraux étaient soignés avec les mêmes égards que ses propres hommes. Devant son train d'approvisionnement roulait toujours un autre train, chargé de deux mille sacs de farine, de café, de sucre, de

maïs et de cigarettes pour alimenter toute la population affamée des campagnes qui entourent Durango et Torréon¹.

Très vite, les rebelles apprirent à maîtriser les trains et à s'en servir efficacement. Néanmoins, leur rapport à ces moyens de transports modernes resta purement instrumental. Les chemins de fer leur permirent de remporter des batailles stratégiques ou, suivant une longue tradition d'insurrections paysannes, de saboter des citadelles ennemis. En 1914, la Division du Nord de Pancho Villa conquit Torréon en mobilisant quinze trains qui transportaient des troupes, des armes et même, comme il a déjà été mentionné, un hôpital militaire équipé pour des opérations chirurgicales. Trois ans auparavant, cependant, c'est en cachant ses soldats dans un wagon de fret, transformé pour l'occasion en cheval de Troie, que Pancho Villa avait mené une offensive sur Ciudad Juarez avant de défendre ce bastion militaire en coupant les voies ferrées. Plus d'une fois des locomotives furent lancées comme des bombes contre l'ennemi, d'où le surnom de « machines folles » (*máquinas locas*) qui marqua profondément l'imaginaire populaire. Les sabotages étaient d'ailleurs si fréquents qu'en 1914, les voies de chemins de fer furent complètement militarisées.

La propagande conservatrice présenta les coupures de lignes et la transformation des locomotives en outils de sabotage comme la preuve incontestable de la barbarie révolutionnaire. Pas de doute, ces paysans insurgés étaient des luddites mexicains. Cette perspective trouva son expression littéraire dans l'œuvre de Mariano Azuela, *Ceux d'en bas* (1915), l'un des principaux romans sur la révolution. Il y décrit les rebelles qui, occupant une luxueuse résidence bourgeoise, saccagent son précieux mobilier. Leur vandalisme n'épargne pas non plus la bibliothèque, où ils détruisent en particulier une édition rare de la *Divine comédie*, dont la valeur leur est de toute évidence inconnue². À coup sûr, la révolution mexicaine était un acte de barbarie contre la civilisation. Tel était aussi le regard porté par l'un des personnages de Rafael Muñoz dans *Vámonos con Pancho Villa* (1931), qui résumait

1. John Reed, *Insurgent Mexico*, New York, D. Appleton, 1914, p. 144 (trad. Louis Constant, *Le Mexique insurgé*, Paris, Maspero, 1975).

2. Mariano Azuela, *Ceux d'en bas*, trad. Albert Bensoussan, Paris, L'Herne, 2009. Sur les chemins de fer et les « romanciers de la Révolution », voir l'excellente étude réalisée par Jorge Raffinelli, « Trenos revolucionarios. La mitología del tren en el imaginario de la Revolución », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 5, n° 2, 1989, p. 296.

son état d'esprit en termes apodictiques : « une vague décivilisatrice » (*una ola decivilizatoria*)¹. Une description des plus savoureuses et pittoresques du train révolutionnaire mexicain nous est donnée par un autre grand écrivain, Martín Luis Guzmán, dans son roman *L'Aigle et le Serpent* (1928). Ce dernier souligne la subversion de « l'ordre et du progrès » liée à l'usage par les rebelles de ces machines modernes. La rationalité ordinaire du transport ferroviaire, la précision de ses horaires et de ses destinations, la distinction entre wagons de fret et de passagers et le contrôle des tickets et la séparation des voyageurs en classes distinctes, avait été complètement abandonnée. Les trains étaient devenus des lieux de chaos et de désordre où les rebelles se sentaient parfaitement chez eux :

Cet état des choses se reflétait avec éloquence chez les voyageurs eux-mêmes, comme si ces derniers eussent été des images qui, donnant aux valeurs une apparence, auraient exprimé des essences. À la destruction – ou tout au moins à la dégradation profonde – du mécanisme et de l'outil matériel correspondait un abaissement, un affaiblissement spirituel des usagers de cet appareil endommagé. La vie à bord du train montrait partout les signes d'un retour au primitif. La complexité classificatoire de la civilisation s'évanouissait petit à petit. La distinction entre les voitures de passagers et les wagons de fret avait disparu, puisque les unes comme les autres remplissaient les mêmes fonctions. Par conséquent, avait disparu aussi toute différence entre les personnes et les bagages ; dans certains endroits les hommes, les femmes et les enfants s'empilaient comme des valises ; à l'instar des individus, les coffres et les mallettes envahissaient toutes les places. Mais ce qui avait disparu était surtout les distinctions qui rattachent le sens du décorum corporel aux notions de siège, de table et de lit. Nulle part les passagers ne semblaient se sentir plus à l'aise que dans les wagons marchandises transformés en voitures, où ils se jetaient au sol avec plaisir : ils s'asseyaient, s'allongeaient, se détendaient. Là encore, dans les couloirs et les plateformes des wagons, ils découvraient – comme une sorte d'atavisme ayant survécu à la marche de la civilisation – un plaisir oublié : le bonheur de manger au ras du sol, entre les ordures, mains et pieds au milieu de la crasse et des crachats. Dans ma voiture, plusieurs passagers avaient pris possession du couloir comme s'ils marchaient dans les montagnes. Les amas de corps humains – corps affaissés, recroquevillés, accroupis,

1. *Ibid.*, p. 298.

serrés, encastrés – obstruaient le passage si méticuleusement que pour aller d'un bout à l'autre de la voiture il fallait sauter au-dessus des têtes et des épaules, ou alors escalader des amoncellements de caisses, paniers et couvertures, en s'appuyant, dans un équilibre instable, sur les accoudoirs des sièges. [...] Au début, quelques voyageurs pas encore atteints par la vague décivilisatrice essayèrent de faire barrage au désordre, mais ils renoncèrent très vite en faisant le constat que leurs efforts étaient impuissants. La tendance vers le bas avait la force d'une avalanche et devenait irrésistible : seule la violence pouvait la contenir¹.

Ainsi, les soldats de Villa et Zapata découvrirent-ils les avantages de la technologie moderne. C'est d'ailleurs en train que Zapata voyageait entre Cuernavaca et Mexico, réservant un des wagons à son cheval. Jamais, cependant, ils n'abandonnèrent l'esprit de leurs ancêtres luddites, les briseurs de machines anglais. Les trains reliaient la campagne aux villes et intégraient les communautés rurales au marché national, mais tel n'était pas le but des révolutionnaires. Comme Adolfo Gilly l'a magistralement expliqué, la Commune de Morelos était une forme de communisme rural enraciné dans la tradition paysanne de propriété collective de la terre. Les zapatistes n'étaient aucunement intéressés à l'édification d'une société future moderne et technologique ; le développement des forces productives n'était pas au centre de leurs préoccupations. Leur utopie puisait dans le passé, non dans le futur². Lorsque Villa et Zapata se rencontrèrent à Mexico, le 6 décembre 1914, pour associer leurs armées, ce ne fut pas sans une certaine gêne, car la démocratie qu'ils proposaient reposait sur une absence de pouvoir central. C'était un corps qui n'était ni représenté ni incorporé dans une institution unique³. Leur but n'était pas de s'emparer et de contrôler un pouvoir central, mais d'établir un système décentralisé de collectivités paysannes égalitaires. À cet égard, leur soulèvement social et politique rappelle davantage le Marx « populaire » que le Marx admirateur du progrès, le Marx qui correspondait avec Vera Zassoulitch autour de l'*obschina* russe, plutôt que le héraut enthousiaste des chemins de fer modernes.

1. Martín Luis Guzmán, *El Aguila y la serpiente*, Mexico, Editorial Casiopea, 2000, p. 142 (*L'Aigle et le Serpent*, trad. Jean-Francis Reille, Paris, Gallimard, 1967).

2. Adolfo Gilly, *La Révolution mexicaine 1910-1920*, op. cit. Voir le ch. 8 sur la Commune de Morelos.

3. Cette conception de la démocratie rappelle celle développée par Claude Lefort dans *Essais sur le politique*, XIX^e-XX^e siècle, Paris, Seuil, 1986.

Trains blindés

Plus encore qu'au Mexique, le rail joua un rôle stratégique dans la révolution russe, en particulier au cours des années de guerre civile, entre 1918 et 1921. Les dimensions multiples et imbriquées qu'il revêtait au XIX^e siècle dans les écrits de Marx s'étaient alors considérablement estompées. Depuis les vigoureuses batailles intellectuelles que Lénine et Plekhanov avaient menées contre le populisme dans les années 1890, le marxisme s'était propagé en Russie comme un discours de modernisation radicale¹. Quelles que fussent leurs options politiques, tous ses interprètes dénonçaient l'obscurantisme tsariste et le retard russe tout en saluant les avancées de l'industrialisation. La plupart avaient reçu en exil une éducation cosmopolite qui en faisait des occidentalistes convaincus. Toutefois, leurs positions divergeaient quant à l'interprétation de la révolution russe, à laquelle ils attribuaient des fins tantôt « bourgeoises » et « démocratiques », tantôt immédiatement « socialistes ». Ces clivages tenaient aussi bien à la manière dont ils évaluaient les rapports de forces entre les classes sociales qu'à leur appréciation du degré d'insertion de la Russie dans l'économie mondiale. Les mencheviks prévoyaient une période de développement capitaliste qui ouvrirait la voie au socialisme. De son côté, Trotski, suivi par Lénine et les bolcheviks à partir de 1917, voyait la construction du socialisme comme un processus global, qu'une révolution socialiste pouvait initier dans un pays arriéré comme la Russie avant de s'appuyer sur les forces prolétariennes des pays avancés du monde occidental. Tous s'accordaient à identifier le socialisme au développement des forces productives, condition nécessaire pour extirper la Russie du féodalisme et de sa langueur toute « asiatique ». Dans sa préface de 1920 aux éditions française et allemande de *L'Impérialisme* (1916), Lénine souligne le rôle joué par les chemins de fer dans la modernisation des grandes nations européennes². Le projet titanique de transformer l'Union soviétique en une « civilisation nouvelle », en un colosse moderne et industriel, sera accompli sous le stalinisme dès la fin des années 1920, lorsque seront lancés les premiers plans

1. Voir Leopold Haimson, *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism*, Cambridge, Harvard University Press, 1955 ; Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Oxford, Clarendon, 1969.

2. Vladimir I. Lénine, « Préface aux éditions française et allemande » (1920), in *L'Impérialisme, stade supérieur du capitalisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1969.

quinquennaux¹. Au cours de la guerre civile, cependant, l'économie russe s'était effondrée, ses infrastructures avaient été profondément affectées par le conflit militaire, la production était tombée bien en dessous de son niveau d'avant-guerre et la famine s'était déclarée dans plusieurs régions du pays. Les bolcheviks luttaient pour leur survie et c'est dans ces circonstances dramatiques qu'ils décidèrent de militariser les chemins de fer. Sans réseaux ferrés, comme Lénine le reconnaissait lucidement en avril 1918, « non seulement il n'y aura pas de socialisme, mais nous allons crever comme des chiens² ».

Au printemps 1918, le territoire russe contrôlé par les bolcheviks correspondait à la taille de la grande-principauté de Moscou et ils n'avaient la main que sur un tiers du réseau ferré de 35 000 lignes, amplement détruit ou désorganisé – 70 % des locomotives étaient inutilisables. Comme Victor Serge l'a souligné dans son autobiographie, c'est avec l'énergie inépuisable du désespoir qu'ils levèrent l'Armée rouge, résistèrent aux attaques contrerévolutionnaires, repoussèrent l'intervention militaire internationale, acquirent le soutien de la paysannerie et finirent par gagner la guerre civile³. Dans les mois qui suivirent le traité de Brest-Litovsk, en mars 1918, le pouvoir soviétique était au bord de l'effondrement. Avec le soutien de l'Armée blanche de Denikine, les troupes allemandes occupaient la Pologne, les pays baltes, la Biélorussie et l'Ukraine ; un contingent tchécoslovaque s'était emparé de la ligne transsibérienne ; les troupes anglaises occupaient le Caucase, les territoires septentrionaux d'Arkhangelsk et de Mourmansk tandis que les Gardes blancs de Koltchak avançaient en Sibérie et dans l'Oural. Trois ans plus tard, pourtant, le régime soviétique avait reconquis la majeure partie des territoires de l'Empire tsariste. Dans cet intervalle, ses forces militaires s'accrurent de manière extraordinaire. En octobre 1917, elles rassemblaient 4 000 hommes à Petrograd et 3 000 à Moscou. Trois ans plus tard, l'Armée rouge comptait cinq millions de soldats⁴. L'architecte de cette spectacu-

1. Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1997, notamment la postface, « Stalinism as a Civilization », p. 355-366.

2. Vladimir I. Lenin, « Session of the All Russia C.E.C. » (29 avril 1918), *Collected Works*, Moscow, Progress Publishers, 1965, vol. 27, p. 309.

3. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire, 1901-1941*, Paris, Seuil, 1951, ch. 3 et 4.

4. Eric Wollenberg, *The Red Army*, Londres, New Park Publications, 1978 (1938), p. 43 ; Isaac Deutscher, *The Prophet Armed. Trotsky 1879-1921*, Londres, Verso, 2004 (1954), p. 405 (*Trotsky. I, Le Prophète armé, 1879-1921*, trad. Paulette Péju et Ernest Bolo, Paris, Union générale d'éditions, 1972).

laire reconstruction fut Léon Trotski, un intellectuel et leader révolutionnaire sans formation militaire, qui avait vécu en exil jusqu'en mai 1917. Selon plusieurs spécialistes, cette reconquête se déploya le long des lignes ferroviaires, dont le rôle fut décisif, encore plus important qu'il ne l'avait été pendant la guerre civile américaine, cinquante ans plus tôt¹. En 1920, l'Armée rouge pouvait compter sur 103 trains blindés. Certes, les troupes à cheval, immortalisées dans les années 1920 par Isaac Babel dans son recueil de nouvelles *Cavalerie rouge*, remportèrent des batailles stratégiques, mais la logistique de guerre, celle qui implique le transport des armes, des troupes et du matériel, reposa en dernier ressort sur les chemins de fer.

Dans son autobiographie, écrite en 1929 alors qu'il était en exil en Turquie, Trotski consacre un chapitre entier au train blindé où il avait établi son quartier général : « Ma vie personnelle, pendant les années les plus ardues de la révolution, a été indissolublement confondue avec la vie de ce convoi, laquelle, d'autre part, ne saurait être détachée de la vie de l'Armée rouge. Le train faisait la liaison entre le front et l'arrière, résolvait sur place les questions urgentes, instruisait, lançait des appels, ravitaillait, châtiait et récompensait². » Il fournit une description détaillée du convoi qui fonctionnait comme « un appareil volant de gouvernement³ ». Il comprenait plusieurs bureaux, qui accueillaient ses secrétaires, des sténographes et des conseillers, ainsi que des télégraphes, une station de radio, un générateur électrique, un petit atelier d'impression, une cuisine, une salle à manger, des dortoirs et des salles de bains. Il comptait également un wagon contenant deux automobiles, ce qui permettait à Trotski de se déplacer à l'intérieur d'une région une fois arrivé à une gare. Le chef de l'Armée rouge possédait sa propre bibliothèque, où il étudiait et écrivait des articles, voire des livres, comme *Terrorisme et Communisme* (1920), défense fervente de la terreur bolchevik contre Karl Kautsky⁴. Le train publiait un journal au titre « beatnik », *Sur la route (V Puti)*, qui tirait à 4 500 exemplaires. Il était tracté par deux locomotives et, bien entendu, était équipé de véhicules d'artillerie et

1. G. Balfour, *The Armored Train. Its Development and Usage*, Londres, B.T. Batsford Ltd, 1981, cité in Nicholas Bujalski, *Trotsky's Train and the Production of Soviet Space*, Ithaca, (Seminar paper du département d'histoire de Cornell University), 2013, p. 17.

2. Léon Trotski, *Ma Vie*, trad. Maurice Parijanine, Paris, Gallimard, 1953, p. 474.

3. *Ibid.*, p. 476-477.

4. Léon Trotski, *Terrorisme et communisme (L'Anti-Kautsky)*, Paris, Union générale d'éditions, 1963 (1921).

de mitrailleuses. D'après plusieurs historiens, Trotski parcourut ainsi plus de 100 000 kilomètres¹.

Oscillant sans interruption d'une ligne de front à une autre, le train était parfois attaqué ou impliqué dans des batailles. Trotski le décrit comme « un local d'état-major monté sur roues » et un instrument de combat. Il souligne d'ailleurs que « tous les travailleurs du train, sans exception, connaissaient le maniement des armes. Tous portaient l'équipement de cuir qui donne du poids et une allure imposante. Tous portaient au bras gauche, sous l'épaule, un insigne métallique de larges dimensions, soigneusement frappé à la Monnaie, qui devint très populaire dans l'armée. Les wagons étaient reliés à l'intérieur par le téléphone et un appareil de signalisation² ». En deux ans, ce train logea 405 personnes et, parmi ses soldats, plusieurs moururent au combat.

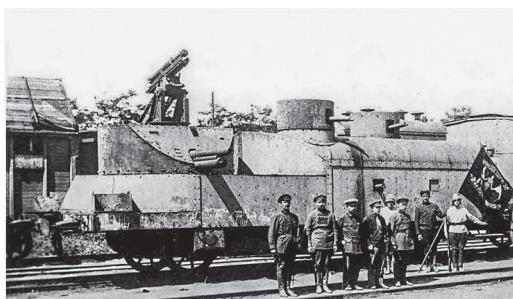
Au cours de la guerre civile, le train de Trotski remplit une fonction tant stratégique que symbolique³. Cellule de crise itinérante de l'Armée rouge, il était aussi le porteur du message bolchevik. Il reliait chacune des unités à l'armée, rompant l'isolement de ses sections les plus reculées, le long d'une ligne de front qui s'étirait sur huit mille kilomètres. Bien souvent, c'est du train même que Trotski s'adressait aux soldats et, très vite, ce train blindé acquit une aura presque mythique. Dans le contexte tragique de pénurie et de désorganisation économique, il ne symbolisait pas l'essor des forces productives mais l'avancée conquérante de la révolution mondiale. Après l'effondrement des forces de l'Entente en novembre 1918 et les mouvements insurrectionnels en Europe centrale, de Munich à Budapest, le train blindé de Trotski matérialisait la promesse d'un lien entre la Russie soviétique et un soulèvement socialiste à l'Ouest. Le 8 novembre 1918, le jour de l'effondrement de l'Empire de Hohenzollern en Allemagne, dans un discours prononcé à l'Académie militaire, le chef de l'Armée rouge affirma : « Karl Marx dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire. Et c'est ainsi⁴. »

1. Robert Argenbright, « Documents from Trotsky's Train in the Russian State Military Archive. A Comment », *Journal of Trotsky Studies*, vol. 4, 1996, p. 9 ; N. S. Tarkhova, « Trotsky's Train. An Unknown Page in the History of the Civil War », in Terry Brotherton et Paul Duke (dir.), *The Trotsky Reappraisal*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1992, p. 27.

2. Léon Trotski, *Ma vie*, op. cit., p. 483.

3. Nicholas Bujalski, *Trotsky's Train and the Production of Soviet Space*, op. cit.

4. Voir Léon Trotski, « L'Académie militaire », *Écrits militaires, tome I. Comment la Révolution s'est armée*, trad. Georges Belet, Michèle Bokanowski, Claude Buhler-Levenson, Claude Kiejman et Cécile Sales, Paris, Éditions de l'Herne, 1967.



Le train blindé rouge, photographie (1919).



Trotski descendant de son train blindé, photographie (1920).

Déconnectée de la dynamique cosmopolite du capitalisme mondial – un système économique dont les bolcheviks avaient étudié les crises générales lors des premiers congrès de la Troisième Internationale, entre 1920 et 1922 –, la révolution apparaissait comme une locomot

tive de l'histoire au sens littéral du terme. Elle propulsait l'Europe vers le socialisme. Par une accélération prodigieuse, la Russie soviétique conquérait le futur : le temps semblait compressé et l'utopie socialiste s'incarnait dans la construction d'une société nouvelle. En 1920, les bolcheviks rêvaient d'organiser le prochain congrès de l'Internationale communiste à Berlin. La même année, le Congrès des peuples d'Orient se déroula à Bakou, en Azerbaïdjan. Dans son discours de clôture, Zinoviev annonçait que le xx^e siècle serait un temps de libération du monde colonisé, un raz-de-marée émancipateur aussi puissant qu'irrésistible. Les classes dirigeantes du continent tout entier se sentaient d'ailleurs sérieusement menacées par ces prédictions. Le « cordon sanitaire » que les puissances occidentales, réunies à la conférence de Versailles en 1919, décidèrent de construire autour de la Russie soviétique était de nature à la fois militaire et diplomatique. Coalition internationale comparable à l'alliance aristocratique qui s'était érigée contre la Révolution française en 1792, ce front militaire tentait de circonscrire et d'arrêter une épidémie qui, depuis Petrograd et Moscou, menaçait de conquérir la planète. En 1921, à l'apogée des chemins de fer, l'Esprit du monde (*Weltgeist*) ne se montrait plus sur le dos d'un cheval blanc, à l'instar du portrait de Napoléon tel que Hegel avait cru l'apercevoir à Iéna en 1806. Désormais, il filait dans un train blindé. La Grande Guerre avait transformé la révolution socialiste en une action militaire que les bolcheviks érigèrent en paradigme stratégique : la locomotive de l'histoire ne pouvait être que blindée.

À la sortie de la guerre, le libéralisme classique comme la social-démocratie avaient épuisé leur rôle historique. L'essor du capitalisme s'était arrêté, le marché mondial était devenu le site d'une dépression économique internationale et la bourgeoisie s'était muée en force contrerévolutionnaire, à l'instar de ses ancêtres aristocratiques de 1789. Quant au socialisme, il ne pouvait plus nourrir l'illusion que son triomphe – aussi irrésistible que la spectaculaire croissance de la production de charbon, d'acier et de voies ferrées – décloulerait de ses avancées électorales. Fini l'âge du progrès et du paisible développement économique. La révolution ne pouvait plus être envisagée comme un résultat inéluctable de l'évolution sociale. Comme en 1792, elle était devenue un art militaire, une question de tactique et de stratégie. Les locomotives de l'histoire cessèrent d'être des symboles de l'accélération technologique et devinrent ceux de moteurs purement politiques. Trotski avait ainsi résolu les ambiguïtés de la métaphore de

Marx, qui exprimait désormais l'« autonomie du politique », le résultat d'une action humaine subjective et volontariste définie comme une sphère autonome, régie par ses propres lois et relativement séparée des structures économiques.

La fin d'un mythe

Le train blindé de Trotski symbolise tout autant l'apogée que la fin d'un imaginaire révolutionnaire enraciné dans la métaphore des locomotives. À partir de la fin des années 1920, les trains cessèrent d'appartenir au domaine allégorique de la rupture révolutionnaire pour illustrer la course de la société soviétique vers la modernité, l'industrialisation et le progrès technologique. Un poster de propagande de 1930 montre une locomotive lancée à grande vitesse vers le futur, sur fond d'usines et de cheminées. Encadrée d'un slogan qui annonce la réalisation du plan quinquennal en quatre ans, elle balaie tout sur son passage, en particulier les préjugés religieux et autres calamités bourgeoises comme l'égoïsme, l'alcoolisme, le gaspillage et le mariage,



Yury Pimenov, *Contre la religion, Pour un plan industriel et financier, Réalisez le plan quinquennal en quatre ans* (1930). Affiche soviétique.

tous incarnés par des représentants de l'ordre ancien. Depuis le début des années 1920, les trains étaient devenus un thème privilégié de la propagande soviétique qui célébrait les rêves et les accomplissements d'une nouvelle civilisation : le cosmopolitisme, le développement industriel, la modernisation des secteurs les plus arriérés de la société, la fusion fraternelle entre les peuples d'Europe et d'Asie et l'émancipation des femmes qui, passagères ou cheminotes, étaient devenues indépendantes et participaient à la course vers le socialisme.

Sur un plan historique plus large, c'est la Grande Guerre qui mit un terme à l'ère du chemin de fer. À la fin du XIX^e siècle, la deuxième révolution industrielle avait transformé le capitalisme : au charbon et à la vapeur s'ajoutèrent le pétrole et l'électricité comme sources énergétiques fondamentales. La vitesse et la force prirent une nouvelle dimension grâce à la dynamo et aux moteurs à combustion. C'est ainsi que les avions devinrent les nouveaux symboles



Affiche soviétique, 1939.

de l'annihilation de l'espace et du temps¹. En 1909, Louis Blériot réalisa la première traversée de la Manche en avion, prouvant au reste du monde la réussite du « génie scientifique mêlé à l'élégance et au sang-froid français² ». Ce vol lança le siècle de l'aviation, tout comme la première liaison entre Manchester et Liverpool en 1830 avait inauguré le siècle des chemins de fer. À vrai dire, le développement de l'aviation fut plus rapide encore que celui du rail puisqu'en 1927, Charles Lindbergh réalisa le premier vol transatlantique entre New York et Paris. Outre les avions, apparurent aussi les automobiles. Peu avant que n'éclate la Première Guerre mondiale, les usines Ford à Détroit commencèrent à produire des véhicules à la chaîne et la voiture se mua rapidement en symbole du transport de masse. Certes, les trains ne furent pas pour autant abandonnés, mais ils avaient été détrônés de la place privilégiée qu'ils avaient occupée dans la culture de masse. Les locomotives avaient cessé de matérialiser la vision utopique d'un monde lancé vers la conquête du futur. Entre les deux guerres mondiales, cependant, aucune invention aussi iconique ne vit le jour. Immédiatement utilisés à la guerre et la destruction, les avions furent presque naturellement intégrés dans l'imaginaire nationaliste, avant d'être monopolisés par le fascisme³. Hermann Goering, qui avait été pilote pendant la Première Guerre mondiale, fut nommé à la tête de la Luftwaffe allemande en 1935. La même année, Leni Riefenstahl tourna *Le Triomphe de la volonté*, un film de propagande qui montrait Hitler à bord d'un avion, atterrissant à Nuremberg tel un dieu teuton venant assister au congrès du parti nazi. Mussolini était fier de ses talents (fort limités) de pilote et aimait à se voir représenté dans les airs, comme il apparaît dans nombre d'« aéro-portraits ». Marinetti, le fondateur du futurisme qui rejoignit les fascistes dans les années 1920, loua quant à lui la beauté de la guerre aérienne, avec ses « vols en formations géométriques » et les « spirales de fumées s'échappant des villages en feu ». En 1931, le fascisme célébrait le vol transatlantique jusqu'à Rio de Janeiro

1. Voir Robert Wohl, *A Passion for Wings. Aviation and the Western Imagination 1908-1918*, New Haven, Yale University Press, 1994. Sur l'avènement d'une nouvelle culture de la vitesse, voir Philipp Blom, *The Vertigo Years. Europe 1900-1914*, New York, Basic Books, 2008.

2. Cité in Robert Wohl, *A Passion for Wings*, op. cit., p. 66.

3. Sur le rapport entre les vols et le fascisme, voir en particulier le second chapitre de Robert Wohl, *The Spectacle of Flight. Aviation and the Western Imagination 1920-1950*, New Haven, Yale University Press, 2005.

d’Italo Balbo, chef de l’Aeronautica Militare et gouverneur général de Libye. Dans la culture populaire et la propagande politique, les pilotes étaient des figures de la virilité, de la misogynie et de la force nationale. L’aviation en tant qu’arme de destruction dévastatrice – ce que H. G. Wells avait anticipé dès 1908 dans *La Guerre dans les airs*¹ – avait été testée en Libye en 1911 par l’armée italienne, avant d’être utilisée massivement dans les conflits de la première moitié du siècle : au cours de la Grande Guerre, lors de la guerre d’Éthiopie et de la guerre civile espagnole et enfin, à une bien plus large échelle, entre 1939 et 1945, lorsqu’elle permit de rayer des villes entières de la carte. Après Guernica, Dresde et Hiroshima, les avions ne pouvaient plus passer pour des métaphores de l’imagination révolutionnaire.

En ce siècle de culture de masse et de chaînes de montage, cependant, le déclin du mythe du chemin de fer ne mit pas fin à la fonction allégorique des locomotives. À l’heure de la guerre civile européenne, la différence entre un Marx « déterministe » et un Marx libertaire, ou le conflit qui opposait les tenants de l’émancipation humaine *par* le travail à ceux de la libération *du* travail, semblait céder la place à un gigantesque affrontement entre révolution et contre-révolution, communisme et fascisme, finalement transformés en Molochs mécaniques. Le rapport symbiotique entre les hommes et les machines prit une dimension nouvelle. La libération du travail devint une option utopique défendue par des courants de gauche marginaux et hérétiques, alors qu’une vision rédemptrice du travail continuait de pénétrer les cultures socialiste et communiste. Dans la onzième thèse sur le concept d’histoire, écrite au cours des premiers mois de 1940, Walter Benjamin observait que l’éthique protestante du travail avait été « ressuscitée [...] sous une forme laïque » par la social-démocratie allemande. Cette conception du travail, défini comme « la source de toute richesse et de toute culture », d’ailleurs déjà théorisée dans le programme de Gotha en 1875, identifiait le socialisme au développement des forces productives et ne reconnaissait par conséquent « que le progrès de la maîtrise sur la nature, non les régressions de la société ». Et ce fétichisme de la technique lui rappelait « les traits technocratiques que l’on rencontrera plus tard dans les fascismes »². Curieusement, ce passage ne mentionne pas l’expres-

1. H. G. Wells, *La Guerre dans les airs*, trad. Henry-D. Davray et B. Kozakiewicz, Paris, Gallimard, 1984.

2. Walter Benjamin, « Sur le concept d’histoire », *loc. cit.*, p. 436.

sion la plus évidente de cette conception « rédemptrice » du travail à l'heure du stalinisme triomphant : le mythe de Stakhanov, le « héros du travail socialiste ». En 1935, Aleksei G. Stakhanov, mineur du Donbass, avait incarné l'« Homme nouveau » de la société soviétique en pulvérissant tous les records de productivité. Héroïques ouvriers et plans quinquennaux convergeaient dans une vision du socialisme dédié à la construction prométhéenne d'un monde moderne, industriel. À l'époque, l'écrivain nationaliste allemand Ernst Jünger annonça l'avènement d'une nouvelle ère, celle du Travailleur (*der Arbeiter*), le milicien du travail forgé dans les tranchées de la Grande Guerre¹. Ce mélange de nihilisme et de technologie représentait aux yeux de Hans Kohn « l'apothéose d'un travailleur minutieusement mécanisé et militarisé, un homme-machine moderne² ». La compétition militaire entre bolchevisme et fascisme était ainsi devenue un conflit opposant deux machines totalitaires. On pourrait affirmer, en empruntant les mots de Hannah Arendt, que le triomphe de l'*homo faber* avait viré à la folie³.

Ainsi, durant les années qui séparent les deux guerres mondiales, la métaphore de Marx désignant les révolutions comme « les locomotives de l'histoire » commença à éveiller des soupçons, puis à être mise en question. L'anticapitalisme romantique ouvrait une brèche dans le socialisme « scientifique » pour esquisser les lignes d'une nouvelle pensée critique. Le progrès devint une illusion dangereuse, un synonyme de catastrophe, et l'on se mit à percevoir le fascisme comme un produit de la modernité, un barbarisme engendré par la marche de la civilisation elle-même. On doit à Walter Benjamin, marxiste hérétique, d'avoir renversé la métaphore de Marx, en proposant un matérialisme historique résolument antipositiviste, qui avait « annihilé en lui l'idée de progrès⁴ ». On trouve dans les notes préliminaires à ses thèses sur le

1. Ernst Jünger, *Le Travailleur*, trad. et présenté par Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989.

2. Hans Kohn, « The Totalitarian Philosophy of War », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 82, n° 1, 1939, p. 62.

3. Sur la distinction entre travail (*labor*, accompli par l'*animal laborans*), œuvre (*work*, accompli par l'*homo faber*) et action (la *vita activa*), voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Presses Pocket, 1993 (1958). Sur la « folie » de l'*homo faber*, voir Marco Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Turin, Einaudi, 2001, p. 41-48. Sur le conflit entre bolchevisme et fascisme entre les deux guerres mondiales, voir Enzo Traverso, *À feu et à sang. De la guerre civile européenne 1914-1945*, Paris, Stock, 2007.

4. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, op. cit., p. 477.

concept d'histoire le passage suivant : « Marx a dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Peut-être que les choses se présentent autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans le train tire le frein d'urgence¹. »

En d'autres termes, l'histoire court à la catastrophe. Tel est son *telos* secret. La révolution n'est pas une locomotive rugissante propulsant la civilisation en avant. Elle ressemble plutôt à une action consciente pour arrêter la course tragique de ce train avant qu'il n'atteigne sa destination. Au lieu d'accélérer le temps et d'en accomplir la logique interne, la révolution est censée casser ce temps linéaire (historique) et inaugurer un nouveau temps (messianique). La définition de Benjamin de la révolution nous renvoie aux moments les plus dramatiques du xx^e siècle. Ses accents sont aussi apocalyptiques que la fascination de Marx pour les locomotives était optimiste. Marx célébrait l'« énergie démoniaque » du capitalisme industriel ainsi que le début du mouvement ouvrier. Benjamin, quant à lui, écrivait en 1940, alors qu'il était « minuit dans le siècle ». De nos jours, les trains évoquent davantage la rampe d'Auschwitz que la révolution.



La Rampe d'Auschwitz, photographie.

1. Walter Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte. Anmerkungen », *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1977, I, 3, p. 1232. Voir à ce sujet Michael Löwy, « Un matérialisme aux éclats romantiques. Walter Benjamin et Karl Marx », in *La Révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, L'Éclat, 2019, p. 35-55.

2

Corps révolutionnaires

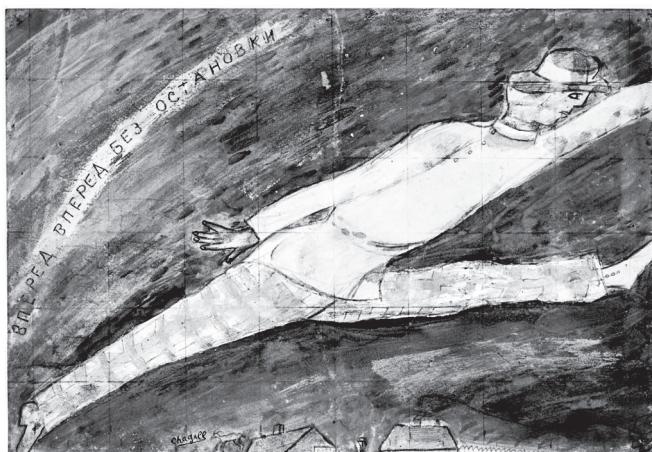
La femme de la cité communiste ne dépend plus de son mari, mais de son travail. [...] On verra le mariage épuré de tout le côté matériel, de tous les calculs d'argent, cette plaie hideuse de la vie de famille de nos jours. Le mariage se transforme dès lors en cette association sublime de deux âmes qui s'aiment, qui ont foi l'une en l'autre, qui promet à chaque travailleur et à chaque travailleuse, en même temps que la plus complète joie, le maximum de satisfaction qui puisse échoir à des êtres consciens d'eux-mêmes et de la vie qui les entoure.

Alexandra KOLLONTAÏ,
La Famille et l'Etat communiste (1920)

Corps insurgés

À la fin de 1918, Marc Chagall peignit *En avant, en avant!*, une toile consacrée à l'anniversaire de la révolution d'Octobre. Dans ce tableau, la révolution est évoquée par un sillage qui, tel un arc-en-ciel, s'étire dans le ciel bleu, tandis qu'une jeune silhouette vêtue d'habits traditionnels russes saute par-dessus un village. La révolution, c'est un saut en avant. Dans son autobiographie, Chagall raconte que Lénine avait mis la Russie sens dessus dessous, tout comme les personnages de ses tableaux¹.

1. Marc Chagall, *Ma vie*, Paris, Stock, 1983, ch. 15. Sur les toiles de Chagall de cette époque, voir le catalogue d'exposition d'Angela Lampe (dir.), *Chagall, Lissitzky, Malévitch. L'avant-garde russe à Vitebsk, 1918-1922*, Paris, Centre Pompidou, 2018.



Marc Chagall, *En avant, en avant!* (1918). Gouache, musée national d'Art Moderne, Paris.

La plupart des chefs-d'œuvre qu'il peignit entre 1918 et 1922, époque à laquelle il dirigeait l'École des Beaux-Arts de Vitebsk, sont ainsi habités par des personnages flottant dans les airs : des paysans, des rabbins, de jeunes amants qui rappellent les *luftmenshn*, ces êtres humains « éthérités » et sans attaches si typiques de la littérature yiddish. Vingt ans plus tard, il réalisa *Révolution* (1937), œuvre dans laquelle, sur fond de guerre civile et de drapeaux rouges, Lénine, la tête en bas, se tenant d'une seule main en équilibre sur une table, l'autre bras tendu, semble faire l'acrobate devant un rabbin circonspect.

En avant, en avant! décrit assez bien la révolution telle qu'elle fut perçue par ses protagonistes, à savoir comme un bond vers le futur, le cœur léger, en état d'apesanteur. Ce sentiment, que les pires conditions matérielles (destructions de la guerre, pénuries de nourriture ou précarité) ne sauraient étouffer, surgissait de la conviction profonde que tout était en train de changer, que l'ancien monde s'achevait pour laisser place au nouveau, porté par une transformation venue d'en bas. Certes, la construction d'une société nouvelle est une tâche titanique requérant d'énormes sacrifices et à l'issue incertaine, mais les acteurs de cette transformation étaient alors nourris par la sensation exaltante de se voir pousser des ailes, sensation qui dynamisait les corps en les parcourant comme une onde électrique. La révolution est aussi une expérience corporelle.

Acteurs ou témoins de révoltes, tous et toutes se sont déclarés stupéfaits face au spectacle inattendu et extraordinaire de la force

déployée par des êtres humains soudain rassemblés et agissant comme un corps unique. Quand la vitalité et l'intelligence de la multitude convergent en une unité consciente – non une simple masse hétérogène ou une foule urbaine rassemblant des éléments atomisés –, tout devient possible. Nul besoin de mobiliser, comme une métaphore usitée, la loi dialectique de la transformation de la quantité en qualité pour expliquer ce phénomène qu'illustrent bon nombre d'événements historiques. L'image déjà évoquée plus haut de « l'assaut du ciel » saisit assez bien l'essence de l'humeur révolutionnaire.

Commençons par les témoins des révolutions, en convoquant d'abord leurs ennemis. Dans ses *Souvenirs* (1850) consacrés à la révolution de 1848, Tocqueville fournit une description remarquable du spectacle offert par la ville de Paris une fois conquise par les classes travailleuses, au moment du soulèvement de février :

Je passai tout l'après-midi à me promener dans Paris. Deux choses me frappèrent surtout : la première, ce fut le caractère, je ne dirai pas principalement, mais uniquement et exclusivement populaire de la révolution qui venait de s'accomplir ; la toute-puissance qu'elle avait donnée au peuple proprement dit, c'est-à-dire aux classes qui travaillent de leurs mains, sur toutes les autres. La seconde, ce fut le peu de passion haineuse et même, à dire vrai, de passions vives quelconques que faisait voir dans ce premier moment le bas peuple devenu tout à coup seul maître de Paris¹.

Pendant la Révolution française, la scène publique avait été dominée par des hommes de lettres issus de l'élite bourgeoise. Les classes laborieuses, en revanche, en dépit de leur mobilisation de masse, « n'avaient jamais été les conductrices et les seules maîtresses de l'État, ni en fait ni en droit² ». En 1848, au contraire, Tocqueville observait avec surprise que la révolution « semblait être faite entièrement en dehors de la bourgeoisie et contre elle ». Tout cela était absolument inédit et effrayant pour les classes dirigeantes. « Rien n'était plus nouveau dans nos annales », ajoutait-il. Au cours de l'insurrection de février, tous les représentants des institutions de la monarchie de Juillet ainsi que ses organes répressifs, de l'armée

1. Alexis de Tocqueville, « Souvenirs », *Lettres choisies, Souvenirs 1814-1859*, éd. Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, « Quarto », Gallimard, 2003, p. 805. Écrit à chaud, peu après les événements, ce texte autobiographique fut publié de manière posthume en 1893.

2. *Ibid.*

et de la police jusqu'à la Garde nationale, avaient disparu. L'ordre « naturel » des choses s'en trouva complètement bouleversé. Aux yeux de Tocqueville, ce qui était plus étonnant encore résidait dans le fait que, loin de semer le chaos, la révolution avait créé un nouvel ordre :

Le peuple seul portait les armes, gardait les lieux publics, veillait, commandait, punissait ; c'était une chose extraordinaire et terrible de voir dans les seules mains de ceux qui ne possédaient rien, toute cette immense ville, pleine de tant de richesses ou plutôt cette grande nation ; car, grâce à la centralisation, qui règne à Paris commande à la France. Aussi, la terreur de toutes les autres classes fut-elle profonde ; je ne crois pas qu'à aucune époque de la révolution, elle ait été aussi grande, et je pense qu'on ne saurait la comparer qu'à celle que devaient éprouver les cités civilisées du monde romain, quand elles se voyaient tout à coup au pouvoir des Vandales et des Goths¹.

Dans les pages suivantes, Tocqueville ôte son habit d'observateur effrayé et adopte un style plus empathique en décrivant l'émotion qu'il ressentit lorsque, au cours de la répression du soulèvement de juin, il se trouva une fois de plus entouré de ses pairs, aristocrates et bourgeois. Il avoue avoir été touché de reconnaître parmi eux « des propriétaires, des avocats, des médecins, des cultivateurs, mes amis et mes voisins », et s'être senti soulagé après le massacre qui suivit la répression. Selon ses propres termes, la contre-révolution avait « [délivré] la nation de l'oppression des ouvriers de Paris et [l'avait remise] en possession d'elle-même² ».

Les événements de juin 1848 révélèrent la naissance d'un nouveau *corps politique*, la constitution des classes opprimées et des classes laborieuses en un sujet historique. Dans ses souvenirs, Tocqueville mentionne quelques personnages particuliers et va jusqu'à décrire les barricades, mais c'est seulement quand il parle de sa propre classe qu'il en distingue les membres (« propriétaires, avocats, docteurs »). Sous sa plume, les classes populaires de Paris prennent la forme d'un corps unique qui agit en faisant se mouvoir ses différents organes. Il ne mentionne pas les artisans, cordonniers, charpentiers, meuniers, ferronniers, maçons, blanchisseuses, tailleurs, vanniers, etc. qui érigeaient les

1. *Ibid.*, p. 806.

2. *Ibid.*, p. 886 et 887.

barricades. Seuls les « ouvriers » et « le peuple » sont évoqués, agissant comme un corps conscient – ce que Marx, à la même époque, appelait une « classe pour elle-même (*für sich*)¹ ».

Il est intéressant de juxtaposer les souvenirs de Tocqueville à ceux d'un des protagonistes d'une autre révolution. Dans son autobiographie, Léon Trotski consacre plusieurs pages tout aussi saisissantes à rendre compte de l'effervescence de Petrograd en 1917, ainsi que du réveil de ses classes prolétariennes. Ce n'était toutefois pas en tant qu'observateur extérieur qu'il écrivait, mais en tant que chef de la révolution, et c'est de l'intérieur du peuple lui-même qu'il analysait le processus moléculaire par lequel ce dernier s'était installé au cœur de la scène politique. Aussi la révolution devenait-elle sous sa plume « un moment d'inspiration exaltée dans l'histoire² ».

Cette inspiration exaltée était éminemment créative. Alors qu'il décrivait la transformation du peuple en sujet politique, Trotski expliquait la manière dont lui-même, en tant que leader, s'était vu absorber par ce peuple qui, lors de ses discours, lui « soufflait » ses propres mots jusqu'à en faire l'expression accomplie d'un processus collectif inconscient :

D'ordinaire, au cirque Moderne, je prenais la parole le soir, quelquefois en pleine nuit. Mes auditeurs étaient des ouvriers, des soldats, de laborieuses mères de famille, des adolescents venus de la rue, les opprimés, les bas-fonds de la capitale. Il n'y avait pas place pour laisser tomber une épingle, les gens étaient entassés. De petits garçons étaient assis sur les épaules de leurs pères. Des nourrissons suçaient le sein maternel. Personne ne fumait. Les galeries supérieures menaçaient de s'effondrer sous la surcharge. Pour parvenir à la tribune, je devais passer par une étroite tranchée de corps, et parfois j'étais porté sur les bras. L'atmosphère, lourde de respirations et d'attente, éclatait en cris, en ces hurlements passionnés qui étaient dans la manière du cirque Moderne. Autour de moi, au-dessus de moi, des coudes étroitement serrés, des poitrines, des têtes... Je parlais comme du fond d'une chaude grotte de corps humains. Lorsque je faisais un geste un peu ample, j'atteignais toujours quelqu'un et, d'un mouvement de reconnaissance, l'auditeur touché me donnait à comprendre que je n'avais rien à regretter, que je ne devais pas m'interrompre,

1. Karl Marx, « Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de Proudhon » (1847), *Oeuvres I – Économie I*, op. cit., p. 135.

2. Léon Trotski, *Ma vie*, op. cit., p. 344.

qu'il fallait continuer. Aucune lassitude ne pouvait subsister dans la tension électrique de cette agglomération humaine. La foule voulait savoir, comprendre, trouver sa voie. Par moment, on croyait sentir jusqu'aux lèvres la prenante question de cette multitude fondue en un seul être. Alors, les arguments conçus d'avance, les mots préparés, cédaient, se retiraient, sous l'autoritaire pression des sympathies, et d'autres mots sortaient de l'ombre, d'autres arguments tout armés, imprévus pour l'orateur, mais nécessaires à la masse. Et alors, l'orateur lui-même avait l'impression d'entendre quelqu'un qui eût parlé tout près de lui, de ne pouvoir suivre assez sa pensée, et sa seule inquiétude était que son double, comme un somnambule, ne tombât de l'amphithéâtre au son de sa voix de raisonner¹.

Plutôt qu'un leader charismatique guidant les foules par des arguments, des images et des mythes censés les séduire et les subjuger – selon un modèle décrit par Gustave Le Bon ou Mussolini –, Trotski avait l'impression d'être devenu un somnambule ou un ventriloque portant, comme un simple médium, la voix de la foule elle-même, cette dernière s'étant muée « en un seul être² ».

Ce « seul être » que Trotski évoquait n'était pas une foule, mais un corps révolutionnaire. Le portrait de la naissance spontanée d'une multitude et de sa transformation en un corps agissant a été brossé de façon magistrale par Elias Canetti dans *Le Flambeau dans l'oreille* (1981), le volume de son autobiographie dans lequel il décrit sa participation aux émeutes de Vienne du 15 juillet 1927. L'acquittement des policiers accusés d'avoir tué plusieurs ouvriers lors d'une manifestation avait provoqué un soulèvement. Partis des quartiers populaires, où la foule avait grossi, les ouvriers viennois se ruèrent au centre-ville et mirent le feu au palais de justice, qui avait été immédiatement la cible de la colère collective. Canetti a su rendre à la perfection la mobilisation dynamique des classes populaires de la capitale autrichienne. Il décrit l'irrésistible attraction physique que la foule exerçait autour d'elle et sur lui : « l'émotion, la course frénétique, les obstacles évités, la fluidité du mouvement » ; la foule se balançant dans les rues comme si elle dansait, rythmée par une « musique terrifiante » qui surgissait de l'intérieur d'elle-même ; son caractère égalitaire et sa force incroyable qui lui permettait de

1. *Ibid.*, p. 305.

2. *Ibid.*

surmonter toutes les peurs et de se reformer même lorsque les tirs de la police avaient mis des hommes à terre ; le feu particulier qui l’animait de l’intérieur ainsi que les « palpitations » dans sa tête¹. Rien à voir avec les foules méprisées par Le Bon ou Gabriel Tarde qui, tout en admettant leur pouvoir de contagion, leur inventivité et leur imagination, les assimilaient finalement à des « bêtes », à des « races inférieures », ou encore à des bandes de « sauvages »², interprétant leur surgissement au cœur de la vie politique moderne comme l’expression d’un « retour à la barbarie³ ». Canetti était littéralement fasciné par ces masses qu’il avait découvertes ce fameux 15 juillet 1927. Aussi pouvait-il encore, quand il décrivait cette « horrible journée éclairée de lumières si brutales », cinquante-trois ans plus tard, sentir les mouvements de la foule au plus profond de lui-même⁴. « C’était la chose la plus proche de la révolution que j’ais jamais éprouvée personnellement⁵ », écrivait-il. Ce n’étaient pas les révoltes qui l’intéressaient, cependant. De fait, la foule dans laquelle il « s’était complètement immergé » et qu’il décrivait dans ses puissants mémoires fut la protagoniste d’un soulèvement qui, quoique dramatique, s’avéra éphémère et, si elle brûla le palais de justice, elle ne renversa pas pour autant le gouvernement. À l’inverse, Tocqueville et Trotski décrivaient un peuple constitué en un unique corps collectif, agissant en toute conscience pour changer l’histoire. La révolution, pourrait-on résumer avec les mots de Martin Breugh, est l’expérience plébéienne qui transforme l’*animal laborans* en *zoon politikon*⁶.

L’action collective, cependant, n’enlève rien à la diversité sous laquelle se déclinent les expériences charnelles de la révolution. Ces

1. Elias Canetti, *Histoire d’une vie, 1921-1931. Le flambeau dans l’oreille*, trad. Michel-François Demet, Paris, Albin Michel, 1982, p. 261, 262.

2. Gabriel Tarde, « Les crimes des foules », *Archives d’anthropologie criminelle*, vol. 7, 1892, p. 358.

3. Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), Paris, PUF, 1995, p. 94. Sur Tarde et Le Bon, voir également Susanna Barrows, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 1990 ; Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Londres, Sage Publications, 1975 ; et Olivier Bosc, *La Foule criminelle. Politique et criminalité dans l’Europe du tournant du XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2007.

4. Elias Canetti, *Le Flambeau dans l’oreille*, op. cit., p. 265.

5. *Ibid.*, p. 259.

6. Martin Breugh, *L’Expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007, p. 11.

dernières impliquent aussi bien des corps abstraits, symboliques ou métaphoriques, comme lorsque l'on parle des « organes » de la souveraineté, que des corps physiques. Ces derniers constituent, le cas échéant, un peuple en mouvement ou des objets biopolitiques. Des révolutions, les corps sont simultanément les sujets et les objets : sujets de leurs événements, objets de leurs conséquences ; sujets de leurs drames, objets de leurs représentations. En tant que processus historiques, les révolutions apparaissent – et sont ressenties par leurs acteurs – comme des moments de libération corporelle et de « régénération ». Elles sont aussi la prémissse de nouvelles politiques destinées à gérer les corps, aussi bien en prenant soin d'eux qu'en les soumettant et en les disciplinant. Dans le maelström révolutionnaire, tous ces aspects se mêlent pour donner lieu à des configurations kaléidoscopiques, ce qui rend difficile la conceptualisation de cette expérience corporelle. Aussi ce chapitre se propose-t-il d'explorer et d'analyser ces différents aspects dans leurs rapports réciproques.

Corps animalisés

La violence émancipatrice n'est jamais un fait isolé. La rupture sociale et politique avec l'ordre ancien nécessite une mise en scène et une expression symbolique capables d'affecter le corps social tout entier. Il y a dans la révolution une dimension anthropologique qui, pour un temps en tous cas, apparaît comme une transgression. Quoique sa manifestation soit le plus souvent éphémère, son impact sur l'imagination collective est durable et puissant. Lorsque Lénine définissait les révolutions comme « le festival des opprimés et des exploités¹ », il avait recours à une métaphore que l'on pourrait presque lire à la lettre. Les révolutions se déploient dans l'excès, mais aussi dans une violence autant symbolique que réelle, spectaculaire et souvent ritualisée. Elles rappellent en ce sens les bacchanales d'un carnaval ou les transgressions autorisées lors d'une fête. À cet égard, bon nombre d'observations de Roger Caillois sur l'analogie entre la fête et la guerre pourraient être étendues aux révolutions. Le renversement de l'ordre ancien produit une interruption, une césure temporelle, un vide que

1. Vladimir I. Lénine, *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 153.

viennent remplir une nouvelle effervescence sociale et la violation de toutes les conventions : lors d'une révolution, comme dans une fête, « la part de la liturgie diminue pendant qu'augmente celle de la licence et de l'orgie¹ ».

Les insurrections sont souvent des explosions de passions joyeuses. Les gens descendant dans les rues, s'étreignent, goûtent au plaisir de se rassembler et de se sentir unis dans la chaleur de la communauté. Il y a de la sensualité dans cet éclatement de bonheur qui efface soudain les inhibitions et les formes coutumières de politesse et de décence, au point qu'embrasser un inconnu au beau milieu de la foule devient quelque chose d'aussi naturel qu'agréable. Il y a une extase de la libération. C'est pourquoi il est si commun, lors des révolutions, de voir une place libérée se transformer en un théâtre où l'on rejoue les événements historiques tout juste survenus en les immortalisant par une photo, des hommes brandissant leurs armes, des femmes agitant des étendards à la manière de la Marianne de Delacroix. Les témoignages faisant état de la joie exubérante qui accompagne ces moments abondent. La libération, cependant, peut aussi prendre une tout autre tournure, non moins transgressive et « sacrée » mais bien moins plaisante. L'extravagance, le sarcasme, l'offense, la fureur, l'indignation, le scandale, la farce, la raillerie et l'humiliation, jusqu'à la mise à mort, prennent alors « une dimension religieuse » qui les inscrit dans la lignée des cérémonies de sacrifice humain les plus anciennes. La mémoire populaire les érige ainsi en rituels au lieu de les regarder comme des actes répréhensibles, des meurtres et des actes criminels. Plus l'effervescence sociale qui entoure les révolutions est étendue et profonde et plus, si l'ordre ancien s'écroule, ces transgressions carnavalesques sont impressionnantes. L'ennemi, tant réel que symbolique, voit alors son corps devenir une cible privilégiée.

Ce carnaval d'atrocités corporelles se produit en général dans le bref et intense intervalle de temps où, le changement de pouvoir étant en cours, la loi est suspendue, ou encore durant les moments de transition du processus révolutionnaire. Le paradigme de cette cruauté incontrôlée, extrême, sauvage et spectaculaire sont les massacres de 1792 – un thème historiographique privilégié de la

1. Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950 (1938), p. 227 ; Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. Andrée Robel, Paris, Gallimard, 1970 (1965).

révolution française – perpétrés par les sans-culottes parisiens après la proclamation de la Commune et l'emprisonnement du roi. Comme plusieurs auteurs l'ont observé, ce fut une sorte de cérémonie sacrificielle effrayante pendant laquelle des cadavres furent mutilés puis exposés à la vue de tous avant d'être traînés dans les rues comme des trophées, une cérémonie dans laquelle le sang expiait les péchés de l'Ancien Régime. Les exécutions publiques à la guillotine ne suffisaient pas à satisfaire les « pulsions dionysiaques » des foules excitées et assoiffées de justice. Ces dernières devaient encore participer à l'accomplissement de la justice¹. C'est par des formules frappantes que Jules Michelet décrit le « maelström magnétique » qui soufflait sur les spectateurs de ces exécutions spontanées et les poussait à prendre part à ces atrocités. Comme pris de vertige, ils suivaient le mouvement général et devenaient des agents de ce « terrible sabbat² ». Les révolutions sont des bonds dans le futur par lesquels, comme le suggère Walter Benjamin, le passé est réactivé : en un éclair, il fait irruption dans le présent comme une image et, par une sorte de pulsion ancestrale, remet soudain en question les conventions et les règles établies³.

Le carnaval révolutionnaire de 1792 refit surface au xx^e siècle, avec ou sans ses formes paroxystiques de violence. De nombreux historiens de la révolution russe décrivent ainsi les pillages dont fut l'objet le Palais d'Hiver après l'insurrection d'Octobre, lorsque les soldats du soviet de Petrograd découvrirent, en plein milieu d'une guerre mondiale qui avait entraîné des années de privations, les signes du luxe aristocratique – des couverts en argent, des verres en cristal, des assiettes en porcelaine ou des réserves de vins français. Il n'y a pas de commune mesure, cependant, entre la prise du Palais d'Hiver et le 14 juillet. Celle-ci fut planifiée et dirigée par le Comité révolutionnaire militaire du soviet de Petrograd et le pillage rapidement interrompu⁴.

Des carnavaux meurtriers eurent également lieu au cours de la guerre civile espagnole, en particulier après le putsch de Franco,

1. Alain Corbin, *Le Village des cannibales*, Paris, Flammarion, 1995, p. 137-139.

2. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1952, tome I, ch. 2, p. 1064.

3. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 430.

4. John Reed, *Dix jours qui ébranlèrent le monde*, trad. Martin Stahl, Paris, Éditions sociales internationales, 1927, p. 320-321.

durant l'été 1936, lorsque les autorités républicaines n'avaient pas encore établi leur propre contrôle militaire dans les villes conquises par les insurrections populaires. Au cours de cette période chaotique, marquée par la peur et une prodigieuse ébullition sociale, le vide laissé par le pouvoir central apparut encore plus clairement face au soulèvement populaire, émotionnel et incontrôlé, traversé de moments aussi joyeux qu'atroces. Ce fut l'époque où des brigades improvisées d'anarchistes exécutèrent en masse des propriétaires terriens, des moines et des prêtres. En Catalogne par exemple, d'après les rapports fournis par des correspondants étrangers, les forces insurgées mirent pratiquement à sac toutes les églises et les couvents avant de les incendier : « Enivrée par la victoire, la populace défila ensuite dans les rues de Barcelone habillée avec les soutanes des autorités ecclésiastiques. » En guise de vengeance, « on coupa la tête et les bras de certains curés après les avoir tués »¹. Les *paseos* cessèrent lorsque le gouvernement républicain établit sa propre autorité.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, les épisodes insurrectionnels menés par la Résistance contribuèrent à enrichir cette galerie d'atrocités. Parmi ces derniers, le plus connu est sans doute celui de l'exposition des corps de Mussolini et de sa maîtresse Claretta Petracchi, le 29 avril 1945, pendus par les pieds sur une place de Milan après que la foule avait hué et piétiné leurs cadavres. Le mythe de la virilité débordante du *Duce* s'était ainsi retourné contre lui². Dans de nombreuses villes italiennes et françaises, aux marges des joyeuses fêtes mêlant défilés, drapeaux et danses, les jours de la Libération virent le « carnaval hideux » des têtes rasées des femmes accusées de collaboration³. On mit les « collaboratrices horizontales » sur des estrades, souvent sur les places principales des villes de province, et on leur rasa complètement la tête, sous les huées et les quolibets de

1. *Daily Express*, 27 Juillet 1936, cité in Paul Preston, *The Spanish Holocaust Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain*, New York, Norton, 2012, p. 224 (*Une guerre d'extermination. Espagne, 1936-1945*, trad. Laurent Bury et Patrick Hersant, Paris, Belin, 2016). Sur la violence républicaine de l'été 1936, voir en particulier José-Luis Ledesma, *Los días de llama de la revolución. Violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la guerra civil*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003.

2. Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Turin, Bollati Boringhieri, 1991, p. 512-513 (*Une guerre civile. essai historique sur l'éthique de la résistance italienne*, trad. Jérôme Grossman, Paris, Seuil, 2005).

3. Voir Alain Brossat, *Les Tondues. Un carnaval moche*, Paris, Manya, 1992, et Fabrice Virgili, *La France « virile ». Des femmes tondues à la Libération*, Paris, Payot, 2000.

l'audience, dans un spectacle d'humiliation publique. Un journal de Lozère décrivit ainsi ces détestables épisodes : « La foule est moutonière, elle est parfois puérile et cruelle. Et c'est pourtant la même foule qui, le matin même, suivait si dignement les cercueils de nos martyrs¹. »

Durant ces épisodes, la légèreté et la sensualité des corps libérés coexistaient avec l'humiliation et l'offense des corps blessés, unies dans un seul et unique processus déployé par le soulèvement. Ces moments de violence incontrôlée trouvaient leur origine dans le vide laissé par le pouvoir, lorsque les règles conventionnelles avaient été suspendues. Pendant la Révolution française, la Terreur canalisa et légalisa la violence en remplaçant les initiatives des sans-culottes ; selon la formule de Robespierre et Danton, les foules cessairent leurs exactions en se confiant au « glaive de la loi² ». Au cours de la guerre civile espagnole, les *paseos* prirent fin lorsque les milices populaires furent encadrées et qu'une armée républicaine fut créée. De même, dans de nombreux pays européens, la mise en place de nouveaux gouvernements à la fin de la Seconde Guerre mondiale mit un terme aux exécutions extralégales.

Ces carnavaux révolutionnaires affectèrent profondément l'imaginaire collectif. Entre 1789 et 1794, le traumatisme subi par l'aristocratie fut si profond qu'il nourrit les représentations idéologiques et esthétiques de la contrerévolution pendant plus d'un siècle. Le lexique du légitimisme et de la réaction devint ainsi zoologique, dépeignant les révolutionnaires en bêtes sauvages, leurs corps animalisés dans les pamphlets comme dans les travaux scientifiques. Selon Hippolyte Taine, auteur des *Origines de la France contemporaine* (1878), la Révolution fut l'explosion de « l'instinct animal de révolte ». Tentant de saisir l'idéotype de ses protagonistes, il les décrivit en sauvages poussés par le désir de détruire la civilisation : « le barbare, bien pis, l'animal primitif, le singe grimaçant, sanguinaire et lubrique qui tue en ricanant et gambade sur les dégâts qu'il fait³ ». En octobre 1871, Théophile Gautier compara la Commune

1. *La Lozère libre* du 15 octobre 1944, cité in Alain Brossat, *La Libération, fête folle*, Paris, Autrement, 1994, p. 215.

2. *Gazette nationale ou Le Moniteur universel*, n° 226. Mercredi 14 août 1793 – L'an 2 de la République Française. Cité in Arno J. Mayer, *Les Furies*, op. cit.

3. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, t. 3, vol. 1, Paris, Hachette, 1904, p. 84.

de Paris à une ville soudain conquise par des animaux sauvages échappés d'un zoo :

Il y a sous toutes les grandes villes des fosses aux lions, des cavernes fermées d'épais barreaux où l'on parque les bêtes fauves, les bêtes puantes, les bêtes venimeuses, toutes les perversités réfractaires que la civilisation n'a pu apprivoiser, ceux qui aiment le sang, ceux que l'incendie amuse comme un feu d'artifice, ceux que le vol délecte, ceux pour qui l'attentat à la pudeur représente l'amour, tous les monstres du cœur, tous les difformes de l'âme ; population immonde, inconnue au jour, et qui grouille sinistrement dans les profondeurs des ténèbres souterraines. Un jour, il advient ceci que le belluaire distrait oublie ses clefs aux portes de la ménagerie, et les animaux féroces se répandent par la ville épouvantée avec des hurlements sauvages. Des cages ouvertes, s'élancent les hyènes de 93 et les gorilles de la Commune¹.

Aux yeux du dramaturge Ernest Feydeau, la Commune se résumait au triomphe de la « bestialité pure ». Maxime du Camp, quant à lui, l'évoquait comme un cas singulier de « lycanthropie féroce »². Les femmes qui y participèrent devinrent des « pétroleuses », des « prostituées » et des « criminelles », des corps qui, ayant oublié leur sexe, animés par le spectacle des incendies, avaient participé aux émeutes comme des sorcières³. Selon Théophile Gautier, la plupart des femmes de la Commune « avaient des airs de stryges, de lamies » ou « ressemblaient aux sorcières barbues et moustachues de Shakespeare, formant une variété hideuse d'Hermaphrodite faite avec les laideurs des deux sexes »⁴. À la fin du siècle, l'influence du positivisme poussa même un romancier naturaliste comme Émile Zola à faire de la Commune un exemple de pathologie pouvant affecter le corps social, dont témoignent les héros de ses romans, ravagés par l'alcoolisme et la syphilis. Cesare Lombroso, le fondateur de l'anthropologie criminelle, élabora un prototype du « criminel-né »,

1. Théophile Gautier, « Paris capitale », *Tableaux de siège. Paris, 1870-1871*, Paris, Charpentier et Cie, 1872, p. 372-373. Voir aussi Paul Lidsky, *Les Écrivains contre la Commune*, Paris, La Découverte, 1999, p. 46.

2. Ernest Feydeau, *Consolation*, Paris, Amyot, 1872, p. 192, et Maxime du Camp, *Les Convulsions de Paris*, Paris, Hachette, 1880, p. 342 ; voir aussi Paul Lidsky, *Les Écrivains contre la Commune*, op. cit., p. 49, 60.

3. Voir Gay L. Gullickson, *Unruly Women of Paris. Images of the Commune*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, et Édith Thomas, *Les Pétroleuses*, Paris, Gallimard, 1963.

4. Théophile Gautier, *Tableaux de siège*, op. cit., p. 242-243.

qu'il décrivait principalement à partir de sa morphologie corporelle : crâne plat, nez busqué, oreilles décollées, larges mâchoires, pommettes énormes, cheveux hirsutes. Le criminel se trouvait ainsi assimilé à un sauvage, un individu à mi-chemin entre le singe et les êtres humains. Or, selon l'anthropologue, ce type de « criminel-né » était particulièrement fréquent parmi les régicides, les terroristes, les communards et les anarchistes¹.

L'animalisation des corps révolutionnaires connut un pic au début des années 1920 lorsque, après l'écrasement de la révolte spartakiste de Berlin, des républiques des conseils de Bavière et de Hongrie, et la guerre civile dans les pays Baltes, la menace d'une expansion du bolchevisme en Europe centrale se fit plus concrète. À l'époque, les posters nationalistes figuraient le bolchevisme comme un monstre dont le sang se répandait dans les eaux du Danube, ou encore comme un gorille menaçant. En 1920, Winston Churchill écrivit des pages virulentes contre la révolution d'Octobre, la dénonçant comme un événement catastrophique qui avait livré la Russie aux mains « des ennemis du genre humain » en mettant au pouvoir une « forme animale de barbarie », incarnée par « des nuées de vermine porteuse de typhus » et par des « troupes de babouins féroces qui sautillent et gambadent au milieu des villes en ruines et des cadavres de leurs victimes ». Leur leader, Lénine, était quant à lui décrit comme un monstre rampant trônant sur un « tas de crânes »². En 1918, avant même la fondation du mouvement fasciste, Mussolini, dans son journal *Il Popolo d'Italia*, présentait le bolchevisme comme une « explosion d'instincts zoologiques³ ». C'est seulement plus tard, avec l'avènement du national-socialisme, que la contrerévolution allait remplacer les métaphores animales par un discours biologique raciste, assimilant le bolchevisme aux cancers, aux virus, aux maladies, aux bacilles du choléra, etc.

1. Cesare Lombroso et Roberto Laschi, *Il delitto politico e le rivoluzioni*, Turin, Bocca, 1890, p. 35, et Cesare Lombroso, *L'Homme criminel. Criminel né, fou moral, épileptique. Étude anthropologique et médico-légale*, trad. M. Régnier et Albert Bourret, Paris, Félix Alcan, 1887 (1876). Sur la théorie de « l'homme criminel » de Lombroso, voir Robert A. Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France. The Medical Concept of National Decline*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 97-131.

2. Cité in Martin Gilbert, *Winston S. Churchill*, Boston, Houghton Mifflin, 1966, vol. IV (1916-1922), p. 227.

3. Cité in Emilio Gentile, *Mussolini contro Lenin*, Rome, Laterza, 2017, p. 138.



Affiche de propagande antibolchevik, Budapest (1920).

Le Bolchevisme apporte la guerre, le chômage et la famine. Affiche de la Ligue pour la lutte contre le bolchevisme, Berlin, 1920.

Les deux corps du Peuple

La politique corporelle des révolutions présente aussi une dimension théologique profondément ancrée dans l'histoire. Si les métaphores charnelles ont marqué le lexique politique depuis l'Antiquité, c'est seulement au XVI^e siècle que l'analogie entre le corps naturel et le corps politique fut systématisée et devint un *topos* littéraire. L'âge des « grandes conquêtes », qui rendit possible l'élaboration de mappe-mondes et la naissance de la cartographie moderne, fut aussi celui du développement spectaculaire de l'anatomie. Les éléments constituant l'espace comme le corps furent alors précisément décrits : l'espace créé par les océans, les terres émergées et les rivières ; les corps constitués de chair, d'os, de nerfs et de sang. Un siècle après *De humani corporis fabrica* (1543) – le traité d'anatomie d'Andreas Vesalius qui esquissait la première représentation complète du corps humain avec ses organes internes, cachés et reliés les uns aux autres –, il devint assez courant de comparer l'État à un corps naturel, les deux étant assimilés à des machines cartésiennes. C'est Hobbes qui, dans le sillage de John Salisbury, Jean Bodin et Machiavel, fournit la définition

tion archétypique de la souveraineté comme corps humain¹. Cette définition ouvre l'introduction du *Léviathan* (1651), dans laquelle le philosophe anglais établit un ensemble d'analogies entre le corps et l'État. La souveraineté correspond à l'âme, la prospérité à la force, les lois à la raison, l'administration aux membres, les châtiments aux nerfs, la sédition à la maladie et la guerre civile à la mort. Le souverain est représenté par la célèbre illustration de couverture comme un Léviathan composé d'une multitude de corps serrés les uns contre les autres, faisant des sujets de l'État une unité compacte. Hobbes décrivait ce Léviathan comme une personne artificielle représentant, par son corps, l'ensemble de l'État avec sa force et sa vertu, et dont le pouvoir serait comparable à celui exercé par la tête sur chaque membre du corps².

Laissant derrière lui l'ancienne doctrine médiévale du droit divin du roi, Hobbes définit ainsi l'État comme le résultat d'un contrat mutuel par lequel chacun se soumet volontairement à une autorité supérieure. Le « Dieu mortel » qu'incarne la souveraineté émane du peuple, lui-même transcendé par ce pouvoir absolu. Ainsi, la métaphore anthropomorphique du pouvoir proposée par Hobbes repose sur une nouvelle définition de l'origine de la souveraineté, soudain passée des mains de Dieu à celles du peuple, cette « grande multitude » de sujets. Elle associe également une représentation mythique, à savoir l'image biblique du Léviathan, à la construction juridique par laquelle la légitimité du pouvoir se trouve fondée dans le consentement des êtres humains.

Si le *Léviathan* de Hobbes est un parfait exemple de la transition de la théologie politique médiévale à la théorie moderne de la souveraineté, la puissance de sa représentation visuelle repose toujours sur un dualisme conceptuel, celui qui distingue d'un côté le peuple comme nouvelle source de légitimité du pouvoir et, de l'autre, le souverain comme « Dieu mortel ». Cette vision de la souveraineté ne remet donc pas en question la doctrine des « deux corps du roi » qui, comme le remarque Ernst Kantorowicz dans l'introduction à son ouvrage

1. Voir Gianluca Bonaiuti, « Di alcune metamorfosi della metafora del “corpo politico” nella semantica europea », *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo*, Rome, Meltemi, 2006, p. 15-48.

2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, Penguin Classics, 1985, p. 227-228 ; *Léviathan*, trad. et introduction par Gérard Mairet, Paris, « Folio », Gallimard, 2000, p. 287-289.

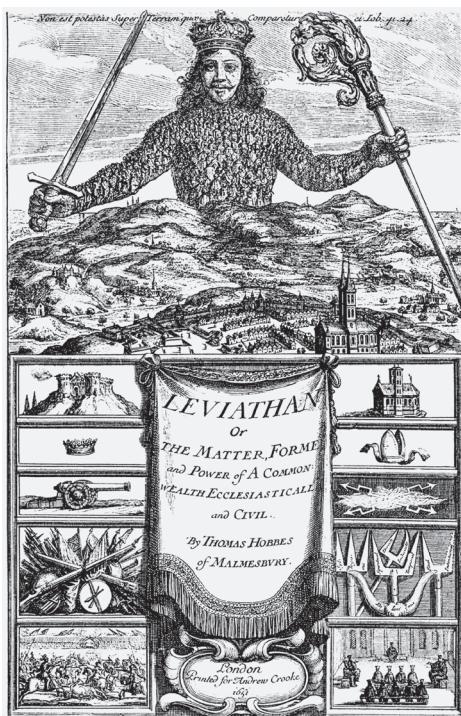


Illustration de la couverture de l'édition originale du *Léviathan* de Thomas Hobbes (1651). Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library.

éponyme, devait, « *mutatis mutandis*, demeurer en vigueur jusqu'au xx^e siècle¹ ». D'après ce principe médiéval, il y a un corps politique immortel, émanant de Dieu, qui agit au sein d'un *corpus naturalis*, le corps physique et mortel du roi, à la manière d'un « Dieu caché » (*deus absconditus*)². La mort du roi ne dissout pas son royaume mais annonce plutôt la « migration de l'âme », autrement dit la part immortelle de la royauté, d'une incarnation à l'autre, réaffirmant ainsi son caractère pérenne. Dans cette perspective, la représentation anthropomorphique du Léviathan reformule simplement l'idée théologique du *corpus mysticum*, à savoir l'ensemble de la commu-

1. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), trad. Jean-Philippe et Nicole Genet, in *Oeuvres. L'Empereur Frédéric II/Les Deux Corps du roi*, Paris, « Quarto », Gallimard, 2000, p. 646.

2. *Ibid.*, p. 660.

nauté chrétienne unie en un corps organique composé d'une tête et de membres¹.

Comme l'indique Kantorowicz, la doctrine des deux corps du roi est bien illustrée par la liturgie des obsèques des souverains, qu'il décrit soigneusement en citant des auteurs du Moyen Âge et de la Renaissance. Les enterrements des rois français dans l'abbaye de Saint-Denis suivaient un rituel rigoureux : lorsque le cercueil glissait dans le caveau accompagné des lamentations du public – « Le roi est mort ! » –, l'oriflamme royale était abaissée un court instant avant d'être immédiatement hissée à nouveau aux cris de « Vive le roi ! »².

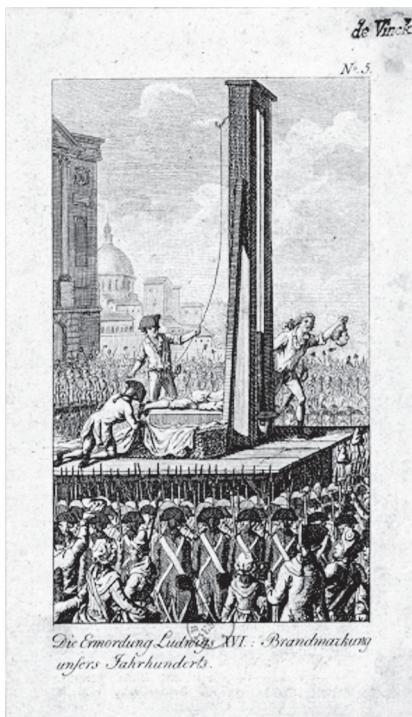
Il est intéressant d'observer que les acteurs des deux plus grandes révolutions des temps modernes répétèrent des rituels similaires. Il va sans dire que dans le cas de la Révolution française, la comparaison ne porte pas sur l'enterrement de Louis XVI mais sur son exécution place de la Révolution, le 21 janvier 1793. Décidée par la Convention nationale, cette décapitation mettait en lumière une contradiction du processus révolutionnaire. D'un côté – c'était là sa dimension symbolique –, elle était censée mettre en œuvre la sécularisation du pouvoir politique et de la société jusque dans les procédures de la peine capitale. À ce titre, il n'y avait pas d'exception royale, et l'exécution de Louis XVI, Louis Capet, ne différait en rien de celle des ennemis ordinaires de la révolution. Mécanique, impersonnelle, silencieuse et extrêmement rapide, la guillotine, en tant qu'instrument de mise à mort, sérialisait et démocratisait tout à la fois le rituel de la peine capitale³. D'un autre côté, l'exécution royale prenait la dimension d'un acte sacré, celle d'un sacrifice fondateur du pouvoir républicain naissant. L'échafaud était entouré d'une foule palpitante, l'exécution annoncée par un roulement de tambour et, dans ce qui s'apparentait à une parodie d'enterrement de roi médiéval, les intendants crièrent « Vive la République ! » lorsque le bourreau exhiba la tête sectionnée du roi⁴. De nombreuses personnes sautèrent alors sur l'échafaud pour toucher le sang royal, tandis que les soldats y trempaient leurs épées. « La place devint un théâtre », écrit Michelet évoquant les exécutions publiques des

1. *Ibid.*, p. 663.

2. *Ibid.*, p. 927.

3. Voir Daniel Arasse, *La Guillotine et l'Imaginaire de la Terreur*, Paris, Flammarion, 1987, p. 65-70.

4. *Ibid.*, p. 81.



L'exécution de Louis XVI, Paris, janvier 1793. Gravure.

années de la Terreur¹. La solennité de cette exécution fut implicitement reconnue par Robespierre lui-même, qui la décrivit comme un « devoir sacré », accompli au nom du droit naturel. Selon Camille Desmoulins, le sang du roi « [scella] le décret qui [déclarait] la France république² ». Au lieu d'acclamer la pérennité de la monarchie, l'exécution du roi établissait l'immortalité de la République en célébrant l'avènement de la souveraineté du peuple, son nouveau *corpus politicus*.

L'exécution du dernier tsar, Nicolas II, et de toute sa famille eut lieu dans des circonstances différentes, entièrement dénuées de solennité. Les bolcheviks avaient envisagé de conduire un procès public semblable à celui de Louis XVI mais, comme la guerre civile s'enlisait au cours de l'été 1918, ils n'eurent pas le temps de préparer une

1. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, t. II, vol. 1, p. 782.

2. Cité in Daniel Arasse, *La Guillotine et l'Imaginaire de la Terreur*, op. cit., p. 95. Voir Camille Desmoulins, *Œuvres*, I, Jules Claretie (dir.), Paris, Charpentier, 1874, p. 347.

procédure légale. Trotski se souvient d'avoir appris l'exécution du tsar de la bouche de Iakov Sverdlov, président du Comité exécutif central de l'URSS, alors qu'il revenait à Moscou après la chute de Iekaterinbourg. La survie du gouvernement était en jeu et les bolcheviks ne pouvaient offrir à leurs ennemis un « drapeau vivant ». L'exécution du tsar, expliquait-il dans son *Journal d'exil* (1935), visait à priver les Gardes blancs de tout espoir d'une éventuelle restauration. La rupture historique introduite par la révolution d'Octobre devait être aussi radicale qu'irréversible. Les bolcheviks n'accepteraient ni repli ni compromis. La famille impériale, concluait-il, avait fait les frais du principe monarchique de la succession dynastique¹.

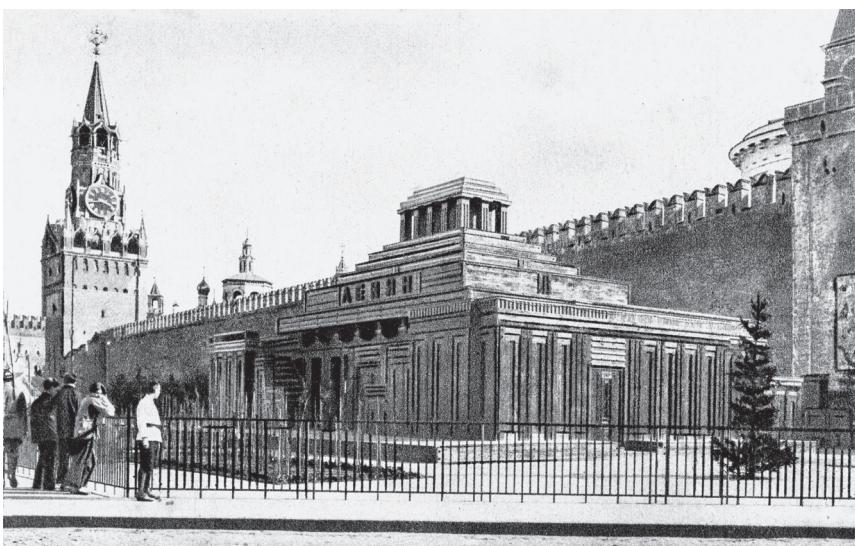
Comme elle délestait le pouvoir soviétique d'un poids encombrant, l'exécution de Nicolas II ne fut l'objet d'aucune mise en scène publique. Elle fut au contraire accomplie sans solennité, à l'image de la proclamation du nouveau gouvernement soviétique quelques mois plus tôt. Le temps des liturgies communistes imposantes n'était pas encore venu. Il faut dire que les rituels institutionnels étaient loin d'être familiers aux révolutionnaires russes, tout juste sortis de deux décennies de luttes clandestines et des vies précaires de l'exil. C'est plus tard que l'on devait glorifier l'immortalité du socialisme, célébration qui atteindrait son apogée à la mort de Lénine. Je reviendrai sur la décision d'embaumer son corps et de l'exposer dans un mausolée au cœur de Moscou. Il suffit pour l'instant de rappeler qu'une immense foule assista à ses funérailles et que, des semaines durant, les gens se déplacèrent afin de voir son cercueil, au point que le gouvernement soviétique se vit contraint de transformer la tombe temporaire en un mausolée de bois permanent, plus majestueux. L'annonce de la mort du chef révolutionnaire coïncida ainsi avec le début d'une vaste campagne visant à établir l'immortalité de ses idées et de ses leçons. Le 27 janvier, quand commencèrent les funérailles sur la place Rouge, la radio diffusa largement le message qui finirait par dominer la cérémonie toute entière : « Lénine est mort, mais le leninisme reste vivant². » Le jour suivant, ce slogan, repris par les journaux soviétiques, résonna dans tout le pays. La une des *Izvestia* semblait d'ailleurs rappeler la doctrine médiévale des

1. Léon Trotski, entrée du 9 avril du *Journal d'exil* (1935), trad. Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, 1960.

2. Cité in Nina Tumarkin, *Lenin Lives ! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 166.



Corps de Lénine embaumé, photographie, Moscou 1924.



Mausolée en bois de Lénine, photographie, Moscou 1924.

deux corps du roi : « Ce qui était mortel en Lénine s'est éteint, mais sa cause et son héritage lui survivront à jamais¹. » De son côté, l'éditorial de la *Pravda* faisait une distinction entre Ilitch, défunt, et Lénine, se tenant de son immortelle présence au sein du peuple russe

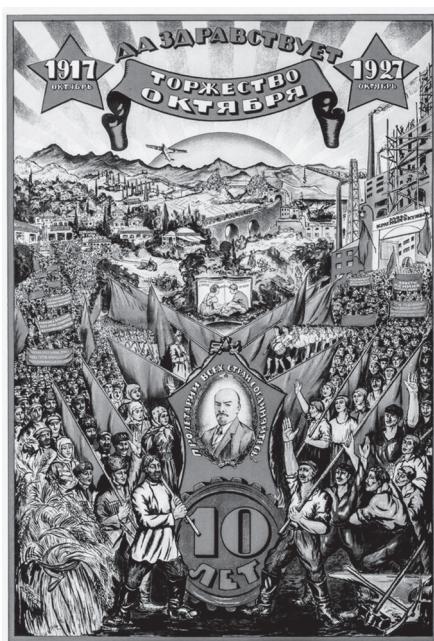
1. *Ibid.*, p. 165.

et des communistes du monde entier. Vladimir Maïakovski dédia un poème, qui sera réimprimé à maintes reprises, à l'immortalité de Lénine : « Lénine et mort / ces mots sont ennemis / Lénine et vie / sont camarades / Lénine a vécu / Lénine vit / Lénine vivra¹. » Commencé plusieurs années auparavant puis institutionnalisé en 1922 par la célébration de son cinquantième anniversaire, le culte du chef bolchevik trouva son expression la plus remarquable dans une riche iconographie se déclinant en nombreuses variations, toutes combinant les mêmes éléments de base : Lénine, le bras tendu, pointant son index vers le futur, entouré de colonnes de manifestants, de soldats de l'Armée rouge, de paysans labourant les champs, d'ouvriers dans leurs usines, etc. Certains posters présentaient même des traits hobbesiens. Une affiche de Rostov datant de 1927, créée à l'occasion du dixième anniversaire de la révolution d'Octobre, montre Lénine dans un cadre ovale mimant la posture du chef d'État. De chaque côté de l'image, des masses enthousiastes d'ouvriers et de paysans convergent vers lui. Au fond, le soleil levant illumine une campagne idyllique jouxtée de bâtiments urbains et de cheminées d'usines. Quoique qu'il apparaisse moins imposant sur ce poster que dans la plupart des images des années 1920, Lénine y est représenté comme une sorte de Léviathan soviétique, un souverain donnant en lui-même unité à une multitude de corps².

Ces analogies entre les pratiques des révolutions modernes et les rituels associés aux deux corps du roi éclairent sous un jour nouveau le processus de sécularisation qui les sous-tend. Il serait réducteur d'interpréter le passage de la souveraineté du roi à celle du peuple, tel qu'il a lieu durant la Révolution française, exclusivement comme la destruction d'un ordre social et politique et comme l'abandon des croyances et des valeurs antérieures. Certes, le combat contre la religion remit radicalement en question les institutions et entraîna un « désenchantement du monde » doublé d'un déclin des représentations traditionnelles. Ce changement dramatique ne fut cependant suivi ni de la disparition ni du retrait du sacré de la société et du pouvoir. Ce passage à une autre forme de souveraineté se traduisit plutôt par un transfert de sacralité, une transmigration de la religion et de la tradition vers des valeurs laïques : le culte de Dieu, des

1. *Ibid.*, p. 168.

2. Victoria E. Bonnell, *Iconography of Power. Soviet Political Posters Under Lenin and Stalin*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 151.



Célébration d'Octobre, affiche soviétique de F. Chernosenko, Rostov (1927).

saints, de l’Église et du roi, avec leurs lois, leurs institutions et leurs symboles, fut remplacé par le culte de valeurs laïques telles que la liberté, l’égalité, l’humanité, la nation et la raison, incarnées par leurs propres institutions. Ce « transfert de sacralité » donna lieu, selon Mona Ozouf, à la création de nouveaux symboles et rituels qui, du calendrier révolutionnaire aux fêtes républicaines, célébraient l’avènement d’une nation et d’une humanité régénérées¹. Selon cette interprétation, c’est là le sens qu’il faut donner aux vagues iconoclastes qui structurent la plupart des changements révolutionnaires : la « déchristianisation » de la France sous la Première République, lorsque Robespierre introduisit le culte de l’Être suprême ; la fermeture des églises orthodoxes en Russie après la révolution d’Octobre ; et enfin l’explosion anarchiste de violence anticléricale au cours de la Guerre civile espagnole. Incendier les églises, détruire les icônes, vandaliser les reliques, tirer sur les croix chrétiennes et tuer les prêtres étaient autant de manières d’annoncer l’avènement de la

1. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, p. 324.

liberté comme nouvelle vertu sacrée. Ainsi, les nouveaux rituels de la France jacobine et de la Russie bolchevik semblent confirmer le célèbre constat que formulait Carl Schmitt dans sa *Théologie politique* (1922), selon lequel « tous les concepts prégnants de la doctrine moderne de l’État sont des concepts théologiques sécularisés¹ ». Si l’on suit cette interprétation, l’exécution de Louis XVI comme les funérailles de Lénine apparaissent, en dépit de leurs différences évidentes (une exécution et un enterrement), comme les versions laïques du principe des deux corps du roi : l’affirmation des *deux corps du peuple*². L’exécution du roi célébrait la naissance du corps du peuple souverain, un nouveau *corpus politicus* dont l’existence impliquait la suppression du *corpus naturalis* de l’ancien monarque. Quant à l’enterrement de Lénine, il instituait le dualisme du corps du peuple en distinguant la personne corporelle du chef, de nature transitoire, du socialisme, voué à l’immortalité, que Slavoj Žižek nomme en termes lacaniens son « essence sublime³ ». La momie de Lénine et les symboles du léninisme, cependant, ne pouvaient guère être que des ersatz venant combler l’impossible représentation du peuple, nouveau dépositaire de la volonté souveraine. Comme nous le verrons, la sécularisation de la théologie politique de la souveraineté royale se solda par la mise en place d’un peuple comme objet biopolitique, fabriqué par le nouveau pouvoir.

Le corps du peuple souverain est donc à la fois un concept aporétique et une métaphore presque irreprésentable⁴. D’une part, le peuple réel, qui consiste en une multitude de corps et trouve son unité dans l’action révolutionnaire, ne nécessite aucune représentation fictionnelle. C’est en vertu de son combat contre l’État qu’il

1. Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

2. Sur le concept des « deux corps du peuple », voir Eric L. Santner, *The Royal Remains. The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011 ; Pasquale Pasquino, « Constitution et pouvoir constituant. Le double corps du peuple », in Jean Salem, Vincent Denis et Pierre-Yves Quiviger (dir.), *Figures de Sieyès*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2008 ; et Jason Frank, « The Living Image of the People », in Zvi Ben-Dor Benite, Stefanos Gerulano et Nicole Jeer (dir.), *The Scaffolding of Sovereignty. Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, New York, Columbia University Press, 2017, p. 124-156.

3. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, p. 126-128 (« L’Objet sublime de l’idéologie », in *Métastases du jouir. Des femmes et de la causalité*, trad. Daniel Bismuth, Paris, Flammarion, 2014).

4. Voir Jason Frank, « The Living Image of the People », *loc. cit.*, p. 124, 142.

existe, et son affirmation signifie la mort tant du pouvoir ennemi que de ses représentants. Les foules révolutionnaires ont leurs propres symboles – que l'on songe à *La Liberté guidant le peuple* (1830) de Delacroix ou à *Octobre* (1927) de Eisenstein – mais n'agissent pas au nom d'un pouvoir établi, pour la simple raison qu'elles cherchent précisément à instaurer un nouveau pouvoir. D'autre part, l'émergence des symboles et des institutions d'une nouvelle souveraineté coïncide fatidiquement avec le retrait et l'invisibilité de la multitude, à savoir le *corpus politicus* qu'ils sont censés représenter. Le corps souverain est une entité mythique et omnipotente : *Non est potestas super terram quae comparetur ei* (Il n'est pas de puissance sur Terre qui puisse lui être comparée), pourrait-on dire en citant l'expression biblique qui orne le frontispice du *Léviathan*. Il n'existe qu'en vertu d'une charte constitutionnelle ou d'une convention fictive. Cette incarnation impossible, suggère Eric Santner à la suite de l'historien de l'art T.J. Clark, fut magistralement exprimée par David dans son célèbre tableau *La Mort de Marat* (1793). À l'encontre de tous les canons de l'époque en matière de représentation de la mort, le corps défunt, presque spectral, du révolutionnaire français est représenté étendu dans son bain, éclipsé par le brun intense du mur qui se trouve derrière lui et occupe la majeure partie de la peinture. D'après Santner, l'impressionnant contraste entre le corps de Marat et le mur dépouillé, quoique écrasant, pourrait très bien illustrer « l'impasse représentationnelle inhérente au passage d'une souveraineté royale à une souveraineté populaire¹ ».

Corps souverain

Selon Claude Lefort, la démocratie transforme le pouvoir en un « lieu vide », un lieu que le peuple, qui en est la source légitime et le tenant supposé, ne peut occuper, et par conséquent un lieu que ceux qui exercent l'autorité publique peuvent investir mais ni posséder ni s'approprier². En ce sens, la démocratie est l'opposé de l'absolutisme, un pouvoir où ce lieu est « occupé »,

1. Eric L. Santner, *The Royal Remains*, op. cit., p. 95. Il se réfère à T.J. Clark, *Farewell to an Idea. Episodes from a History of Modernism*, New Haven, Yale University Press, 1999, ch. 1, p. 15-53.

2. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 182.

un pouvoir qui construit la société comme un corps homogène et crée une communauté politique qui, autrement, n'existerait pas. On comprend alors pourquoi c'est par la « désincorporation » que Lefort tente de saisir les traits caractéristiques de la démocratie, en soulignant le « vide » et l'« irreprésentabilité » du pouvoir¹. Un penseur du positivisme juridique tel que Hans Kelsen a noté de son côté qu'une démocratie fondée sur les institutions représentatives suppose toujours un peuple anonyme et silencieux, qui ne participe pas à l'élaboration de la loi : « Il ne fait pas de doute qu'aucune des démocraties existantes dites "représentatives" n'est vraiment représentative². » En d'autres termes, la mise en place du peuple comme corps souverain – il suffit de penser à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui établit que le « principe de toute souveraineté » repose dans le peuple – est une fiction qui ignore son existence en tant qu'ensemble physique concret. Dès les premières années de la Révolution française, l'idée d'une souveraineté populaire semblait suspecte non seulement au conservatisme aristocratique mais aussi, pour des raisons opposées, à quelques penseurs se réclamant des Lumières. Pour Gaspar Melchor de Jovellanos, un admirateur espagnol des jacobins, parler de « souveraineté nationale » était tout simplement dépourvu de sens. Comme il l'expliquait, la souveraineté implique toujours une distinction entre le chef de l'État et ses sujets. Aussi le peuple ne peut-il être « souverain de lui-même³ ». Carl Schmitt, penseur politique qui n'avait aucune sympathie pour les révolutions, souligna l'ambiguïté du concept de « peuple » dans la théorie constitutionnelle. Alors que l'idée d'un peuple souverain « officiellement organisé », c'est-à-dire formé et défini par la loi, est une fiction qui n'existe que

1. Claude Lefort, « La Question de la démocratie », in *Le Retrait du politique*, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), Paris, Galilée, 1983, p. 71-88. Voir aussi Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy qui, dans le même volume, à la suite de Lefort, décrivent « la désubstantialisation du corps politique » comme l'un des traits principaux de la modernité politique (p. 127).

2. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945 (1925), p. 289 (*Théorie générale du droit et de l'État*, suivi de *La Doctrine du droit naturel et le positivismus juridique*, trad. Béatrice Laroche et Valérie Faure, Paris, LGDJ, Bruxelles, 1997).

3. Gaspar Melchor de Jovellanos, « Notas a los Apéndices a la Memoria en defensa de la Junta central » (1810), *Escritos políticos y filosóficos*, Barcelone, Folio, 1999, p. 210. Voir Elias Palti, *An Archeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*, New York, Columbia University Press, 2017, p. 90-91.

par l'intermédiaire d'hommes d'État agissant en son nom, le peuple réel, celui que la loi ignore mais qui forme la substance du langage commun, rassemble précisément ceux qui ne dirigent pas ; ceux qui, exclus du pouvoir, peuvent seulement « acclamer », c'est-à-dire « exprimer un accord ou un désaccord »¹. C'est le même constat que fait Giorgio Agamben, qui souligne l'ambiguïté inhérente au concept de peuple : « Un même mot recouvre aussi bien le sujet politique constitutif que la classe qui, de fait sinon de droit, est exclue de la politique². »

On le sait, Sieyès tenta de trouver une solution à cette contradiction en assimilant d'abord le peuple à la nation, ce « grand corps de citoyens », en l'opposant ensuite à l'aristocratie, cette « maladie affreuse » qui « dévorerait la chair vive » de la France³, et en réduisant enfin la nation au tiers état. Fondée sur les critères de propriété et d'éducation, sa distinction entre une citoyenneté « active » et une citoyenneté « passive » excluait de la représentation politique tous les travailleurs manuels, qu'il appelait élégamment les « machines de travail » et les « instruments humains de la production »⁴. Ainsi introduisit-il un principe politique discriminant, appelé à devenir un *topos* du libéralisme classique tout au long du XIX^e siècle, de Benjamin Constant à John Stuart Mill. Authentique héritier du libéralisme antidémocratique, François Furet alla même plus loin et considéra que l'opposition manifestée par Robespierre à l'égard des institutions représentatives fondées sur la propriété et le modèle censitaire avait été la source d'une idéalisation du peuple qui conduisit à la Terreur⁵.

1. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, trad. Lilyane Deroche et Olivier Beaud, Paris, PUF, 2013, p. 382, mais aussi p. 213-216.

2. Giorgio Agamben, « Qu'est-ce qu'un peuple ? », in *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Rivages, 2002, p. 39.

3. Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, Flammarion, 1988, p. 37, 164, 172-173.

4. E.-J. Sieyès, « Dire de l'Abbé Sieyès sur la question du Veto royal à la séance du 7 septembre 1789 », « Esclaves », et « La Nation », in *Écrits politiques*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1985, p. 75, 89, 236. Sur la distinction qu'opère Sieyès entre citoyenneté « active » et « passive », voir Nadia Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, ch. 4, p. 138-161, mais aussi p. 167 et 207. Voir également Luca Scuccimarra, « Généalogie de la Nation. Sieyès comme fondateur de la communauté politique », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 33, 2011, p. 27-45.

5. Maximilien Robespierre, « Contre le régime censitaire » (1789), *Pour le bonheur et la liberté. Discours*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 24-27 ; François Furet, *Penser la Révolution française*, op. cit., p. 98-100.



David, *Le Serment du jeu de paume* (1791). Huile sur toile, musée Carnavalet, Paris.

L'une des rares tentatives de fournir une représentation visuelle de la volonté souveraine du peuple nous est donnée une fois de plus par David, dans sa toile somptueuse *Le Serment du Jeu de Paume* (1791). Or, de manière tout à fait révélatrice, ce tableau est une métaphore corporelle sans peuple. David y montre une foule enthousiaste et exaltée, rassemblée autour de Bailly, le président de l'Assemblée, qui proclame solennellement l'engagement des députés du tiers état à rédiger une constitution. La foule forme ainsi les membres d'un corps collectif dont Bailly, qui domine la scène, incarne pour ainsi dire la tête. Au-dessous de lui, on peut distinguer trois religieux, Dom Gerle, Grégoire et Rabaut Saint-Étienne, respectivement moine, prêtre et pasteur, qui symbolisent le nouvel esprit de tolérance et le cœur de la nation. Ce corps collectif correspond au tiers état, c'est-à-dire des membres de l'Assemblée constituante : des hommes riches, respectables, élégamment habillés et dont les attitudes inspirent dignité et assurance en dépit de l'atmosphère de confusion et d'excitation qui domine la scène. Dans les coins supérieurs de la toile, on reconnaît le peuple ordinaire – qui compte

d'ailleurs quelques femmes (détail assez rare dans les représentations de l'époque) —, lequel, relégué sur deux très hauts balcons, assiste passivement à cette cérémonie historique : il l'acclame mais il n'en est pas l'acteur¹.

Les ambiguïtés soulevées par les concepts de « peuple » et de « souveraineté » expliquent en grande partie pourquoi ces termes sont quasiment absents du lexique de Marx et du marxisme, sans parler de celui de Bakounine et de la tradition anarchiste. Alors que l'anarchisme souhaite l'abolition de l'État, le marxisme fait de la conquête prolétarienne du pouvoir la condition de l'auto-émancipation humaine, qui rendrait l'État inutile et le reléguerait, d'après Engels, « au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze² ». Ainsi, suivant des méthodes différentes, anarchisme et marxisme aspirent à détruire toute forme de souveraineté.

Dans les écrits de Marx, les métaphores corporelles sont principalement utilisées pour décrire l'État, parfois la classe ouvrière. Cet « effroyable corps de parasite », écrit-il dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* à propos du pouvoir exécutif, « enserre tel un filet, le corps de la société française, en obstrue tous les pores ». C'est en détruisant cette gigantesque machine bureaucratique et militaire que le prolétariat pourra rendre au « corps social » ses forces et ses fonctions³. Les mesures adoptées par la Commune de Paris, note-t-il dans *La Guerre civile en France* (1871), rendaient tout simplement superflu le concept de souveraineté. Le suffrage universel, la révocabilité des députés, l'abolition de la police et l'éducation publique étaient les premiers pas vers une société sans État, une communauté politique dans laquelle ce qui fait la substance même de la souveraineté — la séparation entre dominants et dominés, à savoir un pouvoir qui s'exerce *sur* le peuple — serait aboli. Parce qu'elle était « non pas un organisme parlementaire, mais un organisme de travail, exécutif et législatif à la fois⁴ », la Commune n'était pas un corps contrôlé ou dirigé. C'était

1. Pour une interprétation différente de cette peinture, qui souligne sa mise en scène visuelle de la souveraineté sans se préoccuper de l'exclusion du peuple, voir Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, p. 239.

2. Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884), trad. Jeanne Stern, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 159.

3. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 530-531.

4. Karl Marx, *La Guerre civile en France* (1871), in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu*, *op. cit.*, p. 155.

un corps maître de lui-même qui ne pouvait advenir qu'une fois détruit l'appareil répressif de l'État – une fois que l'« excroissance parasitaire », comme disait Marx, avait été « amputée »¹. Ainsi les métaphores organiques de Marx se réfèrent à l'action politique et à l'imagination collective plutôt qu'aux formes juridiques du pouvoir. C'est en créant ses propres organes de pouvoir que la Commune avait renversé l'État. C'est encore par une métaphore corporelle que Marx, une fois cette expérience défaite, l'inscrit dans la mémoire prolétarienne : « Ses martyrs sont enclos dans *le grand cœur de la classe ouvrière*². »

Il y a bien une continuité dans les écrits politiques de Marx entre 1848 et 1871 : tous définissent l'État de manière similaire, à savoir comme un appareil répressif et une « excroissance parasitaire » que la révolution essaya de renverser, de manière à faire du prolétariat une nouvelle classe dirigeante tout en transformant les bases économiques du pays par la socialisation des moyens de production. C'est seulement après l'expérience de la Commune de Paris, cependant, que Marx abandonna définitivement le modèle des « deux corps du peuple », en élaborant une nouvelle conception de la démocratie directe qu'il présentait comme synonyme de dictature prolétarienne et qu'il voyait comme opposée aux institutions représentatives de l'État souverain. Dans *Le 18 Brumaire*, c'est en recourant à une métaphore corporelle qu'il dénonce vigoureusement l'abolition du suffrage universel sous la Seconde République, en mai 1850. Par cette mesure, écrit-il, la bourgeoisie française avait « tranché les muscles qui reliaient la tête parlementaire au corps de la nation » et, par conséquent, « de représentation du peuple librement élue, elle s'était transformée en Parlement usurpateur d'une classe »³. Avec la Commune, ce dualisme n'existe plus.

Dans *L'État et la Révolution*, essai qu'il écrivit au cours de l'été 1917, Lénine tente de systématiser les idées de Marx sur la Commune et la dictature prolétarienne. Son but était de « rétablir la doctrine de Marx sur l'État⁴ ». À cette époque, la pensée politique de Lénine affichait des traits nettement anti-autoritaires. Son texte se proposait de relire

1. *Ibid.*, p. 157.

2. *Ibid.*, p. 189.

3. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *op. cit.*, p. 522.

4. Vladimir I. Lénine, *L'État et la Révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 6 (souligné dans le texte).

les écrits de Marx sur les révoltes de 1848 et la Commune, mais en les réinterprétant au prisme de la révolution russe, au moment où les soviets, d'organes de lutte, se transformaient en organes de pouvoir. À ses yeux, cette transition donnait lieu à un pouvoir nouveau, œuvrant dès le départ à sa propre extinction. Il s'agissait d'une forme inédite de domination, dans laquelle l'idée des « deux corps du peuple » – la distinction entre son *corpus naturalis* concret et son *corpus politicus* abstrait – n'avait plus aucun sens.

L'État, écrit Lénine, est une institution historiquement transitoire. Puisqu'il y eut dans le passé de nombreuses communautés sans État, un futur non étatique est tout à fait imaginable. Selon lui, l'État est un produit historique de la société de classes et donc un instrument de la classe dirigeante. Cet État bourgeois ne pouvant être transformé, il doit être détruit par un acte violent mais néanmoins créateur. La Commune de Paris, qui avait remplacé le « gouvernement des personnes » par « l'administration des choses »¹, était à ses yeux le modèle même de la dictature prolétarienne : un État créant les conditions de sa propre disparition. Le processus d'extinction de ce dernier était d'ailleurs évoqué par Engels dans l'*Anti-Dühring* (1878) : « L'État n'est pas "aboli", il s'éteint (*stirbt ab*)². » À la différence de bon nombre de socialismes utopiques qui anticipaient une société idéale, Marx décrivait ainsi le communisme comme « le mouvement réel (*die wirkliche Bewegung*) qui abolit l'état de choses actuel ». À juste titre, Antonio Negri a qualifié de « pouvoir constituant expansif » cette conception révolutionnaire de la souveraineté, différente en cela d'un pouvoir purement destituant figé dans l'insurrection³.

Ce moment « libertaire » dans la théorie de Lénine contraste sensiblement avec l'autoritarisme qu'il exprima après la conquête du pouvoir. Dévoilant un penseur très éloigné des représentations que l'on se fait habituellement de lui, *L'État et la Révolution* est un ouvrage qui interroge et surprend à la fois. Selon Lénine, les organes de la dictature prolétarienne devaient être à la fois législatifs et exécutifs, des délégués élus assurant l'« administration des choses » dans un système non hiérarchique. Dans cet essai, il ne s'attarde pas sur les

1. *Ibid.*, p. 19 ; Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *op. cit.*, p. 317.

2. *Ibid.*

3. Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. Étienne Balibar et François Matheron, Paris, PUF, 1997, p. 304.

formes de la délibération démocratique, sur le moment décisionnel, et il élude toute réflexion sur la centralisation du pouvoir. En tant que chef politique au cœur de la crise russe, cependant, il ne pouvait pas ignorer ce problème crucial. Ainsi laissa-t-il complètement de côté le cadre légal de l'État révolutionnaire¹. Comment promulguer des lois ? Une nouvelle constitution était-elle nécessaire ? Comment assurer le pluralisme politique ? Comment préserver la conquête des libertés individuelles et publiques ? Quelle place faudrait-il laisser à la critique et à la dissidence au sein des institutions ? Fallait-il recourir à une forme quelconque de censure ? Les bolcheviks apporteront une réponse empirique à toutes ces questions. Ainsi, la constitution soviétique de 1918 ne fut pas le fruit de l'Assemblée constituante, dissoute quelques mois plus tôt en décembre 1917. N'étant pas l'état d'exception d'un régime existant mais un pouvoir constituant, la dictature prolétarienne dut suspendre et abolir les lois dans le but de créer un ordre nouveau. Dans ce vide politique, tout devenait possible. Si Giorgio Agamben a raison de qualifier de « constituante » une forme de pouvoir qui saisit et neutralise la « puissance destituante » du social², reste que l'absence d'une théorie de la souveraineté dans la pensée révolutionnaire ne favorise pas la préservation d'un esprit subversif ; elle crée plutôt les conditions d'un pouvoir constituant incontrôlé et autoritaire.

Léon Trotski aussi évita soigneusement d'employer le concept de souveraineté dans son sens juridique conventionnel. Son *Histoire de la révolution russe* consacre un chapitre crucial à la question du « double pouvoir » qui, après la chute du régime tsariste, a structuré la crise russe en opposant les soviets au gouvernement provisoire. Ce double pouvoir, observe-t-il, était une sorte de « principe régulateur » de toutes les révolutions, comme l'avaient très bien montré les expériences anglaise et française du XVII^e et du XVIII^e siècles – qu'il s'agisse, en Angleterre, de l'antagonisme entre le Parlement presbytérien de la bourgeoisie naissante et la *model army* plébéienne de Cromwell ou, en France, du conflit entre la monarchie et la Convention. Dans toutes ces expériences révolutionnaires, explique Trotski, « la guerre civile

1. Telle était la conclusion de Norberto Bobbio, pour qui la théorie politique marxiste manque de toute « doctrine de l'exercice du pouvoir ». Voir *Né con Marx né contro Marx*, Rome, Editori Riuniti, 1997, p. 49.

2. Voir l'épilogue, « Vers une théorie de la puissance destituante », in Giorgio Agamben, *L'Usage des corps. Homo sacer IV*, 2, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2015.

[donnait] au double pouvoir son expression la plus démonstrative, précisément territoriale¹ ». La révolution comme la contrerévolution luttaient ainsi pour imposer une autorité unique.

Il est intéressant d'observer que le terme de « double pouvoir » (*dvoevlastie*), qui fut d'abord utilisé par Lénine en avril 1917, vient du russe « pouvoir » (*vlast*), un ancien mot slave qui signifie autorité, règle, contrôle et force. À quelques exceptions près, ni Lénine ni Trotski n'utilisaient le terme russe désignant la « souveraineté » (*suverenitet*), probablement dérivé de l'allemand et du français, qui désigne le pouvoir dans son acception juridique². Il s'agissait d'un concept bien trop légaliste aux yeux des deux penseurs révolutionnaires, qui aspiraient à détruire l'État en tant que superstructure juridique et politique et, au-delà de l'État, à briser l'architecture tout entière des relations internationales par une révolution mondiale. Après s'être emparés du pouvoir, les bolcheviks annoncèrent leur intention de publier tous les accords secrets que le tsarisme avait passés avec les grandes puissances occidentales. En mars 1918, à Brest-Litovsk, où le nouveau gouvernement soviétique négociait une paix séparée avec les Empires centraux, les diplomates allemands et autrichiens n'en crurent pas leurs yeux lorsque Trotski et Joffe, descendant de leur train, se mirent à distribuer des tracts aux soldats ennemis appelant à l'insoumission et à la révolution. La souveraineté fit son retour plus tard, en 1922, lorsque Gueorgui Tchitcherine, commissaire du peuple aux Affaires étrangères, se rendit à la conférence de Gênes négocier la reconnaissance de l'URSS par les grandes puissances.

À vrai dire, ce débat intellectuel sur la révolution, le double pouvoir et l'extinction de l'État disparut très vite, dès l'éclatement de la guerre civile russe. Alors qu'en octobre 1917, le dualisme du pouvoir affectait la relation entre le gouvernement provisoire et le congrès des soviets, il avait fini, en décembre, par prendre la forme d'une opposition éphémère entre l'Assemblée constituante nouvellement élue, dominée par le Parti socialiste révolutionnaire, et le gouvernement soviétique, contrôlé par les bolcheviks. Aux yeux de Lénine et Trotski, la démocratie soviétique était incontestablement supérieure à celle des institutions représentatives bourgeoises. Mais la guerre civile – qui avait entraîné l'effondrement de l'économie et

1. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, vol. 1, *op. cit.*, p. 253.

