

À lire : un extrait de "Philosophie et révolution" de S.

<https://www.contretemps.eu>

Kouvelakis

redaction

Stathis Kouvelakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, La fabrique, 2017 (rééd.). Cet extrait est