2. Je remercie Nicholas Bujalski pour cette clarification sémantique.

de la production industrielle et l'enrôlement de nombreux ouvriers d'usine, base sociale des bolcheviks, dans l'Armée rouge – avait fait des soviets des coquilles vides. Face à la contre-révolution et à l'apparition d'une coalition internationale décidée à mettre fin au pouvoir soviétique, ce dernier réagit par un processus de militarisation rapide et intense. Les « deux corps du peuple » réapparurent sous la forme d'une dictature prolétarienne incarnée par le gouvernement bolchevik. Le corps immortel du socialisme n'était plus qu'un idéal abstrait et le corps physique du roi avait désormais pris les traits d'un parti militarisé. Dans *L'État et la Révolution*, après avoir expliqué que le prolétariat avait besoin « d'une organisation centralisée de la force, d'une organisation de la violence » visant à « réprimer la résistance des exploiteurs », Lénine soulignait le rôle hégémonique du Parti communiste en des termes qui annonçaient déjà une dictature partisane :

En éduquant le parti ouvrier, le marxisme éduque une avant-garde du prolétariat capable de prendre le pouvoir et de *mener le peuple tout entier* au socialisme, de diriger et d'organiser un régime nouveau, d'être l'éducateur, le guide et le chef de tous les travailleurs et exploités pour l'organisation de leur vie sociale, sans la bourgeoisie et contre la bourgeoisie¹.

Dans une lettre à Nikolaï Boukharine d'octobre 1920, Lénine expose sa perspective par un syllogisme inquiétant : « la classe prolétarienne = le Parti communiste russe = le pouvoir soviétique² ». Dans le train blindé transformé en quartier général de la révolution, Trotski écrivit *Terrorisme et communisme*, essai incendiaire dans lequel il revendiquait et théorisait la dictature du Parti bolchevik dans les termes suivants :

On nous a accusés plus d'une fois d'avoir substitué à la dictature des Soviets celle du Parti. Et cependant, on peut affirmer, sans risquer de se tromper, que la dictature des Soviets n'a été possible que grâce à la dictature du Parti : grâce à la clarté de ses idées théoriques, grâce à sa forte organisation révolutionnaire, le Parti a assuré aux Soviets la possibilité de se transformer, d'informes parlements ouvriers qu'ils étaient, en un appareil de

1. Vladimir I. Lénine, *L'État et la Révolution*, op. cit., p. 31.

2. Vladimir I. Lénine, Lettre du 11 octobre 1920, *Oeuvres*, Paris, Éditions Sociales, 1958-1976, vol. 44, p. 456. L'importance de cette lettre est soulignée par Dominique Colas : *Le Léninisme*, Paris, PUF, 1998, p. 93.

domination du travail. Dans cette substitution du pouvoir du Parti au pouvoir de la classe ouvrière, il n'y a rien de fortuit, et même, au fond, il n'y a là aucune substitution. Les communistes expriment les intérêts fondamentaux de la classe ouvrière. Il est tout à fait naturel qu'à une époque où l'Histoire met à l'ordre du jour la discussion de ces intérêts dans toute leur étendue, les communistes deviennent les représentants avoués de la classe ouvrière en sa totalité¹.

Dans les pages suivantes, le chef de l'Armée rouge souligne que l'avènement de la terreur révolutionnaire pour faire barrage à la contrerévolution relève d'une sorte de « loi de l'histoire ». Mettant en avant les vertus de la dictature du Parti bolchevik, il justifie la suppression du pluralisme politique (tous les partis antibolcheviks furent déclarés illégaux), la censure, la création de la Tcheka (l'organe de répression extralégale), la militarisation du travail et des syndicats et même le travail forcé : « L'obligation, et par conséquent la coercition », étant selon lui « la condition indispensable du réfrènement de l'anarchie bourgeoise, de la socialisation des moyens de production et de travail, et de la reconstruction du système économique selon un plan unique² ». Un an plus tard, muni d'arguments similaires, il défendrait la soviétisation forcée de la Géorgie, sacrifiant l'autodétermination nationale sur l'autel de la défense du régime soviétique, et la répression de la révolte des marins de Kronstadt. À ses yeux, la terreur révolutionnaire était télologiquement inscrite dans l'histoire ; c'était la terreur d'une classe ascendante qui incarnait le progrès et le futur, contre une classe déclinante qui représentait le passé et ne voulait pas abandonner le pouvoir. Les bolcheviks ne faisaient donc qu'accélérer la « marche de l'histoire ». Au leader menchevik Raphael Abramovitch, qui demandait quelle différence existait entre ce type de socialisme et l'esclavage égyptien, Trotski répondait avec dédain : « En Égypte, il y avait des pharaons, des propriétaires d'esclaves et des esclaves. Ce ne sont pas les paysans égyptiens qui, par l'intermédiaire de leurs soviets, décidaient de construire des pyramides. » La contrainte soviétique, au contraire, était « appliquée par le pouvoir ouvrier et paysan au nom des intérêts

1. Léon Trotski (1920), *Terrorisme et communisme (L'Anti-Kautsky)*, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 170.

2. *Ibid.*, p. 130.

des masses laborieuses »¹. Oubliant la critique que, vingt ans plus tôt, au deuxième congrès de la social-démocratie russe, il avait adressée au « substitutisme » de Lénine² – une conception autoritaire du Parti agissant au nom de la classe –, Trotski décrivait la dictature soviétique comme une forme d’absolutisme hobbesien, dans lequel le peuple consentait à se soumettre complètement au souverain au nom d’une « loi naturelle » supérieure. Dans les termes du penseur anglais, cette *lex naturalis* remplaçait la liberté par l’« obligation ». Une fois traduite dans la doctrine politique et théologique des deux corps du roi, cette perspective coïncidait avec la devise médiévale *rex vicarious dei* : Dieu (le peuple) se voyait complètement subsumé sous le roi (le Parti)³.

Immortalité

Tout ceci nous ramène au corps de Lénine. Le choix de l’exposer dans un mausolée commença à être discuté par le gouvernement soviétique à l’automne 1923, quelques mois avant la mort du leader bolchevik, alors que sa santé s’était soudainement détériorée⁴. Au cours d’une réunion informelle du Politburo, à laquelle étaient présents Kalinine, Boukharine, Trotski, Kamenev et Rykov, le nouveau secrétaire du parti, Staline, proposa d’organiser des funérailles imposantes. Avançant que l’incinération, qui avait été le choix d’Engels vingt-cinq ans plus tôt, n’appartenait pas à la tradition russe, il rappela que plusieurs membres du Parti avaient suggéré d’embaumer le leader au moins pour une courte période, de manière à ce que la population puisse se faire à l’idée de cette perte incommensurable. Cette proposition horrifia Trotski et Boukharine, qui refusaient de transformer la dépouille de Lénine en relique, comme celle d’un saint orthodoxe. En tant que marxiste et athée convaincu, ce dernier n’aurait jamais approuvé un tel choix. Dans les jours qui suivirent, l’épouse de Lénine, Nadejda Kroupskaïa, ajouta sa voix à leur refus.

1. *Ibid.*, p. 158.

2. Léon Trotski, *Nos tâches politiques*, trad. Boris Fraenkel, Paris, Denoël-Gonthier, 1970 (1904).

3. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, *op. cit.*, p. 730.

4. Cette discussion est très bien résumée par Nina Tumarkin dans *Lenin Lives !*, *op. cit.*, p. 175-182.

Ce désaccord n'empêcha toutefois pas le gouvernement de choisir d'exposer le corps de Lénine durant ses funérailles. Grigori Zinoviev, le secrétaire de l'Internationale communiste, défendit cette proposition dans la *Pravda*, en soulignant que le corps de Lénine appartenait à la révolution mondiale. Dès lors, en dépit du désaccord notoire de Kroupskaïa, le corps de Lénine fut offert à la vue du public. La foule des gens ordinaires qui se massaien devant le cercueil bien après les funérailles conduisit le Parti à prolonger la préservation du corps. Il fallait pour cela que soit créée une crypte (qui deviendra par la suite un mausolée permanent), et un concours d'architectes fut donc organisé à cet effet. Pendant ce temps, comme le corps de Lénine commençait à montrer des signes de décomposition, on consulta de toute urgence une équipe scientifique d'anatomistes et de biochimistes. La décision fut prise d'embaumer le corps du leader bolchevik grâce à un liquide spécial. Le projet initial de réfrigération fut ainsi abandonné. Il en résulta quelque chose d'étrangement hybride, puisqu'il ne s'agissait pas d'une relique constituée de restes biologiques mais plutôt, comme le suggère Alexei Yurchak, d'un « portrait sculpté » : un corps composé à 23 % du cadavre de Lénine¹. En août, la crypte de la place Rouge fut remplacée par un mausolée en bois conçu par l'architecte moderniste Constantin Melnikov et, cinq ans plus tard, le sarcophage de Lénine fut finalement installé dans un autre mausolée, en granit rose, dessiné par Alexeï Shchusev. Ce bâtiment austère avait été préféré à d'autres projets plus avant-gardistes, comme celui de Vladimir Tatline, le chef de file du constructivisme, célèbre pour son *Monument à la Troisième Internationale* (1919).

Il est impossible de désigner précisément l'inventeur du mausolée de Lénine, qui émergea de l'accumulation d'une série de décisions provisoires, toutes prises avec des motivations contingentes et pour des raisons parfois contradictoires. Rétrospectivement, on peut énumérer les différentes étapes de ce processus, mais on ne saurait en conclure qu'elles avaient été soigneusement planifiées. Considérant *a posteriori* l'enchaînement des événements, toutefois, il ne fait aucun doute que cet objet paradoxal avait franchi un seuil en esquissant les traits esthétiques et liturgiques d'une religion politique moderne, dont Lénine devint une icône à laquelle on allait vouer

1. Alexei Yurchak, « Bodies of Lenin. The Hidden Science of Communist Sovereignty », *Representations*, n° 129, 2015, p. 116-157.

un véritable culte. Sous le signe du léninisme, la nouvelle doctrine officielle, cela n'était rien de moins qu'un retour au culte chrétien des reliques de saints. Les funérailles de Lénine se déroulèrent selon un rituel quasi religieux, comme en témoigne le discours étonnant que Staline prononça à l'occasion. Énumérant les consignes du chef défunt – « En nous quittant, le camarade Lénine nous a recommandé de tenir haut et de garder dans sa pureté le glorieux titre de membre du Parti, [...] de garder l'unité de notre Parti comme la prunelle de nos yeux, [...] de sauvegarder et d'affermir la dictature du prolétariat [...] », etc. –, il concluait chaque phrase par la même invocation : « Nous te jurons, camarade Lénine, d'accomplir avec honneur ta volonté¹ ! »

Le mausolée de Lénine, cependant, était davantage que le symbole d'une nouvelle religion laïque. Ses murs recelaient aussi, de façon moins explicite, d'autres significations bien différentes : les rêves utopiques d'une révolution cherchant à conquérir le futur. Ancrée dans une croyance ancienne tirée de l'eschatologie chrétienne, sa quête d'immortalité était offerte à l'imaginaire collectif comme un mythe traduit dans le langage moderne de la science et de la technologie. Leonid Krassine joua un rôle décisif dans le choix de préserver indéfiniment le corps de Lénine. Commissaire du peuple au Commerce extérieur, il devint le 29 janvier président du Comité funéraire, comité transformé par la suite en une commission chargée de pérenniser la mémoire de Lénine. Bolchevik de la première heure, Krassine s'était rallié au mouvement des « constructeurs de Dieu », créé par Alexandre Bogdanov et Anatoli Lounatcharski après la défaite de la révolution de 1905. Profondément convaincus que les êtres humains avaient besoin d'une croyance et d'un message spirituel afin de réaliser leur potentiel, les « constructeurs de Dieu » considéraient le marxisme comme une nouvelle religion

1. Joseph Staline, « Lénine est mort (1924) », discours prononcé au II^e Congrès des Soviets de l'URSS, le 26 Janvier 1924, publié dans la *Pravda* le 30 janvier 1924. Voir Stephen Kotkin, *Stalin. Paradoxes of Power 1878-1928*, New York, Penguin Books, 2014, p. 538-540. Selon Isaac Deutscher, « le mausolée devint aussitôt un lieu de pèlerinage, l'étrange Mecque d'une religion athée qui exigeait son prophète et ses saints, un sépulcre et des icônes. De même que le christianisme des origines absorba des éléments des rituels et des croyances païens à son apparition, maintenant le marxisme, un produit de la pensée d'Europe occidentale, commençait à absorber des éléments de la tradition byzantine, si profondément ancrée en Russie, et du style grec-orthodoxe ». Voir Isaac Deutscher, *Stalin. A Political Biography*, Londres, Oxford University Press, 1949, p. 269.

humaniste enracinée dans les principes du matérialisme historique et les promesses prométhéennes de la science moderne. Pour Lounatcharski, le socialisme scientifique était « la plus religieuse de toutes les religions ». Les « constructeurs de Dieu » croyaient en l'immortalité, qu'ils décrivaient comme l'accomplissement final de la libération humaine dans le futur socialiste. Opérant une synthèse entre le matérialisme historique de Marx, l'évolutionnisme de Darwin, l'empiriocriticisme de Mach, le socialisme utopique français du premier xix^e siècle et la philosophie chrétienne de Fedorov, ils interprétaient le socialisme comme une sorte de déification de l'Homme. En 1921, Krassine défendit de manière explicite sa foi en l'immortalité dans un discours prononcé aux funérailles du physicien Lev Karpov :

Je suis certain que le temps viendra où la science sera toute-puissante, qu'elle sera capable de recréer un organisme décédé. Je suis certain que le temps viendra où l'on sera capable d'utiliser les éléments vitaux d'un être humain pour recréer sa personne physique. Et je suis certain que lorsque ce temps viendra, lorsque la libération de l'humanité usant toute la puissance de la science et de la technique sera capable de ressusciter les grandes figures historiques [...], parmi ces grandes figures il y aura notre camarade Lev Iakovlevitch¹.

Compte tenu des circonstances, Krassine accepta d'embaumer le corps de Lénine grâce à l'injection de liquides qui préserveraient sa forme extérieure et permettraient ainsi son exposition dans un sarcophage, mais il aurait préféré qu'il fût congelé. Ainsi figé, conservé dans un état proche de l'« anabiose », c'est-à-dire un état intermédiaire entre la vie et la mort, le corps de Lénine aurait attendu son éventuelle résurrection. Krasin n'était d'ailleurs pas seul à partager cette croyance. Dans les premières années de l'URSS, beaucoup de ceux qui croyaient en l'immortalité n'étaient ni versés dans le culte de Lénine, ni d'anciens « constructeurs de Dieu ». Il y avait parmi eux beaucoup d'athées radicaux comme Alexandre Agienko, fondateur de la Ligue des militants athées, ou le groupe des « biocosmistes », pour qui la mort était « logiquement

1. Cité in Robert Tartarin, « Transfusion sanguine et immortalité chez Alexandre Bogdanov », *Droit et Société*, n° 28, 1994, p. 579. Voir aussi Nina Tumarkin, *Lenin Lives ! op. cit.*, p. 181.

absurde, éthiquement incompréhensible et esthétiquement laide¹ ». Si le but de la révolution était de créer un nouveau monde, alors elle ne pouvait s'arrêter à de nouvelles formes de production et de vie sociale, elle devait créer un nouvel art et une nouvelle culture. Autrement dit, elle devait créer une nouvelle vie dont le potentiel inépuisable ne pouvait être réalisé que dans l'immortalité. Le regard fatigué et désenchanté d'Ahasvérus, le juif errant condamné à traverser inlassablement les âges et les continents, semblait inconnu à cette société soudain pétrie d'attentes messianiques, futuristes et prométhéennes.

Régénération

Sans aller jusqu'à intégrer les canons idéologiques du léninisme, la quête de l'immortalité était un sujet largement débattu dans l'URSS des années 1920. Quoique extravagante – pour ne pas dire délirante – à bien des égards, elle apparaissait comme une tendance utopique parmi d'autres. En effet, elle était l'expression la plus singulière d'un projet de régénération humaine, sociale et politique qui structurait la plupart des expériences révolutionnaires.

« Régénération » fut un mot-clé de la Révolution française et 1789 vit fleurir d'innombrables projets de réformes (de l'État, de l'administration, de l'éducation, etc.) qui très vite fusionnèrent en un processus unique résumé par ce substantif. D'après Mona Ozouf, il désignait « un programme sans limites, tout à la fois physique, politique, moral et social, qui ne prétend[ait] à rien de moins qu'à créer un nouveau peuple² ». Comme d'autres termes de notre lexique politique, « régénération » prit alors un sens nouveau. Jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, souligne Antoine de Baecque, son usage était principalement circonscrit aux domaines de l'éthique (régénération du vice), de la religion (régénération du péché) et de la médecine (les facultés régénératrices de la chirurgie et d'autres traitements médicaux qui permettaient une guérison corporelle). Avec la Révolution, la régénération devint une sorte de thérapie sociale et politique à la

1. Cité in Nikolai Kremenssov, *Revolutionary Experiments. The Quest for Immortality in Bolshevik Science and Fiction*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 29.

2. Mona Ozouf, « Régénération », in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. « Idées »*, Paris, Flammarion, 1992, p. 373.



Chasse patriotique à la grosse bête. Gravure, musée Carnavalet, Paris.

fois¹. Comme l'observa le linguiste André-Pierre Reinhardt en 1796, les jacobins revendiquaient la régénération de l'« espèce humaine », proposaient une « loi régénératrice » et s'étaient fixé comme but ultime « une République régénératrice de l'Univers »². De son côté, l'abbé Grégoire, dans un célèbre essai de 1788, expliquait les avantages de « la régénération physique, morale et politique des juifs » pour la société française tout entière. Après avoir fait tomber les murs des ghettos et rompu leur isolement, les juifs abandonneraient leurs coutumes et deviendraient « utiles » à la société³. Quant à Sieyès, il voyait les élections comme une procédure visant à « régénérer » régulièrement le corps des représentants de la nation. L'iconographie révolutionnaire donnait d'ailleurs à voir les corps « dégénérés » de l'aristocratie et du clergé en images mettant en scène des parasites

1. Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire*, op. cit., ch. 3, p. 255-274.

2. *Ibid.*, p. 168.

3. *Ibid.*, p. 171.

monstrueux, obèses et parfois animalesques : des hydres et des harpies. Dans son journal *L'Ami du Peuple*, Marat parlait de l'aristocrate comme de « l'homme qui s'est engrassé en affamant le peuple¹ ». En 1791, après l'échec de sa fuite à Varennes, on commença à caricaturer Louis XVI en « roi-cochon » ou en « roi-porc »². Cette galerie de corps animalisés se tenait devant les colosses d'une nation régénérée, engagée dans une « chasse patriotique ». Au cours de la Terreur, le Comité de salut public utilisa la guillotine à « régénérer la nation ». Son langage comme ses images étaient imprégnées de métaphores corporelles, ainsi que l'illustre très bien cette déclaration de 1794 :

Le Peuple français va reprendre l'attitude d'Hercule. Il attendait ce gouvernement robuste qui doit raffermir toutes ses parties, qui, distribuant dans ses veines la vie révolutionnaire, le retrempe d'énergie, et complète sa force et son aplomb. [...] Les lois, qui sont l'âme du corps social, s'y répandent, le parcourrent, et, semblables à ces esprits qui portent la vie, circulent avec célérité dans toutes ses veines et arrivent en un instant du cœur aux extrémités³.

L'image de la révolution comme opération chirurgicale, cependant, précéda la Terreur. Dans son essai programmatique *Qu'est-ce que le Tiers État ?* (1791), Sieyès utilise par exemple la métaphore de la section chirurgicale d'un membre, comparant la tâche régénératrice de la révolution à celle de l'excision des « oppresseurs du corps » ou à « une amputation hautement souhaitable ». La noblesse était ainsi comparée à une excroissance morbide menaçant la santé de la nation et devant être supprimée :

Il est impossible de dire quelle place deux corps privilégiés doivent occuper dans l'ordre social : c'est demander quelle place l'on veut assigner, dans le corps d'un malade, à l'humeur maligne qui le mine et le tourmente. Il faut la neutraliser, il faut rétablir la santé et le jeu de tous les organes assez bien pour qu'il ne s'y forme plus de ces combinaisons morbidiques, capables de vicier les principes les plus essentiels de la vitalité⁴.

1. *Ibid.*, p. 240.

2. *Ibid.*, p. 68.

3. *Ibid.*, p. 310-11. Respectivement dans « Le comité de salut public aux comités de surveillance révolutionnaires » et dans « Le comité de salut public aux agents nationaux près les districts », in F.-A. Aulard (dir.), *Recueil des actes du Comité de salut public*, Paris, Imprimerie nationale, 1889-1923, t. 9, p. 166 et 175.

4. E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, *op. cit.*, p. 172-73.

La révolution russe généra un symbolisme corporel assez similaire, qui trouvait son expression dans les codes de la propagande moderne. Dans les posters soviétiques, l'aristocratie tsariste, les Gardes blancs, les classes bourgeoises et les leaders des grandes puissances étaient systématiquement peints sous les traits de corps déformés, gros et monstrueux, tantôt ridicules tantôt effrayants, imbus d'égoïsme et de haine. Les affiches de Viktor Deni, l'un des plus célèbres et talentueux



Viktor Deni, *Le Capital*, poster soviétique (1920).

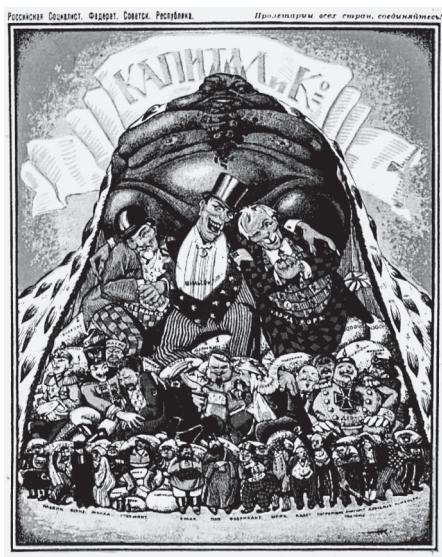


Viktor Deni, *Les Chiens de l'Entente : Denikine, Kolchak, Ioudenitch*, poster soviétique (1919).

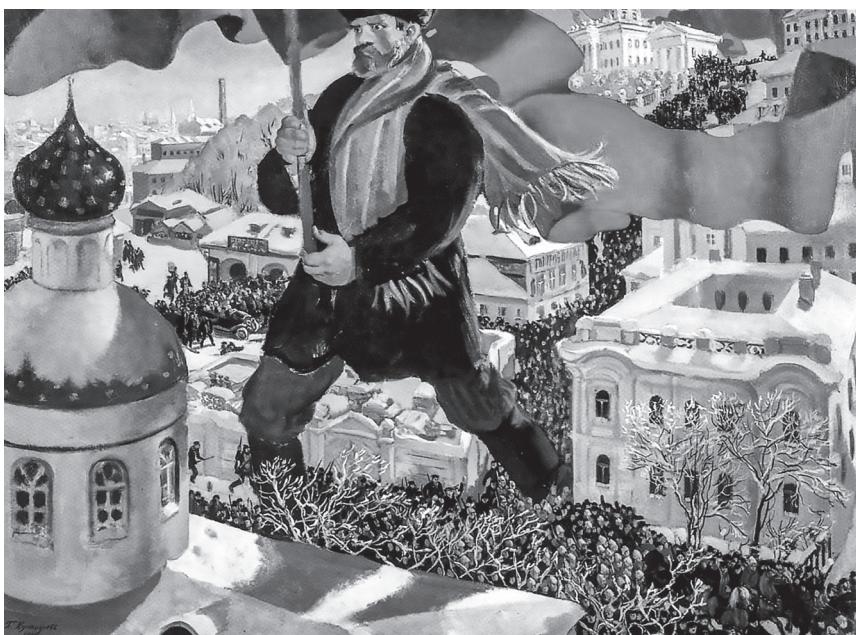
dessinateurs de l'URSS des années 1920, s'avérèrent particulièrement efficaces lorsqu'il s'agissait de mettre en images les idées bolcheviks et de susciter une mobilisation générale contre les ennemis des soviets¹. *Capital* (1919) apparaît aujourd'hui comme une préfiguration satirique des dessins de l'Oncle Picsou. L'image montre un bourgeois obèse au sourire satisfait, enfoncé jusqu'à la taille dans des pièces d'or. Autour du ventre, une montre à gousset en forme de cœur suggère qu'il a remplacé l'amour par la transformation du temps en argent. Derrière lui, des usines sont prises dans une toile d'araignée. Cette image fut exceptionnellement tirée à 100 000 exemplaires. La même année, alors que la guerre civile amorçait un virage décisif, Deni réalisa *Entente*, une affiche dans laquelle les trois généraux de l'Armée blanche, Denikine, Kolchak et Ioudenitch, apparaissent sous les traits de chiens tenus en laisse par les chefs de l'impérialisme anglais, français et américain. Dans *Capital and Co.* (1920), dont la composition satirique est étonnamment symétrique aux représentations de l'Internationale communiste par ses ennemis, Nikolaï Kochergine représente le capitalisme, l'impérialisme, le militarisme, l'aristocratie et l'Église comme une communauté fraternelle réunie sous le corps gigantesque d'un monstre nu qui les protège de son manteau d'hermine. Flanqué de Clemenceau et de Lloyd George, Wilson domine la compagnie en véritable chef de cette clique haute en couleur et rassemblant pêle-mêle des généraux de l'Armée blanche, des propriétaires terriens, des spéculateurs, des pogromistes et des représentants de toutes les religions traditionnelles.

Les hyènes, les hydres et les chiens de la Révolution française firent leur retour en Russie au cours des années 1920 sous les traits des mêmes horribles bêtes contre lesquelles le peuple soviétique menait des actions vigoureuses et régénératrices. Ces bêtes vinrent enrichir les canons iconographiques révolutionnaires de l'entre-deux-guerres, où elles rejoignirent les chiens enragés et les orques menaçantes des photomontages antifascistes de John Heartfield. Dans le sillage de ces monstres contrerévolutionnaires, on vit réapparaître les colosses herculéens prêts à les décapiter. Comme Lénine, le bras tendu vers le futur, les ouvriers insurgés étaient généralement représentés sous les traits de figures imposantes. Dans *Le Bolchevik* (1920), célèbre toile de Boris Kustodiev, un géant prolétaire muni d'une banderole déployée

1. Pour une description détaillée de ces posters, voir Victoria E. Bonnell, *Iconography of Power*, op. cit., p. 202, 196-197.



Nikolaï Mikhaïlovich Kochergine, *Capital and Co.*,
poster soviétique (1920).



Boris Mikhaïlovich Kustodiev, *Le Bolchevik* (1920).
Huile sur toile. Galerie Tretiakov, Moscou.



L'Internationale communiste (1919).



Mikhail Cheremnykh et Viktor Deni, *Le Camarade Lénine balaie la saleté de la Terre* (1920). Affiche soviétique.

derrière lui comme une immense onde rouge mène un cortège qui se répand dans les rues d'une ville russe. Les affiches de l'Internationale

communiste mettent en scène des ouvriers musclés attelés tantôt à anéantir les serpents et les pieuvres capitalistes, tantôt à libérer le monde des entraves qui l'emprisonnent. Inspirée par l'iconographie de la Révolution française, cette image fit l'objet de multiples variations en URSS avant d'être récupérée par les affiches anarchistes lors de la guerre civile espagnole. En dépit de leur indéniable propension à viriliser symboliquement le combat révolutionnaire – des corps d'ouvriers nus, musclés, pétris de vertus et d'idéaux politiques –, ces hercules libérateurs pouvaient aussi revêtir des formes sympathiques. L'une des affiches soviétiques les plus populaires de cette période, *Le Camarade Lénine balaie la saleté de la Terre*, réalisée par Mikhaïl Cheremnykh et Viktor Deni, représente le leader bolchevik juché sur un globe, chassant banquiers, rois et papes d'un coup de balai. Visuelles ou textuelles, ces métaphores du nettoyage et de l'amputation expriment clairement, dans la France jacobine comme dans la Russie bolchevique, l'idée selon laquelle la violence peut régénérer le corps social. En temps de guerre civile, la violence n'est plus un choix mais une nécessité incontournable, un passage obligé afin de donner à voir l'œuvre régénératrice de la révolution.

De même que l'idée de régénération en 1789 avait été préparée par le siècle des Lumières, de même elle fut portée, dans la jeune URSS, par les promesses de la science moderne. Le tournant du xx^e siècle vit naître de nouvelles disciplines comme l'endocrinologie, la génétique, l'hématologie, l'immunologie, la biochimie et, parallèlement, l'eugénisme. La transfusion sanguine fut considérablement développée et les progrès réalisés dans le domaine de la chirurgie rendirent possibles les premières transplantations d'organes. C'est dans ce contexte qu'Alexandre Bogdanov, ancien leader bolchevik opposé à Lénine avant 1917, réinterpréta le concept de régénération en le déplaçant du domaine social et politique au domaine biologique. À ses yeux, la régénération allait bien au-delà de l'égalité, de la justice sociale, des institutions, des lois éducatives et des formes de production créées par le pouvoir révolutionnaire. La régénération prenait le sens d'un « rajeunissement » des corps vivants grâce aux transfusions sanguines¹.

1. Pour un portrait intellectuel de Bogdanov, voir James White, *Red Hamlet. The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*, Leyde, Brill, 2018. Sur ses théories relatives à la transfusion sanguine, voir Nikolaï Krementsov, *A Martian Stranded on Earth. Alexander Bogdanov, Blood Transfusions, and Proletarian Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.



Lénine jouant aux échecs avec Alexandre Bogdanov au cours d'une visite à Maxime Gorky à Capri, photographie, 1908.

Quoique éclectique, Bogdanov était un penseur original qui avait étudié la médecine, les sciences naturelles et la philosophie. Sa théorie de l'organisation, à laquelle il donna le nom de *tectologie* (1913), était une synthèse du positivisme de Spencer, du monisme de Haeckel, de l'évolutionnisme de Darwin et du matérialisme de Marx. Elle prétendait offrir un projet cohérent afin d'organiser une société socialiste reposant sur la science et la technologie. Fondateur, avec Krassine et Lounatcharski, du mouvement des constructeurs de Dieu, Bogdanov associait des attentes eschatologiques de nature religieuse à des projets utopiques qui trouvaient une expression littéraire dans ses romans de science-fiction. Dans *L'Étoile rouge* (1908), il imagine une société communiste installée sur Mars, dont les habitants ont atteint un état de jeunesse permanente grâce à des transfusions sanguines régulières. Pendant les années 1920, Bogdanov participa à la création du Proletkult, un mouvement esthétique et littéraire revendiquant une nouvelle culture fondée sur une table rase d'où auraient disparu toutes les traditions antérieures, ce qui correspon-

dait assez bien à son futurisme radical. Encouragé par le progrès des sciences médicales et le développement des transplantations, il se fit propagandiste du mouvement pour le rajeunissement. Les efforts de Bogdanov furent récompensés en 1926, lorsque le commissariat du peuple à la Santé (*Narkomzdar*) annonça la création d'un Institut de transfusion sanguine sous sa direction. Deux ans plus tard, il échangea son sang avec celui d'un étudiant atteint d'une forme passive de tuberculose. L'étudiant survécut ; Bogdanov mourut, atteint d'une hémolyse généralisée. Le gouvernement soviétique organisa des funérailles d'État et la *Pravda* publia une nécrologie rédigée par son ami Lounatcharski. Nombre de médecins et chercheurs, sceptiques à l'égard de ses théories, voire effrayés par ses idées résurrectionnistes, l'accusèrent d'irrationalisme, et même d'obscurantisme. Bogdanov, écrivaient-ils, souhaitait « nous ramener à l'Antiquité et au Moyen Âge¹ ». Il reste que son utopisme s'accommodait bien de l'esprit et de l'imagination utopiques des débuts de l'URSS. C'est avec le soutien du gouvernement soviétique, et notamment de Lounatcharski et de Krassine, qu'il put créer son Institut de transfusion sanguine, et ce en dépit des réticences ou de la franche opposition de la plupart des chercheurs et institutions médicales. De fait, dans les années 1920, les journaux et les magazines soviétiques consacraient régulièrement des articles à la question du rajeunissement².

Trotski, lui, n'écrivit jamais sur cette question et se montra profondément critique à l'égard du Proletkult. Dans *Littérature et révolution* (1924), il rejette radicalement l'idée d'une culture prolétarienne, qu'il considérait à la fois comme naïve et irréaliste. Fidèle à la tradition marxiste, il ne croyait pas que le socialisme puisse être construit sur une table rase. De même qu'une économie socialiste ne pouvait exister que sur la base de forces productives développées par le capitalisme, de même une culture socialiste ne pouvait-elle surgir sans avoir d'abord assimilé en profondeur ce que les cultures antérieures avaient accompli. Le socialisme n'était pas la simple négation du capitalisme et de sa civilisation, mais bien son « dépassement ». Loin d'être iconoclaste, sa conception de la littérature et de l'art était cumulative. En dépit de leur radicalisme, les futuristes russes étaient à ses yeux le miroir de la naïveté et de l'immaturité rebelles des cercles de la bohème russe.

1. Cité in Nikolai Krementsov, *A Martian Stranded on Earth*, op. cit., p. 96.

2. Voir Mark D. Steinberg, *Proletarian Imagination. Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910-1925*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

Ainsi l'interprétation que proposait Trotski du marxisme différait-elle considérablement de celle de Bogdanov, des constructeurs de Dieu et autres « biocosmistes ». Tous, cependant, n'en partageaient pas moins une vision commune faisant du socialisme l'édification d'un nouveau monde, porté en définitive par un esprit prométhéen fondé sur la symbiose de la science et de l'utopie.

Certaines pages de *Littérature et révolution* esquisSENT une image saisissante d'une nature à venir intégralement remodelée par la technologie, où la vie humaine elle-même se trouverait redéfinie. Le socialisme, écrit Trotski, mènera à bien « des constructions titaniques ». Dans un futur socialiste, les hommes « [s'habitueront] à considérer le monde comme une argile docile propre à être modelée en formes toujours plus belles ». Les murs qui séparent l'art de l'industrie tomberont, tout comme les clivages entre art et nature. Selon le principe du fonctionnalisme, l'art sera « formateur » au lieu d'être « ornemental » et établira une relation nouvelle et harmonieuse avec la nature. Cette dernière n'aura pas le sens rousseauïste et romantique d'un retour à un « état de nature » premier et idyllique, mais sera comprise comme une force soumise aux besoins d'une civilisation supérieure, au point de susciter des transformations significatives dans la distribution des montagnes et des rivières, des forêts et des littoraux. Grâce aux conquêtes de la technologie, les êtres humains seront capables de « déplacer des montagnes » et de transformer « la carte de la nature ». Une fois cette tâche accomplie, les hommes « [auront] reconstruit la Terre ». Dans cette vision foncièrement anthropocentrique, la relation entre les êtres humains et la nature apparaît strictement hiérarchique : « L'homme socialiste maîtrisera la nature entière [...] au moyen de la machine. » Adoptant une sorte d'utopisme technologique pas si éloigné de la « tectologie » de Bogdanov, Trotski affirme ainsi sa conviction que « la machine [est] l'instrument de l'homme moderne dans tous les domaines de la vie¹ ».

Après avoir redessiné la nature, le socialisme remodèlera la vie humaine elle-même en suivant un plan biopolitique et, au fond, eugéniste :

Enfin, l'homme commencera sérieusement à harmoniser son propre être. Il visera à obtenir une précision, un discernement, une

1. Léon Trotski, *Littérature et Révolution*, trad. Pierre Frank, Claude Ligny et Jean-Jacques Marie, Paris, Éditions de la Passion, 2000, p. 145.

économies plus grands, et par suite, de la beauté dans les mouvements de son propre corps, au travail, dans la marche, au jeu. Il voudra maîtriser les processus semi-conscients et inconscients de son propre organisme : la respiration, la circulation du sang, la digestion, la reproduction. Et, dans les limites inévitables, il cherchera à les subordonner au contrôle de la raison et de la volonté. *L'homo sapiens*, maintenant figé, se traitera lui-même comme objet des méthodes les plus complexes de la sélection artificielle et des exercices psychophysiques¹.

L'humanité émancipée dans une société socialiste viendrait une bonne fois pour toutes à bout des « lois obscures de l'hérédité et de la sélection sexuelle aveugle ». Elle serait en mesure de surmonter cette « crainte morbide, hystérique, de la mort » et d'en finir avec « le manque d'harmonie anatomique et physiologique » d'une société de classes. En d'autres termes, le socialisme créerait « un type biologique et social supérieur, un surhomme, si vous voulez² ». Les traits d'un tel être supérieur atteindraient « la taille d'un Aristote, d'un Goethe, d'un Marx ». Cet homme nouveau serait « incomparablement plus fort, plus sage et plus subtil » que ses ancêtres et son corps « [deviendrait] plus harmonieux, ses mouvements mieux rythmés, sa voix plus mélodieuse »³.

Les fantasmes eugénistes et antiécologiques de Trotski n'étaient pas une exception. Au cours des mêmes années, le réalisateur Dziga Vertov souligna le potentiel du cinéma, en tant que création esthétique fondée sur le principe du montage, pour préfigurer l'Homme nouveau du futur. Dans son essai *Le Ciné-œil de la révolution* (1923), c'est en ces termes qu'il décrit son rôle de cinéaste :

Je suis le ciné-œil, je crée un homme plus parfait qu'Adam, je crée des milliers d'êtres différents en suivant des croquis et des schémas préparatoires. Je prends les mains les plus agiles, les plus fortes de l'un, les jambes les plus rapides et harmonieuses d'un autre, la figure la plus belle et la plus expressive d'un troisième, et par le montage je crée un homme nouveau, parfait⁴.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 146.

3. *Ibid.*

4. Dziga Vertov, « Kinoks-Révolution » (1923), in Daniel Banda et José Moure (dir.), *Le Cinéma. L'art d'une civilisation 1920-1960*, Paris, Flammarion, 2011, p. 88. Voir aussi Dziga Vertov, *Le Ciné-Œil de la révolution. Écrits sur le cinéma*, éd. François Albera, Antonio Somaini et Irina Tcherneva, Paris, Les Presses du réel, 2017.

Quoique effrayant, l'*Übermensch* de Trotski et de Vertov n'avait rien de nietzschen, puisqu'il ne surgissait pas des inégalités sociales d'une société de classes et que sa supériorité devait se mesurer à l'aune de l'arriération de ses ancêtres, non à celle de l'infériorité supposée de ses contemporains. Ce surhomme socialiste était aux antipodes de l'« Homme nouveau » nazi, dont le triomphe n'était envisageable que dans un monde d'esclaves. Il présentait en revanche bien des affinités avec ceux d'autres utopies, telles que les phalanstères de Fourier, l'espéranto, cette nouvelle langue universelle créée de toutes pièces, ou encore les prédictions de Marx et Engels, dans les années 1840, sur l'obsolescence imminente des nations dans un monde transformé par le cosmopolitisme. Force est de reconnaître, cependant, que cette vision d'un futur technologique et eugéniste rappelle aussi certaines des tentations totalitaires de l'entre-deux-guerres et qu'elle s'apparente à ces idées colorées quoique inquiétantes qu'Ernst Bloch décrivait comme les « courants froids » (autoritaires et étatistes) de la pensée utopique¹. Tout à leur élan révolutionnaire, les bolcheviks avaient oublié les mises en garde de Mary Shelley, l'autrice de *Frankenstein* (1818).

Corps libérés

Les actions et les mythes « régénérateurs » des révolutions coexistent avec leurs dimensions libératrices. Les révolutions détruisent l'autorité et les hiérarchies, inventent de nouvelles institutions sociales et politiques et créent de nouvelles formes de vie. Elles condensent les changements historiques en une césure soudaine.

La nouvelle idée de liberté et d'égalité portée par la culture des Lumières faisait de l'esclavage un symbole de l'oppression. Il s'agissait toutefois d'un *topos* rhétorique très souvent déconnecté de l'expérience historique qui l'avait engendré. Les esclaves étaient des objets discursifs situés dans un domaine intemporel et abstrait, rarement décrits comme des êtres menant une existence concrète, vivant et travaillant dans les colonies européennes. Plusieurs penseurs du libéralisme classique engagés dans le combat pour les droits constitutionnels et les libertés individuelles contre l'absolutisme étaient eux-mêmes

1. Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976, vol. 1, p. 197.

propriétaires d'esclaves ou impliqués dans la traite. C'est seulement vers la fin des années 1780 que les premières sociétés pour l'abolition de l'esclavage furent créées en France et au Royaume-Uni. Et en 1789 encore, lorsque Barnave, un représentant du lobby esclavagiste français, réclama une plus grande représentation antillaise à l'Assemblée constituante, Mirabeau pouvait lui répondre sarcastiquement qu'en France métropolitaine, les chevaux et les mules n'avaient pas le droit de vote¹. La contradiction entre le caractère universel de la Déclaration des droits de l'homme et la persistance de l'esclavage dans les colonies était généralement évitée dans les débats de l'Assemblée constituante et de la Convention. L'idée selon laquelle les esclaves noirs étaient les victimes d'une condition naturelle d'infériorité liée à leur race demeurait un lieu commun. L'abolition de l'esclavage, décrétée par la Convention en 1794 et inscrite dans la Constitution l'année suivante, fut la conséquence de la révolution des esclaves de Saint-Domingue qui conduisit en 1804 à l'indépendance d'Haïti, première république d'esclaves noirs libérés. Cet événement fut si important que pendant plus d'un siècle, la pensée européenne se montra incapable de l'intégrer dans ses catégories philosophiques et politiques, et il fut passé sous silence². Les vieilles représentations, toutefois, commencèrent à disparaître. Dans l'imaginaire collectif, l'esclavage cessa de désigner une oppression abstraite et atemporelle. Les corps noirs quant à eux cessèrent d'apparaître comme les figures ornementales des peintures orientalistes pour devenir des symboles de rébellion. « La transformation des esclaves, qui auparavant tremblaient par centaines face à un seul Blanc, en un peuple capable de s'organiser et de défier les nations européennes les plus puissantes de l'époque », écrivait C.L.R. James dans *Les Jacobins noirs* (1938), « constitue une des grandes épopées de la bataille et de la réussite révolutionnaires³ ».

Les révolutions atlantiques de la fin du XVIII^e siècle furent un processus inégal et hétérogène. Elles conduisirent à l'indépendance d'Haïti et à l'abolition de l'esclavage en France, mais aucune d'entre elles ne libéra les femmes. La Révolution française ne montra que

1. Voir Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, trad. Bernard Chamayou, Paris, La Découverte, 2014, p. XXX.

2. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 70-107.

3. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes, 1983, p. xvii.

quelques signes isolés d'un futur changement en donnant une dimension politique aux débats des Lumières sur l'émancipation féminine. Parmi les expressions les plus remarquables de cette nouvelle sensibilité, on compte deux célèbres textes qui développent une réflexion critique sur les points aveugles de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Fondés sur l'idée de loi naturelle, *Sur l'admission des femmes au droit de cité* de Condorcet (1790) et la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d'Olympe de Gouges (1791) pointent du doigt l'exclusion des femmes de la citoyenneté résultant d'un « acte tyannique » et réclament l'extension du suffrage. Le « despotisme marital », ajoutent-ils, est l'équivalent de l'oppression aristocratique dans le domaine de la famille¹. Sous la Terreur, Condorcet comme Olympe de Gouges, tous deux proches des girondins – la seconde avait même dédié sa déclaration à la reine Marie-Antoinette – furent exécutés.

Les philosophes des Lumières étaient divisés sur la question de l'oppression des femmes. Contrairement à Brissot, Condorcet, Diderot, Helvétius et d'Holbach, qui étaient favorables à une complète égalité juridique mettant fin à toute discrimination, Rousseau et Kant théorisaient l'infériorité naturelle des femmes². Au même titre que la question raciale et la question coloniale, la question des femmes révélait les apories des Lumières. Pendant la Révolution française, au début de la Convention (septembre 1792), la conquête la plus significative fut la loi sur le divorce, qui accorda des droits égaux aux membres du couple. Revendiqué par Olympe de Gouges, Sophie Condorcet et Madame de Staël, le suffrage féminin ne fut jamais pris en considération. En 1804, avec la proclamation de l'Empire, toutes les réformes de la Convention furent supprimées par Napoléon, qui regardait les femmes comme des « machines à accoucher des enfants³ ».

La plupart des historiens de la Révolution soulignent l'importance de l'engagement des femmes ainsi que leur rôle actif dans ses événements.

1. Voir Nicolas de Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, Paris, Firmin Didot, 1847 (1790), p. 121-130 ; Olympe de Gouges, « Déclaration des droits de la Femme, dédiée à la reine » (1791), in *Œuvres*, éd. Benoîte Groult, Paris, Mercure de France, 1986, p. 101-112.

2. Voir notamment le chapitre 11 de Jonathan I. Israel, *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, New York, Oxford University Press, 2019 ; et Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

3. Cité par Jonathan I. Israel, *The Enlightenment that Failed*, op. cit., p. 351.

ments marquants, mentionnant à ce propos leur culte de la guillotine. Cette participation s'exprimait notamment par la création de clubs, à l'instar de la Société parisienne des citoyennes républicaines révolutionnaires¹. Plus particulièrement ancrées dans les classes populaires urbaines, les « tricoteuses » – les femmes sans-culottes – articulaient les revendications sociales et politiques sans séparer la lutte pour le pain de celle pour la citoyenneté. Si le corps souverain du peuple était une fiction juridico-politique, les corps des femmes en étaient légalement exclus. Aussi la distinction entre une citoyenneté passive et une citoyenneté active – ceux qui avaient le droit de vote et ceux qui ne l'avaient pas – se trouvait-elle creusée par une discrimination supplémentaire de genre que le pouvoir révolutionnaire institutionnalisait. À l'automne 1793, la Convention interdit tous les clubs de femmes, tentant ainsi de neutraliser l'une des principales sources d'agitation sociale. C'est en 1795, au moment de la violente répression du soulèvement de Paris, lorsqu'elles défilèrent pour exiger de la nourriture et un retour à la Constitution de 1793 et aux institutions démocratiques de la Commune, que les femmes se trouvèrent une fois pour toutes exclues du processus révolutionnaire en tant que sujets autonomes. La Convention émit alors plusieurs décrets bannissant les femmes de la sphère publique et de toute activité politique.

Ancré dans la philosophie du droit naturel, le concept universel d'humanité né de la révolution était incapable d'inclure la diversité des êtres humains. Les droits de l'homme qu'elle proclamait étaient ceux des hommes blancs, non ceux des femmes. Accentuant une tendance surgie au XVIII^e siècle, le discours politique de la révolution biologisait les vieilles inégalités et les hiérarchies de genre en les reformulant dans le langage de l'anatomie et de la physiologie. Les experts médicaux expliquaient que l'emplacement des organes génitaux, à l'intérieur pour les femmes, à l'extérieur pour les hommes, prédisposait les premières à la vie domestique et les seconds à la vie publique². Pierre-Gaspard Chaumette, président « enragé » de la Commune et ardent défenseur de la Terreur, regrettait que les femmes en soient venues à « abandonner les soins pieux de leur ménage, le berceau de leurs enfants, pour venir sur les places publiques, dans les tribunes

1. Voir Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Paris, Perrin, 2004.

2. Voir Denise Riley, « Does a Sex Have a History ? "Women" and Feminism », *New Formations*, n° 1, 1987, p. 39-40.

aux harangues, à la barre du Sénat ». Et de conclure en se demandant pourquoi la nature n'avait pas confié les tâches domestiques aux hommes – « Nous a-t-elle donné des mamelles pour allaiter nos enfants ? » – et en dénonçant les « femmes impudentes, qui [voulaient] devenir des hommes¹ ». Comme le souligne Joan W. Scott, la révolution ne remit pas en question une dichotomie appelée à dominer tout le XIX^e siècle : d'un côté, des hommes associés à la citoyenneté active, à la liberté, à l'autonomie, à la vie publique et à la prise de parole ; de l'autre, les femmes reléguées à une citoyenneté passive, au devoir, à la dépendance, à la vie domestique et au silence². En 1904, observe Scott, Olympe de Gouges était encore mentionnée par les sciences médicales comme un exemple typique de l'hystérie révolutionnaire, pathologie mentale liée à une sexualité anormale (des flux menstruels excessifs), au narcissisme (des bains quotidiens) et à un comportement immoral (le refus de se remarier).

C'est la révolution russe qui, un siècle plus tard, réalisera les conquêtes les plus significatives pour les femmes. Non seulement elle abolit toutes les lois discriminatoires en instituant l'égalité juridique complète entre hommes et femmes et en reconnaissant à ces dernières le droit au divorce et à l'avortement, mais elle tenta d'abolir l'héritage patriarcal et de créer les conditions d'une vie sociale qui ne serait plus centrée sur la famille nucléaire. Le code de la famille soviétique de 1918 consacra le droit inconditionnel des femmes à l'éducation et au travail et leur garantit la liberté de choisir leur vie et leur profession de manière complètement indépendante³. Dans le débat public engendré par ces lois émancipatrices, il était fréquent de voir la famille définie comme un « fardeau » ou une « croix », en la comparant à des institutions oppressives au même titre que l'esclavage et le servage. La famille devait être abolie pour laisser surgir un nouvel ordre social. En 1919, le régime soviétique adopta des mesures favorisant l'éducation collective des enfants et la socialisation des tâches domestiques.

1. Pierre-Gaspard Chaumette, « Discours à la Commune de Paris », *Révolutions de Paris*, n° 216, 27 Brumaire an II (17 novembre 1793). Cité in Joan W. Scott, *La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998, ch. 2.

2. *Ibid.*, ch. 2 consacré à la Révolution française, p. 19-55.

3. Wendy Z. Goldman, *Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life 1917-1936*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 1-13. Voir aussi Anna Krylova, « Bolshevik Feminism and Gender Agendas of Communism », in Silvio Pons (dir.), *The Cambridge History of Communism. I. World Revolution and Socialism in One Country 1917-1941*, New York, Cambridge University Press, 2017, p. 424-448.

Désignés comme les sources fondamentales de l'« assujettissement » des femmes, la famille et le mariage étaient également appelés à disparaître. Aux yeux des bolcheviks, la libération des femmes ne pouvait être séparée de la lutte pour le socialisme. Le capitalisme ayant, par des lois tyranniques, transformé les femmes en objets de propriété et de possession, la femme libérée ne pouvait émerger qu'en mettant fin aux relations sociales réifiées et aliénantes.

En 1922, l'abolition de la loi condamnant la sodomie dépénalisa l'homosexualité. Quoique généralement considérée comme une « pathologie », cette dernière n'était jamais assimilée à une perversion ni désignée comme une atteinte à la moralité publique¹. Elle était d'ailleurs moins discutée en URSS que dans l'Allemagne de Weimar, où la Ligue pour la réforme sexuelle menait bataille contre le tristement célèbre paragraphe 175 du code criminel. L'un des inspirateurs du mouvement, le docteur Magnus Hirschfeld, fondateur de l'Institut de sexologie, fut invité à donner une série de conférences à Moscou, à l'occasion desquelles il établit des contacts officiels avec le commissariat du peuple à la Santé publique (*Narkomzdrav*)².

Cette période d'ébullition et de profondes transformations sociales s'étira sur plus de dix ans. Au milieu des années 1930, le « Thermidor sexuel » imposé par Staline redonna une position centrale à la famille nucléaire et rétablit l'illégalité tant de l'avortement que de l'homosexualité³. Toujours est-il que pendant une décennie de révolution sexuelle, l'URSS put goûter à l'« amour rouge⁴ ». C'est Alexandra Kollontaï, à qui l'on doit ce slogan, qui élabora les idées les plus

1. Voir Dan Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 126 ; Francis Lee Bernstein, *The Dictatorship of Sex. Lifestyle Advice for the Soviet Masses*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 2007, p. 63.

2. Dan Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia*, op. cit., p. 132-133.

3. L'expression « Thermidor sexuel » renvoie à l'ouvrage de Tariq Ali, *The Dilemmas of Lenin. Terrorism, War, Empire, Love, Revolution*, Londres, Verso, 2017, p. 271 (*Les Dilemmes de Lénine. Terrorisme, guerre, empire, amour, révolution*, trad. Diane Meur, Paris, Sabine Wespieser, 2017). Frances Lee Bernstein oppose la « révolution sexuelle » des années 1920 à la « grande retraite » des années 1930 (voir *The dictatorship of Sex*, op. cit., p. 5).

4. C'est le titre d'un ouvrage d'Alexandra Kollontaï paru en 1923 : *Red Love*, New York, Seven Arts Publishing Co., 1927. Voir deux recueils de ses écrits : Alexandra Kollontaï, *Marxisme et révolution sexuelle*, Paris, Maspero, 1973, et *La Révolution, le Féminisme, l'Amour et la Liberté*, textes choisis et présentés par Patricia Latour, Montreuil, Le Temps des cerises, 2017.



Alexandra Kollontaï vers 1900, photographie.

audacieuses sur la « femme nouvelle », thème auquel elle consacra en 1918 un essai fondateur. L'émergence d'une femme socialement indépendante et émancipée, notait-elle, était le fruit de la Grande Guerre. En envoyant une génération entière de jeunes hommes au front, ce conflit fit tomber les murs qui enfermaient les femmes dans la vie domestique et leur ouvrit les portes de nombreuses professions autrefois réservées aux hommes. Ce fut un événement d'une ampleur historique considérable. Dans les années d'après-guerre, des femmes devinrent ouvrières, employées, secrétaires, techniciennes et directrices, tandis que les artistes et les écrivaines cessèrent d'être des exceptions. D'après Kollontaï, la naissance de la femme nouvelle supposait une profonde transformation psychologique. Elle impliquait une « rééducation radicale de notre psyché ». Ainsi, de nombreuses « vertus » traditionnellement associées aux femmes telles que la passivité, la dévotion, la soumission et la gentillesse, « vertus » qui donnaient d'elles une image imposée par le patriarcat, devaient être remplacées par d'autres vertus telles que l'activisme, l'esprit de résistance, la déter-

mination et la ténacité. L'« autodiscipline » devait prendre l'ascendant sur l'extase émotionnelle¹.

Cette métamorphose affectait également la sexualité. La « femme nouvelle » ne devait pas cacher ses « désirs physiques naturels, qui signifiaient un acte d'auto-affirmation non seulement en tant que personne mais aussi en tant que représentante de son sexe ». Comme l'expliquait Kollontaï, la révolte des femmes contre une morale sexuelle étriquée était « un des traits les plus marquants de la nouvelle héroïne »². N'importe quelle relation sexuelle s'en trouvait ainsi autorisée, aussi inhabituelle fût-elle, tant qu'elle n'était pas dangereuse pour l'espèce humaine, ni fondée sur des calculs économiques. Sans rejeter l'idéal du « grand amour », elle considérait que ce dernier était rare et ne devait pas exclure d'autres formes d'amitié érotique. En matière de sexe, la liberté socialiste signifiait « toute la gamme des expériences amoureuses satisfaisantes qui enrichissent l'existence et procurent un plus grand bonheur. Plus grand est le développement émotionnel et intellectuel des individus, moins importante devient, dans leurs relations, la dimension purement physiologique de l'amour, et plus épanouie leur expérience amoureuse ». Envisagée comme une forme d'« attitude possessive », la jalousie n'était pas admise par la moralité communiste, qui prônait « une compréhension mutuelle et l'acceptation de la liberté de l'autre »³. L'amour sans attache était exigeant et nécessitait non seulement une sympathie et une attraction réciproques, mais aussi un respect mutuel, car l'autonomie de l'être aimé, quel qu'il fût, ne pouvait être remise en question. L'idéal était l'« éros ailé », fondé sur une rencontre sexuellement et émotionnellement épanouie entre des partenaires amoureux et des corps s'attirant mutuellement, mais Kollontaï notait en 1923, à propos des années de guerre civile, que la rudesse de la vie devait aussi admettre les droits d'un « éros

1. Alexandra Kollontaï, « La femme nouvelle », *Marxisme et révolution sexuelle*, op. cit., p. 127. Sur la conception de l'amour chez Kollontaï, voir Michael Hardt, « Red Love », *The South Atlantic Quarterly*, vol. 116, n° 4, 2017, p. 781-96. Voir aussi Matthieu Renault, « Alexandra Kollontaï et le déprérissement de la famille... ou les deux verres d'eau de Lénine », in Félix Boggio Éwanjé Épée (dir.), *Pour un féminisme de la totalité*, Paris, Amsterdam, 2017, p. 63-87.

2. *Ibid.*, p. 94.

3. Alexandra Kollontaï « Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations », *Selected Writings*, éd. Alix Holt, Londres, Allison & Busby, 1977, p. 231. Ce constat coïncide avec celui du jeune Marx, pour qui « une personne jalouse est surtout un propriétaire ». Cité in Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution. A History of Women and Revolution in the Modern World*, Londres-New York, Verso, 2014 (1974), p. 76.

sans ailes », c'est-à-dire une relation sexuelle purement physique, tout en étant librement consentie¹.

Les écrits de Kollontaï sur la sexualité ne mentionnent jamais Freud, en dépit du fait que *La Femme nouvelle* (1918) cite largement Grete Meisel-Hess, autrefois disciple de Freud à Vienne et figure marquante du féminisme de gauche allemand à la fin de la Grande Guerre². Dans les années 1920, la psychanalyse faisait l'objet de vifs débats en Russie, où elle était soutenue par le gouvernement. Trotski l'avait découverte à Vienne, lors de son exil entre 1907 et la Première Guerre mondiale, où il avait établi une relation fructueuse avec Alfred Adler, le premier psychanalyste marxiste. Malgré certaines réserves politiques, le chef de l'Armée rouge était convaincu des vertus cliniques de la psychanalyse et insistait sur sa complémentarité avec le marxisme afin de développer une psychologie matérialiste³. Aussi soutint-il l'Institut psychanalytique de Moscou ainsi que d'autres courants russes de psychologie, à l'instar de la psychotechnique d'Isaak Spielrein et de la pédologie d'Aron Zalkind. Dans la seconde moitié des années 1920, Zalkind prit ses distances à l'égard de la psychanalyse en lui reprochant son « biologisme » et sa tendance à insister à outrance sur le rôle de la sexualité dans le comportement des êtres humains, aux dépens de la conscience de classe. L'idée de Kollontaï selon laquelle il existerait un lien substantiel entre la libération sexuelle et la libération sociale anticipait à bien des égards la théorie de Wilhelm Reich, le chef de file du marxisme freudien. Jamais, pourtant, ils ne se rencontrèrent. Elle était ambassadrice de l'URSS en Norvège lorsque Reich se rendit à Moscou en 1929 afin de donner une conférence sur « La psychanalyse comme science naturelle⁴ ». Puisque le capitalisme réprimait les instincts sexuels et engendrait des relations sociales aliénées, expliquait Reich dans cette conférence, la tâche de la révolution socialiste consistait à libérer les énergies sexuelles étouffées par la morale bourgeoise. Cette libération était la condition d'un bonheur socialiste comblé

1. Alexandra Kollontaï, « Make Way for Winged Eros. A Letter to Working Youth », *Selected Writings, op. cit.*, p. 276-292.

2. Voir Beatrice Farnsworth, *Alexandra Kollontaï. Socialism, Feminism, and the Bolshevik Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 1981, p. 167.

3. Voir Alexander Etkind, « Trotsky's Offspring. Revolutionaries, Psychoanalysis, and the Birth of Freudo-Marxism », *Times Literary Supplement*, 9 août 2013, p. 14-15.

4. Voir Galina Hristeva et Philip W. Bennett, « Wilhelm Reich in Soviet Russia. Psychoanalysis, Marxism, and the Stalinist Reaction », *International Forum of Psychoanalysis*, vol. 27, n° 1, 2018, p. 54-69.

d'orgasmes satisfaisants – ce que l'on pourrait appeler, dans les termes de Kollontaï, l'apothéose de l'« amour ailé ».

« L'amour ailé » ne séparait pas sentiments et érotisme, mais cette nouvelle approche de la sexualité n'en dérangea pas moins la sensibilité de certains esprits victoriens et ascétiques. Lénine, qui ne cacha jamais sa relation extraconjugale avec Inès Armand, fut d'ailleurs souvent rangé dans cette catégorie en raison de sa critique de la théorie du « verre d'eau ». Comme il le regrettait dans les années 1920, imaginer que, dans une société communiste, la satisfaction des désirs sexuels serait aussi simple et triviale que de boire un verre d'eau constituait à ses yeux un malentendu complet. Loin d'être marxiste, cette idée lui paraissait au contraire « purement bourgeoise », relevant pour ainsi dire d'« une extension des bordels bourgeois ». Aussi en déplorait-il la popularité parmi la jeunesse : « Cette théorie du verre d'eau a rendu notre jeunesse complètement folle¹. » Clara Zetkin, qui mentionne ce jugement dans ses souvenirs sur Lénine, cite d'autres propos nuançant ces positions. Après avoir exprimé son rejet de l'« ascétisme monastique », Lénine aurait ainsi souligné que « le communisme [n'apportera] pas l'ascétisme, mais la joie de vivre, la force, entre autres, par la satisfaction complète du besoin d'aimer² ».

La libération sexuelle devait respecter la santé et la production, qui était devenue une exigence vitale après l'éclatement de la guerre civile. L'amour libre ne pouvait ignorer la nécessité d'éradiquer l'augmentation endémique de la pauvreté, du chômage, de la prostitution, des maladies vénériennes, des abandons d'enfants et parfois même de réelles famines. Lorsque l'on est sous-alimenté, la satisfaction des désirs sexuels devient secondaire. Dès sa fondation en 1918, le commissariat du peuple à la Santé publique lança une campagne visant à promouvoir une « sexualité éclairée » (*polovoe prosveshenie*) qui entraînait bien souvent en contradiction avec l'objectif socialiste de dissoudre la famille nucléaire³. Le redressement économique, social et culturel passait par de nouvelles habitudes de vie et de nouvelles pratiques d'hygiène individuelles et collectives. La lutte contre l'alcoolisme, le

1. Clara Zetkin, *Souvenirs sur Lénine*, Paris, Bureau d'édition, 1926.

2. *Ibid.* Sur la conception de la sexualité de Lénine, voir Frances Lee Bernstein, *The Dictatorship of Sex, op. cit.*, p. 34-38.

3. *Ibid.*, p. 4. Voir aussi Tricia Starks, *The Body Soviet. Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008. Les mesures d'hygiène du régime soviétique au cours des années 1920 sont analysées en profondeur aussi bien par Starks que par Bernstein.

tabac et la saleté exigeait une vie saine et réglée ; les activités intellectuelles et physiques devaient être harmonieusement associées afin de pouvoir participer à la tâche consciente de construire une nouvelle civilisation. Selon cette perspective, les pratiques corporelles devaient être disciplinées et les activités sexuelles passaient pour un obstacle potentiel à la santé et à la production. On se mit donc à décourager les rapports sexuels hors mariage et à identifier le socialisme aux corps sains, productifs et vertueux. Ainsi l'abstinence sexuelle et l'ascétisme – la modération dans la nourriture et les plaisirs, mais aussi le rejet du tabac et de l'alcool – devinrent les vertus de ces femmes et de ces hommes nouveaux. L'ascétisme était posé en rempart contre la décadence bourgeoise et ses vices, ses excès, son parasitisme et ses coutumes dégénérées. Dans l'iconographie soviétique de la fin des années 1920, lorsque la NEP fut abandonnée, les koulaks apparaissaient comme des individus gros, corrompus et méprisables. Les citoyens soviétiques consciencieux devaient nettoyer leurs maisons comme Lénine avait nettoyé la planète de la racaille capitaliste et impérialiste. Comme l'expliquait Nikolaï Semachko, directeur du *Narkomzdrav*, « la culture physique détruit les bases psychologiques des anomalies sexuelles¹ ». L'un des innombrables tracts éducatifs de son commissariat, « Ouvriers, prenez en main votre santé » (1925), fournissait des conseils essentiels aux citoyens soviétiques : « Du travail, des loisirs appropriés, une consommation de nourriture adaptée, une vie sexuelle normale pour les adultes, et du sport à tout âge : voilà les fondations d'une vie saine. » Comme le disait Lénine lui-même : « La lutte pour le socialisme se joue aussi sur le plan de la santé². » Tricia Starks souligne qu'au cours de la NEP, une période d'intenses controverses au sein du Parti bolchevik, deux discours se mêlaient : d'un côté une nouvelle rhétorique articulant des métaphores corporelles et faisant jouer des oppositions binaires telles que pur/impur et sain/malsain, de l'autre une rhétorique bolchevik traditionnelle enracinée dans la dichotomie entre socialisme et capitalisme, ou encore entre le nouveau monde et l'ancien régime.

Ainsi révolution sexuelle et ascétisme puritain coexistèrent-ils durant les années 1920. En 1926, le psychiatre déjà mentionné Aron Zalkind publia un surprenant essai énumérant douze « commandements sexuels », ou les règles indispensables à une vie communiste

1. Cité in Tricia Starks, *The Body Soviet*, op. cit., p. 198.

2. *Ibid.*, p. 169-171.



Adolf Strakhov, *Femme émancipée : construis le socialisme !*
Affiche soviétique (1926).

saine. Parmi ces prescriptions, on trouve l'amour monogamique, « l'abstinence sexuelle avant le mariage » et des rapports sexuels autorisés à condition qu'ils soient le dernier stade d'« une chaîne d'expériences profondes et complexes unissant les deux amants », et qu'ils « n'aient lieu qu'avec parcimonie ». La « sexualité [devant] être subordonnée aux intérêts de classe [...], le flirt, la séduction, la coquetterie et autres méthodes de conquête spécifiquement sexuelles » devaient être rigoureusement bannies¹. En d'autres termes, le socialisme était une maison de correction aussi sévère que monastique. Dans les années 1920, sur les étagères des librairies soviétiques, on pouvait aussi bien trouver l'essai de Zalkind que celui d'Alexandra Kollontaï faisant du socialisme un épanouissement érotique. Nikolaï Boukharine qui, avec d'autres, avait défendu la NEP avant qu'elle

1. Cité in Frances Lee Bernstein, *The Dictatorship of Sex*, op. cit., p. 39-40.

ne soit abandonnée par Staline, qualifia les propos de Zalkind de « sottises et balivernes de philistin », et Semachko leur reprocha d'être de la « sous-littérature » se faisant passer pour de la pensée éclairée¹. C'est ainsi que les vieilles dissensions entre Fourier, Marx et Cabet refirent surface en Russie soviétique².

La libération et la régénération des corps furent donc interprétées comme une nouvelle discipline. Le socialisme devint un pouvoir biopolitique s'exerçant sur la vie humaine elle-même, la protégeant, prenant soin d'elle, contrôlant, disciplinant et gérant les êtres humains qu'il considérait non seulement comme des sujets politiques mais aussi, de plus en plus, comme des entités physiques, des corps vivants. Les deux corps du peuple commencèrent à associer la pureté du corps politique – le léninisme – à la santé du corps naturel, pas encore immortel mais régénéré et renouvelé autant que possible. Il est vrai, dans ce sens, que le « Thermidor sexuel » de Staline fut préparé et annoncé au cours des années 1920. Les courants utopiques de la révolution, toutefois, s'exprimèrent pendant toute la décennie, dans une tension permanente avec les tendances autoritaires liées à la nécessité de réorganiser l'URSS au beau milieu d'une situation militaire et économique catastrophique.

Corps productifs

Les écrits de Lénine sont un miroir très révélateur de ce glissement de la Russie révolutionnaire vers une forme nouvelle de biopouvoir coexistant avec la libération sexuelle. Pendant la guerre civile russe, Lénine découvrit les vertus du taylorisme. À la veille de la Grande Guerre, il avait publié dans la *Pravda* deux articles sur ce thème dont les titres indiquaient bien la tonalité : « Un système “scientifique” pour pressurer l'ouvrier » (1913) et « Le système Taylor, c'est l'asservissement de l'homme par la machine » (1914)³. Il y décrivait la « gestion scientifique » de Frederick W. Taylor comme une forme de « rationalisation capitaliste » qui perfectionnait l'organisation du travail « contre l'ouvrier » ; ses méthodes, écrivait-il, « visent à l'écraser

1. *Ibid.*, p. 29.

2. Voir Étienne Tassin, « Le rêve, le désir et le réel. Marx ou Cabet », *Tumultes*, n° 47, 2016, p. 43-60.

3. Lénine, *Œuvres, op. cit.*, t. 18, p. 618-619, t. 20, p. 156-158.

et à l'asservir encore davantage¹ ». En mars 1918, cependant, il revint sur son jugement en le nuançant considérablement. Au lieu de rejeter en bloc le taylorisme, il en soulignait désormais les contradictions en y décelant aussi des aspects positifs. Il s'agissait, bien entendu, d'une méthode d'asservissement des ouvriers :

Le système Taylor allie, de même que tous les progrès du capitalisme, la cruauté raffinée de l'exploitation bourgeoise aux conquêtes scientifiques les plus précieuses, concernant l'étude des mouvements musculaires dans le travail, la suppression des mouvements superflus et malhabiles, l'élaboration des méthodes de travail les plus rationnelles, l'introduction des meilleurs systèmes de recensement et de contrôle².

Sous le régime socialiste, en revanche, le taylorisme pouvait remplir un autre rôle. Compris comme le dernier mot de l'organisation scientifique du travail, il pouvait être adopté en URSS afin de développer une productivité très nettement insuffisante :

La République des Soviets doit faire siennes, coûte que coûte, les conquêtes les plus avancées de la science et de la technique dans ce domaine. Nous pourrons réaliser le socialisme justement dans la mesure où nous aurons réussi à combiner le pouvoir des Soviets et le système soviétique de gestion avec les plus récents progrès du capitalisme. Il faut organiser en Russie l'étude et l'enseignement du système Taylor, son expérimentation et son adaptation systématique³.

Il recommandait donc son introduction dans l'industrie soviétique. En pleine guerre civile, au moment où l'économie s'effondrait, tandis que la production avait chuté à un tiers de ses niveaux d'avant-guerre, l'art le plus sophistiqué « d'extorsion de la sueur » lui semblait extrêmement utile. À dire vrai, Lénine alla même jusqu'à suggérer une forme encore plus autoritaire de taylorisme. À la différence des usines américaines d'Henry Ford, où le travail à la pièce liait les rémunérations à l'augmentation de la productivité, le travail en URSS correspondait à une forme de « service de travail obligatoire » dont le manquement devait être puni comme un délit. Ainsi

1. *Ibid.*, t. 20, p. 158.

2. Lénine, « Les tâches immédiates du pouvoir des Soviets », in *Oeuvres*, op. cit., t. 27, p. 268.

3. *Ibid.*

conçue, la rationalisation de la production n'était pas seulement une nécessité liée à l'extrême désorganisation de l'économie ; c'était un moyen privilégié de transformer un pays rural et arriéré en une société moderne. Contraints par la discipline et l'efficacité, les ouvriers russes abandonneraient graduellement la paresse, le retard et l'incompétence dont ils avaient hérité de leurs origines paysannes.

Le Système de Taylor (1922) de J. Ermanski, œuvre que Lénine appréciait hautement, distinguait la gestion scientifique américaine, exclusivement consacrée à intensifier les rythmes de production, d'une rationalisation industrielle du travail proprement soviétique. Au lieu d'intensifier l'exploitation des ouvriers en poursuivant des objectifs quantitatifs, cette dernière cherchait à intégrer les ouvriers eux-mêmes dans la gestion du système¹. À la fin de la guerre civile, Trotski organisa une conférence nationale sur le management scientifique au cours de laquelle les partisans et les opposants du taylorisme purent confronter leurs points de vue. La question demeurait alors encore ouverte. Une décennie plus tard, le débat trouva une issue dans le stakhanovisme. Alexeï Stakhanov n'était pas qu'un ouvrier infatigable, enthousiaste et quasiment « prométhéen », qui avait accompli un record en extrayant plus de cent tonnes de charbon en quatre heures et quarante-cinq minutes. C'était aussi un producteur alliant une incroyable capacité de travail avec des compétences techniques et un haut niveau de professionnalisation. Le stakhanovisme intégrait les ouvriers dans le système de gestion en faisant des exécutants mais aussi des planificateurs². C'était la parfaite illustration de la fusion entre force physique et technologie moderne. Les ouvriers stakhanovistes jouissaient de salaires élevés et d'un système de protection sociale qui comprenait les loisirs, le sport et des activités culturelles comme les concerts, les conférences, les musées et les visites d'expositions. Dans *La Révolution trahie* (1936), Trotski critique le stakhanovisme principalement à cause de son abandon de l'égalitarisme socialiste. Il se garde de le confondre avec le travail forcé, pratique réservée au système du goulag, mais il souligne que ce système introduisait une nouvelle éthique antisocialiste du travail³.

1. *Ibid.* Il existe une traduction allemande de l'ouvrage d'Ermanski, *Wissenschaftliche Betriebsorganisation und Taylor-System*, Berlin, Dietz, 1925.

2. Telle est la conclusion de Lewis H. Siegelbaum, *Stakhanovism and the Politics of Productivity in the USSR 1935-1941*, New York, Cambridge University Press, 1990, p. 295.

3. Léon Trotski, *La Révolution trahie*, trad. Alfred Rosmer, Paris, Minuit, 1989, p. 58-63.



Z. Tolkachev, *Portrait futuriste d'Aleksei Gastev* (1924).

Dans les années 1920, le héros du management scientifique en URSS était Alexeï K. Gastev, le « Taylor russe ». Personnage original et touche-à-tout (enseignant, journaliste, essayiste, ouvrier d'usine, poète et ingénieur autodidacte), Gastev appartenait à la génération des fondateurs du bolchevisme, dont il avait partagé l'expérience de l'exil et de la révolution. En 1910, il s'était évadé de Sibérie et avait émigré en France, où il découvrit le travail à la chaîne chez Renault. Avant 1917, il avait été proche de Bogdanov et, au début des années 1920, il devint l'un des représentants du Proletkult, un mouvement esthétique qu'il décrivait, quant à lui, comme « l'essence de la philosophie du prolétariat industriel¹ ». En 1920, Gastev créa à Moscou l'Institut central du travail (CIT), qui reçut le soutien du gouvernement soviétique et encouragea l'introduction du management scientifique dans les usines russes.

Gastev défendait une vision messianique de la machine et théorisait la transformation du corps humain en une entité mécanique. Aussi célébrait-il l'avènement du socialisme comme le triomphe de la technologie. Dès avant la révolution russe, ses poèmes étaient émaillés de métaphores métalliques censées magnifier le travail industriel. Dans *Nous sommes forgés par le fer* (1914), il annonce l'avènement d'un âge nouveau de producteurs dotés d'un « sang de fer », « d'épaules et de bras de fer » et confluant en une « forme

1. Cité in Rolf Hellebust, « Alexei Gastev and the Metallization of the Revolutionary Body », *Slavic Review*, vol. 56, n° 3, 1997, p. 500-18, en particulier p. 504. Voir aussi Kendall E. Bailes, « Alexei Gastev and the Soviet Controversy Over Taylor 1918-24 », *Soviet studies*, n° 29/3, 1977, p. 373-394.

ferrée »¹. Dans les années 1920, il décrivait le communisme comme la métamorphose de la chair en métal, une nouvelle société fondée sur une discipline et une volonté d'acier. Revendiquant une filiation avec les plus grands penseurs et écrivains utopistes du xix^e siècle, de Fourier à Jules Verne et H. G. Wells, Gastev imaginait le socialisme comme un monde de machines autorégulées. La société future, écrivait-il, « sera dirigée par des “complexes de production” au sein desquels la volonté des machines et la force de la conscience humaine convergeront pour créer un monde incassable² ». Progressivement, les choix des êtres humains et les délibérations par vote y seront remplacées par des machines autonomes. Ces transformations donneront naissance à une humanité nouvelle, adaptée aux règles de la technologie, c'est-à-dire réorganisée par la standardisation de son langage, de ses gestes et de ses pensées. Les êtres humains, continuait-il, seront « dépourvus d'âme et dénués de personnalité, d'émotion et de tout lyrisme³ ». Ils deviendront en somme des entités mécaniques. Au lieu d'être des « objets de contrôle », les machines se transformeront en « sujets ». Allant un cran plus loin que la « tectologie » de Bodganov, ce tableau d'un monde socialiste « idéal » finit par prendre les traits cauchemardesques d'une ontologie négative (les êtres humains remplacés par des machines devenues les sujets de l'histoire) au parfum vaguement heideggérien. Il préfigurait aussi l'idéalisation fasciste du « travailleur » (*der Arbeiter*) décrit par Ernst Jünger dans son essai éponyme. Paru en 1932, ce dernier annonçait la mécanisation du travail, l'effondrement de toutes les barrières entre l'art et la technologie, comme la photographie en fournissait l'exemple, et finalement l'émergence d'un « type humain » nouveau doté d'un corps métallique⁴. Au lieu d'être le fruit d'une révolution socialiste, le « Travailleur » de Jünger était le produit de la Grande Guerre, le massacre industrialisé qui avait ouvert le xx^e siècle. Ses traits n'étaient cependant pas si différents de ceux de l'homme-de-fer socialiste de Gastev. Les analogies entre *Nous sommes forgés par le fer* et le pamphlet nationaliste *Le Combat comme expérience intérieure* (1922), écrits respectivement au début et à la fin de la Grande

1. *Ibid.*, p. 505.

2. Cité in Richard Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York, Oxford University Press, 1989, p. 151.

3. *Ibid.*, p. 152.

4. Ernst Jünger, *Le Travailleur*, trad. Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989.

Guerre, sont étonnantes. Le poème de Gastev idéalise les ouvriers forgés par les machines :

Ils sont impétueux, ils sont audacieux, ils sont forts. Ils exigent plus de force encore. Je les regarde et me tiens droit devant eux. Dans mes veines coule un nouveau sang de fer. Et voilà que je grandis encore. Je laisse pousser mes épaules d'acier et mes bras démesurément forts. Je ne fais maintenant plus qu'un avec le fer du bâtiment. Je me suis élevé. Mes épaules font céder les fermes, les poutres de métal, le toit. J'ai les pieds encore sur terre, mais ma tête dépasse le bâtiment. Je suis encore essoufflé de ces efforts inhumains/surhumains [*nechelovecheskie*]¹.

Jünger, de son côté, célèbre la race nouvelle née de la guerre, le combat industriel qui l'avait forgée, une race en qui il voyait l'« humanité nouvelle ». Il s'agissait, écrivait-il, d'une « race toute neuve, intelligente, forte, bourrée de volonté », qui s'était « frayée son chemin entre les cratères des obus, à travers le feu et l'acier »². Le combat était ce moment cathartique qui donnait naissance à une nouvelle élite de héros : « C'est lui qui nous a martelés, ciselés et trempés pour faire de nous ce que nous sommes. [...] [La guerre] nous a formés au combat, et tant que nous serons, nous resterons des combattants³. »

Les idées de Gastev exercèrent une certaine influence sur l'avant-garde esthétique russe, où elles étaient soutenues par le mouvement constructiviste du Nouveau LEF (Front de gauche des arts). D'après des artistes comme le graphiste et photographe Alexandre Rodchenko, le dramaturge Serge Tretiakov et le metteur en scène Vsevolod Meyerhold, la révolution d'Octobre devait être étendue au domaine de la création esthétique en dépassant la séparation entre l'art et l'industrie. Meyerhold, en particulier, essaya d'introduire le taylorisme dans le théâtre en inventant de nouvelles chorégraphies dans lesquelles les comédiens synchronisaient tous les moyens expressifs de leur corps. La corrélation entre les corps et les gestes devait prendre la forme d'un mouvement mécanique. Alors que le théâtre

1. Alexeï Gastev, « Le fer dont nous sommes issus », cité in Rolf Hellebust, « Alexei Gastev and the Metallization of the Revolutionary Body », *loc. cit.*, p. 505.

2. Ernst Jünger, *La Guerre comme expérience intérieure*, trad. François Poncet, Paris, Christian Bourgois, 1997, p. 121.

3. *Ibid.*, p. 32. Voir aussi Thomas Nevin, *Ernst Jünger and Germany. Into the Abyss, 1914-1945*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 71-74.



Vsevolod Meyerhold, N = A1 + A2 (théâtre biomécanique).
Photographie.

traditionnel demandait aux acteurs de montrer leurs émotions, les pièces de Meyerhold mettaient en scène les potentialités offertes par la biomécanique, une science fondée sur le principe selon lequel « le corps est une machine, et la personne qui travaille est un opérateur¹ ». Meyerhold formulait cette règle par une formule mathématique : N = A1+A2, dans laquelle N (l'acteur) correspondait à la somme de A1 (le machiniste-concepteur) et A2 (le corps qui exécute)².

Enracinée dans une vision messianique du prolétariat comme rédempteur de l'histoire – un prolétariat redéfini quasi exclusivement comme classe ouvrière industrielle à l'aube de l'ère fordiste –, l'idée d'une discipline corporelle révolutionnaire allait bien au-delà des frontières russes. En 1919-1920, la période de l'occupation des usines Fiat à Turin, Antonio Gramsci élabora sa propre théorie du socialisme comme rédemption du travail : émancipation *par* le travail plutôt que libération *du* travail. Ses articles pour *L'Ordine Nuovo* résonnent de manière frappante avec les débats soviétiques que le théoricien marxiste italien ne connaissait pourtant pas encore. Selon Gramsci, les conseils d'usine créés par les ouvriers de Fiat étaient les organes en puissance de la dictature prolétarienne. Le socialisme exprimait la rationalité intrinsèque de la production industrielle et devait être organisé sur le modèle de l'usine. Le travail industriel avait façonné la psychologie propre à

1. Cité in Jonathan Pitches, « The Theatricality Reflex. The Place of Pavlov and Taylor in Meyerhold's Biomechanics », *Science and the Stanislavsky Tradition of Acting*, New York, Routledge, 2006, p. 49.

2. Marie-Christine Autant-Mathieu, « De l'Octobre théâtral au dressage des arts », in Nicolas Liucci-Goutnikov (dir.), *Rouge. Art et utopie au pays des Soviets*, Paris, Réunion des musées nationaux, 2019, p. 140.

l'ouvrier, un être humain incapable de vivre sans ordre ni discipline, sans organisation ni rationalité. Conditionnée par son expérience du travail, cette psychologie était éminemment collectiviste. En tant que producteur, écrivait Gramsci, l'ouvrier était « la force révolutionnaire qui incarne la mission de régénérer la société des hommes », et donc le fondateur de « nouveaux États »¹. Par conséquent, le socialisme signifiait la conquête du pouvoir par les producteurs, en subsumant la société tout entière sous le paradigme industriel. Alors que dans l'État bourgeois, le citoyen était le sujet abstrait de la souveraineté, le socialisme le remplacerait par le producteur. La société communiste serait structurée « sur la base de la grande usine mécanisée » et son noyau serait le conseil d'usine, organe de son cerveau ouvrier². Selon les termes de Gramsci, l'usine était le domaine dans lequel la classe ouvrière devenait un « corps organique » spécifique. Son organisation naturelle, le conseil d'usine, était appelée à remplacer les institutions représentatives de l'ancienne souveraineté. Telle était son interprétation personnelle de la théorie marxiste de l'extinction de l'État. Étendue à l'ensemble de la société, l'usine édifiait le nouvel État prolétarien qui remplacerait le vieil État bourgeois. Ce modèle pouvait par ailleurs être étendu à une échelle globale. Gramsci imaginait une sorte de conseil d'usine universel qui gouvernerait « la richesse de la planète au nom de l'humanité tout entière³ ».

Dans les *Cahiers de prison*, un passage consacré au taylorisme fait écho aux débats soviétiques des années 1920 lorsqu'il insiste sur la nécessité de dépasser tant les limites du management capitaliste que les obstacles dressés par une sexualité débridée contre l'affirmation de l'éthique du travail industriel. Alors que le taylorisme transformait l'ouvrier en un « singe dressé » (*gorilla ammaestrato*) en brisant les « liens psycho-physiques du travail professionnel qualifié », le socialisme rétablirait ce lien à un niveau supérieur, en créant un « type nouveau » d'ouvrier conscient, capable de contrôler et de guider le processus de travail dans lequel il serait impliqué. Ce producteur et être humain d'un genre supérieur, soulignait Gramsci, serait l'aboutis-

1. Antonio Gramsci, « L'operaio di fabbrica » (1920), *Scritti politici*, éd. Paolo Spriano, Rome, Editori Riuniti, 1973, p. 90-91 (*Écrits politiques I – 1914-1920*, éd. Robert Paris, trad. Marie-Gracieuse Martin-Gistucci, Gilbert Moget, Robert Paris et Armando Tassi, Paris, Gallimard, 1974).

2. Antonio Gramsci, « Il consiglio di fabbrica » (1920), *Ibid.*, p. 123.

3. *Ibid.*, p. 124.

sement d'un programme presque eugénique : « Il se produira inéluctablement une sélection forcée, une partie de la vieille classe laborieuse sera éliminée sans pitié du monde du travail et peut-être du monde tout court¹. » Ce spécimen anthropologique régénéré, « supérieur », posséderait des traits physiques et des habitudes corporelles modelés par son rôle de producteur. Dans le domaine de la sexualité, écrivait-il, « le facteur idéologique le plus dépravant et “régressif” est la conception éclairée et libertaire propre aux classes non étroitement liées au travail productif, et qui de ces classes se propage aux classes laborieuses² ». L'élite prolétarienne avait la responsabilité de montrer à sa classe le style de vie le plus approprié à un producteur conscient. Le pouvoir prolétarien, expliquait-il, résidait dans l'« autocoercition, à savoir une autodiscipline (Alfieri se faisant attacher à sa chaise) »³.

Cette refonte biopolitique des êtres humains visant à en faire des corps productifs et disciplinés fétichisait tant l'*homo faber* que le développement des forces productives. Entre l'ascétisme productif de cet Homme nouveau et l'hédonisme de l'« éros ailé », le hiatus était béant. Pendant les années 1920, le socialisme se débattait entre ces deux pôles.

1. Antonio Gramsci, « Americanismo e fordismo » (1934), *Quaderni del Carcere*, éd. Valentino Gerratana, Turin, Einaudi, 1975, vol. III, p. 2162 (trad. *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, 2011, p. 293).

2. *Ibid.*, p. 2163 (p. 289-290).

3. *Ibid.* (p. 290-291).

3

Concepts, symboles et lieux de mémoires

Dans la révolution, tout va incroyablement vite, comme dans le rêve du dormeur qui semble libéré de la loi de la gravité. [...] Ce sont deux choses différentes que le peuple qui fait la révolution, qui, soulevé par l'esprit d'un petit nombre, accomplit des miracles d'héroïsme, qui est grand dans le fanatisme sauvage comme dans les actions les plus généreuses d'amour et d'empathie, et le peuple qui, ayant reflué, s'est retiré de l'esprit pour revenir à lui-même.

Gustav LANDAUER, *Révolution* (1907)

Les révolutions ont changé le visage de l'histoire mais ont rarement créé des « lieux de mémoire » partagés à une échelle globale. Il est bien vrai que quelques expériences marquantes sont devenues des métaphores universelles, à l'instar de la prise de la Bastille ou du Palais d'Hiver, mais elles demeurent les projections d'événements nationaux. Formant un cycle de soulèvements qui, de l'Amérique jusqu'à la France et Saint-Domingue, jetèrent les bases idéologiques et politiques de notre modernité, les révolutions atlantiques du dernier quart du XVIII^e siècle sont déposées pour l'essentiel dans des mémoires nationales. Dans la conscience de leurs protagonistes, elles étaient liées les unes aux autres, mais elles n'ont jamais créé une mémoire supranationale. Si les révolutions américaine et française se voient souvent opposées comme deux paradigmes antinomiques,

les jacobins noirs, eux, ont été oubliés pendant un siècle, restant ainsi exclus d'un canon révolutionnaire essentiellement occidental. En 1848, le « Printemps des peuples » fut une vague de soulèvements quasi simultanés, de Palerme à Paris et de Francfort à Vienne, qui ne laissa pourtant de traces qu'à l'échelle nationale. Les « cinq journées de Milan » sont presque inconnues en dehors de l'Italie, tout comme l'Assemblée nationale de Francfort en dehors de l'Allemagne. Les années 1960 furent le théâtre d'affrontements urbains de Prague à Mexico et de Berlin à Tokyo, mais le label « Mai 68 » circonscrit l'événement à l'intérieur de frontières nationales : les barricades montées dans le Quartier latin. Semble ainsi se confirmer l'observation de Pierre Nora selon laquelle « les seules incarnations européennes [de la mémoire] sont négatives », à l'instar de Verdun et Auschwitz, c'est-à-dire une bataille de la Grande Guerre impliquant les armées française, anglaise et allemande, et un camp nazi où furent déportés et exterminés les juifs d'une douzaine de pays européens¹. À la fois héritage omniprésent et objet mémoriel insaisissable, les révolutions deviennent aujourd'hui encore des « spectres qui hantent l'Europe », pour reprendre la formule d'Edmund Burke rendue célèbre par Marx et Engels. Elles nous parlent du passé, mais peut-être sont-elles encore capables de nous annoncer le futur.

Leur héritage universel est avant tout un concept. Si le mot « révolution » est ancien, c'est seulement après 1789 qu'il prend, dans toutes les langues, sa signification moderne. Emprunté à l'astronomie, il était auparavant utilisé pour désigner une « rotation », indiquant par là le rétablissement d'institutions stables après une période de troubles. C'est par ce terme, par exemple, que les Anglais désignèrent leur Glorieuse Révolution de 1688, à savoir la restauration de la monarchie sur une base constitutionnelle. À l'inverse, le soulèvement mené par Cromwell dans les années 1640 était considéré comme une « guerre civile ». De même, c'est après 1789, rétrospectivement, que la Révolution française jeta une lumière nouvelle sur la naissance des États-Unis. Libérés d'une domination aussi injuste qu'oppressive, les colons aspiraient à recouvrer leurs droits légitimes, non à réitérer le geste de Cromwell. Leur rébellion était une « guerre d'indépendance », et il faudra attendre deux décennies pour que cette dernière devienne

1. Pierre Nora, « Y a-t-il des lieux de mémoire européens ? », *Présent, nation, mémoire*, Paris, Gallimard, 2011, p. 386.

la « révolution américaine¹ ». En 1789, l'histoire ne rebroussait pas chemin, bien au contraire, elle réalisait un gigantesque bond en avant². Pour Marx, les jacobins « accomplirent sous le costume romain et avec des phrases romaines la tâche de leur temps : l'émancipation et la création de la société *bourgeoise* moderne³ ». Ils croyaient rejouer une pièce ancienne. En réalité, ils inventaient le futur, car la révolution s'était mue en une césure politique qui avait créé de nouvelles institutions et affirmé la souveraineté du peuple. Sur le terreau fertile hérité des penseurs des Lumières, l'idée de progrès avait été incarnée par des forces sociales qui en assuraient un double accomplissement, à la fois matériel et moral. L'histoire avait un *telos* et les révolutions étaient les moyens par lesquels les êtres humains pouvaient l'atteindre. Elles faisaient voler en éclat le continuum de l'histoire par de puissantes accélérations qui propulsraient le monde dans une temporalité nouvelle et ascendante ; elles agissaient avec une telle force que rien ne demeurerait à sa place et qu'en vertu d'un tropisme émancipateur secret, tout semblait se diriger vers un horizon utopique⁴.

Bien que leurs interprétations divergent radicalement, les défenseurs comme les détracteurs des révolutions s'accordent à dire qu'elles sont toujours une *rupture* sociale et politique. Et c'est avec cette signification qu'elles se sont inscrites dans notre conscience historique. Dès le début, un lien symbiotique unit étroitement révolution et contrerévolution. Tout au long du xix^e siècle, les révolutions apparaissent à leurs contemporains comme des amalgames singuliers d'innovation et de chaos, l'émergence d'un pouvoir nouveau et le basculement d'une société dans le désordre et la violence. Ce double regard fixa l'horizon politique de la modernité. À la fois topologique et ontologique, la distinction entre *gauche* et *droite*⁵, qui surgit en août 1789 au cours d'une séance fatidique de l'Assemblée nationale, franchit les frontières de l'Hexagone pour redessiner d'abord la carte politique de l'Europe, puis celle du monde. À partir de la fin des années 1790, le jacobinisme devint un mouvement subversif

1. Arno J. Mayer, *Les Furies*, op. cit., p. XXX.

2. Voir Alain Guéry, « Révolution. Un concept et son destin », *Le Débat*, n° 57, 1989, p. 106-128.

3. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 438.

4. Reinhart Koselleck, « Critères historiques du concept de "révolution" des temps modernes (1969) », loc. cit., p. 63-80.

5. Voir Norberto Bobbio, *Droite et Gauche. Essai sur une distinction politique*, trad. Sophie Gherardi et Jean-Luc Pouthier, Paris, Seuil, 1996.

d'ampleur européenne, dressé contre l'Ancien Régime. Menacé de l'intérieur par la guerre de Vendée et de l'extérieur par une coalition de régimes monarchiques, la Révolution française s'exporta, ou, pour reprendre les termes d'Arno J. Mayer, *s'externalisa*¹. Elle étendit ses valeurs et ses conquêtes sociales (le code civil), devenant ainsi avant tout un modèle à suivre (des mouvements jacobins virent le jour presque partout), puis un nouveau despotisme à démanteler (le réveil d'une conscience nationale contre le règne de Napoléon).

Chaos et innovation, barbarie et promesse du futur, tels sont les pôles entre lesquels les interprétations de la Révolution française oscilleront durant plus d'un siècle. Kant et Hegel condamnaient la Terreur mais reconnaissaient dans cet événement un tournant historique de la plus haute importance. Tout d'abord, c'était le *signum prognosticum* d'un monde émancipé régi par la raison, la promesse d'une loi cosmopolitique et la preuve que l'humanité avait atteint sa maturité. En dépit de sa violence, la Révolution constituait donc un pas décisif vers le progrès moral et avait même donné une forme juridique aux valeurs dont elle était porteuse. Dans *Le Conflit des facultés* (1798), ouvrage écrit à la fin de sa vie, lorsque bon nombre de partisans du jacobinisme en Allemagne commençaient, déçus, à se tourner vers le conservatisme romantique, Kant souligne la dimension universelle de la Révolution française : « Un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser » que nul ne peut ignorer. Cet événement est « trop important, trop mêlé aux intérêts de l'humanité et d'une influence trop vaste sur toutes les parties du monde », ajoute-t-il, pour que ses leçons ne soient pas assimilées par « tous les esprits »².

Quant à Hegel, il définit la Révolution française comme la réalisation de la philosophie, le passage de la « pensée abstraite » à son accomplissement dans la réalité. « C'était là un superbe lever de soleil », conclut-il, soulignant « l'émotion sublime » qui avait alors régné, une époque où « l'enthousiasme de l'esprit [avait] fait frissonner le monde comme si, à ce moment seulement, on était arrivé à la réconciliation

1. Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, p. XXX.

2. Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, Paris, Éditions Gonthier, 1965, VII, p. 173. Sur Kant et la Révolution française, voir André Tosel, *Kant révolutionnaire*, Paris, PUF, 1988, et Domenico Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Naples, Bibliopolis, 1983.

du Divin avec le monde »¹. Dans ses leçons d'Iéna qui seront refondues dans *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), il avait déjà exposé sa vision de la Révolution française : un gigantesque pas en avant de l'histoire en dépit des traits autoritaires du jacobinisme et de l'Empire napoléonien. Tout en les déplorant, il y saisissait une expression de la dialectique de l'histoire, et donc l'incarnation de l'Esprit. Marcuse a observé à juste titre que si Hegel avait défendu la Restauration, c'était parce qu'il y voyait le résultat ultime des conquêtes de la modernité, de la Réforme à la Révolution française².

En 1848, l'année du Printemps des peuples, la promesse émancipatrice de la Révolution française devint démocratique, nationale et, aux yeux de certains de ses protagonistes, à l'instar de Marx et Blanqui, déjà *socialiste*. D'autres, comme le patriote italien Mazzini, chef de l'éphémère République romaine, voyaient dans les soulèvements de 1848 la confirmation d'un projet fédéraliste européen dont les grandes lignes avaient été formulées au cours de la décennie antérieure. Pour tous ces révolutionnaires républicains, démocrates et socialistes, la violence était une dimension inévitable de la libération et le concept de dictature apparaissait fréquemment dans leurs débats politiques. C'est en réévaluant la vague des révolutions de 1848 que Marx théorisa la « dictature du prolétariat », forme politique du peuple insurgé, capable de créer un nouveau pouvoir et de le défendre contre la menace d'une restauration par la vieille classe dirigeante. En 1848, la révolution n'était plus un *signum pronosticum* de la réalisation de la philosophie, elle était devenue une théorie politique engrainée dans un demi-siècle d'expérience historique. Dans ses écrits de 1850, Marx définit « la dictature de classe du prolétariat » comme « la déclaration de la révolution en permanence », c'est-à-dire comme le « point de transition nécessaire vers l'abolition des différences de classes tout court », et vers « l'abolition de tous les rapports de production sur lesquels elles reposent »³.

1. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1979, p. 340. Pour une synthèse sur ce thème, voir aussi Joachim Ritter « Hegel and the French Revolution » (1956), *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, Cambridge, MIT Press, 1982, p. 35-89, et, dans une perspective plus large, Ferenc Feher, *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley, California University Press, 1992.

2. Voir notamment les conclusions de Herbert Marcuse, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Minuit, Paris, 1968 (1941).

3. Karl Marx, *La Lutte des classes en France*, op. cit., p. 324. Pour une reconstitution rigoureuse du concept de dictature dans l'œuvre de Marx ainsi que dans les débats du

Comme nous avons vu, c'est dans le climat cataclysmique de la crise européenne engendrée par la Grande Guerre, au beau milieu de l'effondrement des Empires dynastiques et de la révolution russe, que Lénine systématisa la théorie de Marx dans *L'État et la Révolution*, en élaborant ainsi son propre « canon » marxiste. Marx, cependant, n'avait pas formulé une théorie complète de l'État, et encore moins une doctrine de la dictature du prolétariat. Sur ces questions, ses écrits esquisSENT des idées générales et formulent quelques hypothèSES fondées sur l'expérience des révolutions du xix^e siècle. La notion de « dictature du prolétariat » apparaît dans une lettre de 1852 à Joseph Weydemeyer, socialiste allemand émigré aux États-Unis. La Commune de Paris, qu'il décrivait comme un État ouvrier – « la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail¹ » –, était plutôt selon lui une sorte d'antidictature : destruction de l'appareil d'État centralisé ; démantèlement de ses organes répressifs et création d'une milice populaire ; suppression de la bureaucratie d'État et remplacement du parlementarisme par de nouveaux organes législatifs et exécutifs élus ; suffrage universel ; mandat impératif des élus, rémunérés par un salaire équivalent à celui des ouvriers ; et autogestion des producteurs eux-mêmes. C'est Friedrich Engels qui, dans sa préface à la seconde édition de *La Guerre civile en France* (1891), définira la Commune de Paris comme le meilleur exemple de dictature de prolétariat :

Le philistine social-démocrate a été récemment saisi d'une terreur salutaire en entendant prononcer le mot de dictature du prolétariat. Et bien, messieurs, voulez-vous savoir de quoi cette dictature a l'air ? Regardez la Commune de Paris. C'était la dictature du prolétariat².

Chez Marx, le concept de dictature n'est pas clairement élaboré et sa définition oscille entre le *contenu social* et la *forme politique* du pouvoir prolétarien, un pouvoir coercitif installant un gouvernement de classe qui, en fonction des circonstances, peut ou non

mouvement socialiste en 1848, voir Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1986, vol. 3, en particulier le chapitre 4, p. 58-67. Voir aussi Frederic L. Bender, « The Ambiguities of Marx's Concepts of Proletarian Dictatorship and Transition to Communism », *History of Political Thought*, vol. 2, n° 3, 1981, p. 525-555.

1. Karl Marx, *La Guerre civile en France*, in *Inventer l'inconnu*, op. cit., p. 160.

2. Friedrich Engels, « Introduction à *La Guerre civile en France*, de Karl Marx » (1891), in *ibid.*, p. 207.

être encadré par des institutions démocratiquement élues¹. *La Guerre civile en France*, par exemple, décrit la Commune de Paris comme un État ouvrier sans la caractériser comme une dictature (sans doute pensait-il qu'elle n'avait pas été suffisamment dictatoriale). L'idée de révolution développée par Marx implique clairement le renversement du capitalisme, tout en laissant la définition de ses étapes et de ses modalités à la créativité et à l'inventivité des insurgés eux-mêmes, car il s'agit d'une question de phénoménologie historique plutôt que d'ontologie politique. Ainsi, ni le temps ni la forme des révolutions ne peuvent être prévues. Au contraire, il n'est pas interdit de penser qu'elles surprennent toujours leurs acteurs. Par ailleurs, les allusions de Marx à la dictature du prolétariat se réfèrent exclusivement à l'Europe continentale et certains interprètes suggèrent qu'il n'excluait pas la possibilité d'une transition pacifique vers le socialisme tant en Grande-Bretagne qu'aux États-Unis². Quant à Friedrich Engels, il abandonna ouvertement le modèle insurrectionnel de la révolution à la fin de sa vie. L'un de ses derniers textes, une nouvelle introduction à *La Lutte des classes en France* (1895) de Marx, dressait le bilan suivant :

Le temps des coups de main, des révolutions exécutées par de petites minorités conscientes à la tête de masses inconscientes, est révolu. Là où il s'agit d'une transformation complète de l'organisation sociale, il faut que les masses elles-mêmes y coopèrent, qu'elles aient déjà compris elles-mêmes de quoi il retourne, pour quoi elles sont censées intervenir, corps et âme. Voilà ce que nous a appris l'histoire des cinquante dernières années³.

C'était l'époque durant laquelle, en dépit des institutions archaïques et discriminatoires de l'empire prussien, Engels interprétabit la croissance de la social-démocratie allemande comme un « processus naturel » se déroulant de manière « spontanée », « stable » et « irrésistible ».

En 1917, la Grande Guerre balaiera tous les pronostics optimistes du vieil Engels et les révolutions redeviendront des soulèvements

1. Voir Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, 1998, p. 131-144.

2. *Ibid.*, p. 23. Voir en particulier le rapport de Marx sur le congrès de la I^e Internationale, tenu à la Haye en 1872, in Marx, Engels, Lénine, *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1982, p. 90.

3. Friedrich Engels, « Introduction à Karl Marx, *Les Luttes de classes en France, 1848-1850* » (1895), in Karl Marx, *Oeuvres I – Politique*, op. cit., p. 1135. Sur ce nouvel examen proposé par Friedrich Engels à la fin sa vie, voir Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, op. cit., p. 169-224.

armés. Au cours de cette année cruciale, en pleine tourmente russe, Lénine répondait aux interrogations et aux hésitations de Marx en extrayant quelques idées de ses écrits et en les articulant dans une doctrine cohérente que l'on pourrait résumer par les trois axiomes suivants :

1/ L'État est une institution transitoire. Dans le passé, des communautés humaines ont pu exister sans État, et nous pouvons donc imaginer dans le futur une communauté émancipée non étatique. L'État est un produit historique de la société de classes et résulte de la « contradiction de classes inconciliaires¹ ». Dans une société capitaliste, l'État est nécessairement bourgeois, c'est-à-dire un outil conçu et utilisé pour défendre les intérêts de la classe dominante.

2/ La révolution est un soulèvement de masse des opprimés qui renverse l'État bourgeois et établit un pouvoir révolutionnaire. Un État bourgeois ne peut être transformé : il doit être détruit par une action violente. Lénine cite à ce sujet le terme utilisé par Marx : *Zerbrechung*. Ceci confirme le rôle de la violence décrite comme « l'accoucheuse [*Gebursthelferin*] de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs », selon les termes de Marx et Engels². À la fin de la Première Guerre mondiale, l'idée d'une transition pacifique vers le socialisme apparaissait à Lénine tout simplement irréaliste.

3/ La révolution est une destruction créatrice. En démantelant l'ancien État oppressif, les classes laborieuses établissent un nouveau pouvoir : une dictature prolétarienne. En raison de sa nature, de sa structure et de sa fonction, la dictature prolétarienne est vouée à disparaître, à créer les conditions de sa propre extinction. Lorsque la société sera capable de parvenir à une forme complète d'autogestion, l'État deviendra inutile, superflu et cessera peu à peu d'exister. Comme le dit Engels, l'État « s'éteint » (*der Staat stirbt ab*), et ses vestiges seront exposés « au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze³ ».

1. Vladimir I. Lénine, *L'État et la Révolution*, op. cit., p. 5.

2. *Ibid.*, p. 23. Voir Karl Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 1213 : « La force est l'accoucheuse de toute vieille société en travail » ; et Friedrich Engels (1878), *Anti-Dühring*, op. cit., ch. 4 : « Théorie de la violence (fin) ». Pour une reconstitution critique du débat marxiste sur la violence révolutionnaire, voir Étienne Balibar, « Reflections on *Gewalt* », *Historical Materialism*, vol. 17, 2009, p. 99-125 ; Titus Engelschall, Elfriede Müller et Krunoslav Stojakovic, *Revolutionäre Gewalt. Ein Dilemma*, Berlin, Mandelbaum, 2019.

3. Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, op. cit., p. 159.

Une fois établis les principes du marxisme orthodoxe, Lénine soulignait les clivages qui les séparaient tant du réformisme social-démocrate que de l'anarchisme. Alors que le premier renonçait tout simplement à détruire l'État, comme il l'avait prouvé en 1914 par le vote des crédits de guerre, le second n'avait pas abandonné l'illusion de l'*« abolir »*. La différence essentielle entre marxisme et anarchisme ne tenait donc pas à leur finalité, à savoir le communisme comme société sans classe ni État, mais bien plutôt aux moyens de le réaliser. Contrairement aux anarchistes, qui souhaitaient *« abolir »* l'État et critiquaient l'idée de dictature prolétarienne au nom du rejet de tout principe d'autorité, Lénine considérait la révolution comme un acte au plus haut point *« autoritaire »*. Au-delà de l'importance de leurs divergences, cependant, le marxisme et l'anarchisme partageaient un seul et même objectif : une société sans classes. Compte tenu de cette convergence téléologique, un tenant du positivisme juridique comme Hans Kelsen voyait en Marx l'un des plus grands penseurs de l'anarchisme¹.

Écrivant au milieu de la révolution, en juillet 1917, Lénine ne caractérisait pas seulement la dictature du prolétariat comme un pouvoir coercitif agissant en temps de guerre civile – telles les expériences de la Révolution française et de la Commune de Paris – car il y voyait aussi la démocratie soviétique. Au-delà de son approche utopique de la question de l'État – son *« extinction »* dans le cadre d'une communauté humaine auto-émancipée –, l'essai de Lénine présente de nombreux aspects aporétiques. Lorsqu'il décrit les organes de la dictature prolétarienne comme purement exécutifs, ses représentants élus assurant *« l'administration des choses »*, il n'explique pas clairement comment fonctionne la délibération démocratique ni comment les agents exécutifs élus peuvent être contrôlés. Il néglige complètement le cadre légal, juridico-politique, de l'État révolutionnaire et ne fournit aucun indice de la manière dont il envisage des questions telles que le pluralisme politique, les libertés individuelles et publiques, la place de la dissidence ou la censure². Certes, la dictature classique peut suspendre la loi, mais elle est autorisée à le faire et elle agit afin de rétablir la pleine souveraineté de la loi. Dans un vide politique, cependant, tout devient

1. Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism*, Berkeley, University of California Press, 1948, p. 10-13.

2. Norberto Bobbio esquissa ces observations critiques dans *Quale socialismo ? Discussione di un'alternativa*, Turin, Einaudi, 1976.

possible. Dans sa formulation la plus naïve, la description marxiste du futur communiste semble confirmer les hypothèses wébériennes les plus pessimistes relatives à la « cage d'acier », cette forme glaciale de rationalisation et de bureaucratisation du pouvoir dans laquelle le sociologue allemand voyait le destin inéluctable de la modernité occidentale. On songe aux mots de Nikolaï Boukharine et d'Eugène Preobrajenski dans *ABC du communisme* (1919), ouvrage dans lequel ils prédisaient ce que serait une société sans classe et sans État. D'après eux, les objections des sceptiques, ceux qui demandaient « mais qui donc va diriger tout ça ? », ne méritaient pas d'être sérieusement considérées : « La réponse n'est pas difficile. La direction centrale incombera à divers bureaux de comptabilité et offices de statistique¹. » À lire ces lignes aujourd'hui, il y a de quoi être déconcerté par une confiance aussi naïve dans la « gouvernance par les nombres ».

Quelques années plus tard, en 1921, Lénine défendra l'idée d'une nécessaire dictature du Parti pendant la guerre civile. Non seulement il annoncera la dictature *du Parti* bolchevik, mais il ira jusqu'à demander la suppression de toutes ses tendances internes². C'est l'expérience de la guerre civile – plongeant son gouvernement dans de grandes difficultés et vidant les soviets en raison de la désorganisation de l'économie et de l'enrôlement des ouvriers dans l'Armée rouge – qui fut à l'origine de ce tournant théorique.

Il y a ainsi un décalage considérable entre la théorie de la révolution de Lénine et sa gestion pragmatique du pouvoir, entre le concept de dictature prolétarienne et la forme qu'il prit sous sa direction, décalage qu'il n'essaya jamais vraiment de combler. Pas plus qu'il n'essaya d'inscrire son interprétation des idées de Marx dans une théorie politique de la dictature. Pour la pensée politique classique, la dictature est un état d'exception qui, comme Giorgio Agamben l'a bien expliqué, se situe à la frontière de la politique et du droit, entre l'ordre juridique et la vie, comme une institution à la fois interne et externe au champ de la loi³. Par ce concept, le droit tente d'inclure en lui-même sa propre mise en suspens. En d'autres termes, l'état d'exception est

1. Nikolaï Boukharine et Evgeni A. Preobrajensky, *L'ABC du Communisme*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1923, § 21.

2. Voir Martin Malia, *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia 1917-1989*, New York, Free Press, 1994, p. 167-168.

3. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II*, Turin, Bollati Boringhieri, 2003, p. 9-10 (*État d'exception*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003).

cette interruption du droit que le droit lui-même autorise. Il sépare la norme juridique de son application, introduisant et légitimant ainsi une zone d'anomie au cœur même du droit : une force de loi sans loi. Le droit romain, explique Agamben, distinguait entre les concepts d'*auctoritas* et de *potestas* : le premier était incarné par une autorité personnelle et physique, « biopolitique » pourrait-on dire ; le second par un corps juridique et représentatif. L'état d'exception se situait à la jonction entre *auctoritas* et *potestas*, « deux éléments hétérogènes, et pourtant coordonnés¹ » dans la figure du dictateur.

Cette distinction est la source de deux courants opposés dans l'histoire de la pensée juridique : d'un côté, les penseurs de la souveraineté politique et, de l'autre, ceux du positivisme juridique ; décisionnisme et normativisme, deux traditions représentées au xx^e siècle respectivement par Carl Schmitt et par Hans Kelsen. Selon Schmitt, l'État est forgé et travaillé par une volonté existentielle et politique (*Nomos*) ; Kelsen, à l'inverse, le conçoit comme une structure composée de normes formalisées. Le premier établit la priorité du pouvoir, le second celle de la loi. Dans le décisionnisme, c'est le pouvoir qui, en tant que source originelle de tout système juridique, détermine la norme. Dans le normativisme, au contraire, c'est la loi qui détermine le pouvoir, ce dernier n'existant que grâce à un système de règles qui le structurent. À vrai dire, le pouvoir est en général un mélange de force et de droit. Comme Norberto Bobbio l'a remarqué, si le pouvoir sans la loi est aveugle, la loi sans le pouvoir s'avère à la fois dépourvue de sens et inefficace. En d'autres termes, un pouvoir qui n'est pas encadré par un système de contraintes juridiques devient illégitime ; mais des normes sans contenu sont une coquille vide. C'est pourquoi Weber ne voulait pas dissocier le pouvoir (*Macht*) de la légitimité (*Herrschaft*). Pour Schmitt, les normes résultent simplement des décisions ; pour Kelsen, les normes fixent le sens et le contenu du pouvoir. Revendiquant le socle hobbesien de sa pensée politique, Schmitt insistait sur le fait que « l'autorité fait la loi » (*Auctoritas facit legem*) ; Kelsen, de son côté, tendait à remplacer le concept de souveraineté par celui de « norme fondamentale² ».

Lorsque cette articulation aussi précaire que délicate entre pouvoir et droit, entre décision et normes, est brisée, et lorsque le pouvoir

1. *Ibid.*, p. 109.

2. Ce débat est très bien résumé dans Norberto Bobbio, *Teoria generale della politica*, Turin, Einaudi, 1999, p. 183-199.

« s’émancipe » totalement de la contrainte des normes, l’état d’exception devient structurel, permanent, et finit par détruire le droit. En l’occurrence, l’état d’exception peut devenir la source d’un pouvoir totalitaire : c’est l’expérience du xx^e siècle. Sur le plan juridique, explique Agamben, Hitler et Mussolini étaient des chefs charismatiques qui incarnaient l’*auctoritas*, c'est-à-dire un pouvoir total, mais ils n’étaient pas des « dictateurs » à proprement parler. Leur pouvoir constituait un état d’exception en tant que *justitium*, non en tant que dictature (ils incarnaient davantage un pouvoir sans limite qu’un pouvoir dictatorial octroyé par la loi¹). Avec eux, c’est la signification même de la dictature qui changeait. Par le passé, on la considérait comme une forme de pouvoir distincte du despotisme et de la tyrannie. Loin d’être aux antipodes de la démocratie, elle était une forme de démocratie taillée pour des circonstances historiques exceptionnelles. Cincinnatus en est l’archétype qui, appelé par le sénat romain à défendre la république en 458 et 439 av. J.-C., devint dictateur un temps avant de retourner, une fois la ville libérée, labourer ses champs.

Il est clair qu’une conception *normativiste* de l’État ne nous est pas d’une grande aide lorsqu’il s’agit d’analyser la mise en place d’une dictature prolétarienne. Dans *Dictature* (1922), Carl Schmitt distinguait entre une « dictature de commissaire », correspondant à la dictature classique, c'est-à-dire à un état d’exception qui suspend la loi mais se voit autorisé par un pouvoir légal ; et une « dictature souveraine », émanant d’un pouvoir constituant révolutionnaire. Le gouvernement soviétique appartenait à la seconde catégorie, comme les jacobins sous la Révolution française et le pouvoir absolu de Cromwell pendant la révolution anglaise. Les socles sur lesquels reposaient le Comité de salut public et la Tcheka, les organes de la Terreur dans la Révolution française et la révolution russe, étaient respectivement la Convention nationale de 1793 et le premier gouvernement soviétique. Comme le soulignait Carl Schmitt, « du point de vue d’une théorie générale de l’État, la dictature du prolétariat – ce dernier étant identifié au peuple –, en tant que passage vers une situation économique dans laquelle l’État “s’éteint”, presuppose le concept de dictature souveraine tel qu’on le trouve au fondement de la théorie et de la pratique de la Convention nationale² ». Autrement dit, c’est bien Schmitt, et

1. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, op. cit., p. 62-63.

2. Carl Schmitt, *La Dictature*, trad. Mira Köller et Dominique Séglar, Paris, Seuil, 2000, p. 205.

non Lénine ou Trotski, qui inscrivit la dictature du prolétariat au sein d'une théorie plus large de la dictature. La raison principale de cette aporie du marxisme est à chercher dans sa conception de la révolution, qui faisait de cette dernière la destruction de la souveraineté, la démocratie contre l'État. Initialement décrite comme une force de destitution, à savoir comme un pouvoir autoritaire œuvrant à l'élimination de toute forme d'autorité, la doctrine de la dictature prolétarienne se vit, pendant la guerre civile russe, reformulée par les bolcheviks, qui en firent une théorie de la souveraineté. La *potentia* révolutionnaire devint ainsi *potestas* d'un État coercitif, et la force révolutionnaire (*Gewalt*) fut remplacé par le pouvoir étatique (*Macht*).

Contrerévolution

À l'instar de Kant et de Hegel, les plus grands penseurs du légitimisme reconnaissent explicitement l'importance historique et universelle de la révolution française. La conterévolution n'existe que par la révolution, les deux étant intimement liées. Les historiens distinguent généralement deux principaux courants idéologiques au sein de la conterévolution : la réaction et le conservatisme. La réaction est le refus radical de la modernité et des valeurs portées par les Lumières, à commencer par les droits de l'Homme, au nom d'un passé idéalisé incarné par l'Ancien Régime. Telle était la position de Joseph de Maistre et de Louis de Bonald. Le conservatisme est une défense de la tradition et une tentative de l'adapter aux circonstances historiques créées par la révolution elle-même. En 1814, la Restauration ne fut pas un simple retour à l'absolutisme. On assista plutôt à la mise en place de monarchies constitutionnelles qui trouvèrent un compromis entre l'ordre dynastique et les transformations introduites par la Révolution française. Après 1814, l'« été indien » de l'aristocratie coïncida avec la croissance du capitalisme industriel. Au XIX^e siècle, le conservatisme maintint un équilibre entre l'aristocratie et la bourgeoisie. Quoique dépassée, la première conservait son hégémonie en tant que modèle culturel et dirigeait des États dynastiques qui s'avéraient tenaces. La seconde contrôlait les composantes financière et industrielle de l'économie, dans une Europe encore largement agraire, mais ne s'était pas encore dotée d'une vision du monde, d'un style de vie et d'institutions propres. L'œuvre d'Edmund Burke, dont la haine du jacobinisme

était aussi radicale que son soutien à l'économie de marché, est un miroir éloquent de ce tiraillement conservateur entre nostalgie du passé aristocratique et foi en une société bourgeoise ascendante. Au cours des grandes insurrections, cependant, la réaction et le conservatisme convergent dans la contrerévolution. Dans les années 1790, Burke et Maistre inspirèrent ainsi la coalition militaire internationale qui se dressa contre la France révolutionnaire. On vit s'opérer une convergence similaire un demi-siècle plus tard, lorsque l'absolutiste Juan Donoso Cortés et un partisan du libéralisme classique comme Tocqueville saluèrent le massacre des ouvriers parisiens en juin 1848.

En 1790, l'arrière-plan philosophique de la contrerévolution était marqué par l'irrationalisme, un courant de pensée selon lequel l'idée d'un monde régulé par la raison était simplement dénuée de sens. Créé par Dieu, le monde du légitimisme était régi par la Providence, non par la raison. Rejetant la doctrine du droit naturel, Edmund Burke opposait les « droits historiques » de l'aristocratie anglaise aux « droits de l'homme et du citoyen » proclamés par la Révolution française, qui étaient à ses yeux l'expression d'une rationalité abstraite et artificielle¹. Burke, cependant, représentait le courant le plus modéré de la contrerévolution. Attaché au cadre juridique de la monarchie britannique, il avait approuvé l'indépendance américaine et voyait d'un œil positif le développement d'une société de marché. En Europe continentale, en revanche, la contrerévolution se montrait bien plus radicale et prenait parfois une tournure apocalyptique. Ses théoriciens considéraient les inégalités sociales et politiques comme aussi naturelles que la vocation des êtres humains à obéir à leurs supérieurs. Abjecte et méprisable, l'humanité ne méritait que châtiments et dégoût. L'histoire était un torrent de sang, une tuerie permanente, un massacre dans lequel les hommes se voyaient punis de leurs crimes. L'autorité, la hiérarchie, la discipline, la tradition, la soumission et l'honneur, telles étaient les valeurs chères par la contrerévolution.

Aux yeux de Joseph de Maistre, le renversement de l'absolutisme et l'exécution de Louis XVI étaient des événements aussi grotesques que « la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier² ». Sa vision providentielle de l'histoire allait jusqu'à lui faire accepter

1. Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France* (1790), trad. Pierre Lambert, Paris, Hachette, 1989, p. 74-75.

2. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris, PUF, 1989 (1797), p. 94.

la Terreur comme une sorte de châtiment divin contre l'humanité pécheresse et comme l'annonce d'une vengeance apocalyptique : « Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer » et, en conséquence, « chaque goutte du sang de Louis XVI en coûtera des torrents à la France »¹.

Maistre était une des figures les plus sombres et les plus originales de la contrerévolution. Émile Faguet le présentait en ces termes : « absolutiste féroce, théocrate enragé, légitimiste intransigeant, apôtre d'une trinité monstrueuse faite du pape, du roi et du bourreau² ». Maistre dénonça la Révolution française comme un assaut porté au fondement métaphysique d'un ordre politique divin. À la différence de Burke, qui considérait la contrerévolution comme un processus social et politique dont le point culminant était une guerre nécessaire contre la France républicaine, Maistre la voyait comme l'effet imprévisible de la Providence elle-même. Alors que Burke développait une critique conservatrice des Lumières, Maistre les rejettait au nom d'une forme apocalyptique d'irrationalisme. Puisque la Révolution française était « mauvaise radicalement » et possédait un « caractère satanique », la contrerévolution s'avérait bien plus qu'une stratégie politique menée par des êtres humains : c'était un accomplissement divin, providentiel et presque métaphysique. Ainsi, selon lui, « le rétablissement de la monarchie [...] ne [serait] pas une contre-révolution, mais le contraire de la Révolution³ ».

D'après Isaiah Berlin, sous ses airs anachroniques et obscurantistes, Maistre préfigurait la modernité du fascisme et du totalitarisme. Il proposait un ordre politique fondé sur la terreur, théologiquement conçu comme une forme de domination totale. Littéralement fasciné par la violence, Maistre idéalisait l'exécuteur en agent sacré de l'ordre divin. La violence qu'il administrait possédait le sceau de la sacralité. Dans ses *Dialogues de Saint-Pétersbourg* (1821), rédigés sous la Restauration alors qu'il était en Russie, il décrivait le bourreau comme le pilier de la théologie politique qu'il appelait de ses vœux. Selon lui, « toute grandeur, toute puissance, toute

1. *Ibid.*, p. 98, 103.

2. Émile Faguet, *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1891, p. 1, cité in Isaiah Berlin, « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme », *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. Marcel Thymbré, Paris, Albin Michel, 1992, p. 102.

3. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, op. cit., p. 201.

subordination [reposait] sur l'exécuteur », qu'il décrivait comme « l'horreur et le lien de l'association humaine ». « Ôtez du monde cet agent incompréhensible et dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît. » Il concluait ainsi : « Dieu, qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment¹. »

Donoso Cortés, en qui Carl Schmitt reconnaissait l'une de ses principales sources d'inspiration, incarnait le lien entre la contre-révolution classique et le fascisme moderne. Selon Schmitt, ce penseur politique espagnol, à la fois essayiste et homme d'État, était « l'un des plus grands penseurs politiques du xix^e siècle² ». Il voyait en lui un mélange original de « prophète eschatologique » et de « diplomate professionnel ambitieux³ ». À l'ère du libéralisme classique, Donoso Cortés avait parfaitement compris le dilemme de 1848, celui d'une confrontation historique entre l'absolutisme catholique et le socialisme athée, qui préfigurait l'alternative cruciale du xx^e siècle : la révolution ou la contrerévolution, le bolchevisme ou le fascisme, l'anarchisme ou l'autoritarisme. Dans le sillage de Maistre, Donoso Cortés apparaissait comme « le plus radical des contrerévolutionnaires, un réactionnaire extrême, un conservateur animé d'un fanatisme moyenâgeux⁴ », ce qui ne manquait pas d'attirer irrésistiblement Schmitt lui-même. Les écrits de Donoso, notamment son *Discours sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* (1851), avaient aidé son admirateur allemand à élaborer certains de ses propres concepts fondamentaux, tels le décisionnisme, la souveraineté et la dictature, pour en faire les concepts de sa théologie politique. C'est Donoso qui, un siècle plus tôt, avait épingle le libéralisme comme le miroir d'une « classe querelleuse » (*clase discutidora*), toujours prête à se déchirer lors des débats parlementaires mais incapable d'agir, et revendiqué la

1. Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint Petersbourg*, Paris, Librairie de la bibliothèque nationale, 1891, p. 87. Ce passage est cité et analysé par Isaiah Berlin in « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme », *loc. cit.*, p. 122.

2. Carl Schmitt, « Der unbekannte Donoso Cortés » (1929), *Donoso Cortés in gesamt-europäischen Interpretation. Vier Aufsätze*, Berlin, Dunker & Humblot, 1991, p. 78 (trad. française in *La Visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique. Donoso Cortés*, Paris, Cerf, 2011). Voir aussi Carl Schmitt, « La philosophie de l'Etat dans la contrerévolution (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés) », in *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 62-75.

3. Carl Schmitt, « Der unbekannte Donoso Cortés », *loc. cit.*, p. 76.

4. Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (1944), *op. cit.*, p. 82.

légitimité d'un dictateur contre l'État de droit impersonnel. Comme Hobbes, Donoso savait que la loi n'établissait aucun ordre politique mais qu'elle pouvait prendre effet à condition de se fonder sur une autorité concrète. Incarné par des soldats exaltés, l'absolutisme catholique était un pouvoir spirituel incomparablement supérieur au libéralisme, un ordre légal et mécanique fondé sur le marché et la loi rationnelle (ce que Hans Kelsen appelait *Gesetzmässigkeit*). En 1849, Donoso accueillit la répression de l'insurrection avortée de Barcelone, Séville et Valence par un discours énergique qui en appelait clairement à une dictature contre la révolution. « Lorsque la légalité suffit à sauver une société, la légalité ; lorsque ce n'est pas suffisant, la dictature. » Il considérait que, dans certaines circonstances, « la dictature [était] un gouvernement légitime¹ ». Deux ans plus tard, il expliqua que les révolutions étaient des « maladies » des pays à la fois riches et libres, le contraire d'un monde d'esclaves, dans lequel « la religion enseigne la charité et la patience aux pauvres ; enseigne aux pauvres la résignation et aux riches la clémence² ». Schmitt était fasciné par le style allégorique de Donoso Cortés, qui décrivait l'histoire tantôt comme un gigantesque labyrinthe dans lequel, perdus, erraient ces pécheurs d'êtres humains, tantôt comme un navire pris dans une tempête, piloté par un équipage de marins ivres. Schmitt aimait aussi le mépris tout aristocratique que Donoso manifestait à l'égard du genre humain, dépeint comme une bande de corrompus qui ne méritaient que d'être écrasés (« son mépris [de Donoso] des hommes ne connaît plus de limites³ »). Il admirait cette imagination déterminée et souscrivait assurément au plaidoyer de Donoso en faveur d'un gouvernement autoritaire. Les êtres humains devaient être dominés, c'était leur destin.

L'opposition entre révolution et contrerévolution dura jusqu'à la Grande Guerre, renforcée et exaspérée par l'expérience traumatique de la Commune de Paris. Dans *Les Origines de la France contemporaine* (1881), Hippolyte Taine passe la Révolution française au crible de la science alors en vogue, de la zoologie (« l'instinct animal de conservation ») à la théorie des races (les foules révolutionnaires

1. Donoso Cortés, « Discurso sobre la dictadura » (1849), in *Discursos políticos*, éd. Agapito Maestre, Madrid, Tecnos, 2002, p. 6-7.

2. Donoso Cortés, « Discurso sobre la situación general de Europa » (1850), in *Discursos políticos*, *op. cit.*, p. 38.

3. Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 66.

comparées aux « nègres dans un navire négrier ») et à celle de l'hérédité (la révolution comme une régression atavique de la société civilisée vers une barbarie ancestrale). Selon lui, les jacobins étaient fous, tout comme les communards, et il y avait, à l'origine des soulèvements de 1789 et de 1791, un « germe pathologique qui, pénétré dans le sang d'une société souffrante et profondément malade, a causé la fièvre, le délire et les convulsions révolutionnaires¹ ». De manière similaire, le célèbre criminologue italien Cesare Lombroso distinguait la « révolution » et la « révolte » comme deux phénomènes sociaux profondément différents, le premier « physiologique », et le second « pathologique »². En dépit de son nom, la Révolution française appartenait à la seconde catégorie et offrait une réserve inépuisable d'objets d'études aux sciences criminelles.

L'année 1917 inaugura un nouveau cycle dans l'histoire des révolutions. Pour des millions de gens à travers le monde, l'Octobre russe constitua, comme 1789, le signe annonciateur de l'émancipation future de l'humanité. Les bolcheviks reconnaissent les jacobins comme leurs précurseurs, selon une continuité historique qu'Albert Mathiez souligna en 1920³. Contrairement à son aînée française, cependant, la révolution russe ne parvint jamais à s'exporter sur tout le continent. Toutes les tentatives de suivre son exemple échouèrent, de l'Allemagne à la Hongrie et des pays Baltes à l'Italie, où le *Biennio Rosso* de 1919-1920 précéda l'ascension de Mussolini au pouvoir. Au lieu de s'externaliser, projet pour lequel les bolcheviks avaient créé l'Internationale communiste en 1919, la révolution russe dut battre en retraite et se défendre bec et ongles, lors d'une guerre civile sanglante, contre une coalition internationale en tout point comparable à celle de 1792. Ce repli donna naissance au stalinisme, mais l'appel à la révolution fut vigoureux et eut des échos tout au long du xx^e siècle, au cours duquel, en dépit de conflits et de ruptures, les mots « révolution » et « communisme » devinrent quasiment synonymes. En 1920, Bertrand Russell définit le bolchevisme comme une synthèse de la Révolution française et de l'islam originel, jugeant que l'attirance

1. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, op. cit., p. 123.

2. Cesare Lombroso, « Le rivoluzioni e il delitto », *Delitto, genio, follia. Scritti scelti*, Turin, Bollati Boringhieri, 1995, p. 648-659. Voir également Sergio Luzzatto, « Visioni europee della Rivoluzione francese », in *Ombre rosse. Il romanzo della Rivoluzione francese nell'Ottocento*, Bologne, Il Mulino, 2004, ch. 1.

3. Albert Mathiez, *Le Bolchevisme et le Jacobinisme*, Paris, Librairie du Parti socialiste et de l'Humanité, 1920.

pour son messianisme semblait aussi irrésistible que celle inspirée par Mahomet dans le monde arabe du VII^e siècle¹.

À l'image du légitimisme après 1814, la forme de la contrerévolution changea également dans les années 1920. L'effondrement de l'ordre dynastique européen établi par le Congrès de Vienne – ordre que Karl Polanyi définissait comme la « paix de cent ans » – avait rendu obsolète la philosophie qui, durant un siècle, avait inspiré les partisans de l'ordre et trouvé ses piliers dans le catholicisme, l'anti-républicanisme et le conservatisme. Comme de nombreux historiens l'ont observé dans le sillage de Zeev Sternhell et George L. Mosse, la droite devint « révolutionnaire » à partir de la fin du XIX^e siècle et remporta un soutien massif qu'elle n'avait jamais obtenu au cours des siècles précédents, si ce n'est pour des périodes de très courte durée². Avec la Grande Guerre, la nationalisation des masses fit un bond en avant. Le nationalisme se dota de symboles et de rituels empruntés à un modèle jacobin – celui du peuple armé – jusqu'alors abhorré. Souvent d'origine plébéienne, ses chefs avaient découvert la politique dans les combats de rue et le lexique révolutionnaire leur convenait davantage que la rhétorique parlementaire. C'est en Allemagne que, dans le sillage de la guerre, une constellation idéologique appelée « révolution conservatrice » prit forme. Parmi ses personnalités les plus célèbres, on compte l'écrivain Ernst Jünger ainsi que des essayistes respectés tels Oswald Spengler, Moeller van den Bruck ou Werner Sombart³. Ces derniers n'affichaient aucune nostalgie à l'égard l'Ancien Régime et ne vitupéraient pas la modernité au nom du pessimisme culturel. Ils aspiraient plutôt à trouver une synthèse entre les valeurs héritées des anti-Lumières et la modernité technologique qui les fascinait. Au cours des années 1920, les « révolutionnaires conservateurs » convergèrent progressivement vers le fascisme. Ils aspiraient à ériger un nouvel ordre, voire une nouvelle civilisation opposée simultanément au libéralisme, perçu comme un héritage du XIX^e siècle, et au communisme. Ce nouvel ordre était résolument moderne, l'ambition du fascisme étant de créer son propre « Homme nouveau », représentant d'une nouvelle

1. Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, New York, Harcourt Brace and Howe, 1920, p. 3 (*Pratique et théorie du bolchevisme*, trad. André Pierre, Paris, Seuil, 1969).

2. Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, « Folio », Gallimard, 1997 ; George L. Mosse, *La Révolution fasciste*, op. cit.

3. Voir Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice*, Paris, Éditions de la MSH, 1996 ; voir aussi Jeffrey Herf, *Le Modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme*, trad. Frédéric Joly, Paris, L'Échappée, 2018 (1985).

race dominante forgée dans les tranchées. En 1932, Mussolini célébra le dixième anniversaire de la « révolution fasciste » qui, en imitant son ancêtre française, inventait sa propre liturgie laïque. Par ses symboles, ses rites, ses images et ses slogans, elle créait son culte de l'« Être suprême », désormais incarné par un chef charismatique bien réel¹. De son côté, le national-socialisme adopta une rhétorique révolutionnaire tout aussi virulente. En revanche, cette dernière était quasiment absente du franquisme, venu au pouvoir en écrasant la gauche au cours d'une guerre civile. En Espagne, il y avait bien un discours « révolutionnaire » fasciste dans le premier phalangisme, mais il finit par être rapidement dilué dans le national-catholicisme. Tous les mouvements ou régimes fascistes avaient ainsi dépassé l'héritage du légitimisme.

Katechon

Carl Schmitt fut donc parmi les premiers penseurs politiques qui conceptualisèrent le passage de la conterrévolution classique au fascisme. Le fascisme revendiquait sa propre modernité, comme le montre un célèbre article que Mussolini écrivit en 1932 pour l'*Enciclopedia Italiana Treccani*, dans lequel il niait être un disciple du légitimisme. Son regard n'était pas tourné vers l'Ancien Régime mais vers le futur. « La doctrine fasciste n'a pas choisi de Maistre pour prophète », écrivait-il, ajoutant que « l'absolutisme monarchique a vécu, comme le despotisme ecclésiastique² ». Schmitt admirait Maistre mais ne proposait pas de restaurer le passé : il examinait de nouvelles formes de pouvoir absolu, en l'occurrence l'État total, dans lequel il voyait une version sécularisée de l'absolutisme classique. Comme il l'explique dans sa *Théologie politique* (1922), le lexique de la théorie politique moderne se compose de catégories théologiques sécularisées³.

1. Voir Emilio Gentile, *La Religion fasciste. La sacralisation de la politique dans l'Italie fasciste*, Paris, Perrin, 2002 ; Simonetta Falasca-Zamponi, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; et Maddalena Carli, « Par la volonté du Duce et par l'œuvre du Parti. Le mythe du chef dans le *Guide historique* de l'Exposition de la Révolution fasciste », *Le Cahier du Centre des recherches historiques*, vol. 31, 2003, p. 2-12.

2. Benito Mussolini, « La doctrine du fascisme » (1932), in Enzo Traverso (dir.), *Le Totalitarisme, Le XX siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, p. 132. Signé par le seul Mussolini, cet article fut rédigé avec la collaboration du philosophe Giovanni Gentile.

3. Carl Schmitt, *Théologie politique*, op. cit., p. 46.

Cette perspective nous ramène à la relation entre Schmitt et Cortés. Comme le suggère Reinhart Mehring, le penseur juridique allemand transforma le réactionnaire espagnol en une sorte de « masque autobiographique¹ ». Ce mimétisme révèle un arrière-plan intellectuel singulier et assez inhabituel dans les années Weimar, au cours desquelles les héritiers de la révolution conservatrice venaient soit du nationalisme *völkisch* soit d'un pessimisme culturel étranger à la tradition catholique. Les écrits de Schmitt laissent de côté les noms de Paul de Lagarde, Julius Langbehn et Arthur Moeller van der Bruck, mais révèlent en revanche une ardente admiration pour Joseph de Maistre, Charles Maurras et Léon Bloy, les représentants du légitimisme français et du nationalisme catholique. Il est aussi intéressant d'observer qu'en dépit de ses traits réactionnaires, le radicalisme de Schmitt n'était pas insensible aux transgressions esthétiques de Theodor Däubler et Hugo Ball, deux écrivains dadaïstes fort éloignés du conformisme politique d'un parti comme le *Zentrum* catholique. Ainsi, dans le sillage de Donoso Cortés, Schmitt se conçut toujours comme une sorte d'outsider catholique.

D'après Schmitt, la théologie politique de Cortés avait une limite fatale : il ignorait le *katechon*². Ce concept, qu'il découvrit en 1932 dans la seconde lettre de Paul aux Thessaloniciens, offrait un fondement spirituel à ses choix idéologiques et devint ainsi un pilier de sa propre théologie politique. Le *katechon*, c'est l'idée d'une force contraignante (*Aufhalter*) capable de retarder la venue de l'Antéchrist et d'empêcher le monde de sombrer dans l'impiété – cette force était incarnée au Moyen Âge par les empereurs chrétiens. Schmitt théorisa la notion de *katechon* pour la première fois dans *Le Nomos de la Terre* (1950), mais il l'avait utilisée dans de nombreuses lettres ainsi que dans quelques textes depuis le début des années 1930³. À ses yeux, il était possible de trouver une forme sécularisée du *katechon*, à tel point que la recherche de son équivalent moderne finit par devenir le

1. Reinhart Mehring, *Carl Schmitt. A Biography*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 198.

2. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, éd. Eberhard von Medem, Berlin, Duncker & Humblot, 1951, p. 63.

3. Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, trad. Lilyane Deroche-Gourcel, présenté par Peter Heggenmacher, Paris, PUF, 2001, voir en particulier I, 3, b « L'Empire chrétien comme puissance qui retient (*katechon*) », p. 63-65. Voir Felix Grossetschl, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996. Sur le concept de *katechon*, voir plus particulièrement Massimo Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milan, Adelphi, 2013.

tropisme secret de son engagement politique. En 1919, pensait-il, cette écrasante force religieuse avait inspiré les corps-francs bavarois. Après 1930, Schmitt attribuait le même rôle à Hitler, en qui il voyait le rédempteur de la nation allemande. Dans une conférence sur Donoso Cortés donnée en 1944 à l'université de Madrid, il compara implicitement le rôle « katechontique » des troupes allemandes défendant le III^e Reich contre l'avancée de l'Armée rouge au combat mené par la contrerévolution européenne en 1848 contre le socialisme athée. À ses yeux, la guerre civile européenne qui avait éclaté en 1914 et s'était poursuivie jusqu'en 1944 devenait compréhensible grâce à ce « parallèle historique mondial¹ ». Toutes les périodes de l'histoires, avance Schmitt dans *Glossaire* (1951), ont leur propre *katechon*. Une fois révolue l'ère des empereurs chrétiens, de nouveaux représentants, transitoires, apparurent pour accomplir leur tâche historique². Parfois, la dimension séculière de cette force spirituelle n'avait rien de très reluisant. De 1789 jusqu'à la bataille de Stalingrad, le *katechon* avait eu néanmoins des ennemis identifiables : l'athéisme, le socialisme et le bolchevisme. Quelque forme qu'il prît, le *katechon* se montrait sous des traits héroïques et faisait preuve d'une force herculéenne.

La révolution et la contrerévolution s'opposaient radicalement : jamais elles ne pourraient se rencontrer ni trouver un quelconque compromis. Elles n'étaient ni similaires ni équivalentes, en dépit du lieu commun qui aurait voulu les rassembler dans la même catégorie de totalitarisme en se focalisant sur leur hostilité partagée – quoique pour des raisons opposées – à l'égard du libéralisme classique. Elles ne pouvaient se rencontrer, mais leurs trajectoires révélaient une symétrie surprenante. La révolution socialiste et la révolution nationale ou fasciste rejetaient les idées et les pratiques traditionnelles tant du réformisme que du parlementarisme, tant de la social-démocratie que du libéralisme. Le bolchevisme et le fascisme revendiquaient un état d'exception – la dictature prolétarienne dans un cas, l'État total dans l'autre – capable d'adopter des mesures radicales et de changer l'ordre établi. Ils divergeaient radicalement quant aux moyens – la mobilisation de masse venue d'en bas chez l'un, un meneur charismatique chez l'autre –, mais pour les deux, il n'existant aucune alternative à une rupture violente avec le passé. Tous deux regardaient le futur en mobilisant un

1. Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, op. cit., p. 97.

2. Carl Schmitt, *Glossarium*, op. cit., p. 113, 165.

imaginaire politique hanté par les utopies (la société sans classe) ou les mythes (une hiérarchie raciale intemporelle). Les rares tentatives visant à opérer une synthèse entre ces options antithétiques étaient profondément ambiguës, telles la passion manifestée par Georges Sorel à la fin de sa vie tant pour Mussolini que pour Lénine¹, ou encore l'éphémère expérience du « bolchevisme national » en Allemagne². Dans tous les cas, elles furent inéluctablement vouées à l'échec, car le dépassement de l'opposition entre révolution et contrerévolution était tout simplement inconcevable. Leur symétrie mérite néanmoins d'être analysée.

On trouve un reflet emblématique de cet impossible « dialogue » entre marxisme et fascisme dans une lettre que Walter Benjamin adressa à Carl Schmitt en 1930. Il y soulignait combien son propre livre *Origine du drame baroque allemand* (1928) devait à *Théologie politique* et à *Dictature*, deux ouvrages dans lesquels Schmitt avait exposé sa théorie de la souveraineté. Ses propres « modes de recherche en philosophie de l'art », écrivait Benjamin, coïncidaient de manière remarquable avec ceux développés par le penseur juridique conservateur dans le domaine de la « philosophie de l'État³ ». Dix ans plus tard, Benjamin mentionnera encore « l'antéchrist » – le fascisme et l'« état d'exception » – dans ses thèses « Sur le concept d'histoire » (1940), texte puissant qui mélange marxisme et espoirs messianiques, catégories séculières et catégories théologiques. La sixième thèse évoque le Messie qui « ne vient pas seulement comme rédempteur », mais aussi « comme vainqueur de l'antéchrist ». La huitième thèse, quant à elle, soutient que, si l'on en croit la tradition des

1. Les ambiguïtés de Sorel envers Lénine et Mussolini sont soulignées par Isaiah Berlin in « Georges Sorel », *À contre-courant*, trad. André Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988, p. 303-345.

2. Du côté bolchevik, cette option fut, paradoxalement, très brièvement défendue par le plus internationaliste des révolutionnaires d'Europe centrale : Karl Radek. Voir Pierre Broué, *Révolution en Allemagne 1917-1923*, Paris, Minuit, 1977, p. 693-697. Du côté nationaliste, voir Otto Ernst Schüdekopf, *Like Leute von Rechts. Nationalbolshevismus in Deutschland von 1918 bis 1933*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Voir également Michael Pittwald, *Ernst Niekisch. Völkischer Sozialismus, nationale Revolution, deutsches Endimperium*, Cologne, Papyrossa Verlag, 2002.

3. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, éd. Christoph Gödde et Henri Lonitz, Francfort, Suhrkamp, 1995-2000, vol. 3, p. 558. La lettre est reproduite dans Jacob Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 52. Voir aussi Howard Eiland, Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, Cambridge, The Belknap Press, 2014, p. 350.

opprimés, « l'état d'exception (*Ausnahmezustand*) dans lequel nous vivons est la règle¹ ». En 1930, Schmitt ne répondit pas à la lettre de Benjamin, mais il lut attentivement son livre et, bien des années plus tard, nota dans les marges de la seconde édition de l'*Origine du drame baroque allemand* ces mots tout à fait remarquables : « Mon dialogue avec W. Benjamin : une intensité insurmontable du discours avec une distance tout aussi insurmontable vis-à-vis de l'interlocuteur². »

Impossible sous la République de Weimar, en raison de l'appartenance de Benjamin au communisme et au judaïsme, ce dialogue fut renoué après la Seconde Guerre mondiale par le théologien juif Jacob Taubes, anarchiste et nihiliste. Banni des universités allemandes, Schmitt s'était retiré à Plettenberg et avait cessé de jouer le moindre rôle dans la vie publique, que ce soit dans la République fédérale ou ailleurs, mais il restait un auteur prolifique. Lorsqu'il mourut, en 1985, Taubes écrivit une nécrologie dans laquelle il lui rendait hommage. Sans chercher à dépasser le clivage qui séparait « la flèche messianique sécularisée du marxisme » de la pensée politique d'un « apocalyptique de la conterévolution », il se reconnaissait lui-même comme un « esprit apocalyptique » somme toute assez « proche » du penseur allemand, bien que placé de l'autre côté de la barricade³.

Évoquer ce dialogue qui n'eut pas lieu sous la République de Weimar souligne la complexité de la culture politique allemande des années 1920, ainsi que les « liaisons dangereuses » rapprochant un critique juif marxiste comme Benjamin et un penseur catholique conservateur comme Carl Schmitt⁴. Ce « dialogue » est intéressant, au-delà de son contexte original, dans la mesure où il révèle, par la théologie politique, un ensemble plus vaste de *symétries structurelles* entre la révolution et la conterévolution que l'on pourrait résumer ainsi :

1. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 431, 433.

2. Voir la note de Thorsten Palzhoff, Martin Treml et Herbert Kopp-Oberstrebink, les éditeurs scientifiques de Jacob Taubes ; et Carl Schmitt, *Briefwechsel*, Munich, Wilhelm Fink, 2012, p. 247, note 41. Sur ce dialogue d'après-guerre entre Taubes et Schmitt, voir Elettra Stimilli, *Jacob Taubes*, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 131-139.

3. Jacob Taubes, « Carl Schmitt, un apocalyptique de la conterévolution » (1985), *En divergent accord*, *op. cit.*, p. 36.

4. Sur cette correspondance, voir Susanne Heil, *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1996.

Walter Benjamin	Carl Schmitt
Révolution	Contrerévolution
Destruction de l'ordre juridique et politique	Décisionnisme
Communisme comme anarchie	Léviathan comme État total
Prolétariat	Dictateur
Dictature prolétarienne	Fascisme
Messianisme juif	Théologie catholique
Antéchrist = fascisme	Antéchrist = bolchevisme
Messie contre Antéchrist	<i>Katechon</i> contre Antéchrist
Communisme = messianisme sécularisé	Fascisme = absolutisme sécularisé
Opprimés, vaincus	Souverain
Remémoration	Tradition
Soulèvement par le bas	Décision par en haut
Gauche révolutionnaire	Extrême droite

Iconoclasme

Les révolutions aspirent à ériger un ordre nouveau et à créer leur propre système de valeurs, ce qui implique toujours la destruction des symboles du pouvoir en place. L'iconoclasme leur est consubstantiel et explique aussi leur relation antinomique avec la matérialité des lieux de mémoire¹. Pour triompher, les révolutions doivent détruire non seulement l'ordre établi avec ses institutions, mais aussi ses symboles, ses emblèmes, parfois même ses bâtiments et ses sites. Leur *pars construens* – l'édification d'un nouvel ordre – transcende ce moment disruptif, dont elle s'éloigne, même si cette furie iconoclaste reste l'une de ses prémisses. Il est vrai que la Révolution française a introduit des transformations irréversibles dans les sociétés européennes, mais ce fut l'œuvre du processus révolutionnaire, non le résultat immédiat du soulèvement de 1789. Autrement dit, sans la Révolution française, le féodalisme n'aurait pas été aboli en Europe centrale et le Code civil n'aurait pas été mis en place, mais c'est à Napoléon que ces

1. Voir Dario Gamboni, *La Destruction de l'art. Iconoclasme et vandalisme depuis la Révolution française*, trad. Estelle Beauseigneur, Paris, Les Presses du réel, 2015.

tâches incomberent. Certes, les guerres napoléoniennes s’inscrivaient dans une mutation initiée en 1789, mais le 9 Thermidor avait déjà introduit une rupture dans le processus révolutionnaire, avant que l’Empire ne tourne la page de la I^e République. L’arc de triomphe parisien appartient à l’histoire de la révolution française au même titre que la Constitution staliniste de 1936 découle de la révolution russe. Les deux s’inscrivent dans la « longue durée » du processus révolutionnaire, mais ils n’expriment plus – au contraire, ils le contredisent – le rayonnement de la révolution en tant qu’événement, en tant que rupture du continuum historique, en tant que passage d’un ordre social et politique à un autre. Ils symbolisent plutôt la transformation de la révolution en un nouvel ordre despotique. L’esprit révolutionnaire ne peut être capturé et exposé dans un musée. Le musée Carnavalet – quels que soient ses évidentes qualités et intérêt – réifie la Révolution française en un objet historique trouvant sa place dans un héritage national. Il l’inscrit dans le patrimoine de l’État plutôt que dans la mémoire collective de l’émancipation. Sur un tout autre registre, l’iconographie montrant les profils de Marx, Engels, Lénine et Staline illustre davantage l’histoire de l’URSS qu’elle ne transmet une mémoire révolutionnaire. À cet égard, il est assurément plus facile de trouver des sites mémoriels contrerévolutionnaires. Ainsi de la fontaine Saint-Michel, sur laquelle l’archange terrassant le serpent symbolise la répression de juin 1848¹, ou la basilique du Sacré-Cœur à Montmartre, érigée pour sanctifier la destruction de la Commune de Paris². Contrairement à ces monuments, les lieux de mémoire révolutionnaires possèdent un caractère essentiellement symbolique et immatériel : leur signification profonde repose sur le vide laissé par la force destructrice de la révolution elle-même.

De nombreux exemples viennent appuyer ce constat. Lorsqu’en 1880 la III^e République institua le 14 juillet comme fête nationale – des parades militaires sont aujourd’hui organisées à cette occasion –, la nature même de l’événement inspirant cette célébration était complètement éclipsée. Des considérations similaires valent pour d’autres

1. Dolf Oehler, *Le Spleen contre l’oubli. Juin 1848, Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen*, Paris, Payot, 1996, p. 22. Voir aussi Enzo Traverso, *Mélancolie de gauche*, op. cit., p. 42-43.

2. Voir David Harvey, « La construction de la basilique du Sacré-Cœur », *Paris, Capitale de la modernité*, op. cit. ; François Loyer, « Le Sacré-Cœur de Montmartre », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire III. Les France. De l’archive à l’emblème*, Paris, Gallimard, 1992, p. 450-473.

sites, symboles ou rituels instaurés par la III^e République – à l'instar du Panthéon ou de *La Marseillaise* – qui transformèrent la mémoire de la Révolution en un legs national finalement guère différent du palais de Versailles. Une fois domestiqué, l'héritage révolutionnaire s'est très bien accommodé tant de l'ordre bourgeois que de l'empire colonial.

Pour les émeutiers du faubourg Saint-Antoine, la prise de la Bastille n'était à l'origine rien d'autre qu'une nécessité pratique, celle de se procurer de la poudre pour leurs armes. Rapidement, cependant, elle se transforma en un acte de destruction symbolique¹. La forteresse n'abritait que sept prisonniers mais elle matérialisait la domination aristocratique depuis le Moyen Âge. Dans son *Histoire de la Révolution française* (1847), monument historiographique qui pourrait aussi être lu comme un miroir de 1789 dans la mémoire collective française du XIX^e siècle, Jules Michelet évoque en ces termes l'ampleur de la tâche accomplie par le peuple parisien :

La Bastille, pour être une vieille forteresse, n'en était pas moins imprenable, à moins d'y mettre plusieurs jours et beaucoup d'artillerie. Le peuple n'avait, en cette crise, ni le temps ni les moyens de faire un siège régulier. L'eût-il fait, la Bastille n'avait pas à craindre, ayant assez de vivres pour attendre un secours si proche, et d'immenses munitions de guerre. Ses murs de dix pieds d'épaisseur au sommet des tours, de trente ou quarante à la base, pouvaient rire longtemps des boulets ; et ses batteries, à elles, dont le feu plongeait sur Paris, auraient pu, en attendant, démolir tout le Marais, tout le faubourg Saint-Antoine. Ses tours, percées d'étroites croisées et de meurtrières, avec doubles et triples grilles, permettaient à la garnison de faire en toute sûreté un affreux carnage des assaillants².

Ainsi, conclut Michelet, la prise de la Bastille fut un acte non pas fondé sur l'évaluation calculée d'un rapport de forces, mais inspiré et rendu possible par la force irrésistible du peuple insurgé. Loin d'être raisonnable, insistait-t-il, « ce fut un acte de foi³ ». Comment donc expliquer le succès d'une telle attaque ? La réponse, suggère Michelet,

1. Voir Jean-Clément Martin, *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, Seuil, 2006, p. 61.

2. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, vol. 1, t. 1, Paris, « Folio », Gallimard, 2007, p. 145.

3. *Ibid.*

est à chercher du côté de la dimension symbolique de ce bâtiment : « Le monde entier connaissait, haïssait la Bastille. Bastille, tyrannie, étaient, dans toutes les langues, deux mots synonymes. » Ainsi, la Bastille « ne fut pas prise, il faut le dire, elle se livra. Sa mauvaise conscience la troubla, la rendit folle et lui fit perdre l'esprit »¹.

Commencée le jour suivant sa prise, sa démolition ne sera pas terminée avant 1806. L'assaut de la Bastille devint un exemple appelé à être largement imité à travers le pays. Ainsi furent détruits d'innombrables églises et châteaux. Comme Hans-Jürgen Lüsebrink et Rolf Reichardt le soulignent, l'impact de cet événement tenait à son caractère collectif et anonyme, résultant de l'action des foules plutôt que de l'influence charismatique des leaders révolutionnaires. Parmi les caractéristiques les plus frappantes de cet événement, ils soulignent son iconicité (son pouvoir symbolique), sa théâtralité (la mise en scène d'un spectacle public) et son émotivité (une action ayant un effet sur l'imagination collective et suscitant une identification spontanée²).

L'iconoclasme de la Révolution française, tout à fait paradigmatic de révolutions modernes, fera l'objet de controverses féroces dès les années 1790. La tradition républicaine y voyait l'exutoire d'une colère populaire aussi légitime qu'irrépressible tandis que l'opinion conservatrice la pointait du doigt comme une expression de *vandalisme*. La destruction de la propriété ecclésiastique et nobiliaire prenait souvent un tour ludique et se déroulait comme une fête populaire au cours de laquelle, si l'on en croit la mémoire collective, les hiérarchies sociales étaient tournées en dérision et renversées. Pour tenter de canaliser et de contenir cette vague populaire, l'Assemblée nationale émit un décret le 14 août 1792 qui ordonnait la destruction systématique de tous les monuments érigés à la gloire du « préjudice », de la « tyrannie » et de la « féodalité ». C'est l'abbé Grégoire qui élabora le concept de « vandalisme révolutionnaire » en 1794, après la destruction des églises et des palais aristocratiques, et qui en souligna la force singulière : la destruction de l'Ancien Régime était à ses yeux inséparable d'une « tâche régénérative³ ».

1. *Ibid.*, p. 148, 158.

2. Hans-Jürgen Lüsebrink et Rolf Reichardt, *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, Durham, Duke University Press, 1997. L'événement a récemment fait l'objet d'une remarquable évocation littéraire par Éric Vuillard, *14 Juillet*, Arles, Actes Sud, 2016.

3. Voir Bronisław Baczko, « Vandalisme », in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, op. cit., p. 507-522.



Jean Testard, *Démolition de la Bastille* (entre 1789 et 1794).
Estampe. Château de Versailles, France.

Outre qu'il confère aux manifestations de l'iconoclasme révolutionnaire un caractère néfaste, le concept de « vandalisme » échoue à saisir sa dimension méthodique et consciente. Contrairement aux « pillages rituels » des temps prémodernes, à l'instar des traditionnelles mises à sac auxquelles on pouvait assister à Rome après l'annonce de la mort d'un pape¹, les moments iconoclastes des insurrections modernes non seulement sélectionnent soigneusement leurs cibles, mais suivent une procédure méthodique qui ne peut être réduite à une explosion spontanée. Elles ritualisent et donnent une forme spectaculaire à une puissante émotion collective qui émerge de la chute d'un ordre abhorré. En février 1848, par exemple, beaucoup de portraits de Louis-Philippe furent détruits ou endommagés et, dans une sorte de répétition mimétique des cérémonies qui avaient établi son pouvoir, des processions gagnèrent plusieurs villes françaises,

1. Voir Carlo Ginzburg, « Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso », *Quaderni storici*, vol. 65, n° 2, 1987, p. 615-636.

avec à leur tête le buste du roi défait, la corde au cou. Dans la plupart des cas, cependant, l'iconoclasme révolutionnaire dérivait d'un ensemble d'initiatives extrêmement précises et soigneusement préparées, qu'Emmanuel Fureix décrit comme des « gestes chirurgicaux¹ ». En mai 1871, la Commune de Paris décida par exemple de démolir la demeure personnelle d'Adolphe Thiers, le chef du gouvernement de Versailles qui tenait le siège de la capitale insurgée. Située dans le quartier aisné de la place Saint-Georges, elle renfermait une collection d'œuvres d'art antiques qui furent transférées dans un musée, tandis que son mobilier fut donné à des veuves et des orphelins. Antoine-Matthieu Demay, l'artisan (membre de l'Association internationale des travailleurs) qui dirigea la démolition, souligna que cette mesure n'avait rien à voir avec le vandalisme. Ces objets d'art, déclara-t-il dans une réunion publique de la Commune, « appartiennent à l'histoire de l'humanité et nous voulons conserver le passé de l'intelligence pour l'édification de l'avenir. *Nous ne sommes pas des barbares*² ».

Le même débat avait déjà eu lieu à propos de la colonne Vendôme, que la Commune avait décidé de démolir par un décret du 12 avril 1871. Ce mémorial, énonçait le décret, était « un monument de barbarie, un symbole de force brute et de fausse gloire, une affirmation du militarisme, une négation du droit international, une insulte permanente des vainqueurs aux vaincus, un attentat perpétuel à l'un des trois grands principes de la République française, la fraternité ». Prosper Olivier Lissagaray, premier historien de la Commune, décrit en ces termes la cérémonie publique de démolition de la colonne, le 16 mai :

Ce jour, à deux heures, une foule remplissait les rues voisines fort inquiètes, car on prédisait toutes sortes de catastrophes. [...] Un câble attaché au sommet de la colonne s'enroule autour du cabestan fixé à l'entrée de la rue. La place est remplie de gardes nationaux ; les fenêtres, les toits, de curieux. [...] Les musiques jouent *La Marseillaise*. Le cabestan vire, la poulie se brise, un homme est blessé. Des bruits de trahison circulent. Une nouvelle poulie est bientôt installée. [...] À cinq heures, un officier paraît sur la balus-

1. Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*, Seyssel, Champ Vallon, 2019, p. 265.

2. *Journal des journaux de la Commune*, Paris, Garnier Frères, 1872, vol. 2, p. 505. Cité par Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, op. cit., p. 263. Voir aussi Bertrand Tillier, *La Commune de Paris, révolution sans images ?*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 43.

trade, agite longtemps un drapeau tricolore et le fixe à la grille. À cinq heures et demie, le cabestan vire de nouveau. Quelques minutes après, César oscille et son bras chargé de victoires vainement bat le ciel. Le fût s'incline, d'un coup se brise en l'air avec des zigzags et s'abat sur le sol qui gémit. La tête de Bonaparte roule et le bras homicide gît détaché du tronc. Une acclamation comme d'un peuple délivré jaillit de milliers de poitrines. On se rue sur les ruines et, salué de clamours enthousiastes, le drapeau rouge se plante sur le piédestal¹.

Après la répression de la Commune, le peintre Gustave Courbet, alors président de la commission des Beaux-Arts, fut jugé responsable de cet acte de vandalisme. Il fut emprisonné pendant plusieurs mois au pénitentier de Sainte-Pélagie et condamné à payer d'énormes réparations. En réalité, Courbet n'avait pas proposé la démolition de la colonne. Certes, elle était selon lui « une prétention malheureuse d'œuvre d'art qui fait rire les étrangers » et « un monument dénué de toute valeur artistique, tendant à perpétuer par son expression les idées de guerre et de conquête qui étaient dans la dynastie impériale », mais il avait suggéré qu'elle fût relocalisée, notamment en faisant de ses bas-reliefs des objets de musée aux Invalides². En mai, cependant, alors que les événements se poursuivaient, le Conseil de la Commune décida de démolir la colonne au cours d'une cérémonie publique et spectaculaire, et Courbet, lui-même membre du Conseil, appuya la décision. Au cours du procès, il servit de bouc émissaire dans la guerre symbolique qui opposait l'iconoclasme révolutionnaire à l'accusation de vandalisme par l'ordre politique et moral restauré.

Bâtie en 1810 pour commémorer la « Grande Armée » napoléonienne sur un site qui avait accueilli auparavant la statue du Roi Soleil (détruite en 1792), la colonne fut retouchée plusieurs fois sous la Restauration, la monarchie de Juillet et le Second Empire, surmontée tour à tour d'une statue équestre d'Henri IV, puis d'une nouvelle statue de Napoléon I^{er} habillé en empereur romain, avant d'être démolie sous la Commune. Elle sera reconstruite au début de la

1. Prosper-Olivier Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, Paris, La Découverte, 2000 (1876), p. 293.

2. Cité in Alda Cannon et Frank Anderson Trapp, *Gustave Courbet et la colonne Vendôme. Plaidoyer pour un ami*, Paris, E. Dentu, 1883, p. 27. Sur cet épisode, voir également Linda Nochlin, *Courbet*, New York, Thames & Hudson, 2007, p. 84-94 ; et Jonathan Beecher, « Courbet, Considérant et la Commune », in Noël Barbe et Hervé Touboul (dir.), *Courbet, peinture et politique*, Ornans, Éditions du Sekoya, 2013, p. 51-64.

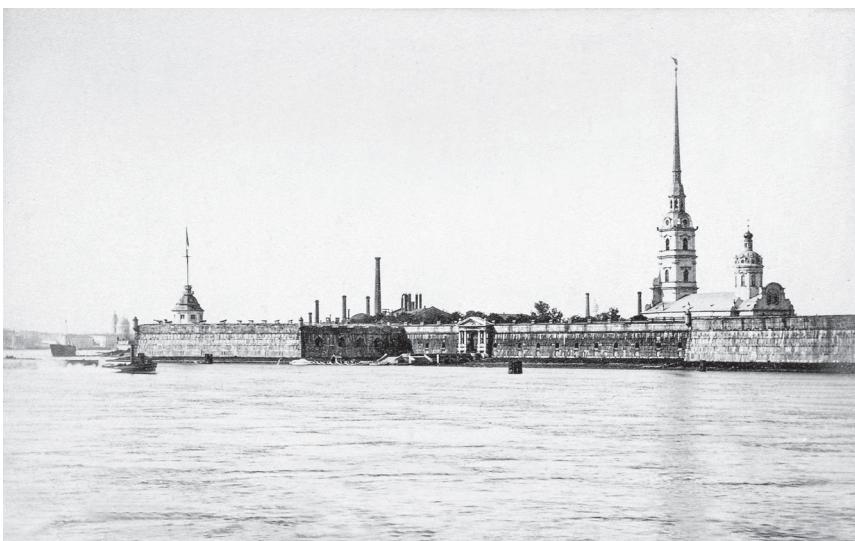


Bruno Braquehais, *La Chute de la colonne Vendôme* (1871).
Photographie, Musée d'Orsay, Paris.

III^e République, entre 1873 et 1875. Une fois de plus, un monument fut la cible d'une vague iconoclaste portée par une révolution qui voulait faire voler en éclats la continuité temporelle et marquer une rupture avec l'histoire des vainqueurs. En mai 1871, la démolition de la colonne Vendôme avait plusieurs motivations : il s'agissait tout d'abord de mobiliser les Parisiens pour défendre la Commune ; d'envoyer un message clair au gouvernement de Versailles, à savoir que les ouvriers de Paris ne se rendraient pas sans se battre ; et enfin de lancer un appel à l'aide à destination des principales villes françaises (le Journal officiel de la Commune publia cette pétition le jour même de la destruction de la colonne)¹.

La révolution russe, au cours de laquelle la destruction des églises orthodoxes et des palais tsaristes fut tout aussi systématique que dans la France des années 1790, élabora une réflexion théorique intéressante sur son propre iconoclasme. L'occasion se présenta en 1924, lorsque le régime soviétique décida de transformer la forteresse Pierre-et-

1. Voir Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, op. cit., p. 307.



Saint-Pétersbourg, forteresse Pierre-et-Paul. Photographie anonyme du XIX^e siècle.

Paul en un musée de la révolution. À l'origine, ce bâtiment avait servi à accueillir la tombe d'une famille impériale avant de devenir une prison tsariste. Après 1917, il fut tour à tour un pénitentier pour les officiers contrerévolutionnaires, puis un local du Parti bolchevik, avant d'abriter une garnison militaire pendant la guerre civile. La transformation en musée d'un lieu aussi chargé d'histoire posait la question du rapport qu'entretenait la révolution avec le passé russe, au moment même où l'ancienne capitale changeait de nom, devenant Leningrad, où la dépouille du leader d'Octobre 1917, tout juste décédé, était transférée afin d'être embaumée dans un mausolée à Moscou, et où Trotski était évincé du pouvoir¹. Ce moment transitoire marquait le passage de la temporalité éruptive de l'événement révolutionnaire, à savoir la césure d'Octobre et de la guerre civile, à la temporalité d'un régime soviétique consolidé qui conduisit finalement au stalinisme. On pourrait certes interpréter cette mutation à la manière de Trotski et y voir l'expression d'un Thermidor soviétique. Celle-ci, toutefois, n'était pas seulement politique. Elle opérait aussi

1. Sur les métamorphoses de ce bâtiment historique, voir l'indispensable thèse de doctorat de Nicholas Bujalski, *Russia's Peter and Paul's Fortress. From Heart of Empire to Museum of Revolution 1825-1930*, Ithaca, Cornell University, 2020.

un déplacement vers un nouveau régime d'historicité. Le passage d'une temporalité à une autre impliquait une modification du rapport entre la révolution et le passé national. Pour l'avant-garde artistique russe, en particulier pour les tenants du futurisme et du suprématisme, l'esprit révolutionnaire était, par nature, incompatible avec les musées. Il n'appartenait pas aux révolutions de créer des musées, qui conservent ce qui est mort, mais bien plutôt de les détruire. La révolution aspirait à rompre avec le passé et à projeter les êtres humains, par leurs actes et leur imagination, vers le futur. Elle avait donc pour tâche de pérenniser sa force, non de reculer en se figeant dans une histoire achevée.

Le débat fut passionné et le passage ne se fit pas sans tensions. D'une part, les fondations du régime soviétique avaient été posées par la révolution elle-même et d'autre part, son esprit fut perpétué jusqu'à la fin des années 1920. Petr Stolpianskij, le guide du musée, ne voulait pas raconter une histoire linéaire de la révolution ; il voulait transmettre son message en plaçant le visiteur devant une succession d'images et d'objets ordonnés et corrélés selon le principe du montage théorisé par Serguei Eisenstein.

D'autres révolutions déployèrent une furie iconoclaste similaire qui très souvent prit un caractère anticlérical très prononcé en s'attaquant aux symboles d'un pilier de l'ordre. L'anticléricalisme de la Commune focalisa l'imaginaire contrerévolutionnaire pendant plusieurs décennies¹. Celui des anarchistes pendant la Guerre civile espagnole fut encore plus radical. Lorsqu'il arriva à Barcelone en décembre 1936, au moment où la ville montrait encore les signes de l'agitation révolutionnaire, George Orwell observa qu'« il ne restait de presque toutes les églises que les murs, et [que] les images saintes avaient été brûlées ». À plusieurs endroits de la ville, on pouvait voir « des équipes d'ouvriers en train de démolir systématiquement les églises. »² Dans la plupart des régions conquises par les anarchistes, « on détruisit des églises et les prêtres furent chassés et tués³ ». Au cours de ce qui s'apparentait à des carnavaux spontanés, des miliciens déguisés en soutanes s'en prenaient

1. Voir Jacqueline Lalouette, « L'anticléricalisme sous la Commune », in Michel Cordillot (dir.), *La Commune de Paris 1871. Les acteurs, l'événement, les lieux*, Paris, L'Atelier, 2020, p. 682-684 ; Quentin Duelermoz, « Évincer Dieu de l'espace public », in Emmanuel Fureix (dir.), *Iconoclasme et révolution de 1789 à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2014, p. 194-206.

2. George Orwell, *Hommage à la Catalogne*, trad. Yvonne Davet, Paris, 10/18, 1982, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 238.



Église incendiée à Barcelone, 1936. Photographie anonyme.

aux reliques, mimaiient des bénédicitions et tiraient sur des effigies du Christ. Très souvent, lorsque les troupes républicaines occupaient un village, les églises étaient utilisées comme latrines. Profondément choqué par ce spectacle de sauvagerie impie, Orwell l'interpréta comme la manifestation d'un succédané de croyance qui conférait à sa propre violence un caractère sacré :

Certains des journaux étrangers antifascistes s'abaissèrent même jusqu'au mensonge pitoyable de prétendre qu'on n'attaquait les églises que lorsqu'elles servaient de forteresses aux fascistes. En réalité les églises furent saccagées partout, comme de juste, parce qu'on avait parfaitement bien compris que l'Église espagnole était partie intégrante dans la combine capitaliste. En l'espace de six mois en Espagne, je n'ai vu que deux églises intactes, et jusqu'aux environs de juillet 1937 aucune église, à l'exception de deux ou trois temples protestants de Madrid, ne reçut l'autorisation de rouvrir et de célébrer les offices¹.

En octobre 1956, les insurgés hongrois détruisirent la statue de Staline érigée dans le parc de la ville de Budapest. Quarante ans plus tard, c'est le Mur de Berlin qui fut mis en pièces. Mais les révolutions de 1989, comme nous l'avons vu, n'avaient pas l'ambition de

1. *Ibid.*, p. 241.

construire un ordre nouveau. À Berlin, on démolit l'ancien Palais de la RDA, que tout le monde s'accordait à trouver extrêmement laid, pour reconstruire l'ancien château des Hohenzollern. Comme pour la colonne Vendôme, l'histoire se tournait une fois de plus vers le passé. À quelques encablures de là, près de Nikolaiviertel, sur le piédestal d'une des dernières statues de Marx et Engels restées en place, un graffiti affirmait « Nous ne sommes pas coupables » (*Wir sind Unschuldig*).

Symboles

Selon Ernst Bloch, auteur du *Principe espérance* (1954-1959), les rêves d'un monde meilleur naissent des tensions qui traversent un monde « non synchronique », dans lequel des temporalités différentes et parfois contradictoires, appartenant à des époques distinctes, coexistent dans un même espace social. À ses yeux, cette structure hétérogène du temps historique, qu'il appelle « discordance des temps » (*Ungleichzeitigkeit*), est la source d'une pensée et d'un imaginaire utopiques dans lesquels le passé et le futur se rencontrent pour inventer de nouvelles configurations esthétiques et intellectuelles. Aussi son travail consistait-il avant tout à exhumer le passé, source intarissable d'expériences, d'idées et d'objets témoignant de la quête d'un futur libéré : imprimés, créations, traces de rêves collectifs, autant d'images du désir qui décrivent une communauté d'êtres humains libres et égaux. *Le Principe espérance*, ouvrage en trois volumes formant une impressionnante encyclopédie d'utopies de l'Antiquité au xx^e siècle, ne fait paradoxalement aucune prédition sur le monde futur¹. Il s'agit au contraire d'une enquête historique sur les « futurs passés », un inventaire critique des innombrables façons dont les peuples ont imaginé ou « anticipé » le futur à travers les âges. Cette odyssée dialectique dans le passé tourné vers l'avenir fait de Bloch une sorte d'archéologue qui, par un étalage prodigieux d'érudition, décèle et recompose les « rêveries » (*Tagträume*) de nos ancêtres : expositions, cirques, danses, littérature de voyage, romans, folklore, contes, poésie, peinture, opéras, chansons populaires, films... Dans son livre, Bloch analyse des utopies qui parcourent tout l'éventail de la connaissance humaine, de la médecine

1. Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, op. cit.

à l'architecture, en passant par l'esthétique et la technologie. Il n'est pas pour autant un humaniste naïf. Il ne croit pas à l'inéluctabilité du progrès, pas plus qu'il n'idéalise les résultats de la science. Il ne se contente pas de classer les utopies en différentes catégories : techniques, géographiques, sociales et politiques. Sa reconstruction historique repose tout autant sur une sélection empathique que sur une critique analytique. Avec d'une part le « courant froid » des utopies préfigurant un ordre hiérarchique, autoritaire et oppressif, à l'image de la république de Platon, du Nouvel Ordre industriel de Saint-Simon ou de l'Icarie d'Étienne Cabet, effrayant microcosme prétotalitaire ; et d'autre part le « courant chaud » des utopies libertaires et communistes, bien représentées par Thomas More, Charles Fourier et Karl Marx, considérés respectivement comme l'humaniste le plus inspiré de la Renaissance, l'inventeur de lieux – les phalanstères – permettant une coexistence harmonieuse entre nature et technologie, et enfin le penseur de l'émancipation humaine au travers de la lutte des classes. Au xx^e siècle, l'âge des guerres et des révolutions, les utopies étaient devenues à la fois concrètes et possibles et avaient abandonné leur dimension fantasmatique abstraite. À la fin de la Grande Guerre, lorsque Bloch écrivit *L'Esprit de l'utopie* (1918), les espoirs utopiques coïncidèrent avec des projets politiques et se condensèrent en de nouveaux symboles révolutionnaires¹.

Après 1917, parmi les créations les plus puissantes de ce nouvel imaginaire, on peut assurément compter les films de Sergueï Eisenstein. En 1927, à l'occasion du dixième anniversaire du pouvoir soviétique, *Octobre* offrait une synthèse entre l'iconoclasme et la mémoire de la révolution, entre un sens de césure historique et l'invention d'une nouvelle *tradition*. Ce film s'ouvre sur la destruction de la statue du Tsar, en février 1917, et se termine avec l'assaut du Palais d'Hiver en novembre. Les acteurs de ces deux séquences, ce sont les masses en mouvement. Eisenstein les filma dans un esprit lyrique et héroïque envisageant les événements à travers un prisme collectif. En se fixant dans l'inconscient de plusieurs générations, ces scènes contribuèrent à forger et à sacraliser une image de la révolution, la transformant en symbole et en lieu de mémoire.

Commencé comme une œuvre de propagande – commandée par le Sovkino, le Comité national de cinématographie – s'inspirant

1. Ernst Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, trad. Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977.

clairement de la chronique de John Reed *Dix jours qui ébranlèrent le monde* (1919), le film d'Eisenstein n'avait pas la prétention de produire une reconstruction réaliste des jours fatidiques d'Octobre. Il cherchait plutôt à illustrer leur signification historique en montrant par l'image la conception bolchevik de la révolution : une insurrection de masse menée par un parti d'avant-garde sous la forme d'une action militaire. Dans le même esprit, il envisageait également de tourner un film sur *Le Capital* de Marx. Comme il l'écrivit en 1930, ses films étaient une forme d'art cherchant à opérer une synthèse entre l'expérience, les émotions et la pensée, prenant ainsi un caractère dynamique :

Dans les premiers temps, les temps magiques et religieux, la science était à la fois un élément d'émotion et un élément de savoir collectif. Puis avec le dualisme les choses se sont séparées et nous avons d'une part la philosophie speculative, l'abstraction pure, de l'autre l'élément émotionnel pur. Nous devons maintenant faire un retour, non pas au stade primitif qui était l'état religieux, mais vers une synthèse analogue de l'élément émotionnel et de l'élément intellectuel¹.

Les films sont des outils capables de rendre dynamiques des idées abstraites en les transformant et en les condensant en images. Voilà qui correspond assez bien à ce que Walter Benjamin appelaît d'abord des « images de pensée » (*Denkbilder*), puis des « images dialectiques », c'est-à-dire des images qui transcendent les mots et condensent des idées, des expériences et des émotions². C'est pourquoi certaines séquences d'*Octobre*, comme celle du mouvement de masse sur la perspective Nevski, au moment de l'insurrection de juillet 1917, ou celle de l'assaut du Palais d'Hiver, ont acquis un statut iconique³. Elles capturent le sens d'un événement historique en révélant son dynamisme et sa dimension émotionnelle, tout en cristallisant en elles un paradigme militaire qui fait de la révolution une insurrection armée (ce paradigme était d'ailleurs renforcé par l'apparition dans le film

1. Sergueï M. Eisenstein, « Les Principes du nouveau cinéma russe » (1930), in Daniel Banda et José Moura (dir.), *Le Cinéma, op. cit.*, p. 223.

2. Voir Gerhard Richter, *Thought-Images*, *op. cit.* J'ai déjà évoqué la conception des images chez Benjamin dans l'introduction.

3. D'après Robert A. Rosenstone, « *Octobre* ne nous raconte ni ce qui s'est passé, ni ce qui aurait pu se passer » ; le film « crée plutôt une expression symbolique ou métaphorique de ce qu'il [Eisenstein] appelle la Révolution bolchevik ». Voir *History on Film/Film on History*, New York, Routledge, 2018, p. 60.

d'Anton Ovseyenko, qui avait été le secrétaire du Comité militaire du Soviet de Petrograd en 1917).

On sait que le Palais d'Hiver ne fut pas à proprement parler « pris d'assaut » par un mouvement de masse, mais qu'il se rendit de manière pacifique. Les chroniques et les comptes rendus de l'époque, y compris ceux des bolcheviks, insistent sur ce point. Mais la révolution avait besoin de symboles, elle réclamait sa propre prise de la Bastille. C'est ainsi que certains photogrammes d'*Octobre* sont devenus une métaphore de la révolution, soudain figée en un événement intemporel. Dans *Octobre*, écrit Siegfried Kracauer, Eisenstein montre des images, comme l'épisode du pont-levis ou l'assaut du Palais d'Hiver, « hors du temps de l'action et [...] les dilate pour rendre une émotion plus intense ou pour insister sur une idée¹ ». Tel est bien le secret du pathos d'Eisenstein, qui parvient à saisir le moment le plus crucial de la révolution et à en faire une constellation d'images chargées de sens, intemporelles. À ce procédé, Benjamin donnait d'ailleurs le nom de « dialectique au repos² ». Dans son *Histoire de la révolution russe* (1932), Trotski vit dans ce moment le « point d'ébullition » de la dialectique de la révolution, « le point critique où la quantité amassée devient par explosion une qualité³ ». Symbole, métaphore ou image de pensée, ce moment a nourri l'imaginaire révolutionnaire du « court » xx^e siècle.

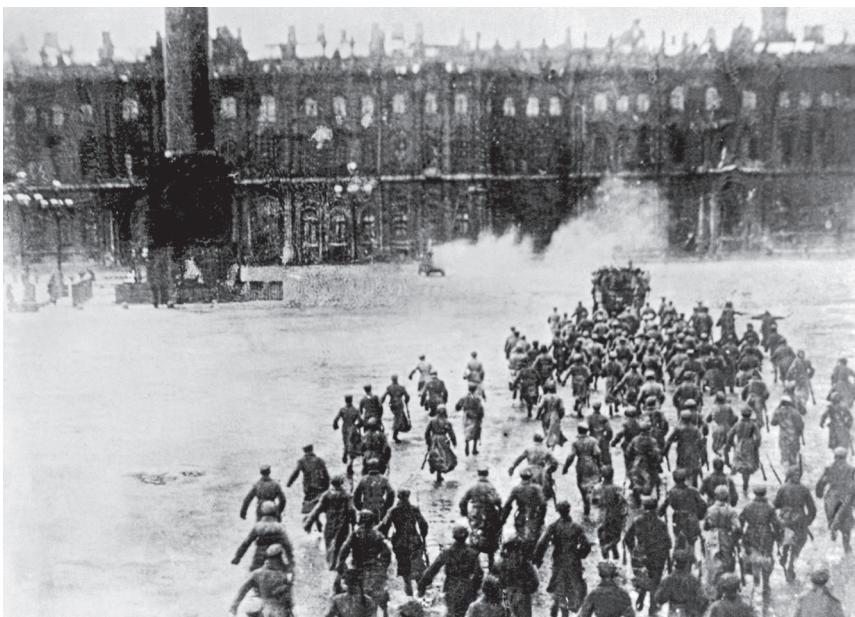
Reste que la transformation d'un événement en symbole passe par de multiples médiations qui peuvent en altérer le sens. En dépit de leur universalisme affiché et de leur dimension globale, les révolutions finissent souvent par s'inscrire dans un héritage national. Si le 14 juillet fut un événement révolutionnaire, il est devenu aujourd'hui avant tout une fête nationale.

Pareille métamorphose ne s'est pas produite avec la Commune de Paris qui, dans l'imaginaire collectif, continue de symboliser la révolution bien au-delà des frontières françaises, et dont la mémoire demeure singulièrement réfractaire à toute forme d'institutionnalisation ou de réinterprétation sémantique. Il existe des pratiques, des rituels et des

1. Siegfried Kracauer, *Théorie du film. La rédemption de la réalité matérielle*, trad. Daniel Blanchard et Claude Orsoni, Paris, Flammarion, 2005, p. 335.

2. Walter Benjamin, « Paris, capitale du xix^e siècle » (1939), in *Œuvres I*, op. cit., p. 60. Georges Didi-Huberman a rebaptisé ce processus « cristaux de temps » in *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Minuit, 2000, p. 218.

3. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, op. cit., t. 2, p. 653.



Sergueï Eisenstein, photogramme de l'assaut du Palais d'Hiver, *Octobre* (1927).

objets, aussi éphémères et transitoires soient-ils, qui remémorent la révolution comme une expérience transhistorique et transnationale partagée. Considérons quelques symboles – la barricade, le drapeau rouge et les chansons – avant de nous intéresser aux traces visuelles.

Les origines de la barricade sont incertaines, mais on sait que les premières furent déployées à Paris en 1588, dans une France anéantie par les guerres de religion, au moment où la population se souleva contre l'entrée des troupes de Henri III. Les barricades réapparurent durant la Fronde, soixante ans plus tard, pour disparaître jusqu'à la Révolution française, au cours de laquelle elles refirent surface durant un bref moment en mai 1795 (prairial de l'an III), au cours des émeutes contre la Convention thermidorienne¹. La barricade était composée d'objets hétéroclites – charrettes retournées, meubles, tonneaux, pavés... – pour faire barrage aux forces militaires essayant de reprendre le contrôle de la ville. Invention des foules, elle domina

1. Le meilleur récit en est fait par Mark Traugott, *The Insurgent Barricade*, Berkeley, University of California Press, 2010 ; voir aussi Éric Hazan, *La Barricade. Histoire d'un objet révolutionnaire*, Paris, Autrement, 2013.

les révoltes du XIX^e siècle, dès 1830, pendant la révolution de Juillet et la révolution belge, puis en 1848, un peu partout en Europe. Elle atteignit son apogée durant la Commune de Paris avant de connaître un déclin progressif. Elle resurgit à nouveau en Russie en 1905 et en 1917, à Berlin en 1919, à Barcelone en 1936 et 1937, et dans de nombreuses villes d'Europe en 1944 et 1945. Elle fit sa dernière apparition à Paris en Mai 68, mais sa nature avait changé puisque, dénuée pour l'essentiel de toute fonction pratique ou militaire, elle ne conservait que sa dimension symbolique.

Si la barricade a si profondément marqué les esprits et se montre si durablement gravée dans la mémoire collective, cela tient principalement à son caractère anonyme et spectaculaire. Dépourvue de chefs, elle est une création spontanée de foules qui, dans l'urgence, mettent en œuvre une capacité d'auto-organisation totalement insoupçonnée par des observateurs ne voyant en elles qu'une population naturellement assujettie. Dans ses *Souvenirs*, Tocqueville décrit la procédure méticuleuse suivie pour l'érection d'une barricade dans les rues de Paris adjacentes à l'hôtel de ville, au cours des journées de juin 1848. La distance sociale, psychologique et existentielle qui le sépare des ouvriers insurgés confère à ses mots le style d'un rapport entomologique :

Je résolus d'aller m'assurer par moi-même de l'état des choses et, avec Corcelle, je me rendis aux environs de l'hôtel de ville. Dans toutes les petites rues quiavoisinent ce monument, je trouvai le peuple occupé à établir des barricades ; il procédait à ce travail avec l'habileté et la régularité d'un ingénieur, ne dépasant que ce qu'il fallait pour fonder, à l'aide des pierres carrées qu'il se procurait ainsi, un mur épais, très solide et même assez propre, dans lequel il avait soin d'ordinaire de laisser une petite ouverture le long des maisons afin qu'on pût circuler¹.

Observateur non moins hostile, Gustave Flaubert décrit ainsi les barricades de Paris en février 1848 dans *L'Éducation sentimentale* (1869) :

Des hommes d'une éloquence frénétique haranguaient la foule au coin des rues ; d'autres dans les églises sonnaient le tocsin à pleine volée ; on coulait du plomb, on roulaient des cartouches ; les arbres des boulevards, les vespasiennes, les bancs, les grilles, les becs de

1. Alexis de Tocqueville, « Souvenirs », *Lettres choisies/Souvenirs, op. cit.*, p. 864.

gaz, tout fut arraché, renversé ; Paris, le matin, était couvert de barricades. La résistance ne dura pas ; partout, la garde nationale s'interposait ; – si bien qu'à huit heures, le peuple, de bon gré ou de force, possédait cinq casernes, presque toutes les mairies, les points stratégiques les plus sûrs. D'elle-même, sans secousses, la monarchie se fondait dans une dissolution rapide¹...

La barricade est spectaculaire parce qu'elle paralyse la ville et redessine son paysage. Et ce sont les classes subalternes qui, par un soudain renversement des hiérarchies sociales, réorganisent l'espace. La barricade, toutefois, transcende les divisions strictement sociologiques et adopte un caractère authentiquement populaire. Outre les ouvriers, elle inclut également des femmes et des enfants, ainsi que d'autres groupes sociaux, des étudiants aux artistes. Sa fonction est double, aussi bien pratique que symbolique. Elle donne une forme aux révoltes en protégeant les insurgés, en contrôlant les quartiers, en neutralisant les interventions des forces répressives, en imposant des rapports de force. Agrégeant et unissant les insurgés, les barricades forgent la foule révolutionnaire. La barricade, écrit Alain Corbin, est « une machine à produire ce peuple qui, tout au long du XIX^e siècle, ne cesse d'advenir par l'insurrection² ». Site d'action, elle engendre une sociabilité émotionnellement intense qui n'appartient qu'à elle et qui passe en un éclair, pendant le combat, de la fête – le renversement de l'ordre – au sacrifice. Aussi la mort sur la barricade se charge-t-elle d'une aura sacrée, l'équivalent révolutionnaire d'une mort sur le champ d'honneur dans le récit patriotique. C'est pourquoi, en dépit mais peut-être aussi en vertu de son caractère intrinsèquement éphémère, elle a donné lieu à une tradition visuelle durable, de la peinture à la photographie et au cinéma.

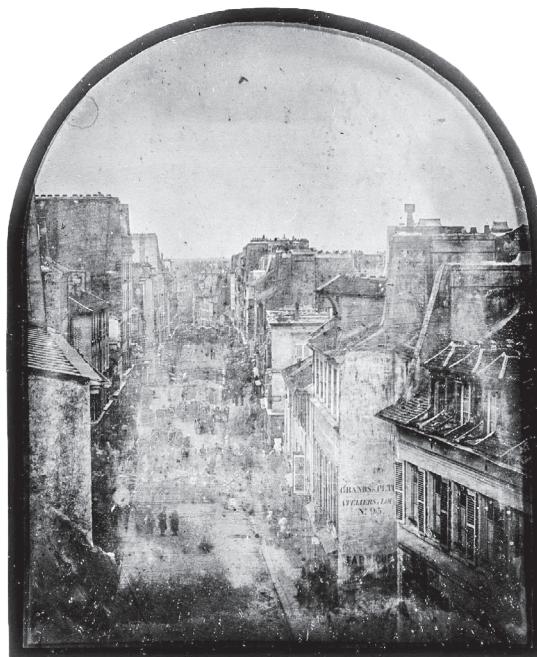
On dispose de deux daguerréotypes des barricades de Paris de juin 1848. Ils montrent la rue Saint-Maur-Popincourt, les 25 et 26 juin, avant et après l'attaque menée par les troupes du général Lamoricière, au cours d'une des journées les plus sanglantes de l'insurrection. L'auteur des daguerréotypes, Thibault, est un amateur. L'image est prise en perspective éloignée, lui conférant un caractère pictural. La date de ces photographies nous est connue parce qu'elles furent publiées en juillet dans la revue *L'Illustration*, puis reprises dans

1. Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, Paris, Le Livre de Poche, 2002, p. 424.

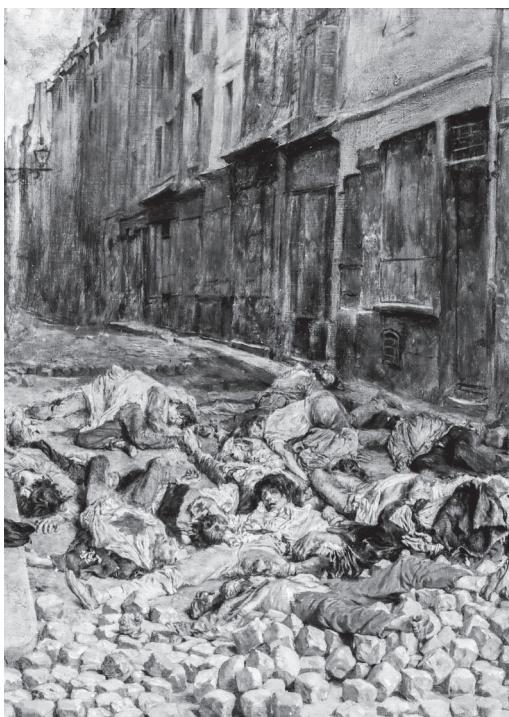
2. Alain Corbin, « Préface », in Alain Corbin et Jean-Marie Mayeur (dir.), *La Barricade*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 7-30.



Thibault, *Barricade de la rue Saint-Maur-Popincourt avant l'attaque par les troupes du général Lamoricière, 25 juin 1848, photographie.*



Thibault, *Barricade de la rue Saint-Maur-Popincourt après l'attaque par les troupes du général Lamoricière, 26 juin 1848, photographie.*



Ernest Meissonier, *La Barricade* (1851). Huile sur toile.
Musée du Louvre, Paris.

un numéro spécial sur l'insurrection. Elles sont considérées comme les premiers exemples d'illustration photographique dans la presse¹. Vestiges d'une vague inaugurale de combats d'insurgés, elles possèdent cette aura qu'ont les « fantômes de l'histoire² ». Dans l'histoire de l'art, la plus célèbre des barricades est celle de la rue de la Mortellerie, qui a donné son nom à une toile d'Ernest Meissonier exposée au Salon de 1851. Le tableau représente les victimes de la répression militaire rue de l'Hôtel-de-Ville. La barricade a été détruite et les corps sans vie de quelques jeunes hommes gisent sur le sol, au milieu des pavés. Leurs vêtements déchirés rappellent les couleurs du drapeau français. Meissonier était capitaine d'artillerie

1. Voir Thierry Gervais et Gaëlle Morel, *La Fabrique de l'information visuelle. Photographies et magazines d'actualité*, Paris, Textuel, 2015.

2. Georges Didi-Huberman, *Désirer Désobéir. Ce qui nous soulève I*, Paris, Minuit, 2019, p. 223-226.

dans la Garde nationale et sa participation au terrible massacre des insurgés le traumatisa durablement : « Cette barricade de la rue de la Mortellerie venait d'être prise et je l'ai vue dans toute son horreur, les défenseurs tués, fusillés, jetés par les fenêtres, couvrant le sol de leurs cadavres¹. »

En dépit de la peine, voire de la compassion, qu'il exprime ici envers les victimes, sa toile était imaginée, d'après T.J. Clark, comme une mise en garde à destination des classes laborieuses : les révoltes seront écrasées sans état d'âme. Jonchant les rues, les cadavres sont anonymes, sans visage, écrasés et entourés d'un halo macabre. Dans cette image où, selon un critique proche de Fourier, les corps et les vêtements semblent se dissoudre dans le pavé, la barricade est devenue une « omelette d'hommes² ». Pour le conservateur Augustin Thierry, le tableau de Meissonier exprimait une ambiguïté coupable. Désarmés, les cadavres risquaient d'apparaître comme d'innocentes victimes : « On ne conseille pas la paix en insultant les vainqueurs et en parlant de colère aux vaincus. On ne persuade pas de l'horreur de la guerre civile en appelant les vengeances³. » Cet épisode prouve que l'appropriation conservatrice de l'image de la barricade est quasiment impossible.

Durant la Commune de Paris, les photographies des barricades étaient devenues courantes, la plus célèbre étant celle de la place de la Concorde avant l'attaque menée par les versaillais⁴. Elles réapparurent ensuite avec les révoltes qui suivirent la fin de la Grande Guerre. En 1919, les images des soulèvements spartakistes de Berlin connurent une large diffusion sous forme de cartes postales qui immortalisaient les barricades⁵. Après son unification nationale en 1871, l'Allemagne était devenue la capitale européenne de l'édi-

1. Cité in Ernest Meissonier. *Rétrospective*, musée des Beaux-Arts de Lyon, 25 mars-27 juin 1993, Paris, RMN, 1993, p. 24. Voir aussi T.J. Clark, *The Absolute Bourgeois. Artists and Politics in France 1848-1851*, Londres, Times and Hudson, 1973, p. 27.

2. François Sabatier-Ungher, *Salon de 1851*, Paris, 1851, p. 57. Voir T.J. Clark, *The Absolute Bourgeois*, op. cit., p. 27-28.

3. A. Thierry, « Discours à l'Assemblée nationale », 21 mars 1851, cité in T.J. Clark, *The Absolute Bourgeois*, op. cit., p. 27.

4. Voir Jean Baronnet et Xavier Canonne (dir.), *Le Temps des cerises. La Commune de Paris en photographies*, Paris, Pandora Publishers/Éditions de l'Amateur/Musée de la Photographie, 2011.

5. Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (dir.), *Revolution und Fotografie. Berlin 1918/19*, Berlin, Nishen Verlag, 1990. Voir aussi Enzo Traverso, « La Révolution allemande », in Michael Löwy (dir.), *Révolutions*, Paris, Hazan, 2000, p. 200-253.

tion et de la presse, avec des dizaines de quotidiens et de magazines illustrés. Chaque agence de presse possédait ses propres équipes de photographes. Au cours du soulèvement de janvier 1919, les ouvriers armés envahirent le quartier de la presse et en occupèrent le cœur, la Maison Mosse, dans laquelle ils utilisèrent l'imprimerie pour publier le journal de la Ligue spartakiste, *Rote Fahne*. Les insurgés avaient fini par s'accoutumer aux photographes qui suivaient l'insurrection avec leurs encombrants appareils. Leur présence conférait même une certaine solennité aux événements qu'ils capturaient. Parfois, les barricades étaient expressément montées pour les caméras, avec les ouvriers ou les soldats reproduisant pour l'occasion les gestes du combat. Ce fut aussi le cas de nombreuses photographies d'exécutions, mises en scène après l'événement pour mettre en valeur le courage des insurgés et célébrer leur sacrifice. Cela témoigne de la conscience très claire qu'avaient les protagonistes de la dimension historique des événements qui venaient de se produire, mais aussi de leur portée symbolique. En 1919, des dizaines de milliers de « cartes postales de la liberté » (*Freiheit-Postkarte*) circulaient déjà en Allemagne, affichant les portraits des martyrs du soulèvement spartakiste et de la république des conseils de Munich.



Willy Römer, Berlin, 11 janvier 1919, carte postale (*Freiheit-Postkarte*).

Cette production visuelle tout à fait considérable est d'autant plus surprenante que l'insurrection de Berlin était condamnée à l'échec. Les sociaux-démocrates contrôlaient encore la majorité du mouvement ouvrier et les ouvriers insurgés étaient isolés. Née au beau milieu de cette tourmente, la Ligue spartakiste n'était pas hégémonique. Les efforts déployés par Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht afin de stopper l'insurrection échouèrent et ils en prirent la direction, se sacrifiant ainsi volontairement, refusant d'abandonner le mouvement à lui-même. Que ce soit à Berlin ou à Munich, les barricades ne se montrèrent guère efficaces. La mutation symbolique par laquelle on passa des barricades du XIX^e siècle à l'assaut du Palais d'Hiver résume assez bien le changement de paradigme qui s'était produit dans la représentation de la révolution : la prise de pouvoir n'était plus l'œuvre d'un peuple insurgé, mais d'une armée organisée. Les bolcheviks répondraient ainsi aux questions laissées en suspens par Auguste Blanqui dans ses réflexions sur la défaite de juin 1848. Dans ses *Instructions pour une prise d'armes* (1868), il souligne l'inefficacité des barricades, allant jusqu'à les accuser d'être responsables de la débâcle. En juillet 1830 et février 1848, souligne-t-il, la tactique consistant à ériger des barricades ne fut rien d'autre qu'un « raccroc ». En juin 1848, elles se révélèrent inutiles, pour ne pas dire désastreuses. La critique qu'il en fait est sévère :

Le soulèvement éclate. Aussitôt, dans les quartiers du travail, les barricades s'élèvent ça et là, à l'aventure, sur une multitude de points. Cinq, dix, vingt, trente, cinquante hommes, réunis par hasard, la plupart sans armes, commencent à renverser des voitures, lèvent et entassent des pavés pour barrer la voie publique, tantôt au milieu des rues, plus souvent à leur intersection. Quantité de ces barrages seraient à peine un obstacle au passage de la cavalerie. Parfois, après une grossière ébauche de retranchement, les constructeurs s'éloignent pour aller à la recherche de fusils et de munitions. En juin, on a compté plus de six cents barricades, une trentaine au plus ont fait à elles seules tous les frais de la bataille. Les autres, dix-neuf sur vingt, n'ont pas brûlé une amorce. De là, ces glorieux bulletins qui racontaient avec fracas l'enlèvement de cinquante barricades, où il ne se trouvait pas une âme. Tandis qu'on dépave ainsi les rues, d'autres petites bandes vont désarmer les corps de garde ou saisir la poudre et les armes chez les arquebusiers. Tout cela se fait, sans concert ni direction, au gré de la fantaisie individuelle. Peu à peu, cependant, un certain

nombre de barricades, plus hautes, plus fortes, mieux construites, attirent de préférence les défenseurs qui s'y concentrent. Ce n'est point le calcul, mais le hasard qui détermine l'emplacement de ces fortifications principales. Quelques-unes seulement, par une sorte d'inspiration militaire assez concevable, occupent les grands débouchés¹.

L'alternative à ces barricades mal conçues et pauvrement érigées qui représentaient une perte de temps, encombraient les rues et bloquaient la circulation, résidait dans la création d'une organisation militaire constituée de révolutionnaires expérimentés, à la fois motivés et disciplinés, capables d'agir avec la force et l'efficacité d'une armée². En tant que pur moment extatique de fraternité et d'action collective – la fabrication du peuple dans l'érection des barricades –, la révolution était inéluctablement condamnée à l'échec. Elle ne pouvait gagner autrement que comme « prise d'armes ». Pour Trotski, cette réflexion était pertinente. Blanqui n'avait pas compris les conditions sociales et politiques nécessaires au déclenchement d'une révolution, mais ses observations critiques sur les causes de l'échec de l'insurrection de juin 1848 lui semblaient lucides et précieuses³.

Depuis 1848, la barricade est inséparable du drapeau rouge. Ce dernier avait déjà été utilisé pendant la Révolution française comme avertissement lancé par les autorités contre les troubles menaçant l'ordre public. Il avait également fait l'objet d'une dispute, dès 1791, entre royalistes et républicains. Comme le disait Jaurès : « Il y eut ainsi dans l'histoire du drapeau rouge une période ambiguë où sa signification oscillait entre le passé et l'avenir⁴. » L'objet semble tirer sa signification actuelle d'une sorte de renversement sémiotique : déployé par les autorités royales durant les exécutions des sans-culottes, ces derniers se l'approprièrent et commencèrent à en faire leur emblème (notamment lors de l'assaut des Tuilleries du 10 août 1792). Il réapparut en 1830 et, comme la barricade, devint le symbole des insurgés dans toutes les révolutions de 1848. Au cours du Printemps

1. Auguste Blanqui, « Instructions pour une prise d'armes », in *Maintenant, il faut des armes*, textes choisis et présentés par Dominique Le Nuz, Paris, La Fabrique, 2006, p. 257-258.

2. *Ibid.*, p. 264-270.

3. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, op. cit., t. 2, p. 544-545.

4. Jean Jaurès, « Les Drapeaux » (1904), in Maurice Dommange (dir.), *Histoire du drapeau rouge. Des origines à la guerre de 1939*, Paris, Éditions de la Librairie Étoile, 1967, p. 482.

des peuples, il ne s'opposait évidemment pas aux drapeaux nationaux mais distinguait les mouvements socialistes qui combattaient, par-delà les revendications libérales et démocratiques, pour une « république sociale ». De 1848 à la guerre froide, le drapeau rouge représenta, pour les forces conservatrices, un symbole de sang et de haine arboré par les communistes au couteau entre les dents. Pour les mouvements de gauche, c'était le symbole du combat pour une société égalitaire. Selon Marc Angenot, le drapeau rouge devint en 1848 la métaphore d'une rupture radicale avec l'ordre dominant qui annonçait une « contre-société » avec ses lois et ses rituels. Sur les barricades, il apparaissait comme le signe de la « métamorphose du monde ordinaire en une nouvelle réalité utopique¹ ».

De 1848 à l'âge de la décolonisation, les drapeaux rouges et les drapeaux nationaux coexistèrent dans une relation complexe, souvent conflictuelle, tantôt unis dans les luttes de libération nationale, tantôt opposés au sein des métropoles impériales. La révolution russe proclama le droit à l'autodétermination des nations de l'empire tsariste, mais l'éclatement de la guerre civile entraîna un conflit entre la défense du pouvoir soviétique et la reconnaissance de l'indépendance nationale. Durant la Seconde Guerre mondiale, l'Armée rouge et les mouvements de Résistance convergèrent, ces derniers prenant, en Europe et en Asie, une forte dimension nationale. En août 1944, les drapeaux tricolores inondèrent les rues de Paris comme un symbole de libération. Un an plus tard, ils étaient devenus un symbole d'oppression coloniale en Algérie. Après la répression sanglante des mouvements nationaux de Sétif et Guelma, la population se vit ainsi forcée de défiler et de s'incliner devant le drapeau français².

Ce conflit symbolique entre les drapeaux rouges et nationaux était déjà présent en 1848, même s'il était atténué par le soutien socialiste aux mouvements de libération nationale. En France, cette année cruciale vit la défaite de la république rouge au profit de la république tricolore. Le 25 février, à Paris, les insurgés hissèrent des drapeaux rouges au-dessus de l'entrée principale de l'hôtel de ville et sur les toits des bâtiments alentour, ce qui suscita la protestation violemment des

1. Marc Angenot, « Le drapeau rouge. discours et rituels », in Françoise Coblenze, Sylvie Couderc et Boris Eizykman (dir.), *L'Esthétique de la rue. Colloque d'Amiens*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 73-99.

2. Voir Yves Benot, *Massacres coloniaux, 1944-1950. La IV^e République et la mise au pas des colonies françaises*, Paris, La Découverte, 2001.

républicains antisocialistes. Le plus charismatique parmi ces derniers, Lamartine, prononça un discours passionné contre le « drapeau de la terreur » qui préfigurait les campagnes contre le « péril rouge » (*Red Scare*) du xx^e siècle. Rejetant ce « drapeau de sang » qui avait été traîné tout au long de la Terreur de 1793, il défendait le tricolore, « le drapeau de la République et de l'Empire », qui était le symbole de la France et « avait fait le tour du monde avec nos libertés et nos gloires »¹. Il sut convaincre, et c'est depuis un hôtel de ville décoré de drapeaux tricolores qu'il proclama la Seconde République. Le jour suivant, Auguste Blanqui répliqua que le drapeau tricolore n'était plus le drapeau de la République mais « celui de Louis-Philippe et de la monarchie ». C'était le drapeau qui « [s'était] baigné vingt fois dans le sang des ouvriers ». Le drapeau rouge, à l'inverse, avait « reçu la double consécration de la défaite et de la victoire », devenant ainsi le symbole des classes laborieuses. Les couleurs rouges, expliquait Blanqui, « étaient désormais les siennes ». C'était bien le « drapeau de sang », comme l'avait dit Lamartine, mais seulement parce qu'il avait été teint « du sang des martyrs qui l'[avaient] fait étendard de la République ». Aussi sa chute était-elle « un outrage au peuple, une profanation de ses morts »².

En 1871, cependant, aucun Lamartine ne se leva pour défendre le drapeau tricolore quand la Commune de Paris hissa à nouveau le drapeau rouge. Le 4 mai 1871, les soldats de la garde nationale défilèrent sur la place de l'Hôtel-de-Ville en prêtant serment de loyauté au drapeau rouge³. » *Le Père Duchêne*, un journal qui empruntait son titre à celui que Jacques Hébert avait créé pendant la Révolution française, expliquait en termes tout aussi passionnés pourquoi le drapeau tricolore et l'étandard rouge étaient devenus incompatibles :

Nous n'en voulons plus du drapeau menteur de vos honteuses Républiques – soi-disant honnêtes et modérées – de ce drapeau sous lequel bavardaient et buvotaient les ventrus de Louis-Philippe, sous lequel ont ripaillé et massacré les soldats de Décembre.

1. Cité in Gabriel Perreux, « L'affaire du drapeau rouge (25 et 26 février 1848) », *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 12, n° 2, 1924, p. 187. Voir aussi Raoul Girardet, « Les trois couleurs », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire I*, op. cit., p. 5-35.

2. Auguste Blanqui, « Pour le drapeau rouge » (26 février 1848), in *Maintenant il faut des armes*, op. cit., p. 135.

3. *Journal officiel de la Commune*, 5 mai 1871, cité in Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, op. cit., p. 39.

[...] Quand l'étandard d'une nation a traîné dans de telles hontes, il faut en renouveler l'étoffe et changer les couleurs. Il faut que le drapeau rouge, qui n'est rouge que du sang du peuple versé par la réaction, remplace le drapeau où le sang de Hoche a disparu sous les éclats de cervelle des mineurs du Creusot et tous les crachats de Failly, de Frossard et de Bazaine¹.

Après la violente répression de juin 1848 et la « semaine sanglante » au cours de laquelle fut écrasée la Commune de Paris en mai 1871, la contrerévolution fit du drapeau rouge un fétiche diabolique. On ne tolérait plus rien de rouge et brûler des tissus rouges devint un rituel de purification ainsi qu'une mesure de sécurité publique. En 1849, Léon Faucher, le secrétaire d'État du premier gouvernement républicain conservateur, fit paraître une circulaire à l'attention des préfets qui contenait des instructions très précises : « Le drapeau rouge est un appel à l'insurrection ; le bonnet rouge ne retrace que des souvenirs de sang et de deuil ; ces signes incitent à la désobéissance. » Aussi le gouvernement ordonna-t-il le bannissement immédiat de ces « emblèmes d'anarchie »². Après la Commune, un témoin écrivit dans ses mémoires que la ville était saisie d'une « rage folle pour tout ce qui était rouge : vêtements, drapeaux, idées et le langage même ». La couleur rouge, expliquait-il, était devenue une « infection mortelle » dont le retour devait absolument être évité, tout comme « la peste et le choléra »³.

Cette guerre de couleurs symboliques reprit en 1917, lorsque la République soviétique adopta presque naturellement le drapeau rouge. Pendant la guerre civile russe, la terreur révolutionnaire devint la « Terreur rouge ». Entre les deux guerres, une vague antibolchevik balaya le monde, des États-Unis jusqu'à l'Espagne de la guerre civile, sous les traits d'une lutte contre le « péril rouge ». L'avant-garde soviétique s'empara de la couleur rouge comme d'un symbole révolutionnaire et l'utilisa amplement dans ses créations artistiques. Dans *Battre les blancs avec le coin rouge* (1919), lithographie du peintre suprématiste El Lissitzky, l'opposition entre révolution et contrerévolution devient une confrontation de couleurs et de formes abstraites, un triangle rouge qui, telle une flèche, perce un cercle blanc.

1. Cité in Raoul Girardet, « Les trois couleurs », *loc. cit.*, p. 28.

2. Cité in Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, *op. cit.*, p. 295.

3. Louise Lacroix, *Les Écharpes rouges. Souvenirs de la Commune*, Paris, Laporte, 1872, p. 8-9. Cité in Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé*, *op. cit.*, p. 66.



El Lissitzky, *Battre les blancs avec le coin rouge!* (1919).
Huile sur toile. Tate Gallery, Londres.

La mémoire révolutionnaire possède aussi une dimension sonore. Elle est transmise par des chansons qui, nées comme incitations au combat, finissent par devenir des marqueurs identitaires dont la signification change à travers les âges. Universellement connue, *La Marseillaise* est une bonne illustration de ce phénomène¹. Composée par Joseph Rouget de l'Isle dans la nuit du 25 avril 1792, le jour suivant la déclaration de guerre, d'abord sous le titre *Chant de guerre pour l'armée du Rhin*, cet hymne à la fois révolutionnaire et patriotique connut immédiatement une large diffusion. Il fut interdit sous la Restauration et revint avec fracas en 1848, puis sous la Commune. C'est encore *La Marseillaise* qui accompagna la révolution russe de 1917, dans une version socialiste de Petr Lavrov – philosophe populiste russe qui avait participé au soulèvement parisien – où

1. Voir Michel Vovelle, « *La Marseillaise*, la guerre ou la paix », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire I*, op. cit., p. 107-52.

la patrie avait disparu et laissé place au « peuple d'ouvriers » et au « peuple affamé »¹.

En avril 1917, lorsqu'il retourna en Russie après son exil suisse, Lénine fut accueilli par un orchestre qui joua d'abord *La Marseillaise*, puis *L'Internationale*. Les deux hymnes coexistèrent pendant la révolution et les premières années du pouvoir soviétique, qui opta finalement pour le second au début des années 1920. C'est en se cachant à Paris en 1871, dans les jours qui suivirent la semaine sanglante au cours de laquelle il avait combattu, que le poète communard Eugène Pottier écrivit les paroles de cet hymne socialiste. Sa diffusion, toutefois, ne commença réellement que vingt ans plus tard, lorsque le compositeur flamand Pierre Degeyter lui donna une nouvelle base musicale, la chargeant d'un pathos que les mots eux-mêmes ne pouvaient atteindre. Il fut ensuite chanté au cours des congrès de l'Internationale socialiste et des manifestations anarchistes, avant de devenir l'hymne officiel de l'Internationale communiste². Dotée d'une forte connotation messianique – « C'est la lutte finale », « Le monde va changer de base : Nous ne sommes rien, soyons tout ! », « Décrétons le salut commun ! », « L'Internationale sera le genre humain » –, cette chanson exalte la lutte comme acte émancipateur, voire rédempteur, au sens presque religieux du terme. Elle donne à l'utopie une forme lyrique qui traverse la culture socialiste du xix^e et du xx^e siècle. Sa ritualisation dans le mouvement ouvrier – la chanter restera une composante essentielle de la liturgie communiste, des cortèges aux congrès du Parti – en fait un « lieu de mémoire » qui, contrairement à d'autres symboles, échappera avec plus de bonheur au désenchantement de l'institutionnalisation et de la bureaucratisation. Au cours des années 1960 et 1970, ses notes résonnèrent à nouveau, au-delà des austères décors des régimes communistes, dans les cortèges qui rythmaient la révolte de la jeunesse.

Quel que soit le prisme à travers lequel on les observe, tantôt comme une rupture traumatique tantôt comme un processus étalé dans le temps, les révoltes ne sont pas réductibles à des moments intenses et jubilatoires. Dans la plupart des cas, elles se terminent

1. Orlando Figes et Boris Kolonitskii, *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917*, New Haven, Yale University Press, 1999, p. 62.

2. Maurice Dommangeat, *Eugène Pottier. Membre de la Commune et chanteur de l'Internationale*, Paris, EDI, 1971, ch. 3.

par une défaite. Leur mémoire s'inscrit dans le deuil. Au même titre que dans les guerres, ce sont la commémoration des combattants morts et la sacralisation des martyrs qui entretiennent le souvenir des révolutions. Contrairement aux guerres, cependant, les révolutions n'engendrent pas toujours de mémoire officielle gravée dans le marbre des monuments. Bien plus souvent, leurs mémoires sont des mémoires « marranes », cachées ou interdites, cultivées comme des « contre-mémoires » opposées au récit du pouvoir. À cet égard, les mausolées de Lénine et de Mao sont des exemples à la fois macroskopiques et trompeurs. Derrière les apparences, il faut prêter attention à la mémoire souterraine des classes subalternes, à l'instar de celle qu'illustre Diego Rivera dans sa fresque *Le Sang des martyrs révolutionnaires fertilisant la terre* (1927). C'est en toute discréption, et de manière anonyme, que des fleurs étaient déposées chaque année aux pieds du mur des Fédérés, dans le cimetière du Père-Lachaise, à Paris, en souvenir du massacre de 1871. La première commémoration publique eut lieu en 1878, sous la forme d'un banquet organisé par *L'Égalité*, le journal de Jules Guesde, avant qu'elle ne devienne une tradition, suite à l'amnistie des communards en 1880. D'imposants défilés eurent également lieu en 1936, sous le Front populaire. À cette occasion, les journaux de gauche soulignèrent le sens d'un tel rituel. « Il y a dans le cimetière comme une grande joie qui ne profane pas les morts, mais défie la mort », écrivait *L'Humanité*. *Le Populaire*, quant à lui, rapportait que « [d]evant la mort [avait] défilé la vie¹ ».

La commémoration de Karl Liebknecht et de Rosa Luxemburg au cimetière de Friedrichsfelde, à Berlin, témoigne en revanche des mutations de sens politique du rituel². Lieu privilégié des grands rassemblements communistes sous la République de Weimar, ce Mémorial révolutionnaire (*Revolutiondenkmal*) fut édifié en 1926. Son concepteur, l'architecte Ludwig Mies van der Rohe, futur direc-

1. Cité in Franck Frégosi, « La “Montée” au mur des Fédérés du Père-Lachaise. Pèlerinage laïque partisan », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 155, 2011, p. 170.

2. Ariane Jossin, « Un siècle d'histoire politique allemande. Commémorer Liebknecht et Luxemburg au Zentralfriedhof Friedrichsfelde de Berlin », *Le Mouvement social*, vol. 4, n° 237, 2011, p. 115-133 ; Paul Stangl, « Revolutionaries' Cemeteries in Berlin. Memory, History, Place and Space », *Urban History*, vol. 43, n° 3, 2007, p. 407-426 ; Élise Julien et Elsa Vonau, « Le cimetière de Friedrichsfelde. Construction d'un espace socialiste (des années 1880 aux années 1970) », *Le Mouvement social*, n° 237, 2011, p. 91-113. Voir aussi, pour un bilan d'ensemble, Matthew Fink, *Revolutionary Symbolism and History. The Revolutionsdenkmal, the Berlin-Friedrichsfelde Friedhof, and the Concept of Revolution*, Seminar Working Paper, Ithaca, Cornell University, 2020.

teur du Bauhaus, avait choisi une installation sobre et moderniste dans ses lignes géométriques dépourvues de toute décoration ornementale¹. Ce mémorial communiste arbora un symbole – faufile et marteau à l'intérieur d'une étoile – et une inscription du poète quarante-huitard Ferdinand Freiligrath popularisée par Rosa Luxemburg dans le mouvement ouvrier allemand, qui évoquait la perennité de l'idéal socialiste : « Ich war, Ich bin, Ich werde sein ! [J'étais, je suis, je serai !] » Il va sans dire que ce monument fut détruit sous le régime nazi. Le souvenir prit alors la forme d'une mémoire « marrane » qu'évoque Paul Celan dans un poème où l'héritage de l'insurrection spartakiste devient un silence lourd de sens : « Le canal de la Landwehr ne bruissera pas. / Rien / ne s'arrête². » Lorsqu'il fut reconstruit, pendant les années 1950, après la fondation de la RDA, le profil du mémorial changea. Beaucoup plus grand, monumental et imposant, il s'appelait désormais Mémorial des socialistes (*Gedenkstätte der Sozialisten*). Son nom n'évoquait plus la révolution et avait pris une connotation purement commémorative (*Gedenken*). L'inscription de Luxemburg fut remplacée par un aphorisme très austère : « Die Toten mahnen uns [Les morts nous exhorent]. » Les meetings subversifs avaient laissé la place aux célébrations d'un régime enrôlant les ancêtres pour légitimer son autorité³.

Images de pensée : *L'Homme à la croisée des chemins*

La peinture murale de Diego Rivera *El hombre controlador del universo* (*L'Homme contrôleur de l'univers*), installée au palais des Beaux-Arts de Mexico en 1934, constitue à n'en pas douter l'une des plus puissantes « images de pensée » de l'entre-deux-guerres. Imposante par sa taille, 4,80 par 11,45 mètres, cette fresque extraordinaire illustre une conception marxiste de l'histoire, une vision du socialisme et un

1. Voir Michael Chapman, « Against the Wall. Ideology and Form in Mies van Der Rohe's Monument to Rosa Luxemburg and Karl Liebknecht », *Rethinking Marxism*, vol. 29, n° 1, 2017, p. 199-213.

2. Paul Celan, « Schneepart », *Gesammelte Werke*, éd. Beda Allemann et Stefan Reichert avec Rolf Bücher, Francfort, Suhrkamp, 1983, vol. 2, p. 337. Voir aussi John Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 254.

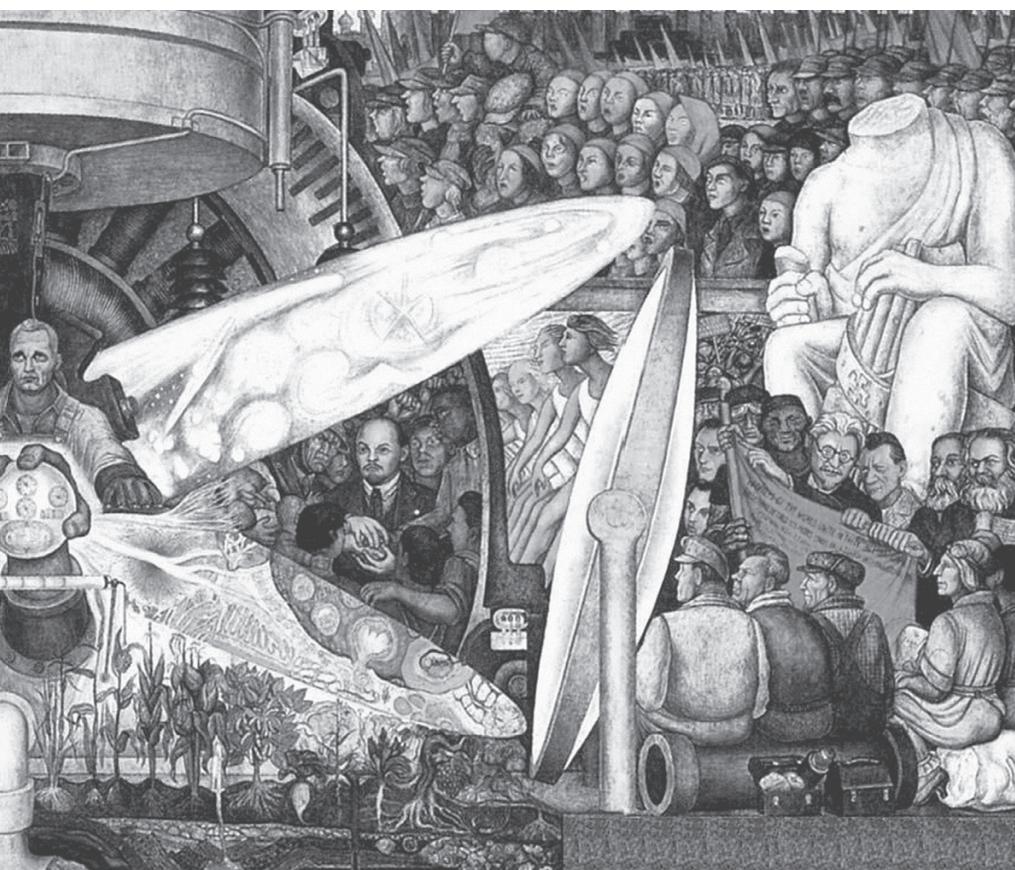
3. Voir Catherine Epstein, *The Last Revolutionaries. German Communists and Their Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 190 ; Élise Julien et Elsa Vonau, « Le cimetière de Friedrichsfelde », *loc. cit.*, p. 11.



Diego Rivera, *L'Homme contrôleur de l'univers* (1934). Fresque. Palais des Beaux-Arts, Mexico.

paradigme révolutionnaire qui méritent un examen attentif. Conçue comme une œuvre d'art pour les masses, le but de cette création impressionnante était, selon les mots de Rivera lui-même, de développer « un langage qui pût être compris des ouvriers et des paysans du monde entier¹ ». Elle visait à transmettre des idées et des valeurs par un ensemble d'images corrélées, tout comme les peintures qui couvrent les murs des cathédrales du Moyen Âge et de la Renaissance, même si l'artiste mexicain peignait au xx^e siècle et

1. Diego Rivera, « The Revolutionary Spirit in Modern Art », *The Modern Quarterly*, vol. 6, n° 3, 1932, p. 53.



avait assimilé en profondeur les leçons du cubisme, de l'expressionnisme et de l'avant-garde russe. Convaincu qu'à son époque, « l'art, la pensée et le sentiment devaient s'opposer à la bourgeoisie », il voulait « utiliser [son] art comme une arme »¹. Mélant concepts, histoire et messages politiques, ses images composent un appel vigoureux à la révolution socialiste.

Avant de tenter une description analytique de cette fresque, quelques mots sur sa genèse s'imposent. En novembre 1932, Diego

1. *Ibid.*, p. 57.

Rivera fut engagé pour réaliser une gigantesque peinture murale qui décorerait l'entrée du nouveau Rockefeller Center de New York, au cœur de Manhattan. Ce gratte-ciel était en passe de devenir une « ville dans la ville », fournissant des bureaux à des banques, des entreprises, des institutions commerciales de différents pays, des centres commerciaux ou des associations philanthropiques et culturelles, y compris la Radio Corporation of America. Fréquentée chaque jour par des dizaines de milliers de personnes, cette « ville Rockefeller » était destinée à célébrer à la fois la réussite de ses propriétaires et le destin providentiel des États-Unis. Le Rockefeller Center avait l'ambition de devenir un symbole du progrès économique et social américain. C'est pourquoi son attaché de presse, Merle Crowell, se référerait explicitement au mythe de l'Ouest – déjà célébré par Frederick Jackson Turner dans un ouvrage canonique quelques décennies auparavant¹ – dans son texte de présentation du Centre. Intitulé « Nouvelles frontières », il mentionnait l'esprit d'une « nouvelle entente » entre les forces économiques et sociales du capitalisme et le mouvement ouvrier, une compréhension mutuelle qui préfigurait le New Deal. Dans cet esprit, John Rockefeller Jr. et sa femme Abby, philanthropes et mécènes des arts, commandèrent à Rivera, le plus célèbre des grands muralistes mexicains, la réalisation d'une fresque qui, sans peindre des événements particuliers ni représenter aucune personnalité, donnerait à voir « l'homme à la croisée des chemins, contemplant sans certitude mais plein d'espoir le choix d'un destin le menant vers un futur nouveau et meilleur² ».

On sait ce qui advint. En novembre 1932, Rivera signa le contrat. En mars 1933, il commença à travailler et deux mois plus tard, épaulé par une équipe d'assistants de qualité, parmi lesquels des artistes de la valeur de Lucienne Bloch et Ben Shahn, il avait achevé les deux tiers de la fresque. C'est alors que commencèrent les problèmes. Le 24 avril, le *World Telegraph* publia un article annonçant que John Rockefeller Jr. avait financé une œuvre de propagande communiste

1. Frederick Jackson Turner, *La Frontière dans l'histoire des États-Unis*, trad. Annie Rambert, Paris, PUF, 1963.

2. Cité in Catha Paquette, *At the Crossroads. Diego Rivera and his Patrons at MoMa, Rockefeller Center, and the Palace of Fine Arts*, Austin, University of Texas Press, 2017, p. 93. L'ouvrage de Paquette est celui qui offre le récit le plus détaillé et exhaustif de la genèse de la peinture murale de Rivera. La version que le peintre donna de cette histoire se trouve dans l'autobiographie de Diego Rivera écrite en collaboration avec Gladys March, *My Art, My Life. An Autobiography*, New York, The Citadel Press, 1960, p. 204-208.

dans son propre immeuble et, le 1^{er} mai, un portrait de Lénine apparut sur la peinture murale. Nelson, le fils de John Rockefeller, écrivit à Rivera. Il se plaignit que cette image choquerait la plupart des visiteurs américains et le pria de remplacer Lénine par « quelqu'un d'inconnu ». L'artiste refusa et suggéra, en guise de compromis, d'inclure Abraham Lincoln, symbole de l'unification américaine et de l'abolition de l'esclavage, comme pour offrir une sorte de contrepoint symétrique au leader bolchevik. Les deux hommes ne parvinrent pas à trouver un accord et, neuf jours plus tard, Rivera fut payé et renvoyé. La fresque, quant à elle, fut couverte en attendant de trouver une solution. Après une tentative infructueuse menée par Nelson et Abby afin de transférer l'œuvre au musée d'Art moderne (MoMA) qui avait récemment ouvert ses portes à New York, John Rockefeller Jr., propriétaire légal de la peinture, décida de la détruire. Le 9 février 1934, celle-ci n'existaît plus. La nouvelle souleva une vague de protestations au sein de la communauté intellectuelle et artistique états-unienne, qui dénonça une forme déplorable de « vandalisme » bourgeois. Un milliardaire américain pouvait-il s'offrir la chapelle Sixtine et la détruire ? L'émoi fut particulièrement vif chez les artistes qui étaient en train de peindre les murs de la Coit Tower à San Francisco, au point qu'ils inclurent cet épisode dans leurs peintures (notamment dans les sections intitulées « La bibliothèque » et « Industries en Californie », dues respectivement à Bertrand Zakheim et Ralph Stackpole)¹. Avec l'argent qu'il avait reçu, Rivera paya ses assistants et réalisa deux peintures murales politiques, *Portrait de l'Amérique* et *La Quatrième Internationale*, pour deux immeubles de New York appartenant à des organisations communistes dissidentes. En juin, il signa un contrat avec le gouvernement mexicain pour repeindre la fresque tout juste détruite à New York et, avant la fin de l'année, *L'Homme contrôleur de l'univers* était installé au palais des Beaux-Arts de Mexico. Libéré de toute contrainte, Rivera radicalisa ses positions politiques. En dépit du changement de titre, la fresque reproduisait fidèlement la version originale, mais quelques détails significatifs avaient changé.

Certes, on pourrait observer qu'un tel conflit entre la famille Rockefeller et un artiste révolutionnaire comme Rivera était plus que prévisible. Le peintre mexicain n'avait d'ailleurs jamais caché ses convictions politiques. Un an avant que Rockefeller ne lui fasse sa

1. Voir Anthony W. Lee, *Painting on the Left. Diego Rivera, Radical Politics, and San Francisco's Public Murals*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 149-154.

proposition, il avait clairement exprimé son rapport avec le mécénat entrepreneurial en expliquant dans *The Modern Quarterly* que les artistes révolutionnaires devaient « utiliser les progrès techniques les plus avancés de l'art bourgeois, mais [qu']ils devaient les adapter aux besoins de la révolution prolétarienne ». Lui-même se considérait comme une sorte de « guérillero » qui « arrachait ses munitions à la bourgeoisie ». Les exemples qu'il fournissait étaient assez éloquents : « Parfois le guérillero peut faire dérailler un train, parfois faire exploser un pont ou ne couper que quelques fils électriques », puis il ajoutait que c'était « en qualité de guérillero » qu'il était venu aux États-Unis¹. Dans ces conditions, il était assez évident que sa peinture murale dans le gratte-ciel des Rockefeller ne pouvait être une célébration du capitalisme et de la philanthropie de Wall Street. Le contexte historique, cependant, joua assurément un rôle dans ce conflit. Entre novembre 1932 et la fin de 1934, date de l'inauguration de la nouvelle fresque à Mexico, une série d'événements politiques avaient radicalisé les convictions et l'attitude du peintre. Un simple rappel des épisodes les plus significatifs de ces deux années cruciales peut fournir quelques explications.

Fin janvier 1933, Hitler fut nommé Chancelier en Allemagne ; un mois plus tard, le Reichstag était incendié et le régime nazi installé ; en mai, la « mise au pas » (*Gleichschaltung*) du pays était achevée et la République de Weimar détruite. Le fascisme se répandait en Europe. Depuis son exil turc, Léon Trotski écrivit que ces événements marquaient la défaite historique du Parti social-démocrate allemand et témoignaient de l'échec du stalinisme. Comme suite à ce jugement sévère, il appela à fonder une nouvelle internationale communiste, une IV^e Internationale. Comme nous le verrons, ce virage politique laissa des traces sur la fresque de Rivera. Aux États-Unis, Franklin D. Roosevelt inaugura sa présidence aux heures les plus sombres et les plus dramatiques de la dépression économique et en appela à des mesures énergiques, voire « dictatoriales », qui annonçaient la mise en place du New Deal. Au printemps 1934, la « bataille de Toledo » vit s'affronter 10 000 ouvriers d'Electric Auto-Lite et la Garde nationale en Ohio et, quelques semaines plus tard, une grève générale éclata à Minneapolis. Ces deux mouvements, menés par des organisations radicales de gauche, servirent de prémisses à la fondation du

1. Diego Rivera, « The Revolutionary Spirit in Modern Art », *loc. cit.*, p. 56.

Committee for Industrial Organization (CIO) un an plus tard. En février 1934, on assista à Vienne à un soulèvement ouvrier mené par le Schutzbund, la milice du Parti socialiste autrichien, qui fut durement réprimé par l'armée. Le 6 février, en France cette fois, une manifestation d'extrême droite qui menaçait de s'attaquer au palais Bourbon fit quinze morts et donna lieu à une réaction de masse spontanée contre le fascisme. Ce fut le début du Front populaire, qui remporta les élections deux ans plus tard. En Espagne, une grève des mineurs des Asturies éclata en octobre 1934, donnant lieu à des affrontements violents avec la police. En Chine, Mao Zedong entama la Longue Marche, qui dura trois ans et déplaça l'Armée rouge de ses bases du Jiangxi, menacées par Tchang Kaï-chek, à Shaanxi, dans le nord du pays. À Mexico, enfin, toujours la même année, le leader nationaliste de gauche Lazaro Cardenas fut élu président et annonça un plan à tonalité socialiste, inspiré du modèle soviétique, qui visait à créer des coopératives paysannes contre la grande propriété foncière, un système national d'éducation publique et même la nationalisation de quelques industries clés. Ces événements internationaux poussèrent Diego Rivera à accentuer la dimension révolutionnaire de sa peinture murale. Tel était le contexte explosif dans lequel il réalisa *L'Homme contrôleur de l'univers*. Dans son autobiographie, il décrit son œuvre comme une mise en garde : « Si les États-Unis souhaitaient maintenir leurs structures démocratiques, ils s'allieraient avec la Russie contre le fascisme¹. » Quoique cette interprétation d'après-guerre soit sans doute empreinte d'une certaine sagesse rétrospective, il reste que sa fresque annonçait une confrontation violente entre fascisme et socialisme.

La peinture elle-même représente un vaste paysage dont les multiples composants sont disposés de manière symétrique. Scènes épiques d'action de masse et représentations conceptuelles se mêlent en un ensemble complexe mais remarquablement ordonné, afin de créer une sorte de dynamisme régulé². L'homme à la croisée des chemins se tient dans un équilibre presque parfait entre le passé et le futur, le mal et le bien, l'abîme et le bonheur, l'égoïsme et la fraternité, la maladie et la santé, le préjudice et l'éveil spirituel, l'obscurantisme et le progrès, le capitalisme et le socialisme. Le visage grave, il sait que

1. Diego Rivera, *My Art, My Life*, op. cit., p. 206.

2. Rivera était très attaché à ce principe esthétique qu'il appelait « symétrie dynamique ». Voir David Craven, *Diego Rivera as Epic Modernist*, New York, Simon & Schuster, 1997, p. 109.

le futur dépend de son action. Sa position centrale, ses vêtements et ses gants suggèrent qu'il s'agit d'un ouvrier qualifié, d'un technicien ou d'un pilote, puisqu'il est installé au cœur d'une machine composée de deux ellipses entrecroisées, semblables aux hélices d'un appareil prêt à décoller. Les moteurs à piston et les roues qui l'entourent rappellent ceux d'une usine – ils évoquent irrésistiblement les photographies de *Men at Work* (1932) de Lewis Hine, ainsi que le travail industriel décrit par Rivera lui-même, à Détroit, au cours des années précédentes – organiquement reliée à un socle naturel qui, composé d'une variété de fruits exotiques, s'étale au bas de la fresque. Ces plantes luxuriantes semblent menacées d'extinction et sont soigneusement cultivées comme dans une serre, puisqu'elles sont rattachées à l'engin mécanique qui absorbe leurs sources vitales et les distribue par un système sophistiqué de mesures et d'horloges. Selon Anita Brenner, la journaliste du *New York Times* qui interviewa Rivera en 1933, ce socle naturel était « une représentation de la terre comme un livre ouvert, les pages illustrant les éléments fondamentaux de la vie organique ordonnés en strates géologiques et illustrés par des plantes florissantes¹ ».

La signification des ellipses est suggérée par le peintre lui-même dans une « description verbale détaillée », soigneusement enregistrée par son ami Bertram Wolfe, l'historien marxiste américain qui lui consacra un livre en 1939. Dans le premier projet destiné au bâtiment des Rockefeller, le télescope, situé à la gauche du conducteur, apportait « à la vision et à la compréhension de l'homme les corps célestes les plus distants », tandis que le microscope, visible à sa droite, rendait « visible et compréhensible à l'homme les organismes vivants infinitésimaux, reliant les atomes et les cellules au système astral »². Quant aux deux ellipses inférieures, elles illustraient la manière dont la machine contrôlée par « l'Ouvrier » – Wolfe transcrivit le mot utilisé par Rivera avec une majuscule – transformait « l'énergie cosmique » capturée par ses antennes en une « énergie productive »³. Dans la version finale de la fresque peinte en 1934, cependant, l'énergie cosmique de la vie naturelle n'apparaît que dans les deux ellipses inférieures. Le télescope grâce auquel on peut voir les planètes et les étoiles est à l'intérieur de l'ellipse dirigée vers les masses révolution-

1. Cité in Catha Paquette, *At the Crossroads*, op. cit., p. 154.

2. Bertram D. Wolfe, *Diego Rivera. His Life and Times*, New York, Knopf, 1939, p. 358.

3. *Ibid.*

naires, tandis que le microscope, qui révèle les cellules et les bactéries, y compris les cellules cancéreuses, se trouve à l'intérieur de l'ellipse dirigée vers les forces de la guerre. Illuminées par deux gigantesques lentilles installées symétriquement des deux côtés de la machine, les ellipses renferment les incarnations métaphoriques de la décadence et du progrès. Sur la gauche, juste en dessous des cellules malades, se déroule une réception de la haute société, où des hommes et des femmes élégamment habillés dansent, fument, jouent aux cartes et boivent de l'alcool. On distingue parmi eux John Rockefeller. À côté, mais en dehors du cadre de la machine, une manifestation ouvrière est violemment réprimée par la police. Déployées en une rangée horizontale, ces images de protestations de rue laissent entrevoir des pancartes sur lesquelles on peut lire : « Nous voulons du pain », ou encore « Nous voulons du travail, pas la charité » – ce slogan faisant référence non sans dédain à la philanthropie de Rockefeller. À droite, encadré par les ellipses aux étoiles et aux énergies cosmiques qui, en irradiant leurs forces vitales, se prolongent en une image maternelle d'allaitement, on aperçoit Lénine. Dans une posture solennelle, il serre la main d'un ouvrier, d'un paysan et d'un soldat, scellant ainsi leur alliance. Par-delà la barrière métallique de la machine, dans une position symétrique aux manifestations de rue, de jeunes athlètes féminines symbolisent la vie saine (elles sont probablement inspirées de Dziga Vertov, *L'Homme à la caméra*¹). D'après les indications fournies par Rivera en 1932, le paysan produit les richesses fondamentales de l'humanité ; l'ouvrier urbain « transforme et distribue le matériel brut fourni par la terre » ; et le soldat « représente le sacrifice » dans un monde soumis aux forces de la religion et de la guerre². De couleurs différentes – l'ouvrier est noir –, ils incarnent aussi un esprit universel de fraternité humaine. En 1934, leur alliance était sauvegardée par Lénine, l'architecte d'octobre 1917, la révolution qui avait instauré le pouvoir des ouvriers, des paysans et des soldats.

Les deux extrémités de la fresque, où figurent à gauche des étudiants et à droite des ouvriers, tous tournés vers les lentilles-écrans monumentales, sont chargées d'une valeur tout aussi symbolique. À gauche, comme s'il plaiddait pour des relations harmonieuses entre les animaux et les êtres humains, un professeur enseigne la théorie de l'évolution de Darwin devant un singe humanisé qui, comme un père, regarde

1. Voir David Craven, *Diego Rivera, op. cit.*, p. 126.

2. *Ibid.*, p. 359.

l'écran et donne sa main à un enfant. À côté de Darwin, une centrale électrique et une radiographie illustrent la capacité humaine à domestiquer la nature grâce aux outils de la science, tandis qu'un public d'étudiants suit consciencieusement la leçon. À droite, un drapeau rouge en appelle à un nouveau mouvement communiste : « Ouvriers du monde entier, unissez-vous dans la Quatrième Internationale ! » Léon Trotski, Friedrich Engels et Karl Marx tiennent le drapeau. Derrière Trotski se trouvent un ouvrier noir et une figure qui rappelle Jay Lovestone, un leader de la dissidence communiste américaine. Derrière Marx, le personnage aux allures de professeur est Bertram Wolfe, l'ami de Rivera alors directeur de la New York Workers School. Cette image, pourrait-on observer, formulait les vœux de Rivera : Marx, qui tient un rouleau de sa doctrine, et Engels jouent le rôle d'inspirateurs théoriques du mouvement trotskiste, mais Lovestone et Wolfe illustrent la dissidence communiste de Boukharine – ils ne partageaient pas le projet de créer une nouvelle internationale. Les deux statues classiques qui surplombent les deux extrémités de la fresque sont des figures allégoriques. Celle qui se trouve à droite, juste derrière Trotski et Marx, représente un César décapité. Sa tête coupée jonche le sol où une assistance d'ouvriers l'utilisent pour s'asseoir. Ses mains tiennent un faisceau, le symbole du fascisme italien, sur lequel a été ajouté un svastika nazi. D'après les explications fournies par Rivera, cette statue acéphale évoque la « liquidation de la tyrannie¹ ». La statue située à gauche est celle d'un Zeus étrange ou d'un Jupiter affublé d'une croix, dont les mains auraient été coupées par l'éclair, force naturelle que l'intelligence humaine a transformé en électricité utile (analogique à la science mettant en échec les croyances religieuses).

La dimension épique de cette fresque, qui laisse aussi transparaître le contexte historique dans lequel elle fut réalisée, émane de sa partie supérieure. Une armée menaçante de soldats dotés de masques à gaz, fusils au poing, baïonnettes dressées et soutenus par des lance-flammes, des avions et des tanks, fait face aux colonnes ordonnées des prolétaires qui brandissent des drapeaux rouges. Derrière cette mer rouge, on entrevoit les tours du Kremlin et le mausolée de Lénine. Alors que la révolution socialiste est symbolisée par Trotski et ses appels à une nouvelle internationale, le bastion socialiste reste l'URSS. Dans cette opposition titanique entre révolution et contre-révolution,

1. *Ibid.*, p. 358.

les soldats qui incarnent cette dernière rappellent clairement ceux de la Première Guerre mondiale. Leurs corps déshumanisés, enfouis sous des casques et des masques à gaz, évoquent le massacre industriel de la guerre totale, et leurs armes révèlent la transformation de la science et de la technologie en moyens de destruction. Ces personnages sont assez courants dans les années 1920 et 1930, puisque l'on en trouve dans de nombreuses toiles expressionnistes, et la statue de Jupiter, dont le buste imposant se confond avec eux, représente sans doute la synthèse entre mythologie et technologie qui structurait le modernisme réactionnaire de l'époque¹. À cet égard, le « Travailleur » qui conduit la machine au cœur de la fresque fait écho à la fameuse scène de « Moloch », dans *Metropolis* de Fritz Lang (1927)². Replacé dans le paysage mondial déroulé par la fresque, il illustre la conception marxiste de la technique. Cet homme « à la croisée des chemins » détient le secret du contrôle de l'univers et se trouve placé devant un dilemme fondamental. Dans les mots de Benjamin, il doit choisir entre faire de la technologie une « clé du bonheur » ou un « fétiche du déclin »³. Autrement dits, les forces antagonistes de la révolution et de la contrerévolution, du fascisme et du communisme, luttent pour conquérir les machines, c'est-à-dire la technologie moderne qui leur donnera la capacité de tracer les grandes lignes du futur⁴.

Quoique les images d'hommes et de femmes au travail soient un motif récurrent des peintures murales de Rivera, le « Travailleur » de la fresque du musée des Beaux-Arts possède une dimension métaphorique beaucoup plus profonde. Le peintre lui-même le décrivait comme un « héros collectif », un « homme-machine » qui dirigerait la société du futur, dans laquelle il serait « aussi important que l'air, l'eau et la lumière du soleil »⁵. Cette figure prométhéenne, qui combine l'humanité et la technologie, peut certes effrayer, mais elle a peu en commun avec un anonyme « dispositif » technique

1. Voir l'ouvrage de Jeffrey Herf, *Le Modernisme réactionnaire*, *op. cit.*

2. Voir Ernst Jünger, *Le Travailleur*, *op. cit.* Sur la référence allégorique à la Grande Guerre dans *Metropolis* de Fritz Lang, voir Anton Kaes, *Shell Shock Cinema. Weimar Culture and the Wounds of War*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 168-172.

3. Walter Benjamin, « Théories du fascisme allemand », trad. Pierre Rusch, in *Oeuvres II*, *op. cit.*, p. 215.

4. À cet égard, la peinture murale de Rivera constituait l'antithèse de *Metropolis* de Fritz Lang, qui se terminait par la célébration de l'alliance entre le « cerveau » (le patron) et le « bras » (les ouvriers), scellée par le « cœur ».

5. Diego Rivera, *My Art, My Life*, *op. cit.*, p. 183. Voir aussi David Craven, *Diego Rivera*, *op. cit.*, p. 144.

(*Gestell*) heideggérien. Rivera représenta souvent le capitalisme comme une source d'oppression et d'aliénation – ainsi par exemple dans *Frozen Assets* (1931), œuvre dans laquelle les gratte-ciel de New York surplombent un dortoir sous surveillance situé en sous-sol, où des hommes sont allongés comme des cadavres en rangées ordonnées. Il avait toutefois tendance à célébrer autant la technologie que le travail industriel comme des forces créatives. Terry Smith l'a montré de manière convaincante : dans les tableaux de Rivera, en particulier dans ses peintures murales de Détroit, les ouvriers n'apparaissent jamais comme des robots ou des personnages déshumanisés. À la différence de *Metropolis* de Fritz Lang, où ils se montrent sous les traits d'esclaves modernes, ils conservent un air de paysans et les machines elles-mêmes possèdent une dimension anthropomorphique. Dans les fresques du cycle *Detroit Industry* (1932-1933), les presses mécaniques des usines automobiles Ford deviennent des déesses aztèques¹. Leurs manufactures sont cubistes et futuristes et rappellent parfois le cinéma de Dziga Vertov, mais elles ne ressemblent pas aux chaînes de montage des usines Ford.

La vision de l'histoire proposée par *L'Homme contrôleur de l'Univers* (originarialement *L'Homme à la croisée des chemins*) est incontestablement évolutionniste, comme en témoigne le portrait de Darwin sur son extrémité gauche, mais elle ne suggère pas une conception linéaire du temps historique, pas plus qu'elle ne souscrit à l'idée paisible et cumulative du progrès défendue par la social-démocratie. Cette vision est au contraire travaillée par des discontinuités historiques et des bifurcations politiques, précisément parce que l'humanité est à la croisée des chemins. Bien sûr, la technique telle qu'elle est représentée dans cette fresque est « neutre », au sens où elle peut tout aussi bien être utilisée par le fascisme que par le communisme, et l'horizon philosophique de Rivera est très éloigné de toute forme de marxisme heideggérien². Seul le fascisme transformera la technologie

1. Terry Smith, *Making the Modern. Industry, Art and Design in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, notamment « Rivera in Detroit », p. 199-246 ; pour la référence aux machines anthropomorphiques, p. 223.

2. En 1941, Marcuse soutenait encore que « la technique moderne elle-même peut favoriser autant l'autoritarisme que la liberté, la rareté autant que l'abondance, l'élargissement du travail autant que son abolition ». Voir Herbert Marcuse, « Some Social Implications of Modern Technology » (1941), in *Technology, War and Fascism. Collected Papers*, New York, Routledge, 1998, p. 41. Vingt ans plus tard, il nuança sa pensée : « Devant les aspects totalitaires de cette société, il n'est plus possible de parler de "neutralité" de la technologie.

en une « cage de fer » totalitaire. Maîtrisée par les forces libératrices du prolétariat, elle n’aliénera jamais les êtres humains ni ne détruira la nature. Confronté à l’alternative entre l’anticapitalisme romantique et le socialisme prométhéen, le peintre mexicain n’hésitait pas à choisir le second. Il avait défendu le premier dans de nombreuses toiles et peintures murales où il célébrait le rapport harmonieux et organique des paysans autochtones du Mexique avec leur terre-mère, ou mère spatiotemporelle (*Pachamama*), mais le futur qui était en jeu dans les années 1930 dépendait entièrement de la maîtrise de la technologie. Comme dans les *Gundrisse* et le *Capital* de Marx, le développement des forces productives, y compris la science et la technologie, étaient la condition du passage du royaume de la nécessité à celui de la liberté¹. Le socialisme conçu comme la réalisation du « droit à la paresse », selon la formule frappante de Paul Lafargue², ne correspondait pas à cet âge de modernisation, de plans quinquennaux et de batailles de l’Armée rouge en défense du socialisme. Rivera reconnaissait que le fascisme pouvait être moderne et se construire sur des fondations techniques et scientifiques, mais il n’abandonnait pas l’idée de progrès, qu’il identifiait à la technologie et à la civilisation industrielle, une machine gigantesque que le socialisme devait domestiquer en fonction de ses objectifs éthiques et sociaux. Tel était sans doute l’origine du malentendu entre le peintre révolutionnaire et les Rockefeller : tous croyaient au progrès, même s’ils étaient en désaccord profond sur les moyens de le faire advenir. Rivera pensait que le progrès résidait dans une communauté égalitaire de producteurs auto-émancipés ; les Rockefeller le voyaient comme le capitalisme modéré par la philanthropie. Dans *L’Homme à la croisée des chemins*, le socialisme apparaît sous les traits d’une gigantesque machine, comme dans le futurisme d’Alexei Gastev ou les *Cahiers de prison* d’Antonio Gramsci. En ce

Il n'est plus possible d'isoler la technologie de l'usage auquel elle est destinée ; la société technologique est un système de domination qui fonctionne au niveau même des conceptions et des constructions des techniques » (voir Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 21).

1. Selon Marx, le développement des forces productives est la condition matérielle d'une société libre, dans laquelle « tout le développement de la richesse se fonde sur la création du temps disponible ». Voir Karl Marx, *Grundrisse der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1953, t. 1, p. 301-302. Voir aussi Ernest Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx de 1843 à la rédaction du Capital. Étude génétique*, Paris, François Maspero, 1967, p. 102-108. Roman Rosdolsky, *La Genèse du Capital chez Karl Marx*, trad. Jean-Marie Brohm et Catherine Colliot-Thélène, Paris, François Maspero, 1976, chapitre xxviii.

2. Paul Lafargue, *Le Droit à la Paresse*, Paris, Allia, 2000.

sens, la fresque imposante de Diego Rivera illustre une certaine vision de l'histoire et du socialisme, ainsi qu'un modèle de la révolution communiste. Aujourd'hui, cette puissante « image de pensée » est devenue un lieu de mémoire du xx^e siècle.

*

Profondément liés les uns aux autres, les concepts, les expériences, les symboles et la mémoire forment les multiples pôles d'un seul et même champ magnétique révolutionnaire. Les révoltes fournissent aux concepts une dimension concrète. Leur traduction dans la réalité les transforme en symboles et crée des paradigmes politiques qui deviennent finalement des lieux de mémoire. Dans la mesure où, contrairement aux révoltes spontanées, elles changent consciemment le cours de l'histoire, les révoltes sont des concepts convertis en action, des concepts performatifs qui possèdent un élan et une force dynamique. Elles créent aussi des « images de pensée », c'est-à-dire des idées qui, au-delà des mots, se sont condensées en images. Ainsi, la Révolution française est devenue un modèle révolutionnaire au xix^e siècle et la révolution d'Octobre forgea un nouveau paradigme consciemment assumé par la plupart des révoltes du xx^e siècle. Ce paradigme était tout à la fois une théorie (*L'État et la Révolution* de Lénine), un récit (*Histoire de la révolution russe* de Trotski) et un lieu de l'imaginaire collectif qui se cristallisait en quelques figures symboliques : l'exécution du roi, la Commune de Paris, la prise du Palais d'Hiver, Emiliano Zapata à cheval avec son sombrero, son pistolet et sa cartouchière en bandoulière, les discours enflammés de Trotski depuis son train blindé, Mao Zedong proclamant la République populaire de Chine sur la place Tiananmen à Pékin, Fidel Castro et Che Guevara entrant à la Havane, etc. La métamorphose des idées et des événements en symboles peut se révéler un processus contradictoire – nous l'avons vu avec la Bastille et la colonne Vendôme – puisque la furie iconoclaste des révoltes ôte toute base matérielle à l'expérience collective, qui devient ainsi un lieu de mémoire purement virtuel. Quant à la traduction elle-même des concepts en actions et des expériences en images, elle est inéluctablement marquée par le passage de la révolution en tant qu'événement à la révolution déployée en séquence historique. L'événement est un moment disruptif et libérateur, mais ses symboles appartiennent à un souvenir collectif, à une *tradition* qui, en transformant l'événe-

ment en icône, le sépare du présent. C'est ainsi que les idées furent incorporées dans un canon scolaire – la doctrine du marxisme-léninisme – et que les symboles créèrent une archive figée, prête à être exposée dans les salles d'un musée. On connaît la thèse de Pierre Nora : « Il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire¹. » Ce verdict est utile pour saisir une tendance générale qui devrait sans doute être nuancée. Non seulement elle laisse de côté ce que Walter Benjamin appelle *Jetztzeit* – ce moment particulier où « le souvenir surgit [...] à l'instant du danger », lorsque le passé est réactivé et interagit avec le présent pour former avec lui une sorte de constellation² –, mais elle néglige aussi le caractère performatif des lieux de mémoire eux-mêmes, y compris de ceux qui ont été les plus réifiés, détournés ou privés de leur sens originel. Que l'on songe à la célébration de l'anniversaire de la révolution d'Octobre en 1941, lorsque l'Armée rouge défila à Moscou sous les yeux de Staline avant de se rendre directement au front. La mémoire vivante avait resurgi au sein même du lieu dont la fonction primaire consistait à l'étouffer. En dernière analyse, la tradition révolutionnaire exprime la tension entre un moment extatique d'autolibération et son inévitable transformation en doctrine et en action organisée. Leur relation intimement conflictuelle pourrait être comparée au passage, dans l'histoire de l'art, de l'avant-garde au classicisme, de la bohème à l'académisme. Cette transition a changé les coutumes, les peuples et les esprits. Elle a été vécue comme une déchirure intérieure par de nombreuses existences et a affecté les vies de plusieurs générations de révolutionnaires. Nous savons que les traditions peuvent être « inventées », qu'elles peuvent modifier les événements eux-mêmes en les enveloppant dans une aura mythique et en changeant leur perception³. La persistance des traditions, cependant, montre que leurs objets ne se sont pas encore effacés. Au cours du XIX^e et du XX^e siècles, les traditions révolutionnaires ont prouvé que, pour des millions de gens, changer le monde n'était pas une fantaisie mais bien une fin inscrite dans l'horizon de leur temps historique, autrement dit une utopie possible et concrète.

1. Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, op. cit., vol. 1, p. xvii.

2. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », loc. cit., p. 391.

3. Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *L'Invention de la tradition*, Paris, Amsterdam, 2012.

L'intellectuel révolutionnaire, 1848-1945

Des milliers de jeunes gens instruits, ouvriers et bourgeois, frémissent sous un joug abhorré. Pour le briser, songent-ils à prendre l'épée ? Non ! la plume, toujours la plume, rien que la plume. Pourquoi donc pas l'une et l'autre, comme l'exige le devoir d'un Républicain ? En temps de tyrannie, écrire est bien, combattre est mieux, quand la plume esclave demeure impuissante. Eh bien ! point ! On fait un journal, on va en prison, et nul ne songe à ouvrir un livre de manœuvres, pour y apprendre en vingt-quatre heures le métier qui fait toute la force de nos oppresseurs, et qui nous mettrait dans la main notre revanche et leur châtiment.

Auguste BLANQUI,
Instructions pour une prise d'armes (1868)

Frontières historiques

L'intellectuel révolutionnaire surgit entre 1848 et la Seconde Guerre mondiale, une séquence temporelle pendant laquelle son profil se définit et se transforme. Il faut comprendre ici « révolutionnaire » dans un sens à la fois très vaste, puisqu'il inclut une grande variété de courants politiques et idéologiques, et relativement circonscrit, puisqu'il renvoie exclusivement aux hommes et aux femmes qui agirent consciemment contre l'ordre politique et social dominant

dans le but de le renverser. Marx suggérait implicitement cette définition en 1843 en écrivant, dans sa célèbre onzième thèse sur Feuerbach, que les philosophes n'avaient toujours fait qu'interpréter le monde, mais que le temps était venu de le transformer. Dans ce cadre, les intellectuels révolutionnaires sont ceux qui non seulement élaborent ou défendent des théories nouvelles, rebelles et subversives, mais choisissent également une vie et un engagement politique tournés vers leur mise en œuvre. Mikhaïl Bakounine, Karl Marx et Rosa Luxemburg, qui écrivirent abondamment sur les révolutions et dirigèrent des mouvements politiques, étaient assurément des intellectuels révolutionnaires. L'une des icônes révolutionnaires les plus populaires du XIX^e siècle, Giuseppe Garibaldi, n'en était pas un. Il était un homme d'action, mais il ne donna jamais à ses idées une forme théorique ni n'écrivit un seul essai. Theodor W. Adorno non plus n'était pas un intellectuel révolutionnaire. Certes, sa critique de la domination était puissante et inspira des mouvements radicaux, notamment dans l'Allemagne d'après-guerre, mais il rejettait toute forme d'allégeance ou d'engagement politique, allant même jusqu'à adopter une attitude craintive et passive, presque toujours respectueuse de l'autorité. Sa pensée possède une dimension critique aiguë mais demeure abstraite et purement introspective. D'après Lukács, cette posture ne dépassait pas les limites de la « conscience bourgeoise réifiée », alors que l'engagement révolutionnaire supposait précisément un nouveau rapport entre la théorie et la pratique¹. Aux yeux de ce philosophe hongrois qui, entre la publication d'ouvrages tels que *Théorie du roman* (1916) et *Histoire et conscience de classe* (1923), avait participé à la république soviétique de Bela Kun et dirigé la cinquième division de l'Armée rouge hongroise, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno étaient les gérants d'une sorte de *Grand Hôtel Abîme* (*Grand Hotel Abgrund*) luxueux et élitaire qui, « pourvu de tout le confort moderne », se trouvait néanmoins perché « aux bords de l'abîme, du néant, de l'absurde »². Entre ces deux idéal types, cependant, il y avait de la place pour de nombreuses formes

1. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 340.

2. Georg Lukács, « Avant-propos » (1962) à *La Théorie du roman*, trad. Jean Clairvoye, Paris, « Tel », Gallimard, 1968 (1920), p. 17-18. Ce jugement ironique fondé sur l'assonance entre le mot « abîme » (*Abgrund*) et le nom d'Adorno (*Wiesengrund*) est devenu le titre de l'ouvrage de Stuart Jeffries, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*, Londres-New York, Verso, 2016.

intermédiaires d'engagement. À mi-chemin entre Adorno et Lukacs, par exemple, se situait Walter Benjamin, un « sans-abri » spirituel, un penseur radical n'appartenant à aucun parti et dont les liens avec le monde universitaire étaient très limités, pour ne pas dire inexistant.

Nombre de penseurs dont les noms sont historiquement liés à quelque révolution culturelle, scientifique ou technique majeure firent preuve de mentalités, de mœurs et de goûts pour le moins conformistes, voire conservateurs. L'invention de la psychanalyse fut à n'en pas douter une révolution intellectuelle, mais Freud tenait beaucoup à sa réputation et se démena toute sa vie pour donner légitimité et reconnaissance publique à un mouvement dont la tonalité juive très prononcée apparaissait incompatible avec les normes de la respectabilité bourgeoise de son époque. Il souhaitait tout sauf passer pour un ennemi de l'ordre. Einstein bouleversa les lois traditionnelles de la physique mais son engagement politique, aussi noble fût-il, n'était guère plus subversif. En antifasciste convaincu, il persuada le président Roosevelt de la nécessité de créer une bombe atomique américaine. Décomposant les formes dans ses peintures cubistes, Picasso renversa les règles établies de la figuration artistique, mais de son propre aveu, il n'était pas taillé pour la politique. *Guernica* avait beau être la plus haute expression artistique de l'antifascisme dans les années 1930, Picasso resta en France pendant l'Occupation, protégé par sa renommée internationale, et devint un « compagnon de route » plutôt passif du communisme dans les années d'après-guerre. Contrairement à un artiste révolutionnaire comme John Heartfield, qui ne pouvait séparer la création esthétique de l'action politique et consacra sa vie entière à inventer des images capables de diffuser des messages subversifs, Picasso vivait pour l'art, non pour la politique.

Ces exemples relèvent de l'évidence mais ont au moins le mérite d'éviter les malentendus. Si la typologie des intellectuels révolutionnaires dont il est question ici ne prétend pas à l'exhaustivité, le cadre qu'elle se fixe explique donc l'exclusion de certaines grandes figures de la pensée critique. Ce cadre permet aussi d'assumer la fin de la Seconde Guerre mondiale comme date charnière, un tournant après lequel de nombreux penseurs et intellectuels trouvèrent un accueil privilégié au sein du monde universitaire. Ce fut un changement sociologique majeur qui transforma les conditions de production de la théorie elle-même¹.

1. Sur cette transformation, voir l'essai de Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, New York, Basic Books, 1987.

Nous avons assisté depuis au lent déclin non seulement des intellectuels révolutionnaires mais, plus généralement, des intellectuels « publics », c'est-à-dire de ces auteurs qui écrivent pour un lectorat relativement large, mettent leur savoir au service d'une cause, prennent position sur des questions sociales, politiques et éthiques, dénoncent les abus du pouvoir et l'oppression des dominants ; en d'autres termes, nous avons assisté au déclin de ces auteurs qui appartiennent, pour le dire avec Edward Saïd, « au camp des faibles et des non-représentés¹ ». En Occident, la fin de la bohème urbaine et l'avènement de l'Université de masse – accompagnés d'une longue période de paix et de démocratie – favorisèrent le repli de la plupart des intellectuels dans les campus. Ils sont moins enclins à jouer un rôle public et ont tendance à produire des travaux ésotériques généralement lus et discutés exclusivement dans leur propre milieu social. Ce repli de la pensée critique sur le monde universitaire coïncida aussi avec la réification de la sphère publique, une jonction fatale qui entraîna un changement de statut important des intellectuels révolutionnaires. Dans l'après-guerre, ils devinrent des dissidents, à l'instar de Jean-Paul Sartre, Noam Chomsky ou Edward Saïd, plus rarement des activistes directement impliqués dans des actions politiques. Ce mode d'engagement restait répandu dans ce que l'on appelait le tiers monde – on pense à des personnalités comme Amilcar Cabral, Frantz Fanon ou Che Guevara – mais tendait à devenir plutôt rare dans le monde occidental, à l'exception relative des années 1960 et 1970.

Compte tenu des variations chronologiques entre un continent et l'autre, historiciser l'époque des intellectuels révolutionnaires n'est pas une tâche aisée. En Europe, elle va de 1848 à la Seconde Guerre mondiale. Dans le monde colonial, en dépit de quelques exceptions, elle commence plus tard, surtout après la révolution russe, pour atteindre un pic avec la révolution cubaine. Ces deux moments annoncent respectivement le début et l'apogée de la décolonisation. Bien entendu, il y eut des intellectuels révolutionnaires avant 1848 et après 1958, mais ils faisaient figure d'exception. Avant le Printemps des peuples, ils appartenaient à une structure sociale héritée de l'Ancien Régime, qui limitait considérablement leur terreau ; après 1945, ils avaient migré dans le monde colonial.

La trajectoire de l'intellectuel révolutionnaire est indissociable de l'essor de la culture de masse, résultat d'un vaste processus de trans-

1. Edward Saïd, *Des intellectuels et du pouvoir*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, 1996, p. 38.

formation des sociétés dont les traits marquants sont l'industrialisation, l'urbanisation, la migration, le développement des communications, la fin de l'illettrisme, l'essor du journalisme et l'émergence d'une nouvelle sphère publique¹. Elle est ainsi liée à l'âge des avant-gardes esthétiques et littéraires. Dans le champ politique, c'est l'époque du parlementarisme et de l'émergence du mouvement ouvrier. L'intellectuel révolutionnaire apparaît dans des sociétés prédémocratiques marquées par la persistance de l'Ancien Régime, sociétés dans lesquelles les institutions culturelles affichent leurs origines aristocratiques, la noblesse définit encore l'horizon des élites industrielles et financières en plein essor, les classes populaires sont stigmatisées comme « dangereuses » et la gauche socialiste est exclue du pouvoir politique. À cette époque, la culture officielle du continent est dominée par la pensée conservatrice, à l'exception de la France où se profile une élite intellectuelle et académique républicaine à partir de la fin du xix^e siècle. Lorsque les universités étaient un lieu privilégié du romantisme conservateur et de la défense de la *Kultur* contre la *Zivilisation* moderne, jouant le rôle de gardiennes de l'autorité, la critique de l'exploitation, de l'oppression et de l'autoritarisme, mais aussi la revendication de la liberté et de la démocratie, étaient nécessairement l'apanage d'une intelligentsia déclassée, fragile et économiquement précaire, prête à monter sur les barricades. Anarchiste ou socialiste, cette intelligentsia qui luttait pour la démocratie et la justice sociale « conspirait » inévitablement contre l'ordre établi. À l'époque de la première mondialisation – une transformation du monde qui coïncida avec l'apogée du nationalisme –, les idées révolutionnaires circulaient largement d'une nation à l'autre, d'un continent à l'autre, tout comme les hommes et les femmes qui les véhiculaient. Ils étaient des cosmopolites à l'apogée du nationalisme. Leur rapport au pouvoir économique et politique était comparable à celui que la bohème et l'avant-garde esthétique entretenaient avec l'académisme et ses institutions, autrement dit un rapport hautement conflictuel. Les hétéodoxies se superposaient, écrivait Eric Hobsbawm, en soulignant le lien existentiel qui unissait les marxistes et les anarchistes aux artistes et à la culture d'avant-garde, tous étant opposés à l'ordre dominant².

1. David Cottington, *The Avant-Garde. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2013, et, du même auteur, « The Formation of the Avant-Garde in Paris and London 1880-1915 », *Art History*, vol. 35, n° 3, 2012, p. 596-621.

2. Eric Hobsbawm, « Le socialisme et l'avant-garde, 1880-1914 » (1980), in *Rébellions. La résistance des gens ordinaires. Jazz, paysans et prolétaires*, trad. Stephane Ginsburgh et Hélène Hiessler, Aden, Bruxelles, 2010.

Après l'effondrement de l'ordre dynastique européen en 1914 et le soulèvement russe de 1917, l'intellectuel révolutionnaire sortit des marges et devint un acteur central de la « nouvelle guerre de Trente Ans » qui dura jusqu'à 1945 (jusqu'au début des années 1950 en Asie). Le conflit entre révolution et contrerévolution, capitalisme et socialisme, fascisme et antifascisme, libération nationale et impérialisme, plaça les intellectuels révolutionnaires au cœur d'une tragédie internationale qu'ils interprétèrent – littéralement, dans leur chair et dans leur âme – en tant que héros et victimes.

À vrai dire, le rapport organique entre théorie et action au cœur de l'intelligentsia révolutionnaire était un trait général de l'ère de la culture de masse et du capitalisme industriel, un trait que l'effondrement du vieil ordre dynastique en 1914 avait considérablement intensifié. Il y a une certaine symétrie entre les penseurs de la gauche révolutionnaire et nombre de chercheurs plus conformistes ou conservateurs, dont les théories et les programmes tendaient à devenir de plus en plus pragmatiques. Au tournant du xx^e siècle, le marxisme se concentrat sur l'économie et la politique, en produisant quantité d'études sur les transformations du capitalisme et l'avènement de l'impérialisme, ainsi qu'en lançant un vigoureux débat sur les formes organisationnelles et les moyens de l'action politique. Il suffit de mentionner les travaux de Karl Kautsky sur la question agraire, de Rudolf Hilferding sur l'émergence du capitalisme financier ou encore de Rosa Luxemburg, Boukharine et Lénine sur l'impérialisme. On peut également penser à la controverse entre Lénine, Martov, Luxemburg et Trotski sur la forme parti et au débat sur le rapport entre réforme et révolution qui opposa les marxistes « orthodoxes » aux « révisionnistes » (Kautsky et Luxemburg contre Eduard Bernstein) au sein de la social-démocratie allemande. Songeons enfin à Trotski et à sa théorie de la révolution permanente qui annonçait le tournant historique d'Octobre 1917. Toutes ces querelles, y compris les plus théoriques, étaient motivées par des préoccupations et des objectifs pratiques. Cela n'était pas moins vrai de la théorie de l'« organisation scientifique du travail » (Frederick W. Taylor), de la conception de l'économie de guerre planifiée (Walther Rathenau), du traité sur la monnaie de John Maynard Keynes, ou encore des études de Hans Kelsen et Carl Schmitt sur le constitutionnalisme. Alors que les penseurs marxistes débattaient de la manière de renverser le capitalisme et l'État bourgeois, leurs homologues conservateurs se demandaient comment rationaliser le capitalisme afin de le préserver et comment renforcer la machine d'État, l'organe

de la souveraineté, contre un soulèvement révolutionnaire. Pendant l'entre-deux-guerres, les réflexions stratégiques d'Antonio Gramsci et de John Maynard Keynes révèlent une symétrie étonnante. Tandis que le premier réfléchissait aux voies d'une révolution en Occident, le second méditait sur la manière de sauver le capitalisme de sa crise historique. Partout, la théorie prit un virage pragmatique. Le bolchevisme et le fascisme n'étaient que les versions les plus radicales de ce changement de direction. À l'époque de la crise globale du capitalisme et de la guerre civile internationale, l'intellectuel révolutionnaire ne pouvait plus rester une figure isolée, comme l'avait été Marx au XIX^e siècle, qui passait ses journées à travailler à la British Library et à échanger des lettres avec un réseau de correspondants situés aux quatre coins du monde (occidental). Il est significatif que même Gramsci, confiné dans une prison fasciste où il ne pouvait partager ses réflexions politiques avec quiconque, théorisa le parti révolutionnaire comme un intellectuel « collectif ».

Contextes nationaux

L'intellectuel révolutionnaire fut donc l'aboutissement d'un processus étalé tout au long du XIX^e siècle qui, à la veille de la Grande Guerre, avait donné naissance à un groupe social au profil idéologique et politique distinct, déjà étendu sur plusieurs continents. Afin d'appréhender ce nouvel acteur historique, il faut examiner des contextes culturels et sémantiques différents, où les mots « intellectuel » et « intelligentsia » comportent des nuances¹. Tous deux ont une longue histoire, mais leur conceptualisation a emprunté des chemins distincts.

En France et en Europe occidentale, le mot « intellectuel » renvoie en général à l'affaire Dreyfus, la crise politique qui secoua profondément la III^e République à la fin du XIX^e siècle². Auparavant, le terme existait déjà, quoiqu'il fût peu utilisé, pour désigner certains des nouveaux acteurs de la modernité tels que les universitaires, les écrivains, les journalistes et les juristes, ceux qui vivaient de leur plume. Suite à l'affaire Dreyfus, le mot prit vite un sens péjoratif. Contrairement à « intellect », qui indique une faculté humaine noble,

1. Voir Christophe Charle, *Les Intellectuels en Europe au XIX^e siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 1996.

2. Voir Christophe Charle, *Naissance des intellectuels 1880-1900*, Paris, Minuit, 1990.

le mot « intellectuel » se réfère à un agent « cérébral » typique du monde moderne, séparé de la nature, inévitablement condamné à une pensée stérile et non créative, enfermé dans une sphère artificielle où dominent les valeurs abstraites. Les clivages tracés par l'affaire Dreyfus coïncidèrent rapidement avec l'opposition entre la III^e République et ses ennemis. D'un côté, un régime politique enraciné dans la philosophie des droits de l'Homme et, de l'autre, la culture conservatrice des anti-Lumières. Selon Michel Winock, cette dichotomie renvoyait à un conflit de valeurs : la vérité contre l'autorité, la justice contre l'ordre, la raison contre l'instinct, l'universalisme contre le nationalisme, le progrès contre la tradition et le holisme contre l'individualisme¹. Les défenseurs du capitaine Dreyfus représentaient la liberté et la modernité ; ses ennemis, le conservatisme et l'antirépublicanisme. Dreyfus était juif et les antirépublicains étaient violemment antisémites. Les incarnations de cet antagonisme étaient respectivement Émile Zola, l'auteur du célèbre *J'accuse !*, et Maurice Barrès, l'inspirateur de l'Action française. Dans *Scènes et doctrines du nationalisme* (1902), le premier manifeste de la révolution conservatrice française, Barrès brosse ainsi le portrait de l'intellectuel : « individu qui se persuade que la société doit se fonder sur la logique² ». L'intellectuel méprise l'« instinct » et ne doute aucunement de sa supériorité sur les gens ordinaires. Il souscrit à une forme dangereuse de kantisme, avançant que les êtres humains réels, avec leurs spécificités et leurs cultures – « nos jeunes Lorrains, Provençaux, Bretons, Parisiens de cette année » – devraient être remplacés par un « homme universel », un « homme abstrait, idéal, identique partout à lui-même ». Horrifié par cette idée, Barrès pensait que la France avait besoin « d'hommes solidement enracinés dans notre sol, dans notre histoire, dans la conscience nationale »³.

En France, l'anti-intellectualisme s'ancrait dans le clivage historique, introduit par la Révolution, entre le libéralisme et l'Ancien Régime. Selon le grand mythe de la réaction européenne du tournant du xx^e siècle, les intellectuels étaient un miroir de la décadence. Coupés de la nature, enfermés dans une tour d'ivoire où tout était quantifié et

1. Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 2014, p. 165.

2. Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Félix Juven Éditeur, 1902, p. 45.

3. *Ibid.*, p. 56. Sur Barrès en tant que héritier de la révolution conservatrice française, voir Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Paris, Fayard, 2000 (1972).

mesuré, où la réalité tout entière était devenue anonyme, impersonnelle et mécanique, c'est-à-dire antipoétique et aussi laide qu'une métropole, ils incarnaient les traits les plus hideux de la modernité. Incapables de saisir le génie de la nation, qui s'enracinait dans un terroir, les intellectuels étaient « cosmopolites ». Étrangers aux particularités nationales, concrètes, transmises de génération en génération comme une propriété familiale, ils défendaient des valeurs universelles et abstraites telles que la justice, l'égalité et la liberté. Pour les tenants du conservatisme, les juifs incarnaient la forme la plus accomplie de l'intellectualisme.

En Allemagne, le clivage entre tradition et modernité imprégnait la culture tout entière, dessinant un conflit qui opposait *Kultur* et *Zivilisation*, la communauté (*Gemeinschaft*) et la société (*Gesellschaft*) et, là encore, le germanisme et le judaïsme. Contrairement à la France, où les intellectuels étaient très bien représentés dans les institutions républicaines, à commencer par les universités qui, comme la Sorbonne, étaient des bastions dreyfusards, l'Allemagne présentait des écarts presque insurmontables et qui ne cessèrent de se creuser sous la République de Weimar entre les savants (*Gelehrte*) et les intellectuels (*Intellektuelle*). Les savants étaient bien intégrés dans les institutions étatiques. Ils incarnaient la science et l'ordre, transformant les universités en forteresses du nationalisme. Alors que les institutions académiques formaient la haute fonction publique et participaient à la sélection des élites politiques, le monde des intellectuels se trouvait dans la société civile, en dehors de l'université¹. Temples de la tradition, certaines des meilleures universités étaient nichées dans de petites villes, au milieu de régions rurales. Les intellectuels, au contraire, étaient chez eux dans les grandes métropoles, où ils bénéficiaient de l'essor des médias et de l'industrie culturelle moderne.

En France et en Allemagne, l'intelligentsia conservatrice était une armée nombreuse et puissante. Les écrivains et idéologues nationalistes, les penseurs des anti-Lumières, les propagandistes antisémites, les traditionalistes romantiques et les « révolutionnaires conserva-

1. L'étude classique sur ce sujet est celle de Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Harvard University Press, 1969. Sur la dichotomie entre savants et intellectuels en Allemagne, voir Gangolf Hübinger, « "Jurnalist" und "Literat". Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen », in Gangolf Hübinger et Wolfgang J. Mommsen (dir.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Francfort, Fischer, 1993, p. 95-110. Pour une synthèse utile des éléments les plus importants de ce débat, voir *Deutsche Intellektuelle 1910-1933. Aufrufe, Pamphlete, Betrachtungen*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984.

teurs » s'exprimaient certes dans les journaux et les magazines, mais ils refusaient catégoriquement d'être qualifiés d'« intellectuels ». Quand bien même ils utilisaient des outils modernes pour combattre la modernité, ce label désignait exclusivement leurs ennemis. Mais à la différence de la France, où les « intellectuels » – qu'on les définît ou qu'ils se définissent ainsi – s'identifiaient aux institutions étatiques, l'Allemagne ne connut pareil rapprochement qu'après la Grande Guerre. Quant à l'intelligentsia révolutionnaire, couche marginale composée d'anarchistes, de socialistes et d'écrivains, artistes et penseurs rebelles opposés au capitalisme et à l'ordre établi, elle n'était enclue à soutenir ni la III^e République ni la République de Weimar, deux régimes politiques nés de répressions sanglantes : l'un de l'écrasement de la Commune de Paris en 1871, l'autre du massacre des spartakistes et des révolutionnaires bavarois en 1919. Paul Lafargue expliquait que les « intellectuels » s'étaient toujours comportés en serviteurs du pouvoir. Contrairement à Jean Jaurès, qui considérait la défense de Dreyfus comme une lutte pour la justice et l'égalité contre le militarisme, l'autoritarisme, l'antirépublicanisme et l'antisémitisme, le gendre de Karl Marx hésitait vraiment à plaider en faveur de l'officier alsacien. La plupart des universitaires, suggérait Lafargue, avaient « vendu la science à la bourgeoisie capitaliste », et ceux qui proclamaient les valeurs abstraites de justice et de liberté soutenaient en réalité l'injustice de classe. Il méprisait les scientifiques, les économistes, les avocats, les membres du Parlement et les journalistes : « Plus ils se dressaient haut dans la science et plus bas ils courbaient l'échine¹. » Les intellectuels qui se ralliaient au socialisme, concluait-il, ne possédaient aucun privilège et n'appartaient à aucune institution étatique. En d'autres termes, sa définition de l'intelligentsia révolutionnaire n'était pas si différente du portrait de la bohème parisienne brossé un demi-siècle plus tôt par Théophile Gautier : « l'amour de l'art et la haine du bourgeois² ».

1. Paul Lafargue, *Le Socialisme et les Intellectuels*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1900, p. 19, 17. La haine de Lafargue pour les universitaires et les savants était partagée par Georges Sorel, avec qui il avait dirigé un temps le journal socialiste *Le Devenir social*. Dans *Le Procès de Socrate* (1889), Sorel se demande si l'on pourrait imaginer « un plus horrible gouvernement que celui des académiciens ». Voir Georges Sorel, *Le Procès de Socrate. Examen critique des thèses socratiques*, Paris, Félix Alcan, 1889, p. 183. Cité aussi par Isaiah Berlin, « Georges Sorel », *loc. cit.*, p. 325.

2. Théophile Gautier, « Compte rendu de *La Vie de Bohème* de Murger et Barrière » (1849), in Jean-Didier Waguer et Françoise Cestor (dir.), *Les Bohèmes 1840-1870. Écrivains*,

Les intellectuels qui entrèrent en scène durant l'affaire Dreyfus – à l'instar de grands romanciers comme Zola, du futur président Georges Clemenceau, de nombreux professeurs à la Sorbonne, de représentants républicains de la bourgeoisie cultivée finement décrits par Proust dans de nombreuses pages de la *Recherche* – n'étaient plus les artistes et écrivains bohèmes qui étaient montés sur les barricades en 1848 et avaient dirigé la Commune en 1871. Ils n'étaient plus des conspirateurs comme Auguste Blanqui, des artistes comme Gustave Courbet, des écrivains comme Jules Vallès ou des enseignants comme Louise Michel. Ceux qui établirent une passerelle entre cette intelligentsia révolutionnaire et les « intellectuels » dreyfusards étaient des acteurs relativement marginaux, dont les interventions pouvaient s'avérer décisives, mais qui n'apparaissaient pas sur le devant de la scène. Il s'agissait de figures telles que Bernard Lazare et Mécislas Goldberg, qui demeurèrent toujours en retrait.

À la fin du XIX^e siècle, le mot « intelligentsia » arriva en Europe depuis la Russie, où il était entré en usage dans les années 1860 pour décrire les hommes et les femmes de lettres engagés en politique. Ce transfert sémantique décrit un mouvement circulaire puisque le mot russe était déjà une adaptation de l'allemand *Intelligenz* et du polonais *inteligencja*¹. En Russie cependant, ce mot acquit un sens particulier. À la différence des intellectuels occidentaux, observait Isaiah Berlin, les membres de l'intelligentsia russe partageaient bien davantage que des intérêts ou une position sociale, « [i]ls se voyaient comme un ordre consacré, presque comme des prêtres laïques, qui se vouaient à répandre une manière de vivre spécifique² ». Qui

journalistes, artistes, Seyssel, Champ Vallon, 2012, p. 553. Voir aussi les études de Helmut Kreuzer, *Die Boheme. Beiträge zur ihrer Beschreibung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1968, p. 7 ; Jerrold Seigel, *Paris Bohème, 1830-1930*, trad. Odette Guitard, Paris, Gallimard, 1991 ; et Mary Gluck, *Popular Bohemia. Modernism and Urban Culture in Nineteenth Century Paris*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

1. Les origines allemandes du mot russe sont soulignées par Richard Pipes, « “Intelligentsia” from the German “Intelligenz” ? A Note », *Slavic Review*, vol. 30, n° 3, 1971, p. 615-618 ; sur les origines polonaises du concept, voir Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford, Stanford University Press, 1979, p. xv. Mentionnée à peine par Walicki, cette thèse est développée par Aleksander Gella, « An Introduction to the Sociology of the Intelligentsia », in Aleksander Gella (dir.), *The Intelligentsia and the Intellectuals. Theory, Method, and Case Study*, Londres, Sage Publications, 1976, p. 12-13, et en particulier par Nathaniel Knight, « Was the Intelligentsia Part of the Nation ? Visions of Society in Post-Emancipation Russia », *Kritika*, vol. 7, n° 4, 2006, p. 733-758.

2. Isaiah Berlin, « Naissance de l'Intelligentsia russe », in *Les Penseurs russes*, trad. Daria Olivier, Paris, Albin Michel, 1981, p. 162.

étaient donc les *intelligenty*, les membres de l'intelligentsia ? C'était une minorité de parias et ce à double titre : d'abord parce qu'ils formaient un groupe de gens cultivés au milieu d'une nation de paysans illettrés, d'autre part parce qu'ils étaient des représentants de la littérature, du journalisme, des arts et des sciences humaines dans une société où la sphère publique était étouffée et encore embryonnaire. Le despotisme tsariste avait fait d'eux des rebelles et des conspirateurs. Depuis le milieu du XIX^e siècle, beaucoup d'entre eux avaient été exclus des universités russes et étaient partis faire des études à l'étranger. Quoiqu'une petite fraction d'entre eux fût issue de la noblesse (Alexandre Herzen, Mikhaïl Bakounine, Vera Figner et Pierre Kropotkine appartenaient à des familles de l'aristocratie foncière) et une autre du clergé (Nikolaï Tchernychevski et Nikolaï Dobrolioubov), la plupart venaient d'une classe moyenne inférieure composée de petits propriétaires terriens et d'employés de province (Serge Netchaïev, Dimitri Karakozov, Vera Zassoulitch, ou le frère de Lénine, Alexandre Oulianov), voire, dans certains cas, d'un milieu juif (Mark A. Natanson et Aaron I. Zundelevich). Quelles que soient leurs origines, les membres de l'intelligentsia russe formaient un groupe de *déclassés* ou de *raznochintsy*, c'est-à-dire de « gens n'appartenant à aucun ordre particulier », dans une société marquée par un processus d'urbanisation et d'industrialisation au sein même de l'absolutisme¹.

Pris dans une violente opposition entre conservatisme et modernisme, les *intelligenty* étaient naturellement attirés par les idéologies politiques les plus radicales, du populisme au nihilisme, de l'anarchisme au socialisme. Les historiens ont souvent décrit l'essor de cette intelligentsia révolutionnaire en prenant comme exemples les personnages d'un roman classique, *Pères et fils* (1862), d'Ivan Tourgueniev². Nikolaï, le père, est le parfait exemple de la première génération du libéralisme démocratique, largement influencée par l'idéalisme allemand et éprise de modernité, mais finalement incapable de changer l'ordre établi. Le nihilisme de la génération suivante est incarné par Bazarov, un ami du fils de Nikolaï, qui a abandonné ses études de

1. Martin Malia, « What Is the Intelligentsia ? », in Richard Pipes (dir.), *The Russian Intelligentsia*, New York, Columbia University Press, 1961, p. 5. Voir aussi Gary Soul Morson, « What is the Intelligentsia ? Once More, an Old Russian Question », *Academic Questions*, vol. 6, 1993, p. 20-38.

2. Ivan Tourgueniev, *Pères et Fils*, trad Françoise Flamant, Paris, Gallimard, 2008.

médecine et embrassé une forme radicale de matérialisme en transformant la science en outil de destruction : il nie « tout ». Tandis que Nikolaï représente la génération libérale des années 1840, celle de Herzen et Belinski, qui suivit l'insurrection décabriste, Bazarov est l'archétype de celle du début des années 1860, celle de Tchernychevski, dont le profil idéologique est bien saisi par le *Catéchisme du révolutionnaire* de Netchaïev. En 1909, alors exilé à Vienne, Léon Trotski brossa un portrait frappant du « nihilisme esthétique de Bazarov » et de l'esprit des *raznochintsy* :

Le petit nombre d'intellectuels, leur déracinement, leur privation de droits et leur pauvreté : tout cela les poussa à créer un groupe, à construire une « communauté ». La lutte féroce pour l'autopréservation leur donna un état d'esprit particulier, fait d'un élan moral permanent, et les transforma en un ordre messianique original. Leur hostilité à l'égard de l'individualisme quotidien était l'autre face de cette condition misérable. Ils ne possédaient rien et vivaient en se soutenant les uns les autres : tel est le vieux secret de l'économie politique des intellectuels radicaux russes¹.

Mais ces traits furent transmis à la génération suivante. D'après Trotski, cette période dura jusqu'à la révolution de 1905, lorsque les intellectuels révolutionnaires rompirent leur isolement et abandonnèrent leurs tendances messianiques et sectaires. Martin Malia suggère que l'intelligentsia révolutionnaire atteignit son apogée avec la génération des « petits-enfants » de Tourgueniev, les populistes et les marxistes qui apparurent dans les années 1890, après l'assassinat d'Alexandre II². Ainsi, c'est l'intelligentsia russe dans son ensemble qui se mua en force révolutionnaire.

Physionomies

En 1929, le photographe de Cologne August Sander publia *Visage d'une époque* (*Antlitz der Zeit*), première pierre d'un très ambitieux projet que

1. Lev Trockij, « Hanno sete di cultura » (1908), *Letteratura e rivoluzione*, trad. Vittorio Strada, Turin, Einaudi, 1973, p. 274.

2. Martin Malia, « What Is the Intelligentsia ? », *loc. cit.*, p. 2. Voir aussi Allen McConnell, « The Origin of the Russian Intelligentsia », *The Slavic and East European Journal*, vol. 8, n° 1, 1964, p. 1-16.



August Sander, « Révolutionnaires » (Alois Lindner, Erich Mühsam, Guido Kopp). *Visage d'une époque* (1929), photographie.

l'avènement du national-socialisme l'empêcha d'accomplir¹. Cet ouvrage, qui aspirait à offrir un portrait photographique de la société allemande, contient une image intitulée « Révolutionnaires ». Elle montre trois hommes assis côte à côte sur le seuil d'une maison en brique. Au milieu, fixant l'objectif, se tient Erich Mühsam, entouré d'Alois Lindner et de Guido Kopp, ce dernier tenant Erich par l'épaule dans un geste d'intimité et d'amitié. Erich Mühsam était un essayiste, poète et dramaturge communiste libertaire, qui connaissait bien les prisons allemandes : il fut arrêté d'abord pour sa propagande antimilitariste, puis en raison de sa participation à la révolution

1. August Sander, *Visage d'une époque. 60 portraits d'Allemands du XX^e siècle*, trad. Léa Marcou, Munich-Paris, Schirmer/Mosel, 1990 ; voir la nouvelle édition enrichie sous la direction de Gabriele Conrath-Scholl : August Sander, *Hommes du XX^e siècle*, Paris, La Martinière, 2002, 7 vol.

bavaroise du printemps 1919. Lindner et Kopp étaient communistes et avaient suivi un itinéraire similaire. À la différence de Mühsam, qui mourut dans le camp de concentration d'Oranienburg en 1934, Kopp survécut à Buchenwald et Lindner émigra en Union soviétique, où il fut persécuté par le stalinisme et disparut en 1943¹.

Sander avait rencontré Mühsam grâce à un ami commun, Paul Frölich. Communiste allemand, ce dernier avait participé en 1916 à la conférence socialiste de Zimmerwald contre la Première Guerre mondiale et avait été élu député du Parti communiste allemand (KPD) au Reichstag dans les années 1920, avant d'être expulsé et de créer un mouvement dissident, le Parti socialiste ouvrier (SAP). Essayiste prolifique, Frölich fut emprisonné par le régime nazi en 1933 et se



August Sander, « Leader communiste » (Paul Frölich),
Visage d'une époque (1929), photographie.

1. Voir Chris Hirte, *Erich Mühsam. Eine Biographie*, Fribourg, Ahriman Verlag, 2019, et Norman Dankerl, *Alois Lindner. Das Leben des bayerischen Abenteurers und Revolutionärs*, Viechtach, Lichtung, 2007.



August Sander, « Intellectuels prolétariens » (Else Lasker Schuler, Tristan Rémy, Franz Wilhelm Seiwert, Gerd Arntz), *Visage d'une époque* (1929), photographie.

réfugia l'année suivante aux États-Unis, où il écrivit une biographie de Rosa Luxemburg. *Visage d'une époque* comprend également un portrait de Frölich intitulé « Leader communiste », que Sander incorpora à son projet global parmi d'autres photos de dirigeants politiques. L'image de Lindner, Mühsam et Kopp fait partie de la deuxième section consacrée aux corps de métiers, soulignant ainsi qu'au-delà d'une vocation politique, la révolution était en réalité leur véritable « profession ». Dans la même section, on trouve un autre portrait collectif intitulé « Intellectuels prolétariens » (1925), qui rassemble la poète Else Lasker Schuler, l'écrivain français Tristan Rémy, le peintre dadaïste Franz Wilhelm Seiwert et l'artiste, graphiste et designer Gerd Arntz. L'adjectif du titre renvoie implicitement au mouvement pour une « culture prolétarienne », créé en Russie et dans d'autres pays après la révolution d'Octobre et dont ils faisaient alors partie. En réalité, leurs vêtements semblent moins prolétariens que ceux de Lindner, Mühsam et Kopp – Lasker Schuler étant par ailleurs vêtue à la mode russe –, mais tous expriment un même sentiment de communauté spirituelle.

Le projet d'August Sander était original et assez inédit à son époque. Dans l'un des rares textes qu'il écrivit sur son travail, « La photographie comme langage universel » (1930), il définissait ses portraits comme la tentative de montrer une image de la société allemande de son temps en saisissant la personnalité de ses acteurs¹. Pour Alfred Döblin, qui préfaça son ouvrage, le travail de Sander consistait à « écrire de la sociologie, non par l'écriture mais en produisant des images² ». Dans un essai de 1931 sur l'histoire de la photographie, Walter Benjamin a des mots très élogieux sur l'œuvre de Sander, dont il souligne la dimension hautement esthétique et « scientifique ». Sander, écrit Benjamin, a « réuni une série de visages qui ne le [cède] en rien à la puissante galerie de physionomies inaugurée par un Eisenstein ou un Poudovkine³ ».

Sander, quant à lui, définissait son portfolio de portraits comme une « cartographie des origines » (*Stammappe*⁴). En dépit de l'ambiguïté de ce concept – *Stamm* signifie aussi « souche » ou « tribu », avec une connotation raciale –, son approche n'avait rien à voir avec les théories racistes ou les courants nationalistes de la pensée physiognomonique de son époque. Contrairement à Hans Günther ou Ferdinand L. Clauss, qui analysaient les portraits humains pour tenter de déceler une essence biologique derrière les visages et les expressions en les classant selon des catégories raciales, Sander composait un catalogue de types sociaux ordonnés selon leurs professions et leurs activités économiques. Non seulement son *Stammappe* n'était pas hiérarchique – dans son portfolio, les Roms et les chômeurs sont tout aussi importants que les banquiers et les hommes d'État –, mais il essayait d'impliquer ces mêmes types sociaux dans la réalisation de leur propre portrait. Loin d'être des objets passifs livrés à l'appareil photo, ces derniers choisissaient le cadre et les formes de leur portrait : leurs gestes, leurs expressions, leur environnement, leurs

1. August Sander, « La photographie, ce langage universel », conférence radiophonique du 12 avril 1931. Cette conférence est reproduite dans le catalogue de l'exposition *August Sander. Voir, observer et penser*, trad. Jean Torrent, Paris, Fondation Cartier-Bresson, 2009.

2. Alfred Döblin, « Des visages, des images, en vérité », in August Sander, *Visage d'une époque*, op. cit., p. XX.

3. Walter Benjamin, « Petite histoire de la photographie » (1931), trad. Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, in *Oeuvres II*, op. cit., p. 313.

4. Sur l'approche du portrait et de l'archive photographiques développée par Sander, voir Andy Jones, « Reading August Sander's Archive », *Oxford Art Journal*, vol. 23, n° 1, 2000, p. 3-21.

vêtements (habits ordinaires, tenue élégante ou bleu de travail) et, bien souvent, les instruments qu'ils souhaitaient montrer comme symboles de leur profession. Le photographe capturait et enregistrait l'image que ces gens voulaient, de leur plein gré, livrer d'eux-mêmes. Il ne cherchait pas à s'emparer d'un instant de leur vie, mais à saisir leur identité¹. Suivant le langage phénoménologique de Jean-Paul Sartre, les portraits de Sander pourraient être définis comme des « ensembles inséparables » dans lesquels « le psychique et le physique, le social, le religieux, et l'individuel s'interpénètrent », jusqu'à se condenser en une « synthèse vivante »². Dans un célèbre essai sur la photographie écrit peu avant la publication de *Visage d'une époque*, Siegfried Kracauer distingue ces images de celles qui apparaissent comme de simples reproductions objectives de la réalité et leur donne le nom de « monogrammes » ou d'« images de la mémoire » : des figures graphiques significatives qui préservent l'inoubliable et expriment en un fragment l'histoire réelle d'une personne³. Les portraits physionomiques de Sander saisissaient à la fois la subjectivité des individus et la dimension sociale de leur époque.

« Révolutionnaires » est un portrait collectif très intéressant, en particulier si on le compare à d'autres images des archives de Sander, aussi bien celles des artisans et des travailleurs manuels que celles des représentants de l'élite allemande. Les jeunes agriculteurs, le pâtissier, le maître serrurier, le briquetier et autres ouvriers ne faisaient certainement pas partie de la haute société, mais leurs portraits dégagent une forte impression d'assurance. Ils semblent s'identifier complètement à leur travail, aussi humble soit-il, ce qui leur confère dans bien des cas un sentiment de dignité et d'accomplissement, source d'une certaine fierté sociale. La phystionomie des artistes bien établis et des membres des institutions académiques – des pianistes,

1. Sur l'opposition entre la conception physiognomoniste de Sander et celle de Clauss, voir Richard T. Gray, *About Face. German Physiognomic Thought From Lavater to Auschwitz*, Detroit, Wayne State University Press, 2004, p. 369-380. Gray note qu'en 1936, les nazis confisquèrent toutes les copies de *Antlitz der Zeit* conservées dans le studio de Sander et qu'ils détruisirent toutes les plaques d'impression du livre (p. 378). Sur les penseurs racistes, voir Hans F. Günther, *The Racial Elements of European History*, Londres, Methuen, 1927, et en particulier *Rassenkunde des Deutschen Volkes*, Munich, Lehmann Verlag, 1937, et Ludwig Ferdinand Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der Leiblichen Gestalt*, Munich, Lehmann Verlag, 1934.

2. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 77.

3. Siegfried Kracauer, « La photographie » (1927), in *L'Ornement de la masse. Essai sur la modernité weimarienne*, trad. Sabine Cornille, Paris, La Découverte, 2008, p. 39.

des compositeurs, des chefs d'orchestre, des théoriciens de l'art et des philosophes – souligne leur subjectivité, puisque tous aspirent à apparaître comme des créateurs et des penseurs singuliers plutôt que comme de simples représentants de leur profession. Chacun d'entre eux, cependant, met en avant les caractéristiques extérieures d'une activité couronnée de succès, d'une reconnaissance publique et d'une solide inscription dans son monde social. Les représentants de la classe dominante – industriels, hommes d'affaires, banquiers, directeurs d'agence publicitaire – n'ont besoin ni d'étaler le luxe de leur existence ni d'adopter des attitudes arrogantes : leur pouvoir est gravé dans leur posture calme, dans la sobre élégance de leurs costumes et dans l'impassible gravité de leur visage. Le fil rouge qui relie tous ces portraits est un enchevêtrement de moralité, d'honorabilité et de respectabilité – un ensemble de qualités que condense le mot allemand *Sittlichkeit* – qui légitime leur autorité¹. Tous ces éléments illustrent de façon éclatante l'assurance et la conscience de soi de la bourgeoisie allemande dans l'Allemagne de 1929, à l'apogée de la République de Weimar et à la veille de la Grande Dépression.

Le contraste entre ces images et le portrait de Mühsam et de ses camarades est saisissant. Leurs vêtements sont usés et témoignent de leur précarité économique, pour ne pas dire de leur pauvreté, qui reflète aussi une instabilité spirituelle intérieure. Au lieu d'afficher un sentiment d'autosatisfaction, la gravité de leurs visages trahit leur peur. Le fait qu'ils se tiennent si près les uns des autres semble révéler autant une intimité et une solidarité qu'une entraide mutuelle face au danger. Sous des cheveux ébouriffés, le regard de Mühsam est à la fois perçant et troublant. Ils posent dans un décor neutre, anonyme, qui exclut un lien clair d'appartenance, un rapport harmonieux ou familier. Tous portent des lunettes, la principale marque qui révèle leur statut d'intellectuels. Ils forment un trio de conspirateurs marginaux et déracinés, une bande de bohémiens séditieux.

En 1921, dans un article pour la revue communiste *Die Aktion*, Mühsam soulignait que les intellectuels n'appartaient pas naturellement au prolétariat. Sans douter aucunement de leurs capacités et de leur éducation, les ouvriers exprimaient à leur égard aussi bien de la

1. Sur le rôle joué par la notion de *Sittlichkeit* dans l'Allemagne fin-de-siècle, voir George L. Mosse, « Jewish Emancipation. Between *Bildung* and *Sittlichkeit* », in *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanovre-Londres, Brandeis University Press, 1993, p. 13-145.

« prudence que de la suspicion ». Pour être acceptés, les intellectuels devaient prouver leur utilité politique dans la lutte des classes. En 1906, cependant, il avait publié un essai dans *Die Fackel*, le journal viennois de Karl Kraus, dans lequel il n'hésitait pas à se présenter lui-même comme un « bohémien ». Les bohémiens, insistait-il, sont « les parias qui se battent en dehors de toute organisation, main dans la main avec les criminels, les vagabonds, les putains et les artistes¹ ». En tant qu'exclus de la société, les artistes bohémiens ne conçoivent pas leurs créations comme un fonds de commerce et en tant qu'activistes, ils détestent toute forme d'organisation autoritaire et hiérarchique. Les intellectuels bohémiens expriment un « tempérament nihiliste », empreint de « scepticisme radical », et « la négation complète de toutes les valeurs conventionnelles ». Ils défendent le moi contre « les instincts de la société de masse » et leur rôle consiste à rallier les classes laborieuses à leur cause. Sa conclusion était aussi joyeuse qu'apocalyptique : « Criminels, vagabonds, putains et artistes : voilà la bohème qui montre la voie d'une nouvelle culture². »

Le mode de vie bohème s'oppose en tout point à l'éthos bourgeois du travail, de la modération, de « l'ascèse intramondaine », de la rationalité économique, de l'accumulation du capital et de la quête de respectabilité. Contre ces valeurs, les bohémiens méprisaient l'argent, rejetaient tous les préjugés bourgeois, défendaient une éthique antiproductiviste, l'amour libre et concevaient la création esthétique comme une révolte contre la réification et la corruption de l'art par le marché. À leurs yeux, la liberté se trouvait non seulement dans le refus de l'autorité, mais aussi dans l'égalitarisme et la fin des divisions de classe³.

En 1929, lorsqu'il posa devant la caméra de Sander, Mühsam portait sur ses épaules de bohémien anarchiste vingt ans de luttes, de guerres, de révoltes écrasées et d'emprisonnement, mais son *moi* restait néanmoins indissoluble dans un mouvement de masse. Son rapport au communisme allemand était aussi solide que conflictuel. En 1920, il avait été un leader révolutionnaire à Munich. Après avoir miraculeusement survécu à la sanglante répression menée par les

1. Erich Mühsam, « Bohemia » (1906), in *Liberating Society from the State and Other Writings. A Political Reader*, éd. Gabriel Kuhn, Oakland, PM Press, 2011, p. 56. Voir en français Erich Mühsam, *Bohème et Révolution. Journaux intimes (1910-1924)*, trad. Charles Daget, Paris, Éditions du Sandre, 2011.

2. *Ibid.*, p. 58.

3. Voir Enzo Traverso, « Bohème, exil et révolution », *La Pensée dispersée. Figure de l'exil juif*, Paris, Lignes, 2019, p. 17-46.

corps-francs bavarois, il endura des années de persécution et retrouva son statut originel d'intellectuel marginal avant d'être assassiné par les nazis à Oranienburg. Son itinéraire fut certes singulier, mais peut-être était-il aussi révélateur d'une tendance générale.

Bohémiens et déclassés

À la différence de l'anarchisme, qui considéra toujours les artistes et écrivains bohèmes comme ses représentants naturels, le marxisme se montrait méfiant à l'égard de l'intelligentsia et ne parvint jamais vraiment à accepter un acteur social qui paraissait si singulier, profondément séduisant et repoussant à la fois. Dans la mesure où les penseurs marxistes étaient eux-mêmes, en tous cas sur le plan sociologique, des intellectuels, leur attitude paradoxale révèle une crise d'identité et une certaine réticence à définir leur propre statut. Cet étrange inconfort se manifeste déjà chez Marx et Engels, dont l'itinéraire philosophique et politique commence par une vive polémique au sein du petit cercle de la « gauche hégélienne ». Des essais et des ouvrages comme « La Question juive » (1843), *La Sainte Famille* (1844), *L'Idéologie allemande* (1845) et *Misère de la philosophie* (1847) sont de violents règlements de comptes, souvent très satiriques, avec Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon et autres représentants de la jeune intelligentsia des années 1840, aux traits anarchistes, bohèmes et socialistes.

Un passage du *Manifeste communiste* (1848) suggère que la naissance de l'intelligentsia socialiste est le résultat d'une fracture au sein de la classe dominante : lors d'une crise économique et sociale profonde, une fraction de la bourgeoisie a désavoué ses origines et ses valeurs pour se rallier au combat des classes subalternes. Cette séparation est une conséquence de la lutte des classes et le reflet de la force croissante du prolétariat, qui investit la forteresse de ses ennemis. À la veille des révolutions européennes de 1848, Marx et Engels établissaient ce diagnostic :

Enfin, quand la lutte des classes approche de l'heure décisive, la désagrégation de la classe dominante, voire de la vieille société tout entière, va s'accentuant, et prend un caractère si violent et si tranché qu'une petite partie de la classe dominante s'en désolidarise et se rallie à la classe révolutionnaire, à la classe qui

porte l'avenir dans ses mains. De même qu'autrefois une partie de l'aristocratie passa à la bourgeoisie, une partie de la bourgeoisie passe au prolétariat, et en particulier ceux des idéologues bourgeois qui se sont haussés à l'intelligence théorique du mouvement général de l'histoire¹.

Cette définition de l'intellectuel révolutionnaire ressemble à s'y méprendre à un autoportrait. Il est intéressant de noter toutefois que les auteurs du *Manifeste communiste* ne considéraient pas les artistes et écrivains bohémiens comme de potentiels alliés du prolétariat insurgé. Dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Marx les désigne avec mépris comme un groupe de marginaux composé de « "roués" détraqués, aux moyens de subsistance douteux et d'origine douteuse », en faveur presque naturellement de cet aspirant dictateur, menteur et démagogue autoritaire qu'est Louis Bonaparte, « chef du *lumpenprolétariat* » de la capitale française. Une fois au pouvoir, Napoléon III les écartera, eux et les journaux qui avaient soutenu son aventure politique. Marx comptait les « plunitifs » dans cette foule bigarrée composée de « vagabonds, soldats libérés, forçats sortis du bagne, galériens en rupture de ban, escrocs, charlatans, *lazzaroni*, voleurs à la tire, escamoteurs, joueurs, *maquereaux*, tenanciers de bordels, portefaix, joueurs d'orgue, chiffonniers, rémouleurs, rétameurs, mendians », autrement dit, concluait-il, « toute cette masse amorphe, décomposée, ballottée, que les Français nomment la "bohème" »².

Bourgeois désertant leur propre classe pour se rallier à la cause prolétarienne, ou *lumpen* « plunitifs » ? La définition proposée par Marx des intellectuels rebelles de son époque oscillait entre ces deux pôles sans trouver de synthèse. D'un point de vue sociologique, son ami Friedrich Engels, penseur socialiste qui dirigeait les industries textiles de sa famille à Manchester, correspondait assez bien à la première définition. Quant à Marx lui-même, jeune philosophe allemand installé à Paris puis expulsé de la capitale française, ayant fui à Bruxelles avant de diriger un journal démocratique à Cologne en 1848, puis d'émigrer à Londres où il vécut de « moyens douteux de subsistance », il correspondait davantage à la seconde définition,

1. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 171.

2. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 489. La meilleure étude sur ce sujet est celle de Hal Draper, « The Concept of *Lumpenproletariat* in Marx and Engels », *Économies et sociétés*, vol. 6, n° 12, 1972, p. 2285-2312. Draper souligne la tendance des deux auteurs à métaphoriser ce concept (p. 2304).



Karl Marx en 1861, photographie.

celle de l'écrivain *lumpen*. Cette situation de précarité sociale et de bohémiانisme intellectuel, toutefois, ne correspondait certainement pas au portrait qu'il se faisait de lui-même. Toute son expérience londonienne fut un effort désespéré de cacher sa pauvreté derrière une façade bourgeoise ; son antibohémianisme révélait à cet égard tant sa conscience aiguë que sa peur de cette réalité. Son travail de journaliste ne lui permettait pas de vivre dans une maison de la classe moyenne, à Soho, avec sa famille et une domestique. S'il pouvait vivre ainsi, en dépit d'un manque chronique d'argent, c'était uniquement grâce à la générosité de son ami Engels. Comme Marx le lui écrivit en 1858, « [I]a façade de respectabilité qu'on a réussi à maintenir jusqu'ici a été le seul moyen d'éviter la chute¹ ». Dans sa vie privée cependant, il appréciait les coutumes bohémiennes. Ainsi travaillait-il avec acharnement mais de façon fort peu conventionnelle, écrivant la nuit et se levant à midi. Ce qui est certain, c'est que son statut d'intellectuel interférait constamment avec ses prises

1. Voir Gareth Stedman Jones, *Karl Marx. Greatness and Illusion*, Cambridge, Belknap Press, 2016, p. 328.

de position politiques et son image publique. Dans les débats de la I^e Internationale, il accusait souvent Bakounine d'être un idéologue et un doctrinaire bourgeois coupé des classes prolétaires authentiques. De leur côté, les anarchistes, comme Proudhon l'avait déjà fait auparavant, dénonçaient l'autoritarisme des marxistes, dont les idées de « dictature prolétarienne » n'étaient rien d'autre qu'un « gouvernement par des savants (la forme la plus inquiétante, la plus odieuse, et la plus méprisable du monde)¹ ».

À la fin du XIX^e siècle, Karl Kautsky, le « pape » de la II^e Internationale et directeur de *Die Neue Zeit*, la revue théorique de la social-démocratie allemande, reformula et nuança les thèses de Marx. Certes, une couche supérieure de l'intelligentsia – les « mandarins allemands » – était indubitablement liée à la classe dominante, mais il préférait définir les intellectuels comme une strate sociale intermédiaire et relativement indépendante. Puisque leur identité et leur conscience sociale n'étaient enracinées ni dans la propriété foncière ni dans la propriété des moyens de production mais tenaient plutôt au rôle qu'ils jouaient dans les superstructures culturelles, les intellectuels étaient susceptibles de se rallier à l'une ou à l'autre des classes antagonistes de la société. Ils élaboraient aussi bien les idées de la bourgeoisie que celles du prolétariat. Quoiqu'ils fussent sans nul doute incapables de construire leur propre société, leur soutien était indispensable tant à la bourgeoisie pour conserver son pouvoir qu'au prolétariat pour imaginer un futur socialiste. En d'autres termes, l'intelligentsia constituait une sorte de nouvelle « classe moyenne » dont la structure hétérogène poussait ses différents éléments à se rallier tantôt aux classes bourgeoises tantôt aux classes prolétariennes, tantôt au capitalisme tantôt au socialisme.

Empreint de positivisme et d'évolutionnisme, le socialisme de Kautsky concevait la réorganisation de la vie humaine selon les principes du progrès économique, technique et scientifique qu'incarnait une couche sociale spécifique :

Or, le porteur de la science n'est pas le prolétariat, mais les *intellectuels bourgeois* [souligné par Kautsky] : c'est en effet dans le cerveau de certains individus de cette catégorie qu'est né le

1. Cité in Lewis S. Feuer, *Marx and the Intellectuals. A Set of Postideological Essays*, New York, Anchor Books, 1969, p. 53-54. Voir aussi William Gleberzon, « Marxist Conceptions of the Intellectuals », *Historical Reflections*, vol. 5, n° 1, 1978, p. 84.

socialisme contemporain, et c'est par eux qu'il a été communiqué aux prolétaires intellectuellement les plus développés, qui l'introduisent ensuite dans la lutte de classe du prolétariat là où les conditions le permettent. Ainsi donc, la conscience socialiste est un élément importé du dehors [*von Aussen Hineingetragenes*] dans la lutte de classe du prolétariat, et non quelque chose qui en surgit spontanément [*urwüchsig*]¹.

En 1902, Lénine citait ce passage en soulignant que, « par ses seules forces », la classe ouvrière était incapable d'élaborer un programme socialiste ; elle n'était pas en mesure de dépasser la première étape d'une conscience purement syndicaliste. Apprenant par leurs propres luttes, les ouvriers pouvaient réclamer de meilleurs salaires et améliorer leurs conditions de vie, mais pas remettre en cause la structure des rapports sociaux à l'origine de leur exploitation. C'est pourquoi le socialisme allait bien au-delà d'une législation protectrice du travail. La théorie socialiste, notait Lénine, « est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par les représentants instruits des classes possédantes, par les intellectuels ». Il rappelait ensuite que « Marx et Engels étaient eux-mêmes, par leur situation sociale, des intellectuels bourgeois »².

En Russie, le socialisme surgit du populisme et c'est parmi les *Narodniki* que Marx trouva ses premiers lecteurs, les plus enthousiastes aussi, dans les années 1870. Même si c'est contre le populisme que le marxisme commença à s'organiser une décennie plus tard, tant comme courant de pensée indépendant que comme projet politique, son héritage demeurait extrêmement prégnant. La théorie de Lénine selon laquelle l'idée socialiste serait importée de l'extérieur – c'est-à-dire introduite par les intellectuels – au sein de la classe ouvrière, reproduit clairement un modèle populiste. Comme les *Narodniki*, les bolcheviks étaient des éclaireurs qui avaient pour mission de réveiller les consciences et de diffuser un message de libération. Cette conception joua un rôle dans la construction d'une organisation centralisée et hiérarchique de conspirateurs que Lénine maintint même après la

1. Karl Kautsky, « Das Programm der Sozialdemokratie in Österreich », *Die Neue Zeit*, vol. 20, n° 3, 1901-1902, p. 79. Cité par Lénine dans *Que faire ?* (1902), *Oeuvres*, Paris-Moscou, Éditions sociales, 1973, vol. 5, p. 431.

2. *Ibid.*, p. 437. Sur ce débat au deuxième congrès de la social-démocratie russe, voir Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done ? in Context*, Chicago, Haymarket, 2008, p. 529-538.

révolution de 1905, lorsque les soviets apparurent comme un pouvoir alternatif créé par les masses insurgées elles-mêmes. Au cours des vifs débats qui suivirent la scission de la social-démocratie russe entre bolcheviks et mencheviks en 1903, ces deux tendances s'accusaient mutuellement d'intellectualisme. Selon Lénine, les ennemis du centralisme étaient des intellectuels petits-bourgeois affectés par le virus de l'individualisme et irréductiblement réfractaires à la discipline prolétarienne. Pour Rosa Luxemburg et Léon Trotsky, Lénine cherchait à reproduire dans le parti socialiste les rapports hiérarchiques d'une usine, dans laquelle les ouvriers devaient exécuter les tâches fixées par les gestionnaires et les techniciens, qui constituaient un groupe particulier de l'intelligentsia bourgeoise¹. Tous les courants de la social-démocratie russe s'accordaient cependant sur le fait qu'il y avait un fossé entre la classe ouvrière et les intellectuels. Léon Trotsky, président des soviets de Saint-Pétersbourg en 1905 et l'un des plus fervents critiques du centralisme de Lénine avant la révolution d'Octobre, observait qu'à la différence de l'ouvrier, qui se ralliait au socialisme de manière presque spontanée, « comme faisant partie d'un tout, avec sa classe », l'intellectuel ne pouvait se rallier au socialisme « en tant que personne » sans « [rompre] le cordon ombilical qui le relie à sa classe »².

Au début des années 1920, Lukacs proposait une synthèse dialectique de cette opposition – au sens du « dépassement » (*Aufhebung*) hégélien – grâce au concept de « conscience de classe ». C'est « de l'extérieur » que les intellectuels qui se séparent de leur classe apportent un savoir à la classe prolétarienne, mais c'est seulement lorsque cette dernière parvient à unifier le sujet et l'objet de la connaissance que surgit la « conscience de classe ». Ainsi les intellectuels n'appartiennent-ils pas au mouvement révolutionnaire en tant que représentants de leur propre groupe social mais seulement comme expression de cette conscience de classe qui condense la théorie et la

1. Rosa Luxemburg, « Questions d'organisation de la social-démocratie russe », paru en allemand dans *Die Neue Zeit* en 1904, traduit sous le titre « Centralisme ou démocratie », in Rosa Luxemburg, *Marxisme contre dictature*, Paris, Éditions Spartakus, 1946 ; Léon Trotsky, *Nos tâches politiques*, trad. revue et corrigée par Boris Frankel, Paris, Belfond, 1970 (1904). Voir à ce sujet Michael Löwy, « La théorie marxiste du parti », *Actuel Marx*, 2009/2, n° 46, p. 27-51, ainsi que Daniel Bensaïd, *Stratégie et parti*, éd. Ugo Palheta et Julien Salingre, Paris, Les Prairies ordinaires, 2016.

2. Léon Trotsky, *The Intelligentsia and Socialism*, Londres, New Park Publications, 1974 (1910).

pratique, une vision du monde et un projet politique, une classe et sa mission historique¹.

Les termes de ce débat théorique pourraient être résumés ainsi : a) les intellectuels sont une fraction de la bourgeoisie ; b) ils ne peuvent se rallier au prolétariat qu'en reniant leur propre classe ; c) le prolétariat a besoin des intellectuels pour construire son idéologie socialiste ; d) les intellectuels déclassés – *lumpen* ou bohémiens – sont une couche sociale instable et peu fiable, qui tend à rejoindre la réaction politique, comme en France en 1848. L'un des aspects les plus frappants de ce débat tient au déni de soi – on pourrait presque parler de « clivage du moi » – qui lui est sous-jacent : personne n'était prêt à admettre que la grande majorité des dirigeants, activistes et penseurs marxistes étaient eux-mêmes des intellectuels déclassés. D'après Freud, le déni est un mécanisme de défense psychologique qui permet à un sujet d'ignorer ou de se soustraire à une réalité inconfortable. Ancrée à une vision téléologique de l'histoire qui concevait la transition du capitalisme au socialisme comme un processus inéluctable fondé sur le développement des forces productives et conduisant au triomphe de la science, de la culture et du progrès, la culture marxiste du tournant du xx^e siècle ne pouvait pas admettre qu'un projet colossal de transformation du monde avait pris forme grâce à la créativité d'une couche de marginaux. Aussi doués fussent-ils – certains d'entre eux étaient des hommes et des femmes talentueux, parfois même des géants de leur époque –, la plupart de ces révolutionnaires étaient des proscrits. Marx vivait en exil comme un intellectuel déraciné. Kautsky, le théoricien le plus respecté du marxisme fin-de-siècle et assurément le plus « établi » parmi les penseurs socialistes de son temps, était un journaliste qui ne songea jamais à devenir professeur d'université. Tous les marxistes russes, aussi bien les bolcheviks que les mencheviks, étaient des intellectuels cosmopolites qui, quand ils ne séjournaient pas dans une prison tsariste, vivaient dans des conditions précaires en Europe occidentale, où ils animaient les cercles restreints de l'émigration politique. Ce déni de soi dura jusqu'en 1917, lorsque la conception sociale-démocrate de la transformation sociale comme processus moléculaire et cumulatif fut remplacée par une représentation nouvelle mettant l'accent sur les bifurcations, les

1. Georg Lukacs, « Zur Organisationsfrage der Intellektuellen » (1920), *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I*, éd. Jörg Kammler, Frank Benseler, Neuwied, Luchterhand, 1975, p. 167-171.

discontinuités et les ruptures historiques. En 1914, l'effondrement de l'ordre européen créa un nouveau paysage dans lequel des minorités lucides et audacieuses purent soudain s'imposer comme les leaders de mouvements révolutionnaires de masse et diriger des insurrections. Sortant de leur marginalité, les intellectuels socialistes devinrent des acteurs décisifs de leur époque.

Les proscrits révolutionnaires étaient issus de milieux sociaux variés, mais ils partageaient une même condition. Mikhaïl Bakounine, anarchiste errant issu de l'aristocratie russe, reconnaissait avec lucidité que la transition de la classe dominante à la gauche radicale supposait un *déclassement* volontaire. Cette rupture philosophique et politique était inséparable d'un éthos antibourgeois et impliquait inévitablement une métamorphose sociale. Teintés d'un accent manifestement autobiographique, ses mots sont à l'opposé du déni de soi de Marx :

Si un homme, né et élevé dans le milieu bourgeois, veut devenir, sincèrement et sans phrases, l'ami et le frère des ouvriers, il doit renoncer à toutes les conditions de son existence passée, à toutes ses habitudes bourgeoises, rompre tous ses rapports de sentiment, de vanité et d'esprit avec le monde bourgeois, et, tournant le dos à ce monde, devenant son ennemi et lui déclarant une guerre irréconciliable, se jeter entièrement, sans restriction ni réserve, dans le monde ouvrier. S'il ne trouve pas en lui une passion de justice suffisante pour lui inspirer cette résolution et ce courage, qu'il ne se trompe pas lui-même et qu'il ne trompe pas les ouvriers ; il ne deviendra jamais leur ami¹.

Le conflit avec l'anarchisme de Bakounine fut sans doute une des sources du déni, chez Marx, de son propre statut d'*outsider*. Décidé à construire un mouvement politique de masse, il pensait que le socialisme ne pouvait pas s'imposer sans rompre avec l'image anarchiste des révolutionnaires nihilistes et conspirateurs. Les vrais socialistes n'avaient rien à voir avec des jeunes terroristes fanatiques comme Netchaïev et Karakozov. En 1872, la scission des anarchistes au sein de la I^e Internationale poussa Marx et Engels à écrire un pamphlet extrêmement violent contre Bakounine, qu'ils décrivirent comme l'inspirateur des manigances politiques d'une secte de déclassés. Dans

1. Mikhaïl Bakounine, « L'empire knouto-germanique et la révolution sociale », *Oeuvres*, Paris, Stock, 1897, vol. 2, p. 370. Ce passage est cité par Robert Michels, *Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1971, p. 248.

une note de bas de page de l'édition allemande de 1874, Engels expliqua en détail ce concept en des termes méprisants qui reflétaient un préjugé conservateur de son époque :

« Déclassés », c'est ainsi que l'on appelle en français ceux qui sont sortis des classes possédantes, les gens qui ont été bannis de leur classe ou qui l'ont quittée sans devenir des prolétaires, c'est-à-dire les chevaliers d'industrie, les baladins, les joueurs professionnels, la plupart des gens de lettres et des politiciens de profession, etc. Le prolétariat a aussi ses déclassés, ils forment le lumpenprolétariat¹.

On trouve l'expression la plus saisissante de cette politique « déclassée » dans *Catéchisme du révolutionnaire* (1869), le programme apocalyptique de Netchaïev qui énonce le devoir moral et politique de tout révolutionnaire de détruire l'ordre civilisé dans son ensemble. Le texte appelle de ses vœux une nouvelle « science de la destruction » fondée sur l'assimilation par les révolutionnaires de toutes les avancées importantes dans les domaines de « la mécanique, la physique, la chimie, peut-être la médecine », qui devaient être utilisées dans le but exclusif de détruire l'ordre établi². Pour Marx et Engels, ce genre de projet nihiliste qui, sous prétexte d'abolir toute autorité, ne faisait que pousser « l'immoralité bourgeoise à sa limite », était l'idéologie autour de laquelle Bakounine avait construit une secte internationale. En Italie, où il n'avait pas de base prolétarienne, le mouvement anarchiste avait rassemblé « un ramassis de déclassés ». Ses leaders, soulignaient Marx et Engels, étaient des « avocats sans cause, des

1. Karl Marx, « The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Collected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, 1979, vol. 23, p. 454. Peter Stallybrass observe que Marx et Engels « utilisaient parfois le mot lumpenprolétariat comme une catégorie raciale, et ce faisant se contentaient de répéter un lieu commun de l'analyse sociale bourgeoise du XIX^e siècle : la description des pauvres comme une tribu nomade, dépravée par nature ». Voir Peter Stallybrass, « Marx and Heterogeneity. Thinking the Lumpenproletariat », *Representations*, vol. 31, 1990, p. 70. Sur cette question, voir Jean-Claude Bourdin, « Marx et le lumpenprolétariat », *Actuel Marx*, 2013/2, n° 54, p. 39-55. Sur le mépris manifesté par Marx à l'égard du lumpenprolétariat, voir aussi Gianluca Solla, *Memoria dei senz'anome. Breve storia dell'infimo e dell'infame*, Vérone, Ombre corte, 2013, p. 26-43.

2. Sergueï Netchaïev, *Catéchisme du révolutionnaire. Le règlement de l'organisation clandestine révolutionnaire « Vindictive populaire »*, trad. Sergueï Shadrin, Poitiers, Ronces, 2019. Voir aussi Franco Venturi, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, trad. Viviana Pâques, Paris, Gallimard, 1972, p. 565. La meilleure étude consacrée à l'esprit nihiliste du terrorisme russe est celle de Claudia Verhoeven, *The Odd Man Karakozov. Imperial Russia, Modernity, and the Birth of Terrorism*, Ithaca, Cornell University Press, 2009. Sur ce débat, voir également Tariq Ali, *Les Dilemmes de Lénine*, op. cit., en particulier le chapitre 2.



Sergueï Netchaïev à la fin des années 1860. Photographie.



Mikhaïl Bakounine (1860), portrait photographique par Nadar.

médecins sans malades ni savoir médical, des étudiants de billard, des commis-voyageurs et autres employés de commerce, et principalement des journalistes de la petite presse d'une réputation plus ou moins équivoque¹ ».

Pour les tenants du matérialisme historique, la science était une force productive et le socialisme devait s'appuyer sur les conquêtes d'une formation sociale antérieure. Pour préparer la révolution, il fallait construire un mouvement de travailleurs conscients de leur tâche historique et prêts à réorganiser aussi bien la science que la production dans un cadre collectiviste. Une révolution ne se déclenchaît pas à l'aide de bombes incendiaires et d'engins explosifs. La suppression du tsarisme était la tâche d'une révolution sociale et politique et ne pouvait évidemment pas découler de l'assassinat du tsar. Ce n'était pas en fournissant aux ouvriers des bâtons de dynamite que le socialisme s'élèverait « de l'utopie à la science », pour reprendre la célèbre formule de Engels. Au début des années 1870, l'écart entre le marxisme et l'anarchisme était béant. L'extrême violence des critiques de Marx, cependant, avait tout l'air d'un rituel d'exorcisme. Quoiqu'il serait facile de rassembler un grand nombre de citations tirées des lettres de Marx dans lesquelles il se plaint amèrement de sa pauvreté et de son manque d'argent, jamais il ne se présente comme un bohémien ou un déclassé.

Citant les mots de Bakounine dans sa célèbre étude sur les partis politiques modernes, Robert Michels nuance le concept de déclassement et distingue deux sortes de « prolétariat intellectuel » : d'une part, ceux qui ont échoué à obtenir une profession respectable dans l'appareil d'État ou une fonction directive dans les institutions ; d'autre part, les « ennemis jurés de l'État », les « esprits éternellement tourmentés » qui deviennent les leaders des mouvements révolutionnaires. Le théoricien de la « loi d'airain de l'oligarchie » et de la circulation des élites ne croyait plus en la démocratie, mais il savait de quoi il parlait. Au cours de son expérience au sein du mouvement ouvrier, ce brillant chercheur avait lui-même été un représentant de ce « prolétariat intellectuel » : avant de devenir fasciste et d'achever sa carrière académique en Italie, il n'avait jamais pu accéder à l'université allemande en raison de son engagement politique dans la gauche socialiste. Ce parcours explique sa vision du déclassement

1. Karl Marx, « The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association », *loc. cit.*, p. 504.



Carlo Cafiero en 1878, photographie.

intellectuel, qu'il percevait non pas comme un « fait historique » mais plutôt comme un « postulat psychologique auquel devait se conformer l'action socialiste des non-prolétaires ». À propos de Carlo Cafiero, que Marx, en une critique dédaigneuse, qualifiait de « déclassé » dans ses vives polémiques au sein de la I^e Internationale, Michels observait que cet anarchiste italien aux origines aristocratiques méritait le respect : c'était grâce à « son esprit de sacrifice et à l'inébranlable fermeté de ses convictions » qu'il « avait mis à la disposition du parti toute sa grande fortune, se contentant de vivre lui-même en bohème pauvre »¹. Des considérations similaires pourraient être étendues à Bakounine, qui eut toujours horreur de la respectabilité, de l'ordre et de l'étiquette. Dans son autobiographie, Alexandre Herzen brosse ce portrait de l'anarchiste russe dans les années 1860 :

À l'âge de cinquante ans, il reste l'étudiant du quartier de Morosséïka (à Moscou) ; le bohème de la rue de Bourgogne (à Paris) ; sans souci du lendemain ; dédaigneux de l'argent, le jetant,

1. Robert Michels, *Les Partis politiques*, op. cit., p. 250.

lorsqu'il en a, à pleines mains, à droite et à gauche, en empruntant de côtés et d'autres, lorsqu'il en manque, avec une naïveté d'enfant recourant à ses parents, sans plus se préoccuper de le rembourser et cela avec la même simplicité qu'il mettait lui-même à donner tout ce qu'il possédait, n'en retenant qu'à peine de quoi payer ses cigarettes et son thé. Ce genre de vie n'est pas fait pour le gêner. Par sa nature, c'est un « grand vagabond »¹.

Il est significatif que le seul penseur marxiste à avoir analysé en profondeur la nature et la fonction des intellectuels dans la société moderne ne soit pas parvenu à dépasser ce déni de soi. Plusieurs sections des *Cahiers de prison* (1929-1935) d'Antonio Gramsci sont consacrées à ce sujet, qu'il aborde d'un point de vue historique. Avant même de définir les intellectuels comme des idéologues, il les caractérise comme des organisateurs culturels élaborant la vision du monde des classes sociales. Proposant une dichotomie devenue depuis canonique, il distingue les intellectuels « traditionnels » des intellectuels « organiques »². Les premiers appartenaient aux sociétés prémodernes et étaient généralement incarnés par le clergé et les juristes, qui avaient codifié la *Weltanschauung* du féodalisme, de l'absolutisme et de l'Ancien Régime, légitimant ainsi le pouvoir de l'aristocratie. Les écrivains, les philosophes, les artistes, les penseurs humanistes et les organisateurs culturels en étaient les représentants les plus illustres dans la sphère publique. Les seconds appartiennent aux sociétés modernes, dans lesquelles ils défendent des valeurs, fixent les cadres idéologiques et esquiscent les grandes lignes des projets politiques de la classe dominante. Ils ne sont pas seulement des hommes de loi et des philosophes, mais aussi des universitaires, des techniciens, des économistes, des managers, etc. Puisque leur rôle consiste à diriger l'État et à « organiser l'hégémonie d'un groupe social » au sein de la société civile, ils ne peuvent ignorer la politique. Pour Gramsci, les intellectuels ne se réduisent donc pas aux larges couches de techniciens et de gestionnaires créées par la division sociale du travail : l'hégémonie suppose le contrôle et la direction des superstructures, qui sont leur domaine propre. Gramsci les nomme les « fonctionnaires » de la

1. Cité in E.H. Carr, *The Romantic Exiles*, Londres, Serif, 2007 (1933), p. 194. Voir aussi Mikhaïl Bakounine, *Correspondance. Lettres à Herzen et à Ogareff (1860-1874)*, éd. Michel Dragomanov, trad. Marie Stromberg, Paris, Perrin, 1896, p. 100, note 37.

2. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, op. cit., section IV, p. 132-158. Les cahiers consacrés aux intellectuels datent de 1932.

classe dominante. Étant donné que toute société produit une grande variété d'intellectuels, les classes subalternes ne peuvent conquérir le pouvoir politique ni transformer les rapports de production sans établir leur propre hégémonie culturelle. Cela signifie que les intellectuels organiques du prolétariat surgissent de l'industrie moderne. Aux yeux de Gramsci, c'est l'usine, le lieu du travail industriel, le paradigme d'une nouvelle société fondée sur la rationalité productive. Par conséquent, les intellectuels organiques du socialisme sont les techniciens et les producteurs d'une société future conçue comme une usine collective. Transcendant les limites des hommes de lettres humanistes classiques, ils participent à la création de nouveaux modes de vie et accomplissent des tâches pratiques en tant que « constructeurs » et « organisateurs ». Le succès de l'hebdomadaire *L'Ordine Nuovo*, que Gramsci avait fondé à Turin en 1919 et qui joua un rôle crucial dans l'occupation des usines Fiat au cours de l'année suivante, tenait précisément à sa capacité à « développer certaines formes d'intellectualité nouvelle¹ ».



Antonio Gramsci dans les années 1920. Photographie.

1. *Ibid.*, p. 157.

Reste qu'entre les intellectuels « traditionnels » du passé et les intellectuels « organiques » du futur socialiste préfigurés par les soviets russes et les conseils d'ouvriers de Turin, les intellectuels révolutionnaires du présent demeureraient un objet mystérieux et insaisissable. D'où venaient les fondateurs de *L'Ordine Nuovo* ? Gramsci ne semblait pas très pressé d'appliquer à lui-même sa définition de l'intellectuel. Pour tenter de répondre à cette question, on pourrait noter que Gramsci était issu du conflit entre tradition et modernité, entre intellectuels « traditionnels » et intellectuels « organiques » de la société italienne du début du xx^e siècle. Né en Sardaigne, une région italienne parmi les plus pauvres, dans une famille de petits employés et de petits propriétaires terriens, il avait découvert le socialisme en étudiant à l'université de Turin, la ville la plus industrialisée de la péninsule. Travaillant comme journaliste et critique littéraire pour un journal socialiste, il ne fut jamais ni employé, ni producteur, ni enseignant, ni technicien. Pour les conservateurs, il était un dangereux agitateur politique ; quant aux universitaires, ils le voyaient comme un intellectuel prolétaire ou un *déclassé*.

Cartes I : Occident

Eric Hobsbawm remarquait à propos des intellectuels marxistes qu'ils étaient des « oiseaux rares » à l'ouest de Vienne avant 1914, et l'on pourrait sans doute étendre cette remarque aux années 1920, même si certaines minorités avaient atteint une plus grande visibilité¹. Un survol rapide montre qu'à la fin de la Grande Guerre, la culture européenne était dominée par le nationalisme. En Allemagne, c'était la constellation bigarrée de la « révolution conservatrice » qui occupait le devant de la scène. Après l'effondrement de la dynastie des Hohenzollern, les best-sellers de l'époque étaient les mémoires de guerre d'Ernst Jünger, *Orages d'acier* (1920), et *Le Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler (1918-1922), suivis de près par nombre d'essais réactionnaires et antisémites, de Moller van der Bruck, Werner Sombart, Hans Freyer et Leopold Ziegler, eux-mêmes imités par une multitude d'auteurs moins brillants. Le monde universitaire demeurait le bastion des « mandarins allemands », parmi lesquels émergeaient les figures de deux penseurs

1. Eric Hobsbawm, « Intellectuals and Communism », *Revolutionaries*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973, p. 25.

catholiques : le juriste Carl Schmitt et le philosophe Martin Heidegger. En dehors de cette tendance conservatrice, il y avait les soi-disant « républicains-par-raison » (*Vernunftrepublikaner*), tels Ernst Robert Curtius, Max Weber et Karl Jaspers, des nationalistes qui se résignaient à soutenir la République de Weimar mais demeuraient au fond d'eux-mêmes nostalgiques de l'Empire prussien (certains changèrent d'avis après 1933). La plupart des universitaires qui acceptaient la démocratie, y compris ceux qui, comme Albert Einstein, se rallièrent au Parti social-démocrate, étaient ouvertement anticomunistes. Comme Peter Gay l'a montré de manière convaincante, ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler la « culture de Weimar », marquée par les pièces de Brecht, les films de Fritz Lang, le Bauhaus de Walter Gropius et la critique littéraire de Walter Benjamin, était en réalité l'ébullition créatrice d'une minorité, une « danse au bord du volcan » menée par un groupe d'artistes et d'écrivains qui allaient accomplir leur destin en exil¹.

En Italie, nombre d'écrivains, d'artistes et d'intellectuels se rallièrent au fascisme avant même la consolidation du régime de Mussolini. L'engagement nationaliste de Gabriele D'Annunzio, poète qui avait découvert son propre charisme politique pendant la guerre, devint un modèle pour Mussolini lui-même. L'avant-garde esthétique la plus marquante de l'époque, le futurisme, soutint avec enthousiasme le mouvement fasciste, à l'instar du syndicalisme révolutionnaire et des courants du nationalisme d'avant-guerre. L'opposition intellectuelle était incarnée par les représentants du libéralisme classique, à l'image de Benedetto Croce, dont la pétition antifasciste de 1925 ne tarda pas à susciter, en réaction, un « manifeste » fasciste inspiré de Giovanni Gentile, son principal antagoniste au sein de la philosophie idéaliste italienne, conservateur et spiritualiste. Les intellectuels les plus célèbres qui choisirent l'exil furent un prêtre catholique, Luigi Sturzo, et un historien socialiste, Gaetano Salvemini². Les intellectuels de gauche ne couraient pas les rues.

En France, Louis Aragon, futur poète officiel du Parti communiste, décrivait en 1917 la révolution d'Octobre comme une « vague crise ministérielle³ ». Dans les années 1920, la culture française était encore imprégnée de l'esprit d'Union sacrée qui, au cours de la guerre, avait uni

1. Peter Gay, *Le Suicide d'une république. Weimar, 1918-1933*, trad. Jean-François Sené, Paris, Gallimard, 1995, p. 180.

2. Voir Giovanni Belardelli, *Il ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Rome, Laterza, 2005.

3. Cité in Maurice Nadeau, *Histoire du surréalisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 205.

l'Action française aux intellectuels dreyfusards, Barrès à Bergson et Péguy, Maurras à Durkheim et Marc Bloch. L'hebdomadaire le plus lu de la décennie était *Candide*, proche des idées nationalistes et antisémites de Maurras, qui servit de modèle aux magazines fascistes des années 1930 comme *Je suis partout!* et *Gringoire*. C'est dans ce contexte que des intellectuels nationalistes – Robert Brasillach, Marcel Déat, Lucien Rebatet et Pierre Drieu La Rochelle, puis des écrivains nihilistes comme Louis-Ferdinand Céline ou un poète catholique tel que Paul Claudel – donnèrent naissance à une forme originale de fascisme français¹.

Qui étaient donc les intellectuels révolutionnaires à la fin de la Première Guerre mondiale ? Ils restaient peu nombreux à l'ouest de Vienne, même si leurs rangs commençaient à grossir dans le sillage de la révolution d'Octobre. Au risque de brosser une typologie assez approximative, on pourrait sans doute les regrouper en quelques catégories générales : des juifs nés dans les empires multinationaux d'Europe centrale et orientale, des anarchistes et des socialistes pacifistes, des écrivains et des artistes d'avant-garde comme les surréalistes et les expressionnistes, des bohémiens américains, des féministes et, enfin, des intellectuels anti-impérialistes issus du monde colonial. Les premiers et les derniers étaient sans aucun doute les groupes les plus importants de cette constellation hétérogène.

Avant d'examiner ces courants plus en détail, ce contexte historique mérite quelques observations préliminaires. Les anarchistes et les socialistes qui critiquaient la vague nationaliste de 1914 étaient nettement minoritaires. Les conséquences de l'effondrement de la II^e Internationale, dont les sections votèrent de manière quasi unanime en faveur des crédits de guerre, devinrent visibles après 1918. De nombreux intellectuels, cependant, s'orientèrent vers la révolution sur la base d'un rejet moral de la guerre. À cet égard, l'évolution de Lukács illustre assez bien une tendance générale. Dans *Histoire et conscience de classe* (1923), il écrit qu'il décida d'adhérer au Parti communiste hongrois pour des raisons éthiques, mais comprit très vite que ce choix politique transcendait de loin « l'impératif moral abstrait de l'école kantienne » ; il impliquait une doctrine philosophique et un projet politique orientés vers l'action. La révolution était devenue l'incarnation de « l'éthique du prolétariat en lutte² ».

1. Voir Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, « Folio-Histoire », Gallimard, 2012 [Seuil, 1983].

2. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 70, 74.

En Russie, l'année 1917 marque le triomphe des « petits-enfants » de Tourgueniev, la génération d'étudiants rebelles, écrivains, journalistes et conspirateurs qui étaient déjà sortis des marges en 1905, lorsqu'ils avaient rejoint le mouvement ouvrier et en avaient pris la tête lors du premier grand soulèvement de masse contre le régime tsariste. Ayant quitté les geôles impériales et revenus à Petrograd et à Moscou après leur exil, ce sont eux qui occupèrent la scène en 1917. Les bolcheviks, les mencheviks et les *mezrayonka* (le groupe de Trotski) étaient très influents au sein des soviets ouvriers, paysans et soldats, et ils avaient à leur tête de jeunes intellectuels. Les plus âgés d'entre eux – Lénine, Martov et Féodor Dan – avaient la quarantaine. Le premier gouvernement soviétique formé le 8 novembre – avec Lénine à sa tête, Trotski comme commissaire du peuple aux Affaires étrangères, Vladimir Antonov-Ovseyenko aux Armées et Anatole Lounatcharski à l'Éducation – comptait dix-sept membres qui, à l'exception du secrétaire du Conseil des ministres, Nikolaï Gorbunov, alors âgé de vingt-cinq ans, avaient tous fait de longs séjours en prison, connu l'exil en Sibérie et émigré en Europe occidentale. La plupart d'entre eux étaient revenus après la révolution de février. Beaucoup étaient juifs, comme le rappelaient constamment les Gardes blancs et la propagande antibolchevik dans leurs pamphlets et leurs affiches. En 1917, les juifs représentaient entre un quart et un tiers du comité central des Partis menchevik et bolchevik et passaient ainsi pour les véritables responsables de la chute du tsarisme et de la révolution¹. À l'instar de bien d'autres légendes, le mythe du judéo-bolchevisme – l'idée de la révolution comme résultat d'une conspiration juive – nourrit un récit imaginaire à partir de circonstances réelles : le pouvoir soviétique naissait, au terme d'une année d'intense agitation, d'un processus révolutionnaire conduit par les *intelligenty*, une couche sociale dans laquelle les juifs, la minorité la plus persécutée sous l'Empire tsariste, étaient surreprésentés. Trotski peint en monstre sémitique, portant de petites lunettes et entouré d'une horde asiatique, n'était évidemment qu'un portrait imaginaire visant à alimenter un mythe repoussant, mais Trotski était juif et le chef de l'Armée rouge².

1. Oleg Budnitskii, *Russian Jews Between the Reds and the Whites 1917-1920*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 55.

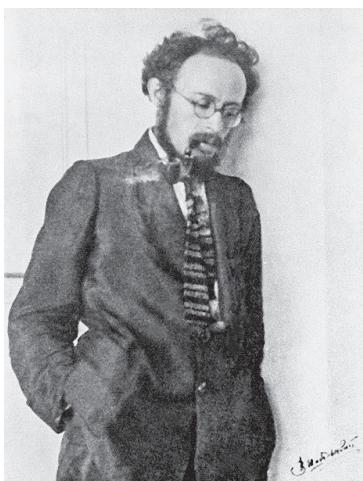
2. Voir Paul Hanebrink, *A Specter Haunting Europe. The Myth of Judeo-Bolshevism*, Cambridge, Belknap Press, 2018. Hanebrink a raison de définir le « judéo-bolchevisme » comme une construction artificielle qui déforme la réalité, dans la mesure où les bolcheviks

Le cosmopolitisme est le trait le plus caractéristique de cette intelligentsia révolutionnaire. Après son emprisonnement et son exil en Sibérie pendant les années qui virent la fondation de la social-démocratie russe (1898), Lénine vécut en Europe occidentale de 1900 à 1917, respectivement à Munich, Londres, Genève, Cracovie, Paris et Zurich. De même, Trotski connut la prison, l'exil sibérien et l'émigration en Occident, où il vécut d'abord à Genève puis à Londres, Munich, Vienne, Paris et New York. Karl Radek (Karol Sobelsohn) naquit à Lviv, dans la Galicie habsbourgeoise, et grandit entre les cultures autrichienne et polonaise. Avant de s'installer à Petrograd en 1917, de devenir haut responsable de la politique étrangère soviétique et, en cette qualité, de participer aux négociations de paix de Brest-Litovsk en mars 1918, il s'était impliqué dans la vie politique polonaise et allemande, en particulier à Brême, où il avait dirigé la gauche antimilitariste après 1914. À Berlin en 1919, il prit part à l'insurrection spartakiste et, après avoir été arrêté, il transforma sa cellule en une annexe de l'ambassade soviétique où il recevait les hauts fonctionnaires du gouvernement allemand. Dans les années qui suivirent, il devint secrétaire du Komintern, organisa l'insurrection communiste avortée de 1923 en Allemagne et, en tant que membre de l'Opposition de gauche au sein du Parti bolchevik, fut exclu en 1925 de toute responsabilité politique. Il fut ensuite nommé doyen de l'université de Sun Yat-Sen, créée à Moscou pour former les étudiants chinois à l'époque de l'alliance entre le communisme chinois et le Kuomintang. Polyglotte, Radek parlait et écrivait le polonais, l'allemand et le russe. Son biographe Warren Lerner le décrit à juste titre comme un *vaterlandslos*, un sans-patrie. Il n'y a rien de rhétorique à affirmer que Radek tenait la révolution pour sa vraie patrie : un projet politique, une doctrine, un but, une expérience concrète et une forme de vie¹.

Le cosmopolitisme était l'une des matrices de la pensée révolutionnaire. Les théories de Luxemburg, Boukharine et Lénine sur

étaient une minorité parmi les juifs. Il semble cependant indifférent au fait que les juifs étaient surreprésentés parmi les bolcheviks. En d'autres termes, rejeter un lieu commun antisémite n'est pas une raison suffisante pour ignorer le fait historique de l'attraction mutuelle entre les juifs et la révolution en Europe centrale et orientale au tournant du xx^e siècle. J'ai analysé cette question dans *Les Marxistes et la Question juive. histoire d'un débat (1843-1943)*, Paris, Kimé, 1998.

1. Warren Lerner, *Karl Radek. The Last Internationalist*, Stanford, Stanford University Press, 1970, p. viii, 174.



Karl Radek vers 1925, photographie.

l'impérialisme décrivaient l'accumulation du capital comme un processus international et insistaient sur l'imbrication du capital financier, du colonialisme et du militarisme. L'analyse trotskiste du « développement inégal et combiné » de l'économie mondiale, qui postulait un rapport dialectique entre pays développés et pays « arriérés », était la base de sa théorie de la révolution permanente. Cette dernière remettait en question l'ancienne théorie des « étapes » du socialisme – conçues comme une conséquence mécanique de l'essor des forces productives – et suggérait la possibilité d'une transformation socialiste globale qui pouvait s'amorcer dans les pays les moins avancés comme la Russie et, à partir des années 1920, le monde colonial. Au beau milieu d'une guerre mondiale qui avait soulevé partout des vagues nationalistes et dévasté un continent tout entier, cette intelligentsia cosmopolite adoptait une perspective clairement postnationale. La nation, écrivait Trotski dans *La Guerre et l'Internationale* (1914), pouvait « demeurer en tant que fait culturel, idéologique, psychologique, mais sa base économique lui [avait] été arrachée¹ ». Il concluait que dans de telles circonstances historiques, le prolétariat ne devait pas défendre la « “Patrie” nationaliste qui [était] le principal frein au progrès économique » ; sa tâche était

1. Léon Trotski, « La Guerre et l'Internationale », *La Guerre et la Révolution*, trad. André Oak, Paris, Têtes de Feuilles, 1974, vol. 1, p. 59.

plutôt de « créer une patrie bien plus grande : les Républiques des États-Unis d'Europe, première étape sur la voie qui [devait] mener aux États-Unis du Monde¹ ».

Ce cosmopolitisme était aussi la prémissse d'un « universalisme d'en bas », puissant et inédit, à l'ère des empires coloniaux². Dans ses mémoires, Manabendra Nath Roy décrit ainsi le second congrès mondial de l'Internationale communiste qui se tint à Moscou au début de l'été 1920 :

Pour la première fois, des hommes à la peau jaune ou basanée rencontraient des Blancs qui n'étaient pas des oppresseurs impérialistes mais des amis et des camarades, désireux de mettre fin aux méfaits du colonialisme. Il y avait quelques Noirs aussi, certains venus des États-Unis et deux d'Afrique du Sud. Pour eux, c'était une expérience nouvelle de se mêler librement aux Blancs, jusqu'à danser publiquement avec des femmes blanches sans courir le risque d'être lynchés. En fait, les Noirs semblaient être particulièrement attirés par les femmes russes. Peut-être s'agissait-il d'un exemple d'harmonie des contrastes³.

Les juifs d'Europe centrale – tout particulièrement ceux qui appartenaient au *Bildungsbürgertum*, la bourgeoisie cultivée d'orientation libérale, très nationaliste en 1914 – n'étaient pas attirés par le bolchevisme, mais l'intelligentsia juive accueillait favorablement le message lancé par les soviets russes. Les révolutionnaires n'étaient certes qu'une petite minorité parmi les juifs, mais les juifs formaient une minorité très significative dans les mouvements révolutionnaires, au sein desquels ils jouaient souvent un rôle dirigeant. En Allemagne, l'insurrection spartakiste de janvier 1919 fut conduite par Rosa Luxemburg, une théoricienne marxiste juive qui avait émigré à Berlin depuis sa Pologne natale. Au début des années 1920, la plupart des chefs du communisme allemand étaient des intellectuels juifs, à l'instar de Paul Levi, Ruth Fischer (Elfriede Eisler), Arkadi Maslow (Isaak Efimovich Chemerinsky) et Karl Radek (Sobelsohn). Les intellectuels juifs furent aussi des figures majeures des révoltes de Munich et Budapest en 1919. Kurt Eisner, président de Bavière entre novembre 1918 et février 1919, était un socialiste de gauche, à

1. *Ibid.*, p. 61.

2. Sur l'« universalisme d'en bas », voir Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p. 106.

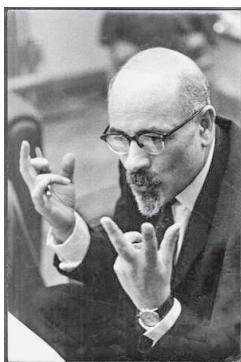
3. M.N. Roy, *Memoirs*, Bombay, Allied Publishers, 1964, p. 348.

la fois journaliste et philosophe sans attaché académique. Son assassinat par des nationalistes antisémites fut suivi, pendant une courte période, d'un gouvernement « bohémien » dirigé par le dramaturge expressionniste Ernst Toller, entouré d'écrivains anarchistes comme Gustav Landauer et Erich Mühsam. Ils ouvrirent les prisons, abolirent la monnaie et nommèrent un juif à la réforme de l'éducation, un domaine dont les catholiques avaient toujours eu le monopole en Bavière. De manière un peu grotesque, le commissaire aux Affaires étrangères, le Dr Franz Lipp, déclara la guerre à la Suisse après qu'elle eut refusé de louer soixante locomotives à la République des conseils menacée par les *Freikorps* (Corps francs). C'est alors que les communistes se chargèrent de former un nouveau gouvernement. Son chef, Eugen Leviné, créa une Armée rouge de vingt mille soldats, pour l'essentiel des ouvriers au chômage, afin de lutter contre les *Freikorps* et l'armée officielle, qui finit par écraser le pouvoir révolutionnaire en mai. Tous les révolutionnaires bavarois furent arrêtés et bon nombre d'entre eux, à commencer par Landauer et Leviné, exécutés. Dans l'éphémère République des conseils hongroise, dont l'existence ne dura que quelques mois, entre mars et août 1919, dix-huit des vingt-neuf commissaires du peuple étaient juifs, parmi lesquels son président, Bela Kun, et son commissaire du peuple à la Culture, Georg Lukács. Les intellectuels formaient le groupe dirigeant de la révolution et l'écrasante majorité d'entre eux (entre 70 et 95 %) étaient juifs¹.

On doit à Isaac Deutscher une définition saisissante – qui était aussi un autoportrait – de cette génération d'intellectuels révolutionnaires d'Europe centrale et orientale : le « juif non-juif » (*non-Jewish Jew*). « L'hérétique juif qui transcende le judaïsme participe d'une tradition juive », écrivait-il en mentionnant Spinoza, Heine, Marx, Luxemburg et Trotski². Ces juifs avaient rompu avec leur religion et leur culture traditionnelle, mais s'identifiaient comme juifs en raison de l'antisémitisme, assumant ainsi une histoire de persécutions et un présent d'exclusion et de stigmatisation. Dans le monde moderne, après l'Émancipation en particulier, le judaïsme leur apparaissait « trop

1. Istvan Deak, « Budapest and the Hungarian Revolution », *Slavonic and Eastern European Review*, vol. 46, n° 106, 1968, p. 138. La meilleure étude sur la radicalisation politique de l'intelligentsia juive en Europe centrale est celle de Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988.

2. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, présentation et préface de Tamara Deutscher, trad. Élisabeth Gille-Nemirovsky, Paris, Payot, 1969, p. 36.



Isaac Deutscher vers 1957. Photographie. Institut international d'histoire sociale, Amsterdam.

étroit, trop archaïque, trop restrictif ». Le socle universaliste de la tradition juive ne pouvait être développé que par-delà le judaïsme lui-même. Le juif non croyant est une figure dialectique qui, tout en reposant sur la sécularisation, inclut à la fois l'athéisme et le judaïsme. En d'autres termes, elle transcende le judaïsme au lieu de simplement le récuser. S'inscrivant dans cette « tradition » d'anticonformisme, d'hérésie et de pensée critique, ces marginaux adoptaient une position originale, puisqu'ils étaient à la fois détachés du judaïsme, qu'ils percevaient comme une forme d'obscurantisme religieux, et exclus des institutions, de la respectabilité et des carrières publiques, bref de l'ordre établi. Ils pouvaient jouer un rôle dirigeant dans des circonstances historiques exceptionnelles, par exemple après l'effondrement des empires centraux à la fin de la Grande Guerre, mais leur position était fragile, comme Deutscher le soulignait avec lucidité. Ils étaient les boucs-émissaires idéaux de toutes les crises politiques et sociales :

Tous ces grands révolutionnaires étaient extrêmement vulnérables. En tant que juifs, ils étaient, en un sens, privés de racines ; mais en un sens seulement, car ils avaient les racines les plus profondes dans la tradition intellectuelle et les nobles aspirations de leur temps. Mais chaque fois que l'intolérance religieuse ou l'émotion nationaliste suivaient une courbe ascendante, chaque fois que l'étroitesse d'esprit et le fanatisme dogmatique triomphaient, ils en étaient les premières victimes. Les rabbins les excommuniaient ; les prêtres chrétiens les persécutaient ; les gendarmes et la soldatesque des despotes les pourchassaient ; les philistins pseudo-démocrates les haïssaient ; leurs propres partis les expulsaient. Ils connurent

presque tous l'exil ; presque tous, ils virent à un moment ou à un autre leurs écrits brûler sur le bûcher¹.

Dans la plupart des pays d'Europe occidentale, où les juifs étaient en général bien intégrés dans les institutions d'État, les intellectuels révolutionnaires appartenaient pour l'essentiel à d'autres groupes marginalisés. En Italie, où cette tradition était historiquement représentée par l'anarchisme, le seul groupe intellectuel notable à se rallier au Parti communiste était celui, déjà mentionné, de *L'Ordine Nuovo*, au sein duquel se distinguaient quatre jeunes journalistes : Antonio Gramsci, Angelo Tasca, Palmiro Togliatti et Umberto Terracini. Tous avaient étudié à l'université de Turin et commencé leurs activités politiques en écrivant pour la presse socialiste. Ils avaient moins de trente ans lorsqu'ils fondèrent ce journal qui devint rapidement le point de ralliement des conseils ouvriers durant l'occupation des usines Fiat en 1920².

En France, le dogme de l'Union sacrée faisait l'unanimité. Personne ne s'y opposait en dehors de quelques internationalistes isolés et marginaux, tels l'historien d'origine russe Boris Souvarine et les anarcho-syndicalistes rassemblés autour du journal *La Vie ouvrière*, dirigé par Pierre Monatte et Alfred Rosmer. Comme l'illustrent *Au-dessus de la mêlée* (1915) de Romain Rolland et *Le Feu* (1916) d'Henri Barbusse, le monde littéraire pacifiste ne s'opposait pas au patriotisme ; il se contentait de dénoncer l'inhumanité de la guerre³. Les députés du parti socialiste (SFIO) qui, à l'instar de Marcel Cachin et Ludovic-Oscar Frossard, participèrent à la création du Parti communiste au congrès de Tours en 1920, avaient voté en faveur des crédits de guerre six ans plus tôt. Pour Frossard, le bolchevisme était l'héritier de 1789 : Lénine et Trotski avaient conquis le pouvoir en s'inspirant de leurs ancêtres de 1793. Trotski, qui avait passé plusieurs années d'exil à Paris pendant la guerre, critiquait sévèrement les tendances chauvines de la section française de l'Internationale communiste⁴.

1. *Ibid.*, p. 45-46.

2. Voir Paolo Spriano, *L'Ordine nuovo e i consigli di fabbrica*, Turin, Einaudi, 1971, en particulier l'introduction, p. 13-145.

3. Voir Christophe Prochasson et Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la Première Guerre mondiale 1910-1919*, Paris, La Découverte, 1996, p. 144-150.

4. Voir Stéphane Courtois et Marc Lazar, *Histoire du Parti communiste français*, Paris, PUF, 1995, ch. 2, p. 71-115. Voir aussi les écrits rassemblés dans les parties 1 et 2 de Léon Trotski, *Le Mouvement communiste en France*, Paris, Minuit, 1967.

L'ORDINE NUOVO

Rassegna settimanale di cultura socialista

Intrletovi, perché avremo bisogno di tutto la nostra intelligenza	III
Agitatori, perché avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo	III
Organizzatori, perché avremo bisogno di tutta la nostra forza	III

Segretario di Redazione:
ANTONIO GRAMSCI
11-18 DICEMBRE 1920

Redazione ed Amministrazione: Via Ardizzone, 5 - TORINO
Gli Abbonamenti: Annuale L. 15; Semestrale L. 7,50,
trimestrale L. 4,50 decorso dal 1° d'ogni mese.
Per l'estero aumento del 50%.
Abbonamento esistente L. 20 annuale; L. 10 semestrale.

ANNO II. - N. 22

Un numero: Cent. 20 - Conto corr. con la Posta.

SOMMARIO

Cronache dell'*Ordine Nuovo* — Z. ZINI. Gli intellettuali e il proletariato - Scissione o sblocco? — G. ZINOVIEFF. L'Internazionale Comunista in Germania - Idee direttive dei Comunisti.

← → Cronache dell'*Ordine Nuovo* →

Dopo aver parlato, nel Salone delle Case del Pronto, alla massoneria europea, e alla sua confidenza frutto 1200 lire alla sottoscrizione dell'*Ordine Nuovo* — Henri Barbusse espone, ad un più ristretto editore, il programma e i fini dell'Associazione internazionale Clarté.

Clarté sostiene la necessità della rivoluzione, soprattutto per le élites operaie, e anche per le élites specifiche della classe operaia: « Siamo che a dirsi ora deve essere intesa in senso « morale », ma in un preciso senso politico, come fondazione di uno Stato operario, come avvento al potere del proletariato rivoluzionario. Clarté afferma essere il riformismo solo una via di mezzo, malistica ed explicitamente di chiusura di ricchezze e poteri, mentre il comunismo dell'azione politica, il Comunismo Internazionale. Presso Clarté è un movimento di carattere proletario, e non può essere trascurato da chiunque lotti nel campo dell'azione proletaria, nel campo dell'Internazionale Comunista ».

Clarté, fondata su queste basi precise, rappresenta, secondo noi, un tentativo orgoglioso per attuare nel-

Gli intellettuali e il proletariato

Domenica scorsa la Casa del Popolo di Torino ha ospitato uno degli scrittori più originali e possenti della letteratura francese contemporanea. E' vero che Henri Barbusse non è soltanto un letterato, e che ormai il suo nome è diventato simbolo di quelle fedi e di quelle speranze, che accomunano milioni di cervelli e di cuori in una stessa opera di rinascita umana. Ma questo non diminuisce per nulla l'alto significato che comunque un avvenimento di tal fatto, quando la nostra riflessione sia capace di penetrarlo. Che infatti un uomo accompagnato da fama ed ammirazione universale, una così delicata anima di poeta e d'arista, che la natura si è piaciuta di arricchire dei suoi più alti doni spirituali. Si parla dalla sua patria e venuo qui tra noi, invece di ricercare la compagnia delle persone affini a lui per cultura ed abitudini mentali, invece di parlare in un eletto circolo di letterati o di dotti, abbia prima d'ogni altra cosa preferito il ruolo contatto della massa lavoratrice, abbia quasi voluto rittemprare se

ne non potrà essere compiuto se essi non si assicurano nello stesso tempo la possibilità di una non meno importante presa di possesso, quella della ricchezza spirituale, accumulata nei tesori della scienza e dell'arte. Questa non meno di quella corre il pericolo d'una spaventevole distruzione, quando nell'imminente crisi mondiale non fossero prese le precauzioni necessarie alla doppia conservazione.

La civiltà è qui come là risposta ad un totale naufragio, se gli uomini più interessati a salvarla, ossia i produttori in ogni campo, quelli delle cose utili, come quelli dei pensieri veri e belli, non s'incontrano sullo stesso terreno della restaurazione, non si comprendono, non si uniscono nell'opera comune. Le nostre sorti dipendono da questa alleanza.

Per il momento — senza ipotecare il futuro — il nostro dovere è questo: renderci un conto esatto del rapporto che corre attualmente tra il proletariato, che è senza alcun

L'Ordine Nuovo, 11-18 décembre, 1920.

Au cours des années 1920, cette atmosphère d'unanimisme national-républicain fut brisée par des courants d'avant-garde animés par de jeunes intellectuels. *Clarté*, la revue créée par Barbusse en 1919, devint rapidement l'organe de la gauche intellectuelle révolutionnaire. Elle publia les contributions de critiques communistes comme Boris Souvarine, Pierre Naville et Marcel Fournier, ainsi que du sorélien Édouard Berth. Elle revendiquait avec force une orientation antirépublicaine, anticapitaliste, antinationaliste, anticoloniale et « anti-humanitariste ». En 1924, elle célébra la mort d'Anatole France par un numéro spécial intitulé *Un cadavre*. *Clarté* était aussi à la croisée entre le communisme et le principal courant d'avant-garde né en France après la guerre : le surréalisme. Le mouvement fondé par André Breton visait à articuler la révolution sociale et politique incarnée par les bolcheviks avec la libération d'un inconscient subversif et des créations destinées à réenchanter l'existence. Radicalement anticonformiste et fidèle à l'injonction rimbaudienne de « changer la vie », le surréalisme rejettait toute forme de classicisme et d'académisme. Breton et ses amis aspiraient à trouver une synthèse entre le communisme,

la psychanalyse et l'anarchisme. D'après Walter Benjamin, le surréalisme redécouvrit une « idée radicale de la liberté » que l'Europe avait perdue après Bakounine, mais « gagner à la révolution les forces de l'ivresse », observait-il, n'était pas suffisant. Cela revenait à « négliger entièrement la préparation méthodique et disciplinaire de la révolution au profit d'une pratique qui oscille entre l'exercice et la célébration anticipée »¹. En d'autres termes, ce que Benjamin reprochait à ce genre de « marxisme gothique » était son penchant bohémien. Ces arguments étaient déjà le socle de *La Révolution et les Intellectuels* (1926) de Pierre Naville, essai écrit dans le but de pousser Breton et ses amis vers le bolchevisme. Leur mouvement exprimait une « attitude de l'esprit » hautement subversive, qui impliquait « une croyance dans la destruction de l'état des choses actuel », insistait-il, mais la nature de cette croyance n'était pas encore claire, puisque le surréalisme oscillait « entre une attitude absolument anarchique et une conduite révolutionnaire marxiste »². Vigoureusement mobilisé contre la guerre du Rif et l'Exposition coloniale de 1931, le surréalisme transcendait les limites d'un engagement purement esthétique et revendiquait l'exigence d'une action politique qui, durant ces années, croisait inévitablement le chemin du communisme.

En Allemagne comme en France, les universitaires marxistes étaient, plus que des « oiseaux rares », quasiment inexistant. Sous la République de Weimar, le philosophe Karl Korsch était une exception. Auteur de *Marxisme et philosophie* (1923) et figure de proue du marxisme occidental, il reçut le titre de professeur à l'université de Iéna en 1924, peu avant d'être élu au Reichstag comme député du KPD. L'Institut pour la recherche sociale (plus connu sous le nom d'École de Francfort), fondé en 1923, ne cachait pas ses orientations marxistes, mais s'il était rattaché à l'université de Francfort, il bénéficiait d'une dotation indépendante offerte par Felix Weil, étudiant issu d'une riche famille de propriétaires terriens et de marchands de grains argentins. Proche du communisme durant ses premières années (1923-1930), lorsqu'il était dirigé par le professeur de droit autrichien

1. Walter Benjamin, « Le Surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne » (1929), in *Oeuvres III, op. cit.*, p. 129-130.

2. Pierre Naville, « La révolution et les intellectuels » (1926), in *La Révolution et les Intellectuels*, Paris, Gallimard, 1975, p. 58. Voir aussi Michael Löwy, « Pessimisme révolutionnaire. Pierre Naville et le surréalisme », in *L'Étoile du matin. Surréalisme et marxisme*, Paris, Sylepse, 2000, p. 57-78.



La Révolution surréaliste, 1^{er} décembre 1926.

Carl Grünberg et nourrissait l'ambition de devenir l'équivalent allemand de l'Institut Marx-Engels, créé à Moscou par David Riazanov en 1919, l'Institut pour la recherche sociale comprenait plusieurs activistes ou compagnons de routes communistes, tels Franz Borkenau, Henrik Grossman, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock et Karl Wittfogel. Cependant, après la nomination de Max Horkheimer à sa tête en 1930, l'Institut évita soigneusement tout engagement politique, accentuant même cette posture durant ses années d'exil américain quand, selon Herbert Marcuse, la politique y était « strictement interdite¹ ». En France, où l'Université était loin d'exclure les chercheurs juifs, de nombreux intellectuels révolutionnaires avaient une formation académique mais travaillaient comme journalistes ou professeurs de lycée. C'était le cas de philosophes et essayistes communistes tels que Georges Friedmann, Henri Lefebvre, Pierre Naville, Paul Nizan et Georges Politzer. Mobilisé, Nizan mourut en 1940, lors de la bataille de Dunkerque, et Politzer fut fusillé en tant que résistant en 1942. Friedmann, Lefebvre et Naville connurent une brillante carrière universitaire après la Seconde Guerre mondiale, accueillis par le CNRS au moment de sa création. Nizan ne dissimu-

1. Cité in Thomas Wheatland, *The Frankfurt School in Exile*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2009, p. 73.

lait pas son mépris des universitaires qui affichaient leur indifférence à l'égard des conditions de vie des classes laborieuses. Dans *Les Chiens de garde* (1932), il critique la « démission » et l'« absence honteuse » des philosophes de la Sorbonne qui s'enfermaient dans un monde de valeurs abstraites : « Aucune thèse de doctorat n'a encore exprimé la lutte des classes que la bourgeoisie militante mène, la nécessité de l'esclavage industriel, la haine, la peur et la colère que le prolétariat inspire à la bourgeoisie¹. »

Même aux États-Unis, la bohème était la couche intellectuelle la plus sensible à l'appel de la Russie bolchevik. En dehors du socialisme immigré, alors dominant dans la gauche – le premier secrétaire du Parti communiste américain fut Louis C. Fraina (Luigi Fraina), natif d'Italie, journaliste autodidacte et essayiste marxiste –, le seul groupe intellectuel dans lequel la révolution d'Octobre devint réellement populaire fut la bohème du Greenwich Village de New York. Son organe était le magazine *The Masses*, fondé en 1911 par Max Eastman, John Reed et Louise Bryant, qui devint communiste en 1917. L'esprit de *The Masses* était assez bien résumé par John Reed dans sa présentation :

Ce magazine est tenu et publié de manière coopérative par ses rédacteurs. Il n'a pas de dividendes à payer et personne ne cherche à en tirer profit. Un magazine non pas réformiste mais révolutionnaire ; un magazine qui a le sens de l'humour et n'a aucun respect pour le respectable : franc, arrogant, impertinent, à la poursuite de vraies causes ; un magazine dirigé contre la rigidité et le dogme où qu'ils se trouvent, imprimant ce qui est trop brut ou trop vrai pour la presse commerciale ; un magazine dont la règle ultime est de faire ce qui lui plaît sans complaire à quiconque, pas même à ses lecteurs. Une place existe pour cette publication en Amérique².

Avec l'entrée en guerre des États-Unis, *The Masses* fut interdit. Il réapparut sous le titre *The Liberator*, dont l'orthodoxie communiste ne pouvait que heurter l'anticonformisme et le modernisme esthétique de bon nombre d'anciens collaborateurs. Le conflit était ouvert. Mike Gold, qui devint le porte-parole de la « littérature prolétarienne » américaine avec son roman *Juifs sans argent* (1930), n'appréhendait guère

1. Paul Nizan, *Les Chiens de garde*, Marseille, Agone, 1998 (1932), p. 53. Voir aussi Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, p. 257.

2. Cité in Daniel Aaron, *Writers on the Left. Episodes in American Communism*, préface d'Alan Wald, New York, Columbia University Press, 1992 (1961), p. 21.

le dogmatisme, le sectarisme et le puritanisme de *The Liberator*, tandis que Joseph Freeman méprisait ouvertement le « culte bourgeois de l'ego » si répandu parmi les bohémiens radicaux¹. La vie de John Reed fut un miroir fidèle des engagements révolutionnaires de la bohème de New York. Journaliste emprisonné plusieurs fois aux États-Unis pour son soutien aux grèves ouvrières, il décrivit la révolution mexicaine dans un reportage palpitant, *Le Mexique insurgé* (1914), et rédigea le récit le plus populaire de la révolution russe, *Dix jours qui ébranlèrent le monde* (1919), publié tout juste un an avant sa mort à Moscou². Les bohémiens de *The Masses* ouvrirent la voie à une nouvelle génération d'intellectuels new-yorkais, pour la plupart juifs, qui créèrent de nouveaux magazines, notamment *Partisan Review*, et réaffirmèrent leur attachement au communisme, souvent dans sa variante hétérodoxe trotskiste, jusqu'à la guerre froide et à l'avènement du maccarthysme³.

À la veille de la Grande Guerre, New York devint ainsi un lieu de rencontre entre révoltés bohémiens et immigrés socialistes, dont la révolution russe scella l'alliance. La *Red Scare* des années 1920 avait une dimension xénophobe très prononcée qui conduisit à l'expulsion de nombreux immigrés socialistes et anarchistes. L'apogée de cette campagne nationaliste fut l'exécution de Nicola Sacco et Bartolomeo Vanzetti en 1927, à la suite du *National Origins Act*. Fortement teintée de racisme et d'antisémitisme, pour ne pas dire de fascisme, cette vague nationaliste ciblait assurément les intellectuels de gauche mais ne prit pas la forme paroxystique du néoconservatisme et du nazisme en Allemagne. Il est intéressant, à cet égard, de comparer le portrait déjà mentionné d'Erich Mühsam par August Sander avec celui de Max Eastman que Thomas Hart Benton inclut dans sa somptueuse peinture murale intitulée *America Today*, réalisée pour la New School for Social Research en 1931⁴. Dans la mesure où il offre une image

1. *Ibid.*, p. 97, 103. Daniel Aaron souligne que le magazine *The Masses* et les milieux socialistes du Greenwich Village assumaient ouvertement leur bohémianisme (voir le premier chapitre de son livre). On doit à John Reed un poème intitulé « *The Day in Bohemia, or Life Among the Artists* », publié à compte d'auteur à New York en 1913.

2. Voir Robert A. Rosenstone, *John Reed, le romantisme révolutionnaire*, trad. Bernard Mocquot, Paris, François Maspero, 1976.

3. Voir Alan Wald, *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1987.

4. Randall Griffey et Elizabeth Mankin Kornhauser, *Thomas Hart Benton's America Today*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2015.



Thomas Hart Benton, *America Today* (1931). Tempera, avec un détail contenant le portrait de Max Eastman.
Metropolitan Museum, New York.

panoramique de l'Amérique des années 1920, marquée par le travail industriel, les prouesses technologiques, les gratte-ciel, le jazz et la vie urbaine, le projet pictural de Benton présente quelques analogies avec *Antlitz der Zeit* de Sander. Dans ces œuvres, cependant, l'inscription de Mühsam et d'Eastman dans leurs espaces sociaux respectifs les place presque aux antipodes : alors que l'anarchiste allemand apparaît, nous l'avons vu, comme un marginal, archétype du paria, Eastman se sent chez lui dans cet environnement urbain. Assis dans un wagon du métro de New York face à une jeune femme élégante, à côté d'un

voyageur africain-américain, on le voit plongé dans ses pensées, indifférent aux gens qui l'entourent. Il a l'air d'un homme distingué qui, en tant qu'intellectuel, appartient à ce paysage de modernisme exaltant. Benton suggère que l'intellectuel révolutionnaire est l'un des acteurs de ce portrait dynamique de l'Amérique capitaliste, où les conflits aussi bien sociaux que politiques se résolvent dans un enthousiasme prométhéen tourné vers le futur.

Féminisme radical

L'appel à la libération lancé par la révolution d'Octobre eut un impact considérable sur le féminisme, qui commença à voir dans la Russie bolchevik un laboratoire d'émancipation. Comme nous l'avons vu, Alexandra Kollontaï non seulement théorisa la libération sexuelle et l'amour libre, mais agit concrètement, en tant que commissaire du peuple à l'Assistance publique, pour établir l'égalité des sexes. À ses yeux, le socialisme supposait la fin de la famille patriarcale comme socle fondamental des structures sociales. Ailleurs, de nombreuses féministes se rallièrent au communisme, à l'instar de Clara Zetkin en Allemagne, d'Henriette Roland-Holst aux Pays-Bas et de Sylvia Pankhurst au Royaume-Uni. C'est sans doute en France que le féminisme produisit la figure la plus intéressante d'intellectuelle révolutionnaire : Claude Cahun (Lucie Schwob). Comme l'écrit Michael Löwy, « [l]es artistes sont souvent des marginaux et des transgresseurs mais peu d'entre eux réunissent autant de qualités hors-normes que Claude Cahun : lesbienne surréaliste, dissidente marxiste, juive non-juive, photographe, poétesse, critique et résistante militante¹ ». Claude Cahun était une « héritière », puisqu'elle était issue de la bourgeoisie – son père était un éditeur bien établi et son oncle le critique littéraire Marcel Schwob – et avait commencé sa carrière en écrivant dans une revue respectée, le *Mercure de France*. Son entrée dans l'avant-garde, cependant, marqua une rupture dans son itinéraire existentiel et intellectuel. Elle renonça aux conventions sexuelles en assumant son lesbianisme – son identité *queer*, dirions-nous aujourd'hui, mise en avant par l'indistinction de genre du prénom qu'elle s'était choisi, Claude – et s'engagea résolument, sur le plan

1. Michael Löwy, « Claude Cahun. The Extreme Point of the Needle », in *Morning Star*, Austin, University of Texas Press, 2009, p. 65.



Claude Cahun, *Autoportrait en jeune homme* (1920).
Photographie. The Museum of Modern Art, New York.

esthétique et politique, au sein du surréalisme. Son travail photographique s’accompagnait de l’écriture de textes contre le colonialisme et le fascisme. Elle assuma sa marginalité, y compris pendant la guerre, lorsqu’elle transforma le surréalisme en pratique de résistance et recouvra, sous l’occupation allemande, son identité juive¹.

Reste que Claude Cahun était une exception. La rencontre entre communisme et féminisme fut, nous l’avons vu, éphémère, contradictoire et souvent ambiguë. En 1922, la fondatrice du Zhenodtel, le département féminin du parti bolchevik, fut envoyée à l’étranger comme diplomate et son engagement féministe se limita à une série d’écrits autobiographiques. La plupart des femmes qui jouèrent un rôle prépondérant dans le mouvement communiste, de Rosa Luxemburg à Angelica Balabanova en passant par Inès Armand,

1. Voir Claude Cahun, *Aveux non avenus*, Paris, Éditions du Carrefour, 1930, et le recueil dirigé par François Lepelier, *Claude Cahun, Écrits*, Paris, Jean Michel Place, 2002. Voir aussi Jennifer L. Shaw, *Exist Otherwise. The Life and Works of Claude Cahun*, Londres, Reaktion Books, 2017.



Eugène Appert, *Portrait de prison de Louise Michel* (1871).
Photographie.

Portrait de Louise Michel portant l'uniforme de la Garde Nationale,
Berliner Illustrirte Zeitung, 1904.

Ruth Fischer, Dolores Ibarruri ou Henriette Roland-Holst, ne mirent d'ailleurs jamais en avant leur identité de femmes. Dans les années 1920, l'époque héroïque de la guerre civile et des soulèvements politiques, le paradigme militaire qui faisait des bolcheviks les soldats d'une armée révolutionnaire mettait en valeur des traits – force physique, courage, audace, etc. – généralement associés à la masculinité. Cette tendance n'était pas complètement nouvelle – que l'on songe à Louise Michel en uniforme pendant la Commune de Paris¹ – mais fut renforcée par la Grande Guerre. Dans les années 1930,

1. Voir Marie Malmo Mullaney, « Sexual Politics in the Career and Legend of Louise Michel », *Signs*, vol. 15, n° 2, 1990, p. 300-322. En tant qu'enseignante, Louise Michel participa à un projet de réforme du système éducatif de la ville, puis participa à la défense de la Commune de Paris en endossant l'uniforme de la Garde nationale et en portant un fusil. Au cours de son procès, cela fut retenu contre elle et elle fut condamnée à la déportation. Voir Louise Michel, *Mémoires de Louise Michel écrits par elle-même*, Paris, F. Roy, 1886, p. 469-470.



Moscou, premier congrès de l'Internationale communiste (1919).
Photographie.

la restauration de la famille et des hiérarchies de genre plaça les femmes en position subalterne. Comme le souligne Brigitte Studer, une idéologie politique solidement ancrée dans la lutte des classes marginalisait consciemment tout ce qui avait trait à la domination et à l'oppression de genre, ne laissant ainsi aucune place à la représentation, même symbolique, des femmes autrement que comme prolétaires ou paysannes¹. Elles portaient les armes aux côtés de leurs compagnons miliciens pour défendre Petrograd – c'est ainsi qu'elles apparaissent sur de nombreux posters soviétiques ou dans un célèbre tableau d'Alexander Deineka –, mais elles n'existaient que comme membres de leur classe. Une fois que les femmes furent soustraites à la symbolique traditionnelle de la maternité et devinrent ouvrières, paysannes et soldats, il ne restait guère de possibilité de leur octroyer un statut d'intellectuelles (si ce n'est en tant qu'*outsiders* androgynes, à l'image de Cahun). Cela signifie que l'archétype de l'intellectuel révolutionnaire était masculin. Il y avait bien sûr des femmes révolutionnaires, qui pouvaient jouer un rôle de premier plan, mais cela impliquait une sorte d'autonégation : les hiérarchies de genre du mouvement révolutionnaire leur donnaient une position subalterne. En URSS, des femmes furent appelées à diriger des universités importantes – Klavdiia Kirsanova présidait l'Institut leniniste et Maria Frumkina l'université des minorités nationales d'Occident –, mais elles demeuraient sous-représentées dans le bureau politique du Parti. Au sein du Komintern, explique Studer, on leur attribuait généralement des tâches secondaires : elles étaient secrétaires, dactylographes et traductrices². Cette position subalterne apparaît assez

1. Brigitte Studer, *The Transnational World of the Cominternians*, Londres, Palgrave, 2015, chapitre 2, p. 40-58.

2. *Ibid.*, p. 64.



Isaac Izrailevich Brodsky, *Discours de Lénine au deuxième congrès de l'Internationale communiste (1924)*. Huile sur toile, Musée historique d'État, Moscou.



Discours de Lénine au deuxième congrès de l'Internationale communiste (1924). Photographie. Archives Jules Humbert-Droz. La Chaux-de-Fonds, Suisse. Cette image servit de modèle à Brodsky.

bien dans l'iconographie officielle, où elles ne sont quasiment pas représentées. Une photo des délégués du premier congrès de l'Internationale communiste en 1919 montre, serrés les uns contre les autres, près de cinquante délégués, parmi lesquels on n'aperçoit que deux femmes. Les portraits du quatrième congrès en 1922 montrent un nombre bien

plus significatif de délégués non blancs, mais le nombre de femmes demeure inchangé. Une toile d'Isaak Brodsky de 1924, déjà peinte dans le style du réalisme socialiste, montre l'inauguration du second congrès du Komintern dans le palais de Tauride de Petrograd, deux ans auparavant. Imposant, ce tableau exprime l'atmosphère fiévreuse de l'événement en représentant de nombreux dirigeants. Lénine parle à la tribune, aux côtés de Karl Radek, et derrière lui, sur une estrade, se tiennent Alfred Rosmer, Clara Zetkin, Grigori Zinoviev et Léon Trotski. On aperçoit bien d'autres leaders dispersés dans l'immense salle bondée, qui laisse entrevoir une audience internationale. Parmi eux, de nombreux vêtements « exotiques » attirent l'œil. Les femmes, en revanche, sont très rares. Juste au-dessous de la tribune de Lénine, six jeunes femmes sont assises à une large table, occupées à sténographier ou à traduire les actes du congrès. Féminisme et intersectionnalité ne figuraient pas sur la carte de la culture bolchevik.

Cartes II : le monde colonial

Octobre 1917 marqua un tournant dans le monde colonial, où il favorisa la naissance d'une nouvelle génération d'intellectuels révolutionnaires. Dans les décennies antérieures, ces derniers y avaient été des « oiseaux » encore plus rares qu'à l'ouest de Vienne. À l'ère de la première mondialisation, selon l'étude magistrale de Benedict Anderson sur le leader nationaliste philippin José Rizal, leur radicalisation politique se déroula sous le triple horizon de l'anti-impérialisme, de l'anarchisme et de la libération nationale¹. Venant du monde rural, ils n'avaient pas les préjugés de Marx sur la paysannerie, qu'ils étaient plus enclins à considérer comme un sujet révolutionnaire. La vision marxienne des paysans trouvait son origine dans l'expérience française de 1848, lorsqu'ils étaient devenus l'un des piliers du bonapartisme. À la différence du marxisme, qui définissait le socialisme comme un produit du développement des forces productives et observait le prolétariat industriel naissant comme le principal vecteur de toute transformation sociale et politique, les anarchistes n'étaient pas disposés à différer la libération

1. Benedict Anderson, *Under Three Flags. Anarchism and the Anticolonial Imagination*, Londres-New York, Verso, 2005 (*Les Bannières de la révolte. Anarchisme, littérature et imaginaire anticolonial*, Paris, La Découverte, 2009).

du monde colonial en attendant son industrialisation et voyaient dans les paysans un vivier de la rébellion. Alors que le monde intellectuel de Marx se situait dans un triangle formé par Berlin, Paris et Londres, avec quelques incursions occasionnelles à Saint-Pétersbourg et New York, les anarchistes ancrèrent leurs actions en Europe orientale et méridionale, principalement dans l'Empire russe, en France, en Italie et en Espagne, tout en tissant en même temps des liens très forts avec l'Amérique latine. Leur cosmopolitisme était assurément comparable à celui de la seconde génération des intellectuels marxistes. D'après Anderson, les leaders philippins de l'époque de Rizal étaient à l'aise dans un univers polyglotte où ils « écrivaient aux Autrichiens en allemand, aux Japonais en anglais, entre eux en français, en espagnol ou en tagalog, avec des interventions sporadiques dans la dernière magnifique langue internationale, le latin¹ ».

L'anarchisme, cependant, se fondait principalement sur l'« action directe » et la « propagande par le fait », qui culminait en général par l'assassinat de rois ou d'hommes d'État, une spécialité inventée par Dmitri Karakozov et pratiquée surtout par le terrorisme anarchiste russe et italien. Après la révolution d'Octobre, les jeunes intellectuels issus des colonies fournirent les dirigeants de mouvements de masse à une échelle incomparablement plus grande. L'appel bolchevik à une révolution mondiale – et le soutien matériel que l'Union soviétique apporta à ce projet – fut la condition de leur passage de l'anarchisme au nationalisme et au marxisme. Les premiers à entendre cet appel furent les étudiants, les jeunes journalistes, les exilés et les immigrés nationalistes qui vivaient ou se déplaçaient dans plusieurs métropoles occidentales.

Ce fut par exemple le cas de Manabendra Nath Roy, le « brahmane du Komintern », et de Hô Chi Minh, le père de l'indépendance vietnamienne, qui suivirent des chemins parallèles. Roy était né en 1887 à Calcutta, dans le Bengale occidental, et Hô Chi Minh trois ans plus tard dans un village de l'Indochine française. Tous deux avaient fréquenté les écoles coloniales, travaillé pour les administrations anglaise et française et étaient devenus nationalistes dans leur propre pays avant de voyager en Occident. Cherchant à obtenir le soutien de l'Allemagne à la cause de l'indépendance indienne durant la Première Guerre mondiale, Roy affronta la répression anglaise et s'enfuit d'abord au Japon, puis à New York, où il découvrit le marxisme. Poursuivi

1. *Ibid.*, p. 5.

par les agents britanniques, il s'installa au Mexique, où il commença à écrire pour le magazine socialiste *El Pueblo* et participa à la fondation du Parti communiste mexicain en 1919. À Moscou, l'année suivante, il assista au deuxième congrès du Komintern, où il présenta ses célèbres « Thèses sur la question nationale et coloniale ». Il y critiquait l'idée de Lénine selon laquelle la lutte anti-impérialiste passait par une coalition entre la classe ouvrière, la paysannerie et la bourgeoisie nationale¹.

Entre 1911 et 1918, Hô Chi Minh résida à New York et à Londres, où il vivait de petits boulots tout en écrivant des articles anticoloniaux. Installé en France entre 1919 et 1925, il participa à la fondation du Parti communiste français à Tours, en 1920, et créa l'organe de l'Union intercoloniale, *Le Paria*, mensuel dont il était le principal rédacteur². Roy comme Hô Chi Minh adressèrent des pétitions à Woodrow Wilson en 1918, à une époque où le président américain apparaissait comme le héraut du droit des peuples à l'autodétermination, avant de conclure que l'indépendance devrait être conquise par la lutte des peuples colonisés contre l'impérialisme. Dans les années 1920, tous deux étaient profondément impliqués dans les activités du Komintern. En 1927, Roy se trouvait à Canton, en Chine, au moment du soulèvement communiste avorté. Allié de Boukharine dans la lutte contre Staline au sein du Parti bolchevik, il découvrit à Berlin, deux ans plus tard, qu'il avait été exclu du Komintern. Il décida donc de retourner en Inde poursuivre son action politique. À la différence du trotskiste Ta Thu Thâu, qui fut exécuté par le Viet Minh en 1945, Hô Chi Minh ne critiqua pas le stalinisme. Après avoir voyagé en Chine, où il fit aussi l'expérience de la défaite des insurrections communistes de Shanghai et de Canton, il fonda le Parti communiste vietnamien à Hong-Kong, en 1930. Impliqué en Chine dans la guerre contre le Japon, il se familiarisa avec la théorie et la pratique de la guérilla, qu'il introduisit avec succès au Vietnam, où il put enfin retourner en 1941, depuis le Yunnan, quelques mois après l'occupation japonaise de l'Indochine³.

1. Voir M.N. Roy, *Memoirs*, op. cit., ainsi que Kris Manjapra, qui définit Roy comme un « Indien non-indien », in M.N. Roy. *Marxism and Colonial Cosmopolitanism*, New Dehli, Routledge, 2010, p. 115-117.

2. Sur Hô Chi Minh à Paris, qui portait alors encore le nom de Nguyen An Ninh, et sur la parution du journal *Le Paria*, voir Michael Goebel, *Paris, capitale du tiers monde. Comment est née la révolution anticoloniale (1919-1939)*, trad. Pauline Stockman, Paris, La Découverte, 2017, p. 246-258.

3. Voir William J. Duiker, *Hô Chi Minh*, New York, Hyperion, 2000.

En Chine, la naissance du communisme fut la conséquence de l'évolution politique d'une petite fraction d'intellectuels qui avaient participé à la révolution de 1911 et pris la tête de la jeunesse étudiante lors du mouvement de mai 1919, première expérience d'« élites engagées dans l'antiélitisme¹ ». Chen Duxiu comme Li Dazhao, les principaux idéologues du Parti communiste au moment de sa fondation en 1921, avaient découvert le marxisme au Japon, alors qu'ils étudiaient à l'université de Tokyo. Parmi les chefs du parti, Mao Zedong était le seul à n'avoir jamais voyagé à l'étranger. Zhou Enlai et Deng Xiaoping, le plus jeune du groupe, étaient devenus communistes durant leur séjour en France. À l'exception de Chen, qui était né dans une famille de mandarins, la plupart d'entre eux venaient des couches inférieures de l'administration et avaient étudié dans les universités de Pékin et de Shanghai. Tous étaient des occidentalistes radicaux, mais c'est en tirant les leçons de la défaite des insurrections ouvrières de 1925 et de 1927 à Shanghai et à Canton que, rompant avec le paradigme révolutionnaire occidental, Mao prit la direction du Parti et imposa une nouvelle stratégie fondée sur la guérilla paysanne. Cette position conduisit à une décennie de tensions et de conflits avec le Komintern².

Alors qu'en Chine l'introduction du marxisme était l'expression aussi bien de l'influence de la modernité occidentale que d'une réévaluation critique de la culture confucéenne, en Indonésie elle reflétait un rapport nouveau entre nationalisme, anti-impérialisme et tradition islamique. Cette mutation affectait en profondeur une nouvelle génération d'intellectuels qui, à l'instar de leurs camarades chinois, avaient fait l'expérience de l'émigration au Japon et en Occident. C'était le cas de Tan Malaka (Ibrahim Gelar Datuk Sutan Malaka), un enseignant de Sumatra qui avait étudié aux Pays-Bas de 1913 à 1919, où il avait été gagné au marxisme par Henk Sneevliet, l'un des leaders du socialisme hollandais et fondateur du Parti communiste indonésien. Au cours des années 1920, Malaka voyagea en Orient, de la Chine à la Thaïlande en passant par les Philippines et Singapour, en qualité d'agent de l'Internationale

1. Hung-Yok Ip, *Intellectuals in Revolutionary China 1921-49. Leaders, Heroes, and Sophisticates*, Londres, Routledge, 2005, p. 42.

2. Voir Gregor Benton, *Mao Zedong and the Chinese Revolution*, Londres, Routledge, 2008.

communiste, au prix de plusieurs arrestations. Alors que les débats stratégiques au sein du communisme chinois se focalisaient sur la relation avec le Kuomintang, en Indonésie, le « nationalisme bourgeois » était incarné par Sarekat Islam, un mouvement avec lequel Sneevliet et Malaka revendiquaient une alliance stratégique. Malaka élaborait une interprétation originale de l'islam, qu'il assimilait au marxisme en soulignant une continuité essentielle entre les deux. En Indonésie, suggérait-il, le marxisme ne pouvait devenir l'idéologie dominante du mouvement de libération qu'en assumant l'héritage de l'islam, tout comme en Occident il était né de la tradition des Lumières radicales. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, il forgea le concept de « Madilog » (acronyme de matérialisme, dialectique et logique) afin de souligner l'importance de l'héritage rationaliste de l'islam pour l'édification de l'Indonésie moderne :

L'islam a apporté la philosophie grecque à la chrétienté, qui ne s'était fondée jusque-là que sur le dogme et la foi. Médecin et philosophe, Ibnu Rushdi, plus connu en Occident sous le nom d'Averroès, disciple d'Aristote, [...] était perçu dans l'Occident chrétien du Moyen Âge de la même manière que le marxisme est perçu aujourd'hui dans le monde capitaliste. Les étudiants chrétiens qui quittaient l'Espagne pour rentrer chez eux en Europe du Nord avec des diplômes délivrés par leurs professeurs de philosophie arabes étaient regardés par le clergé chrétien comme des révolutionnaires. En Italie, les universités averroïstes développèrent « le rationalisme » comme l'aile gauche de l'islam en Europe¹.

Telles étaient les prémisses philosophiques tant du soutien de Malaka au mouvement panislamique que de son opposition, dans les années 1930, « au dogme et à la foi » staliniens. Sans ancrer cette vision à un discours philosophique et théologique, Sneevliet en partageait les conclusions politiques. Malaka devint l'un des pères de l'Indonésie indépendante ; Sneevliet, qui avait passé de nombreuses années en Asie et participé à la fondation du communisme indonésien et chinois, s'engagea dans la Résistance hollandaise et fut exécuté par les nazis en 1942.

1. Cité in Rudolf Mrazek, « Tan Malaka. A Political Personality's Structure of Experience », *Indonesia*, vol. 14, 1972, p. 31.

On entrevoit quelque chose de l'esprit et de la vie de ces intellectuels révolutionnaires asiatiques, déchirés entre tradition et modernité, leur propre pays et l'Occident, la théorie et l'action, dans le roman d'André Malraux *La Condition humaine* (1933), qui transfigure l'insurrection communiste de Shanghai de 1925. Kyo, le héros du roman, est entouré de Katow et de Chen. Katow est un Russe qui a déjà participé aux révoltes de 1905 et de 1917, et qui s'est rallié au mouvement communiste chinois au nom de la « fraternité universelle ». Il est prêt à se sacrifier pour la cause. Chen est un héritier du terrorisme du XIX^e siècle, dans la mesure où il « ne pouvait vivre d'une idéologie qui ne se transformât pas immédiatement en actes¹ ». Kyo est « métis, hors caste, dédaigné des Blancs et plus encore des Blanches² ». Son père est un savant marxiste français qui travaille à l'université de Pékin ; sa mère est japonaise. May, son épouse, est allemande. Plus qu'une théorie critique, le marxisme de Kyo est un programme d'action, une posture qui reflète d'ailleurs son allure : les traits de son père, qui est une sorte d'« abbé ascétique », ne sont plus identifiables sur son « visage de samouraï »³. Pour Kyo, les idées « ne devaient pas être pensées mais vécues », ce qui donnait du sens à sa vie : la révolution était un moyen de conquérir la dignité pour « ces hommes que la famine, en ce moment même, faisait mourir comme une peste lente⁴ ». Le roman de Malraux exprime cependant le désespoir d'une insurrection vouée à l'échec. Or cet état d'esprit était certes répandu à Shanghai en 1925, mais ne correspondait pas aux espoirs d'une génération qui, en dépit de cette expérience tragique, allait conduire le processus de décolonisation.

En Amérique latine, l'anarchisme et le socialisme étaient essentiellement des produits importés d'Europe avant la formation d'une couche intellectuelle autochtone, au tournant du XX^e siècle. Là aussi, cependant, on observe une dichotomie frappante entre « pères et fils », voire petits-fils. En Argentine, Horacio Tarcus a ainsi distingué plusieurs générations d'interprètes de Marx : les exilés français après la Commune de Paris, dans les années 1870 ; le « socialisme scientifique » des émigrés allemands des années 1880 ; une troisième

1. André Malraux, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, 1960, p. 78.

2. *Ibid.*, p. 80

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 79, 80.

génération, plus spécifiquement argentine (ou italo-argentine), des années 1890, au sein de laquelle on trouve des universitaires comme José Ingenieros (Giuseppe Ingegnieri) et Juan B. Justo, le premier traducteur espagnol du *Capital* en 1898 ; et une quatrième génération, plus jeune et plus radicale, qui fonda les partis communistes au cours des années 1920¹. Le mouvement pour la réforme universitaire qui balaya le continent en 1919 marqua un tournant, en politisant les étudiants qui s'engagèrent dans la lutte contre les régimes autoritaires de plusieurs pays. La trajectoire de Julio Antonio Mella est assez emblématique de ce courant : étudiant en droit à l'université de La Havane, il devint l'un des leaders du mouvement de contestation contre la dictature de Gerardo Machado et fut contraint de s'exiler à Mexico. Là, il fonda le Parti communiste cubain, le premier à être reconnu par Moscou, en 1925.

En dépit d'évidentes différences, on peut remarquer quelques analogies entre l'Asie et l'Amérique latine, continent qui forgea sa propre identité en coupant le cordon ombilical qui le rattachait à l'Europe, un héritage mêlant colonialisme et immigration. Sur les deux continents, le marxisme ne pouvait devenir une culture politique hégémonique sans se mêler aux cultures indigènes qui imprégnaienr de nombreux contextes nationaux, se déchirant ainsi, d'après Michael Löwy, entre deux « tentations antithétiques » : l'indigénisme et l'euro-péanisme². Sur les deux continents, la classe ouvrière n'était qu'une minorité au sein de sociétés rurales et le socialisme faisait face à l'émergence de mouvements nationaux anti-impérialistes. L'Alliance populaire révolutionnaire américaine (APRA), fondée à Lima par Raul Haya de la Torre en 1924, en était l'illustration emblématique. Ces dilemmes étaient au cœur du travail de José Carlos Mariátegui, l'auteur de *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (1928), qui est aujourd'hui reconnu comme l'une des figures de proue de la culture latino-américaine du xx^e siècle.

Dans une lettre adressée en janvier 1927 au critique littéraire argentin Samuel Glusberg, Mariátegui se présente en ces termes :

1. Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus Primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Sur l'arrière-plan sociologique de la formation des intellectuels révolutionnaires en Argentine, voir aussi les observations méthodologiques de Tarcus dans *El Marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El Cielo por asalto, 1996, p. 36-40.

2. Voir l'introduction de Michael Löwy à *Le Marxisme en Amérique latine. Une anthologie*, Paris, François Maspero, 1980.

Je suis né en 1895. À l'âge de quatorze ans, je suis rentré dans un journal comme assistant typographe. Jusqu'en 1919, j'ai travaillé dans la presse quotidienne, d'abord pour *La Prensa*, plus tard pour *El Tiempo* et finalement pour *La Razon*. Dans ce dernier quotidien, nous soutenions le mouvement de la réforme universitaire. À partir de 1918, écœuré par la politique créole, je me suis tourné résolument vers le socialisme, rompant avec mes premières tentatives d'être un *literato* imbu de décadence fin-de-siècle et de byzantinisme. De la fin de 1919 à la mi-1923, j'ai voyagé à travers l'Europe. J'ai vécu plus de deux ans en Italie, où j'ai épousé une femme et des idées. J'ai voyagé en France, en Allemagne, en Autriche et dans d'autres pays. Mon mariage et la naissance de mon enfant m'ont empêché de gagner la Russie. De l'Europe, j'ai pris contact avec quelques Péruviens en vue d'une action socialiste. Mes articles de cette période marquent les étapes de mon orientation socialiste. À mon retour au Pérou, en 1923, que ce soit dans des rapports, des conférences à la Fédération des étudiants, à l'université populaire, dans des articles, etc., j'ai exposé la situation européenne et commencé mon travail d'investigation de la réalité nationale selon une méthode marxiste. En 1924, j'étais, comme je vous l'ai dit, près de perdre la vie. J'ai perdu une jambe et me suis retrouvé en mauvaise santé. Je me serais sans doute complètement remis si j'avais eu une existence tranquille. Mais ni ma pauvreté ni mon inquiétude intellectuelle ne me l'ont permis. Je n'ai pas publié davantage de livres que ceux que vous connaissez déjà. Deux sont prêts, et deux sont en cours. Voilà ma vie en quelques mots. [...] J'oubliais : je suis autodidacte. Je me suis un jour inscrit en fac de Lettres à Lima, mais la seule chose qui m'intéressait, c'était de prendre un cours de latin sur Augustin. Et en Europe, j'ai assisté librement à quelques cours, mais sans jamais renoncer à mon statut extra-universitaire, et peut-être anti-universitaire. En 1925, la Fédération des étudiants m'a nommé à l'université comme instructeur dans mon champ de spécialité ; mais la rancune du recteur et, sans doute, mon état de santé, ont fait échouer cette initiative¹.

Le prétexte sous lequel il ne fut pas autorisé à enseigner à l'université de Lima était précisément son statut d'autodidacte : il avait commencé à travailler pour le journal de Lima *La Prensa* à quatorze

1. José Carlos Mariátegui à Samuel Glusberg, 10 janvier 1927, in Horacio Tarcus (dir.), *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, p. 135.



José Carlos Mariátegui, Lima, 1928. Portrait photographique par le peintre argentin José Malanvers.
Archives José Carlos Mariátegui, Lima.

ans et publié son premier article à vingt. Au cours de cette même année 1927, il créa la revue *Amauta* et, ciblé par une campagne le décrivant comme l'architecte d'un « complot » communiste, il répondit en expliquant dans plusieurs articles la différence entre une conspiration et une révolution. Comme il l'écrivait dans cette lettre, il avait voyagé en Europe, où il avait découvert un continent dévasté par la Grande Guerre. Ses correspondances pour la presse péruvienne offrent un tableau extraordinaire du cataclysme et des transformations culturelles qui avaient affecté le vieux monde : le traité de Versailles ; D'Annunzio, Marinetti, le futurisme et le fascisme en Italie ; le dadaïsme, le surréalisme, Bergson et Sorel en France ; Georg Grosz et l'expressionnisme en Allemagne ; Stefan Zweig en Autriche ; Tolstoï, Aleksandr Blok, Trotski et Lounatcharski en Russie, etc. En Italie, Mariátegui assista au congrès de fondation du Parti communiste en 1921 et établit des contacts avec Gramsci et Togliatti.

Amauta trouva un modèle en *Clarté*, le journal français de Barbusse et Naville, quoiqu'il possédât une orientation marxiste plus explicite. *Amauta* est un mot quechua qui signifie « maître » ou « sage », et qui désigne les enseignants qui transmirent la mémoire de l'Empire inca. D'après Mariátegui, une révolution socialiste au Pérou devait

surmonter deux problèmes indissolublement liés : la terre et le statut des populations indigènes. L'abolition du capitalisme sur la côte et de la grande propriété foncière « féodale » à l'intérieur du pays devait s'accompagner de la revitalisation des communautés indigènes et se fonder sur l'utilisation collective de la terre. Cela supposait la construction d'une nation moderne capable de surmonter le dualisme entre la côte « créole » et l'intérieur indigène. Ainsi Mariátegui revendiquait-il une forme d'indigénisme révolutionnaire qui n'avait rien à voir avec l'idéalisation romantique d'un passé archaïque. Dans certaines circonstances historiques, écrivait-il en 1925, l'idée de nation pouvait « incarner l'esprit de la liberté ». En Europe, elle était obsolète, ce que prouvait incontestablement la Première Guerre mondiale, mais elle avait joué un rôle révolutionnaire par le passé. Elle jouait maintenant un rôle similaire dans les pays opprimés par l'impérialisme¹.

La présentation que fait Mariátegui de *Clarté* à ses lecteurs péruviens est une évaluation critique de la relation entre l'intelligentsia et la révolution :

Les intellectuels sont, en général, réfractaires à la discipline, au programme et aux systèmes. Leur psychologie est individualiste et leur pensée hétérodoxe. Tout d'abord, chez eux, le sentiment de l'individualité est excessif et débordant. L'individualité de l'intellectuel clame presque toujours sa supériorité aux règles communes. Il est fréquent, enfin, de trouver chez les intellectuels le mépris de la politique. La politique leur paraît une activité de bureaucrates et d'ergoteurs. Ils oublient que s'il en est ainsi durant des temps ordinaires, ce n'est pas le cas pendant les périodes révolutionnaires, agitées, bouillonnantes qui annoncent un nouvel état social et une nouvelle forme politique. Durant ces périodes, la politique cesse d'être la tâche routinière d'une caste professionnelle. Durant ces périodes, la politique s'élève au-dessus de l'ordinaire et s'empare de tous les domaines de la vie humaine².

Les esprits sensibles et créatifs ne pouvaient rester indifférents à de telles transformations pour la simple raison que « la politique, c'est la vie ». Dans ces moments, concluait Mariátegui, l'attitude consis-

1. Voir José Carlos Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, trad. Roland Mignot, préface de Robert Paris, Paris, François Maspero, 1968.

2. José Carlos Mariátegui, « La révolucion y la inteligencia. El grupo *Clarté* » (1925), in *La escena contemporanea*, Lima, Amauta, 1988, p. 154.

tant à faire l'apologie d'une sorte de rejet esthétique de la politique dissimulait une mentalité conservatrice.

Déplaçons-nous maintenant aux Antilles. D'après l'historien Cedric Robinson, le nationalisme caribéen émergea au début du xx^e siècle au sein de l'intelligentsia noire qui se situait entre l'écrasante majorité de la population – les descendants d'esclaves – et la minorité dominante de la bourgeoisie blanche¹. C'était une intelligentsia marginalisée, à la fois exclue de la société blanche et coupée de ses propres racines culturelles. Éduqués dans des institutions coloniales et pétris de littérature et de valeurs occidentales, ses représentants suivaient la voie de la libération nationale en rejetant le dogme de l'assimilation. La première étape de cette trajectoire vers l'anticolonialisme passait par un voyage à Londres, à Paris ou à New York, où ils découvrirent le panafricanisme et élaborèrent l'idée d'identité noire. En 1963, C.L.R. James résuma la trajectoire de cette génération en ces termes :

Le premier pas vers la liberté consistait à partir à l'étranger. *Avant de pouvoir commencer à se concevoir en gens libres et indépendants, ils devaient se débarrasser l'esprit du stigmate selon lequel tout ce qui était africain était inférieur et avili.* La route menant à l'identité nationale antillaise passait par l'Afrique².

C'est la route que suivirent deux jeunes intellectuels de Trinidad : George Padmore, qui émigra aux États-Unis au milieu des années 1920, où il rejoignit le Parti communiste, et C.L.R. James lui-même, qui devint marxiste à Londres en 1934. Un an plus tard, tous deux seront profondément impliqués dans la campagne internationale contre la guerre d'Éthiopie. James écrivit qu'il était devenu marxiste après avoir lu *Histoire de la révolution russe* (1932) de Trotski et *Le Déclin de l'Occident* (1918) d'Oswald Spengler³. Alors que le manifeste spenglierien du conservatisme allemand décrit l'épuisement de la civilisation bourgeoise, un « organisme » qui a accompli son cycle de vie et dont l'agonie présente crée une

1. Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Bloomington, University of North Carolina Press, 2000 (1983), p. 254-257.

2. C.L.R. James, « Appendice », in C.L.R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 (1938), p. 370 (en italique dans le texte).

3. Voir Alan MacKenzie, « Radical Pan-Africanism in the 1930s. A Discussion with C.L.R. James », *Radical History Review*, vol. 24, 1980, p. 74. Sur la formation intellectuelle de James, voir Paul Buhle, *C.L.R. James. The Artist as Revolutionary*, Londres, Verso, 1988, et Matthieu Renault, C.L.R. James. *La vie révolutionnaire d'un « Platon noir »*, Paris, La Découverte, 2016.



C.L.R. James en 1939. Photographie.

atmosphère apocalyptique, le récit que fait Trotski de la révolution d'Octobre annonce une ère de libération. À Paris, l'étudiant martiniquais Aimé Césaire créa le mouvement de la Négritude avec le poète sénégalais Léopold Sedar Senghor. Césaire était proche du surréalisme et entra au Parti communiste français. En 1935, il créa le journal *L'Étudiant noir*, dans lequel il publia une critique radicale de l'« assimilationnisme » et revendiqua son identité noire comme une forme de fierté raciale. « Asservissement et assimilation se ressemblent », écrivait-il, parce qu'ils sont tous deux des « formes de passivité », auxquelles Césaire opposait la voie de l'émancipation, soit l'« action et [la] création »¹. L'identité noire impliquait la redécouverte d'une tradition oubliée ou étouffée de luttes libératrices. En 1938, James publia *Les Jacobins noirs*, ouvrage qui reconstitue et interprète la révolution haïtienne, « la transformation des esclaves, qui auparavant tremblaient par centaines face à un seul Blanc, en un peuple capable de s'organiser et de défaire les nations européennes les plus puissantes de l'époque² ».

Les itinéraires intellectuels esquissés jusqu'ici indiquent la diversité du marxisme surgi dans le monde colonial avant la Seconde Guerre mondiale. Les trois drapeaux de la révolution coloniale évoqués par Benedict Anderson – l'anarchisme (mais aussi le socialisme), l'anti-impérialisme et la libération nationale – ne pouvaient pas toujours être hissés ensemble. Leur coexistence était parfois source de tensions et de conflits. En tenant compte de ces antinomies potentielles,

1. Aimé Césaire, « Jeunesse noire et assimilation », *L'Étudiant noir*, n° 1, 1935, p. 3. Voir aussi Michael Goebel, *Paris, capitale du tiers monde*, op. cit., p. 293-294.

2. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, op. cit., p. 13-14.

une typologie des intellectuels révolutionnaires du Sud pourrait comprendre trois groupes différents : les cosmopolites enracinés, les révolutionnaires « telluriques » (selon la définition suggérée par Carl Schmitt) et les internationalistes sans attaches. Bien entendu, ces tendances sont des « types idéaux » qui pouvaient très bien se mêler dans un seul mouvement ou constituer les différentes étapes de la trajectoire existentielle et politique d'une même personne. On trouve de nombreux exemples de cette dialectique entre l'internationalisme et le nationalisme, l'universel et le particulier.

Forgé par Mitchell Cohen, le concept de « cosmopolitisme enraciné » (*rooted cosmopolitanism*) saisit bien le statut de bon nombre d'intellectuels qui participaient aux mouvements révolutionnaires, écrivaient en plusieurs langues et traversaient des périodes plus ou moins longues d'exil sans jamais perdre un lien profond avec leur pays d'origine¹. On peut penser à Hô Chi Minh, qui vécut presque trente ans dans divers pays et continents mais finit par jouer un rôle décisif dans la lutte révolutionnaire au Vietnam. Entre 1911 et 1941, il vécut à Paris, New York, Londres, Moscou, Canton, Shanghai, Whampoa et Hong-Kong. Après la défaite française, il fut capable de revenir au Vietnam et de prendre la direction de la lutte armée contre l'occupation japonaise. En quelques années, il se forgea un statut de héros national, bien au-delà du charisme d'un brillant stratège militaire. Son itinéraire suggère que les révolutionnaires cosmopolites enracinés possèdent un caractère « tellurique² ». Selon Schmitt, les partisans ont une forte relation avec la population et le territoire sur lequel se déroule leur action. Ils ont besoin d'être accueillis et nourris par les paysans qui soutiennent leur mouvement de guérilla, ou protégés par les citadins complices de leurs opérations de sabotage. Les intellectuels révolutionnaires ne craignent pas l'exclusion, la marginalité ou l'exil, à condition de ne pas être complètement isolés. Des rebelles complètement déracinés ne peuvent pas diriger un mouvement de masse, encore moins une lutte de libération nationale. Ils ont besoin d'un havre pour interrompre leurs fluctuations et organiser leur action.

1. Mitchell Cohen, « Rooted Cosmopolitanism », *Dissent*, vol 39, n° 4, 1992, p. 478-483. Voir aussi Sidney Tarrow, « Cosmopolites enracinés et militants transnationaux », *Lien social et politiques*, vol. 75, 2016, p. 202-217.

2. Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 2009.



Hô Chi Minh au congrès de Tours, décembre 1920. Photographie.

En dehors de ces cosmopolites enracinés, cependant, certains intellectuels révolutionnaires présentaient un caractère presque exclusivement tellurique. Les exemples emblématiques de ce groupe sont Staline et Mao Zedong. Staline était basé en Géorgie avant 1917, puis il demeura à Moscou jusqu'à sa mort. Au cours de sa vie, il ne fit pas l'expérience de l'exil et ne quitta l'Empire tsariste qu'à de rares occasions pour assister aux conférences du Parti bolchevik en Europe occidentale. En 1913, il séjournait un mois à Vienne afin d'écrire un essai sur le marxisme et la question nationale, aidé par Boukharine qui lui fournissait la documentation nécessaire. Il ne parlait aucune langue étrangère. D'après de nombreux historiens, sa disposition tellurique et anticosmopolite – un trait qui, dans les années 1930, se transforma en une forme de nationalisme grand-russe – joua un rôle crucial dans l'élaboration de sa théorie du « socialisme dans un seul pays », qui remplaça la stratégie de la révolution mondiale du Komintern. Orlando Figes suggère que cette nouvelle vision trouva un soutien significatif parmi la seconde génération d'intellectuels, de cadres et de gestionnaires qui avaient rejoint le Parti bolchevik en 1917, alors que le cosmopolitisme était un trait partagé par la génération qui avait

fait la révolution et fut ensuite exterminée au cours des années 1930, lors des procès de Moscou et dans les goulags¹.

L'autre exemple majeur de révolutionnaire « tellurique » est Mao Zedong. Sa familiarité avec un pays aussi grand et divers que la Chine contraste vivement avec son manque total de connaissance directe à la fois de l'Occident et du reste de l'Asie. Cette singularité tranche également avec l'expérience de bien d'autres leaders du communisme chinois, qui avaient étudié au Japon et en Europe occidentale ou étaient passés par des périodes d'entraînement idéologique et militaire à Moscou. C'est Mao qui, en amorçant une réflexion stratégique sur la défaite des révolutions urbaines des années 1920, décida de créer une République soviétique dans le Jiangxi (1929-1934), puis d'organiser l'épique Longue Marche (1934-1935), qui permit aux communistes de préserver leur organisation militaire et jeta les bases tant de la lutte antijaponaise que de la révolution de 1949. Ce repli vers les campagnes, qui avait été conçu initialement comme un expédient tactique après l'échec tragique des soulèvements urbains de 1925-1927, devint une réorientation stratégique vers une révolution paysanne. Ce fut d'ailleurs le cœur du conflit qui opposa pendant une décennie les communistes chinois au Komintern. Comme le remarque Schmitt en citant l'ancienne leader du KPD Ruth Fischer, les bolcheviks étaient « [dirigés] par un groupe de théoriciens dont la majorité se composait de migrants² ». Le Parti communiste chinois avait assurément été créé dans un milieu intellectuel urbain, mais c'est en inscrivant sa théorie et son action dans la paysannerie qu'il parvint à sa victoire. Les observations d'un analyste aussi fin que Isaac Deutscher sur les particularités du maoïsme méritent d'être citées :

On hésite à le dire, et pourtant il est vrai que la révolution chinoise, qui par son ampleur est la plus grande de toutes les révolutions de l'histoire, fut dirigée par le plus insulaire et le plus étriqué des partis révolutionnaires. Ce paradoxe met en lumière encore plus clairement le potentiel intrinsèque de la révolution elle-même³.

1. Orlando Figes, *A People's Tragedy. The Russian Revolution 1891-1924*, Londres, Penguin Books, 1997, p. 296.

2. Carl Schmitt, « Théorie du partisan », in *La Notion de politique. Théorie du partisan*, *op. cit.*, p. 264.

3. Isaac Deutscher, « Maoism. Its Origins and Outlook » (1964), in *Marxism, Wars, and Revolutions. Essays from Four Decades*, London, Verso, 1984, p. 182.

Les révolutionnaires cosmopolites et telluriques n'étaient pas nécessairement antinomiques : la colonne de soldats à cheval de l'armée zapatiste aux funérailles de Léon Trotski à Mexico, en 1940, offre une représentation saisissante de leurs affinités, tout au moins du sentiment fraternel qui les unissait. Reste néanmoins un troisième groupe, doté de ses propres particularités, qui fut loin d'être négligeable pendant ce siècle de guerres et de révolutions : les « cosmopolites sans racines ». Utilisée avec mépris tant par le stalinisme que par le fascisme – qui lui donna des connotations clairement xénophobes et antisémites –, cette étiquette n'en désignait pas moins un groupe bien réel.

Manabendra Nath Roy suit une trajectoire parallèle à celle d'Hô Chi Minh, mais leurs aboutissements ne sont pas les mêmes. Entre 1914 et 1931, Roy vécut à Kobe, Palo Alto, New York, Mexico, Moscou, Tashkent, Canton et Berlin, mais lorsqu'il revint à Bombay, il ne parvint pas à trouver une synthèse entre son expérience révolutionnaire transnationale et la voie de l'indépendance nationale indienne. En 1935, au moment de la guerre d'Éthiopie, l'anticolonialisme et l'antifascisme formaient une synthèse harmonieuse. Durant la Seconde Guerre mondiale, l'antifascisme conduisit Roy à différer l'objectif de l'indépendance. Il ne devint jamais le Hô Chi Minh indien. Au cours des années de guerre, on le regarda comme un « europhile » et on l'accusa même, de façon calomnieuse, d'être un « espion britannique ». Quant à C.L.R. James, il devint une figure de proue du panafricanisme après son expulsion des États-Unis. Après avoir quitté Trinidad, cependant, il ne fut jamais le leader d'un mouvement de masse. Il n'obtint jamais de poste à l'Université, vivant au contraire à Londres en marginal, « cosmopolite déraciné ». L'équilibre entre l'enracinement et le cosmopolitisme est complexe, souvent instable ou transitoire. Lorsque les révoltes sont vaincues, beaucoup d'intellectuels ayant lutté sans relâche pendant des décennies tantôt abandonnent leur radicalisme, tantôt sont repoussés aux marges et retrouvent leur statut originaire d'outsiders. Les cosmopolites telluriques sont une espèce dialectique assez rare.

Point n'est besoin de vouer un culte à la terre et aux morts pour reconnaître que ce « caractère tellurique » n'a rien d'artificiel. À cet égard, la trajectoire de Che Guevara est très instructive. Ce docteur argentin qui, à l'âge de vingt ans, avait voyagé à travers toute l'Amérique latine, devint un ardent anti-impérialiste après le coup d'État de 1954 au Guatemala et sa rencontre avec Fidel Castro à Mexico, l'année suivante. C'était un intellectuel cosmopolite qui avait choisi



Manabendra Nath Roy, Moscou 1924. Photographie.
On reconnaît Roy au centre de l'image, entre deux colonnes.
On peut également voir, de gauche à droite, Radek, Boukharine,
Lénine, Gorki, Zimoviev et Staline.

de se rallier au mouvement de libération nationale d'une île qui, vue depuis Buenos Aires, pouvait apparaître exotique. Non seulement il participa à la révolution cubaine de 1958, mais il en fut un des leaders et mêla sa vie à celle de l'île caribéenne. Rebelle romantique, bohémien, homme d'État, héros international de l'anti-impérialisme, il était aussi un théoricien qui avait tiré les leçons de son expérience révolutionnaire dans un essai célèbre, *La Guerre de guérilla* (1963). Sa stratégie se fondait sur un ensemble de prémisses structurelles : en Amérique latine, la pauvreté endémique, l'exploitation de masse et le sous-développement économique étaient à la base d'un pouvoir oligarchique qui prenait la forme de dictatures militaires et ne pouvait pas être renversé par des moyens pacifiques. À ses yeux, la guerre de guérilla ne pouvait vaincre que grâce à un mouvement de masse, non par la seule action d'une minorité combattante, mais il croyait aussi que les conditions objectives pour un soulèvement général unissant les masses rurales et urbaines pouvaient être réunies par les guérilleros eux-mêmes. C'était la théorie

du *foco*, selon laquelle un petit noyau de guérilleros pouvait réussir en instaurant « des conditions subjectives sur la base de conditions objectives données¹ ». Ainsi, Guevara ne concevait-il pas la guerre des partisans comme une simple technique mais comme une stratégie révolutionnaire. Son illusion consistait à penser qu'un « incendie » pouvait commencer par un *foco*, autrement dit par une étincelle produite par un petit groupe de combattants (étrangers de surcroît). En 1967, l'issue catastrophique de sa guérilla en Bolivie, où son petit groupe de combattants fut pourchassé et démantelé par la CIA et les forces armées locales, prouva qu'il avait notamment sous-estimé la dimension tellurique d'un mouvement révolutionnaire victorieux. En Bolivie, pays doté d'un puissant mouvement ouvrier organisé et d'une tradition de luttes urbaines menées par des syndicats et des partis politiques, les conditions d'une guérilla paysanne n'existaient pas. Dans les montagnes boliviennes, le cosmopolitisme déraciné produisit l'icône la plus puissante de la martyrologie révolutionnaire en donnant la preuve de ses limites insurmontables.

Parias conscients

Le panorama dressé ci-dessus esquisse les grandes lignes d'une carte révolutionnaire globale – grossière et incomplète, mais néanmoins éloquente – qui s'étend de 1848 à la Seconde Guerre mondiale. Cette armée haute en couleur de rebelles anarchistes, socialistes et communistes a en commun, en dépit de ses clivages idéologiques, une hostilité partagée à l'égard du capitalisme, de l'ordre établi, de l'État et du conformisme bourgeois. La plupart d'entre eux ont aussi en commun d'être des marginaux : ils sont exclus du monde académique et des institutions étatiques et, lorsqu'ils ne sont pas ignorés, ils sont stigmatisés au sein de la sphère publique. La plupart d'entre eux correspondent assez bien à la définition du « paria » proposée par Max Weber dans *Économie et société* (1921), puis élaborée par Hannah Arendt dans un célèbre essai de 1944 sur la condition juive².

1. Ernesto Che Guevara, « La Guerre de guérilla. Une méthode » (1963), in *Œuvres II. Textes militaires*, Paris, François Maspero, 1968, p. 160-164. Pour une excellente synthèse, voir Michael Löwy, *La Pensée de Che Guevara. Un humanisme révolutionnaire*, Paris, Syllepse, 1997 (1970), p. 107-118.

2. Pour une reconstruction de l'histoire de la notion de paria, voir Eleni Varikas, *Les Rebutus du monde. Figures du paria*, Paris, Stock, 2007.

Dans son traité sociologique, Weber utilise le concept d'« intellectualisation » comme synonyme à la fois de rationalisation et de sécularisme. Il désigne par là un habitus mental et une vision du monde opposés à toute représentation mythologique du réel : l'intellectualisme surmonte la « croyance religieuse » (*Glaubensfrommigkeit*) qui implique un « sacrifice de l'intellect »¹. Le mot « intellectuel » apparaît rarement dans l'œuvre de Weber, sinon pour décrire des figures de la société moderne comme les écrivains et les journalistes, où il s'accompagne parfois de l'adjectif « paria ». Dans *Le Judaïsme antique* (1917), Weber définit les juifs de l'Europe prémoderne comme un « peuple paria » (*Pariahvölk*) – une sorte de « caste » indienne dans un monde sans castes² – marqué par quelques traits particuliers : ils vivaient au sein des nations avec un statut d'étrangers, maintenaient une séparation « rituelle » vis-à-vis des autres peuples, ne vivaient pas de l'agriculture mais possédaient un caractère essentiellement urbain et pratiquaient une sorte de « double morale » : l'une interne à leur propre communauté, l'autre tournée vers leur environnement³. Dans *Économie et société*, les représentants de l'« intellectualisme paria » n'ont pas de statut social solide et n'appartiennent pas aux hiérarchies établies : leurs bases matérielles sont fragiles et ils observent le monde depuis ses marges. Parmi quelques exemples d'« intellectuels parias », Weber mentionne les puritains anglais du XVII^e siècle, les paysans autodidactes et la noblesse en déclin dans la Russie tsariste, les idéologues anarchistes et révolutionnaires d'Europe occidentale et, dernière catégorie mais non la moindre, les intellectuels juifs d'Europe centrale et orientale, notamment d'Allemagne⁴.

Selon Arendt, le « judaïsme paria » était une « tradition cachée » dans laquelle elle incluait Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charlie

1. Max Weber, « Économie et société », in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 228.

2. Max Weber, « Le Judaïsme antique », in *ibid.*, p. 485.

3. Max Weber, « Économie et société », in *ibid.*, p. 484. Sur le concept wébérien de « peuple paria », voir Ephraim Shmueli, « The “Pariah-People” and its Charismatic Leadership. A Reevaluation of Max Weber's Ancient Judaism », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 36, 1968, p. 167-247, ainsi que Arnaldo Momigliano, « A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion », in *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987, p. 231-237. Sur les intellectuels révolutionnaires juifs comme parias, voir le troisième chapitre de Michael Löwy, *Rédemption et utopie*, op. cit., ainsi que Enzo Traverso, « Le juif comme paria », in *Les Juifs et l'Allemagne. De la « symbiose judéo-allemande » à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La Découverte, 1992, p. 63-89.

4. Max Weber, « Économie et société », op. cit., p. 237-238.

Chaplin et Kafka. Elle avait été particulièrement frappée par Bernard Lazare – l'anarchiste français défenseur de Dreyfus, auteur du *Fumier de Job* (écrit dans les années 1890, publié à titre posthume en 1929) –, qui décrivait le paria juif comme un rebelle. Avant lui, le mot « paria » avait été utilisé dans un sens purement esthétique, littéraire ou moral : il définissait un peuple exclu et misérable, objet de compassion et de pitié. En 1944, lorsqu'elle vivait à New York comme exilée, Arendt reformula ce concept en lui donnant un sens nouveau, pourvu d'une forte connotation politique : le paria était devenu un apatride et un exilé¹. Autrement dit, une personne exclue de la citoyenneté ou, comme elle l'écrivit dans *Les Origines du totalitarisme* (1951), quelqu'un qui n'a pas « le droit d'avoir des droits² ». Chez Arendt, le concept de « peuple paria » désigne tout d'abord une nouvelle catégorie d'êtres humains issus de la crise européenne et des transformations géopolitiques du continent suite à la Grande Guerre. Elle faisait allusion aux apatrides qui avaient été exclus des États-nations créés après l'effondrement des empires multinationaux et les premières expériences de nettoyage ethnique. Ainsi incarnaient-ils un paradoxe : d'un côté, ils étaient les représentants authentiques de l'« humanité » dans son sens le plus universel ; de l'autre, ils étaient exclus de l'humanité elle-même, dont l'existence politique suppose précisément l'appartenance à un État-nation. Dans une lettre adressée à Karl Jaspers, Arendt définissait les parias comme des individus qui, exclus de toute communauté politique établie, revendiquaient des valeurs telles que l'humanité, l'amitié, la solidarité, etc. L'affection, notait-elle, devient très importante pour des gens sans propriété³.

En d'autres termes, selon Arendt, la condition paria n'était pas ontologique mais historique, produite par l'exclusion de certains groupes ou minorités de l'architecture moderne des États-nations. Le paria qui accepte sa condition d'exclusion, suggérait-elle dans le sillage de Bernard Lazare, devient un « paria conscient » et un rebelle⁴. Être rebelle est une condition non seulement subie ; elle peut aussi être choisie. Cela vaut

1. Hannah Arendt, « Le juif comme paria. Une tradition cachée », in *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois, 1996. Voir aussi Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, Paris, Honoré Champion, 1998.

2. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Martine Leiris, Paris, « Quarto », Gallimard, 2002, p. 602.

3. Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers, 7 septembre 1952, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance 1926-1969*, trad. Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1996, p. 287.

4. Hannah Arendt, *La Tradition cachée*, op. cit., p. 74-75.

pour les intellectuels révolutionnaires du monde juif d'Europe centrale et orientale, du monde colonial et des Caraïbes, et aussi pour beaucoup de femmes dont la condition paria était à la fois subie et choisie, comme le refus d'occuper un rôle social assigné. C'était un statut de subalternité et une posture politique consciemment assumée. Les parias appartenaient à une minorité stigmatisée mais représentaient, en tant qu'avant-garde intellectuelle et politique, la majorité dominée. Leur exclusion du monde académique et des normes bourgeoises de respectabilité, leur mobilité et leur déclassement, accentués par la prison et l'exil, tout cela radicalisait leur orientation politique et définissait leur position épistémologique. Ils observaient le monde depuis les marges, échappant ainsi aux préjugés culturels, politiques, mentaux, voire psychologiques des pays dans lesquels ils vivaient. Ils étaient « étrangers » au sens de Georg Simmel (ils assimilaient et mariaient différentes cultures), « flottants » (*freischwebend*) au sens de Karl Mannheim (privés d'attaches sociales solides), mais ce statut leur permettait de porter un regard critique sur l'histoire, la société et la politique¹. Ce n'est pas un hasard si les jeunes intellectuels anticolonialistes africains, arabes, asiatiques et caribéens qui vivaient à Paris dans les années 1920 décidèrent de publier un journal intitulé *Le Paria*. Ce titre résumait parfaitement leur statut.



Le Paria, Paris, 1922-1926.

1. Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger », trad. Philippe Fritsch et Isaac Joseph, in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (dir.), *L'École de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, p. 53-59 ; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, Klostermann, 1985 (1929), p. 73. Le concept d'intelligentsia « librement flottante », ou d'intelligentsia sans attache, a été traduit en français par « intelligentsia socialement désancrée ». Voir Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, Éditions de la MSH, 2006, p. 128.

Bannis

Les intellectuels révolutionnaires ont toujours inspiré des sentiments de mépris et de peur, voire de haine, parmi les défenseurs de l'ordre établi et de la respectabilité bourgeoise. Pour la pensée conservatrice, ils représentaient un danger public contre lequel il fallait sonner le tocsin. Les partisans de l'ordre observaient l'intelligentsia révolutionnaire avec une aversion morale et une sorte de répugnance physique. Une galerie de citations de penseurs conservateurs, de hauts dignitaires ecclésiastiques, de nationalistes, de fascistes et de nazis peut être, sinon plaisante, en tout cas intéressante et révélatrice.

Le portrait de Blanqui brossé par Tocqueville, fier représentant de l'aristocratie française, dans ses *Souvenirs*, inaugure la série par l'intensité et la franchise caractéristiques du mépris qu'il affiche :

C'est alors que je vis paraître, à son tour, à la tribune un homme que je n'ai vu que ce jour-là, mais dont le souvenir m'a toujours rempli de dégoût et d'horreur ; il avait des joues hâves et flétries, des lèvres blanches, l'air malade, méchant et immonde, une pâleur sale,



Auguste Blanqui. Portrait par sa femme, Amélie Serre (vers 1835). Huile sur toile. Musée Carnavalet, Paris.

l'aspect d'un corps moisi, point de linge visible, une vieille redingote noire collée sur des membres grêles et décharnés ; il semblait avoir vécu dans un égout et en sortir ; on me dit que c'était Blanqui¹.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, lorsque l'essor du positivisme et l'émergence de nouvelles sciences sociales comme l'anthropologie criminelle fournirent des catégories analytiques pour interpréter les révoltes comme des pathologies du corps social, les intellectuels jacobins, socialistes et anarchistes furent généralement décrits comme des « dégénérés ». Dans les écrits d'Hippolyte Taine, qui étudia l'histoire de France après 1789 comme un docteur examinant un corps souffrant dévasté par la syphilis, les révolutionnaires étaient des porteurs de maladies infectieuses qu'il décrivait à l'aide d'un lexique médical : choléra, typhus, malaria, alcoolisme, cancer, etc². Nous avons vu dans un chapitre antérieur son « animalisation » de la Commune de Paris, genre très en vogue dans la littérature politique française fin-de-siècle. Adoptant une approche plus « nuancée », Cesare Lombroso, le fondateur de l'anthropologie criminelle, distinguait entre l'assassin terroriste et son inspirateur nihiliste. Le premier était pour l'essentiel un « criminel né », un individu dépravé qui haïssait l'humanité, ne possédait aucune valeur morale et montrait les signes de maladies telles que « l'épilepsie politique et l'hystérie ». Le second était généralement un intellectuel qui, à la différence du praticien de la violence, dont la dégénération était inscrite sur son visage et aisément détectable par la forme de son crâne, pouvait montrer une « très belle physionomie ». Plutôt qu'un criminel né, il (ou elle) était un criminel politique « par passion », qui montrait des formes de névrose, de fanatisme, de mysticisme « par hérédité », au point de remplacer la générosité par le martyre³. Ainsi, la taxonomie de Lombroso séparait les révolutionnaires « criminels et demi-fous » comme Louise Michel et Giovanni Passanante, l'anarchiste italien qui avait tenté d'assassiner le roi Umberto I^e en 1878, des révolutionnaires qui s'avéraient être des « criminels politiques par passion », à l'instar de Bakounine, Tchernychevski et Zassoulitch⁴.

1. Alexis Tocqueville, « Souvenirs », in *Lettres choisies. Souvenirs*, éd. Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, « Quarto », Gallimard, 2003, p. 847.

2. Voir Daniel Pick, *Faces of Degeneration. A European Disorder 1848-1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, en particulier le chapitre 2.

3. Cesare Lombroso, *Gli anarchici*, Milan, La Vita Felice, 2009 (1894), p. 63-70.

4. Cesare Lombroso, *Il delitto politico e le rivoluzioni*, Turin, Bocca, 1890, p. 586-87. Sur ce sujet, voir Daniel Pick, « The Faces of Anarchy. Lombroso and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy », *History Workshop*, vol. 21, 1986, p. 60-81, et Patricia



Cesare Lombroso, *Il Delitto politico e le rivoluzioni* (1890).

Max Nordau, admirateur enthousiaste de Lombroso, pensait de façon similaire que « la dégénérescence fait également le fond des écrits et des actes de beaucoup de révolutionnaires et d'anarchistes ». Les anarchistes étaient affectés par une « fervente philanthropie » et le désir d'éradiquer l'injustice de l'humanité mais, en tant qu'« êtres dégénérés » – des individus incapables de s'adapter aux circonstances existantes et révélant une « faiblesse organique de la volonté » –, ils étaient poussés au crime par « leur absurdité et leur monstrueuse ignorance de toutes les réalités de la vie »¹.

Ainsi les intellectuels révolutionnaires offraient-ils un exemple supplémentaire de la dégénérescence de la vie moderne, parmi d'autres manifestations déjà bien visibles dans les grandes villes du monde occidental : magasins mettant en vente des marchandises destinées à satisfaire des désirs dépravés, diffusion incontrôlée du trafic de drogue

Bass, « Cesare Lombroso and the Anarchists », *Journal for the Study of Radicalism*, vol. 13, n° 1, 2019, p. 19-42.

1. Max Nordau, *Dégénérescence*, trad. Auguste Dietrich, Paris, Félix Alcan, 1894, t. 1, p. 41.

et des perversions sexuelles, suicide, folie et meurtre imputables au vacarme urbain, boulevards envahis par des femmes cigarette à la bouche et des individus au sexe indéfinissable. Les intellectuels révolutionnaires étaient à la théorie et à la politique ce que Baudelaire, Ibsen, Oscar Wilde et Nietzsche étaient à la littérature et à la philosophie¹.

Dans *L'Agent secret* (1907), Joseph Conrad brosse avec humour l'image de l'intelligentsia anarchiste déclassée répandue dans l'opinion publique du tournant du xx^e siècle. Le petit groupe de conspirateurs qui organise une attaque terroriste à l'observatoire de Greenwich est composé de fanatiques, de sociopathes et de marginaux dont l'altérité transparaît dans leurs traits physiques hideux et grotesques, ainsi que dans leur attitude générale. Tous appartiennent à une sous-classe d'éternels étudiants, d'idéologues sectaires et de penseurs subversifs. Yundt, le plus âgé de cette congrégation, est « vieux et chauve, et un étroit tortillon de bouc blanc comme neige lui [pend] mollement au menton ». Ses interventions sont simplement pathétiques, mais « une extraordinaire impression de méchanceté sournoise [survit] dans ses yeux éteints ». Ses gestes rappellent « l'effort d'un assassin moribond rassemblant toutes ses dernières forces pour porter l'ultime estocade »². Il a passé toute sa vie dans des réunions clandestines et des conspirations terroristes, mais lorsqu'il parle, « l'ombre de son don maléfique » lui colle encore à la peau « comme l'odeur d'une drogue funeste à une vieille fiole de poison »³. Ossipon, l'auteur des prospectus du groupe, est un ancien étudiant en médecine, grand et robuste, sans diplôme. Il a le visage « coloré et marqué de taches de rousseur », surmonté d'un « buisson de cheveux blonds crépus », et le regard fixé par des yeux en amande, tandis que son « nez épaté » et ses « lèvres proéminentes » sont « grossièrement façonnés dans le moule général du type nègre ». Admirateur de Lombroso, il est taillé pour correspondre parfaitement au portrait des individus malfaisants et « dégénérés » élaboré par le criminologue. Au cours des discussions de groupe, ses émotions accentuent « le type négroïde de son visage »⁴. Le « Professeur » (on ne le connaît que par ce sobriquet)

1. Voir à ce sujet les contributions de Jens Malte Fischer, Mark M. Anderson, Steven E. Aschheim et Gert Mattenkrott in Delphine Bechtel, Dominique Bourel et Jacques Le Rider (dir.), *Max Nordau 1849-1923. Critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Cerf, 1996.

2. Joseph Conrad, *L'Agent secret*, trad. Sylvère Monod, Paris, Gallimard, 1987, p. 82.

3. *Ibid.*, p. 89.

4. *Ibid.*, p. 84, 92.

est né dans une famille pauvre et a hérité son habitus mental de son père, « préicateur ambulant et passionné » d'une secte chrétienne. Hanté par le rêve de « détruire la foi du public en la légalité », c'est un fanatique qui s'est fait une spécialité de fabriquer des bombes, « garantie suprême de sa sinistre liberté »¹. Michaelis, enfin, « apôtre en liberté conditionnelle », a passé plusieurs années en prison, dont il est sorti durablement obèse, « rond comme un tonneau »².

Il ne fait aucun doute que les portraits de Conrad caricaturent l'archétype du terroriste en mélangeant probablement des figures d'anarchistes bien connues. Mis à part leurs traits physiques, ces conspirateurs grotesques évoquent Netchaïev, que Bakounine décrivait avec enthousiasme comme le représentant d'une génération de « jeunes fanatiques formidables, [de] croyants sans dieux³ », et l'attaque qu'ils planifient pourrait aussi rappeler Kropotkine ou Errico Malatesta, l'un savant, l'autre étudiant en médecine, tous deux porte-parole de la « propagande par le fait ». Il est cependant significatif qu'à la différence de Kropotkine ou Malatesta, qui venaient de milieux aristocratiques et fortunés, Conrad ait préféré décrire ses personnages comme des hommes marginaux issus de la lie de la société.

Après la révolution russe, l'archétype du révolutionnaire intellectuel glissa du terroriste anarchiste au bolchevik, le nouveau spectre qui hantait l'Europe. Dans sa célèbre conférence « La Politique comme vocation » (1919), Max Weber esquisse les traits de cette nouvelle figure en la distinguant de celles d'autres acteurs sociaux comme le bourgeois, le chercheur et le responsable politique. À la différence de ces derniers, qui incarnaient une « éthique de la responsabilité » (*Verantwortungsethik*) liée à la fois à la rationalité de leur profession et à leur capacité à prévoir les conséquences de leurs actes, les intellectuels étaient les sujets les moins fiables et les plus imprévisibles. Le bourgeois intérieurise l'éthique protestante du travail, fondée sur une forme d'ascèse intramondaine orientée vers un système rationnelle-

1. *Ibid.*, p. 128, 129

2. *Ibid.*, p. 81. Replaçant le roman de Conrad dans son contexte, David Mulry note que cette « grossière et caricaturale représentation et combinaison des types anarchistes » était assez courante au tournant du xx^e siècle (par exemple dans le *Germinal* de Zola) : « The Anarchist in the House. The Politics of Conrad's *The Secret Agent* », *The Conradian*, vol. 32, n° 1, 2007, p. 1-12.

3. Netchaïev, âgé de vingt-deux ans, tout juste échappé d'une prison russe, apparut ainsi à Bakounine en Suisse, en 1860. Cité in James Joll, *The Anarchists*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, p. 76.

ment organisé de production et de rentabilité. Le chercheur est un homme de science : son savoir est objectif et axiologiquement neutre, ce qui lui permet d'adopter une distance critique privée de toute interférence émotionnelle. Comme l'artiste, le responsable politique, qui réalise sa vocation pour la politique, échappe aux règles de la rationalisation et n'est pas soumis à un ordre hiérarchique, sans pour autant ignorer les intérêts supérieurs de son pays. L'intellectuel, de son côté, n'appartient pas à une classe ou à un « ordre » (*Stand*) et n'occupe pas une position stable dans la structure économique et sociale. Alors que les classes comme les « ordres » – on peut penser respectivement à la bourgeoisie et au clergé – ont une vision du monde aboutie et cohérente, les intellectuels sont socialement déracinés et flottants sur le plan politique, condition instable qui les pousse presque naturellement vers l'anticonformisme et la critique du pouvoir. Par nature, ils sont réfractaires à toute institution et deviennent une source de chaos. En temps d'agitation politique et sociale, ils rejoignent les mouvements révolutionnaires. Ils sont pour la plupart déracinés, étrangers, immigrés et travaillent souvent comme journalistes. À la fin de la Première Guerre mondiale, ils étaient attirés par les positions extrêmes et démagogiques, exposés aux passions contingentes et orientées de manière irrépressible par leurs rêves messianiques. Tels étaient les bolcheviks, intellectuels romantiques qui, « psychiquement incapables de faire face à la vie quotidienne et à ses exigences, voire remplis d'aversion à leur encontre », finissaient par « brûler de voir s'accomplir le grand miracle révolutionnaire »¹. C'était l'« excitation stérile » d'un genre particulier d'intellectuels, les membres d'une sorte de « caste de parias », à la fois russes et allemands, qui avaient joué un rôle décisif dans « ce carnaval que l'on pare du fier nom de "révolution" »². On ne pouvait que déplorer, conclut Weber, les conséquences d'une action politique fondée sur une absence totale de « clairvoyance » (*Augenmaß*) et de sens de la responsabilité.

Mariée à l'extrémisme politique, la démagogie produisait une nouvelle forme de messianisme, le succédané laïque d'une foi ancienne enfouie dans la rationalité moderne, mais dont on se souvient encore avec nostalgie et que l'on attend avec impatience. Évoquant implicit-

1. Max Weber, « Le socialisme » (1918), in *Oeuvres politiques (1895-1919)*, traduction E. Kauffmann, J.-P. Mathieu et M.-A. Roy, Paris, Albin Michel, 2004, p. 486.

2. Max Weber, « La Profession et la vocation de politique », in *Le Savant et le Politique*, trad. Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 152, 182-183.

tement Georg Lukács et Ernst Bloch, deux jeunes philosophes qui avaient fait partie de son cercle à Heidelberg, avant la guerre, et qui avaient plus tard soutenu la révolution russe avec une ferveur teintée de mysticisme, Weber stigmatisait la propension de certains intellectuels modernes à se nourrir du « *romantisme* de l'espoir révolutionnaire ». Cette nouvelle religion avait pour nom le bolchevisme et pour prophète Léon Trotski, un intellectuel qui, ne se contentant pas « de faire cette expérience chez lui », voulait l'exporter « en espérant que sa réussite signifierait une propagande sans précédent pour le socialisme dans le monde entier ». Exhibant « la vanité typique des littérateurs russes », insistait Weber, il espérait provoquer une guerre civile en Allemagne « grâce à des joutes oratoires et à l'abus de mots tels que "paix" et "autodétermination" »¹. Ses disciples étaient des « intellectuels de café » qui avaient inventé la politique de rue non pour faire pression sur le gouvernement, mais plutôt pour remettre en question l'État lui-même. Domaines de la sphère publique aux antipodes de la politique parlementaire, les cafés agissaient comme des aimants sur une multitude d'intellectuels déracinés, ainsi que sur des activistes politiques externes aux partis établis et privés d'un statut social solide. Parmi eux, Weber incluait les chefs du soulèvement spartakiste et de la révolution des conseils de Bavière de 1919 – Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht et Kurt Eisner –, qu'il décrivait avec mépris comme une « minorité évanescante » de « partisans de la dictature de la rue »².

Lorsque Weber donnait sa conférence munichoise sur le métier et la vocation du politique, Eugenio Pacelli, futur pape Pie XII, était nonce apostolique dans la capitale bavaroise et envoyait ses rapports au Vatican. L'un d'entre eux, écrit en avril 1919, décrit Max Levien, l'agent soviétique qui essayait de réorganiser le pouvoir révolutionnaire menacé par les *Freikorps*, en termes effrayants. Un assistant de la nonciature avait visité les quartiers généraux du gouvernement soviétique et avait été frappé par la présence d'un grand nombre de femmes qui semblaient à l'aise avec leurs camarades mâles. C'était une « bande de jeunes femmes, à l'apparence douteuse, juives comme le reste de la compagnie ». « À la tête de cette populace », continuait-il, il y avait « la maîtresse de Levien, une jeune femme russe, une juive divorcée ». Quant à Levien, il était particulièrement hideux : « Ce

1. Max Weber, « Le socialisme », *loc. cit.*, p. 485, 487.

2. Max Weber, « La profession et la vocation de politique », *loc. cit.*, p. 179.

Levien est un jeune homme d'environ trente ou trente-cinq ans, lui aussi russe et juif. Pâle, sale, les yeux exaltés, la voix rauque, vulgaire, repoussant, le visage à la fois intelligent et sournois¹. » Ces intellectuels marginaux, suggérait la prose de Pacelli, correspondaient en tout point à une photographie pornographique de débauche sexuelle ainsi qu'aux conspirateurs des *Protocoles des sages de Sion*.

Dix ans plus tard, l'anti-intellectualisme fasciste mélangeait les accents antisémites et homophobes, décrivant les intellectuels comme l'antithèse de la virilité. « L'intellectualisme », écrivait Mino Maccari dans *Il Selvaggio* en 1933, « est une sorte d'intelligence stérile, une intelligence *sans virilité* ». L'intellectualisme, poursuivait-il, « est une Internationale pathologique, comme celle des homosexuels [*gli invertiti del sesso*] ou celle des anarchistes. [...] Ils jouent un rôle de femme, mais dans le pire sens du terme, parce que leur féminité ne signifie aucunement maternité»².

L'anti-intellectualisme des nationalistes allemands – en particulier des nazis – s'avérait encore plus fort que celui de leurs alliés italiens dans la mesure où ces derniers toléraient l'avant-garde esthétique et essayaient de corrompre les intellectuels plutôt que de les persécuter. Sous la République de Weimar, attaquer les « intellectuels de cafés » était chose courante parmi les journaux de droite et devint une spécialité des idéologues nationalistes, cohorte nombreuse que Theodor W. Adorno appelait les « intellectuels anti-intellectuels³ ». La plus prestigieuse de leurs revues, *Die Tat*, décrivait le bolchevisme comme une « construction artificielle » fondée par un groupe de « théoriciens et d'intellectuels déracinés, rationalistes », en général adeptes des brasseries. La cible privilégiée de cette propagande était le « bolchevisme culturel » (*Kulturbolschewismus*), la peste qui accablait l'Allemagne. Dans les publications nazies, bolchevisme, intellectuels et juifs étaient quasiment synonymes. Les juifs incarnaient un esprit cosmopolite, rationaliste et antiallemand qui trouvait un terreau favorable dans les grandes villes où ses agents, les intellectuels révolutionnaires, se chargeaient de le mettre dangereusement

1. Cité in Paul Hanebrink, *A Specter Haunting Europe*, op. cit., p. 12.

2. Mino Maccari, *Il Selvaggio*, vol. X, n. 8, 1933, p. 58, cité in Sandro Bellassai, *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea*, Rome, Carocci, 2011, p. 77.

3. Theodor W. Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 1.

en œuvre. Dans son célèbre discours prononcé à Berlin sur le parvis de l'université Humboldt, le 1^{er} mai 1933, juste avant l'autodafé de livres « dégénérés » par les étudiants de la jeunesse hitlérienne, Joseph Goebbels annonça solennellement que « le temps de l'intellectualisme outrancier [*überspitzen Intellektualismus*] [était] révolu¹ ». La révolution nazie incarnait le salut de l'Allemagne, un pays que les « forces de la sous-humanité [*Untermenschentum*] » avaient livré au chaos à la fin de la guerre en « conquérant l'arène politique ». Ils avaient inondé les bibliothèques allemandes d'une méprisable « littérature d'asphalte », et ces bûchers de livres étaient des rituels autant purificateurs que symboliques².

En général, les nazis décrivaient les intellectuels comme des esprits « froids » et « exsangues ». Goebbels avait l'habitude de stigmatiser l'« agitateur intellectuel » qui avait trouvé dans le marxisme sa source d'inspiration. « Le formidable spécimen de cette décadence humaine », soulignait-il, c'était le juif³. Le bolchevisme juif était une menace majeure pour la civilisation occidentale puisqu'il scellait l'alliance entre le marxisme et l'âme slave, entre une idéologie révolutionnaire et la « sous-humanité » raciale du monde oriental : l'intellectuel juif – le vrai cerveau de l'Union soviétique – était le concepteur malveillant de ce cocktail explosif. Selon Alfred Rosenberg, « [I]l bolchevisme [était] le dernier produit d'un mélange entre un intellectualisme judéo-cosmopolite et une ferveur religieuse passionnée et orientale ». La biologie raciale permettait de déceler l'origine de cette redoutable idéologie nihiliste : « Pour comprendre le phénomène du bolchevisme dans son contexte historique, on doit d'abord accepter l'idée que les parasites n'existent pas que dans la faune et dans la flore, mais également dans le monde des êtres humains⁴. » Autrement dit, le bolchevisme était l'expression idéologique du parasitisme, c'est-à-dire « un trait caractéristique du sang du juif ». Quant à Hitler,

1. Discours du 8 mai 1933, in Joseph Goebbels, *Reden*, éd. Helmut Heider, Düsseldorf, Droste, 1971, vol. I, p. 108.

2. *Ibid.*, p. 109.

3. Joseph Goebbels, *Der Angriff*, 10 août 1931, cité in Dietz Bering, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, p. 123. Bering offre un panorama général des usages nationalistes du mot « intellectuel » sous Weimar et l'Allemagne nazie dans le chapitre 4, p. 94-147. Goebbels résuma sa vision dans un éditorial du *Völkischer Beobachter* intitulé « Die Intellektuellen », publié le 11 février 1939.

4. Alfred Rosenberg, « Bolshevikism. The Work of an Alien Race » (1935), in Anson Rabinbach et Sander L. Gilman (dir.), *The Third Reich Sourcebook*, Berkeley, The University of California Press, 2013, p. 199-200.



Hall de l'exposition *Der ewige Jude*, Munich, 1937.



Werner Scholem vers 1930. Photographie.

en 1933, il identifiait tout simplement la dictature prolétarienne à la « dictature de l'intellectualisme juif » et dénonçait le « leadership judéo-intellectuel de la révolution mondiale »¹.

Le 28 novembre 1937, Goebbels inaugura à Munich une exposition qui, abritée par la bibliothèque du Deutsches Museum, avait pour titre « Le juif éternel » (*Der ewige Jude*), consacrée à l'illustration du rôle pernicieux joué par les juifs dans la politique domestique et

1. Cité in Dietz Bering, *Die Intellektuellen*, op. cit., p. 122, 366.

internationale, en dévoilant leurs origines raciales. Dans le hall de l'exposition, un gigantesque panneau donnait à voir quelques portraits de personnalités juives, parmi lesquelles, au milieu, se tenaient un social-démocrate, Rudolf Hilferding, et le bolchevik Karl Radek. Sous ces portraits, les visiteurs pouvaient admirer une empreinte du visage de Werner Scholem, député communiste du Reichstag (et frère de l'historien de la kabbale Gershom Scholem). À côté de ce masque se trouvaient exposés les moules agrandis de ses oreilles, de son nez et de sa bouche, qui avaient été faits à Dachau, le camp de concentration où il avait été déporté. Werner Scholem mourut à Buchenwald l'année suivante. Pour cette exposition, les nazis avaient exhumé la tradition des masques portraits, très populaires à la fin du XIX^e siècle comme illustrations des traits ethniques des populations des colonies allemandes. Le masque de Scholem était surmonté de l'inscription : « Ils ont des caractéristiques physiques typiques » [*Sie haben typische äussere Merkmale*]. D'après le journal nazi *Völkischer Beobachter*, Goebbels fut enchanté par l'exposition, qu'il trouva « exquise »¹.

« Compagnons de route »

Il ne faut pas confondre les intellectuels révolutionnaires avec les « compagnons de route » du communisme. Bien entendu, cette distinction n'est pas toujours évidente : les frontières qui les séparent étaient à la fois étroites et mouvantes, néanmoins elles existaient. La notion même de « compagnon de route » est assez vague. Elle apparaît dans *Littérature et Révolution* de Trotski, où il la mentionne comme une étiquette en usage dans les milieux de la social-démocratie allemande à la fin du XIX^e siècle. Il l'applique ici à un ensemble de jeunes romanciers et poètes russes tombés dans le maelström de la révolution sans vraiment rejoindre les rangs du bolchevisme : « Entre l'art bourgeois qui agonise en répétitions ou en silences, et l'art nouveau, qui n'est pas encore né, se crée un art de transition qui est plus ou moins organiquement rattaché à la révolution, mais qui n'est cependant pas l'art de la révolution². » Ses représentants, parmi lesquels on comptait des

1. L'histoire de la « participation » de Werner Scholem à l'exposition de Munich de 1937 est reconstituée par Mirjam Zadoff, *Werner Scholem. A German Life*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2018, p. 275-278.

2. Léon Trotski, *Littérature et Révolution*, op. cit., p. 44.

figures remarquables, à l'instar de Sergueï Essenine et de Boris Pilniak, demeuraient au milieu du gué, entre les deux rives qui séparaient les bolcheviks engagés de tous les autres. Leur horizon avait été fixé par la révolution et ils l'avaient accepté, chacun à leur manière, mais « dans ces acceptations individuelles », ajoutait-il, « se trouve un trait commun qui les sépare nettement du communisme, et qui menace constamment de les y opposer. Ils ne saisissent pas la révolution dans son ensemble, et l'idéal communiste leur est étranger ». Par conséquent, ils n'étaient pas les artistes de la révolution prolétarienne, mais plutôt ses « compagnons de route » (*paputchiki*)¹. En d'autres termes, les bolcheviks les regardaient avec sympathie et les considéraient comme des amis, mais se devaient d'être prudents. Ils pouvaient faire un bout de chemin ensemble : la question était de savoir jusqu'où.

Le sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, cependant, apparut dans les années 1930 et se fixa définitivement pendant la guerre froide, lorsqu'il entra dans plusieurs langues occidentales pour désigner une large catégorie de chercheurs, d'écrivains et d'artistes liés aux partis communistes (*fellow travelers, compagni di strada, Mitläufer*). Jean-Paul Sartre ne fut jamais membre du PCF – il lui arriva souvent de le critiquer – mais fit « un bout de chemin » avec les communistes. Ce fut aussi le cas de Pablo Picasso. Dater la naissance des « compagnons de route » n'est pas difficile. Ils apparurent lorsque le Komintern abandonna la politique sectaire et extrémiste de la soi-disant « troisième période », quand il considérait la social-démocratie comme une forme de « social-fascisme », et adopta la stratégie des fronts populaires, fondée sur une alliance avec les partis socialistes et visant une large mobilisation contre le fascisme.

Ce tournant politique se produisit en France après les événements du 6 février 1934, lorsqu'une manifestation d'extrême droite menaça de marcher sur le palais Bourbon, le siège de la Chambre des députés, et donna lieu à des affrontements place de la Concorde, au cours desquels quatorze personnes trouvèrent la mort et plusieurs centaines d'autres furent blessées. Après l'accession de Hitler au pouvoir, alors que le fascisme s'étendait en Europe, la gauche française créa spontanément un front uni entre la SFIO et le PCF, évitant ainsi les divisions qui avaient favorisé l'essor du mouvement nazi sous la République de Weimar. Les architectes de ce tournant étaient trois intellectuels,

1. *Ibid.*, p. 44-45.

le philosophe Alain, le physicien Paul Langevin et l'ethnologue Paul Rivet, qui créèrent le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes. Cette mobilisation atteignit son apogée au cours de la guerre civile espagnole, lorsque de nombreux artistes et écrivains du monde entier partirent dans la péninsule ibérique combattre le franquisme¹. En mai 1935, le traité franco-soviétique d'assistance mutuelle avait renforcé le tournant du Front populaire, qui s'affirma et finit par remporter les élections au printemps suivant. Sous la houlette de Maurice Thorez, le PCF adopta le principe de « défense nationale » en revendiquant l'héritage du jacobinisme. C'est à Paris qu'en juin 1935 se tint le premier Congrès international des écrivains en défense de la culture, dont les séances furent présidées par André Malraux et André Gide (et orchestrées dans les coulisses par Ilya Ehrenbourg)². Dans le contexte politique des années 1930, faire un bout de chemin avec le communisme ne signifiait pas forcément se rallier à un mouvement révolutionnaire ; ce choix était plutôt vécu et ressenti comme une nécessité inéluctable dans la lutte contre le fascisme. Cette vague mobilisa d'ailleurs un grand nombre de penseurs et d'intellectuels qui n'avaient pas montré un grand intérêt pour la révolution d'Octobre. C'était le cas de Gide et Malraux en France, de Heinrich Mann et Lion Feuchtwanger en Allemagne, ou de représentants du libéralisme de gauche comme Harold Laski, George Bernard Shaw et Sidney Webb (fondateur de la London School of Economics) au Royaume-Uni. En 1935, Sidney et son épouse, Béatrice, publièrent une apologie du stalinisme particulièrement honteuse, *Soviet Communism : A New Civilization ?*, qui louait les réalisations de l'industrialisation soviétique. Tel était le prix d'un engagement général pour une juste cause : l'antifascisme était un ethos et un devoir moral plutôt qu'une stratégie politique ou un engagement révolutionnaire³. Dans *Moscow 1937*, Lion Feuchtwanger va beaucoup plus loin en soutenant les accusations prononcées par Andreï Vychinsky lors des procès de Moscou⁴. Leur

1. Sur la mobilisation des intellectuels français après les événements de février 1934, voir Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels*, op. cit., chapitre 26.

2. Voir Herbert R. Lottman, *La Rive gauche. Du Front populaire à la Guerre froide*, trad. Marianne Véron, Paris, Seuil, 1984, chapitre 11.

3. Sidney Webb et Beatrice Webb, *Soviet Communism. A New Civilization ?*, Londres, Scribner, 1936.

4. Lion Feuchtwanger, *Moscow 1937. My Visit Described for my Friends*, Londres, Victor Gollancz, 1937. Sur la visite de Feuchtwanger et sa rencontre avec Staline, voir Karl Schlögel, *Moscow 1937*, Cambridge, Polity Press, 2012, p. 81-94.

soutien à l'URSS, fût-il obséquieux ou critique, comme c'était le cas d'André Gide après la publication de son reportage *Retour de l'URSS* (1937)¹, ni ne tenait à un quelconque avantage matériel ni n'impliquait aucune contrainte. À la différence des intellectuels révolutionnaires, que le stalinisme avait placés devant un dilemme tragique mais simple – la soumission ou la persécution –, de nombreux « compagnons de route » se virent accorder le luxe de pouvoir exprimer leurs réserves.

Dans ses conversations avec Walter Benjamin, à Svendborg, au Danemark, en 1934, Bertolt Brecht définit l'URSS comme une « monarchie ouvrière » et la compara aux « jeux grotesques de la nature », tels les « poissons cornus ou d'autres monstres de ce genre ». Publiquement, en revanche, il demeura un compagnon de route loyal et en 1949, étouffant dans l'Amérique maccarthiste, il décida de s'installer à Berlin-Est². En 1929, Romain Rolland écrivit à Panaït Istrati que ses critiques à l'égard de l'URSS lui avaient ouvert les yeux. Il l'implora néanmoins de ne pas publier son texte, qui ne ferait que renforcer la réaction internationale³. Six ans plus tard, il se rendit à Moscou pour interviewer Staline.

Au fond, aussi bien les bolcheviks que les compagnons de route étaient conscients de leurs différences, même s'ils affichaient publiquement une façade consensuelle. Les premiers avaient besoin du soutien de l'intelligentsia occidentale afin de prouver qu'ils étaient les hérauts du progrès et de l'humanisme. Contrairement aux universités et aux écoles militaires qu'ils avaient créées pour former une génération de révolutionnaires professionnels à l'échelle mondiale, la Société pan-soviétique pour les relations culturelles avec l'étranger (VOKS) invitait régulièrement des intellectuels du monde entier enclins à promouvoir l'image de l'URSS en Occident. Ses directeurs – Olga Kamenava, épouse de Lev Kamenev et sœur de Léon Trotski, renvoyée en 1929, puis Aleksander Arosev, entre 1931 et 1937 – avaient vécu en exil et vouaient une sincère admiration à de nombreux penseurs et écrivains qu'ils invitaient en URSS. Leur but était de construire

1. André Gide, *Retour de l'URSS. Retouches à mon « Retour de l'URSS »*, Paris, « Folio », Gallimard, 2009.

2. Walter Benjamin, *Essais sur Brecht*, trad. Philippe Ivernel, Paris, La Fabrique, 2003, p. 204. Sur cette relation, voir Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin et Bertolt Brecht. Histoire d'une amitié*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Klincksieck, 2012.

3. Romain Rolland à Panaït Istrati, 29 mai 1929, cité in Sophie Coeuré, *La Grande Lueur à l'Est. Les Français et l'Union soviétique 1917-1939*, Paris, Seuil, 1999, p. 255.

un réseau de compagnons et d'amis du régime soviétique¹. Relus aujourd'hui, les reportages et les témoignages que ces illustres visiteurs ramenèrent de leurs voyages ne disent pas grand-chose de nouveau ou d'original sur la société soviétique, mais ils ouvrent une fenêtre très intéressante sur leur propre mentalité et leurs représentations, souvent bourrées de préjugés et d'incompréhensions. Ils étaient au fond des touristes dans un pays étranger qu'ils ne comprenaient pas vraiment.

Alors que les bolcheviks voyaient la Russie comme un pont révolutionnaire entre l'Europe et l'Asie, de nombreux compagnons de route observaient l'expérience soviétique d'un œil orientaliste et paternliste. La Russie leur apparaissait comme un pays arriéré, « asiatique », peuplé de paysans dont l'innocence aussi rude qu'*« enfantine »* possédait le charme ravissant des bons sauvages, un pays dirigé par des intellectuels révolutionnaires dont l'utopisme radical découlait de ce primitivisme social. Dans son *Journal russe* (1927), Theodore Dreiser décrivait le caractère « exotique » de la population soviétique, « un mélange d'Européens et d'Asiatiques » qui lui rappelait les « nègres » des régions les moins développées des États-Unis². En janvier 1933, c'est-à-dire trois ans avant sa célèbre et décevante visite et l'essai auquel elle donna lieu, André Gide exprima dans son journal un soutien sincère pour l'expérience soviétique, lui souhaitant « de tout [son] cœur qu'elle réussisse », mais avouant en toute honnêteté qu'elle avait une raison d'être en Russie, pas en Occident. Il ne pensait pas que « l'état social » que les bolcheviks construisaient fût « désirable pour [son] peuple [c'est-à-dire pour la France] »³.

En 1935, le Congrès International des écrivains en défense de la Culture qui se tint à Paris se prononça en faveur de la création d'une association internationale dont le bureau incluait, aux côtés de Barbusse, Gide et Malraux, des personnalités comme Julien Benda, Ilya Ehrenbourg, Aldous Huxley, Sinclair Lewis, Thomas Mann,

1. Voir Ludmila Stern, *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920-40. From Red Square to the Left Bank*, New York, Routledge, 2007, en particulier les chapitres 5, 6 et 7 consacrés à l'histoire de la VOKS.

2. Theodore Dreiser, *Dreiser's Russian Diary*, éd. Tommaso Riggio et James L.W. West III, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1996, entrées du 8 novembre et du 4 décembre 1927, p. 59 et 182. La dimension orientaliste du regard de ce compagnon de route est soulignée par Michael David-Fox, « The Fellow-Travelers Revisited. The "Cultured West" through Soviet Eyes », *Journal of Modern History*, vol. 75, n° 2, 2003, p. 300-335, sur Dreiser, p. 316-317.

3. Journal d'André Gide, entrée du 4 janvier 1933, cité in Sophie Cœuré, *La Grande Lueur à l'Est, op. cit.*, p. 260.

Gaetano Salvemini et George Bernard Shaw. L'objectif qui unifiait ce groupe hétérogène d'écrivains et d'essayistes n'était pas la révolution, c'était la défense de la culture et de la civilisation. Face au fascisme, bon nombre d'intellectuels qui n'avaient souvent vu dans le bolchevisme qu'une forme d'anarchisme primitif devinrent soudain des soutiens enthousiastes de l'URSS, création sociale et politique dans laquelle ils reconnaissaient une version moderne des Lumières. Ils souhaitaient ainsi réaffirmer des valeurs telles que le progrès, la démocratie, la liberté, l'égalité et la paix¹. Tombèrent-ils dans le piège tendu par le totalitarisme soviétique, comme certains historiens conservateurs le suggèrent ? François Furet a raison d'observer que « par l'antifascisme, les communistes ont repris du galon démocratique » et que le bolchevisme s'était réinventé « comme liberté par la vertu d'une négation » à l'époque de la Terreur soviétique². Mais ses propos doivent être nuancés. Ses remarques ignorent le fait que l'antifascisme était un mouvement vaste et hétérogène comprenant socialistes, libéraux, trotskistes, anarchistes et même des penseurs chrétiens tels que Jacques Maritain, Luigi Sturzo et Paul Tillich. Dans la plupart des cas, ils reconnaissaient les différences qui les séparaient du communisme et leur alliance n'était pas aussi harmonieuse que nombre d'entre eux le prétendaient en public. C'est au cours du congrès de Paris de 1935 que le conflit entre les intellectuels révolutionnaires et le stalinisme divisa les compagnons de route, quand André Breton appela à la libération de Victor Serge, qui avait été déporté dans un goulag soviétique, et qu'il entra dans une violente confrontation avec Ehrenbourg (son discours fut lu par Paul Éluard vers minuit, quand la majorité du public avait déjà quitté la salle de la Mutualité)³.

L'antifascisme fut une expérience transitoire. Il rassembla de multiples héritiers des Lumières allant du libéralisme classique au marxisme révolutionnaire, au sein d'un front commun contre les forces de l'irrationalisme, de l'antihumanisme, du vitalisme, du racisme, de l'antisémitisme, de l'autoritarisme et du nationalisme. Lorsque l'Europe fasciste apparut comme l'accomplissement d'une longue trajectoire

1. C'est la thèse défendue de manière convaincante par David Caute, *The Fellow-Travelers. Intellectual Friends of Communism*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 7, 264-281.

2. François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 266.

3. Herbert R. Lottman, *La Rive gauche, op. cit.*, p. 174-184.



André Breton. Photographie d'Henri Manuel (1927).

Victor Serge dans les années 1920. Photographie.

de la contrerévolution amorcée en 1789, l'idée de Mathiez d'une continuité historique du jacobinisme au bolchevisme fut largement acceptée. Les deux âmes diamétralement opposées des Lumières se sépareront après 1945, lorsque le front uni deviendra inutile. Jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, cependant, le communisme soviétique et la démocratie libérale pouvaient faire un bout de chemin ensemble : telles étaient les conditions d'existence des compagnons de route, ainsi que les prémisses de leur conflit avec les intellectuels révolutionnaires. Dans ce contexte, certains libéraux de gauche ou républicains décidèrent de soutenir l'URSS et purent même jouer un rôle d'intermédiaires entre les communistes hérétiques et les défenseurs de l'orthodoxie stalinienne : André Gide et André Malraux intercédèrent en faveur de la libération de Serge. L'alliance antifasciste dura au moins jusqu'à l'éclatement de la guerre froide, avec une courte – quoique traumatique – interruption entre 1939 et 1941, au moment du pacte germano-soviétique, que nombre d'intellectuels antifascistes perçurent comme une trahison.

Les allégories de Thomas Mann

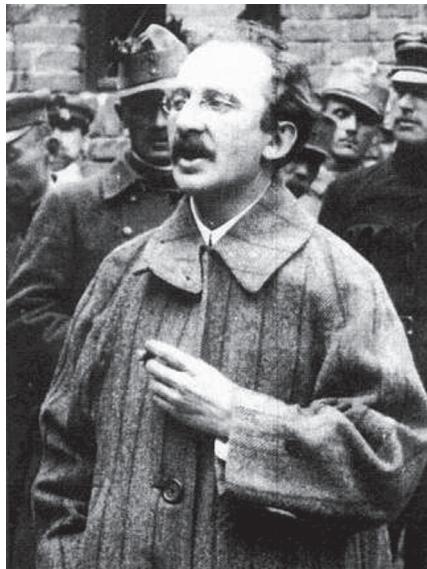
Il est un chef-d'œuvre littéraire qui annonce de manière surprenante cette rencontre conflictuelle, quoique mutuellement acceptée, entre les intellectuels révolutionnaires et les « compagnons de route » ou, en d'autres termes, ce compromis temporaire entre la révolution et la démocratie libérale, le messianisme et le rationalisme, les soulèvements subversifs et le progrès linéaire. Il s'agit bien entendu du roman de Thomas Mann *La Montagne magique* (1923). Parmi les personnages de la petite communauté de malades qui animent le sanatorium de Davos, dans les montagnes suisses, peu avant la Grande Guerre, figurent Naphta, incarnation fascinante d'intellectuel communiste messianique, et Settembrini, archétype du *Zivilisationsliterat*, qui défend de manière intransigeante les principes du rationalisme. Naphta et Settembrini sont en désaccord permanent sur presque tout mais demeurent bons amis. Naphta est un marginal, une figure mystérieuse d'étranger : un juif né en Volhynie, en Europe orientale. Son père avait été boucher, et pour lui, tuer des animaux – le spectacle du sang était familier à Naphta depuis son enfance – était l'accomplissement d'un rituel religieux. Il avait été tué lors d'un pogrom et Naphta l'évoque avec affection. Settembrini est une caricature de défenseur des Lumières. Italien, héritier du Risorgimento, il croit au progrès, à la démocratie et aux droits de l'Homme. Comme tout penseur républicain du XIX^e siècle, il pense que les progrès sociaux, économiques, technologiques et moraux sont liés les uns aux autres et forment un processus unique. Le progrès est la loi de l'Histoire et son triomphe est inéluctable.

Naphta est un *outsider*. Il a des origines juives mais s'est converti au catholicisme et a étudié dans un collège jésuite. C'est un romantique, conservateur et révolutionnaire à la fois, un apologiste de la théocratie et du Moyen Âge et un propagandiste du bolchevisme et de la révolution internationale. Ses arguments ressemblent à ceux d'un radical conservateur, mais il adopte soudain une attitude révolutionnaire. Son idéal communiste se trouve dans le passé et prend la forme d'une société sans classe, sans État, communautaire et égalitaire. Voici le portrait qu'en fait Thomas Mann :

C'était un petit homme maigre, rasé, et d'une laideur si aiguë, on serait presque tenté de dire : si corrosive que les cousins s'en étonnèrent vraiment. Tout était acéré en lui : le nez courbe qui

dominait son visage, la bouche aux lèvres minces et serrées, les verres convexes de ses lunettes, d'ailleurs légèrement construites, qui défendaient ses yeux gris clair, et même le silence qu'il gardait et d'où l'on pouvait conclure que sa parole serait nette et logique¹.

Naphta est une figure ambiguë du rebelle apocalyptique. Plusieurs spécialistes suggèrent que ce portrait fut inspiré à Thomas Mann par Ernst Bloch ou Georg Lukács, deux jeunes intellectuels qu'il avait connus avant la guerre². À cette époque, tous deux étaient orientés vers l'anticapitalisme romantique et nourrissaient des espoirs messianiques : Lukács devint commissaire du peuple à la Culture sous la République soviétique hongroise de Bela Kun en 1919 ; Bloch avait consacré de nombreuses pages au Moyen Âge dans *L'Esprit de l'utopie*



Ernst Bloch vers 1920. Photographie.

Georg Lukács en commissaire du peuple de la République soviétique de Hongrie en 1919, photographie.

1. Thomas Mann, *La Montagne magique*, trad. Maurice Betz, Paris, Le Livre de Poche, 1977, p. 425-26.

2. Voir toute la deuxième section de Judith Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1987, et Michael Löwy, « Naphta or Settembrini ? Lukács and Romantic Anti-Capitalism », *New German Critique*, vol. 42, 1987, p. 17-31.

(1918). Quant à Settembrini, il s'agit sans doute d'une parodie du frère de Thomas Mann, Heinrich, qui incarnait en Allemagne les idées de la tradition dreyfusarde française. Settembrini croit aux principes des Lumières. À ses yeux, deux forces antinomiques luttent pour conquérir le monde : le despotisme et la loi, la tyrannie et la liberté, la superstition et la science. Mais il est profondément convaincu que la marche de l'histoire progresse sans équivoque vers la fraternité universelle, enracinée dans l'alliance entre la raison, la science et la loi. En dépit de l'anachronisme et de la naïveté de ce Voltaire contemporain – le roman se termine par l'éclatement de la Grande Guerre –, Settembrini possède quelque chose d'attachant et de noble. Il est « gracieux et brun, avec une moustache noire élégamment frisée, et un pantalon à carreaux clairs » ; ses gestes laissent entrevoir « l'expression cultivée du visage, l'allure libre, on dirait presque noble de l'étranger »¹. Il porte des vêtements usés, inélégants et démodés, mais en dépit de cela, ses interlocuteurs comprennent immédiatement qu'ils sont en présence d'un homme de lettres distingué. Son visage est un étrange « mélange de pauvreté et de grâce»².

Dans *Geist und Tat* (1911), Heinrich Mann avait appelé à l'intervention des écrivains et des penseurs dans la sphère publique pour défendre les droits humains et démocratiser l'Allemagne impériale. Dans les années 1930, nous l'avons vu, il devint un « compagnon de route » de l'URSS, notamment après avoir publié un essai intitulé *La Haine* (1933) au moment de l'arrivée de Hitler au pouvoir³. Thomas Mann, qui avait été une figure de proue de la « révolution conservatrice » dans ses *Considérations d'un apolitique* (1918), se joignit à son frère dans les années 1930, se transformant ainsi en *Zivilisationsliterat*. Face au fascisme, Naphta et Settembrini pouvaient faire un bout de chemin ensemble.

Intellectuels du Komintern

Parmi les nombreuses raisons qui font de la révolution d'Octobre un tournant majeur dans l'histoire intellectuelle, s'en détache une en

1. Thomas Mann, *La Montagne magique*, op. cit., p. 66.

2. *Ibid.*

3. Heinrich Mann, « Geist und Tat » (1911), in *Deutsche Intellektuelle*, op. cit., p. 34-40 ; Heinrich Mann, *Der Hass. Deutsche Zeitgeschichte*, Francfort, Fischer, 1987 (1933).

particulier : avec la naissance de l'URSS, les rebelles marginaux de tous les continents trouvèrent une « patrie ». Pour beaucoup d'entre eux, il s'agit encore une fois d'un refuge précaire, d'une expérience transitoire et d'une terrible déception. Pour les autres, l'URSS devint un point d'ancrage puissant, voire un domicile permanent. Pour tous, ce fut un changement existentiel. Premièrement, cela affectait leur statut matériel. Dans l'ancien Empire tsariste, une génération d'intellectuels bannis, persécutés et exilés devint soudain l'élite politique, économique, administrative, culturelle, voire militaire d'un nouvel État qu'il fallait construire au beau milieu d'une guerre civile. À peine quelques mois avant de prendre la tête du premier gouvernement soviétique, Lénine vivait en exil à Zurich. Un an avant de diriger la délégation soviétique qui négocia le traité de paix avec l'Allemagne à Brest-Litovsk, Trotski vivait à New York, où il gagnait sa vie en écrivant pour les journaux de l'émigration socialiste russe, et Karl Radek était poursuivi par la police en raison de sa propagande antimilitariste. Gueorgui Tchitcherine, qui remplaça Trotski à la tête du ministère des Affaires étrangères, eut vent de la révolution russe lorsqu'il était en prison à Londres, où il purgeait une peine liée à son statut d'étranger opposé à la guerre. Lev Kamenev, vice-président du gouvernement soviétique, avait été libéré de son exil en Sibérie par la révolution de février. En Hongrie, Bela Kun devint le dirigeant de la République soviétique en sortant de prison. On pourrait aisément allonger cette liste. Pour les intellectuels qui se rallièrent aux partis communistes, Moscou devint la capitale du monde nouveau. Ils y trouvèrent une base matérielle, un lieu de discussions stratégiques et de rencontres avec les représentants des mouvements révolutionnaires de tous les continents. Parias dans leurs propres pays, ils établirent un lien organique avec un appareil politique, voire une institution étatique que nombre d'anarchistes considéraient bien plus autoritaire que le communisme de Marx critiqué par Bakounine dans les années 1870. D'une certaine façon, il ne serait pas faux de dire que les bolcheviks, marchant dans les pas de leurs prédécesseurs français, avaient mis au pouvoir une sorte de « philosophe roi » collectif. Mais ce dernier comprit rapidement qu'au lieu d'instituer une cité idéale, il devait se battre pour survivre. Il y a quelque chose de paradoxal dans cette nouvelle dépendance : à partir de la fin du XVIII^e siècle, philosophes et hommes de lettres avaient lutté pour s'émanciper (matériellement, idéologiquement et psychologiquement) du mécénat des cours aristocratiques ; au XX^e siècle, leurs héritiers les plus radicaux acceptèrent de

se soumettre à une nouvelle cour qu'ils avaient eux-mêmes contribué à construire. Et comme un siècle plus tôt, à l'aube du capitalisme moderne, ceux qui n'acceptèrent pas cette dépendance trouvèrent des espaces de liberté aux marges d'une sphère publique réifiée et de l'industrie culturelle du monde bourgeois capitaliste. La « République mondiale des lettres » les sauva.

Ainsi, de nombreux intellectuels marginaux devinrent des « révolutionnaires professionnels » recevant des revenus réguliers et certains d'entre eux finirent par devenir des *apparatchiks*. Anatoli Lounatcharski, ministre de l'Éducation qui, en 1917, menait encore une vie précaire en Suisse après avoir été expulsé de France, incarnait assez bien cette métamorphose. Ce nouveau statut impliquait une amélioration considérable de leur condition matérielle et, bien entendu, un renversement complet de leur statut symbolique, quoique ce changement ne correspondît pas tout à fait à la dichotomie canonique entre les marginaux et les établis¹. Premièrement, il n'y avait presque aucun marginal contre qui les nouveaux établis pouvaient se définir (les antibolchéviks quittèrent le pays à partir de 1918) ; deuxièmement, la « loi d'airain de l'oligarchie » n'apparut que plus tard, sous le stalinisme. Le diplomate bolchevik (et ancien hôte des prisons roumaines) Christian Rokovsky mentionnait à ce propos les « dangers professionnels du pouvoir² ». Et même dans les années 1930, époque à laquelle les hiérarchies sociales avaient été restaurées et alors que les hauts fonctionnaires de l'URSS bénéficiaient de priviléges réels, ces avantages demeuraient très relatifs en comparaison de ceux que l'on observait dans le monde capitaliste. Dans les années 1920, les fonctionnaires les plus hauts placés du gouvernement soviétique vivaient dans des chambres d'hôtel et d'anciens palais aristocratiques reconvertis en dortoirs : solutions provisoires en temps d'attentes égalitaires qui réclamaient l'éradication de la domesticité³. Les choses changèrent au cours des décennies suivantes. D'après Yuri Slezkine, qui a examiné attentivement la vie menée par les habitants de la « maison éternelle » – le bâtiment

1. Norbert Elias, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, trad. John L. Scotson, Paris, Pocket, 2001.

2. Christian Rakovsky, *Les Dangers professionnels du pouvoir. Sur les causes de la dégénérescence du Parti et de l'appareil d'État. Lettre de Christian Rakovsky à Grigori Valentinov*, trad. Pierre Laffitte, Pantin, Les Bons caractères, 2019. Sur la « loi d'airain de l'oligarchie », voir Robert Michels, *Les Partis politiques*, op. cit., p. 279-93.

3. Yuri Slezkine, *La Maison éternelle. Une saga de la révolution russe*, trad. Bruno Gendre, Pascale Haas, Christophe Jaquet et Charlotte Nordmann, Paris, La Découverte, 2017, p. 418.

massif de dix étages construit en 1931 au cœur de Moscou, doté de cinq cents appartements réservés à la nomenklatura soviétique –, les conditions de vie de la plupart d'entre eux étaient très modestes. Dans une lettre écrite en 1936 au cours d'un voyage aux Pays-Bas, Nikolai Boukharine, ancien ministre soviétique, exprime son étonnement devant le luxe des maisons hollandaises, qui affichaient un standard de vie inconnu en Russie (« toutes les pièces sont grandes et vastes, avec beaucoup d'espaces de rangement »), et celui des hôtels (« Nous sommes hébergés dans un hôtel sensationnel. Je n'ai jamais séjourné dans un hôtel comme ça »)¹.

Devenir membre du Parti, cependant, impliquait incontestablement un grand « changement de vie », selon le témoignage d'Eric Hobsbawm. Il cite le dirigeant communiste italien Giorgio Amendola, auteur d'une belle autobiographie intitulée *Una scelta di vita (Le Choix d'une vie)*². Or ce choix n'avait rien de particulièrement confortable. Il s'agissait plutôt du choix d'une vie de sacrifices et de contraintes dans laquelle la liberté et l'anticonformisme bohémiens se voyaient remplacés par la discipline et une forme rigoureuse d'« ascèse intramondaine ». Le véritable communiste n'était pas très différent du révolutionnaire russe du XIX^e siècle décrit par Hans Magnus Enzensberger : « plus un puritain qu'un épicurien », menant « une vie austère, conscientieux, scrupuleux, et d'une modestie admirable »³. Pour la plupart des hommes et des femmes qui embrassèrent cette option, cela signifiait bien plus que renoncer à une carrière académique ou à une profession respectable : cela voulait dire tout simplement renoncer à une vie de famille. Les règles morales de ces « professionnels révolutionnaires » étaient à bien des égards nettement plus sévères et répressives que celles de la société bourgeoise qu'ils combattaient : beaucoup de femmes envoyées à l'étranger en mission politique pouvaient se voir séparées de leurs enfants durant plusieurs années. Cette règle de conduite transforma les *outsiders* du monde bourgeois en *insiders* d'un communisme – le Parti ou le Komintern – qui possédait, comme le souligne Brigitte Studer, de nombreux traits d'une « institution

1. *Ibid.*, p. 628.

2. Eric Hobsbawm, *Franc-tireur. Autobiographie*, trad. Dominique Peters et Yves Coleman, Paris, Ramsay, 2005, ch. 9. Il se réfère au premier volume de l'autobiographie écrite par le leader du Parti communiste italien Giorgio Amendola, *Una scelta di vita*, Milan, Rizzoli, 1978.

3. Hans Magnus Enzensberger, *Les Rêveurs de l'absolu*, trad. Lily Jumel, Paris, Allia, 2013, p. 49.

totale ». Il s'agissait cependant d'une institution totale « ouverte », puisque « y entrer et en sortir étaient des actes volontaires » et que la soumission à un pouvoir supérieur impliquait un ensemble de règles internalisées et une « technologie de soi » spécifique¹. Comme de nombreux anciens communistes l'ont expliqué, le parti apparaissait à ses membres comme une forme de « contre-société », un mélange d'école, d'église, de tribunal, de caserne et, dans le cas des « révolutionnaires professionnels »², une sorte de corporation internationale. Le Parti, écrit Edgar Morin dans son autobiographie, dirigeait « un univers hiérarchique et sacré aussi extraordinaire que l'Église catholique, avec ses rites, ses fêtes, ses ferveurs, ses diables, ses moeurs, ses hypocrisies, ses secrets, ses souterrains³ ». Le Parti avait ses revues, ses journaux et ses maisons d'édition pour éduquer ses membres, ainsi que ses propres écoles (l'URSS créa plusieurs universités pour les communistes étrangers, notamment l'École internationale Lénine de Moscou). Son idéologie cimenta une communauté de croyants rassemblés autour des dogmes d'une doctrine, le marxisme-léninisme, supervisée par une intelligentsia orthodoxe qui administrait aussi la justice en appliquant une loi d'airain.

En tant que soldats d'une armée révolutionnaire, les activistes communistes étaient soumis à un système hiérarchique qui impliquait la discipline et, lorsque cela était nécessaire, de sévères sanctions. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács définit la discipline, bien au-delà de ses aspects techniques et pratiques, comme une synthèse dialectique entre la liberté et la solidarité réalisée par l'organisation révolutionnaire : « La discipline du Parti communiste, l'absorption

1. Brigitte Studer, « Communism as Existential Choice », in Silvio Pons et Stephen Smith (dir.), *The Cambridge History of Communism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 506, 521. Studer se réfère au concept d'« institution totale » d'Erving Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autre reclus*, trad. Liliane et Claude Lainé, Paris, Minuit, 1968, ainsi qu'à Michel Foucault, « Les techniques de soi » (1984), in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, tome 4, p. 783-813.

2. Cette définition, forgée par l'ancienne gardienne de l'orthodoxie idéologique du PCF, Annie Kriegel, était principalement utilisée pendant la guerre froide afin de décrire les fonctionnaires communistes comme des agents d'une conspiration moscovite, mais elle possède néanmoins une valeur heuristique. Voir Annie Kriegel, *Les Communistes français*, Paris, Seuil, 1968. De nombreux intellectuels (dont Kriegel) garderont les habitudes mentales acquises en tant qu'apparatchiks du Parti en les mettant au service de leur nouvelle foi anticomuniste. Sur les anciens intellectuels staliniens qui devinrent des anticomunistes enragés, voir Isaac Deutscher, « The Ex-Communist's Conscience » (1950), *Marxism, Wars, and Revolutions*, op. cit., p. 49-59.

3. Edgar Morin, « Préface » (1991), in *Autocritique*, Paris, Seuil, 1991 (1959), p. 10.

inconditionnelle de l'ensemble de la personnalité de chaque membre dans la praxis du mouvement, est la seule voie possible pour réaliser la liberté authentique¹. » Lewis A. Coser définit le bolchevisme comme une secte religieuse dans le sens sociologique de Max Weber : une *ecclesia pura* agissant comme « un groupe exclusif d'agents religieux² ». À considérer la vie d'intellectuels révolutionnaires tels que Willi Münzenberg, l'organisateur itinérant de la propagande du Komintern, Felix Dzerjinski, l'inf�xible chef de la Tcheka, ou Larissa Reissner, que Trotski décrivait comme une déesse olympienne qui « joignait un esprit d'une fine ironie et la vaillance d'un guerrier », on pourrait conclure que, ironiquement, ils correspondaient assez bien au portrait du nihiliste brossé par Netchaïev en 1869 :

Le révolutionnaire est un homme perdu. Il n'a pas d'intérêts propres ni de cause personnelle ; ni de sentiments, d'habitudes, ni de biens. Il n'a même pas un nom. Tout en lui est absorbé par un intérêt unique et exclusif, une seule pensée, une seule passion : la révolution³.

Ainsi le communisme devint-il une institution transnationale dont le cerveau, établi à Moscou, organisait des missions dans le monde entier. Mais contrairement aux années 1920, lorsque l'internationalisme supposait des luttes révolutionnaires coordonnées à une échelle globale, il laissa la place dans la décennie suivante à la défense des intérêts de l'URSS et à la subordination de l'action de tous les partis communistes aux intérêts prioritaires de la politique étrangère soviétique.

Walter Benjamin s'interrogea sur les conséquences de son éventuelle adhésion au Parti communiste, en janvier 1927, lorsqu'il rencontra à Moscou les dirigeants des institutions culturelles soviétiques et qu'il rendit visite quotidiennement à Asja Lacis, qui travaillait pour le théâtre soviétique. Il évalua alors le pour et le contre d'un choix qui aurait mis fin à son « illégal incognito parmi les auteurs bourgeois ». Quoiqu'il n'exclut pas cette option, il avait conscience des conséquences qu'elle pourrait avoir sur sa recherche et son indépendance intellectuelle. D'un côté, cela impliquait « une position solide, un

1. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 360.

2. Lewis A. Coser, *Men of Ideas. A Sociologist's View*, New York, Free Press, 1997 (1965), p. 162.

3. Franco Venturi, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution*, op. cit., p. 636.

mandat, ne serait-ce que par implication », et un « contact organisé, garanti, avec l'autre peuple » ; d'un autre côté, cela correspondait aussi à un « [abandon] de [son] indépendance privée », et supposait d'être capable « de projeter ses propres pensées sur quelque chose comme un champ préétabli de forces »¹. Finalement, il ne se rallia pas au KPD, de même qu'il n'envisagea jamais sérieusement l'option d'apprendre l'hébreu et de rejoindre son ami Gershom Scholem à Jérusalem.

Ce microcosme existentiel n'était pas l'issue naturelle de la théorie marxiste ou des obsessions conspiratrices de Lénine, même si le centralisme bolchevik joua évidemment un rôle dans la construction de ce dispositif exécrable. Ce n'était pas non plus le produit d'une idéologie malfaisante, comme le voudrait le fantasme d'une certaine historiographie anticomuniste qui rappelle le mythe antisémite d'un complot juif international. C'était la conséquence ultime d'une militarisation de la révolution qui luttait pour survivre et pour construire l'URSS comme un acteur efficace au milieu d'une guerre civile internationale. Tel Saturne, les révolutions dévorent leurs enfants et les intellectuels constituèrent des cibles privilégiées du stalinisme.

Inutile de dire que pour une génération d'intellectuels qui avait adopté le marxisme comme théorie révolutionnaire, cette transformation comportait un appauvrissement spirituel significatif. Comme Hobsbawm nous le rappelle dans son autobiographie, au cours des années 1930, le marxisme devint très vite le « matérialisme dialectique et historique », c'est-à-dire un ensemble de « simplifications pédagogiques » qui façonnaient une vision du monde « scientifique », au sens du positivisme du XIX^e siècle². Durant l'entre-deux guerres, le marxisme occidental – Gramsci, Lukács, Korsch et l'École de Francfort –, de même que les formes les plus créatives de marxisme anticolonial – C.L.R. James ou Mao Zedong – surgirent hors du contrôle du Komintern et de l'URSS. À quelques rares exceptions près – notamment Lukács –, les intellectuels créateurs ne pouvaient pas penser à l'intérieur des structures puissantes de ces institutions « totales ». Dans les années 1930, les chemins des intellectuels révolutionnaires se séparèrent dramatiquement : certains acceptèrent le stalinisme, d'autres embrassèrent une forme de communisme hérétique, d'autres encore décidèrent de rester en dehors du Parti afin de préserver leur liberté de pensée, et d'autres enfin devinrent anticomunistes

1. Walter Benjamin, *Journal de Moscou*, Paris, L'Arche, 1997, p. 73.

2. Eric Hobsbawm, *Franc-tireur*, op. cit., ch. 6.

(une première vague en 1939, après le pacte germano-soviétique, et une seconde, beaucoup plus vaste, pendant la guerre froide). Quant aux intellectuels révolutionnaires de Russie et d'Europe orientale, la plupart périrent au cours des purges stalinien, entre 1936 et 1938. Six des huit membres du premier bureau politique du Parti bolchevik constitué en novembre 1917 – Lev Kamenev, Nikolaï Krestinski, Léon Trotski, Grigori Zinoviev, Andreï Bubnov et Grigori Sokolnikov – furent tués par Staline entre 1936 et 1941. Seuls Lénine et Staline moururent de mort naturelle.

Dans les années 1930, les procès de Moscou devinrent l'effroyable vitrine des tendances contradictoires et des dilemmes moraux qui déchiraient une génération entière de bolcheviks et, indirectement, d'intellectuels révolutionnaires à l'échelle internationale. Défendant une idée communiste qui transcendait les intérêts individuels, leur engagement moral était en permanence menacé par deux tendances distinctes. La première était celle de l'extrémisme éthique, qui posait en principe des valeurs absolues au nom desquelles toute conséquence sociale, politique, voire humaine pouvait être considérée comme mineure et acceptable et tout compromis comme une trahison et une forme détestable de *Realpolitik*¹. Bakounine et Netchaïev en avaient fixé les règles dans une sorte de loi révolutionnaire :

Sévere envers lui-même, il [le révolutionnaire] doit l'être envers les autres. Tout sentiment tendre et amollissant de parenté, d'amitié, d'amour, de gratitude et même d'honneur doit être étouffé en lui par l'unique et froide passion révolutionnaire. Il n'existe pour lui qu'une seule volupté, une seule consolation, récompense ou satisfaction : le succès de la révolution. Jour et nuit, il ne doit avoir qu'une pensée, qu'un but : la destruction la plus implacable. Travaillant froidement et sans répit à ce but, il doit être prêt à périr lui-même, et à faire périr de sa main tout ce qui empêche cet accomplissement².

La seconde était une forme d'aliénation à l'égard d'un Parti perçu comme l'incarnation de l'éthique révolutionnaire. Après 1917, cette

1. D'après Max Weber, cela correspondait à « l'éthique du Sermon sur la montagne », qu'il attribuait à Karl Liebknecht et à la Ligue spartakiste. Voir « La profession et la vocation de politique », *loc. cit.*, p. 189-190

2. Sergueï Netchaïev, *Catéchisme du révolutionnaire*, *op. cit.* ; cité in Franco Venturi, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution*, *op. cit.*, p. 636 ; James Joll, *The Anarchists*, *op. cit.*, p. 77-78.

tendance prévalut et emporta petit à petit tous les domaines de l'autonomie individuelle. D'après Lukács, la force du Parti était essentiellement morale¹. Le terrifiant spectacle des procès de Moscou, au cours desquels une génération d'intellectuels révolutionnaires brillants, talentueux, généreux et très souvent courageux, « confessèrent » les crimes imaginaires les plus abominables, allant jusqu'à se décrire eux-mêmes comme des traîtres, met en lumière non seulement la destruction de l'éthique communiste par le stalinisme, mais aussi les conséquences extrêmes d'une théorie philosophique et politique dangereuse faisant du Parti communiste l'incarnation de l'éthique elle-même. Face aux tragiques conséquences de cette pratique d'auto-alienation, plusieurs communistes redécouvrirent les vertus de l'humanisme radical. On en trouve l'illustration dans l'autobiographie de Victor Serge :

Défense de l'homme. Respect de l'homme. Il faut lui rendre des droits, une sécurité, une valeur. Sans cela, pas de socialisme. Sans cela, tout est faux, raté, vicié. L'homme, quel qu'il soit, fût-ce le dernier des hommes. « Ennemi de classe », fils ou petit-fils de bourgeois, je m'en moque, il ne faut jamais oublier qu'un être humain est un être humain. Ça s'oublie tous les jours sous mes yeux, partout, c'est la chose la plus révoltante, la plus antisociale qui soit².

Un idéotype

En l'espace d'un siècle et demi, l'intellectuel révolutionnaire connut de nombreuses mutations, oscillant constamment entre l'esprit bohème et la discipline de Parti. C'est pourquoi, avec quelques ajustements, la définition du « partisan » proposée par Carl Schmitt peut nous aider à en brosser le portrait, même si cela demeure un idéotype approximatif et insatisfaisant. Sa *Théorie du partisan* (1963) ne traite pas la question de l'intelligentsia, mais elle examine avec précision les écrits de plusieurs penseurs et inclut les révoltes dans son examen, en mentionnant « la guerre civile comme une lutte de classes », une situation dans laquelle le principal objectif des rebelles

1. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., ch. 2. Sur « l'extrémisme éthique » de Lukács, voir Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács, 1908-1929*, Paris, PUF, 1976, ch. 3.

2. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, op. cit., p. 295.

est « de supprimer le gouvernement de l'État ennemi »¹. En d'autres termes, la guerre menée par le partisan est un conflit dans lequel le noyau du politique – l'opposition absolue entre l'ami et l'ennemi – trouve son expression la plus accomplie, en tout point analogue à l'affrontement entre la révolution et la contrerévolution. De manière significative, l'essai de Schmitt fait aussi référence à Lénine en tant qu'archétype du « révolutionnaire professionnel » qui scelle l'« alliance de la philosophie et du partisan »².

Les partisans apparaissent au cours d'une guerre civile, un conflit anomique dans lequel les lois sont abandonnées et les combattants essaient de se détruire mutuellement. Lorsqu'ils sont capturés, ils ne s'attendent pas à être traités comme des prisonniers de guerre : ils le seront comme des criminels. La guerre de partisans met en conflit la légalité et la légitimité : pour le pouvoir légal, les partisans sont des bandits et des criminels ; pour les partisans eux-mêmes, en revanche, l'autorité légale a perdu toute légitimité et ne fait qu'usurper le pouvoir. Au cours d'une guerre civile, les belligérants ne se considèrent pas comme des adversaires légitimes mais comme des ennemis irréductibles : le *iustus hostis* est ainsi remplacé par l'*inimicus*. Les intellectuels révolutionnaires ne cherchent pas à trouver un compromis ou à établir des relations paisibles avec le capitalisme ; ils œuvrent à le détruire. S'ils négocient des trêves ou signent des traités de paix, comme les bolcheviks le firent à Brest-Litovsk, il ne s'agit que d'une étape dans une guerre au long cours. De nombreux artistes d'avant-garde, comme nous l'avons vu avec l'exemple de la guérilla menée par Diego Rivera contre le mécénat capitaliste, se définissaient d'ailleurs eux-mêmes comme des partisans esthétiques.

Ainsi, un portrait de l'intellectuel révolutionnaire réunit un ensemble de traits qui, bien qu'essentiels, ne coexistent pas toujours et s'avèrent parfois conflictuels : un engagement idéologique et politique intense ; un ethos anticapitaliste ; une condition « librement flottante » de déclassement bohémien ; et une attitude cosmopolite (pourvue dans certains cas d'un caractère tellurique). Essayons de décrire plus précisément chacun de ces traits.

Engagement idéologique. Les intellectuels révolutionnaires élaborent des idées critiques pour une transformation radicale de la société et le renversement de l'État. Ils s'intéressent aux différents domaines

1. Carl Schmitt, « La théorie du partisan », *loc. cit.*, p. 235.

2. *Ibid.*, p. 259.

du savoir, de l'économie à la politique en passant par la philosophie, l'histoire et l'esthétique, mais ils ne sont pas des « libres penseurs » ou des écrivains anticonformistes isolés, dans la mesure où leurs idées sont consciemment engagées dans un projet politique de libération : l'anarchisme, le socialisme, le communisme, la libération sexuelle, des « races » ou des nations.

Utopisme. Cet engagement idéologique et politique comporte une forte dimension utopique qui peut transformer leurs mouvements en communautés messianiques. La pensée critique fournit des arguments pour construire une société alternative et nourrit une imagination projetée vers le futur. Cette utopie oriente également leur approche du passé et dessine une vision de l'histoire comme longue marche de luttes émancipatrices. Tout cela fait des intellectuels les gardiens de la tradition révolutionnaire et les dépositaires d'une mémoire collective de la révolte.

Engagement moral. Ce choix idéologique et politique est enraciné dans un éthos anticapitaliste qui peut prendre aussi bien une tournure hédoniste qu'une forme sacrificielle. Il associe l'amour libre et l'« ascèse intramondaine », le rejet radical de toutes les conventions bourgeoises de respectabilité et un puritanisme qui identifie la révolution tantôt à une liberté sauvage et jubilatoire, tantôt à une conduite de vie monastique, une condition sacrificielle de discipline et de négation de soi. Le conflit entre les opprimés et les dominants coïncide avec la dichotomie entre le bien et le mal, la vertu et l'égoïsme. Une vie révolutionnaire est aux antipodes des mœurs et des valeurs dominantes, principalement perçues comme un système organisé d'injustice. Elle exprime une relation particulière entre l'éthique de la conviction et celle de la responsabilité. L'éthique de la conviction accepte, voire prescrit, l'usage de la violence comme outil d'émancipation ; l'éthique de la responsabilité, quant à elle, assujettit tout souci individuel à un intérêt collectif supérieur.

Marginalité bohème. De même que le partisan est un combattant irrégulier qui n'appartient pas à une armée officielle et ne porte pas d'uniforme, de même l'intellectuel révolutionnaire n'appartient pas au monde académique, ne cherche pas de reconnaissance institutionnelle et rejette les marqueurs symboliques d'une carrière conventionnelle. Nonobstant ses origines sociales, il est un déclassé, un penseur, un écrivain ou un essayiste bohémien. Il mène une vie précaire, sans revenu régulier, écrivant pour des journaux et des magazines aux marges de l'industrie culturelle, le plus souvent

collaborant aux publications des mouvements socialistes et révolutionnaires. Le soutien matériel qu'il reçoit de l'URSS ne fait pas de lui un « établi ». La révolution attire toujours toutes sortes de parias : féministes, juifs, Noirs, colonisés, artistes et écrivains d'avant-garde.

Mobilité. La mobilité des intellectuels révolutionnaires suit la circulation des idées critiques d'avant-garde et le déplacement des foyers révolutionnaires plutôt que la topographie du monde académique. Elle ne tient pas à l'évolution du marché du travail universitaire mais plutôt à la dynamique des luttes de classes. Elle est la conséquence à la fois d'un manque de liens sociaux solides – ce que Karl Mannheim appelait l'« intelligentsia librement flottante » (*freischwebende Intelligenz*)¹ – et de la répression d'État, qui les constraint à de longues périodes d'exil. Qu'elle soit choisie ou subie, cette mobilité est une source de cosmopolitisme qui pousse les intellectuels révolutionnaires à penser par-delà les frontières nationales.

Cosmopolitisme. Tout en marquant la trajectoire de tant d'intellectuels anarchistes, socialistes et communistes de 1848 à la révolution cubaine, le cosmopolitisme s'allie souvent à un engagement politique enraciné dans un contexte national. Le cas d'Hô Chi Minh montre que les rebelles cosmopolites peuvent faire preuve d'une dimension tellurique profonde et la mort de Trotski lors de son exil mexicain prouve également qu'un bohémien transformé en chef d'État peut retrouver son statut originaire de cosmopolite sans attaches. De Blanqui à Lénine, les doctrinaires essayèrent de se tailler des uniformes inconfortables qui, dans la plupart des cas, ne correspondent pas aux parcours existentiels d'esprits libres et d'intellectuels attachés à l'indépendance de leur pensée critique. La légende raconte qu'en 1956, lorsque les chars soviétiques renversèrent le gouvernement des conseils à Budapest, un officier demanda à Georg Lukács de lui remettre son arme, et que celui-ci lui tendit sa plume. Le vieux philosophe révolutionnaire, qui avait connu la répression de l'amiral Horthy et survécu aux procès de Moscou, avait gardé le sens de l'humour, mais son geste possédait une signification symbolique plus profonde. Les intellectuels révolutionnaires sont des trouble-fêtes.

1. Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, op. cit., p. 128.

L'intellectuel révolutionnaire

Intense engagement politique et idéologique
Anarchisme / Socialisme / Communisme

Utopisme

Pôles de l'éthos anticapitaliste :
Amour libre / Ascèse intramondaine
Rejet des valeurs bourgeois / Discipline partisane
Anticonformisme / Vocation sacrificielle
Éthique de la conviction / Éthique de la responsabilité
Individualisme / Collectivisme
Liberté de pensée / Orthodoxie

Bohémianisme
Statut déclassé et précarité sociale
Statut de paria : féminisme / judéité / identité noire / colonialité
Antiacadémisme : dichotomie établi /marginal

Cosmopolitisme
Mobilité : émigration, exil
Cosmopolitisme enraciné / caractère tellurique / cosmopolitisme déraciné

Intellectuels révolutionnaires

	Lycée Université	Enseignement	Journalisme	Prison	Exil	Révolution	Pouvoir	Tué
M. Bakounine 1814	•		•	•	•	•		
A. Blanqui 1805	•		•	•	•	•		
C. Cafiero 1846	•		•	•	•			
D. De Leon 1852	•	•	•					
F. Engels 1820	•		•	•	•	•		
V. Figner 1852	•			•	•	•		
J. Guesde 1845	•		•	•	•			
A. Herzen 1812	•		•		•			
S. Katayama 1859	•		•	•	•			
K. Kautsky 1854	•	•	•		•	•		
P. Kropotkine 1842	•		•	•	•			
An. Labriola 1843	•	•	•					
P. Lafargue 1842	•		•	•	•	•		
F. Lassalle 1825	•		•	•		•		
P. Lavrov 1823	•		•	•	•	•		
E. Malatesta 1853	•		•	•	•			
K. Marx 1818	•		•	•	•	•		
F. Mehring 1846	•	•	•			•		
L. Michel 1830	•		•	•	•	•		•
W. Morris 1834	•	•	•					
S. Netchaiev 1847	•			•				•
G. Plekhanov 1856	•		•	•	•	•		
P.-J. Proudhon 1809	•		•	•		•		
J.-E. Reclus 1830	•	•	•	•	•	•		
J. Rizal 1861	•		•	•				•
G. Sorel, 1847	•		•					
K. Shusui 1871	•		•	•	•			•
F. Tristan 1803	•	•				•		
J. Vallès 1832		•	•	•	•	•	•	•
V. Zassoulitch 1851	•		•	•	•	•		
C. Zetkin 1857	•		•	•	•	•		

Intellectuels révolutionnaires**XX^e siècle (Empire tsariste : génération des années 1870-1890)**

	Université	Enseignement	Journalisme	Prison	Exil	Révolution	Pouvoir	Tué
A. Bogdanov 1873	•	•	•	•	•	•		
N. Boukharine 1888	•	•	•	•	•	•	•	•
V. Tchernov 1873	•	•	•		•	•	•	
F. Dzerjinski 1877	•		•	•	•	•	•	
L. Jogiches 1867	•		•	•	•	•		•
L. Kamenev 1883	•		•	•	•	•	•	•
A. Kollontaï 1872	•		•	•	•	•	•	
V. Lénine 1870	•		•	•	•	•	•	
A. Lounatcharski 1875	•	•	•	•	•	•	•	
J. Martov 1873	•		•	•	•	•		
K. Radek 1885	•	•	•	•	•	•	•	•
D. Riazanov 1870	•	•	•	•	•	•		
J. Staline 1878	•		•	•	•	•	•	
I. Rubin 1886	•	•	•	•	•	•		
B. Savinkov 1879	•		•	•	•	•	•	
Y. Sverdlov 1885	•		•	•	•	•	•	
L. Trotski 1879	•		•	•	•	•	•	
Voline 1882	•		•	•	•	•		
G. Zinoviev 1883	•		•	•	•	•	•	

Intellectuels révolutionnaires**XX^e siècle (Europe centrale : génération des années 1870-1890)**

	Université	Enseignement	Journalisme	Prison	Exil	Révolution	Pouvoir	Tué
M. Adler 1873	•	•	•		•	•		
O. Bauer 1881	•		•		•	•		
E. Bloch 1885	•	•	•		•	•		
R. Fischer 1895	•		•		•	•		
P. Frölich 1884	•		•	•	•	•		
H. Grossmann 1881	•	•	•		•	•		
K. Korsch 1886	•	•			•	•		
B. Kun 1886	•		•	•	•	•	•	•
G. Landauer 1870	•		•	•		•		•
P. Levi 1883	•		•			•		
E. Leviné 1883	•		•	•		•	•	•
K. Liebknecht 1871	•			•		•		
G. Lukács 1885	•	•	•	•	•	•	•	
R. Luxemburg 1871	•		•	•		•		
H. Marcuse 1898	•	•			•	•		
W. Münzenberg 1889	•		•		•	•		
E. Mühsam 1878	•		•	•	•	•	•	•
F. Pfemfert	•		•		•	•		
W. Reich 1897	•	•			•	•		
R. Rosdolsky 1898	•	•	•		•	•		
W. Scholem 1895	•		•	•		•		
A. Thalheimer 1884	•	•	•		•	•	•	
E. Varga 1879	•	•	•		•	•	•	

**Intellectuels révolutionnaires
XX^e siècle (Europe occidentale : génération des années 1880-1900)**

	Université	Enseignement	Journalisme	Prison	Exil	Révolution	Pouvoir	Tué
L. Aragon 1897	•		•					
A. Bordiga 1889	•		•	•				
A. Breton 1896	•		•			•		
C. Cahun 1894	•		•	•				
G. Friedmann 1902	•	•	•					
A. Gramsci 1891	•		•	•				
D. Guérin 1904	•		•	•				
H. Lefebvre 1901	•	•	•					
P. Naville 1904	•	•	•	•				
A. Nin 1892	•		•			•		•
P. Nizan 1905	•		•					
S. Pankhurst 1882	•		•	•	•			
A. Pannekoek 1873	•	•	•					
P. Pascal 1890	•	•	•					
B. Péret 1899	•		•			•		
G. Politzer	•	•	•	•	•			•
Roland-Holst 1888	•		•			•		
A. Rosmer 1877			•					
V. Serge 1890			•	•	•	•		
P. Togliatti 1893	•		•	•	•		•	

Intellectuels révolutionnaires**XX^e siècle (Amériques : deux générations, celles des années 1870 et 1900)**

	Université	Enseignement	Journalisme	Prison	Exilé	Révolution	Pouvoir	Tué
A. Berkman, 1870	•		•	•	•			
L.B. Boudin 1874	•		•					
L. Bryant 1885	•		•					
J. Burnham 1905	•	•	•					
M. Eastman 1883	•		•					
L. Fraina 1892	•		•					
S. Frondizi 1907	•	•	•					•
A. Giovannitti 1884	•		•	•				
M. Gold 1894	•		•					
E. Goldman 1869	•		•	•		•		
J. Ingenieros 1877	•	•	•					
J.C. Mariátegui 1894			•					
J.A. Mella 1903	•		•	•	•			•
An. Ponce 1898	•	•	•		•			
Ph. Rahv 1908	•	•	•					
J. Reed 1887	•		•	•		•		

**Intellectuels révolutionnaires
XX^e siècle (monde colonial : génération des années 1880-1900)**

	Lycée	Université	Enseignement	Journalisme	Prison	Exil	Révolution	Pouvoir	Tué
A. Césaire 1913	•			•					
Chen Duxiu 1880	•			•	•			•	
Deng Xiaoping 1904	•						•	•	
C.L.R. James 1901	•			•	•	•			
Hô Chi Minh 1890	•			•	•	•	•	•	
Mao Zedong 1893	•			•			•	•	
T. Malaka 1897	•			•	•	•	•		•
C. McKay 1889	•			•		•			
G. Padmore 1903	•			•					
Li Dazhao 1889	•	•		•			•		•
L. Senghor 1889				•					
M.N. Roy 1887	•			•	•	•			
Ta Thu Thao 1906	•			•	•	•	•		•
Zhou Enlai 1898	•						•	•	

5

Entre liberté et libération

La révolution est la guerre de la liberté contre ses ennemis.

ROBESPIERRE, « Sur les principes du gouvernement révolutionnaire » (1793)

La liberté seulement pour les partisans du gouvernement, pour les membres d'un parti, aussi nombreux soient-ils, ce n'est pas la liberté. La liberté, c'est toujours la liberté de celui qui pense autrement. Non pas par fanatisme de la « justice », mais parce que tout ce qu'il y a d'instructif, de salutaire et de purifiant dans la liberté politique tient à cela et perd de son efficacité quand la « liberté » devient un privilège.

Rosa LUXEMBURG, *La Révolution russe* (1918)

Généalogies

Penser la liberté (ce à quoi la philosophie politique s'est attelée depuis des siècles) et l'historiciser (c'est-à-dire interpréter des expériences historiques concrètes de libération) sont deux choses différentes. Le rapport entre liberté et révolution – conçue comme une action libératrice – est un bon révélateur de ce clivage. On peut tracer plusieurs généalogies de la liberté, non pas seulement à cause de ses

avatars historiques, mais aussi en raison de la pluralité de ses conceptions. Selon que l'on adopte une perspective anarchiste, marxiste ou libérale, les chemins de la liberté se séparent de manière significative, parfois radicale. En réalité, « liberté » est indubitablement l'un des mots les plus ambigus et les plus polysémiques de notre lexique politique. Personne ne s'y oppose, bien que personne ne lui donne le même contenu. Depuis l'époque des Lumières, la liberté est un idéal presque universellement accepté, mais ses définitions sont très diverses, souvent incompatibles, et son champ conceptuel est semé de paradoxes. Dans ses *Considérations sur la France* (1797), Joseph de Maistre, le sombre apologiste de l'Ancien Régime que nous avons déjà croisé dans ce livre, en proposait une définition légitimiste : la liberté, écrivait-il, est « l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves¹ ». Pendant trois siècles, la traite des esclaves entre l'Afrique, l'Europe et les Amériques fut confiée à des navires qui arboraient sans vergogne des noms tels que *Amitié*, *Fraternité* et... *Liberté*². Cette situation paradoxale ne changea guère au xx^e siècle. Dans son célèbre essai intitulé *La Doctrine du fascisme* (1932), écrit en collaboration avec Giovanni Gentile, Benito Mussolini définit la liberté comme synonyme de totalitarisme : « Le fascisme est pour la liberté », pour la seule liberté « qui puisse être chose sérieuse, la liberté de l'État et de l'individu dans l'État »³. Compris comme un État totalitaire, le fascisme est donc la seule et unique réalisation possible de la liberté. Dans le fascisme, les individus sont privés de toutes les libertés inutiles et potentiellement néfastes, mais leur liberté fondamentale est finalement obtenue grâce à un État qui façonne leur volonté. Le fascisme exprime donc une forme de liberté supérieure car, selon lui, « tout est dans l'État et rien d'humain ou de spirituel, pour autant qu'il ait de la valeur, n'existe en dehors de l'État ». Forme totalitaire de liberté, « l'État fasciste, synthèse et unité de toute valeur interprète, développe et renforce la vie tout entière du peuple⁴ ».

Dans la Constitution de l'URSS de 1936, l'année du premier procès de Moscou, la liberté est identifiée au pouvoir du Parti commu-

1. Joseph de Maistre, « Considérations sur la France », in *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989, p. 93.

2. Vincent Harding, *There is a River. The Black Struggle for Freedom in America*, New York, Vintage, 1981, p. 3.

3. Benito Mussolini (avec Giovanni Gentile), « La Doctrine du fascisme », in Enzo Traverso (dir.), *Le Totalitarisme*, op. cit., p. 126.

4. *Ibid.*

niste. Léon Trotski observe dans *La Révolution trahie* (1937) que le nouveau texte constitutionnel « garantissait » de nombreuses « libertés » (d'expression, de la presse, de réunion et de manifestation), mais qu'en réalité ces « libertés » prenaient « la forme d'une solide muselière ou de chaînes et menottes ». Autrement dit, le véritable sens du droit soviétique se trouvait aux antipodes de sa définition formelle. Préfigurant 1984 d'Orwell, Trotski soulignait que la liberté de la presse supposait « le maintien d'une censure préalable sans merci, dont les fils se [rattachaient] au secrétariat du comité central, que personne n'[avait] élu » ; la liberté de penser signifiait « le commandement grossier et ignorant institué dans les sciences, la littérature et l'art » ; et la liberté de réunion n'était que « la liberté pour certains groupes de venir aux réunions convoquées par les autorités pour y prendre des résolutions décidées à l'avance ». Il en résultait que, sous la nouvelle loi, des milliers de gens étaient mis « dans les prisons et les camps de concentration pour avoir péché contre le dogme de l'inaffabilité »¹. Dans la Constitution de Staline, concluait Trotski, le sens du mot liberté était étouffé d'un bout à l'autre par l'« usurpation et [le] cynisme² ». Staline, cependant, n'était que l'expression paroxystique d'une tendance générale et ses efforts de réinterprétation de la liberté trouvaient de nombreux concurrents. Trotski avait déjà été assassiné lorsqu'après la Seconde Guerre mondiale, l'une des agences internationales les plus puissantes de la propagande conservatrice décida de s'appeler Congrès pour la liberté de la culture³. C'est au nom du « monde libre » et de la défense contre la menace du communisme que le département d'État américain organisa ou soutint des putschs et instaura des dictatures militaires en Iran (1953), au Guatemala (1954), en Indonésie (1965) et au Chili (1973), pour ne citer que quelques exemples.

La plupart des manuels de philosophie politique rappellent la distinction canonique opérée par Benjamin Constant en 1819 entre la liberté des Anciens et celle des Modernes, distinction qu'Isaiah Berlin redéfinit comme deux formes de liberté, l'une « positive » (*liberty to*) et l'autre « négative » (*liberty from*)⁴. La première est collective

1. Léon Trotski, *La Révolution trahie*, op. cit., p. 174-175.

2. *Ibid.*, p. 181.

3. Voir Peter Coleman, *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind in Postwar Europe*, New York, Free Press, 1989.

4. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1990 (1958).

et consiste en une participation active à la vie publique : liberté de décider du futur de l'État ; la seconde est individuelle et fondée sur la capacité des citoyens, libres de toute coercition, d'organiser leur propre vie sans interférences extérieures. La première suppose une communauté politique, la seconde une société d'individus atomisés, autrement dit une société de marché. Comprise comme l'opposé du collectivisme, la liberté négative n'a pas besoin de la démocratie. D'après Constant, le but des institutions représentatives n'est pas d'incarner la souveraineté populaire mais plutôt de favoriser le libre développement de l'initiative individuelle et de l'esprit d'entreprise. Comme il l'explique à la fin de son essai :

Le système représentatif n'est autre chose qu'une organisation à l'aide de laquelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même. [...] Le système représentatif est une procuration donnée à un certain nombre d'hommes par la masse du peuple, qui veut que ses intérêts soient défendus, et qui néanmoins n'a pas le temps de les défendre toujours lui-même¹.

Selon cette perspective, la liberté des propriétaires prévaut clairement sur la démocratie des citoyens. Dans son manifeste néolibéral *La Route de la servitude* (1944), Friedrich von Hayek écrit que « le système de la propriété privée est la meilleure garantie de la liberté² » et explique que les germes du totalitarisme avaient été introduits, bien avant Hitler, par le socialisme, un courant politique dont l'hostilité à la propriété privée menaçait toutes les libertés modernes. Selon lui, la liberté signifie la propriété et le totalitarisme est la forme la plus accomplie du collectivisme. Dans son introduction, il souligne que « l'ascension du fascisme et du nazisme a été non pas une réaction contre les tendances socialistes de la période antérieure, mais un résultat inévitable de ces tendances³ ». La démocratie, ajoute-t-il, est « un procédé utilitaire pour sauvegarder la paix intérieure et la liberté individuelle⁴ ». À ce titre, elle n'est certes pas « infaillible » et peut

1. Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *Écrits politiques*, textes établis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, « Folio », Gallimard, 1997, p. 615.

2. Friedrich A. Hayek, *La Route de la servitude*, trad. Georges Blumberg, Paris, PUF, 2010, p. 70.

3. *Ibid.*, p. 12

4. *Ibid.*, p. 57.

devenir « aussi tyrannique que la pire dictature¹ ». Dans la mesure où la « démocratie distributive » est la route privilégiée de la servitude, une lutte antitotalitaire efficace passe avant tout par la défense de la civilisation, c'est-à-dire « la soumission de l'homme aux forces impersonnelles du marché² ». Ainsi, combattre les forces de l'Axe n'était pas suffisant : Hayek suggérait également de combattre ceux qu'il appelait « les totalitaires parmi nous », à savoir ceux qui, comme John Maynard Keynes, prescrivaient dangereusement des mesures d'intervention de l'État dans l'économie³. Fondée sur ces hypothèses, l'histoire de la liberté devient une marche triomphale de la propriété et de la compétition marchande, finalement inscrite dans l'habitus mental et dans la conduite de la vie de l'*homo economicus* néolibéral. Si l'on suit cette généalogie, il nous faut conclure que la liberté aurait aujourd'hui triomphé avec la Banque mondiale et le Fonds monétaire international.

Il existe cependant une tout autre généalogie de la liberté qui rejette le principe de propriété. Son point de départ est sans doute le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) de Rousseau, dont la seconde partie commence par ces quelques phrases célèbres :

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne⁴.

C'est dans le capitalisme moderne que la conception de la liberté fondée sur la critique de la propriété prend toute sa signification. En 1842, le jeune Karl Marx rédigea plusieurs articles pour le *Rheinische Zeitung* consacrés aux enclosures en Rhénanie : pendant des siècles, le bois mort des forêts avait été à la libre disposition de chacun en tant que bien collectif et les paysans l'avait ramassé pour leurs propres

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 148.

3. *Ibid.*, ch. XIII.

4. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2008, p. 109.

besoins. Dès lors que les forêts furent transformées en propriété privée, cependant, ces derniers devinrent soudain des « voleurs ». La propriété avait détruit une liberté ancestrale sur laquelle les paysans avaient bâti leur vie collective. Les arguments de Marx n'étaient pas complètement nouveaux, puisque sa critique de la propriété avait d'illustres ancêtres, à commencer par les Niveleurs, qui avaient discuté de ces questions dans leurs débats de Putney, pendant la révolution anglaise¹, jusqu'aux jacobins : le conflit entre la propriété et le « droit d'exister » fut au cœur de l'élaboration de la Constitution de 1793. Marx s'opposait donc fermement au droit rhénan qui, au nom de la propriété privée, avait transformé la récolte du bois mort en un délit de vol. Il exigeait que soit mis en place « pour les pauvres le droit coutumier » et qu'il soit étendu partout comme un droit humain visant à protéger « cette masse placée tout au bas de l'échelle »².

Comme l'observait Daniel Bensaïd en examinant ces débats, on ne peut qu'être frappé par les analogies entre le passé et le présent³. Les enclosures de la fin du XVIII^e siècle au Royaume-Uni et au début des années 1840 en Allemagne sont étonnamment similaires à la destruction croissante du « commun » – tant dans le domaine de la nature que dans celui de la création intellectuelle – par sa privatisation et sa soumission à la loi du marché depuis le début du XX^e siècle. De nos jours, une ressource naturelle comme l'eau est devenue un objet de propriété et une marchandise produite par des compagnies privées. Biotechnologies, génomes, brevets et autres formes de propriété intellectuelle sont autant de moyens de déposséder les êtres humains, tout comme les enclosures d'il y a deux siècles furent un moment crucial dans le processus d'accumulation du capital. Comme Karl Polanyi l'explique dans *La Grande Transformation* (1944), loin d'être « neutre » ou « naturelle », la société de marché fut bâtie sur le démantèlement planifié des biens communs, avec leurs propres formes de liberté. Retournant l'argument de Hayek, Polanyi souligne que la prétendue « civilisation du XIX^e siècle », ne fut pas détruite par l'attaque conjointe de barbares de droite et de gauche obsédés

1. Voir Ellen Meiksins Wood, *Liberty & Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Londres-New York, Verso, 2012, p. 231-240.

2. Karl Marx, « Les Débats sur la loi relative aux vols de bois », *Oeuvres, III – Philosophie*, op. cit., p. 242.

3. Voir Daniel Bensaïd, *Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique, 2007.

par l'idée d'une économie planifiée ; le fascisme était la conséquence ultime de l'illusion d'une société de marché autorégulée qui, entrée dans un conflit insurmontable avec la démocratie, avait choisi de le surmonter en détruisant la démocratie elle-même. Préserver la liberté dans les sociétés modernes et complexes, conclut-il, revient à remettre en question le dogme du capitalisme de marché, car le fascisme n'avait été que la tentative de trouver une solution politique autoritaire aux conflits sociaux insurmontables engendrés par l'économie de marché¹. Abandonné à ses propres démons, le capitalisme mettait inéluctablement en danger la liberté.

Nombre de chercheurs ont souligné « l'étrange accouchement gémellaire » du libéralisme classique et de l'esclavage racial². Dans la mesure où la propriété était son ultime substrat, la liberté n'était pas incompatible avec le colonialisme ou avec l'esclavage : le colonialisme supposait l'appropriation de territoires « n'appartenant à personne » (*terra nullius*) et l'esclavage transformait les travailleurs forcés noirs en biens appartenant aux propriétaires terriens³. Comme l'a montré Susan Buck-Morss, la plupart des penseurs des Lumières considéraient l'esclavage comme une métaphore utile pour décrire la coercition en tant que condition antinomique de la liberté, mais il s'agissait chez eux d'un argument strictement discursif⁴. Comprise comme une figure rhétorique empruntée à l'Antiquité, elle n'entrait pas en conflit avec la réalité historique des traites négrières et du travail forcé. John Locke louait la liberté et condamnait l'esclavage comme un « état vil et misérable de l'homme », mais il n'éprouvait aucun scrupule à être actionnaire de la Royal African Company, l'un des principaux acteurs de la déportation et du travail forcé des Noirs africains dans les plantations de Virginie⁵. Thomas Jefferson, le rédacteur de la Déclaration d'indépendance des États-Unis qui affirme le principe d'égalité, possédait plusieurs centaines d'esclaves.

1. Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Ch. Malamoud et M. Angeno, Paris, Gallimard, 1983 (1944).

2. Voir le deuxième chapitre de Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, op. cit.

3. Voir Ellen Meiksins Wood, *L'Empire du capital*, trad. Véronique Dassas et Colette St-Hilaire, Montréal, Lux, 2011, ch. 5.

4. Voir Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, trad. Noémie Séguol, Paris, Lignes/Léo Scheer, 2006, p. 7-14, ainsi que David B. Davis, *Problems of Slavery in the Age of Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 263.

5. La meilleure étude à ce sujet est celle de Matthieu Renault, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la politique européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014. Voir également Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, op. cit., p. 16.

Il n'est pas non plus anodin que l'abolition de l'esclavage n'ait pas donné lieu à des compensations financières pour les esclaves, mais qu'elle ait au contraire débouché sur des accords de réparation en faveur de leurs propriétaires. Il est évident qu'une généalogie de la liberté écrite du point de vue des esclaves et des peuples colonisés bouleverse les présupposés généraux du libéralisme classique.

Dévoiler l'hypocrisie et la mystification de la liberté capitaliste fut, tout au long du XIX^e siècle, un des principaux soucis du radicalisme de gauche. Parmi les cibles de ce dernier figure une puissante représentation visuelle de la liberté comme prospérité capitaliste. Il s'agit de la statue de la Liberté, dont l'inauguration eut lieu à Liberty Island, à New York, en 1886. À cette époque, à la fin de la Reconstruction, lorsque la Cour suprême des États-Unis mettait en application les lois de ségrégation, le lynchage avait atteint son apogée dans le Sud. La *Cleveland Gazette*, qui s'adressait à un lectorat noir, consacra à la cérémonie d'inauguration de la statue un éditorial sarcastique expliquant qu'installé dans le pays du Ku Klux Klan et de la haine raciale, ce symbole de la liberté « rayonnant dans le monde » était grotesque et « ridicule à l'extrême »¹. Au cours de la Grande Guerre, événement qui annonça la fin de la vague d'immigration européenne et l'émergence des États-Unis comme force hégémonique mondiale, Alexandra Kollontaï, socialiste russe alors exilée à New York, décrivit la statue comme un vestige anachronique du passé, « une vieille légende oubliée ». Ce symbole était arrivé trop tard, à un moment où le mythe américain était déjà usé :

Pour nos grands-pères et nos arrière-grands-pères, le Nouveau Monde était vraiment la terre de la liberté. Ici, contrairement à ce qu'ils avaient été dans l'Europe vieillissante, ils se sentaient les fils et les citoyens égaux d'un pays libre. Ici, ils pouvaient prier Dieu en suivant les rites qui leur tenaient à cœur. Ici, ils pouvaient encore croire qu'un homme pouvait œuvrer à son bonheur propre, à sa prospérité et à sa destinée, de ses propres mains. Ici, le mythe du succès attirait encore vers une liberté faite de terres inexplorées, de plaines fertiles et de montagnes arides regorgeant d'or².

Mais la fable de la liberté américaine était révolu et la statue apparaissait à présent petite et insignifiante à côté des imposantes

1. Cité in Edward Berenson, *The Statue of Liberty. A Transatlantic Story*, New Haven, Yale University Press, 2012, p. 98.

2. Alexandra Kollontaï, « The Statue of Liberty » (1916), in *Selected Articles and Speeches*, Moscou, Éditions du Progrès, 1984.

silhouettes des gratte-ciel de New York. La patrie de la liberté était devenue celle du capital :

Les gratte-ciel lui ont dérobé son halo et désormais, ce n'est plus elle qui surplombe la baie de cette métropole, ce n'est plus elle qui éclaire la voie conduisant au port international, au Nouveau Monde. Les millions de lumières aux fenêtres des immeubles de bureaux de cinquante étages éclipsent celle de la déesse de la liberté. Ces géants gris regardent avec dérision les rues étroites de New York qui, encombrées d'hommes d'affaires et de leurs employés, se fraient un chemin tout en bas, comme les cours d'eau des canyons entre les falaises. Et ce sont ces solides murs de pierre, refuges bien gardés des rois du capital américain, qui à présent expriment l'« esprit » qui règne sur le continent de Colomb de façon bien plus authentique que la statue verte, rabougrie et pathétique, qui semble presque gênée¹.

Représentations

La tension entre liberté et libération fut l'un des traits typiques de la culture du XIX^e siècle, l'âge des « révoltes bourgeoises ». Portés par le « peuple », c'est-à-dire par les classes populaires du début du capitalisme industriel, ces soulèvements avaient installé la bourgeoisie, nouvelle classe dominante, au pouvoir. En cette époque de « persistance de l'Ancien Régime », toutefois, ni les élites industrielles et financières, ni leurs représentants intellectuels et politiques ne participèrent aux révoltes ou n'érigèrent de barricades². Dans la première moitié de 1830, François Guizot, future incarnation de la monarchie de Juillet, réfléchissait encore à la manière de réformer le royaume de Charles X. Puis il observa passivement la vague soudaine et inattendue qui mit en place les nouvelles institutions libérales. Les protagonistes des « Trois Glorieuses », du 27 au 29 juillet 1830, étaient des ouvriers qualifiés qui constituaient le noyau du peuple de Paris : artisans, charpentiers, serruriers, cordonniers, tailleurs de pierre, imprimeurs, etc. Un petit

1. *Ibid.* Sur la métamorphose symbolique de ce monument, voir Rudolph Vecoli, « The Lady and the Huddled Masses. The Statue of Liberty as a Symbol of Immigration », in Wilton S. Dillon and Neil G. Kotler (dir.), *The Statue of Liberty Revisited*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1994.

2. Voir Ellen Meiksins Wood, *L'Origine du capitalisme. Une étude approfondie*, trad. François Tétreau, Montréal, Lux, 2009, ch. 5.

nombre d'étudiants s'engagea dans le mouvement à mesure qu'il prit de l'ampleur, ainsi qu'une part importante de la Garde nationale qui glissa progressivement du côté des insurgés, sans nécessairement jouer un rôle de premier plan. Une fois installée solidement au pouvoir, la bourgeoisie dut se confronter à la tâche difficile de s'approprier sur le plan symbolique un événement dont elle n'avait été ni la source d'inspiration ni la figure de progue. La colonne de Juillet sur la place de la Bastille, construite entre 1835 et 1840, se fondit finalement dans la masse des monuments dédiés à la gloire nationale disséminés dans la capitale. La statue qui la domine, *L'Esprit de la liberté*, réalisée par Augustin Dumont, est d'ailleurs étonnamment neutre, tant du point de vue de son apparence que de sa signification.

Cette contradiction entre une liberté domestiquée par la bourgeoisie et la mémoire d'un mouvement de libération – autrement dit : cette transition de la révolution de Juillet à la monarchie de Juillet – trouve une expression remarquable dans la célèbre toile d'Eugène Delacroix *La Liberté guidant le peuple*. Objet d'interprétations divergentes, son ambiguïté intrinsèque explique sans doute pourquoi, après avoir été exposée au Salon de 1831 et acquise par le roi Louis-Philippe, elle fut très vite retirée de tout lieu public et resta cachée jusqu'en 1848, avant d'être canonisée sous la III^e République qui la transféra au musée du Louvre. Décrite par son auteur comme une « allégorie réelle¹ », cette peinture imposante est dominée par la figure de la liberté, une femme à la poitrine dénudée qui mène le peuple insurgé par-dessus les restes d'une barricade. Elle brandit un pistolet et un drapeau tricolore, ce drapeau qui, au cours des journées de juillet, était réapparu et avait remplacé la bannière blanche de la dynastie des Bourbons. À ses pieds gisent les corps de trois insurgés, un ouvrier presque nu et deux soldats, tandis qu'un troisième rebelle s'agenouille devant elle dans un geste de dévotion et d'imploration. Derrière elle, la bataille fait rage. Trois acteurs du soulèvement l'entourent : un adolescent brandissant deux pistolets et deux ouvriers. L'un, portant encore sa tenue de travail, brandit une épée, tandis que l'autre, armé d'un fusil, est un jeune artisan habillé d'une veste longue, d'un chapeau haut-de-forme et d'une cravate. Au sol, on peut reconnaître un étudiant à son tricorne. La plupart de ces personnages ont été diversement interprétés, à commencer par la Liberté elle-même. À demi-nue, imposante

1. Voir Hélène Toussaint, *La Liberté guidant le peuple de Delacroix*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1982, p. 57.



Eugène Delacroix, *La Liberté guidant le peuple* (1831).
Huile sur toile. Musée du Louvre, Paris.

par sa taille, elle s'inscrit – tout comme la République – dans une tradition picturale très ancienne de représentations allégoriques. Il est peu probable que Delacroix ait cherché à l'ériger en symbole de la libération des femmes. Il ne fait aucun doute, en revanche, que cette femme est issue du peuple¹. Comme de nombreux exégètes l'ont souligné, le peintre tira son inspiration de *La Curée* d'Auguste Barbier, un poème écrit peu après l'insurrection dans lequel la liberté est évoquée comme « une forte femme aux puissantes mamelles », qui « Agile et marchant à grands pas/Se plaît aux cris du peuple »².

1. Selon Maurice Agulhon, la toile de Delacroix fait partie de la longue tradition des allégories picturales du corps féminin : « On Political Allegory. A Reply to Eric Hobsbawm », *History Workshop*, vol. 8, 1979, p. 167-173. À l'inverse, le caractère inédit de cette allégorie, qui souligne le caractère populaire de la Liberté, est souligné par Eric Hobsbawm, « Homme et femme. Image de la gauche », in *Rébellions*, op. cit., ch. 7.

2. Auguste Barbier, « La Curée », *Revue de Paris*, vol. 18, 1830, p. 140. Cité in Nicos Hadjinicolaou, « La Liberté guidant le peuple de Delacroix devant son premier public », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 28, 1979, p. 14, et T.J. Clark, *Le Bourgeois*

Balzac aussi, qui admira la toile de Delacroix au Salon de 1831, mentionne le poème dans son roman *Les Paysans* (1855) lorsqu'il décrit la liberté sous les traits de Catherine, une femme appartenant aux couches populaires de Paris :

Catherine, grande et forte, en tout point semblable aux filles que les sculpteurs et les peintres prennent, comme jadis la République, pour modèle de la Liberté, charmait la jeunesse de la vallée d'Avonne par ce même sein volumineux, ces mêmes jambes musculeuses, cette même taille à la fois robuste et flexible, ces bras charnus, cet œil allumé d'une paillette de feu, par l'air fier, les cheveux tordus à grosses poignées, le front masculin, la bouche rouge, aux lèvres retroussées par un sourire quasi féroce, qu'Eugène Delacroix, David d'Angers ont tous deux admirablement saisis et représentés. Image du Peuple, l'ardente et brune Catherine vomissait des insurrections par ses yeux d'un jaune-clair, pénétrants et d'une insolence soldatesque. Elle tenait de son père une violence telle que toute la famille, excepté Tonsard, la craignait dans le cabaret¹.

Dans la peinture de Delacroix, cette femme guerrière mène une insurrection populaire. Comme plusieurs critiques d'art l'ont souligné, le jeune insurgé qui brandit un pistolet n'est pas un bourgeois : le chapeau haut-de-forme et la cravate étaient assez courants parmi les artisans des villes. Son pantalon et sa ceinture laissent clairement transparaître son statut social modeste. La toile n'est donc pas une illustration de l'alliance de classes entre le prolétariat et une bourgeoisie encore révolutionnaire. Aucun critique ni commentateur de 1830 ne considérait d'ailleurs le jeune rebelle comme un bourgeois. Le conservateur Charles Farcy le perçut comme « un homme équivoque, moitié bourgeois, moitié ouvrier² ». De manière unanime, tous considéraient la toile de Delacroix comme une représentation de l'insurrection populaire : un mouvement incarné par les classes laborieuses de Paris, ouvriers et artisans, soutenus par quelques bourgeois déclassés. C'est la raison pour laquelle les journaux orléanistes se montrèrent

absolu. Les artistes et la politique en France de 1848 à 1851, trad. Carole Iacovella, Paris, Art Édition, 1992, ch. 1.

1. Honoré de Balzac, « *Les Paysans* », in *Oeuvres complètes*, t. IX, éd. Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, 1981, p. 207.

2. Nicos Hadjinicolaou, « La Liberté guidant le peuple de Delacroix », *loc. cit.*, p. 20-21. Voir aussi Hélène Toussaint, *La Liberté guidant le peuple*, *op. cit.*, p. 43-44 et p. 49. Ces recherches remettent en question l'interprétation de T.J. Clark selon laquelle Delacroix peignit l'alliance entre la bourgeoisie et le peuple, (dans *Le Bourgeois absolu*, *op. cit.*).

si déçus : la bourgeoisie libérale, vraie gagnante de l'insurrection de 1830 et nouvelle classe dirigeante de la monarchie de Juillet, est tout simplement absente de cette peinture. Pour des motifs complètement opposés, les légitimistes et les républicains saluèrent l'exploit esthétique de Delacroix. Alors que les premiers y voyaient un portrait de la foule, de la populace, de la canaille, et une mise en garde contre les barbares de la capitale française – certains critiques soulignèrent à ce propos la rudesse de cette femme aux traits disgracieux, allant jusqu'à noter la pilosité de ses aisselles –, les seconds y virent une œuvre d'art qui reconnaissait dans le peuple un acteur politique.

La Liberté guidant le peuple réunit plusieurs éléments paradoxaux. C'est le peuple qui, sans conteste, en est le héros, ce qui explique l'enthousiasme du public républicain au Salon de 1831. À cet égard, cette toile révèle aussi le radicalisme de son jeune auteur qui, vingt ans plus tard, peindrait la galerie d'Apollon au Louvre en célébration de l'écrasement de l'insurrection de juin 1848. D'autres caractéristiques, cependant, font apparaître l'ambiguïté de sa peinture. À droite, les contours de la cathédrale Notre-Dame confèrent à la figure allégorique de la liberté une dimension religieuse. En dépit de la barricade, tout juste reconnaissable, la composition reproduit un canon esthétique très conservateur : la Liberté tenant un drapeau tricolore est une référence explicite à *Augereau au pont d'Arcole* (1798), toile du peintre néoclassique Charles Thévenin qui célèbre l'héroïsme d'un général napoléonien. En 1830, Thévenin était connu pour avoir peint les batailles de la Révolution française et du Premier Empire. À travers le choix de ce modèle esthétique, Delacroix donnait manifestement au drapeau tricolore de la Liberté une dimension bonapartiste¹. Par ailleurs, si l'on tient compte de ce qu'en 1830, la révolution de Juillet coïncida avec la conquête de l'Algérie, cette allégorie de la liberté annonçait déjà les ambiguïtés du républicanisme français, où s'enchevêtront l'universalisme et le nationalisme, la liberté comme conquête révolutionnaire et comme attribut du colonialisme conçu comme « mission civilisatrice ».

Ce portrait de la liberté en combattante majestueuse, le fusil et le drapeau aux poings, n'en demeure pas moins assez inhabituelle. D'ordinaire, ces figures allégoriques de femmes apparaissaient

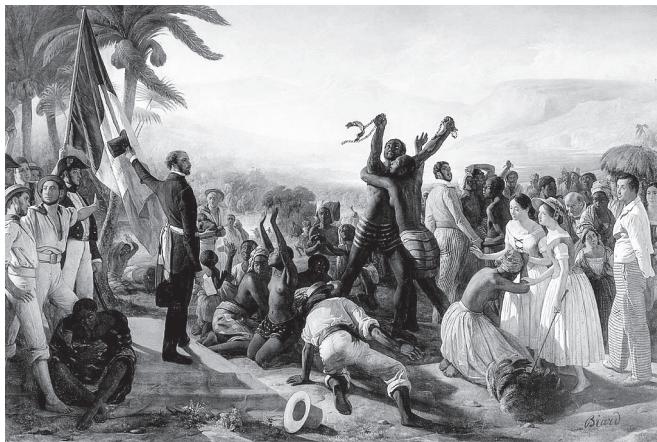
1. Sur Thévenin comme modèle esthétique de Delacroix, voir Jörg Träger et Aude Viray-Wallon, « L'épiphanie de la liberté. La Révolution vue par Eugène Delacroix », *Revue de l'Art*, vol. 98, 1992, p. 24. Sur le sens politique de ce modèle esthétique, voir Pierre Gaudibert, « Delacroix et le romantisme révolutionnaire », *Europe*, avril 1963, p. 4-21.

innocentes, sans armes. À l'inverse, les images iconiques de libération possédaient une forte connotation de genre et s'attachaient à rendre une certaine impression de force physique masculine¹. Cette tendance se poursuivra d'ailleurs bien au-delà du xix^e siècle. Comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, la révolution mondiale apparaît souvent, dans la propagande communiste du début des années 1920, sous les traits d'un proléttaire vigoureux, mâle et musclé, brisant les chaînes de l'impérialisme. Mais cette singularité ne doit pas cacher quelques affinités évidentes. Malgré leur connotation de genre, leurs orientations idéologiques et leurs arrière-plans culturels, la peinture de Delacroix et, plus tard, les posters soviétiques, décrivent la liberté comme un horizon à conquérir par une action libératrice. À partir de la Révolution française, la liberté ne peut être dissociée de la libération, c'est-à-dire d'une représentation des êtres humains se délivrant des chaînes de l'oppression, démolissant les murs du despotisme et montant sur les barricades. C'est pourquoi depuis le début du xix^e siècle, la liberté a fait l'objet de multiples tentatives de domestication, soit en la réduisant à une simple métaphore, soit en la décrivant comme le don providentiel d'un pouvoir éclairé. Tel est le cœur du discours sur l'esclavage qui servit de cadre à l'essor de l'abolitionnisme en Europe et dans les Amériques. La liberté et la justice, observe Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952), étaient toujours « la liberté blanche et la justice blanche », plaisirs et réjouissances généreusement alloués aux esclaves par leurs maîtres. « Le Noir s'est contenté de remercier le Blanc, écrit-il, et la preuve la plus brutale de ce fait se trouve dans le nombre imposant de statues disséminées en France et aux colonies, représentant la France blanche caressant la chevelure crépue de ce brave nègre dont on vient de briser les chaînes². » Comme l'historien de l'art Hugh Honour l'a bien montré, tout au long du xix^e siècle, les représentations de l'abolition de l'esclavage – pensons par exemple aux toiles et aux statues de Victor Schoelcher et d'Abraham Lincoln – étaient fortement empreintes de paternalisme. Les images de guerriers africains nus, quant à elles, donnaient à voir les représentations mythiques de la sauvagerie noire et du travail civilisateur des colons européens³. *L'Abolition*

1. Voir Eric Hobsbawm, « Homme et femme. Image de la gauche », *op. cit.*

2. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952), in *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 198.

3. Voir Hugh Honour, « Philanthropic Conquest », in David Bindman et Henry Luis Gates Jr. (dir.), *The Image of the Black in Western Art*, vol. 4 : *From the American Revolution to World War I*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.



François-Auguste Biard, *L'Abolition de l'esclavage dans les colonies françaises en 1848* (1849). Huile sur toile. Château de Versailles.

de l'esclavage dans les colonies françaises en 1848 de François-Auguste Biard (1849) est un témoignage éloquent de cette idéologie. Un couple d'esclaves s'embrasse. L'homme exhibe ses chaînes brisées sous les yeux d'un représentant de la République française qui tient son discours devant un drapeau tricolore. Ils sont entourés de femmes noires aux poitrines dénudées, agenouillées devant le drapeau français, exprimant leur gratitude auprès de deux femmes blanches bienveillantes.

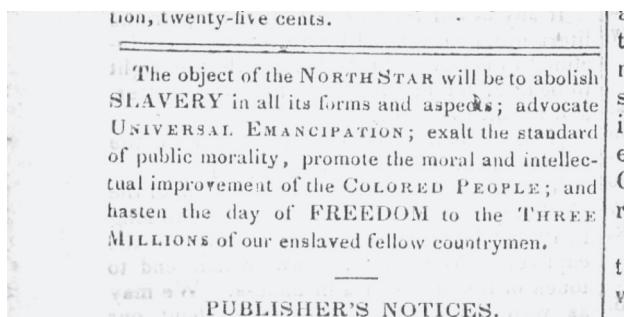
L'idée selon laquelle les Européens devaient accomplir une « mission civilisatrice » chez les populations de couleur du monde colonial était profondément enracinée dans la culture des Lumières, comme en témoignent nombre d'œuvres philosophiques ainsi que les déclarations publiques des abolitionnistes français et britanniques à partir de la fin du XVIII^e siècle¹. Les jacobins noirs renversèrent l'esclavage à Saint Domingue mais, à l'exception d'un court moment pendant la Révolution française, qui coïncida avec la première abolition de l'esclavage par la Convention en 1794, ils ne parvinrent pas à éradiquer ce préjugé².

1. Voir Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Londres, Verso, 1988. Les débats français sur l'émancipation noire sont bien résumés par Jonathan Israel, *Idées révolutionnaires. Une histoire intellectuelle de la Révolution française*, trad. Marc-Olivier Bherer, Paris, Buchet Chastel/Alma, 2019, ch. 15.

2. On peut trouver un témoignage marquant de ce moment exceptionnel dans le célèbre portrait du député noir Jean-Baptiste Belley par Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson. Dans cette peinture, le représentant de Saint-Domingue à la Convention de

Le xix^e siècle serait ainsi l'âge d'or du racisme codifié par le discours scientifique.

C'est contre cette mentalité paternaliste et cette configuration idéologique – les esclaves libérés perçus comme les récipiendaires passifs de droits octroyés par la générosité du pouvoir auquel ils sont soumis – que de nombreux représentants du radicalisme noir mirent en avant une vision alternative de l'abolition de l'esclavage comme résultat d'un processus d'autoémancipation. Cette idée fut clairement formulée dans la déclaration liminaire du *North Star*, l'hebdomadaire abolitionniste publié à Rochester par Frederick Douglass entre 1847 et 1851 : « L'objet du *North Star* sera d'abolir l'esclavage sous toutes ses formes et manifestations ; de promouvoir une émancipation universelle ; d'exalter le standard de la moralité publique, d'encourager le progrès moral et intellectuel des gens de couleur ; et de hâter le jour de la liberté pour les trois millions de nos compatriotes réduits en esclavage¹. »



The North Star, 22 février 1850.

1794 apparaît comme une figure de dignité placée sous le buste de Guillaume-Thomas Raynal, le défenseur le plus important de l'abolitionnisme du xviii^e siècle : leurs têtes sont au même niveau, autrement dit il n'y a pas de hiérarchie entre eux, et le regard de Belley est dirigé vers l'île plutôt que vers la statue qui se trouve derrière lui. Pour une intéressante interprétation de ce portrait, voir Helen D. Weston, « Representing the Right to Represent. The Portrait of Citizen Belley, Ex-Representative of the Colonies », *Anthropology and Aesthetics*, vol. 26, 1994, p. 83-99. Christopher A. Bayly mentionne cette toile pour illustrer la naissance d'« identités politiques hybrides » au xix^e siècle, in *La Naissance du monde moderne 1780-1914*, trad. Michel Cordillot, Paris, L'Atelier/Éditions ouvrières, 2007, p. 424-425.

1. Cité in L. Diane Barnes, *Frederick Douglass. Reformer and Statesman*, New York, Routledge, 2013, p. 60.

Une position similaire, dans laquelle on peut saisir l'influence de la révolution de Saint-Domingue, fut adoptée par le mouvement abolitionniste noir qui, dans sa Convention de Cleveland de 1854, déclara solennellement :

Qu'aucun peuple opprimé n'a jamais obtenu ses droits par des actes volontaires de générosité émanant de ses oppresseurs. Qu'il est un espoir futile que d'attendre de tels résultats de la bonté morale de nos oppresseurs américains blancs. Que si nous aspirons à la liberté, celle-ci ne peut être obtenue qu'au prix que d'autres ont eu à la payer¹.

La guerre civile américaine était une synthèse de conflits. Elle impliquait des acteurs dont les buts pouvaient certainement converger mais qui appartenaient à différentes cultures et dont les motivations étaient hétérogènes. La rupture entre le capitalisme industriel ascendant dans les États de la côte nord-orientale et l'économie du coton au sud, déjà intégrée au marché mondial mais dirigée par des propriétaires d'esclaves, était devenue inévitable. Tandis que l'abolitionnisme blanc était inspiré par le sens de l'honneur et la moralité d'une bourgeoisie *wasp* (blanche, anglo-saxonne et protestante) à la fois consciente de ses racines et inquiète du futur de l'Amérique, l'abolitionnisme noir était une lutte menée par les esclaves eux-mêmes pour leur libération². Prendre les armes était pour eux un acte d'autoémancipation. Ainsi la Déclaration de Lincoln de 1862 se trouva-t-elle à la croisée de deux généralogies de la liberté : la première prolongeait les principes de la révolution américaine, qui avaient jeté les bases d'une société prospère fondée sur l'économie de marché et la démocratie politique ; la seconde constituait une nouvelle étape dans un processus d'autoémancipation qui avait commencé avec la révolution de Saint-Domingue. En d'autres termes, la guerre civile américaine fut une étape dans ce que C.L.R. James a appelé l'histoire « des révoltes panafricaines³ ».

1. Cité in Vincent Harding, *There is a River*, op. cit., p. 191.

2. *Ibid.*, p. 126.

3. C.L.R. James, *Histoire des révoltes panafricaines*, trad. Véronique Samson, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

Ontologie

Si le concept de liberté est ambigu et polysémique, sa généalogie nécessite donc de distinguer entre sa définition *politico-philosophique* et sa reconstitution *historique* : la liberté en tant que statut juridique et politique est un but à conquérir ou une condition acquise dont on doit faire, possiblement, un bon usage. Comme l'a souligné Herbert Marcuse, lutter pour la liberté sous l'oppression présente un potentiel émancipatoire et critique ; la revendiquer dans une société libre tend à devenir une rhétorique creuse ou le signe d'un certain conformisme. Il suffit de considérer l'héritage du socialisme réel : que ce soit pour les ouvriers qui manifestaient dans les rues de Berlin-Est en juin 1953, pour ceux qui déboulonnaient les statues de Staline à Budapest en novembre 1956, pour les acteurs du printemps de Prague en 1968 ou pour les fondateurs de Solidarnosc en Pologne en 1980, le sens de la liberté était clair. Aujourd'hui, en Europe centrale, nombreux sont les mouvements d'extrême droite dont l'appellation comporte le mot « liberté ».

Illustrant la dialectique des Lumières, Marcuse soulignait que la liberté peut devenir une coquille vide ou une façade trompeuse dissimulant de nouvelles formes d'oppression. À ses yeux, la métamorphose par laquelle la raison se transforme d'outil émancipatoire en rationalité aveugle et instrumentale coïncide avec l'émergence d'une liberté illusoire au sein de sociétés complètement réifiées. Le totalitarisme, c'est-à-dire la destruction de la liberté par la violence et la terreur, n'est qu'une des nombreuses formes de domination possibles, peut-être même une forme « déjà obsolète »¹. Au sein des sociétés prospères, écrit-il dans *L'Homme unidimensionnel* (1964), la satisfaction du plaisir devient une forme de « désublimation répressive » ou de « tolérance répressive » – le « principe de plaisir » subit une réduction dans la mesure où l'étendue des plaisirs socialement admis et orientés se voit élargie – qui engendre la soumission : « Réglementée par un ensemble répressif, la liberté peut devenir un instrument de domination puissant². » L'oppression moderne, ajoutait Marcuse en 1970, est fondée sur trois piliers : l'aliénation, qui réprime la recherche du plaisir ; la division du travail, qui inscrit nos vies dans un réseau complexe de droits et de devoirs ; et la technologie, qui vise la maîtrise de la nature. Le libéralisme classique combine ces trois éléments en une conception philosophique de la

1. Herbert Marcuse, *Five Lectures*, Boston, Beacon Press, 1970, p. 4.

2. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 32.

liberté : la liberté morale basée sur la « renonciation » et le contrôle de soi dans les limites du « plaisir socialement accepté » (aliénation) ; la liberté politique entendue comme un ensemble de marges d'autonomie octroyées par la loi (ce qui reste après les devoirs correspondant à la division du travail) ; et la liberté intellectuelle, c'est-à-dire notre capacité à façonner le monde grâce à la raison humaine (au moyen de la technologie). La « substance commune à ces trois aspects de la liberté » est une « non-liberté rationnelle » ou, plus précisément, une nouvelle forme de « domination rationnelle »¹. Ainsi, ce que nous appelons liberté n'est rien d'autre qu'aliénation, pouvoir étatique et une séparation grandissante entre les êtres humains et leur milieu naturel.

La définition ontologique de la liberté est au cœur de *L'Être et le Néant* (1943) de Sartre, premier livre majeur du penseur français sous l'Occupation. Cet impressionnant traité philosophique, dans lequel l'influence de Descartes, Hegel et surtout Heidegger est clairement perceptible, ne fit pas l'unanimité. En 1944, dans l'atmosphère électrique de la Libération, il fut reçu avec enthousiasme, selon la biographe de Sartre Annie Cohen-Solal, comme un superbe « appel à la liberté et à l'anarchisme individuel² ». D'autres lecteurs, Marcuse



Jean-Paul Sartre en 1945. Photographie.

1. Herbert Marcuse, *Five Lectures*, op. cit., p. 12.

2. Annie Cohen-Solal, *Sartre*, Paris, « Folio », Gallimard, 1985, p. 333.

notamment, soulignèrent cependant son caractère problématique et éminemment ambigu. Dans le sillage du concept heideggerien d'« authenticité » (*Eigentlichkeit*), Sartre identifiait un hiatus insurmontable entre réalité et subjectivité, entre la condition concrète et mondaine de l'individu (*l'être-en-soi*) et son *être-pour-soi*, source incessante d'angoisse et, en même temps, d'un désir irrépressible de liberté. Revendiquant la suprématie de la conscience sur les conditions externes et contingentes de l'existence, Sartre fournissait de multiples exemples de cette liberté ontologique, irréductible à toute forme d'aliénation, de domination et d'oppression, du travail salarié et de l'esclavage jusqu'aux persécutions antisémites. La condition juive sous le national-socialisme illustrait cette fracture fondamentale entre la réalité de la persécution et cette liberté subjective indestructible. Être juif, expliquait Sartre, signifie être juif pour l'antisémite. Certes, cela définit « la limite objective externe de la situation », mais la personne juive peut choisir de s'abstraire de cette contrainte extérieure et, en oubliant son « être juif », redécouvrir son statut ontologique de sujet libre. Si, prétendait Sartre, le juif décide de considérer les antisémites « comme purs objets, [son] être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience (d')être libre transcendence inqualifiable¹. » Un être humain peut être aliéné, opprimé et offensé, mais il sera toujours libre de se révolter et son désir de liberté ne pourra être détruit, prouvant ainsi sa supériorité sur toutes les circonstances objectives.

Sartre ne savait probablement pas que, lorsque son livre fut distribué dans les librairies parisiennes, les chambres à gaz fonctionnaient à plein régime, à Auschwitz et à Treblinka. Lorsqu'il écrivit son compte-rendu de *L'Être et le Néant* en 1948, Marcuse n'ignorait pas cette bien mauvaise coïncidence dans laquelle il vit le reflet des ambiguïtés de l'existentialisme sartrien :

Quand la philosophie, en vertu de ses concepts ontologico-existentiels de la liberté et de l'homme, en arrive au point de décrire les juifs persécutés et les victimes du bourreau comme étant et demeurant des êtres absolument libres et maîtres des choix qu'ils font, c'est que ces concepts philosophiques sont tombés au niveau de la pure et simple idéologie. Il est vrai, certes, que le pour-soi, en sa qualité de pour-soi, est et demeure libre entre les mains des innombrables bourreaux qui

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 571.

lui offrent des occasions tout aussi innombrables d'exercer sa liberté existentielle, mais, comme une peau de chagrin, cette liberté s'est rétrécie au point d'avoir perdu toute signification et de se supprimer elle-même. Dans le libre choix entre la mort et l'esclavage, il n'y a ni liberté ni choix, car les deux termes de l'alternative détruisent la « réalité humaine » que l'on pose comme liberté¹.

Marcuse pointait du doigt la position de Sartre comme un idéalisme qui ignorait l'histoire en en faisant un trait purement contingent de la subjectivité individuelle. Cela supposait d'envisager la liberté comme la structure même des êtres humains, quelque chose qui ne saurait être annihilé par des facteurs extérieurs. Sartre traitait les événements historiques comme des exemples utiles afin d'illustrer sa conception philosophique – en dernière analyse métaphysique – de la liberté : « La liberté essentielle de l'homme, telle que Sartre la voit, demeure la même, que l'homme soit asservi par le totalitarisme ou non². » Le radicalisme de Sartre, concluait Marcuse, demeurait extérieur à sa philosophie, s'exprimant dans le style de son travail et non dans son contenu.

La coïncidence mérite d'être soulignée : *L'Être et le Néant* fut mis en vente en librairie en juin 1943, tout juste quelques semaines après l'écrasement du soulèvement du ghetto de Varsovie par les soldats du commandant SS Jürgen Stroop. Il est fort peu probable que dans ce paysage de désolation et de mort, les juifs mourant de faim aient été habités par le sentiment « (d')être libre transcendance inqualifiable ». Non seulement le ghetto était la négation la plus radicale de la liberté, mais la liberté avait complètement déserté l'horizon existentiel de ses habitants. Le soulèvement du ghetto tient une place particulière dans l'histoire des insurrections car il ne s'agissait pas, *stricto sensu*, d'un mouvement de libération. À la différence du soulèvement de Varsovie qui eut lieu un an plus tard et dont l'objectif était de libérer

1. Herbert Marcuse, « L'existentialisme. À propos de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre » (1948), in *Culture et société*, trad. Gérard Billy, Daniel Bresson et Jean-Baptiste, Paris, Minuit, 1970, p. 270.

2. C'était la conclusion de Marcuse dans sa critique parue en 1948 (*Philosophy and Phenomenological Research*, vol. III, n° 3, 1948, p. 335). Il changea le dernier paragraphe lorsqu'il republia son essai dans *Kultur und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1967, vol. 2, presque vingt ans plus tard (voir section VI de « L'existentialisme. À propos de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre », *loc. cit.*, p. 247). Il reconnaissait alors que dans les travaux postérieurs de Sartre, notamment dans sa préface aux *Damnés de la terre* (1961) de Fanon, la « pure ontologie et la pure phénoménologie » avaient été remplacées par la politique. Le philosophe français avait abandonné sa pensée abstraite des débuts, fait une place à l'histoire, assimilé le marxisme et adopté la dialectique. Ainsi avait-il « tenu sa promesse d'une "morale de la délivrance" » (*ibid.*, p. 248).



Herbert Marcuse vers 1945. Photographie.

Mordechaj Anielewicz. Photographie de passeport, Pologne, fin des années 1930.

la ville avant l'arrivée de l'Armée rouge, les quelques centaines de jeunes combattants juifs qui, très peu armés, résistèrent avec ténacité aux troupes allemandes, n'espéraient pas conquérir la liberté. Ils luttaient contre l'oppression, certes, mais la libération était pour eux tout simplement impossible. Ils avaient choisi de mourir au combat et leur choix était une affirmation de dignité humaine. Décrivant la mort de Mordechaj Anielewicz qui, âgé de vingt-quatre ans, conduisit le soulèvement, Emanuel Ringelblum, le chroniqueur du ghetto de Varsovie, soulignait que le but des jeunes insurgés était la recherche d'une « mort honorable ».

Ils n'essayèrent pas de survivre par la fuite, en trafiquant des papiers d'identité « aryens » ou en cherchant une cachette de l'autre côté des murs du ghetto. « Leur seul souci était la mort la plus honorable, le genre de mort qui revient à un peuple âgé de deux mille ans¹. » Ce choix n'était pas nihiliste, car la lutte d'Anielewicz contenait un message qui transcendait les murs du ghetto. Il était membre du Hashomer Hatzair, un mouvement sioniste marxiste, et Ringelblum soulignait qu'il croyait en « la révolution mondiale² ». Ainsi que le suggérait Jean Améry, l'insurrection du ghetto de Varsovie, tout comme celles des camps d'extermination de Sobibor et de Treblinka, n'était pas un combat pour la survie ou pour la liberté ; c'était un exemple de « rédemption humaine » par « la mort volontaire » (*die Freiheit des Zum-Tod-Seins*) : la mort au combat plutôt que la mort

1. Cité in Samuel D. Kassow, *Who Will Write Our History ? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabes Archive*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 371.

2. *Ibid.*, p. 372.

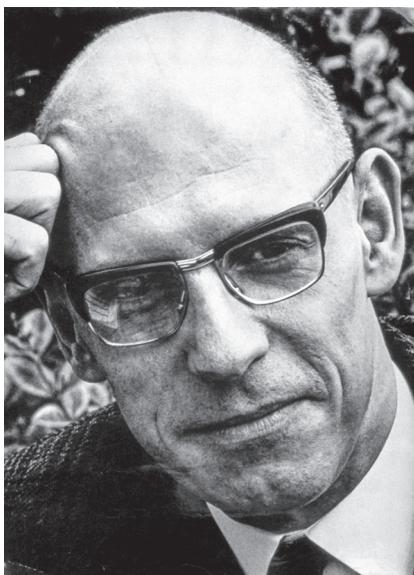
imposée par le maître. C'était par cette « mort volontaire » qu'ils affirmaient leur universalisme et se ralliaient à un mouvement de libération internationale¹.

Foucault, Arendt et Fanon

La distinction conceptuelle entre liberté et libération dépasse le conflit canonique entre libéralisme et socialisme. Selon Foucault, la liberté ne relève pas de l'ontologie car il s'agit d'une forme de vie socialement produite. À ce titre, elle ne s'oppose pas au pouvoir : elle s'incorpore dans les relations de pouvoir de multiples manières. Il existe des « pratiques de liberté » qui transforment les rapports sociaux, modifient des hiérarchies consolidées et affectent les structures des appareils étatiques, agissant ainsi à l'intérieur de la « microphysique » d'un pouvoir global, diffus et rhizomique². Si le pouvoir est un tout composé de relations et de réseaux qui nous façonnent et nous construisent, en disciplinant nos corps tout en prenant soin de nos vies « comme un berger protège son troupeau », alors l'opposition entre pouvoir et liberté n'a pas de sens, puisque le premier ne peut être détruit par une action « libératrice ». Pour Foucault, la libération conçue comme une confrontation violente entre un État souverain et un sujet insurgé est un récit mythique, car la liberté ne peut pas être décrite comme une sorte de substrat originel que l'autorité politique aurait recouvert, caché et enchaîné. La liberté ne peut être « conquise », elle doit être construite en introduisant des pratiques de résistance à l'intérieur des rapports de pouvoir. Elle est le résultat d'un processus, la conséquence de la construction de nouvelles subjectivités. La sexualité, par exemple, ne peut être « libérée », mais on peut lui donner de nouvelles formes par des « techniques de soi » adaptées, en d'autres termes par de nouvelles pratiques d'existence – mêlant désirs, forces, résistances et mouvements – à travers lesquelles les sujets se constituent et transforment

1. Jean Améry, « Im Warteraum des Todes » (1969), in *Widersprüche*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1971, p. 122.

2. Sur le concept de « pratiques de liberté », voir Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), in *Dits et Écrits, op. cit.*, tome 4, p. 709-712. Sur le concept de pouvoir compris comme un réseau de « rapports de pouvoirs » ou « microphysique du pouvoir », voir Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, « Tel », Gallimard, 1975, p. 34-36.



Michel Foucault dans les années 1970. Photographie.

leur environnement social¹. Tout en définissant la liberté comme un ensemble complexe d'actions et de mutations irréductibles à une rupture régénératrice, Foucault prenait ses distances à l'égard d'une culture politique de l'émancipation – celle des mouvements contestataires des années 1970 – qui voyait précisément en une telle rupture la prémissse de toute nouvelle pratique de la liberté.

Cette distinction foucaldienne entre liberté et libération est aussi féconde que problématique. Certes, le « règne de la liberté » ne peut simplement être proclamé ou instauré par un acte volontaire. Toutes les révolutions ont ainsi été rattrapées par l'héritage du passé, qui affaiblissait profondément leurs tentatives de construire une nouvelle société. La critique foucaldienne du fétichisme de la libération, cependant, n'était pas vraiment originale : depuis le XIX^e siècle, Marx se montrait méfiant soit à l'égard de l'illusion de Bakounine selon laquelle on pouvait atteindre la liberté en « abolissant » l'État, soit à l'égard de la tentation manifestée par Blanqui de réduire la révolution à une sorte de technique insurrectionnelle. Le fait est qu'en critiquant une

1. Voir Michel Foucault, « Les techniques de soi », in *Dits et Écrits*, Paris, « Quarto », Gallimard, 2001, tome 2, p. 1602-1632.

conception naïve de la liberté, Foucault évacue tout simplement la question de la libération.

Les remarques de Foucault méritent d'être sérieusement méditées et son engagement contre la condition carcérale des années 1970 prouve que ses « pratiques de liberté » n'étaient pas une formule vide. Reste que sa conception de la liberté implique un rejet assumé de toute rupture libératrice : la liberté contre la libération. Certes, le lien qui les unit n'est pas téléologique ni ne trace une courbe linéaire et ascendante, suivant une expansion continue et irréversible de capacités et de plaisirs, à la manière de Condorcet dans sa célèbre *Esquisse d'un tableau historique des progrès humains* (1794)¹. La liberté n'est pas le résultat d'un épanouissement providentiel et inéluctable. À la fin du xx^e siècle, Eric Hobsbawm ne croyait plus en ce récit téléologique. Au début des années 1960, il avait commencé à écrire sa tétralogie sur l'histoire des xix^e et xx^e siècles comme une succession de vagues émancipatrices, de 1789 à la révolution vietnamienne. L'histoire avait un *telos* et la liberté était son horizon naturel. Son sens était le progrès et son instrument le mouvement ouvrier. Après 1989 et l'effondrement du socialisme réel, il reconnut que cette périodisation ne reflétait aucune causalité et qu'elle ne décrivait pas une trajectoire linéaire. Les expériences de libération qui se succèdent dans son récit historique avaient néanmoins existé. Sous l'Ancien Régime, la liberté consistait en un ensemble de « libertés » concrètes : exemptions, permissions et priviléges alloués à certains groupes. Les révolutions atlantiques établirent une idée nouvelle et universelle de liberté – découlant des droits naturels et inscrite dans des lois positives – qui alimenta l'imaginaire collectif et mobilisa un symbolisme puissant pendant plus de deux siècles². Les ruptures révolutionnaires examinées par Hobsbawm dans sa tétralogie sur les xix^e et du xx^e siècles prouvent que cette idée universelle possédait un caractère performatif.

Foucault élabora sa distinction entre liberté et libération dans les années 1980, pendant la dernière phase de sa trajectoire intellectuelle, période durant laquelle, selon de nombreux critiques, il exprima ouvertement un certain penchant pour l'individualisme et le néoli-

1. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès humains*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988 (1794).

2. Voir Mona Ozouf, « Liberté », in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. « Idées »*, op. cit., p. 253-275.

béralisme. Il est vrai que dans quelques textes marginaux, il incluait les soulèvements parmi les pratiques de liberté – « On se soulève, c'est un fait, et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle¹ » – mais il s'agissait là d'exceptions. Son travail ne manifeste pas le moindre intérêt pour les révoltes, ni les révoltes classiques ni celles de son temps (exception faite, étrangement, de la révolution iranienne de 1979, qu'il avait accepté de couvrir pour le journal italien *Il Corriere della Sera*). Un usage fécond de Foucault pourrait peut-être consister à réhistoriciser son idée de liberté pour la réarticuler à celle de libération. Il est discutable qu'au XIX^e siècle l'avènement d'un nouveau pouvoir biopolitique – qu'il appelle « gouvernementalité » – ait finalement remplacé des formes plus anciennes de souveraineté : la gestion des corps, des populations et des territoires au lieu du « droit de faire mourir ou de laisser vivre² ». La gouvernementalité transforma sans doute la souveraineté, mais ne la fit pas disparaître. L'histoire du XX^e siècle, avec ses guerres totales et ses révoltes, mit plutôt en scène la démesure apocalyptique du pouvoir souverain. À moins de s'articuler aux concepts de pouvoir proposés par Marx, Weber et Schmitt, les catégories politiques foucaldiennes risquent de ne pas se montrer d'une grande utilité pour comprendre l'*histoire* des pratiques de domination et de liberté³. Sur le plan politique, la liberté a surgi comme un pouvoir constituant qui s'est érigé par la violence et a congédié un pouvoir souverain antérieur⁴.

Comme Foucault, bien que partant de prémisses philosophiques différentes, Hannah Arendt s'attachait à séparer libération et liberté. Dans son célèbre essai *De la révolution* (1963), elle décrit la libération comme un acte de volontarisme – par définition transitoire et éphémère – qui peut engendrer aussi bien la liberté que le despotisme,

1. Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? » (1979), *Dits et Écrits*, tome 2, *op. cit.*, p. 790.

2. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome 1 : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 81.

3. Plutôt que la réconciliation ou une impossible synthèse entre Marx et Foucault, cela voudrait dire travailler avec les deux en assumant leur divergence. Voir Étienne Balibar, « L'anti-Marx de Michel Foucault », in Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Taylan (dir.), *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, p. 85-102.

4. J'ai développé ce point dans « Biopouvoir. Les visages historiographiques de Michel Foucault et Giorgio Agamben », ch. 6 de Enzo Traverso, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2011.



Hannah Arendt en 1963. Photographie.

alors que la liberté, souligne-t-elle, est un état permanent qui nécessite un système politique républicain. La liberté permet aux êtres humains d'interagir en tant que citoyens, c'est-à-dire de participer comme sujets égaux à une sphère publique commune. Selon elle, la révolution n'a d'intérêt que comme moment fondateur de la liberté républicaine, c'est-à-dire comme *Constitutio Libertatis*. Partant de là, elle compare les révolutions française et américaine comme deux modèles antinomiques. Elle ne cherche pas à comparer deux expériences historiques mais à juxtaposer deux idéal-types divergents. Et sa conclusion est claire : alors que la révolution américaine a instauré la liberté républicaine, la Révolution française a échoué parce qu'elle voulait mêler la conquête de la liberté à l'émancipation sociale. Au-delà de la liberté, elle prétendait libérer la société de l'exploitation et du besoin. Cela impliquait des interventions autoritaires dans le corps social et, puisqu'elle était incapable de préserver l'autonomie du champ politique, elle produisit l'autoritarisme, le despotisme et finalement le totalitarisme. Tandis que « la révolution américaine tendait vers la fondation de la liberté et l'établissement d'institutions durables », écrit-elle, la Révolution française « fut déterminée par les exigences de la libération, non de la tyrannie mais de la nécessité, et fut entraînée par les dimensions illimitées de la misère populaire, de la pitié qu'elle inspirait », ce qui, en dernière analyse, « contribua au

déchaînement d'une vague de violence »¹. Séparant radicalement le politique de la société comme deux domaines inconciliables, Arendt ne trouvait rien de plus « futile » et « dangereux » que d'« essayer de libérer le genre humain de la pauvreté par des moyens politiques ». Aussi considérait-elle la Révolution française comme un échec global : le résultat, écrit-elle, « fut que la nécessité envahit le domaine politique, seul domaine où les hommes puissent être réellement libres² ». Curieusement, son essai n'analyse pas la révolution russe, qui poursuivait consciemment le but de changer les bases mêmes de la société en abolissant le capitalisme.

Dans *Les Origines du totalitarisme* (1951), Arendt consacre plusieurs pages à Edmund Burke, premier critique conservateur de la philosophie des droits humains, le décrivant comme un précurseur des régimes totalitaires³. Dix ans plus tard, elle le salue en revanche comme un détracteur lucide de la Révolution française. Pour elle, la critique des droits de l'Homme formulée par Burke n'était « ni périmé[e], ni “réactionnaire” », dans la mesure où il avait compris que les Lumières françaises ne reprochaient pas à l'Ancien Régime de priver les êtres humains de la liberté et de la citoyenneté, mais de leurs droits naturels : « Le nouveau corps politique était censé reposer sur les droits naturels de l'Homme, sur les droits qu'il a en tant qu'être naturel : droit à la “nourriture, au vêtement et à la reproduction de l'espèce”, c'est-à-dire droit aux nécessités de l'existence⁴. »

De la révolution est un texte contradictoire. D'un côté, il défend une conception de la liberté proche de l'anarchisme, en particulier dans sa vision de la république comme démocratie directe dont la Commune de Paris, les soviets de 1917 et la révolution hongroise de 1956 sont les meilleures illustrations. De l'autre, sa critique de la

1. Hannah Arendt, *De la révolution*, trad. Michel Chrétien, Paris, « Tel », Gallimard, 1967, p. 131-132.

2. *Ibid.*, p. 165. L'opposition proposée par Arendt entre les Révolutions française et américaine n'était pas nouvelle. Comme Antonio Negri l'a souligné, le premier à l'avoir pensée fut Friedrich von Gentz, dans son introduction à la traduction allemande des *Réflexions sur la Révolution française* d'Edmund Burke, et elle fut popularisée par les disciples de John Adams contre Jefferson durant la campagne présidentielle de 1800 aux États-Unis. Voir Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 21-22.

3. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Martine Leiris, in *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, éd. Pierre Bouretz, Paris, Quarto-Gallimard, 2002, p. 437-438.

4. Hannah Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 156-157.

Révolution française réitère les lieux communs du libéralisme conservateur qui a toujours vu dans l'utopie démocratique et radicale de Rousseau une prémissse du totalitarisme. Cette contradiction mérite d'être examinée.

Selon Arendt, la liberté suppose une participation directe et active à la vie publique. C'est une forme « agonale » ou « oculaire » de démocratie, qui rejette le principe de la représentation. C'est un domaine d'action dans lequel « Être et Paraître coïncident¹ ». La liberté ne définit pas le pluralisme démocratique comme une multiplicité de points de vue, d'associations de la société civile et de partis politiques représentés au Parlement : elle décrit plutôt une sphère animée par l'interaction de citoyens libres. Pour Arendt, la politique est le domaine de l'*infra*, ce qui consiste à reformuler les concepts heideggeriens de l'être (*Sein*) et de l'« être-avec » (*Mitsein*²). Dans *La Condition de l'homme moderne* (1956), elle avait déjà distingué entre trois formes majeures d'existence humaine : le *travail*, qui désigne un échange primaire, presque métabolique entre les êtres humains et la nature ; l'*œuvre*, qui crée le monde matériel et notre environnement social ; et l'*action*, le domaine de la liberté qui n'est soumis à aucune dialectique entre les moyens et les fins, parce qu'il est sa propre fin³. En d'autres termes, la liberté, le stade le plus élevé et le plus noble de la politique, est un domaine autonome radicalement séparé de la société : l'interférence entre le principe de liberté et celui d'égalité sociale menace d'engendrer le despotisme. La république arendtienne n'a donc pas de contenu social : la liberté n'implique pas l'émancipation de l'oppression économique et sociale ; elle suppose des citoyens flottant librement dans un vide social.

La distinction radicale d'Arendt entre la liberté et la nécessité exclut implicitement de la politique tout être humain dont le souci premier serait la satisfaction de ses besoins vitaux, puisque

1. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit. La pensée, le vouloir*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, PUF, 1981, vol. 1, p. 34. Voir aussi *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Pocket, 1988, p. 50. Sur le concept « agonal » de la politique proposé par Arendt, voir Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 125-126, 199-200.

2. Hannah Arendt, « Introduction à la politique » (1950), in *Qu'est-ce que la politique ?*, éd. Ursula Ludz, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 33-47. Sur le concept arendtien de politique, conçu comme une réévaluation critique de l'ontologie heideggerienne d'*Être et temps* (1927), voir Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., p. 51-57.

3. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit.

cela serait incompatible avec la participation à la sphère publique. Aussi laisse-t-elle tout simplement de côté ceux qui n'auraient pas les moyens de cet engagement, de même que ceux qui manquent du temps, du savoir et de l'éducation nécessaires à la participation politique. Les révolutions sont pourtant précisément les moments où ceux qui sont exclus ont enfin voix au chapitre et exigent d'être entendus. Marx définissait le communisme comme le « domaine de la liberté » qui pouvait être établi au-delà du champ de la production, une fois l'humanité sortie, grâce à une transformation révolutionnaire, du règne de la nécessité. Arendt regardait avec mépris les révolutions sociales qui lui apparaissaient tantôt prépolitiques, tantôt apolitiques. À ses yeux, la responsabilité ultime de ce malentendu tragique incombait à Marx, penseur dont « la place dans l'histoire de la liberté humaine reste à tout jamais ambiguë », puisque c'est avec lui, écrit-elle, que « l'abdication de la Liberté sous la pression de la Nécessité avait trouvé son théoricien »¹. Critiquant ce concept de révolution, Eric Hobsbawm concluait de son côté qu'en tant qu'historien, il ne voyait aucune possibilité de dialogue avec Arendt. Ils parlaient des langues différentes, un peu comme les théologiens et les astronomes dans l'Europe de la Renaissance – et l'on devine, dans cette allégorie, qui incarnait Galilée et qui l'Inquisition².

Ce conflit renvoie à l'aporie originelle de la liberté moderne : la contradiction interne entre l'homme et le citoyen qui structure la culture des Lumières et que le jeune Marx avait analysée en 1842 dans ses écrits sur les enclosures rhénanes. Les plus riches et les plus pauvres sont « égaux » en tant que citoyens, mais assurément pas en tant qu'« individus privés », c'est-à-dire en tant que possesseurs de « propriété », ce qui constitue le cœur même de la liberté selon le libéralisme classique. La Constitution française de 1793 avait tenté de surmonter cette dichotomie entre l'homme et le citoyen : tous les êtres humains (incarnant des droits universels et inaliénables) se voyaient reconnus comme des citoyens (jouissant de droits positifs, institués et concrets), tandis que la propriété était soumise au « droit d'existence ». Ce qui signifiait que la liberté et l'égalité allaient de pair ; le lien qui les unissait ne tenait pas à la propriété d'un individu

1. Hannah Arendt, *De la révolution*, op. cit., p. 89 et 85.

2. Eric Hobsbawm, « Hannah Arendt on Revolution » (1965), in *Revolutionaries*, New York, The New Press, 2001 (1973), p. 239-247.

mais plutôt aux besoins de la communauté. Étienne Balibar décrit cette union par le concept d'*égaliberté*¹.

Lorsqu'il comparait les révolutions américaine et française, Tocqueville était probablement plus lucide qu'Arendt. Alors que la révolution américaine était dirigée contre un pouvoir externe et n'avait pas pour but de détruire une structure économique et sociale héritée du passé, la Révolution française s'attaquait à l'Ancien Régime ; l'émancipation politique qu'elle visait ne pouvait avoir lieu sans détruire l'édifice tout entier de l'absolutisme, un système de pouvoir qui avait dominé pendant des siècles, fixant des hiérarchies sociales et façonnant ainsi les mentalités, les cultures et les comportements². La Révolution française ne pouvait pas séparer la libération politique de l'émancipation sociale : elle devait réinventer une nouvelle société afin de remplacer l'ancienne. La révolution américaine avait trouvé une solution grâce à la Frontière : l'horizon de sa liberté était l'espace et la démocratie était conçue comme la conquête et le fruit de pionniers et de propriétaires terriens. L'Ouest était un horizon inépuisable d'appropriation³. Idéalisant la révolution américaine, Arendt se voyait contrainte d'en négliger les composantes peu reluisantes : le génocide des peuples indigènes et l'esclavage. Un siècle plus tard, pourtant, la guerre civile américaine fut aussi violente et meurtrière que l'avait été la Terreur pendant la Révolution française (ou que le serait plus tard la révolution russe). Arendt défendait un étrange concept de liberté, oscillant entre Rosa Luxemburg et Tocqueville, autre grand admirateur de la démocratie américaine.

Dans un article aussi célèbre que controversé, écrit en 1957, sur les événements de Little Rock, au moment de la bataille pour les droits civiques aux États-Unis, Arendt dénonça avec véhémence toute forme de discrimination contre les Africains-Américains. Elle considérait cependant leur ségrégation sociale comme un fait inévi-

1. Voir en particulier les trois premiers chapitres d'Étienne Balibar, in *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, PUF, 2010.

2. Voir Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, « Folio », Gallimard, 1985.

3. Après avoir défendu avec enthousiasme l'idée arendtienne de révolution conçue comme expression de l'autonomie du politique – un « pouvoir constituant » qui, en tant que « principe expansif », crée le politique comme une sorte de « commencement » (*Le Pouvoir constituant, op. cit.*, p. 22) –, Antonio Negri donne une interprétation socio-historique de la Révolution américaine, qu'il définit comme une « frontière » de la liberté dans laquelle « le politique est directement rapporté à l'ontologie spatiale de l'appropriation » (*Le Pouvoir constituant, op. cit.*, p. 195).

table et finalement acceptable qui ne pouvait être résolu par des mesures politiques. La question, écrivait-elle en 1959, « n'est pas d'abolir la discrimination, mais de savoir comment la maintenir confinée dans la sphère sociale, où elle est légitime, et comment prévenir son empiètement sur les sphères politique et personnelle, où elle est destructrice¹ ». On pourrait observer qu'exclure la question sociale de la sphère politique est précisément l'argument grâce auquel le libéralisme classique tenta toujours de légitimer les priviléges et les pouvoirs liés à la propriété. Au xix^e siècle, la démocratie était perçue comme « l'empiètement de la question sociale sur la sphère politique », système dangereux que les penseurs les plus influents du libéralisme, de John Stuart Mill à Benjamin Constant, rejetaient en liant le droit de vote à la propriété. Certes, le silence d'Arendt sur la question sociale ne venait pas de la tradition philosophique du libéralisme classique, mais plutôt d'une conception existentialiste de l'« autonomie » du politique². Le résultat, cependant, était le même : soit en sacralisant la propriété (Constant et Mill), soit en l'ignorant (Arendt), tous excluaient les pauvres et les exploités du domaine de la politique. Arendt, remarque pertinemment Toni Negri, « pose en principe les raisons de la démocratie, mais elle conclut en affirmant celles du libéralisme³ ».

Comment peut-on comprendre pareille conception de la liberté ? Comme elle le reconnaît à plusieurs occasions, Arendt avait découvert la politique à travers « la question juive », c'est-à-dire la question d'une minorité politiquement discriminée et persécutée, mais socialement intégrée. Elle écrivit des pages puissantes et lumineuses sur la manière dont l'antisémitisme avait transformé les juifs en parias, en un peuple privé de citoyenneté et donc de toute existence juridique et politique. Elle faisait des juifs le reflet tant des apories de la philosophie des Lumières – le clivage non résolu entre être humain et citoyen – que de la crise de l'État-nation au xx^e siècle. Le fait est que la ségrégation noire aux États-Unis avait sa propre histoire et ne pouvait pas être

1. Hannah Arendt, « Réflexions sur Little Rock », *Penser l'événement*, éd. Claude Habib, Paris, Belin, 1989, p. 242. Pour une critique attentive de la position de Arendt sur la lutte contre la ségrégation noire aux États-Unis dans les années 1950, voir Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

2. Sur les racines existentialistes du concept arendtien de politique, voir Martin Jay, « The Political Existentialism of Hannah Arendt », *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 237-256.

3. Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant*, op. cit., p. 26.

interprétée à travers un prisme juif¹. Lorsque les nazis promulguèrent les lois de Nuremberg en 1935, les ghettos juifs avaient cessé d'exister en Allemagne depuis un siècle. Aux États-Unis, l'abolition des discriminations légales visant les Noirs constituait assurément un progrès mais ne mettait fin ni au racisme ni à l'oppression sociale qui, dans les faits, vidèrent l'émancipation légale elle-même de son contenu.

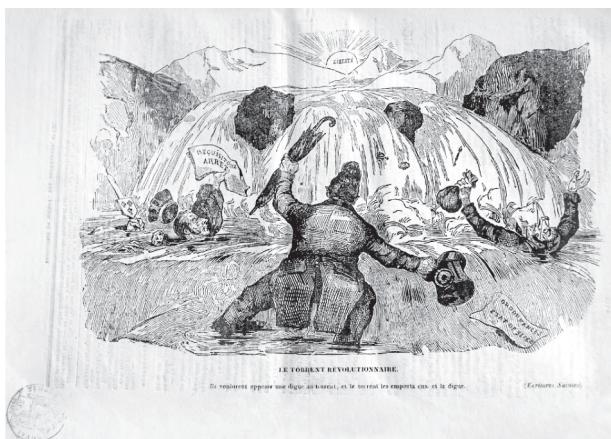
De manière plus générale, Hannah Arendt se montra indifférente à toute forme de révolution contre le colonialisme. Comme l'observe David Scott, « pour Arendt, il n'y a que deux révoltes au XVIII^e siècle, la française et l'américaine ». Pour elle, la révolution haïtienne n'avait pas existé². Dans son essai intitulé *De la violence* (1970), elle soulignait « combien les révoltes d'esclaves et les soulèvements des spoliés et des déshérités sont rares », ajoutant que lorsqu'ils se produisaient, il s'agissait d'une « folie furieuse » qui avait « transformé les rêves en un cauchemar généralisé »³. La violence des colonisés était pire que l'oppression dont ils faisaient l'objet, écrivait-elle contre Sartre, dans la mesure où il s'agissait d'« explosions volcaniques » prépolitiques qui ne pouvaient rien produire de fécond si ce n'était de remplacer des chefs sans changer le monde. Le tiers monde « n'était pas une réalité mais une idéologie » et son unité un mythe dangereux, à l'image de l'appel marxiste à l'unité des prolétaires de tous les pays⁴. Au lieu d'être les chefs d'un processus révolutionnaire de décolonisation, Mao, Castro, Che Guevara et Hô Chi Minh étaient les « sauveurs » des « incantations religieuses » d'étudiants désillusionnés tant par l'Est que par l'Ouest, les deux blocs opposés de la guerre froide, et le Black Power s'enracinait dans l'illusion de créer une alliance entre les Africains-Américains et le mythique tiers monde (soit un mouvement potentiellement raciste et, dirait-on aujourd'hui, « anti-Blancs »). En 1970, ces propos n'étaient ni simplement inexacts ni regrettablement méprisants : ils révélaient un surprenant aveuglement intellectuel, pour ne pas dire un préjugé orientaliste.

1. Voir Enzo Traverso, « Entre deux époques : judéité et politique chez Hannah Arendt », *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013.

2. David Scott, *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 217.

3. Hannah Arendt, « Sur la Violence », *Du mensonge à la violence*, trad. Guy Durand, Paris, Pocket, 2002, p. 124.

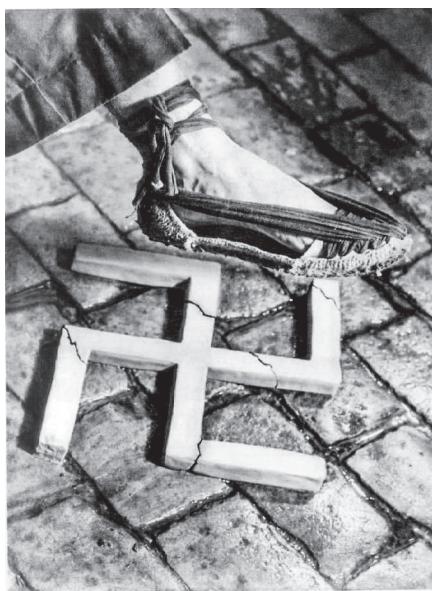
4. *Ibid.* p. 124-125. Sur l'« eurocentrisme envahissant » de Arendt, voir Judith Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press, 2012, p. 139-140.



Charivari, Le Torrent révolutionnaire (1834).

En déshistoricisant la révolution, Arendt tombait dans des lieux communs conservateurs sur la sauvagerie des colonisés et des continents arriérés. La violence extrême, cependant, était loin d'être l'apanage exclusif des révolutions coloniales. En exécutant le roi, les révolutions anglaise, française et russe tentèrent de canaliser et de contrôler une vague spontanée de violence venue d'en bas. Selon Arno J. Mayer, le grand historien de la Terreur dans les révolutions française et russe, la violence était consubstantielle à ces deux « furies » qui renversèrent tout ordre et tout pouvoir dominant¹. En 1834, le magazine satirique français *Charivari* décrivait la révolution comme un « torrent » qui emportait tout avec l'irrésistible force des éléments. Souvent, les révolutions acquièrent une dynamique autonome, comme autant de spirales incontrôlées visant à tout effacer et à inventer le futur en faisant table rase du passé. Et comme leur pouvoir constituant entre viollement en conflit avec l'ancienne souveraineté, elles doivent en détruire les symboles. Il n'y a pas de liberté sans exécution du roi. Les insurrections sont des moments d'effervescence collective au cours desquels les gens ordinaires ressentent le désir irrépressible d'envahir les rues, d'occuper les sites du pouvoir, de montrer leur propre force, de prendre les armes et de célébrer la libération à travers des manifestations de fraternité et de bonheur. Selon Lénine, qui en fut pourtant l'un des penseurs les

1. Arno J. Mayer, *Les Furies*, op. cit.

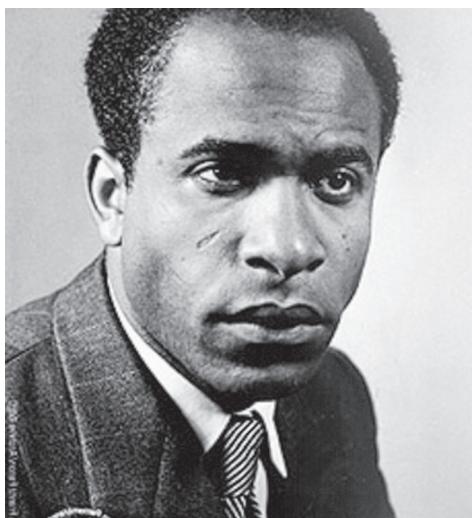


Pere Catalá Pic, *Antifascisme* (1938). Photomontage.
Musée national d'art de Catalogne. Barcelone.

plus austères, la révolution est un « festival des opprimés ». Conscient que la mémoire révolutionnaire a besoin d'icônes puissantes, Sergueï Eisenstein ouvrait *Octobre* (1927) avec l'image de la foule insurgée détruisant la statue du tsar. En juillet 1936, au moment où éclatait la guerre civile espagnole, la liberté était représentée symboliquement comme écrasement du fascisme. Ainsi la violence de la lutte anticoloniale n'avait-elle rien d'exceptionnel. Lorsqu'il analysait les incendies des plantations pendant la révolution des esclaves à Saint-Domingue, C.L.R. James les comparait d'ailleurs à des pratiques analogues en Europe : « Les esclaves détruisaient infatigablement. Comme les paysans de la Jacquerie ou les destructeurs luddites, ils cherchaient leur salut dans l'activité la plus évidente, c'est-à-dire dans la destruction de ce qui avait été la cause de leurs souffrances. Ils avaient beaucoup souffert et ils détruisirent beaucoup¹. »

Il est presque impossible de lire les mots d'Arendt sur la violence anticoloniale – « folie furieuse » et « cauchemar » – sans penser au

1. C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, trad. Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes, 1983, p. 77.



Frantz Fanon en 1960. Photographie.

célèbre chapitre sur la violence des *Damnés de la terre* (1961) de Frantz Fanon. Le contraste est saisissant. La séparation catégorique qu'opère Arendt entre liberté et nécessité rappelle le portrait que fait Fanon de la dichotomie de la ville coloniale, dans laquelle coexistaient en réalité deux cités : la ville blanche et celle de couleur ; la première, européenne et « civilisée », la seconde « primitive », dominée par des besoins primaires et généralement décrite à l'aide d'un lexique quasiment zoologique : couleurs, odeurs, promiscuité, saleté, confusion, bruits, etc. Fanon se concentrat sur les symptômes corporels de cette aliénation, qu'il décrivait comme une sorte de « tension musculaire » ou de « tétanie ». Ces symptômes exprimaient une agressivité internalisée qui pouvait tourner à l'« autodestruction », comportement que beaucoup d'observateurs occidentaux interprétaient comme signe d'« hysterie » indigène¹.

Ce qu'Arendt appelait « folie furieuse » était pour Fanon une violence régénératrice. À ses yeux, la violence était un moyen nécessaire de libération qui « désintoxiquait » et « réhumanisait » les opprimés : « L'homme colonisé se libère dans et par la violence². »

1. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004 (1961), p. 55 et p. 289.

2. *Ibid.*, p. 83.

Née comme contre-violence, elle devenait une étape cruciale dans le processus dialectique de libération dans lequel elle jouait le rôle, pour paraphraser Hegel, de « négation de la négation » : non pas une illusoire « réconciliation » (la perspective humiliante du colonialisme « humanisant »), mais une suppression radicale des dominants et des dominés. Le rapport sujet-objet établi par le colonialisme se voyait ainsi rompu : l'objet était devenu le sujet. La violence révolutionnaire ne pouvait pas être interprétée comme une lutte pour la reconnaissance : c'était une lutte pour détruire l'ordre colonial et, en ce sens, son désordre était « à la fois symptôme et guérison¹ ».

Certes, cette métamorphose conceptuelle, par laquelle la « folie furieuse » décrite par Arendt se transforme chez Fanon en violence rédemptrice, suppose un déplacement épistémique : il fut nécessaire de voir le colonialisme à travers les yeux du colonisé et d'adopter un point de vue non occidental. Arendt était incapable d'un tel changement de perspective. Il est intéressant d'observer que Jean Améry (Hans Mayer), juif autrichien qui avait été déporté à Auschwitz et avait soutenu le FLN au cours de la guerre d'Algérie, admirait Fanon et défendait sa conception de la violence. Fanon, soulignait-il, « ne se trouvait plus à l'intérieur du circuit fermé de la haine, du mépris et du ressentiment² ». Sa conception était politique et n'avait rien de commun avec les glorifications mythiques, nihilistes ou mystiques de la violence si typique des écrits de Georges Sorel, du jeune Walter Benjamin (la « violence divine ») ou de Georges Bataille (la souffrance comme accès sensualiste au sacré). La violence et l'oppression n'étaient pas un destin inévitable ; leur chaîne immémoriale pouvait être brisée. Dans *Par-delà le crime et le châtiment* (1967), son témoignage sur la guerre et la déportation, Améry soulignait que lorsqu'il fut torturé en tant que membre de la Résistance à Fort Breendonk, en Belgique, il voulait « réaliser socialement [sa] dignité par un coup de poing assené sur le visage d'un homme³ ».

Selon Améry, la conception de la violence de Fanon était à la fois existentielle et historique. Elle était certes chargée d'une forte dimen-

1. *Ibid.*, p. 279-280.

2. Jean Améry, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence » (1969), *Les Temps modernes*, vol. 1-2, n° 635-636, 2006, p. 175-189 et p. 13.

3. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. Françoise Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995, p. 151-152.

sion messianique et millénariste, mais cela ne faisait que renforcer sa légitimité : « La liberté et la dignité doivent être acquises par la violence pour être liberté et dignité¹. » Ce n'est pas en tant que philosophe existentialiste (Sartre avait préfacé *Les Damnés de la terre*) qu'Améry défendait la conception de Fanon ; il le faisait en sa qualité de survivant juif des camps nazis. La violence révolutionnaire, écrivait-il, « est non seulement l'accoucheuse de l'histoire, mais aussi l'accoucheuse de l'être humain qui se découvre et se façonne à travers l'histoire² ».

Dans *Les Origines du totalitarisme*, Arendt avait saisi le lien génétique qui unissait l'impérialisme du xix^e siècle au national-socialisme et à ses politiques exterminatrices, mais elle abandonna cette puissante intuition dans ses travaux ultérieurs et, en dernière analyse, son approche de la politique demeura eurocentrique. Son essai sur la révolution n'incluait aucune référence à la révolution haïtienne. Son concept de liberté ne permettait pas de penser le renversement du colonialisme par un mouvement d'autoémancipation conduit par des peuples réduits en esclavage. Malgré l'intuition féconde dont elle fit preuve à la fin de la Seconde Guerre mondiale, elle finit par rejoindre le courant dominant et eurocentrique de la pensée occidentale. Comme l'observe Domenico Losurdo, au xix^e siècle, la liberté était limitée par de puissantes frontières de classe, de race et de genre : seule la propriété accordait la citoyenneté pleine et entière aux hommes blancs, tandis que les prolétaires, les colonisés et les femmes n'avaient pas de droits³. Par conséquent, une généalogie de la liberté devrait être conçue comme un processus reliant trois formes de libération qui, historiquement, prirent le nom de socialisme, anticolonialisme et féminisme.

La liberté, le pain et les roses

Le lien entre liberté et émancipation sociale est loin d'être une spécificité de la Révolution française. En 1848, les révolutionnaires allemands affirmaient que l'on ne pouvait jouir pleinement de la « liberté de lire » (*Pressenfreiheit*) sans la « liberté de se nourrir » (*Fressenfreiheit*), phrase

1. Jean Améry, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence », *loc. cit.*, p. 184.

2. *Ibid.*, p. 186.

3. Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, *op. cit.*

que Bertolt Brecht reformulera ainsi : « D'abord la bouffe, ensuite la morale. » En février 1917, la révolution russe débuta à Saint-Pétersbourg par une manifestation exigeant du pain et, quelques mois plus tard, les bolcheviks prirent le pouvoir en promettant la paix, les usines aux ouvriers et la terre aux paysans. Les ouvriers textiles en grève à Lawrence, Massachusetts, en 1912, interprétaient ce lien entre la liberté, la politique et l'émancipation sociale par un slogan devenu célèbre : « Du pain pour tous, mais aussi des roses ! » (*bread for all, and roses too !*)¹.

Les expériences libératrices impliquent l'invention de nouvelles pratiques qui vont au-delà de ce lien indissociable entre émancipation sociale et liberté politique, car elles produisent des transformations profondes dans la culture, l'esthétique, la sexualité et biens d'autres domaines de la vie. En avril 1871, pendant la Commune de Paris, la Fédération des artistes menée par Gustave Courbet publia un manifeste qui résumait cette aspiration en un concept : « luxe communal² ». Comme Kristin Ross l'explique, cela ne signifiait ni le collectivisme d'État ni l'imitation du luxe bourgeois mais plutôt une mise en pratique de l'égalité et la socialisation de toutes les activités humaines plaisantes et enrichissantes. Comme l'écrivit rétrospectivement Élisée Reclus, qui en fut l'un des acteurs, la Commune avait mis en place pour le futur

une société nouvelle dans laquelle il n'y aura ni maîtres par la naissance, le titre ou l'argent, ni asservis par l'origine, la caste ou le salaire. Partout le mot « Commune » a été compris dans le sens le plus large, comme se rapportant à une humanité nouvelle, formée de compagnons libres, égaux, ignorant l'existence des frontières anciennes et s'entraînant en paix d'un bout du monde à l'autre³.

Des aspirations similaires ont surgi d'autres expériences révolutionnaires. Au cours des premières années de la Russie soviétique, entre 1918 et 1922, Chagall, Lissitzky et Malevitch créèrent à

1. Voir Bruce Watson, *Bread and Roses. Mills, Migrants, and the Struggle for the American Dream*, New York, Penguin Books, 2005. Sur la dimension féministe de ce slogan, voir Sheila Rowbotham, *Féminisme et Révolution*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Payot, 1973, ch. 5. En 2004, Ken Loach intitula *Bread and Roses* un beau film sur les grèves des travailleurs immigrés à Los Angeles.

2. Kristin Ross, *L'Imaginaire de la Commune*, op. cit., p. 5.

3. Élisée Reclus, « L'Anarchie » (1894), cité aussi in *ibid.*, p. 12.

Vitebsk l'École populaire d'art. En dépit de ses misérables conditions matérielles et du conflit entre ses différents courants – peinture figurative, cubisme, futurisme et suprématisme – cette institution visait à transformer la vie quotidienne et à transformer le paysage urbain par de nouvelles formes esthétiques. Ses artistes créaient des affiches et des magazines, dessinaient des tickets de tramway et des bons alimentaires, décoraient les façades des bâtiments, les places et les rues¹. C'était l'époque où Alexandra Kollontaï théorisait l'amour libre et la libération sexuelle dans une société où les rapports humains ne seraient plus des relations de propriété : « La jalouse et l'attitude possessive vis-à-vis de la personne aimée doivent laisser place à la compréhension amicale de l'autre âme et à la reconnaissance de sa liberté dans le domaine des émotions amoureuses². »

Dans son *Hommage à la Catalogne* (1938), George Orwell offre un portrait frappant de Barcelone durant les mois de la guerre civile espagnole, lorsque la ville fut transformée par l'invention de nouvelles pratiques de liberté. Sa description de la capitale catalane telle qu'il la découvrit en décembre 1936 mérite d'être citée :

L'aspect saisissant de Barcelone dépassait toute attente. [...] Tout magasin, tout café portait une inscription vous informant de sa collectivisation ; jusques aux caisses des cireurs de bottes qui avaient été collectivisées et peintes en rouge et noir ! Les garçons de café, les vendeurs vous regardaient bien en face et se comportaient avec vous en égaux. Les tournures de phrases serviles ou même simplement cérémonieuses avaient pour le moment disparu. Personne ne disait plus *Señor* ou *Don*, ni même *Usted* : tout le monde se tutoyait, on s'appelait « camarade » et l'on disait *Salud* au lieu de *Buenos días*. Il n'y avait pas d'automobiles privées : elles avaient été réquisitionnées ; et tous les trams, taxis, et bon nombre d'autres véhicules étaient peints en rouge et noir. Partout des placards révolutionnaires, avec leurs rouges et leurs blancs, se détachaient de façon éclatante sur les murs, et, par contraste, les quelques affiches de naguère qui y étaient demeurées avaient l'air de

1. Voir les essais rassemblés par Angela Lampe dans *Chagall, Lissitzky, Malevitch, op. cit.*

2. Alexandra Kollontaï, « Thèses sur la morale communiste dans le domaine des relations conjugales » (1921), trad. Fabien Rothey, *Comment S'en Sortir ?*, n° 5, 2017, p. 51-58.

barbouillages de boue. Sur les Ramblas, large artère centrale de la ville constamment animée par le va-et-vient de flots de gens, les haut-parleurs beuglaient des chants révolutionnaires tout le long du jour et jusqu'à une heure avancée de la nuit. Et le plus étrange de tout, c'était l'aspect de la foule. À en croire les apparences, dans cette ville les classes riches n'existaient plus. À l'exception d'un petit nombre de femmes et d'étrangers, on ne voyait pas de gens « bien mis ». Presque tout le monde portait des vêtements de prolétaires, ou une salopette bleue, ou quelque variante de l'uniforme de la milice. Tout cela était étrange et émouvant. Une bonne part m'en demeurait incompréhensible et même, en un sens, ne me plaisait pas ; mais il y avait là un état de choses qui m'apparut sur-le-champ comme valant la peine qu'on se battît pour lui¹.

Ce passage illustre la dimension émotionnelle de la libération, qui transcende le pathos des formules rhétoriques et exprime une nouvelle intensité de la vie, la découverte de nouveaux rapports entre les êtres humains. La liberté définie comme un statut juridique et une forme de justice sociale implique sa transcription dans un ensemble de droits et de règles codifiées, permanentes, qui règlent la vie collective. Construire une nouvelle société est un processus difficile et souvent douloureux. Une action libératrice est plus éphémère mais aussi très exaltante. C'est un moment d'autoémancipation au cours duquel des gens ordinaires deviennent des sujets historiques, un moment joyeux et chaleureux, quelque chose qui affecte aussi bien les âmes que les corps, comme en attestent de nombreuses images.

Sous ces émotions libératrices, cependant, demeure un substrat matériel. En 1936, la Confédération nationale du travail, organisation anarcho-syndicaliste plus connue par son sigle, CNT, réalisa un petit film sur l'hôtel *Ritz*, l'un des plus luxueux hôtels de Barcelone, qui avait alors été transformé en garnison de la milice et dont le fameux restaurant était devenu un réfectoire « gastronomique »². Ce film donne à voir le concept de « luxe communal » – un plaisir enraciné dans la suppression des hiérarchies sociales et des priviléges – en se concentrant sur la nourriture : la libération, cela signifiait que l'on

1. George Orwell, *Hommage à la Catalogne*, op. cit., p. 8.

2. Je suis reconnaissant à Julián Casanova, un des meilleurs historiens de la guerre civile espagnole, d'avoir attiré mon attention sur ce film.



Barcelone 1936, l'hôtel *Ritz* transformé en « hôtel gastronomique » populaire par les anarchistes de la CNT. Photographie.

mangeait à sa faim et que la gastronomie n'était plus réservée à une caste de privilégiés. Pas de liberté sans justice sociale, principe que l'on pourrait aussi traduire comme « pas de liberté sans nourriture », ou même, en termes plus hédonistes, sans les plaisirs d'une bonne table. Le film montre des gens du peuple qui dégustent les mets servis par les serveurs du *Ritz*. Quoique l'on puisse établir une distinction entre liberté et libération sur le plan conceptuel, on ne peut comprendre ces deux notions, sur le plan historique, sans considérer leur rapport symbiotique. Il n'y a pas de liberté sans libération de la nécessité, c'est-à-dire sans émancipation sociale. Sans cela, liberté n'est qu'un synonyme de privilège, exactement comme elle était conçue au XIX^e siècle, lorsqu'elle était opposée à la démocratie (regardée, quant à elle, comme expression de Terreur et de despotisme). Cet enchevêtrement entre la liberté et l'égalité structure l'identité de la gauche et trace la ligne de partage entre deux conceptions alternatives de la liberté.

Il est probablement vrai que, de la même façon que le libéralisme classique sacrifiait la propriété, la gauche radicale fétichisait la libération. Elle négligea ainsi trop souvent le système politique et juridique de normes nécessaire à l'établissement de la liberté comme ordre durable. C'était d'ailleurs le sens de la critique sévère que Rosa Luxemburg adressa aux bolcheviks quelques mois après la naissance du gouvernement soviétique et la dissolution de l'Assemblée constituante russe. Écrivant d'une prison allemande, elle insistait sur la pertinence historique de la révolution d'Octobre, étape dans le processus d'émancipation prolétarienne qu'elle soutenait sans condition. Elle ne cachait cependant pas son désaccord avec certaines mesures prises par les bolcheviks et aussi, de manière plus profonde, avec leur conception du pouvoir. La dictature prolétarienne, notait-elle, était une



Rosa Luxemburg vers 1900. Photographie.

dictature de *classe*, pas de *parti*, et par conséquent devait impliquer « la participation la plus active, la plus illimitée, des masses populaires, dans une démocratie complète ». En réponse à Lénine et à Trotski, qui avançaient que les bolcheviks n'avaient « jamais été idolâtres de la démocratie formelle », il lui paraissait nécessaire de préciser :

nous avons toujours distingué le noyau social de la forme politique de la démocratie bourgeoise, nous avons toujours dégagé l'âpre noyau d'inégalité et de servitude sociales qui se cache sous l'écorce sucrée de l'égalité et de la liberté formelles, non pas pour les rejeter mais pour inciter la classe ouvrière à ne pas se contenter de l'écorce, à conquérir plutôt le pouvoir politique pour le remplir d'un nouveau contenu social : la tâche historique du prolétariat lorsqu'il prend le pouvoir est de remplacer la démocratie bourgeoise par la démocratie socialiste et non pas de supprimer toute démocratie¹.

1. Rosa Luxemburg, « La révolution russe » (1918), in *Oeuvres II. Écrits politiques 1917-1918*, trad. Claudie Weill, Paris, Maspero, 1969, p. 88.

La dictature prolétarienne, concluait-elle, « consiste dans le mode d'application de la démocratie et non dans sa suppression¹ ». Quant à la liberté, elle ne pouvait pas être réservée aux membres d'un parti ou aux défenseurs d'un gouvernement. La liberté, ajoutait-elle, « c'est toujours au moins la liberté de celui qui pense autrement² ».

Libération du temps

Selon Marx, l'émancipation humaine signifie, en dernière analyse, la libération du temps. L'histoire du capitalisme se résume à un processus violent et de grande ampleur d'appropriation du temps qui soumet les hommes et les femmes aux contraintes d'un système de production possédant sa propre temporalité. De nombreuses études ont décrit l'avènement de la modernité comme une incessante rationalisation du temps : la diffusion des horloges, la synchronisation progressive de la vie sociale d'abord entre les villes et les campagnes, puis entre les nations et les continents, le développement de la division du travail comme un ensemble d'activités connectées sur le plan temporel³. Cela nécessitait l'émergence d'un temps productif séparé de la nature : un temps mécanique qui triompha avec la révolution industrielle. La multiplication des horloges sur les façades des bâtiments publics, l'introduction des chronomètres dans les usines et l'essor des montres dont les formes esthétiques étaient de plus en plus sacrifiées au profit de leur précision et de leur fonctionnalité, rythment le temps du capitalisme moderne. Pour des millions de gens dont l'existence, le travail comme le temps libre, était organisée jusqu'alors selon les cycles de la nature (l'alternance des saisons, les variations du jour et de la nuit, du soleil, de la pluie et de la neige), la rationalisation industrielle du temps ne signifiait pas la maîtrise de la nature, mais plutôt leur propre soumission au Moloch impersonnel de la production mécanique. Leurs coutumes, leurs rituels et leurs pratiques culturelles – leurs « libertés » héritées, pour parler comme Edmund Burke – se voyaient soudain détruits par un nouveau processus de travail dont la rationalité était purement mécanique et productive, totalement désolidarisée tant des change-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 83.

3. Voir Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. 2.

ments extérieurs de la nature que des besoins psycho-physiques des corps humains. Graduellement mais inexorablement, le xix^e siècle unifia le temps vécu des êtres humains, dont les habitudes avaient été modelées par le monde rural, en l'assimilant à celui, mesurable et calculable, de la révolution industrielle. Les cadrans solaires furent progressivement remplacés par des tours horloges¹. La rationalisation du temps était bien plus qu'une admirable réussite technologique : ce fut, comme l'a montré Edward P. Thompson, l'avènement d'une nouvelle « mesure du temps comme moyen d'exploitation de la main-d'œuvre »². Selon Thompson et Foucault, ce changement historique coïncida avec l'introduction à grande échelle de nouvelles formes de discipline – « surveiller et punir » – qui affectaient toutes les dimensions de la vie sociale : des écoles élémentaires aux casernes en passant par les usines, les gens apprirent la discipline des corps et les règles contraignantes du temps capitaliste. La « cage d'acier » du monde moderne – l'image par laquelle Max Weber décrivait la vie humaine phagocytée par les démons de la rationalité – était aussi une cage temporelle. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, loin d'incarner une forme anachronique de nihilisme technologique, les luddites exprimaient leur rejet radical de l'organisation capitaliste du temps.

En Europe, cette métamorphose du temps social s'étira de la révolution industrielle à la Grande Guerre, événement que l'on pourrait aisément décrire comme une étape décisive vers la dénaturation de la vie humaine. Lorsque des millions de paysans en uniforme découvrirent le sinistre spectacle de la guerre totale, avec ses nuits illuminées de flammes et d'explosions, ses corps déchiquetés par les chars d'assaut, ses bombardements et le feu des mitrailleuses, le temps se révéla organisé par un dispositif meurtrier qui avait perdu tout aspect humain ou naturel. Walter Benjamin décrivit la Grande Guerre comme le moment emblématique qui marquait la fin de la figure du conteur. Pour une génération qui, née dans le monde rural, avait réalisé la fragilité des corps humains sur des champs de bataille voués à l'extermination mécanique et sérieuse, l'expérience était devenue un mot vide et dénué de sens. L'expérience trans-

1. Voir Alain Corbin, « L'arithmétique des jours au xix^e siècle », *Le Temps, le Désir et l'Horreur. Essais sur le xix^e siècle*, Paris, Aubier, 1991, p. 9-22.

2. Edward P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel* (1967), trad. Isabelle Taudière, présenté par Alain Maillard, Paris, La Fabrique, 2004, p. 63.

mise de bouche à oreille, la substance même du récit du conteur, implique une mémoire transmissible que la guerre industrielle avait réduite à néant¹. Tels les ouvriers des usines fordistes, les soldats des armées modernes exécutaient des tâches mécaniques auxquelles toute connaissance héritée et toute culture pratique se révélaient simplement inutiles.

Dans son analyse du processus historique d'accumulation du capital, Marx consacre une grande attention à sa structure temporelle sous-jacente. Le premier volume du *Capital* décrit le temps linéaire, homogène et abstrait de la production ; le second traite du temps cyclique de la reproduction élargie du capital et de la circulation (aussi bien des marchandises que de l'argent, leur valeur d'échange) ; le troisième, enfin, articule le temps de production et le temps de circulation en un seul mouvement global (*Gesamtkapital*)². Loin d'être homogène et linéaire, ce mouvement comporte des spasmes périodiques qui en brisent la continuité et qui, associés à d'autres facteurs extraéconomiques, le transforment en une séquence de vagues d'expansion et de contraction. Ainsi, au fondement du capitalisme ne se trouve pas seulement la séparation des ouvriers de leurs moyens de production, mais aussi l'expropriation de leur temps de vie, désormais « rationalisé » et mesuré en fonction de la production de marchandises. Une fois transformée en travail « abstrait » – un changement lié à l'avènement de la « force de travail » –, l'activité de l'ouvrier est déconnectée du temps naturel. Le travail abstrait induit alors la réification du sujet qui produit. À la différence de l'artisan qui crée des valeurs d'usage en maîtrisant le processus de travail et en organisant son temps en fonction de ses besoins et de ses priorités, l'ouvrier d'usine produit des marchandises, des valeurs d'échange. Non seulement il ne possède pas ses outils de travail, mais il ne contrôle pas non plus le processus de travail dans lequel il est impliqué, et son temps est calculé selon des critères extérieurs³. Le travail abstrait de la production capitaliste induit l'aliénation des producteurs, enferme leurs vies à l'intérieur de barrières temporelles fixées par la discipline

1. Walter Benjamin, « Le Conteure. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », *Oeuvres III*, *op. cit.*, p. 114-151.

2. Voir Stavros Tombazos, *Le Temps dans l'analyse économique*, *op. cit.*

3. La meilleure étude sur ce sujet demeure celle de Harry Braverman, *Travail et Capitalisme monopoliste. la dégradation du travail au XX^e siècle*, trad. Dominique Letellier et Serge Niemetz, Paris, Maspero, 1976.

du travail et la production organisée. Dans ses manuscrits économiques de 1857-1858, Marx considère l'abolition du capitalisme comme la restitution du temps à l'épanouissement humain et au bonheur. Au lieu d'être la condition de l'accumulation du capital, le développement des forces productives devrait créer du temps libre et transformer les producteurs en sujets capables de maîtriser leurs vies : avec la fin de l'aliénation, le travail abstrait est remplacé par la création d'une richesse commune, socialisée, et l'étalon du progrès n'est plus le travail mais le *temps libre*¹.

Dans le troisième volume du *Capital*, Marx décrit le socialisme comme la forme de transition du règne de la nécessité à celui de la liberté authentique, c'est-à-dire de l'organisation créative de la vie, non plus soumise à des contraintes matérielles : « À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures. » Lorsque la satisfaction des besoins humains se sera affranchie de l'impératif d'augmenter les forces de production, les êtres humains socialisés seront effectivement libres. C'est au-delà de l'« empire de la nécessité » que « commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté ». En d'autres termes, le socialisme est indissociable du temps libre : « La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération². » Même lorsqu'il portait un regard condescendant sur la naïveté de Fourier, qui décrivait la transformation du travail en activité épanouissante et ludique, Marx saluait l'utopiste français pour sa capacité à imaginer une société de sujets conscients inspirés par la recherche du bonheur collectif, c'est-à-dire l'opposé des ouvriers aliénés insérés dans un système économique fondé sur le profit. Herbert Marcuse, l'un des premiers penseurs à souligner la pertinence du passage des *Grundrisse* cité plus haut, en tirait une conclusion très claire :

C'est vivre sans labeur, sans angoisse : c'est le libre jeu des facultés humaines. Son accomplissement est un problème de temps : réduire la journée de travail au minimum, substituant la qualité à la quantité. Une société socialiste est une société où le temps

1. Karl Marx, « Principes d'une critique de l'économie politique (1857-1858) », trad. J. Malaquais et M. Rubel, *Oeuvres II – Économie II*, op. cit., p. 310-311.

2. Karl Marx, « Le Capital. Livre troisième », *Oeuvres II – Économie II*, op. cit., p. 1487-1488.

libre, et non point le temps de travail, constitue l'étalon social de la richesse et la dimension de l'existence individuelle¹.

Selon ce point de vue – le principe de plaisir conçu comme moteur de l'action humaine et comme socle d'une société libre –, il y a une remarquable continuité entre le socialisme utopique de Fourier et le marxisme. Pour Paul Lafargue, auteur de l'essai provocateur *Le Droit à la paresse* (1883), le socialisme était l'exact opposé de l'ascétisme protestant et de son éthique du travail. Dans un siècle où la journée de travail moyenne était de quatorze heures, Lafargue tenait sa réduction à trois heures pour un objectif raisonnable. Adoptant une position romantique et anticapitaliste qui raillait non sans sarcasme tant les philanthropes que les admirateurs du progrès technique, il stigmatisait le capitalisme comme un système inhumain : « Mieux vaudrait semer la peste, empoisonner les sources, que d'ériger une fabrique au milieu d'une population rustique. Introduisez le travail de fabrique, et adieu joie, santé, liberté ; adieu tout ce qui fait la vie belle et digne d'être vécue². » Le socialisme, poursuivait-il, signifiait la fin des « préjugés de la morale chrétienne, économique, libre-penseuse ». Cela voulait dire, pour le prolétariat, redécouvrir ses « instincts naturels », qui consistent à « [proclamer] les *droits de la paresse*, mille et mille fois plus nobles et plus sacrés que les phthisiques *Droits de l'homme* concoctés par les avocats métaphysiciens de la révolution bourgeoise ». Ainsi, concluait-il, le prolétariat devait se contraindre « à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter et bombancer le reste de la journée et de la nuit »³.

Chez Marx, la libération du temps marquait la fin de « la préhistoire de la société humaine » et le début de sa véritable histoire⁴. Cette transition, cependant, pouvait être interprétée de deux manières, toutes deux suggérées par les écrits de Marx lui-même. D'une part, la libération du temps pouvait être conçue comme l'accomplissement du développement

1. Herbert Marcuse, « Marxisme et liberté », *L'Homme et la Société*, n° 19, 1971, p. 5. Ce texte est la « Préface » (1957), de l'ouvrage de Raya Dunayevskaya, *Marxisme et Liberté*, trad. Mara Oliva, Paris, Syllepse, 2016.

2. Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse. Réfutation du « Droit au Travail » de 1848*, Paris, Henri Oriol, 1883, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 25. Sur l'histoire de ce pamphlet, voir Leslie Derfler, *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism 1842-1882*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, p. 177-184.

4. Karl Marx, « Avant-propos de la *Critique de l'économie politique* » (1859), *Oeuvres I – Économie I*, op. cit., p. 274.



Paul Lafargue en 1871. Photographie.

des forces productives dans le cadre d'une organisation sociale certes non plus tournée vers le profit et l'exploitation mais toujours opposée aux formes prémodernes de travail créatif. Cette approche était implicite dans la représentation que Marx se faisait de l'Asie, celle d'un système social immuable et stagnant que seul le choc du colonialisme pouvait secouer et finalement détruire¹. D'autre part, l'insistance de Marx sur l'abolition du capitalisme, comme fin de la réification sociale et de l'aliénation du travail humain, décrit la transition de la « préhistoire » à l'histoire véritable de l'humanité comme l'avènement d'une nouvelle organisation d'un temps libéré et qualitativement différent. Le temps des êtres humains libres n'est pas celui de la rationalité instrumentale, du calcul de la production et de la danse frénétique des marchandises : le temps libéré est la négation du temps capitaliste².

1. Karl Marx, « Le Capital », *Oeuvres I – Économie I*, op. cit., p. 901.

2. Cette interprétation est développée de manière convaincante par Sergio Tischler Visquera, dans « Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación », *Memoria, Tiempo*

Libération messianique

La négation du temps réifié du capital est au cœur de la théorie de la révolution de Walter Benjamin, qu'il reformule par la catégorie théologique de *temps messianique*. Empreinte de messianisme juif, son interprétation du marxisme prend une dimension apocalyptique et eschatologique : la libération sociale et politique posée par le marxisme classique coïncide à ses yeux avec la rédemption messianique. Au lieu d'accomplir un cheminement historique – la marche de la civilisation de l'âge de pierre à une société libérée – le socialisme signifie pour lui l'avènement cataclysmique d'un âge posthistorique, d'un nouveau temps messianique qui rompt radicalement avec l'histoire et la civilisation antérieures. En 1921, sans doute influencé par les écrits de Rosenzweig et Sorel, Benjamin écrivit un texte énigmatique sur la violence, clairement orienté vers une forme de nihilisme anarchiste. Décrivant l'histoire comme un continuum de violence et d'oppression, il imaginait l'irruption d'une « violence divine » qui, en brisant cette linéarité, détruirait l'ordre politique fondé sur le droit et créerait sa propre légitimité, devenant ainsi une « violence souveraine »¹. Quelques années plus tard, il reformulait cette conception de la violence rédemptrice – aussi radicale qu'abstraite, quasiment métaphysique – en termes marxistes. La « violence divine » se muait en révolution prolétarienne, engrainée dans un sujet social et historique.

C'est dans ses célèbres thèses « Sur le concept d'histoire » (1940), texte éminemment énigmatique, que la tentative benjaminienne de trouver une synthèse entre le judaïsme messianique et le marxisme séculier trouva sa forme la plus achevée. Dans les prolégomènes de ce texte, il souligne que Marx avait « sécularisé l'idée de temps messianique » (*messianische Zeit*) par sa conception d'une « société sans classes ». Contrairement aux formes courantes du nationalisme romantique ou du conservatisme religieux, qui se tournaient vers des hiérarchies sociales et des institutions politiques anciennes, prétendument organiques, la critique de la modernité élaborée par Benjamin n'avait pas pour but de restaurer le passé. Son regard était certes empreint de mélancolie mais s'orientait vers le futur. Loin de

¹ *y Sujeto*, Puebla, BUAP, G & G Editores, 2005, p. 151-174. Voir aussi Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx. Cahiers de travail sur les Grundrisse*, trad. Roxane Silberman, Paris, L'Harmattan, 1996, ch. 8.

1. Walter Benjamin, « Critique de la violence », *Oeuvres II*, op. cit., p. 238 et p. 243.



Walter Benjamin en 1929. Photographie.

réhabiliter l'absolutisme et le féodalisme, son anticapitalisme romantique était profondément utopique, tourné vers le renversement de l'ordre bourgeois en direction du socialisme. Dans son essai *Paris, capitale du XIX^e siècle* (1935), il met l'accent sur la tension dialectique qui unit l'image d'une communauté sans classes léguée par un passé ancestral et le futur d'une société émancipée. Les époques les plus anciennes survivent dans des « images de désir » (*Wunschnbilder*) des êtres humains, où elles rejoignent des attentes utopiques :

À la forme du nouveau moyen de production, qui reste d'abord dominée par la forme ancienne (Marx), correspondent dans la conscience collective des images où s'entremêlent le neuf et l'ancien. Ces images cristallisent des désirs [...]. Dans le rêve où chaque époque se dépeint la suivante, celle-ci apparaît mêlée d'éléments venus de l'histoire primitive, c'est-à-dire d'une société sans classes. Déposées dans l'inconscient collectif, les expériences de cette société se conjuguent aux réalités nouvelles pour donner naissance à l'utopie, dont on retrouve la trace en mille figures de la vie, dans les édifices durables comme dans les modes passagères¹.

1. Walter Benjamin, « Paris, capitale du xix^e siècle », *Oeuvres III, op. cit.*, p. 47-48. Le terme « histoire primitive » traduit l'allemand *Urgeschichte*.

La manière dont Benjamin conçoit l'histoire est radicalement opposée à l'historicisme, c'est-à-dire, dans son lexique, à une forme de positivisme qu'il voyait représentée par des historiens comme Leopold Ranke et Numa Denis Fustel de Coulanges. Suivant l'historicisme, le passé était un continent fermé et un procès bel et bien révolu : ce n'était qu'une accumulation d'éléments sans vie prêts à être ordonnés chronologiquement, archivés et déposés dans un musée. À cette conception, il opposait une vision différente de l'histoire, pensée comme une temporalité ouverte. Selon Benjamin, le passé est à la fois sans cesse menacé et jamais complètement perdu ; il hante le présent et peut être réactivé.

L'historicisme était une forme d'empathie avec les vainqueurs, fondée sur l'*acedia*, la « paresse du cœur¹ ». Contre cette approche qui acceptait la victoire des dominants comme quelque chose d'inéluctable, il défendait un rapport dialectique et rédempteur au passé, qui pouvait être ressuscité en venant à bout des contradictions du présent. À ce processus de réactivation d'un passé inachevé, Benjamin donnait le nom de « remémoration » ou de « souvenance » (*Eingedenken*). Certes, sauver l'histoire ne veut pas dire revenir en arrière et la refaire : il s'agit plutôt de changer le présent. En d'autres termes, afin de porter secours au passé, les êtres humains doivent faire renaître et accomplir les espoirs des vaincus, de manière à donner une nouvelle vie à leurs désirs et à leurs attentes. Alors que l'historicisme défendait une vision purement linéaire et chronologique de l'histoire comme *chronos*, un « temps homogène et vide », le matérialisme historique se fonde sur une conception dialectique du temps comme *kairos*, c'est-à-dire une temporalité ouverte, non statique et changeante.

Aux yeux de Benjamin, la social-démocratie était l'équivalent politique de l'historicisme. Son impuissance tenait à une vision de l'histoire comme accumulation des forces productives dont le développement entraînerait le progrès social et, par conséquent, elle considérait l'avènement du socialisme comme l'issue inéluctable de la marche en avant de la civilisation. Dans la culture et la pratique de la social-démocratie, le progrès était le résultat nécessaire et irréversible du mouvement de la société, un progrès « se poursuivant automatiquement selon une ligne droite ou une spirale ». Rien, observait-il, « n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la convic-

1. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Oeuvres III, op. cit.*, p. 432.

tion de nager dans le sens du courant »¹. Cette conception est aux antipodes de la théorie de Marx, explique Benjamin, selon lequel la classe opprimée devait agir comme « la classe vengeresse qui, au nom de générations de vaincus, mène à son terme l'œuvre de libération² ». Sauver le passé consiste à saisir son émergence dans l'« à-présent » ou « actualisation » (*Jetzt-Zeit*), le lien dialectique entre le temps advenu et le futur utopique : « ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation³ ». Cette rencontre entre le passé et le présent se condense en images éphémères mais intenses. Ainsi, le concept d'« à-présent » ou « Maintenant » désigne le moment disruptif où le continuum du temps chronologique se brise et le passé resurgit soudain dans le présent. Les concepts de « Maintenant » et de « remémoration » supposent un rapport symbiotique entre l'histoire et la mémoire. En ce sens, pour Benjamin, l'histoire n'est pas seulement une « science » mais aussi, et peut-être par-dessus tout, « une forme de souvenance » (*Eingedenken*) en place du récit linéaire (typique de l'historicisme).

Dans la quatorzième thèse de 1940, Benjamin définit la révolution comme « un saut du tigre dans le passé » qui se produit dans le domaine de l'histoire, c'est-à-dire dans une société donnée avec ses rapports de classe antagonistes et ses conflits politiques : « Le même saut, effectué sous le ciel libre de l'histoire, est le saut dialectique, la révolution telle que la concevait Marx⁴ ». La révolution est une potentialité, non pas le résultat automatique du développement historique. L'alternative était le fascisme, qui menaçait à la fois le présent et le passé, les êtres humains vivants et leurs ancêtres. Dans un passage qui évoque implicitement la mise en garde de Rosa Luxemburg, « socialisme ou barbarie », il souligne que le fascisme n'avait pas cessé d'avancer et que s'il devait l'emporter, « même les morts ne seraient pas en sûreté⁵ ».

Ainsi que nous l'avons vu dans le premier chapitre, la théorie de Marx des révolutions « locomotives de l'histoire » possède un caractère téléologique auquel Benjamin opposait sa conception théologique de

1. *Ibid.*, p. 438 et p. 435.

2. *Ibid.*, p. 437.

3. Walter Benjamin, *Le Livre des passages*, trad. Jean Lacoste, Cerf, 1989, p. 479.
« Autrefois » traduit le terme allemand *Gewesene* et « Maintenant » le terme *Jetzt-Zeit*.

4. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 439.

5. *Ibid.*, p. 431.

la révolution « signal d'alarme¹ » capable d'arrêter la course du train vers la catastrophe et de racheter le passé en assouvisant ses espérances. Cette perspective donne à Benjamin une place très particulière dans la tradition marxiste comme dans la tradition juive. D'un côté, il rejettait les interprétations téléologiques du matérialisme historique ; de l'autre, il s'écartait de toutes les formes héritées de théologie messianique, qui posent en principe la rédemption comme l'irruption de Dieu dans l'histoire, irruption que les êtres humains devraient attendre et non chercher à provoquer ou à accomplir. Selon lui, l'interruption messianique du cours linéaire de l'histoire était le résultat de l'action révolutionnaire. Comme Herbert Marcuse l'a observé, cette perspective cherchait à dépasser dialectiquement le conflit traditionnel entre le millénarisme religieux et le socialisme athée en opérant une synthèse par laquelle « la rédemption devenait un concept politique matérialiste : le concept de révolution² ». Autrement dit, la révolution était au cœur d'une réinterprétation du marxisme bâtie autour de trois thèmes intimement liés : une critique de l'*historicisme* (la temporalité linéaire), une critique de la *causalité déterministe* (le changement social automatique) et une critique de l'*idéologie du progrès* (aussi bien une philosophie téléologique qu'une politique de l'impuissance). Le marxisme de Benjamin est une théorie de la discontinuité historique et des ruptures messianiques. Au lieu d'accélérer le mouvement de l'histoire, le socialisme implique un changement de civilisation qui correspond au passage d'une temporalité historique à une temporalité messianique. En termes de théologie politique, cela s'appelait rédemption messianique : le passage de la cité terrestre (*civitas terrena*) à la cité de Dieu (*civitas Dei*).

Dans ses thèses sur le concept d'histoire, Benjamin évoque le passage du temps historique au temps messianique à travers une image séculière, pas religieuse : les insurgés de juillet 1830 qui, « au même moment et sans concertation », en plusieurs endroits de Paris, tiraient sur les horloges. Ils aspiraient à remplacer le temps quantitatif et « rationnel » du capitalisme par le temps qualitatif de la libération, le

1. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, éd. Rolf Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, tome 1, vol. 3, p. 1232.

2. Herbert Marcuse, « Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins », in Peter Bulthaup (dir.), *Materialen zu Benjamin Thesen « Über den Begriff der Geschichte »*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 24. Sur le marxisme de Benjamin, voir Michael Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.

temps joyeux, non instrumental et non utilitaire, d'une communauté réinventée : « Les classes révolutionnaires, au moment de l'action, ont conscience de faire éclater le continuum de l'histoire¹. » Une autre trace de cette recherche d'un temps qualitatif qui ne serait pas mesurable par les horloges, ajoutait Benjamin, était fournie par le nouveau calendrier introduit par la Révolution française : une représentation du temps inscrite dans la conscience historique ; la commémoration d'événements significatifs au lieu de l'écoulement régulier et désespérément identique des heures, des jours, des mois et des années.

Introduit en 1793 par la Convention, le calendrier révolutionnaire fut aboli sous le Premier Empire en 1806. Napoléon revendiquait l'héritage de la Révolution mais voulait établir la continuité historique de son pouvoir avec l'Ancien Régime². Comme les festivités, les rituels et les symboles créés par la Révolution, le nouveau calendrier signait l'avènement de la nouvelle ère d'une société « régénérée ». Il est intéressant de noter que les bolcheviks ne créèrent pas de nouveau calendrier ; ils abolirent simplement l'ancien, julien, en le remplaçant par le grégorien, que Lénine appelait le « calendrier d'Europe occidentale ». Certes, ils introduisirent de nouvelles fêtes nationales (le 22 janvier commémorait le « Dimanche rouge », en souvenir du début de la révolution de 1905 ; le 18 mars la Commune de Paris ; le 1^{er} mai était dédié aux martyrs de Haymarket et devint le jour de l'Internationale ; le 7 novembre était la Journée de la révolution prolétarienne, etc.), mais le but de cette réforme était avant tout de s'aligner sur un temps mondial standardisé. Quelques décennies après le début de la globalisation, il s'agissait là d'une nécessité, mais on peut y voir aussi le miroir fidèle d'une théorie de l'histoire et de la société élaborée par les occidentalistes qu'étaient Lénine et Trotski. Au cours des premières années de l'URSS, l'invention d'une temporalité nouvelle, qualitative et utopique, se joua dans plusieurs domaines, de l'esthétique à la politique : d'un côté, les créations de l'avant-garde futuriste et suprématiste ; de l'autre, la préparation stratégique d'une révolution mondiale dirigée par l'Internationale communiste. Dans le domaine économique, les bolcheviks luttaient désespérément pour reconstruire un pays dévasté et appauvri. La croissance des forces

1. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 440.

2. Voir Mona Ozouf, « Calendrier », in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la révolution française*. « Institutions et créations », *op. cit.*, p. 91-106.

productives était un impératif incontournable. Dans ce contexte, les tentatives constructivistes d'allier art et production coexistaient avec la discussion sur le taylorisme. Comme la plupart des soulèvements du xx^e siècle, la révolution bolchevik eut lieu dans un contexte de sous-développement social et économique. Ce fut le résultat, comme le suggérait Trotski, du « développement inégal et combiné » de la Russie, mais sa transformation en une révolution permanente fut stoppée à Berlin, Munich, Budapest et Vienne, où, entre 1919 et 1923, l'avant-garde de la révolution socialiste occidentale échoua tragiquement. Le vrai « règne de la liberté » demeurait, pour parler avec Benjamin, une *Wunschnbild*, une « image du désir ». Lénine et Trotski prirent conscience de ce que la liberté signifiait durant la guerre civile en adoptant la définition qu'en avait donné un jour Saint-Just : « La révolution est la guerre de la liberté contre ses ennemis¹. »

1. Cité in Mona Ozouf, « Liberté », *op. cit.*, p. 268.

Le caméléon communiste

Le communisme n'est pour nous ni un état de choses qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler ; nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état de choses actuel.

Karl MARX, Friedrich ENGELS,
L'Idéologie allemande (1845)

Aujourd'hui, s'est terminée la phase monstrueuse d'une gigantesque aventure pour changer le monde.

Edgar MORIN, « Préface » (1991),
Autocritique (1959)

Périodisation

Profondément mêlées aux guerres, qui en sont la source ou l'issue, les révolutions ont façonné le paysage de la modernité. Trois vagues successives, nous l'avons vu, balayèrent le long xix^e siècle. La première fut l'« Atlantique révolutionnaire », qui débuta en Amérique en 1776 et parcourut la France en 1789 avant d'atteindre la Caraïbe où, le 1^{er} janvier 1804, les esclaves insurgés proclamèrent l'État indépendant d'Haïti¹.

1. J'emprunte cette définition à Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., ch. X. Il est significatif qu'en distinguant les révolutions atlantiques comme une

L'Atlantique révolutionnaire fut un laboratoire politique. C'est durant cette « période charnière » (*Sattelzeit*) s'étirant de 1776 à 1804 que des concepts tels que liberté, égalité, émancipation et révolution prirent leur signification actuelle. On les trouve inscrits dans tous les textes programmatiques de cette époque, de la Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776) à la Déclaration française des droits de l'homme (1789), du décret de la Convention française abolissant l'esclavage (1794) au discours d'Angostura de Simon Bolivar (1819) qui, inspiré de la révolution haïtienne, servit de manifeste des luttes de libération nationale en Amérique latine. La seconde vague se produisit au milieu du siècle. Elle fut plus vaste que la première mais n'eut pas la même unité spatiale et politique. Ses moments marquants – les révoltes européennes de 1848, la révolte des Taiping dans la Chine impériale (1850-1864), l'insurrection indienne de 1857 et la guerre civile américaine (1861-1865) – restèrent isolés sans converger dans un processus commun. Leur synchronisation n'était pas consciente et ne tenait pas à des affinités politiques, pas plus qu'elle ne correspondait à une dialectique commune entre Europe, Asie et Amérique du Nord. Bien trop de différences culturelles, idéologiques et politiques séparaient les Taiping – inspirés par un idéal syncrétique entre le confucianisme et le protestantisme évangélique – et les Cipayes, qui combattaient contre la domination britannique au nom de la restauration de l'Inde précoloniale. La troisième vague est celle des révoltes eurasiatiques qui éclatèrent peu avant la Grande Guerre. Le soulèvement russe de 1905 eut un fort impact sur l'Asie et le monde islamique. Comme l'observa Lénine, il inspira la révolution constitutionnelle en Iran (1905-1911), la révolution des Jeunes-Turcs dans l'Empire ottoman (1908) et le mouvement de Sun Yat-Sen qui, en achevant la dynastie Qing, proclama la République de Chine en 1911¹. Cette troisième vague atteignit les Amériques grâce à la révolution mexicaine (1910-1917), lutte paysanne pour la terre et la liberté qui mit fin à la longue séquence des révoltes agraires du XIX^e siècle et ouvrit un nouveau cycle révolutionnaire dans le continent. À l'exception de la Russie et du Mexique, cette troisième vague

étape spécifique dans l'histoire des révoltes, en dehors des hérésies religieuses (XV^e et XVI^e siècles) et des révoltes socialistes modernes (à partir de 1848), Martin Malia ne prenne en compte que les révoltes anglaise, américaine et française, sans consacrer une seule ligne à la révolution haïtienne. Voir Martin Malia, *Histoire des révoltes*, trad. Laurent Bury, Paris, Tallandier, 2008.

1. Vladimir I. Lénine, « Rapport sur la Révolution de 1905 » (1917), in *Oeuvres, op. cit.*, tome 23, p. 259-277.

se composait surtout de « révolutions par le haut¹ », portées par des élites intellectuelles et militaires. Elles rappelaient le *Risorgimento* italien, changement accompli par une élite sans véritable soutien populaire, ce que Gramsci définissait, dans ses *Cahiers de prison*, comme une révolution non-jacobine ou « passive² ». La Commune de Paris – l’expérience révolutionnaire la plus marquante du XIX^e siècle en raison de ses objectifs radicaux, quasi socialistes, et des traces durables qu’elle a laissées dans la mémoire collective – fut au contraire une révolution d’en bas. Elle fut néanmoins un éclair isolé que l’on aurait du mal à rattacher à une vague transnationale. Certes, elle faisait suite aux soulèvements français de 1830 et 1848, héritant de leur républicanisme, de leur égalitarisme social et même de l’enseignement de leurs inspirateurs, à l’instar d’Auguste Blanqui. Sa trajectoire fulgurante, cependant, n’eut pas de suites.

La géographie révolutionnaire du XX^e siècle est aussi vaste que fragmentée : elle comprend les révolutions socialistes du monde occidental et les révolutions anticoloniales du Sud qui, dans bien des cas, prirent une dimension socialiste ; des révolutions par en haut sur tous les continents et des révolutions antibureaucratiques dans plusieurs pays du bloc soviétique. L’« âge des extrêmes », suivant la définition saisissante d’Eric Hobsbawm, ne fut pas seulement une époque de guerres, de fascisme et de génocides ; ce fut aussi une époque de grandes espérances au cours de laquelle le socialisme devint une utopie possible et concrète. Des révolutions socialistes éclatèrent en Europe centrale et orientale à la fin de la Grande Guerre ; en Chine au milieu des années 1920 ; en Espagne au début de la guerre civile en 1936 ; et tant en Europe qu’en Asie à la fin de la Seconde Guerre mondiale : en Yougoslavie, en Grèce, en Indochine et en Chine entre 1945 et 1949. À l’est du Danube et de la ligne Oder-Neisse, le capitalisme fut aboli par en haut, grâce à un processus d’assimilation structurelle à l’URSS, une transformation assez similaire à la destruction du féodalisme accomplie sur les mêmes territoires par l’armée française au cours des guerres napoléoniennes, entre 1796 et 1814³.

1. Jürgen Osterhammel, *La Transformation du monde*, op. cit., chapitre X.

2. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, op. cit., p. 58-59, p. 166-167 et p. 253-258.

3. Trotski suggéra cette analogie historique en septembre 1939, juste après le pacte germano-soviétique et l’occupation de la Pologne : « Le premier Bonaparte arrêta la révolution par une dictature militaire. Toutefois, quand les troupes françaises envahirent la Pologne, Napoléon signa un décret stipulant : “Le servage est aboli.” Cette mesure n’était dictée ni par les sympathies de Napoléon pour les paysans, ni par des principes démocratiques, mais

L'espoir bolchevik de briser l'isolement de l'URSS en étendant la révolution russe tant en Europe occidentale qu'en Asie, échoua et bon nombre de ses défaites eurent des conséquences tragiques – en Italie en 1922-1926 ; en Chine en 1925-1927 ; en Allemagne en 1933 ; en Espagne en 1939 – mais c'est l'Armée rouge qui, en dernière instance, modifia les rapports de forces. En 1945, la révolution n'avait pas gagné, mais l'URSS n'était plus isolée. Aux yeux de millions de personnes, le drapeau soviétique planté par un soldat de l'Armée rouge sur le toit du Reichstag dévasté, en mai 1945, avait le goût d'une révolution, tout au moins d'un ersatz de révolution. Le temps des barricades était révolu ; les soulèvements à l'ancienne avaient été supplantés par une force militaire autrement plus efficace. Dans les décennies d'après-guerre, l'axe de la révolution pivota du monde occidental vers le Sud : éclatèrent alors des révolutions anticoloniales et socialistes en Asie (en Chine en 1949 ; au Vietnam entre 1954 et 1975) ; des révolutions anti-impérialistes et socialistes en Amérique latine (en Bolivie en 1951, à Cuba en 1958, au Chili en 1972-1974, au Nicaragua en 1979) ; des révolutions antibureaucratiques en Europe centrale (en Hongrie en 1956, en Tchécoslovaquie en 1968, en Pologne en 1980-1981) ; et des révolutions anticoloniales en Afrique (en Algérie en 1954-1962 ; en Libye en 1969, en Éthiopie en 1974, en Angola et au Mozambique en 1975). D'une certaine façon, l'apogée de ce second cycle fut 1968, une année qui ne connut pas vraiment de révolutions mais fut marquée par une constellation d'événements en dialogue les uns avec les autres. On parlait à cette époque de « trois secteurs » de la révolution mondiale – la formule appartient à Ernest Mandel¹ – qui devait être anticapitaliste à l'Ouest, antistaliniste à l'Est et anti-impérialiste au Sud, dans ce que l'on appelait à l'époque le tiers monde. En 1968, avec l'offensive du Têt au Vietnam, le Printemps de Prague et les barricades de Paris, ces trois secteurs semblaient converger en une seule

par le fait que la dictature bonapartiste s'appuyait sur les rapports de propriété bourgeois et non féodaux. Étant donné que la dictature bonapartiste de Staline s'appuie sur la propriété d'État et non sur la propriété privée, l'invasion de la Pologne par l'Armée rouge doit, dans ces conditions, entraîner l'abolition de la propriété privée capitaliste, afin d'aligner le régime des territoires occupés sur celui de l'URSS. Mesure révolutionnaire par sa nature, "l'expropriation des expropriateurs" s'effectue dans ce cas de manière militaro-bureaucratique. » Voir Léon Trotski, « L'URSS dans la guerre » (1939), *Oeuvres*, éd. Pierre Broué, Grenoble, ILT, 1985, vol. 22, p. 59.

1. Voir Ernest Mandel, *Revolutionary Marxism Today*, Londres, New Left Books, 1979.

vague insurrectionnelle non seulement globale mais aussi *synchrone*. Le sentiment de participer à une rébellion mondiale traversa une génération tout entière par-delà les continents. En dehors des guerres mondiales, le xx^e siècle ne connut pas d'autres événements unifiés de la sorte.

Plusieurs révolutions furent conduites par des partis de la gauche radicale, d'autres par des mouvements de libération nationale mais, à quelques exceptions près, toutes s'inscrivaient dans un horizon socialiste. La révolution cubaine, dirigée par des intellectuels nationalistes, démocratiques et jacobins, prit très vite un tournant socialiste, officiellement proclamé par Fidel Castro dans un discours célèbre en avril 1961¹. Dans le contexte de la guerre froide, c'était presque inévitable. Quoique menées, dans bien des cas, par des dirigeants socialistes ou communistes, ces révolutions n'eurent jamais une dimension purement prolétarienne. La plupart d'entre elles reconnaissent en Marx une source d'inspiration, mais le siècle de la révolution mondiale ne vit pas se réaliser le projet du *Manifeste communiste*, à savoir l'émergence du prolétariat en tant que classe qui, en s'émancipant elle-même, libérerait l'ensemble du genre humain. À l'heure du capitalisme fordiste et de la production de masse, la classe ouvrière industrielle était bien la protagoniste de nombreuses luttes. Que l'on songe aux grèves de 1934-1935 aux États-Unis, à celles de 1936 et 1968 en France, à l'« automne chaud » de 1969 en Italie, au Cordobazo argentin la même année, à l'Unité populaire au Chili en 1971-1973, au soulèvement polonais de 1980, ou encore aux grèves coréennes de 1987-1989, pour ne citer que quelques moments particulièrement significatifs. Jamais, cependant, la classe ouvrière industrielle ne réalisa de révolution sans s'unir avec d'autres classes ou groupes sociaux. C'est ce qui s'était produit en 1917 en Russie, où les soviets étaient formés aussi par les soldats et les paysans, ainsi qu'en Yougoslavie en 1945. Les révolutions allemande et hongroise de 1919-1920, qui possédaient un caractère prolétarien quasi exclusif, se soldèrent par de calamiteuses défaites. Les révolutions anticoloniales, quant à elles,

1. Pour une réévaluation de la révolution cubaine, portée vers le socialisme d'abord par en bas (par la mobilisation populaire) et puis par en haut (par les choix de ses dirigeants), voir Samuel Farber, *The Origins of the Cuban Revolution Reconsidered*, Chapel Hill, North Carolina University Press, 2006. Depuis le début, plusieurs analystes ont souligné la dynamique socialiste de la révolution cubaine. Voir Leo Huberman et Paul Sweezy, *Cuba. Anatomy of a Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1960.

furent dirigées par des élites intellectuelles qui affichaient une orientation socialiste et marxiste, mais leur base sociale était essentiellement paysanne.

Dans le premier chapitre de son *Histoire de la révolution russe*, Trotski résumait sa théorie du développement inégal et combiné – élaborée à l'origine pour analyser les particularités de l'histoire russe – afin d'expliquer pourquoi les révolutions socialistes étaient davantage susceptibles de se produire dans les pays socialement sous-développés que dans les pays capitalistes avancés :

L'inégalité de rythme, qui est la loi la plus générale du processus historique, se manifeste avec le plus de vigueur et de complexité dans les destinées des pays arriérés. Sous le fouet des nécessités extérieures, la vie retardataire est contrainte d'avancer par bonds. De cette loi universelle d'inégalité des rythmes découle une autre loi que, faute d'appellation plus appropriée, l'on peut dénommer *loi du développement combiné*, dans le sens du rapprochement de diverses étapes, de la combinaison de phrases distinctes, de l'amalgame de formes archaïques avec les plus modernes. À défaut de cette loi, prise, bien entendu, dans tout son contenu matériel, il est impossible de comprendre l'histoire de la Russie, comme, en général, de tous les pays appelés à la civilisation en deuxième, troisième ou dixième ligne¹.

Ce fut la première étape d'une réévaluation théorique qui conduisit à l'abandon de la vision eurocentrique de la révolution et à la prise en compte de son caractère socialement pluriel – on dirait aujourd'hui « intersectionnel » – plutôt qu'exclusivement prolétarien. Ainsi, il faudrait repenser les révolutions socialistes du xx^e siècle en suivant les indications de la plus récente historiographie qui a révisé l'interprétation canonique d'un xix^e siècle bâti sur une « double » révolution, à la fois économique et politique : la révolution industrielle anglaise qui transforma le capitalisme et la Révolution française qui, culminant avec les guerres napoléoniennes, renversa l'Ancien Régime en Europe². Si le xix^e siècle fut incontestablement un âge de modernisation, ce processus ne fut ni rapide ni homogène : plutôt que l'essor de l'État *bourgeois*, il créa des formes hybrides de domination entre

1. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, op. cit., vol. 1, p. 41-42.

2. Eric Hobsbawm, *L'Ère des révolutions*, trad. Françoise Braudel et Jean-Claude Pineau, Paris, Pluriel, 2011 (1962). Jürgen Osterhammel critique cette approche dans *La Transformation du monde*, op. cit., ch. X.

une bourgeoisie ascendante (mais pas encore installée au pouvoir politique) et une aristocratie déclinante qui demeurait le noyau dur d'un Ancien Régime « persistant ». De manière analogue, l'âge du socialisme fut le produit de révolutions hybrides dans lesquelles, loin d'être des acteurs exclusifs, les classes prolétariennes interagirent avec d'autres couches sociales, de l'intelligentsia à la paysannerie, au point même, parfois, d'en être éclipsées. Au xix^e siècle, le socialisme était perçu comme la mission historique de la classe ouvrière industrielle : une fois réalisé en Europe occidentale, il s'étendrait ensuite à l'échelle planétaire. Au xx^e siècle, il devint l'horizon de la révolution mondiale. Cela fut d'abord le fait de la révolution russe, et c'est pour pourquoi l'histoire des révolutions du xx^e siècle est si profondément mêlée à celle du communisme.

Visages du communisme

L'héritage de la révolution d'Octobre se partage entre deux interprétations opposées. D'une part, la montée des bolcheviks au pouvoir apparut comme l'annonce d'une transformation socialiste mondiale ; d'autre part, elle fut perçue comme le début du totalitarisme contemporain. En 1927, Sergueï Eisenstein réalisa *Octobre*, un film qui façonna l'imaginaire de plusieurs générations en décrivant la révolution comme un soulèvement de masse, un moment épique par excellence. Cette œuvre d'art trouve son équivalent historiographique dans l'*Histoire de la révolution russe* de Trotski, reconstruction à la fois chronologique et analytique de cet événement, où la narration empathique et palpitante du témoin se mêle à l'acuité du penseur marxiste, fusionnant dans un mélange singulier les styles de Jules Michelet et de Karl Marx. Dans un chapitre de sa biographie du chef de l'Armée rouge ayant pour titre « Le révolutionnaire comme historien », Isaac Deutscher souligne la propension de Trotski à saisir les émotions des opprimés, soudain transformés en acteurs politiques, en associant cet « élan imaginatif » à « une clarté cristalline »¹. Il en résultait un livre réfléchi, écrit avec passion. Pendant des décennies, c'est ainsi que la majeure partie de la gauche, bien au-delà des mouvements communistes officiels, perçut la révolution d'Octobre : aussi bien l'image iconique d'un ensemble

1. Isaac Deutscher, *Trotsky. 3. Le Prophète hors-la-loi (l'exil)*, trad. Jean Cler, Paris, Julliard, 1965, p. 319.

d'aspirations utopiques que la preuve irréfutable d'une conception téléologique qui faisait du socialisme l'accomplissement inéluctable de l'histoire.

Selon l'interprétation opposée, les bolcheviks étaient l'incarnation même du potentiel totalitaire de la modernité. Après la consolidation de l'URSS dans la seconde moitié des années 1920, on abandonna le tableau initial, brossé par Churchill, qui faisait des bolcheviks une bande de babouins sautant sur un champ jonché de ruines et de squelettes de leurs victimes. Le communisme n'en continua pas moins à être peint comme une pathologie dangereuse des sociétés modernes. Pour de nombreux penseurs et historiens conservateurs, de Karl Popper à Isaiah Berlin, de Martin Malia à Richard Pipes, il s'agissait d'une « idéocratie » : l'issue inévitable d'une transformation coercitive de la société selon un modèle abstrait et autoritaire¹. Selon cette sagesse conformiste, la volonté de créer une communauté d'égaux engendrerait une société d'esclaves. François Furet, de son côté, rejettait tout autant la « passion » communiste que son idéologie, en liant les deux à la malfaissance originelle de la révolution elle-même. Il dessinait ainsi une trajectoire linéaire qui allait de la Terreur jacobine au goulag soviétique : « Aujourd'hui le goulag conduit à repenser la Terreur en vertu d'une identité dans le projet². »

Les versions les plus radicales de ces interprétations opposées – le communisme officiel et l'anticommunisme de la guerre froide – convergent néanmoins dans la vision du Parti communiste comme une sorte de démiurge historique. La plupart des *Cold War Warriors*, observe ironiquement Claudio S. Ingerflom, défendaient la « version antibolchevik d'une histoire "bolchevisée"³ ». Dans les deux récits, l'idéologie domine sans conteste le paysage et le Parti apparaît comme son fidèle instrument, même si la route du paradis des uns devient celle de l'enfer des autres. Trente ans après la fin de l'URSS et du socialisme réellement existant, seule la première variante de ces repré-

1. Dernier d'une longue tradition, Martin Malia écrit : « Dans le monde créé par Octobre, nous n'avons jamais affaire à une *société*, mais toujours à un *régime*, et à un régime idéocratique », in *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie, 1917-1991*, trad. Jean-Pierre Bardos, Paris, Seuil, 1999, p. 20. Richard Pipes attribue la révolution à la contamination d'un « virus » idéologique : voir *Les Révolutions russes, 1905-1917*, trad. Jean-Mathieu Luccioni, Paris, PUF, 1993, p. 122.

2. François Furet, *Penser la Révolution française*, op. cit., p. 16.

3. Claudio Sergio Ingerflom, « De la Russie à l'URSS », in Michel Dreyfus (dir.), *Le Siècle des communismes*, Paris, L'Atelier, 2000, p. 121.

sentations symétriques a disparu ; la seconde perdure et conserve une place de taille : elle n'est plus hégémonique dans le champ historiographique mais elle continue d'encadrer les usages publics du passé, des vulgarisations médiatiques aux lois mémorielles.

Historiciser l'expérience communiste, par conséquent, revient à dépasser la dichotomie entre deux récits – l'un idyllique, l'autre horrifique – qui partagent bien des points communs. Plusieurs décennies après son extinction, l'expérience communiste n'a pas besoin d'être défendue, idéalisée ou diabolisée. Elle appelle à un effort de compréhension critique d'ensemble, comme une totalité dialectique travaillée par des tensions et des contradictions internes. Elle présente de multiples dimensions et se décline selon un large éventail de couleurs allant des élans rédempteurs à la violence totalitaire, de la démocratie participative et de la délibération collective à l'oppression aveugle et à l'extermination de masse, de l'imaginaire utopique le plus débridé à la domination bureaucratique la plus obtuse, basculant parfois très vite de l'un à l'autre. En 1991, dans une nouvelle préface au récit de sa rupture avec le PCF, Edgar Morin proposa une définition du stalinisme qui saisit aussi bien la complexité que le caractère contradictoire de l'expérience communiste : c'était, écrit-il, « la phase monstrueuse d'une gigantesque aventure pour changer le monde¹ ». Son moment cauchemardesque finit inévitablement par assombrir le reste – et à vrai dire, l'ensemble du xx^e siècle –, mais cette entreprise avait commencé avant et continue après la chute du socialisme réel. Historiciser le communisme signifie donc l'inscrire dans cette « gigantesque aventure » aussi vieille que le capitalisme lui-même. Le communisme est un caméléon qui ne peut être isolé comme une anomalie singulière insulaire ni séparé de ses précurseurs et de ses héritiers.

Le communisme émergea de la révolution d'Octobre, dont la trajectoire rappelle en une forme condensée l'idée que Gibbon se faisait de l'Empire romain : il eut des origines, une ascension et une chute. Ni son émergence ni sa conclusion n'étaient inévitables, en dépit de leurs prémisses historiques, et bon nombre de ses tournants furent le résultat de circonstances inattendues. Loin d'être linéaire, sa trajectoire fut fracturée, travaillée par des ruptures et des bifurcations. Elle inclut des insurrections nées d'en bas et des changements radicaux opérés

1. Edgar Morin, « Préface », *Autocritique*, op. cit., p. 7.

« par en haut », des bonds en avant et des régressions thermidoraines que seul un regard rétrospectif peut inscrire dans une séquence historique unique. Lénine et Staline étaient à plusieurs égards fort différents, souligne Sheila Fitzpatrick, mais ils appartenaient à un même processus : « Les guerres révolutionnaires de Napoléon peuvent être incluses dans notre représentation générale de la Révolution française, même si on ne les regarde pas comme une incarnation de l'esprit de 1789 ; et une approche similaire semble légitime dans le cas de la révolution russe¹. » Dans son livre, la révolution russe se déploie entre février 1917 et les grandes purges de 1936-1938. Croyant en une « régénération » possible de son esprit originel, Isaac Deutscher étendit ce processus jusqu'à la déstalinisation de 1956.

Aujourd'hui, on peut aisément admettre que son diagnostic était illusoire. Reste que des millions de gens dans le monde partageaient sa perception, à savoir qu'il s'agissait d'un processus en cours dont l'issue n'était pas encore connue. La vision binaire qui oppose un bolchevisme révolutionnaire à la contrerévolution staliniste permet – ce qui est essentiel – de distinguer entre violence émancipatrice et répression totalitaire, mais elle dissimule aussi les liens qui les unissent et évite d'interroger leur connexion génétique. Également stérile, l'interprétation conservatrice d'une continuité substantielle allant de Lénine à Gorbatchev se contente de perpétuer la vision apologétique et « immunitaire » de l'anticommunisme, selon laquelle la société de marché et la démocratie libérale seraient les traits d'un ordre naturel dont la critique conduirait inévitablement au totalitarisme.

Comprendre le communisme comme une expérience historique globale nécessite de distinguer entre les mouvements et les régimes tout en analysant leurs relations, car non seulement des mouvements se muèrent en régimes, mais ces derniers conservèrent un lien symbiotique avec les premiers, orientant leurs projets et leurs actions. Le Parti bolchevik d'avant 1917, principalement composé d'intellectuels en exil, semble avoir bien peu en commun avec le gigantesque appareil bureaucratique de l'URSS bâti au cours des décennies suivantes. Il s'agissait certes de deux mondes différents, mais ils étaient reliés par de multiples fils. Cela ne s'applique d'ailleurs pas seulement à l'histoire du bolchevisme russe, mais à l'histoire du communisme dans son ensemble, au moins durant ses premières décennies. Alors qu'en

1. Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 3.

URSS, Staline décidaient d'éliminer la vieille garde bolchevik – on estime à un demi-million le nombre d'exécutions pendant la seconde moitié des années 1930 – les communistes menaient des mouvements de résistance contre le fascisme en Europe occidentale et préparaient des révolutions en Asie qui allaient changer le visage du xx^e siècle.

Comme bien d'autres « ismes » de notre lexique politique et philosophique, communisme est un mot pluriel et ambigu. Sur le plan historique, il n'est ni un idéaltype ni véritablement un concept, mais plutôt, de manière plus prosaïque, un terme générique recouvrant de multiples événements et expériences. Son ambiguïté ne tient pas exclusivement à l'écart qui sépare l'idée communiste – élaborée par plusieurs penseurs jusqu'à Marx – de ses concrétisations historiques. Elle tient à l'extrême diversité de ses expressions. Non seulement parce que les communismes étaient différents – il suffit de penser à leurs versions russe, chinoise et italienne – mais aussi parce qu'à long terme, de nombreux mouvements communistes connurent des changements profonds, même s'ils conservaient les mêmes références idéologiques et parfois leurs leaders. Si l'on considère sa trajectoire historique comme phénomène mondial, le communisme apparaît plutôt comme une mosaïque de *communismes*. Et si l'on cherche à en esquisser l'« anatomie », on peut distinguer au moins quatre grandes formes, liées et pas nécessairement opposées les unes aux autres, mais dont le profil demeure reconnaissable : le communisme comme *révolution* ; le communisme comme *régime* ; le communisme comme *anticolonialisme* ; et enfin, le communisme comme variante de la *social-démocratie*. La révolution d'Octobre fut leur matrice commune. Cela ne signifie pas que tous avaient une origine russe, puisque le bolchevisme lui-même était une synthèse d'idées et d'expériences européennes. Cela signifie en revanche que toutes les formes de communisme du xx^e siècle furent liées à la révolution russe, grand tournant historique dans lequel elles trouvaient leur point de départ (et dans bien des cas, leur épilogue, après la chute du mur de Berlin et la répression de la place Tienanmen en 1989).

Révolution

La révolution est un processus, nous explique Sheila Fitzpatrick, mais l'interprétation du communisme comme révolution se concentre surtout sur son moment inaugural, en soulignant son caractère

destructeur. La révolution est un moment dans lequel les êtres humains font leur propre histoire ; c'est le moment durant lequel les opprimés deviennent des sujets historiques, renversent l'ancien ordre social et politique et le remplacent par un ordre nouveau. La révolution est une suspension du cours de l'histoire, lorsque la linéarité du temps « homogène et vide » est violemment brisée, ouvrant ainsi de nouveaux horizons et projetant la société dans un futur inconnu, qui reste à inventer. On pourrait l'appeler la phase eisensteinienne du communisme, si tant est qu'*Octobre* est un chef-d'œuvre qui, au lieu de reconstituer historiquement la révolution russe, en capture l'élan émancipateur (en le figeant en mythe). La révolution est une question de rapports de forces, de stratégie et de tactique, de mouvements et de leadership – ce que l'on a appelé l'art de l'insurrection – mais elle est faite aussi de rage, de ressentiment, de joie, d'aspirations et de passions, d'utopies et de mémoires partagées. Autrement dit, c'est un moment dans lequel la politique est soudain soutenue, jusqu'à en être emportée et submergée, par des sentiments et des émotions ; c'est une éruption collective aux antipodes du modèle libéral classique d'une société d'individus isolés agissant en compétition les uns contre les autres. En pareilles circonstances historiques, les chefs sont poussés en avant et guidés par ces nouvelles formes d'action collective. Ils donnent alors l'impression d'enregistrer et d'entériner les décisions d'un pouvoir constituant surgissant d'en bas.

Il est important de se rappeler l'atmosphère de la révolution russe parce qu'elle contribua de manière décisive à créer une image iconique qui survécut aux avatars de l'URSS et imprégna le xx^e siècle tout entier. Son aura rayonna sur des millions d'êtres humains à travers le monde et maintint son magnétisme même lorsque la force d'attraction des régimes communistes s'était évanouie. Dans les années 1960 et 1970, elle réapparut avec une nouvelle vague de radicalisation politique qui non seulement revendiquait son autonomie par rapport à l'URSS et ses alliés, mais alla même jusqu'à les percevoir comme des ennemis.

La révolution russe naquit de la Grande Guerre. Elle fut le fruit de l'effondrement du « long xix^e siècle », l'ère de « la paix de cent ans », suivant les mots de Karl Polanyi, et ce lien symbiotique entre la guerre et la révolution façonna toute la trajectoire du communisme au xx^e siècle. Issue de la guerre franco-prussienne de 1870, la Commune de Paris avait préfiguré la politique militarisée, comme beaucoup de penseurs bolcheviks le soulignèrent, mais la révolution d'Octobre lui

donna une ampleur sans commune mesure : la Garde nationale pâlit à côté de l'Armée rouge et les vingt arrondissements de la capitale française ne peuvent certes pas être comparés à l'Empire tsariste. La Première Guerre mondiale transforma le bolchevisme lui-même, qui changea bon nombre de ses caractéristiques : plusieurs ouvrages de la tradition communiste comme *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky* (1918) de Lénine ou *Terrorisme et Communisme* (1920) de Léon Trotski auraient été tout simplement inconcevables avant 1914. De même que 1789 introduisit un nouveau concept de révolution – non plus une rotation au sens astronomique mais plutôt une rupture sociale et politique –, Octobre 1917 le redéfinit en termes stratégiques : crise de l'ancien ordre, mobilisation de masse, dualisme de pouvoirs, insurrection armée, dictature prolétarienne et enfin guerre civile, c'est-à-dire confrontation violente avec la contre-révolution. *L'État et la Révolution* formalisa le bolchevisme à la fois comme idéologie – une réinterprétation des idées de Marx – et comme unité de principes stratégiques qui le distinguaient du réformisme social-démocrate, une politique appartenant à l'âge révolu du libéralisme et du capitalisme du XIX^e siècle. Le bolchevisme s'imposa dans une conjoncture historique de violence endémique, lorsque la guerre fit irruption dans la politique, changeant son langage et ses pratiques. Il fut un produit de la transformation anthropologique que, pour parler avec George L. Mosse, la Grande Guerre avait opéré sur le Vieux Continent¹. Ce code génétique du bolchevisme était visible de partout, des textes aux langages, de l'iconographie aux chansons, des symboles aux rituels. Il survécut à la Seconde Guerre mondiale et continua à alimenter les mouvements rebelles des années 1970, dont les slogans et les liturgies soulignaient de manière obsessionnelle l'idée d'une confrontation violente avec l'État. Le bolchevisme fut à l'origine d'un paradigme militaire de la révolution qui structura en profondeur les expériences communistes sur toute la planète. La Résistance européenne, de même que les transformations socialistes en Chine, en Corée, au Vietnam et à Cuba, ou encore les luttes de libération nationale en Afrique, reproduisirent ce même lien symbiotique entre guerre et révolution. Par conséquent, le mouvement commu-

1. Sur la Première Guerre mondiale comme matrice de la violence dans la « guerre civile européenne », voir Enzo Traverso, *À feu et à sang*, op. cit. Sur la brutalisation de la politique, voir George L. Mosse, *De la grande guerre aux totalitarismes. La brutalisation des sociétés européennes*, trad. Édith Magyar, Paris, Hachette Littératures, 1999.

niste international fut conçu comme une armée révolutionnaire composée de millions de combattants, ce qui entraîna d'inévitables conséquences sur le plan de l'organisation, de l'autoritarisme, de la discipline, de la division du travail et même des hiérarchies de genre. Rarement des femmes pouvaient diriger un mouvement de guerriers. Gramsci, qui tenta de remettre en question ce paradigme bolchevik en Europe occidentale, ne put éviter d'élaborer sa théorie en un lexique militaire, distinguant entre « guerre de mouvement » et « guerre de position »¹. Ce tournant laissa des traces dans les formes esthétiques, y compris le style vestimentaire. Il serait difficile d'imaginer Marx ou Rosa Luxemburg en tenue de combat. Pendant ses années d'exil à Vienne, avant 1914, Trotski affichait l'élégance d'un « littérateur de café » ; après 1917, il portait l'uniforme. Avoir dirigé une révolution octroyait le droit de se montrer en *battle dress*, comme le montrent tant d'images de Mao Zedong, Hô Chi Minh, Staline, Fidel Castro et Che Guevara.

Les bolcheviks étaient profondément convaincus d'agir selon les « lois de l'histoire ». Le séisme de 1917 trouvait son origine dans un enchevêtrement de facteurs, certains inscrits dans la longue durée de l'histoire russe et d'autres, plus contingents, brusquement synchronisés par la guerre : un soulèvement paysan extrêmement violent contre l'aristocratie foncière, une révolte du prolétariat urbain frappé par la crise économique et, enfin, la dislocation de l'armée, composée de paysans-soldats épuisés par trois années d'un terrible conflit qu'ils ne comprenaient ni ne percevaient comme proche d'une résolution. Si telles étaient les prémisses de la révolution russe, il est difficile d'en dégager une quelconque nécessité historique. L'expérience soviétique fut fragile, précaire et instable durant ses premières années d'existence. Elle était constamment menacée et sa survie nécessita aussi bien des énergies infatigables que d'énormes sacrifices. Témoin de ces années, Victor Serge écrira que les bolcheviks considéraient l'effondrement du régime soviétique comme vraisemblable mais cette lucidité, loin de les décourager, décuplait leur ténacité. La victoire de la contrerévolution aurait été un immense bain de sang². Peut-être leur résistance fut-elle rendue possible par la profonde conviction qui les animait d'agir en accord avec les lois de l'histoire. En réalité, ils ne suivaient

1. Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, op. cit., p. 23-24, p. 41-43, p. 220-223 et p. 253-256.

2. Victor Serge, *L'An I de la révolution russe*, Paris, La Découverte, 1997.

aucune pente naturelle : ils inventaient un monde nouveau, incertains quant à l'issue de cette entreprise inspirée par un imaginaire utopique d'une puissance stupéfiante, et résolument incapables d'en entrevoir les conséquences.

Les bolcheviks avaient beau faire appel aux « lois de l'histoire », c'est de la Grande Guerre qu'ils avaient hérité leur conception militaire de la révolution. Le Comité militaire révolutionnaire de Petrograd qui déposa le gouvernement provisoire, la nuit du 25 octobre 1917, était formé de soldats. Ainsi la terrible guerre civile qui laissa l'ancien Empire tsariste exsangue, entre 1918 et 1921, s'inscrivit-elle dans le prolongement du conflit qui avait éclaté au cours de l'été 1914. Pendant cette confrontation militaire, explique Peter Holquist, « les méthodes [...] forgées pour la guerre externe furent retournées à l'intérieur, dans les conflits domestiques¹ ». Bien souvent, ces deux guerres furent menées par les mêmes armées, les mêmes généraux et les mêmes soldats. Les révolutionnaires russes lisaien Clausewitz et participèrent aux interminables controverses relatives à l'héritage du blanquisme et à l'art de l'insurrection, mais la violence de la révolution russe ne découlait pas d'une impulsion idéologique : elle surgit d'une société ravagée par la guerre. Ce trauma génétique eut de profondes conséquences. La guerre avait transformé la politique en changeant les codes et en introduisant des formes d'autoritarisme auparavant inconnues. En 1917, chaos et spontanéité prévalaient encore dans un parti de masse composé pour l'essentiel de nouveaux membres et dirigé par un groupe d'anciens exilés, mais l'autoritarisme se renforça rapidement au cours de la guerre civile. Si Lénine et Trotski revendiquaient l'héritage de la Commune de Paris, Julius Martov avait raison de souligner que leur véritable ancêtre était la Terreur jacobine de 1793-1794².

On aurait tort, cependant, de confondre ce paradigme militaire avec un culte de la violence. Dans son *Histoire de la révolution*

1. Peter Holquist, « Violent Russia, Deadly Marxism ? Russia in the Epoch of Violence, 1905-1921 », *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History*, 2003, vol. 4, n° 3, p. 637.

2. Selon Martov, « [s]i, dans leurs recherches d'analogies historiques, Lénine, Trotski et Radek avaient fait preuve d'une plus grande connaissance du passé, ils n'auraient pas rattaché la généalogie des Soviets à la Commune de 1871, mais à celle de 1793-1794, centre de l'énergie et du pouvoir révolutionnaire des masses populaires les plus apparentées au prolétariat de nos jours. » Voir Julius Martov, « Décomposition ou conquête de l'État ? » (1919), in *Le Bolchevisme mondial*, préface de J. Lebas, introduction de Theodor Dan, Paris, Société d'éditions « Nouveau Prométhée », 1934.

russe, Trotski mettait en avant de solides arguments contre la thèse, largement répandue à partir des années 1920, du « coup d’État » bolchevik. Certes, il rejettait la représentation idyllique de la prise du Palais d’Hiver comme soulèvement populaire spontané. Il consacrait d’ailleurs de nombreuses pages à décrire la préparation méthodique de l’insurrection, un acte décisif qui nécessitait, bien plus qu’une organisation militaire soudée et efficace, une évaluation lucide de ses conditions politiques et du moment de son exécution. Son résultat fut le renversement du gouvernement provisoire et l’arrestation de ses membres – Kerenski avait déjà pris la fuite – presque sans effusion de sang. La désintégration du vieil appareil d’État fut rapide, tandis que la construction du nouveau pouvoir fut un accouchement douloureux qui s’étala sur plus de trois années de guerre civile. Certes, cette insurrection nécessitait une préparation technique et fut mise en œuvre par une minorité, mais cela était autre chose qu’une « conspiration ». Contrairement au lieu commun répandu par Curzio Malaparte, une insurrection victorieuse, écrivait Trotski, « par sa signification historique et par ses méthodes est profondément distincte d’un coup d’État de conspirateurs agissant derrière le dos des masses¹ ». Il ne fait aucun doute que la prise du Palais d’Hiver fut un tournant majeur dans le processus révolutionnaire : Lénine la décrivit comme un « renversement » ou un « soulèvement » (*perevorot*)². La plupart des historiens reconnaissent néanmoins que ce virage eut lieu dans une période d’effervescence extraordinaire, caractérisée par une mobilisation permanente de la société et un recours constant à la force. C’était un contexte paradoxal dans lequel la Russie, tout en étant toujours impliquée dans la guerre mondiale – le traité de Brest-Litovsk avec l’Allemagne ne fut signé qu’en mars 1918 –, était devenue un État qui ne détenait plus le monopole légitime de la violence. Les plus farouches historiens anticomunistes, tels Martin Malia et Richard Pipes, ont écrit des ouvrages sur la « révolution russe », en dépit du fait qu’ils l’interprètent comme un « coup d’État ». L’une des prémisses d’Octobre fut le putsch du général Kornilov, en août 1917, que

1. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe*, op. cit., vol. 2., p. 541, 672 pour l’allusion à Malaparte. Voir Curzio Malaparte, *Technique du coup d’État*, trad. Juliette Bertrand, Paris, Grasset, 1992.

2. Tel était le terme alors communément employé par les bolcheviks pour désigner la révolution d’Octobre. Il pourrait donc sembler un peu forcé de le traduire, comme Robert Service le fait, par « coup d’État » (*coup*). Voir son *Lénine*, trad. Martine Devillers-Argouarc’h, Paris, « Tempus », Perrin, 2016, p. 481.

Trotski analysa comme une forme ratée de bonapartisme. Vladimir Antonov-Ovseenko, le chef militaire de la prise du Palais d'Hiver, n'était pas un général mais un intellectuel qui était revenu en Russie au printemps 1917, après des années d'exil.

Paradoxalement, la thèse du « coup d'État » bolchevik se situe au carrefour des critiques conservatrices et anarchistes de la révolution d'Octobre. Leurs motivations sont bien entendu différentes, pour ne pas dire antinomiques, mais leurs conclusions convergent : Lénine et Trotski avaient établi une dictature. Emma Goldman et Alexander Berkman, qui avaient été expulsés des États-Unis en 1919 en raison de leur soutien enthousiaste à la révolution russe, ne pouvaient pas accepter la domination bolchevik et, après la répression de la révolte des marins de Kronstadt en mars 1921, décidèrent de quitter l'URSS. Emma Goldman publia *Ma désillusion en Russie* (1923) et Alexandre Berkman *Le Mythe bolchevik* (1925), dont la conclusion tirait un bilan sévère :

Les jours qui passent sont gris. Les braises de l'espoir se sont éteintes une à une. La terreur et le despotisme ont broyé la vie qui avait vu le jour en Octobre. On a abjuré les slogans de la révolution, étouffé ses idéaux dans le sang du peuple. Le souffle du passé condamne des millions d'êtres à la mort ; l'ombre du présent plane tel un voile noir au-dessus du pays. La dictature piétine les masses populaires. La révolution est morte, son esprit hurle dans le vide¹.

Il ne fait aucun doute que leur critique mérite attention, puisqu'elle venait de l'intérieur de la révolution elle-même. Leur diagnostic était sans concession : les bolcheviks avaient établi une dictature de parti qui dirigeait non seulement au nom des soviets, mais parfois, comme ce fut le cas à Kronstadt, contre eux, et dont les traits autoritaires étaient devenus de plus en plus étouffants. À vrai dire, les bolcheviks eux-mêmes ne contestaient pas cette appréciation cinglante. Dans *L'An I de la révolution russe* (1930), Victor Serge décrit en ces termes l'URSS en proie à la guerre civile :

Le Parti remplit à ce moment dans la classe ouvrière les fonctions du cerveau et du système nerveux ; il voit, il sent, il sait, il pense,

1. Alexandre Berkman, *The Bolshevik Myth. Diary 1920-22*, Londres, Pluto Press, 1989, p. 319 (*Le Mythe bolchevik. Journal 1920-1922*, trad. Pascale Haas, Paris, Klincksieck, 2017). Voir aussi Emma Goldman, *My Disillusionment in Russia*, Londres, C. W. Daniel, 1925. Il semblerait que son éditeur américain ait donné ce titre sans son consentement, puisque le titre original était *My two years in Russia*.

il veut pour et par les masses ; sa conscience et son organisation suppléent à la faiblesse des individus dans la masse. Sans lui, celle-ci ne serait qu'une poussière d'hommes aux aspirations confuses traversées de lueurs d'intelligence – qui se perdraient faute d'un appareil conducteur pour parvenir, à une vaste échelle, jusqu'à l'action – mais aux souffrances impérieuses... Par son agitation et sa propagande incessantes, disant toujours la vérité sans fard, le Parti élève les travailleurs au-dessus de leur étroit horizon individuel et leur révèle les vastes perspectives de l'histoire. Toutes les charges se concentrent sur lui, toutes les forces se concentrent en lui. À partir de l'hiver 1918-1919, la révolution devient l'œuvre du Parti communiste¹.

L'éloge de la dictature du Parti auquel se livraient les bolcheviks, leur défense de la militarisation du travail et leur langage violent contre toute critique de leur pouvoir venue de la gauche, qu'elle soit sociale-démocrate ou anarchiste, était aussi abject que dangereux. C'est au cours de la guerre civile que le stalinisme jeta ses bases. Le fait est qu'une alternative de gauche n'existant pas. Comme Serge lui-même le reconnaissait en toute lucidité, la seule alternative au bolchevisme, dans les circonstances de la guerre civile, était la terreur contrerévolutionnaire. Comme le suggère Alexander Rabinowitch, la terreur était le prix de la survie². Sans être un coup d'État, la révolution d'Octobre signifia la prise du pouvoir par un Parti qui représentait une minorité et qui resta encore plus isolé après son choix de dissoudre l'Assemblée constituante. À la fin de la guerre civile, cependant, les bolcheviks avaient conquis la majorité, devenant ainsi hégémoniques dans un pays en ruines. Ce changement dramatique n'eut pas lieu grâce à la Tcheka et à la Terreur, aussi impitoyables fussent-elles, mais grâce à la division de leurs ennemis, au soutien de la classe ouvrière et au fait que tant les paysans que nombre de nationalités non-russes se rangèrent de leur côté. Si l'issue fut la dictature du Parti révolutionnaire, l'alternative n'était pas un régime démocratique ; l'alternative était une dictature militaire de nationalistes grands-russes, d'aristocrates tsaristes, de grands propriétaires fonciers et de pogromistes.

1. Victor Serge, *L'An I de la révolution russe*, op. cit., p. 499.

2. Alexander Rabinowitch, *The Bolsheviks in Power. The First Year of Soviet Rule in Petrograd*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, ch. 15.

Régime

Le régime communiste institutionnalisa la dimension militaire de la révolution. Il détruisit l'esprit créateur, libertaire et auto-émancipateur de 1917, mais il en fut aussi, à travers ses conflits, la prolongation. S'il mit fin à l'élan révolutionnaire, en l'étouffant, il ne fut pas pour autant un retour au passé. La transition de la révolution au régime soviétique se déroula en plusieurs étapes : la guerre civile (1918-1921), la collectivisation de l'agriculture (1930-1933) et les purges politiques lors des procès de Moscou (1936-1938). En dissolvant l'Assemblée constituante, en décembre 1917, les bolcheviks voulaient affirmer la supériorité de la démocratie soviétique ; à la fin de la guerre civile, cependant, cette dernière était virtuellement éteinte. Au cours de ce conflit sanglant, le régime bolchevik introduisit la censure, supprima le pluralisme politique au point d'abolir les fractions au sein du Parti communiste lui-même, militarisa le travail tout en créant les premiers camps de travaux forcés et instaura une nouvelle police politique (Tcheka). En mars 1921, la violente répression de Kronstadt symbolisa la fin de la démocratie soviétique et l'URSS sortit de la guerre civile comme la dictature d'un seul parti. Dix ans plus tard, la collectivisation de l'agriculture acheva brutalement la révolution paysanne et inventa de nouvelles formes de violence totalitaire, tandis que la modernisation du pays se poursuivait dans un cadre bureaucratique et autoritaire. Dans la deuxième moitié des années 1930, les purges politiques éliminèrent physiquement ce qui restait du bolchevisme révolutionnaire et mirent au pas la société tout entière en imposant une Terreur impitoyable. En deux décennies, l'URSS créa un gigantesque système de camps de concentration. Entre la collectivisation et les procès de Moscou, la révolution culturelle qui s'était propagée après 1917 fut brutalement écrasée ; l'avant-garde esthétique fut muselée et le réalisme socialiste devint la doctrine officielle dans les arts et la littérature, tandis que le nationalisme russe s'imposait à toutes les républiques non russes. Le stalinisme fut le moteur et le résultat de ces transformations.

À partir du milieu des années 1930, l'URSS correspondait, dans ses grandes lignes, à la définition classique du totalitarisme qui sera élaborée quelques années plus tard par la théorie politique : un système reposant sur une idéologie officielle, un leadership charismatique, la dictature d'un parti unique, la suppression de l'État de droit et du pluralisme politique, le monopole de tous les moyens de communica-

cation par l'État, la création d'une culture officielle, la terreur sociale et politique mise en place par un système de camps de concentration et, enfin, le développement d'une économie planifiée depuis un centre omnipotent¹. Cette description du totalitarisme, que l'on utilisa largement pour souligner les similarités entre communisme et fascisme, n'est pas fausse, mais extrêmement superficielle. Même en négligeant les énormes différences qui séparent les idéologies communiste et fasciste, ainsi que le contenu socio-économique de leurs systèmes politiques, reste que cette définition canonique ne rend pas compte de la dynamique interne au régime soviétique. Elle est tout simplement incapable de l'inscrire dans le processus historique de la révolution russe. Elle peint un système monolithique, statique, alors que l'avènement du stalinisme supposait une transformation profonde et continue de la société et de la culture soviétiques.

La définition du stalinisme comme contrerévolution bureaucratique ou révolution « trahie » se révèle tout aussi insatisfaisante. Le stalinisme signifiait assurément l'abandon de toute idée de démocratie et d'auto-émancipation, mais il n'était pas à proprement parler une *contrerévolution*. Il est sans doute pertinent de le comparer à l'Empire napoléonien, puisqu'il ancrat la révolution russe aussi bien à l'héritage des Lumières qu'à la tradition de l'absolutisme russe, de même que Napoléon avait restauré l'Ancien Régime sur les bases sociales créées par la Révolution. Le stalinisme n'était ni politiquement, ni économiquement, ni même culturellement synonyme d'un retour à l'Ancien Régime. Selon Stephen Kotkin, il s'inscrivait dans le processus de la révolution russe car il avait l'ambition de construire une nouvelle civilisation :

Le bolchevisme doit être compris non pas comme un ensemble d'institutions, un groupe de personnalités, ou une idéologie, mais comme un tout formé de symboles et d'attitudes puissants, d'une langue et de nouvelles figures rhétoriques, de nouvelles façons de se comporter en public et en privé, et même de nouveaux modes vestimentaires – autrement dit comme une expérience en cours par laquelle on pouvait imaginer et bâtir une nouvelle civilisation appelée socialisme².

1. Voir Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956. Voir Enzo Traverso, « Le totalitarisme. Jalons pour l'histoire d'un débat », in *Le Totalitarisme*, op. cit., p. 92-104.

2. Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 23.

Dans le sillage du bolchevisme, ajoute-t-il, « le stalinisme n'était pas qu'un système politique, et encore moins la domination d'un individu. C'était un faisceau de valeurs, une identité sociale, une façon de vivre¹ ». Loin de restaurer le pouvoir de la vieille aristocratie, le stalinisme créa une nouvelle élite économique, administrative, scientifique et intellectuelle, recrutée parmi les couches inférieures de la société russe, en particulier la paysannerie, et formée par de nouvelles institutions communistes. Ceci explique pourquoi le stalinisme bénéficia d'un large consensus social, en dépit de la Terreur et des déportations de masse². D'après Boris Groys, même dans le domaine esthétique, le stalinisme prolongea, en dépit de ses formes totalitaires, l'élan créateur de la révolution. Il serait par conséquent erroné de réduire le réalisme socialiste à une simple forme de néoclassicisme. Tout comme l'avant-garde, avance-t-il,

la culture staliniste continua à s'orienter vers le futur : elle était dans une démarche de recherche plutôt que d'imitation, c'était une visualisation du rêve collectif du nouveau monde et de l'humanité nouvelle plutôt que le produit du tempérament d'un artiste individuel ; elle ne cherchait pas à se loger dans un musée car elle voulait exercer une influence active sur la vie. Bref, elle ne pouvait pas simplement être considérée comme « régressive » ou comme un retour à ce qui avait précédé l'avant-garde³.

Interpréter le stalinisme comme une étape de la révolution russe comprise comme processus ne signifie pas tracer une ligne droite entre les deux. La première vague de terreur – comparable à la Terreur jacobine de 1794 – eut lieu durant une guerre civile, lorsque l'existence de l'URSS elle-même était menacée par une coalition internationale. La brutalité de la contre-révolution blanche, l'extrême violence de sa propagande et de ses pratiques – pogroms et massacres – poussèrent les bolcheviks à instaurer une dictature impitoyable. Pendant les années 1930, Staline lança les deuxième et troisième vagues de terreur, celles de la collectivisation puis des purges, dans un pays pacifié dont les frontières avaient été reconnues

1. *Ibid.*

2. Voir Sheila Fitzpatrick, *Le Stalinisme au quotidien. La Russie soviétique dans les années 1930*, trad. Jean-Pierre Ricard et François-Xavier Nérard, Paris, Flammarion, 2002.

3. Boris Groys, *The Total Art of Stalinism. Avant-Garde, Aesthetic, Dictatorship, and Beyond*, Londres-New York, Verso, 2010, p. 113 (*Staline, œuvre d'art totale*, trad. Édith Lalliard, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1990).

internationalement et dont le pouvoir politique n'était menacé ni par des forces internes ni par des forces extérieures. Certes, la montée d'Hitler au pouvoir en Allemagne signalait clairement la possibilité d'une nouvelle guerre à moyen terme, mais le caractère aveugle et irrationnel de la violence stalinienne affaiblit considérablement l'URSS au lieu de la renforcer et de l'armer pour faire face aux dangers. Le stalinisme était une « révolution par en haut », un mélange paradoxal de modernisation et de régression sociale dont la déportation de masse fut l'issue ultime, un système de camps de concentration, un ensemble de procès exhumant les fantasmes de l'Inquisition et une vague d'exécutions de masse qui décápita l'État, le Parti et l'armée. Dans les régions rurales, le stalinisme se traduisit, si l'on en croit Boukharine, par une « exploitation militaro-féodale » de la paysannerie, aux effets économiques catastrophiques¹. Ainsi, le regard apolo-gétique qu'Eric Hobsbawm porte sur Staline – un dictateur apte à diriger une paysannerie dont la mentalité rappelait celle des plèbes occidentales du XI^e siècle – apparaît hautement discutable, au-delà de son caractère méprisant². Tandis que les koulaks mouraient de faim en Ukraine, le régime soviétique transformait des dizaines de milliers de paysans en techniciens et en ingénieurs. Autrement dit, le totalitarisme soviétique combinait modernisme et barbarie ; il était porté par un élan prométhéen à la fois étrange, effrayant et totalitaire. Dans le sillage d'Isaac Deutscher, Arno Mayer le définit comme « un amalgame inégal et instable de réalisations monumentales et de crimes monstrueux³ ». Certes, on peut bien partager l'avis de Victor Serge quant à la ligne morale, philosophique et politique qui séparait radicalement le stalinisme du socialisme authentique, puisque l'URSS de Staline était devenue « un État totalitaire, castocratique, absolu, grisé de sa puissance, pour lequel l'homme ne compt[ait] pas ». Reste le fait – Serge en était parfaitement conscient – que ce totalitarisme rouge prolongeait et approfondissait, par ses propres méthodes, le processus historique amorcé par la révolution d'Octobre⁴. En évitant toute approche télologique, on pourrait observer que ce résultat n'était ni historiquement inéluctable ni inscrit de manière cohérente dans

1. Nicolas Werth, « Un État contre son peuple », in Stéphane Courtois (dir.), *Le Livre noir du communisme*, op. cit., p. 162.

2. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, op. cit., p. 508.

3. Arno J. Mayer, *Les Furies*, op. cit., p. 512.

4. Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, op. cit., p. 304.

un moule idéologique marxiste. Les origines du stalinisme, cependant, ne peuvent pas simplement être imputées, comme le suggère le fonctionnalisme radical, aux circonstances historiques de la guerre ni au retard social d'un pays gigantesque au passé absolutiste, dans lequel construire le socialisme exigeait nécessairement de reproduire les horreurs de « l'accumulation primitive du capital¹ ». Pendant la guerre civile russe, les facteurs idéologiques jouèrent un rôle certain dans la métamorphose qui transforma un élan démocratique en une dictature totalitaire. Sa vision normative de la violence comme « accoucheuse de l'histoire », ainsi que son indifférence coupable à l'égard du cadre juridique d'un État révolutionnaire, historiquement transitoire et voué à l'extinction, favorisèrent assurément la naissance d'un régime autoritaire. De multiples liens rattachent le stalinisme à la révolution, ainsi que les mouvements communistes actifs du monde entier à l'URSS. Le stalinisme incarnait tout autant un régime totalitaire que, pendant plusieurs décennies, le courant hégémonique de la gauche à l'échelle internationale.

Il faut insister sur la nature contradictoire du stalinisme. La manière dont il mit au pas la société soviétique tout entière et étouffa la liberté et la démocratie en fait indubitablement une forme de totalitarisme, mais cela a peu à voir avec le fascisme et le national-socialisme. En dépit de leurs ressemblances superficielles et de leur opposition commune à la démocratie libérale, leurs bases sociales, leurs idéologies et leurs objectifs étaient radicalement opposés. Si l'on considère leurs structures économiques (socialisme et capitalisme) et leur arrière-plan intellectuel (les Lumières et le modernisme réactionnaire), parler d'un Janus à deux visages, l'un communiste et l'autre fasciste, n'aide certes pas à mieux les comprendre. La Seconde Guerre mondiale montra l'abîme qui séparait ces sociétés et leurs régimes politiques. En février 1942, Isaac Deutscher, historien marxiste polonais aux inclinations antistalinienennes incontestables, écrivit ces mots au sujet de l'agression nazie contre l'URSS :

Il y a une vérité fondamentale sur la guerre germano-soviétique qu'il faut comprendre : la résistance héroïque des ouvriers et des paysans russes est la preuve de la vitalité de la société révolutionnaire. Les ouvriers et les paysans soviétiques défendent tout ce

1. Dans les années 1920, Evgueni A. Preobrajenski avait forgé le concept d'« accumulation socialiste primitive ». Voir ses écrits réunis in *The Crisis of Soviet Industrialization*, Londres, Routledge, 2017.

qui, en dépit de diverses déformations, reste de la révolution : une économie sans capitalistes ni propriétaires. Ils défendent ce qu'ils voient comme leur patrie socialiste – et ici, l'accent est mis aussi bien sur l'adjectif que sur le nom. Ils la défendent non en raison de, mais *en dépit* des priviléges que la nouvelle bureaucratie leur a usurpés ; non en raison de, mais en dépit du régime totalitaire avec son GPU, ses camps de concentration, son culte du leader et ses purges terrifiantes¹.

Les spécialistes du fascisme sont quasi unanimes à souligner que l'entrée de l'Italie dans la guerre en 1940 marqua le début du déclin de Mussolini. Lorsque le fascisme s'effondra, au cours de l'été 1943, une large partie de la société italienne l'avait abandonné, était devenue antifasciste et nombre de jeunes rejoignirent la Résistance. En Allemagne, Stalingrad détruisit le mythe du « Reich millénaire » et les civils ne soutinrent le régime d'Hitler jusqu'à son effondrement qu'en raison de la terreur nazie et de la peur engendrée au sein de la population par les incessants bombardements alliés et par l'avancée de l'Armée rouge. En URSS, la Grande Guerre patriotique n'était pas une légende. En dépit de l'exagération et des mensonges de la propagande staliniste, elle reflétait une mobilisation générale de la société contre l'invasion allemande. Il faut comparer les chroniques de Curzio Malaparte et de Vassili Grossman, écrites des deux côtés du front oriental, pour comprendre les significations radicalement opposées que les belligérants accordaient à leur engagement – l'extermination et la résistance – dans une confrontation où l'humanité elle-même était en jeu². Il faut comparer l'attitude des artistes et des intellectuels dans les deux camps : d'un côté, le mélange de cynisme, de résignation et de dégoût avec lequel, à travers des métaphores et des allusions, Carl Schmitt et Ernst Jünger décrivaient dans leur correspondance le « nihilisme » et le paysage apocalyptique de la guerre nazie en Ukraine

1. Isaac Deutscher, « 22 June 1941 », in *Marxism, Wars & Revolutions*, op. cit., p. 19-20. En 1939, Trotski écrivait que, « l'URSS moins la structure sociale fondée par la révolution d'Octobre, ce serait un régime fasciste », *Oeuvres*, op. cit., vol. 22, p. 208.

2. Voir Curzio Malaparte, *Kaputt*, trad. Juliette Bertrand, Paris, Denoël, 2006 ; et Vassili Grossman, *Carnets de guerre. De Moscou à Berlin, 1941-1945*, trad. Catherine Astroff et Jacques Guiod, Paris, Calmann-Lévy, 2007. Le roman de Malaparte, paru à l'origine en italien en 1944, décrit les atrocités de la Wehrmacht sur le front oriental et se base sur ses chroniques de guerre (bon nombre d'entre elles furent censurées) pour *Il Corriere della Sera*. Les reportages de Grossman sur la ligne de front sont la source de son célèbre roman *Vie et destin*, trad. Alexis Berelovitch, Paris, Livre de poche, 2005 (achevé en 1962, ce roman ne fut publié qu'en 1980).

en 1942, un paysage digne des tableaux de Jérôme Bosch¹ ; de l'autre, l'émotion intense et l'esprit de combat avec lesquels, en août 1942, alors que la ville était assiégée et mourait de faim, les habitants de Leningrad assistèrent à la *Symphonie n° 7* de Chostakovitch, dédiée à la ville². Selon Anne Applebaum, la guerre souleva une vague de patriottisme y compris parmi les prisonniers du goulag. Beaucoup d'entre eux furent autorisés à rejoindre les rangs de l'Armée rouge, tandis que d'autres s'offusquèrent de se voir exclus du combat au front. Dans les camps nazis, au contraire, la nouvelle des bombardements alliés sur les villes allemandes fut accueillie comme un signe d'espoir. Aussi inhumain fut-il, le goulag différait profondément de Buchenwald et d'Auschwitz. En dépit de leur grande diversité, les goulags n'étaient pas conçus comme des centres d'extermination mais comme des lieux de rééducation politique et de travail forcé. Anne Applebaum souligne l'« étrange paradoxe » des camps soviétiques voués à « apporter lentement la “civilisation” – si l'on peut l'appeler ainsi – aux contrées isolées et sauvages³ ». Tout en précisant que « le goulag fut d'abord une institution pénale, puis une institution productive », Steven A. Barnes rappelle qu'il joua un rôle crucial dans la transformation sociale du pays :

Le goulag apporta à l'économie soviétique une contribution substantielle, quoique coûteuse, des années 1930 aux années 1950. Les travailleurs du goulag réalisèrent des projets de constructions colossaux, à l'instar de canaux reliant la mer Blanche à la mer Baltique, et la Volga à la Moskova ; ils ouvrirent des mines d'or le long de la Kolyma, dans la partie extrême-orientale du pays ; ils construisirent des lignes de train à travers toute l'Union soviétique ; ils déboisèrent la Sibérie ; ils parvinrent à extraire du pétrole et du charbon dans des endroits tels que Vorkuta, Norilsk et Karaganda ; et ils réalisèrent de vastes projets agricoles en Sibérie et dans la région de Karaganda⁴.

1. Voir Ernst Jünger et Carl Schmitt, *Briefwechsel. Briefe 1930-1983*, éd. Helmut Kiesel, Stuttgart, Klett-Cotta, 1999, p. 151-153. À propos de cette correspondance, voir Gopal Balakrishnan, « Two on the Marble Cliffs », *New Left Review*, vol. 1, 2000, p. 162-168. Voir aussi la troisième partie, consacrée aux années 1943-1945, d'Ernst Jünger, *Journaux de guerre*, trad. Maurice Betz, Henri Plard, Frédéric de Towarnicki et Henri Plard, Paris, Julliard, 1990.

2. Voir Brian Moynahan, *Le Concert héroïque. L'histoire du siège de Leningrad*, Paris, J.-C. Lattès, 2014.

3. Anne Applebaum, *Goulag. Une histoire*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Grasset, 2005, p. 89-90.

4. Steven A. Barnes, *Death and Redemption. The Gulag and the Shaping of Soviet Society*, Princeton, University of Princeton Press, 2011, p. 39 et p. 36.

Pendant vingt ans, les prisonniers du goulag construisirent des routes, des lignes de chemin de fer, des centrales électriques, des usines, voire des villes. Forme moderne d'esclavage, leur oppression et leur exploitation furent sans conteste brutales, mais elles ne reposaient pas sur des prémisses idéologiques raciales et l'extermination n'était pas leur but. Même un conservateur lucide comme Raymond Aron comprit la différence entre un système totalitaire qui conduisait au travail forcé et la domination raciale qui aboutissait aux chambres à gaz¹. Lorsque le goulag atteignit son apogée en URSS, pendant la guerre, l'avancée de l'Armée rouge en Europe centrale fut perçue – à l'exception notable de la Pologne – comme une avancée libératrice qui réconforta et encouragea les mouvements de résistance.

Le stalinisme ne fut pas un Béhémoth russe, « un non-État, un chaos, un règne du non-droit et de l'anarchie », selon la définition frappante de l'Allemagne nazie suggérée par Franz Neumann dans son ouvrage éponyme². Ses racines sociales étaient beaucoup plus solides et profondes, comme le prouvent sa victoire pendant la Seconde Guerre mondiale et sa bien plus longue durée. Cependant, il fut si nouveau et intimement contradictoire que la définition de sa nature n'est pas aisée, même rétrospectivement. Le stalinisme enterra la révolution d'Octobre tout en tirant sa force des transformations sociales et économiques introduites par la césure de 1917. Pendant au moins deux décennies, il incarna – c'est son paradoxe intime – un message libérateur aux yeux de millions d'êtres humains à travers la planète. Pendant les années 1930 et 1940, son pouvoir violent, arbitraire et outrancier poussa au paroxysme les attributs de la souveraineté occidentale, que Foucault synthétisait par la capacité absolue de l'État à tuer ses sujets. Il transforma l'URSS en un gigantesque laboratoire biopolitique dans lequel une société nouvelle était créée par des transferts de populations, des politiques d'industrialisation, la collectivisation de l'agriculture, le travail forcé et le goulag. En même temps, son combat victorieux contre le nazisme lui conféra une aura libératrice. Dans le xx^e siècle, la plupart des révolutions restèrent englouties dans les eaux sombres et froides de ce caméléon monstrueux.

1. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 298.

2. Franz Neumann, *Béhémoth. Théorie et pratique du national-socialisme*, trad. Gilles Dauvé et Jean-Louis Boireau, Paris, Payot, 1987, p. 9.

Anticolonialisme

Nous l'avons vu, les bolcheviks portaient un regard très « occidental » sur l'arriération russe¹. À la différence de Marx qui, à la fin de sa vie, avait imaginé la possibilité d'une transition de la communauté paysanne russe (*obschina*) au socialisme, Trotski ne voyait dans « la doctrine slavophile » rien d'autre que « le messianisme d'un pays arriéré »². La littérature bolchevik était pleine de références à la Révolution française, à 1848 et à la Commune de Paris, mais jamais elle ne mentionnait la révolution haïtienne ou la révolution mexicaine. Pour Lénine et Trotski, qui affectionnaient tout particulièrement cette métaphore, la « roue de l'histoire » roulait de Petrograd à Berlin, non des campagnes russes aux champs du Morelos et aux plantations antillaises.

Dans un chapitre de son *Histoire de la révolution russe*, Trotski souligne que « la civilisation a fait du paysan un âne qui porte le bât » et déplore l'indifférence dont il fait l'objet dans les livres d'histoire, tout comme les critiques de théâtre ignorent les ouvriers qui, derrière la scène, actionnent les rideaux et changent les décors : « La participation des paysans aux révolutions du passé reste jusqu'à présent à peine élucidée³. » Dans son livre, cependant, les paysans apparaissent principalement comme une masse anonyme. Il ne les laisse pas de côté mais il les observe de loin, avec un détachement analytique dénué d'empathie. Trotski ne connaissait pas très bien le monde paysan qui restait un souvenir de son enfance à Ianovka, en Ukraine. Vue de Vienne, Paris ou New York, les villes où il vécut en exil, l'immense campagne russe lui apparaissait lointaine. Aussi cette observation demeure-t-elle isolée dans son livre. Au cœur de sa grande fresque figurent davantage les masses urbaines en action que les paysans, et elles se composent essentiellement d'ouvriers. Les

1. Voir Karl Korsch, « The Marxist Ideology in Russia » (1938), *Living Marxism*, vol. 4, n° 1, février 1938. Eric Hobsbawm a souligné « le paradoxe du marxisme russe » : d'une part, il hérita de la tradition révolutionnaire du populisme ; de l'autre, il se servit des écrits de Marx, dans le sillage des soi-disant « marxistes légaux », pour prouver que « la Russie devait passer par l'étape du capitalisme » : « The Influence of Marxism 1880-1914 », in *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven, Yale University Press, 2011, p. 220.

2. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe. 1, op. cit.*, p. 43. Sur les discussions entre Marx et les populistes russes, voir Theodor Shanin (dir.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1983.

3. Léon Trotski, *Histoire de la révolution russe. 2, op. cit.*, p. 371.

« jacobins noirs » étaient des esclaves et les révolutionnaires mexicains étaient des paysans. Les bolcheviks avaient commencé à remettre en cause l'idée, héritée des écrits de Marx sur le bonapartisme français, selon laquelle la paysannerie était une classe culturellement arriérée et politiquement conservatrice, mais leur tropisme prolétarien était trop puissant pour procéder à ce réexamen. Ce dernier fut l'œuvre, non sans conflits théoriques et stratégiques, du communisme anticolonial des années d'entre-deux-guerres. Avant le travail historique déjà mentionné de C.L.R. James, *Les Jacobins noirs*, les exemples les plus marquants de cette réévaluation vinrent de Chine et d'Amérique latine.

En Chine, le tournant communiste vers la paysannerie fut le résultat de la défaite dévastatrice des révolutions urbaines des années 1920 et, en même temps, de l'effort d'inscrire le marxisme dans une histoire et une culture nationales. Après la répression sanglante infligée par le Guomindang (GMD), les cellules du Parti communiste avaient été presque complètement démantelées dans les villes et leurs membres emprisonnés ou persécutés. À la fin de 1927, le Parti ne comptait plus que 10 000 membres sur les 60 000 de l'année précédente. Lorsqu'ils se retirèrent à l'intérieur du pays, où ils trouvèrent protection et purent réorganiser leur mouvement, beaucoup de dirigeants communistes commencèrent à regarder la paysannerie d'un œil nouveau, abandonnant le regard occidental qu'ils avaient toujours porté sur le « retard » asiatique. Ce tournant stratégique, qui fut l'objet de vives controverses entre l'Internationale communiste et sa section chinoise durant les années 1930, fut impulsé par Mao Zedong au début de 1927, avant même les massacres perpétrés par le GMD à Shanghai et à Canton en avril et en décembre de cette même année¹. De retour de son Hunan natal, Mao Zedong écrivit un rapport célèbre dans lequel il désignait la paysannerie – et non plus le prolétariat urbain – comme la force motrice de la révolution chinoise. Le caractère subversif des paysans était si évident à ses yeux qu'il n'était pas nécessaire de le prouver et, même si à cette époque il ne remettait pas encore en question l'alliance avec le GMD, il revendiquait déjà l'importance d'un leadership paysan : « Sans [les paysans pauvres], il n'y aurait pas de révolution. Se refuser à reconnaître le rôle des

1. Pour un compte-rendu synthétique du processus révolutionnaire en Chine, voir Rebecca Karl, *Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World*, Durham, Duke University Press, 2010, ch. 3, 4, et 5.

paysans pauvres, c'est se refuser à reconnaître la révolution¹. » Aux yeux de Mao, les paysans étaient clairvoyants et capables d'asseoir leur propre pouvoir. Certes, leur révolution serait une explosion de violence, à la mesure de la brutalité sans fin de l'oppression infligée par les propriétaires terriens. Dans un passage canonisé par la suite, il écrivait :

La révolution n'est point un dîner de gala, ce n'est pas comme si l'on écrivait un essai, peignait un tableau ou brodait une fleur. Elle ne peut s'accomplir avec autant de raffinement, d'aisance et d'élégance, avec autant de douceur, de calme, de respect, de modestie et de déférence. Une révolution est une insurrection, l'acte de violence par lequel une classe renverse le pouvoir d'une autre classe. Une révolution à la campagne, c'est le renversement, par la paysannerie, du pouvoir féodal des propriétaires fonciers. À moins de déployer les plus grands efforts, la paysannerie n'arrivera jamais à renverser le pouvoir des propriétaires fonciers, qui s'est solidement établi au cours des millénaires. Il faut une puissante poussée révolutionnaire à la campagne pour mettre en mouvement des millions de paysans qui formeront une force considérable².

Contrairement aux agents de Moscou, selon lesquels les milices paysannes n'étaient que les déclencheurs des soulèvements urbains, en 1931 Mao insista pour construire une république soviétique dans le Jiangxi. S'il n'avait pas cru en la dimension rurale de la révolution chinoise, il n'aurait pas organisé, quelques années plus tard, la Longue Marche pour résister à la campagne d'anéantissement lancée par le GMD. Perçue à l'origine comme une défaite tragique, puisque des 90 000 soldats qui avaient quitté le Jiangxi en 1934, seuls 8 000 atteignirent le Shaanxi l'année suivante, cette entreprise épique jeta les bases d'un combat victorieux d'abord contre l'occupation japonaise, puis contre le GMD lui-même. Deux ans plus tard, l'Armée rouge

1. Mao Zedong, « Rapport sur l'enquête menée dans le Hounan à propos du mouvement paysan » (1927), in *Oeuvres choisies de Mao Tsé-toung*, vol. 1 (1926-1937), Pékin, Éditions en langues étrangères, 1966, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 28. Il est intéressant de remarquer qu'en 1932, Trotski soulignait la nécessité de reconstruire des cellules communistes dans les villes et exprimait son plus grand scepticisme envers l'Armée rouge paysanne créée par Mao dans le Jiangxi. Voir Léon Trotski, « La guerre des paysans en Chine et le prolétariat (Lettre aux bolcheviks-léninistes chinois du 22 septembre 1932) », *Écrits 1928-1940*, Paris, Éditions Marcel Rivière, 1955, vol. 1. Sur l'importance de l'« intuition » maoïste de 1927, « à l'opposé de la tradition marxiste, de tous les marxismes », voir Roland Lew, *1949. Mao prend le pouvoir*, Bruxelles, Complexe, 1999, p. 112-114.



Mao Zedong pendant la Longue Marche (1934). Photographie.

chinoise avait retrouvé sa taille initiale et en 1947, lorsqu'éclata la guerre civile contre le GMD, elle comptait 2 700 000 soldats. La proclamation de la République populaire de Chine à Pékin, en 1949, fut le résultat d'un processus qui, des soulèvements de 1925 jusqu'à la Longue Marche et à la lutte contre le Japon, avait nécessairement des racines dans les événements d'Octobre 1917, mais elle était aussi le fruit d'un réexamen stratégique. C'est un lien génétique complexe qui unissait les révolutions russe et chinoise¹.

Les trois principales dimensions du communisme analysées jusqu'à présent dans ce chapitre – la révolution, le régime et l'anti-colonialisme – convergent de manière emblématique dans la révolution chinoise. En tant que rupture avec l'ordre traditionnel, cette révolution voulait mettre fin à des siècles d'oppression ; en tant qu'aboutissement d'une guerre civile, elle eut pour conséquence la conquête du pouvoir par un parti militarisé qui, dès le début, établit sa dictature sous les formes les plus autoritaires ; et en tant

1. Selon Perry Anderson, « la révolution chinoise surgit directement de la révolution russe et lui restera attachée, en voyant en elle une inspiration et une leçon, jusqu'à leur moment de vérité commun à la fin des années 1980 ». Voir Perry Anderson, « Two Revolutions. Rough Notes », *New Left Review*, n° 61, 2010, p. 60.

qu'épilogue d'un combat contre l'occupation japonaise puis contre le GMD, force nationaliste soutenue par les grandes puissances occidentales, la victoire communiste de 1949 marqua non seulement la fin du colonialisme en Chine mais aussi, à une échelle plus vaste, un moment décisif dans le processus global de décolonisation. Alors qu'en Russie la bureaucratisation du Parti bolchevik et la fin de la démocratie soviétique furent une conséquence de la guerre civile, en Chine, la militarisation du communisme commença presque vingt ans avant sa conquête du pouvoir, lorsque le Parti, composé d'intellectuels déracinés, abandonna les villes pour prendre la direction d'un mouvement de libération paysan. Il n'y a pas à en douter, ce processus révolutionnaire mit en branle la société chinoise tout entière et connut aussi ses épisodes épiques, voire héroïques, à commencer par la Longue Marche. Il ne fut cependant jamais traversé par le même élan utopique, presque libertaire, qu'avait vécu la Russie en 1917 et au cours des années suivantes. La révolution changea le visage d'un immense pays, mais elle ne donna lieu à aucune forme d'autogestion ou de démocratie des conseils, pas plus qu'à une avant-garde esthétique ou à un large débat sur l'émancipation sexuelle, pour ne mentionner que quelques moments décisifs des débuts de l'Union soviétique. On aurait du mal à transposer en Chine le conte mythique d'une insurrection populaire tel qu'il fut créé par Eisenstein dans *Octobre*, et encore moins à y appliquer la définition de la révolution proposée par Gustav Landauer, celle d'une abrupte interruption du continuum de l'histoire par laquelle « tout arrive incroyablement vite, exactement comme dans les rêves où les gens semblent s'affranchir de la gravité¹ ». La révolution chinoise ne fut pas une rupture sociale et politique libérant soudain les énergies et les désirs réprimés de la société. Ce fut l'épilogue de vingt ans de guerres qui laissèrent la Chine dévastée et à bout de souffle. Ni insurrection émancipatrice, comme en 1917, ni « révolution par en haut », à l'instar du processus d'assimilation structurelle de l'URSS qui prit place dans les pays d'Europe centrale occupés par l'Armée rouge en 1945, la révolution chinoise fut la synthèse originale entre une mobilisation par en bas, l'autoritarisme imposé d'en haut par un Parti militarisé et une offensive puissante contre l'impérialisme. L'image de Mao Zedong proclamant la République populaire de

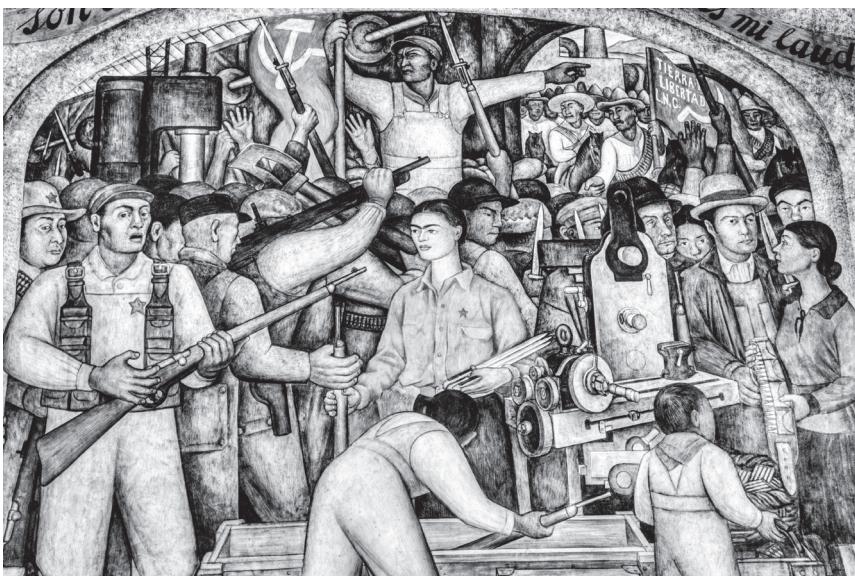
1. Gustav Landauer, *La Révolution*, trad. Margaret Manale et Louis Janover, Arles, Sulliver, 2006, p. 153.

Chine sur la place Tienanmen, à Pékin, le 1^{er} octobre 1949, possède l'aura d'un événement historique, ce qui est assurément différent de la parade routinière d'un régime totalitaire. Elle n'a pas grand-chose à voir cependant avec la fureur chaotique de Berlin en janvier 1919, lorsque la ville fut paralysée par des barricades impromptues, ou avec la joyeuse excitation des foules qui envahirent les rues de La Havane en décembre 1958 pour accueillir l'armée rebelle de Fidel Castro et de Che Guevara.

Le maoïsme était un mouvement révolutionnaire *sui generis*, non la version chinoise du bolchevisme russe. Mao imposa sa ligne stratégique contre le Komintern, dont l'orientation – ardemment défendue par ses agents – étendait tout simplement l'expérience russe à la Chine. Moscou imposa une voie similaire à l'Amérique latine. Dans les années 1920 et 1930, la III^e Internationale établit son centre dirigeant à Buenos Aires. Le choix de l'Argentine, le plus européen des pays d'Amérique latine, témoignait d'une certaine indifférence à l'égard des traditions révolutionnaires continentales, quelques années seulement après la révolution mexicaine, ainsi qu'au potentiel subversif des populations indigènes. La rébellion brésilienne menée par Carlos Prestes, dont la colonne légendaire traversa le pays entre 1924 et 1928 avant d'organiser un soulèvement en 1935 contre la domination de Getulio Vargas, ne fut pas l'équivalent latino-américain de la Longue Marche chinoise. Dans les années 1920, la « bolchevisation » des partis communistes renforça le contrôle russe sur leurs équipes dirigeantes et, au cours des décennies suivantes, la stratégie internationale du Front populaire remplaça l'anti-impérialisme par l'antifascisme, ce qui explique, entre autres, pourquoi en 1958 la révolution cubaine ne surgit pas de la tradition communiste¹. Dans les années 1920 et 1930, cependant, le bolchevisme atteignit l'Amérique latine et transforma son paysage politique en y introduisant un nouvel acteur aux côtés du nationalisme, du populisme et d'un libéralisme à bout de souffle. La culture et l'imagination révolutionnaires continentaux en furent profondément transformés et le bolchevisme refonda ses codes esthétiques en mélangeant des symboles européens et indigènes. La révolution d'Octobre était devenue un paradigme universel. Les artistes mexicains créaient des œuvres qui traduisaient les formes européennes de la guerre dans

1. Voir Manuel Caballero, *Latin America and the Comintern*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

le contexte latino-américain. Les muralistes peignaient des fresques comme *La Tranchée* (1926) de José Clemente Orozco et *Distribution d'armes* (1928) de Diego Rivera, tandis que Tina Modotti réalisait des photos comme *Sombrero avec faufile et marteau* (1928), dans lesquelles la révolution mexicaine – une guerre paysanne pour la terre et le pouvoir – était représentée par les emblèmes du communisme soviétique.



Diego Rivera, *La Distribution d'armes* (1926). Fresque.
Secrétariat à l'éducation publique, Mexico.



Tina Modotti, *Sombrero avec marteau et faufile*. Photographie.
Couverture de *The Masses*, octobre 1928.

Alors que la révolution russe apparaissait comme une sorte d'étoile polaire aux rebelles du continent, une forme authentique de marxisme latino-américain ne pouvait voir le jour sans s'éloigner de l'orthodoxie du Komintern. José Carlos Mariátegui, le plus important des penseurs marxistes latino-américains de la première moitié du xx^e siècle, refusa de suivre les instructions venant de Moscou. Il était convaincu que l'histoire des civilisations précolombiennes ne pouvait être assimilée à celle du féodalisme européen et, par conséquent, que le socialisme ne pouvait pas être simplement importé du vieux monde. Il devait fusionner avec la tradition ancestrale du communisme inca, qu'il comparait à celle de la communauté rurale russe. Selon lui, la clé d'une révolution socialiste au Pérou se trouvait dans la résolution du problème de la terre, qui était celui de l'oppression des peuples indigènes. Chez les Incas, la terre était une source de vie, non un objet de conquête et d'exploitation :

La foi en la renaissance indigène ne tient pas à un processus matériel d'« occidentalisation » de la terre quechua. L'âme des Indiens ne se réveille pas sous l'influence de la civilisation ou de l'alphabet de l'homme blanc, mais du mythe, de l'idée de la révolution socialiste. L'espoir des Indiens est absolument révolutionnaire. Ce même mythe, cette même idée, sont les vecteurs décisifs du réveil d'autres peuples anciens et d'autres races en ruines : les Hindous, les Chinois, etc. De nos jours, l'histoire universelle tend comme jamais à suivre une trajectoire commune. Pourquoi les Incas, qui construisirent le système communiste le plus développé et harmonieux, seraient-ils les seuls à rester insensibles devant cette effervescence mondiale ? Le lien de sang qui unit le mouvement indigéniste aux courants révolutionnaires mondiaux est tellement évident qu'il n'a pas besoin d'être prouvé. Comme je l'ai déjà dit, c'est par le socialisme que j'en suis venu à comprendre et à apprécier à sa juste mesure la question indigène¹.

Après la révolution russe, le socialisme traversa les frontières de l'Europe et devint un thème central dans les débats du Sud et du monde colonial. C'est dans ce nouveau contexte que Mao et Mariátegui

1. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 2005 (1928), p. 35-36 (*Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit.). Voir Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Mexico, Pasado y Presente, 1981, et l'introduction de Michael Löwy à son anthologie *Le Marxisme en Amérique latine*, op. cit.

repensèrent le rôle de la paysannerie comme force insurrectionnelle. Leur réévaluation théorique et stratégique eut lieu au moment où Octobre 1917 jetait les bases de la décolonisation. En raison de sa position intermédiaire entre l'Europe et l'Asie, de son gigantesque territoire étendu sur les deux continents, peuplé d'une grande variété de communautés nationales, religieuses et ethniques, l'URSS devint un carrefour entre l'Occident et le monde colonial. Le bolchevisme était capable de s'adresser aux classes prolétariennes des pays industrialisés ainsi qu'aux peuples colonisés. Il faut remonter plus d'un siècle en arrière, jusqu'au lien symbiotique unissant les révolutions française et haïtienne, pour trouver un événement historique avec un impact comparable. Tout au long du XIX^e siècle, l'anticolonialisme avait presque disparu en Occident, à l'exception du mouvement anarchiste, dont les activistes et les idées circulaient largement entre l'Europe méridionale et orientale, l'Amérique latine et l'Asie. Après la mort de Marx, le socialisme fonda ses espoirs et ses attentes sur la force croissante du prolétariat industriel, composé pour l'essentiel d'hommes blancs et concentré dans les pays capitalistes développés (principalement protestants) du monde occidental. Tous les partis socialistes comptaient de puissants courants qui défendaient la « mission civilisatrice » de l'Europe dans le monde. On avait beau dénoncer l'extrême violence du colonialisme, comme l'extermination des Héreros en Namibie allemande en 1904, on ne remettait pas en question le droit historique des Empires européens à coloniser l'Afrique. Les partis sociaux-démocrates renvoyaient la libération coloniale après la transformation socialiste de l'Europe et des États-Unis. En 1907, lors de son congrès de Stuttgart, la II^e Internationale approuva une résolution qui défendait le principe colonial. La plupart des penseurs socialistes percevaient le colonialisme comme une forme de progrès et une tâche civilisatrice qu'il fallait accomplir par des moyens pacifiques. C'était le sens de la « politique coloniale positive » proposée par le socialiste belge Émile Vandervelde, qui cherchait à éviter la violence et l'inhumanité de l'impérialisme¹. Trois ans plus tôt, au congrès d'Amsterdam, quelques socialistes américains, hollandais et australiens avaient proposé une résolution qui appelait à restreindre l'immigration dans les pays développés des « ouvriers de race inférieure », mentionnant notamment les Chinois et les Noirs. Daniel De Leon, le leader du Parti ouvrier

1. Voir Georges Haupt, *La Deuxième Internationale et l'Orient*, Paris, Cujas, 1967, p. 25-34.

socialiste d'Amérique, né à Curaçao dans une famille juive aux origines hollandaises, espagnoles et portugaises, critiqua vigoureusement cette position xénophobe et raciste avec des mots cinglants :

Où se trouve la ligne qui sépare les races « inférieures » des « supérieures » ? [...] Aux yeux du prolétariat américain « natif », les Irlandais apparaissent comme une race « inférieure » ; pour les Irlandais, les inférieurs sont les Allemands ; pour les Allemands, ce sont les Italiens ; et ainsi de suite avec les Suédois, les Polonais, les Juifs, les Arméniens et les Japonais, jusqu'au bout de la chaîne. Le socialisme est étranger à ces distinctions insultantes et injustes ; il n'y a pas de races « inférieures » et « supérieures » au sein du prolétariat. C'est le capitalisme qui attise les braises de tels sentiments pour maintenir le prolétariat divisé¹.

Les bolcheviks rompirent radicalement avec cette tradition. À Moscou, en juillet 1920, le deuxième congrès de l'Internationale communiste approuva un document programmatique qui appelait à des révolutions coloniales contre l'impérialisme : son but était la création de partis communistes dans le monde colonial et le soutien aux mouvements de libération nationale. Le congrès entérina un tournant qui marquait l'abandon des vieilles conceptions sociales-démocrates au sujet du colonialisme. Peu après, les bolcheviks organisèrent le congrès des peuples d'Orient à Bakou, dans la République soviétique socialiste d'Azerbaïdjan. Ce dernier rassembla près de deux mille délégués venus de vingt-neuf nationalités asiatiques et s'ouvrit par un discours enflammé de Grigori Zinoviev appelant au djihad contre l'impérialisme². Réunissant les représentants de mouvements communistes encore embryonnaires, des dirigeants de syndicats et d'associations paysannes ainsi que des leaders de plusieurs courants nationalistes issus des décombres de l'Empire ottoman, ce « congrès » était en réalité un rassemblement de propagande qui remplissait

1. Daniel De Leon, « Flashlights on the Amsterdam Congress », *Daily People*, 27 novembre 1904, cité in David S. Herreshoff, *The Origins of American Marxism. From the Transcendentalists to De Leon*, New York, Monad Press, 1973, p. 169.

2. Voir le rapport sténographique du discours inaugural de Zinoviev in *L'Internationale communiste et la libération de l'Orient. Le premier congrès des peuples de l'Orient, Bakou 1920*, Petrograd, Éditions de l'Internationale communiste, 1921 ; réédition en fac-similé, Paris, La Brèche et Radar, 2019, p. 50. Voir aussi Pierre Broué, *Histoire de l'Internationale communiste 1919-1943*, Paris, Fayard, 1997, p. 181-182 ; Serge Wolikow, *L'Internationale communiste (1919-1943). Le Komintern ou le rêve déchu du parti mondial de la révolution*, Paris, L'Atelier, 2010, p. 35-37 ; et Pierre Frank, *Histoire de l'Internationale communiste 1919-1943*, Paris, La Brèche, 1979, vol. 1, p. 104-107.



Zinoviev prend la parole au Congrès des peuples de l'Orient, Bakou, septembre 1920. Photographie.

plusieurs fonctions. En pleine guerre civile russe, il visait à renforcer l'influence soviétique en Asie centrale ainsi qu'à exercer une pression sur la Grande-Bretagne en forçant Lloyd George à négocier avec l'URSS sous la menace de mouvements révolutionnaires¹. M. N. Roy, le marxiste indien qui avait discuté avec Lénine les thèses sur la question coloniale, refusa d'assister à cette conférence, qu'il qualifia dans ses mémoires de « cirque Zinoviev² ». Selon plusieurs témoignages, le congrès se tint dans une atmosphère confuse et excitée. Pendant leur séjour à Bakou, certains délégués exhibaient leurs armes avec ostentation et profitèrent de leur visite pour conclure des affaires dans la capitale d'Azerbaïdjan. En dépit des slogans rituels contre l'impérialisme, la question du nationalisme ne fut pas réellement abordée. Enver Pasha, l'un des chefs la révolution des Jeunes-Turcs de 1908, ne fut pas autorisé à participer mais envoya un long message qui fut lu et applaudi. Bien que Turcs et Arméniens fussent

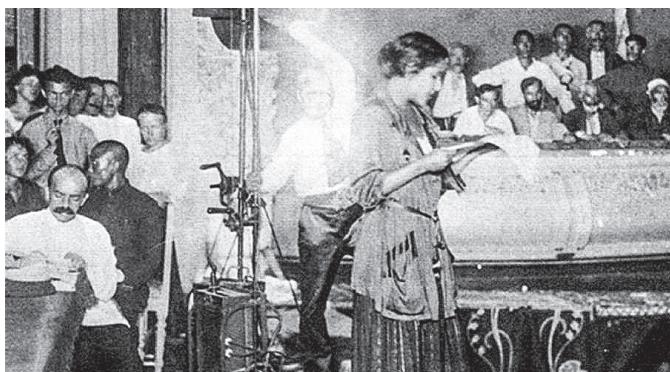
1. Voir Stephen White, « Communism and the East. The Baku Congress, 1920 », *Slavic Review*, vol. 33, n° 3, 1974, p. 492-514.

2. M.N. Roy, *Memoirs*, op. cit., p. 392.

fortement représentés, envoyant respectivement 235 et 157 délégués, le génocide arménien ne fut jamais mentionné dans les débats. Alfred Rosmer, l'une des personnalités occidentales qui assistèrent au congrès, décrivit dans ses mémoires un auditoire « d'un pittoresque extrême » composé de « tous les costumes de l'Orient » formant ainsi « un tableau étonnamment divers et coloré »¹.

Au-delà de sa confusion idéologique et de ses visées propagandistes, le congrès de Bakou était le miroir d'une mutation significative intervenue dans la culture révolutionnaire. En dépit de leur nombre très exigu parmi les délégués, les femmes jouèrent un rôle important dans les débats. La féministe turque Nadja Hanum souligna qu'il ne saurait exister de libération nationale sans émancipation des femmes et réclama une complète égalité civile et politique pour les femmes d'Orient. Leur lutte, souligna-t-elle, allait bien au-delà du « droit de sortir sans voile² ». À une époque où les femmes étaient exclues du vote dans la plupart des pays occidentaux, Hanum mettait en avant ces revendications :

Complète égalité des droits. Droit pour la femme à recevoir au même titre que l'homme l'instruction générale ou professionnelle dans tous les établissements dédiés. Égalité des droits de l'homme et de la femme dans le mariage. Abolition de la polygamie. Admission sans réserve de la femme à tous les emplois administratifs



Nadja Hanum prend la parole au Congrès des peuples de l'Orient, Bakou, septembre 1920. Photographie.

1. Alfred Rosmer, *Moscou sous Lénine*, Paris, Pierre Horay, 1953, ch. XVI.

2. *L'Internationale communiste et la libération de l'Orient*, op. cit., p. 180.

et à toutes les fonctions législatives. Organisation dans toutes les villes et villages de comités de protection des droits de la femme¹.

Comme le souligne Brigitte Studer, le congrès de Bakou fut le premier acte public au cours duquel le mouvement communiste essaya d'articuler, avec son propre langage, les catégories de race, genre et classe dans un même discours politique (préfigurant ce que l'on appelle aujourd'hui intersectionnalité²).

Dans la presse occidentale, les échos de l'événement avaient une tonalité bien différente. Le 23 septembre, le *Times* décrivit le congrès comme « le spectacle de deux juifs [Zinoviev et Radek], dont un voleur à la tire condamné, appelant le monde de l'islam à un nouveau djihad³ ». Écrivant de Moscou en tant que reporter anglais, H. G. Wells mentionna « un congrès à Bakou » au cours duquel « Zinoviev et ses acolytes » avaient rassemblé « des gens à la peau blanche, noire, brune et jaune, des coutumes asiatiques et des armes surprenantes » dans le but de « jurer haine éternelle au capitalisme et à l'impérialisme britannique »⁴. Au-delà de ces rapports méprisants et xénophobes, cependant, le gouvernement anglais considérait le congrès comme une menace sérieuse : en mars 1921, l'une des conditions qu'il émit sur un accord commercial avec l'URSS était que cette dernière mette un terme à son agitation antibritannique en Orient, dont l'assemblée de Bakou était la parfaite illustration⁵. Confusion stratégique et idéologique, realpolitik soviétique, objectifs diplomatiques, partenariats ambigus et paradoxes culturels – appels à l'émancipation des femmes alternant avec des éloges de l'islam traditionnel – marquèrent cet événement, dont les conséquences immédiates furent négligeables. Il était clair que les bolcheviks menaient la danse et que les délégués suivaient leurs instructions ; cinq ans avant les soulèvements communistes de Shanghai et de Canton, les huit délégués chinois ne jouèrent aucun rôle dans les discussions de Bakou.

Un examen rétrospectif ne peut néanmoins ignorer la dimension symbolique de ce congrès. Dans son discours inaugural, Zinoviev

1. *Ibid.*, p. 182.

2. Brigitte Studer, *Reisende der Weltrevolution. Eine Globalgeschichte der Kommunistischen Internationale*, Francfort, Suhrkamp, 2020, p. 125.

3. Cité in Stephen White, « Communism and the East », *loc. cit.*, p. 502.

4. H. G. Wells, *La Russie telle que je viens de la voir*, Paris, Éditions du progrès civique, 1921, p. 89.

5. Voir Stephen White, « Communism and the East », *loc. cit.*, p. 493 et p. 503.

affirma explicitement que l'Internationale communiste rompait avec les anciennes conceptions de la social-démocratie sur le colonialisme, selon lesquelles « l'Europe civilisée » pouvait et devait « prendre sous sa tutelle l'Asie “barbare” »¹. La révolution n'était désormais plus considérée comme le domaine exclusif des ouvriers européens et américains « blancs », et l'on ne pouvait pas imaginer le socialisme sans la libération des peuples colonisés :

Nous disons qu'il n'y a pas seulement au monde des hommes de race blanche, qu'il n'y a pas que les Européens dont la Deuxième Internationale se préoccupait exclusivement. Outre les Européens, des centaines de millions d'autres races peuplent l'Asie et l'Afrique. Nous voulons en finir avec la domination du capital dans le monde entier. Nous sommes convaincus que nous ne pourrons abolir définitivement l'exploitation de l'homme par l'homme que si nous allumons l'incendie révolutionnaire, non seulement en Europe et en Amérique mais dans le monde entier, si nous sommes suivis par cette portion de l'humanité qui peuple l'Asie et l'Afrique².

Dans son discours, Radek soulignait que « rien ne [pouvait] arrêter le torrent d'ouvriers de Perse, de Turquie, d'Inde, s'ils [s'unissaient] à la Russie soviétique... La Russie soviétique [pouvait] produire des armes et armer non seulement ses propres ouvriers et paysans, mais aussi les paysans d'Inde, de Perse et d'Anatolie, tous les opprimés, et les conduire vers une lutte commune et une victoire commune ». Et il ajoutait : « La politique orientale du gouvernement soviétique n'est pas une manœuvre politique... Nous sommes liés à vous par un destin commun³. » Le rapport conflictuel entre le communisme et le nationalisme allait se préciser au cours des décennies suivantes, mais la révolution d'Octobre fut un moment inaugural : dans les années 1920, l'anticolonialisme bascula soudainement du domaine de la possibilité au champ de la stratégie politique et de l'organisation militaire. La conférence de Bakou annonça ce changement historique⁴.

1. *L'Internationale communiste et la libération de l'Orient*, op. cit., p. 38.

2. *Ibid*, p. 21-22.

3. Cité in *The Communist International 1919-1943. Documents*, éd. Jane Dugas, Londres, Oxford University Press, 1956, vol. 1, p. 105.

4. Selon Matthieu Renault, qui banalise la portée du congrès de Bakou, ce dernier confirma néanmoins l'abandon, déjà opéré par Lénine en 1914, d'une « logique chronotopique, évolutionniste », vers une conception « multilinéaire » du processus historique.

Certes, ce tournant possédait plusieurs dimensions, tant stratégiques qu'épistémologiques. Au sein de la gauche, il impliquait la reconfiguration du rapport entre race et classe, étendant ainsi aux peuples colonisés le statut de sujets politiques. Ce changement eut lieu dans le cadre théorique du marxisme et fit du communisme au xx^e siècle une nouvelle étape dans la trajectoire des Lumières radicales : le communisme réunissait en lui, en les redéfinissant, l'humanisme, l'anticolonialisme et l'universalisme. À droite, ce tournant fut à l'origine d'une racisation du bolchevisme lui-même. Depuis la guerre civile russe et les soulèvements révolutionnaires en Europe centrale, la propagande nationaliste avait commencé à décrire les bolcheviks comme des sauvages, comme l'incarnation d'une forme dangereuse de « barbarie asiatique » qui menaçait l'Occident¹. Sous la République de Weimar, le pangermanisme regardait les peuples slaves comme une race inférieure et décrivait les bolcheviks comme les chefs d'une gigantesque révolte d'esclaves, rappelant une ancienne « prophétie » de Nietzsche. Les stéréotypes racistes, allant des origines asiatiques de Lénine au mythe d'une Tcheka chinoise², inondèrent la littérature anticomuniste. Au cours de la décennie suivante, le national-socialisme compléta le tableau en décrivant le bolchevisme comme la coalition d'une sous-humanité non blanche dirigée par une intelligentsia juive révolutionnaire. Dans un célèbre discours prononcé à Düsseldorf en 1932 devant un auditoire d'industriels allemands, Hitler présenta l'URSS comme une menace majeure pour la « race blanche » et la « civilisation occidentale »³. Pendant plusieurs décennies, le colonialisme, l'antisémitisme et l'anticommunisme furent des

Voir Matthieu Renault, *L'Empire de la révolution. Lénine et les musulmans de Russie*, Paris, Syllepse, 2017.

1. Pour Hitler, le bolchevisme était « une doctrine humaine aux airs asiatiques ou barbares ». Cité in Ernst Nolte, *Streitpunkte. Heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus*, Berlin, Propyläen, 1993, p. 371.

2. L'origine du mythe de la « cage aux rats » – torture qui aurait été pratiquée par une Tcheka chinoise – remonte à un pamphlet des Gardes blancs publié par Sergueï P. Melgounov en 1924 et qui fut rapidement traduit dans plusieurs langues occidentales : *La Terreur rouge en Russie, 1918-1924*, trad. Wilfrid Lerat et Antoinette Roubichou-Stretz, Genève, Éditions des Syrtes, 2019. Durant la « Controverse des historiens » allemands des années 1980, il fut exhumé par Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolshevismus*, Francfort, Ullstein, 1987, p. 115, ainsi qu'une longue note de bas de page, p. 564. Voir aussi Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit ? Ein polemischer Essay zum Historikerstreit*, Munich, Beck, 1988, p. 147-154.

3. Cité in Ernst Nolte, *Streitpunkte, op. cit.*, p. 356.

composantes essentielles de la culture politique conservatrice, tout au long d'un large éventail qui allait de Churchill à Hitler.

L'alliance entre le communisme et l'anticolonialisme connut plusieurs moments de crise et de tension, liés tant aux conflits idéologiques qu'aux impératifs de la politique étrangère de l'URSS. Dans les années 1930, le tournant antifasciste du Parti communiste français produisit une symbiose étrange de stalinisme et de national-républicanisme qui inscrivait la révolution russe dans la tradition du jacobinisme et l'internationalisme socialiste dans la mission civilisatrice universelle de la France. L'anticolonialisme fut ainsi laissé pour compte. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, le PCF participa à un gouvernement de coalition qui réprima violemment les révoltes anticoloniales en Algérie (1945) et à Madagascar (1947) et, la décennie suivante, il soutint le Premier ministre Guy Mollet au début de la guerre d'Algérie¹. En Inde, le mouvement communiste fut marginalisé pour avoir suspendu sa lutte anticoloniale pendant la Seconde Guerre mondiale afin de soutenir l'Empire britannique, allié de l'URSS contre les forces de l'Axe.

Si ces exemples montrent clairement les contradictions de l'anticolonialisme communiste, ils ne remettent pas en question le rôle historique de base arrière joué par l'URSS dans un grand nombre de révolutions anticoloniales. Le processus de décolonisation se déroula dans le contexte de la guerre froide, au cœur d'un rapport de forces créé par l'existence de l'URSS. Rétrospectivement, la décolonisation apparaît comme une expérience historique à laquelle les deux dimensions du communisme déjà mentionnées – émancipation et autoritarisme, révolution et dictature – étaient constamment mêlées. Dans la plupart des cas, les luttes anticoloniales furent conçues et organisées comme des campagnes militaires conduites par des armées de libération et les régimes politiques qu'elles mirent en place furent, dès le début, des dictatures à parti unique. Au Cambodge, au terme d'une guerre féroce, la dimension militaire de la lutte anticoloniale étouffa complètement toute politique émancipatrice : la conquête du pouvoir par les Khmers rouges donna lieu, dès le départ, à la mise en place d'un pouvoir génocidaire². La joie de La Havane insurgée le 1^{er} janvier 1959 et la terreur des rizières cambodgiennes sont ainsi les deux pôles dialectiques du communisme comme anticolonialisme.

1. Jakob Moneta, *Le PCF et la question coloniale*, Paris, François Maspero, 1971.

2. Voir Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime*, op. cit.

Communisme social-démocrate

La quatrième dimension du communisme au xx^e siècle est *sociale-démocrate*. Dans certains pays et pendant certaines périodes, il joua un rôle traditionnellement rempli par la social-démocratie. Ce phénomène se produisit dans plusieurs pays occidentaux, surtout dans les décennies d'après-guerre, en raison d'un ensemble de circonstances liées au contexte international, à la politique étrangère de l'URSS et à l'absence ou à la faiblesse des partis sociaux-démocrates eux-mêmes, mais quelque chose d'analogique eut lieu aussi dans quelques pays nés de la décolonisation. C'est aux États-Unis, à l'époque du New Deal, dans la France et l'Italie d'après-guerre, ainsi qu'en Inde (dans le Kérala et le Bengale occidental), que l'on trouve les exemples les plus frappants de ce phénomène singulier. Certes, le communisme social-démocrate était géographiquement et chronologiquement plus circonscrit que ses autres formes, mais il n'en était pas moins réel. Dans une certaine mesure, la renaissance de la social-démocratie après 1945 fut un avatar de la révolution d'Octobre, car cette dernière avait changé l'équilibre des forces à l'échelle mondiale et contraint le capitalisme à se transformer en profondeur, en adoptant un « visage humain »¹.

« Communisme social-démocrate » est une définition oxymorique qui assume les liens du communisme français, italien ou indien avec les révolutions, le stalinisme et la décolonisation. Elle ne néglige certes pas la capacité de ces mouvements à diriger des insurrections – en particulier pendant la Résistance contre l'occupation nazie – ni leur lien organique avec Moscou pendant plusieurs décennies : leurs premières critiques ouvertes de la politique étrangère de l'URSS ne furent formulées que dans les années 1960 avec la première rupture sino-soviétique puis avec l'invasion de la Tchécoslovaquie par les chars du pacte de Varsovie (tandis qu'aucun parti communiste européen n'avait critiqué la répression soviétique de la révolution hongroise en 1956). Même leur structure interne et leur organisation étaient, jusque dans les années 1970, davantage stalinianennes que sociales-démocrates. Il en allait de même de leur culture, de leurs références théoriques et de leur imaginaire politique. En dépit de ces traits incontestables, ces partis jouèrent un rôle typiquement social-démocrate, celui de réformer le capitalisme, de contenir

1. Pour une interprétation d'ensemble de la parabole de la social-démocratie, voir Mateo Alaluf, *Le Socialisme malade de la social-démocratie*, Paris/Lausanne, Syllepse/Page 2, 2021.



Eduard Bernstein (1895).

les inégalités sociales, d'étendre les droits à la santé, à l'éducation et aux loisirs en les rendant accessibles au plus grand nombre ; bref, d'améliorer les conditions de vie des classes laborieuses et de leur fournir une représentation politique. Ils ne visaient pas l'abolition du capitalisme mais plutôt sa réforme. Leur politique coïncidait fondamentalement avec la « révision » du marxisme classique proposée par Eduard Bernstein dans son célèbre essai *Les Présupposés du socialisme* (1899), qui envisageait une transformation du capitalisme et une progression graduelle vers le socialisme, même si aucun parti communiste ne reconnut jamais ce lien. La définition de Bernstein du socialisme comme « citoyenneté universelle » et sa défense d'une continuité historique entre le libéralisme et le socialisme correspondaient assez bien à la politique du communisme social-démocrate¹. Dans son essai, Bernstein exhortait le Parti social-démocrate allemand à s'émanciper de la phraséologie du passé et à apparaître tel qu'il était en réalité : un parti de réformes démocratiques et socialistes².

1. Eduard Bernstein, *Les Présupposés du socialisme*, trad. Jean Ruffet et Michel Mozet, Paris, Seuil, 1974.

2. *Ibid.* Pour une reconstitution de ce débat, voir Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism. Edward Bernstein's Challenge to Marx*, New York, Columbia University Press, 1952.

Cette conclusion n'était pas si différente de l'orientation du Parti communiste italien dans les années 1970. Certes, ses références doctrinaires étaient différentes, mais il cherchait à réformer le capitalisme plutôt qu'à le détruire. Cela donna lieu à une forme particulière de « révisionnisme » consistant à conceptualiser son orientation stratégique à partir d'une réinterprétation de la tradition canonique. La publication des *Cahiers de prison*, entre 1948 et 1951, le vaste laboratoire théorique dans lequel Gramsci proposait une réflexion originale sur les concepts d'hégémonie, culture nationale et bloc historique, sur Machiavel et les différences entre l'État en Russie et en Occident, servit à légitimer ce tournant (et à stériliser en même temps l'héritage intellectuel de Gramsci). Un stratège de la révolution en Occident se voyait ainsi réinterprété comme pionnier du socialisme évolutionniste : « hégémonie » prenait alors le sens d'un abandon de toute rupture révolutionnaire en faveur d'une politique purement institutionnelle ; « bloc historique » désignait l'alliance entre la gauche et la Démocratie chrétienne ; et la « guerre de position » se voyait opposée à la « guerre de mouvement » comme action politique inscrite exclusivement à l'intérieur du cadre institutionnel de la démocratie libérale¹. En 1976, Enrico Berlinguer, Santiago Carrillo et Georges Marchais, chefs des Partis communistes italien, espagnol et français, annoncèrent solennellement l'abandon de la notion de « dictature du prolétariat ». Cette relecture de Gramsci permit aux communistes italiens de se rallier à Bernstein sans désavouer Lénine. La dernière tentative de donner un fondement théorique à cette version du réformisme fut, au milieu des années 1970, l'idée d'eurocommunisme, que certains intellectuels liaient à la tradition de l'austro-marxisme, représenté dans la première moitié du xx^e siècle par des penseurs comme Otto Bauer, Karl Renner et Rudolf Hilferding². À l'instar de l'austro-marxisme, suggère Donald Sassoon, l'eurocommunisme était à la recherche d'une « troisième voie » entre le communisme de style soviétique et la social-démocratie réformiste³. À la manière d'Otto Bauer, qui définissait le socialisme autrichien comme une synthèse entre les réalisations sociales de « Vienne la rouge » et l'insurrection antifasciste de février 1934,

1. Voir Perry Anderson, *The Antinomies of Gramsci*, Londres-New York, Verso, 2017.

2. Dans la très large historiographie consacrée au communisme italien, voir Lucio Magri, *Il sarto di Ulm. Una possibile storia del PCI*, Milan, Il Saggiatore, 2009. Sur l'eurocommunisme en tant que phénomène global, voir Ernest Mandel, *Critique de l'eurocommunisme*, Paris, Maspero, 1978.

3. Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, New York, The New Press, 1996, p. 73.

le Parti communiste italien revendiquait l'héritage de la Résistance et défendait fièrement les réalisations de « Bologne la rouge », la ville qu'il administrait depuis 1945.

Bien entendu, l'un des traits distinctifs du communisme social-démocrate était son exclusion du pouvoir politique, à l'exception d'une brève période entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et le début de la guerre froide (en France, c'est au début des années 1980 que se fit entendre le chant du cygne du communisme social-démocrate, lorsque le PCF participa au gouvernement de l'Union de la gauche sous Mitterrand). À la différence du Parti travailliste britannique, du SPD allemand ou des social-démocraties scandinaves, le communisme ne pouvait certes pas revendiquer la paternité de l'État-providence. Aux États-Unis, le Parti communiste fut l'un des piliers de gauche du New Deal, aux côtés des syndicats, mais il ne participa jamais à l'administration Roosevelt. Il ne connut, du pouvoir, que le visage répressif, d'abord avec la *red scare* des années 1920, puis avec le maccarthyisme. En France et en Italie, les partis communistes jouèrent un rôle crucial dans la naissance des politiques sociales d'après-guerre, tout simplement en raison de leur force et de leur capacité de pression sur les gouvernements. Le lieu privilégié de leur action réformatrice était le « socialisme municipal » dans les villes qu'ils administraient, à l'instar de Bologne ou de la « banlieue rouge » parisienne. Dans un pays beaucoup plus grand comme l'Inde, les gouvernements communistes du Kerala et du Bengale occidental peuvent être considérés comme des formes équivalentes d'État-providence postcolonial. En Europe, le communisme social-démocrate avait deux prémisses essentielles : d'un côté, la Résistance, qui légitima les partis communistes en tant que forces démocratiques ; de l'autre, le boom économique qui suivit la reconstruction d'après-guerre. Dans les années 1980, l'ère du communisme social-démocrate s'était achevée.

La fin du communisme en 1989 éclaire donc sous un nouveau jour la trajectoire historique de la social-démocratie elle-même. Dans les années d'après-guerre, son image était principalement liée à la mise en place d'un État-providence dans les pays capitalistes avancés du monde occidental. Ce lieu commun n'est pas faux, mais ne tient pas lieu d'explication. Certes, dans de nombreux pays, les courants socialistes participèrent à la Résistance et contribuèrent à la défaite du fascisme ; ils rétablirent la démocratie et obtinrent des réformes économiques substantielles : l'État-providence introduit par le gouvernement travailliste de Clement Attlee au Royaume-Uni ; le programme du Conseil national de la Résistance en France ; ou la Constitution italienne de

1946, préparée conjointement par les socialistes, les communistes et les chrétiens-démocrates, pour ne rappeler que quelques exemples marquants. Une forme achevée d'État-providence, cependant, n'exista que dans les pays scandinaves où, selon Tony Judt, la social-démocratie était presque devenue un « mode de vie¹ ». Partout ailleurs, il fut davantage le résultat d'une autoréforme capitaliste que d'une conquête social-démocrate. Les prémisses de cette forme « humanisée » de capitalisme furent posées par le célèbre rapport de William Beveridge, présenté en 1942 au Royaume-Uni. Après 1947, le plan Marshall encouragea de nombreuses mesures de protection dans les domaines de la santé, des retraites, de l'éducation, de l'assurance contre les accidents du travail et contre le chômage. En Allemagne, l'État-providence fut mis en place par un politicien conservateur (Konrad Adenauer) ; en France, par les gouvernements de coalition de la IV^e République ; en Italie, les gouvernements chrétiens-démocrates introduisirent une forme spécifique d'État-providence en s'appuyant sur de nombreuses institutions sociales héritées du régime fasciste. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, au milieu d'un continent en ruines, le capitalisme ne pouvait redémarrer sans une puissante intervention des États. En dépit de ses objectifs évidents (et largement atteints) de défense du « libre marché » contre l'économie soviétique, le plan Marshall était bien, comme son nom l'indique, un « plan » qui assurait la transition de la guerre totale à une reconstruction dans la paix. Sans cette aide américaine massive, les pays européens dévastés n'auraient pu se redresser si rapidement. Leurs seules ressources étaient insuffisantes et les États-Unis craignaient qu'un nouvel effondrement économique ne les pousse dans les bras du communisme².

À cet égard, l'État-providence d'après-guerre fut une issue inattendue de la confrontation complexe et contradictoire entre communisme et capitalisme qui avait commencé en 1917. Le réformisme social-démocrate avait certes sa dignité et put apparaître, à plusieurs moments, comme une alternative crédible aux impasses du communisme. Reste qu'en dépit des valeurs, des convictions et des engagements de ses membres, voire de ses leaders, la social-démocratie joua un rôle de *rentier* : si elle pouvait défendre la liberté, la démocratie et l'État-providence dans les pays capitalistes, c'est parce que l'URSS existait et que le capitalisme

1. Tony Judt, *Après-guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010, chapitre 11.

2. *Ibid.*, p. 90-99.

lui-même avait été forcé de se transformer dans le contexte de la guerre froide. Ce qui confirme, en dernière analyse, la relation dialectique entre la réforme et la révolution que Rosa Luxemburg avait esquissée à la fin du XIX^e siècle, lorsque le socialisme allemand était secoué par la controverse sur le « révisionnisme » : « Le travail légal de réformes ne possède aucune autre force motrice propre, indépendante de la révolution. » Dans chaque période historique, ajoutait-elle, il ne s'accomplit « que dans le cadre de la forme sociale créée par la dernière révolution¹ ».

Le tournant historique de 1989 confirma ce diagnostic. Après 1989 et la fin du socialisme réel, le capitalisme retrouva son visage originel, bien plus sauvage, redécouvrit l'élan de ses débuts héroïques et commença à démanteler l'État-providence presque partout. Dans la plupart des pays occidentaux, la social-démocrate accompagna ou devint un outil essentiel de cette transition vers le néolibéralisme. Et le communisme social-démocrate disparut avec la social-démocratie classique. L'autodissolution du Parti communiste italien, en 1991, fut l'épilogue emblématique de ce tournant : il ne se transforma pas en un parti social-démocrate mais bien en un parti libéral de centre-gauche, se revendiquant de manière explicite du Parti démocrate américain. Pendant des décennies, le PCI avait incarné l'espoir d'une nouvelle force de gauche capable de dépasser le clivage entre le communisme et la social-démocratie. Ce fut le projet de Giorgio Amendola, leader communiste qui avait suggéré la réunification de la gauche italienne après la mort de Palmiro Togliatti en 1964. À ses yeux, les raisons du schisme engendré par la révolution d'Octobre n'avaient plus lieu d'être et le temps était venu de créer un nouveau mouvement de gauche unifié, comme le socialisme d'avant 1914². Sa proposition ne fut pas retenue, même si elle jeta les bases de la stratégie du « compromis historique » de Berlinguer dix ans plus tard. Mais l'âge d'or du réformisme était révolu : dans les années 1980, le communisme disparut et la social-démocratie devint néolibérale.

Exclus du pouvoir central, les partis communistes d'après-guerre agissaient comme des « contre-sociétés » qui façonnaient l'existence

1. Rosa Luxemburg, « Réforme sociale ou révolution ? » (1898), in *Oeuvres I*, trad. Irène Petit, Paris, François Maspero, 1976, p. 72.

2. Giorgio Amendola, « Il socialismo in Occidente » et « Ipotesi sulla riunificazione », publiés par l'hebdomadaire communiste *Rinascita* les 7 et 28 novembre 1964. Sur ce débat, voir Franco Andreucci, *Da Gramsci a Occhetto. Nobiltà e miseria del PCI 1921-1991*, Pisa, Della Porta, 2014, p. 374-383, et Aldo Agosti, *Storia del Partito comunista italiano 1921-1991*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 94-95, ainsi que Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism*, op. cit., p. 302-303.

même de leurs membres, de leur journée de travail – là où il y avait des cellules communistes – à leurs pratiques culturelles et à leur imaginaire¹. Les communistes avaient leurs propres journaux et magazines, leurs maisons d'édition, leurs films et leur musique, leurs associations de loisirs et leurs propres rituels. Le communisme était une sorte de microcosme anthropologique qui enveloppait leur vie quotidienne. Les partis communistes jouaient à la fois le rôle d'une église, c'est-à-dire d'une communauté de foi, d'une religion séculière ; d'une armée, avec sa hiérarchie et sa discipline ; et d'une école, avec ses objectifs pédagogiques. L'adhésion au Parti était vécue comme une conversion et il n'y avait pas de sortie sans apostasie ou excommunication. Ainsi, le communisme défendait une politique social-démocrate mais n'échappait ni à l'héritage du communism-revolution ni à celui du communisme-régime ; autrement dit, ni à la révolution en tant qu'organisation militaire, ni au régime en tant que système monolithique de pouvoir. La logique de la guerre froide renforça cette tendance. En décrivant les mouvements communistes du monde occidental comme des corps étrangers et des cinquièmes colonnes au sein de la démocratie libérale, l'anticommunisme accentua cette propension à agir comme des contre-sociétés, monolithiques et imperméables à toute influence extérieure. Les intellectuels et les artistes étaient pour l'essentiel des « compagnons de route », dans la mesure où leur adhésion au Parti devenait un obstacle à leur indépendance et à leur création. Voilà la tendance générale, même si elle se manifestait avec une intensité différente selon les pays.

Les hétéronymes d'Ilio Barontini

Les quatre âmes communistes mentionnées ci-dessus – la révolution, le régime, l'anticolonialisme et le réformisme social-démocrate – sont les dimensions distinctes, quoique corrélées, d'un même phénomène. Mais ces idéotypes se trouvaient rarement réunis dans la trajectoire de vie d'un seul être humain. Ilio Barontini fut l'une de ces incarnations singulières. Sans être un leader ou un penseur, il joua un rôle non négligeable dans l'histoire du communisme italien et international². Sa

1. Voir Annie Kriegel, *Les Communistes français*, op. cit.

2. Voir Fabio Baldassarri, *Ilio Barontini. Fuoriuscito, internazionalista e partigiano*, Turin, Robin Edizioni, 2013. Sur l'activité de Barontini au sein de la Résistance éthiopienne, voir



Ilio Barontini dans les années 1920. Photos signalétiques des Archives de la police politique fasciste (OVRA).



Ilio Barontini en 1939, lors de sa participation à la guérilla éthiopienne contre l'occupation coloniale par le régime fasciste italien. Photographie (Archives Barontini, Biblioteca Labronica, Livourne).

vie montre combien le communisme pouvait changer l'existence des gens ordinaires issus des classes populaires en faisant d'eux des acteurs politiques d'envergure à une échelle internationale. Certes, tous les militants communistes n'étaient pas des Barontini, mais son parcours est à plusieurs égards emblématique.

Neelam Srivastava, « Anticolonialism and the Italian Left. Resistances to the Fascist Invasion of Ethiopia », *Interventions*, vol. 8, n° 3, 2006, p. 413-429.

Né en 1890 d'une famille paysanne de Cecina, en Toscane, il était encore adolescent lorsqu'il adhéra au Parti socialiste. En 1921, il participa à la fondation du Parti communiste dans lequel, en tant que cheminot, il prit des responsabilités syndicales. Tout naturellement, il devint un activiste antifasciste. Après avoir été arrêté plusieurs fois, il échappa en 1931 à la police de Mussolini et finit par émigrer en France, bastion de l'exil communiste italien. Il avait quarante et un ans lorsque l'Internationale communiste l'appela à Moscou, où il fut sélectionné pour se former à l'Académie militaire Frounze. Un an plus tard il se retrouva en Mandchourie, tout juste occupée par le Japon, où il participa à l'encadrement de la guérilla communiste. On ignore combien de temps il passa en Chine. En 1936, il fut envoyé en Espagne comme officier des Brigades internationales et joua un rôle important au cours de la bataille de Guadalajara. Grâce à sa solide réputation d'expert militaire, il fut envoyé en 1938 en Éthiopie où l'Internationale communiste soutenait la guérilla contre l'occupation italienne. Il y passa deux ans. Aux côtés de deux autres cadres communistes, Anton Ukmari et Bruno Rolla, Barontini conseilla la Résistance éthiopienne et créa un hebdomadaire, *La Voce degli Abissini*, publié en araméen et en italien. Pourchassé par l'armée fasciste, il quitta l'Afrique et retourna en France, où il devint l'un des cadres de la MOI (Main d'œuvre immigrée) de Marseille. La MOI était la branche immigrée du Parti communiste, essentiellement composée de juifs d'Europe centrale, d'antifascistes italiens et espagnols et d'Arméniens. Sa principale activité consistait à organiser des attentats contre les forces d'occupation allemandes, notamment en tuant des officiers. Après la chute du fascisme en 1943, Barontini revint en Italie, où il participa à la Résistance en tant qu'expert militaire. Au moment de la Libération, il avait connu la révolution des années 1920 (le *biennio rosso* 1919-1920 en Italie), l'URSS stalinienne, l'anticolonialisme en Chine et en Éthiopie, l'antifascisme en Italie et en Espagne, la Résistance en France et à nouveau en Italie. En 1946, il fut élu député du premier Parlement de la République italienne. Deux ans plus tard, il se servit de son autorité et de son charisme pour arrêter l'insurrection spontanée qui suivit l'attaque fasciste contre le secrétaire du Parti communiste Palmiro Togliatti. Le révolutionnaire et le guérillero était devenu un communiste social-démocrate. Les toutes dernières années de sa vie furent plutôt paisibles ; par une singulière ironie du sort, il trouva la mort dans un accident de voiture en 1951. Sa trajectoire reflète comme un miroir les multiples visages du communisme au cours du xx^e siècle.

Épilogue

En 1989, la chute du communisme fit tomber le rideau sur une pièce aussi épique que tragique, aussi exaltante qu’effrayante, celle d’une « gigantesque aventure pour changer le monde ». Le temps de la décolonisation et de l’État-providence était révolu, mais l’effondrement du communisme-régime emporta également avec lui le communisme-révolution. Au lieu de libérer des forces nouvelles, la fin de l’URSS engendra une conscience partagée de la défaite historique des révolutions du xx^e siècle. Paradoxalement, le naufrage du socialisme réel finit par engloutir l’utopie communiste elle-même. La gauche du xxI^e siècle se voit contrainte de se réinventer, en prenant ses distances avec les anciens repères. Elle doit créer de nouveaux modèles, de nouvelles idées et un nouvel imaginaire utopique. Cette reconstruction n’est pas une tâche facile puisque la chute du communisme semble avoir laissé le capitalisme sans alternative. Une nouvelle génération a grandi dans un monde dans lequel le capitalisme est devenu une forme de vie « naturelle ». La gauche a redécouvert un ensemble de traditions révolutionnaires qui avaient été éradiquées ou marginalisées au cours du dernier siècle, celle de l’anarchisme en particulier. Elle a également reconnu l’existence d’une pluralité de sujets politiques auparavant ignorés ou marginaux. Les expériences des mouvements « altermondialistes », les révoltes arabes, Occupy Wall Street, le 15M espagnol, Syriza, la Nuit Debout et le mouvement des Gilets jaunes, le féminisme, les mouvements LGBTQ ou encore Black Lives Matter sont autant d’étapes dans la construction

d'un nouvel imaginaire révolutionnaire, discontinu, créateur mais largement dépourvu de mémoire historique.

Monté à l'assaut du ciel, le communisme du xx^e siècle devint, tout en se battant contre le fascisme, une expression de la « dialectique de la raison ». En dernière analyse, les villes industrielles du monde soviétique, les plans quinquennaux, la collectivisation agricole, les vaisseaux spatiaux, les goulags transformés en usines, les armes nucléaires et les catastrophes écologiques furent autant d'expressions du triomphe de la raison instrumentale. Le communisme n'était-il pas la face terrifiante d'un rêve prométhéen, d'une idée de progrès qui effaçait et réduisait à néant toute expérience d'auto-émancipation ? Staline n'incarnait-il pas une tempête qui « [amoncelait] ruines sur ruines » et que des millions de gens appelaient « Progrès »¹ ? Le fascisme mêlait un ensemble de valeurs conservatrices héritées des contre-Lumières et un culte de la science et de la technologie modernes. Le stalinisme alliait un culte similaire de la modernité technique avec une version autoritaire des Lumières : le socialisme transformé en « utopie froide ». Une nouvelle gauche globale ne pourra véritablement renaître sans « élaborer » cette expérience historique. Extraire le noyau émancipateur du communisme de ce champ de ruines ne relève pas d'une opération abstraite ou purement intellectuelle : cela nécessitera de nouvelles batailles, de nouvelles pratiques et un long travail de deuil. Mais l'histoire n'est pas achevée. Les révolutions ne se laissent pas programmer, elles arrivent toujours inattendues.

1. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *loc. cit.*, p. 434.

Crédits des illustrations

- 0.1 Théodore Géricault, *Le Radeau de la Méduse* (1819), huile sur toile, musée du Louvre, Paris © RMN – Grand Palais/Alamy New York.
- 0.2 V.V. Spassky, *Au phare de l'Internationale communiste* (1919), affiche soviétique, bibliothèque Lénine, Moscou © Sputnik/Alamy Stock Photo.
- 1.7 Yury Pimenov, *Contre la religion, Pour un plan industriel et financier, Réalisez le plan quinquennal en quatre ans* (1930), affiche soviétique © Sputnik/Alamy Stock Photo.
- 1.8 Affiche soviétique © Heritage Image Partnership Ltd/Alamy Stock Photo.
- 1.9 La rampe d'Auschwitz, photographie © Image Broker/Alamy Stock Photo.
- 2.1 Marc Chagall, *En avant, en avant !* (1918). Gouache, musée national d'Art Moderne, Paris © 2020 Artists Rights Society (ARS), New York/ADAGP, Paris.
- 2.3 *Le Bolchevisme apporte la guerre, le chômage et la famine*. Affiche de la Ligue pour la lutte contre le bolchevisme, Berlin, 1920 © Hi-Story/Alamy Stock Photo.
- 2.5 L'Exécution de Louis XVI, Paris, janvier 1793. Gravure © RMN – Grand Palais/Alamy Stock Photo.
- 2.9 David, *Le Serment du jeu de paume* (1791) Huile sur toile, musée Carnavalet, Paris © RMN – Grand Palais/Alamy Stock Photo.
- 2.11 Viktor Deni, *Le Capital*, poster soviétique (1920) © Sputnik/Alamy Stock Photo.
- 3.2 Bruno Braquehais, *La chute de la colonne Vendôme* (1871). Photographie, musée d'Orsay, Paris © Alex Ramsay/Alamy Stock Photo.
- 3.6 Thibault, *Barricade de la rue Saint-Maur-Popincourt avant l'attaque par les troupes du général Lamoricière*, 25 juin 1848, photographie © RMN – Grand Palais/Alamy Stock Photo.
- 3.7 Thibault, *Barricade de la rue Saint-Maur-Popincourt après l'attaque par les troupes du général Lamoricière*, 26 juin 1848, photographie © RMN – Grand Palais/Alamy Stock Photo.
- 3.8 Ernest Meissonier, *La Barricade* (1851). Huile sur toile. Musée du Louvre,

Paris © RMN – Grand Palais/Alamy Stock Photo. 3.9 Willy Römer, Berlin, 11 janvier 1919, carte postale (*Freiheit-Postkarte*) © dpa Picture Alliance/Alamy Stock Photo. 3.10 El Lissitzky, *Battre les blancs avec le coin rouge !* (1919). Huile sur toile. Tate Gallery, Londres © 2020 Artists Rights Society (ARS), New York. 3.11 Diego Rivera, *L'Homme contrôleur de l'univers* (1934). Fresque. Palais des Beaux-Arts, Mexico © 2020 Banco de México Diego Rivera Frida Kahlo Museums Trust, Mexico, D.F. /Artists Rights Society (ARS), New York. 4.1 August Sander, *Révolutionnaires* (*Alois Lindner, Erich Mühsam, Guido Kopp*), photographie © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur – August Sander Archiv, Cologne/ARS, NY 2020. 4.2 August Sander, *Leader communiste* (*Paul Frölich*), photographie © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur – August Sander Archiv, Cologne/ARS, NY 2020. 4.3 August Sander, *Intellectuels prolétariens* (*Else Lasker-Schüler, Tristan Rémy, Franz Wilhelm Seiwert, Gerd Arntz*), photographie © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur – August Sander Archiv, Cologne/ARS, NY 2020. 4.4 Karl Marx en 1861, photographie, collection privée © HIP/Alamy Stock Photo. 4.6 Mikhaïl Bakounine (1860), portrait photographique par Nadar (collection privée) © HIP/Alamy Stock Photo. 4.13 Thomas Hart Benton, *America Today* (1931), tempera, détail avec un portrait de Max Eastman. Metropolitan Museum, New York © 2020 T. H. and R. P. Benton Testamentary Trusts/UMB Bank Trustee/Licensed by VAGA at Artists Rights Society (ARS), NY. 4.14 Claude Cahun, *Autoportrait en jeune homme* (1920), photographie, The Museum of Modern Art, New York © The Museum of Modern Art, New York licensed by Scala/Art Resource, New York. 4.15 Eugène Appert, *Portrait de prison de Louise Michel* (1871), photographie © Alamy Stock Photo. 4.16 Portrait de Louise Michel portant l'uniforme de la Garde nationale, *Berliner Illustrierte Zeitung*, 1904 © FLHC41/Alamy Stock Photo. 4.18 Isaac Izrailevich Brodsky, *Discours de Lénine au deuxième congrès de l'Internationale communiste* (1924). Huile sur toile, musée historique d'État, Moscou © Alamy Stock Photo. 4.20 José Carlos Mariátegui, Lima, 1928. Portrait photographique par le peintre argentin José Malanvers, archives José Carlos Mariátegui, Lima © History and Art Collection/Alamy Stock Photo. 4.22 Hô Chi Minh au Congrès du Parti communiste français, Tours, décembre 1920. Photographie © Photo 12/Alamy Stock Photo. 4.23 Manabendra Nath Roy, Moscou 1924, photographie © Photo 12/Alamy Stock Photo. 4.27 Hall de l'exposition *Der ewige Jude*, Munich, 1937 © Süddeutsche Zeitung Photo/Alamy Stock Photo. 5.1 Eugène Delacroix, *La Liberté guidant le peuple* (1831), huile sur toile. Musée du Louvre, Paris © Alamy Stock Photo. 5.2 François-Auguste Biard, *L'Abolition de l'esclavage dans les colonies françaises en 1848* (1849), huile sur toile. Château de Versailles © Alamy Stock Photo. 6.2 Diego Rivera,

La Distribution d'armes (1926), fresque. Secrétariat à l'éducation publique, Mexico © 2020 Banco de México Diego Rivera Frida Kahlo Museums Trust, Mexico, D.F. /Artists Rights Society (ARS), New York. Toutes les autres images appartiennent au domaine public.

Remerciements

Ce livre a grandement profité d'une année sabbatique octroyée par l'université Cornell. La pandémie de Covid-19 a changé mes plans et il m'a fallu annuler un long séjour de recherche en Europe, notamment à Paris et à Berlin mais, en fin de compte, l'isolement forcé dans lequel je me suis retrouvé à Ithaca, New York, s'est révélé une retraite productive, propice à la réflexion, à l'introspection et à l'écriture de l'histoire. Ce fut une bonne occasion de « repenser » de nombreuses idées et expériences : les idées que j'ai rencontrées, adoptées, défendues ou critiquées par le passé ; les expériences que j'ai accumulées au cours de ma vie, depuis mes premiers engagements politiques dans les années 1970 jusqu'aux débats intellectuels du xx^e siècle. La distance ne tient pas seulement à la pandémie. Elle tient sans doute aussi au fait que je n'ai jamais participé à aucune révolution, même si j'ai vécu plusieurs années de ma jeunesse à une époque dans laquelle, pour citer Chris Marker, « le fond de l'air [était] rouge ». Je ne peux donc nier que nombre de questions et de dilemmes reconstitués et analysés dans ce livre furent aussi les miens. Les choix de celles et ceux qui veulent changer le monde ne concernent pas que les leaders politiques, les chefs charismatiques et les groupes dirigeants : ils touchent en profondeur les gens ordinaires, les militants de base, surtout les jeunes. Si, donc, ma perspective a changé sur de nombreux sujets, il ne fait aucun doute que l'écriture de ce livre a sollicité mes souvenirs et ma propre expérience. Je me suis ainsi retrouvé dans des cortèges pittoresques et des meetings survoltés, enveloppés de fumée

de cigarettes, pleins de jeunes femmes en jeans « pattes d'eph » et de jeunes hommes barbus aux longues chevelures. Mais je n'ai pas écrit cet ouvrage en « témoin », ni dans le but de me réconcilier avec le passé ; je n'y adopte pas une posture apologétique ni n'essaye de régler mes comptes avec des adversaires ou des critiques. J'ai simplement le sentiment de faire partie de l'histoire que je raconte, une histoire chargée d'utopies, de générosité, de fraternité et de grandeur, mais aussi d'erreurs, d'illusions, de déceptions et parfois de monstruosités.

Pour écrire l'histoire des révolutions, il vaut mieux être conscient des dangers de la subjectivité, auxquels on ne saurait se soustraire, mais qui doivent être pris en compte, contrôlés, maîtrisés. Je me souviens d'une conversation intéressante avec Tzvetan Todorov – penseur que je respectais en dépit de nos désaccords – au cours de laquelle nous admîmes tous deux qu'un Italien et un Bulgare ne peuvent pas porter le même regard sur l'histoire du communisme, tout simplement parce que leurs points d'observation diffèrent et que le mot « communisme » ne signifie pas la même chose dans leurs pays respectifs. J'ignore si, tantôt en le gardant à bonne distance tantôt en le mobilisant comme outil analytique, j'ai été capable de faire un bon usage de mon parcours militant, limité et assurément particulier. Je sais néanmoins que cet exercice d'équilibriste n'est pas facile, qu'il requiert le doute et demande une bonne dose de modestie. Bien trop souvent, lorsqu'il a été question de révolution, la compréhension critique a cédé le pas à l'enthousiasme naïf, au jugement moral ou à la stigmatisation idéologique. Ce ne sont pas les options que j'ai retenues ; mon livre ne se réclame d'aucune sagesse rétrospective ni ne prétend transmettre les leçons du passé. Il s'agit d'une tentative, l'effort d'élaborer une connaissance et une interprétation critiques. Telle est la tâche à laquelle peut s'atteler aujourd'hui un historien de ma génération.

En écrivant ce livre, j'ai pris conscience de ce que je dois à des amis, des camarades, des collègues et des auteurs, aussi bien celles et ceux avec qui j'ai eu des discussions fructueuses que celles et ceux que je n'ai jamais rencontrés mais dont les travaux m'ont néanmoins accompagné dans ma trajectoire intellectuelle. Des penseurs classiques et des chercheurs inclassables, mais aussi des activistes anonymes que j'ai rencontrés dans plusieurs pays, à différents moments de ma vie : tous ont contribué à façonner ma vision. Il serait trop long de les mentionner ici mais je leur suis, à toutes et à tous, très reconnaissant.

Ce livre est né de quelques séminaires doctoraux que j'ai eu le plaisir d'enseigner ces dernières années à l'université Cornell et, sous

une forme plus condensée, dans d’autres universités tant en Europe qu’en Amérique latine, notamment à l’université San Martin et au CeDInCi de Buenos Aires, en Argentine, en novembre 2018, et à l’université de Valence, en Espagne, en janvier 2020. Je suis particulièrement reconnaissant envers Horacio Tarcus et Nicolás Sanchez Durá, les deux collègues et amis qui m’ont invité à partager et à discuter mes idées. Certains chapitres du livre ont été présentés sous forme de conférences : à l’université de Rome 3, en janvier 2018 ; dans le cadre des conférences de Jour Fixe à Berlin, en juin 2017 ; à l’Université libre de Bruxelles, en octobre 2017 ; à l’université du Texas, à Austin, en avril 2019 ; à l’université Rio Piedras de Puerto Rico, en mai 2019 ; à l’université Pompeu Fabra de Barcelone, en juin 2019 ; à l’UNAM de Mexico, en octobre 2019 ; et à la Fondation Feltrinelli, à Milan, en janvier 2020. Pour toutes ces opportunités, je voudrais exprimer ma gratitude à Chiara Giorgi, Gabriele Pedullà, Elfi Mueller, Mateo Alaluf, Jean Vogel, Benjamin C. Brower, Carlos Pabón, Antonio Monegal, Esther Cohen et David Bidussa. Une première version, très succincte, du chapitre 6, est parue dans *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, n° 4, 2017, avec pour titre « Historicizing Communism. A Twentieth-Century Chameleon ». Elle a ensuite été traduite en espagnol et en allemand et est parue dans deux ouvrages collectifs : Juan Andrade et Fernando Hernández Sánchez (dir.), *1917. La Revolución rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017 ; et Jour Fixe Initiative (dir.), *Anti ! Kommunismus. Struktur einer Ideologie*, Berlin, Munster, Assemblage, 2017. D’abord écrit en anglais, ce livre a largement bénéficié des conseils de Sebastian Budgen, mon éditeur chez Verso, ainsi que de la révision linguistique et de la lecture critique de Nicholas R. Bujalski et de William R. Cameron. Cette traduction française a été menée par Damien Tissot, mon collègue à Cornell, que je remercie ici chaleureusement. Le français étant ma deuxième langue, j’ai procédé à une relecture et à une réécriture du texte, qui font de cette édition, comme pour l’édition italienne, l’équivalent de l’original. Cette version française a bénéficié d’une relecture attentive et critique par Rémy Toulouse et Thomas Deltombe, que je remercie également. Le soutien de Rémy, mon ami et éditeur à La Découverte, fut essentiel dès le début de cette entreprise.

Ithaca, New York, octobre 2021

Table

Introduction. Interpréter les révolutions	5
1. Les Locomotives de l'histoire.....	37
L'ère du chemin de fer	38
Sécularisation et temporalisation.....	46
Conceptualiser la révolution	51
Énergie et force de travail.....	55
<i>Máquinas Locas</i>	66
Trains blindés	72
La fin d'un mythe	78
2. Corps révolutionnaires	85
Corps insurgés	85
Corps animalisés.....	92
Les deux corps du Peuple.....	99
Corps souverain	109
Immortalité.....	120
Régénération	124
Corps libérés	136
Corps productifs	148

3. Concepts, symboles et lieux de mémoires	157
Contrerévolution.....	169
<i>Katechon</i>	176
Iconoclasme	181
Symboles.....	192
Images de pensée : <i>L'Homme à la croisée des chemins</i>	211
4. L'intellectuel révolutionnaire, 1848-1945	227
Frontières historiques.....	227
Contextes nationaux	233
Physionomies	239
Bohémiens et déclassés.....	247
Cartes I : Occident.....	261
Féminisme radical.....	277
Cartes II : le monde colonial.....	282
Parias conscients	299
Bannis.....	303
« Compagnons de route »	313
Les allégories de Thomas Mann	320
Intellectuels du Komintern	322
Un idéalytype	330
5. Entre liberté et libération	341
Généalogies.....	341
Représentations	349
Ontologie.....	358
Foucault, Arendt et Fanon	363
La liberté, le pain et les roses	378
Libération du temps	384
Libération messianique	390
6. Le caméléon communiste.....	397
Périodisation	397
Visages du communisme	403
Révolution	407

TABLE	461
Régime.....	415
Anticolonialisme	423
Communisme social-démocrate	439
Les hétéronymes d'Ilio Barontini.....	445
Épilogue.....	449
Crédits des illustrations	451
Remerciements	455



L'éditeur de cet ouvrage s'engage dans une démarche de certification FSC® qui contribue à la préservation des forêts pour les générations futures.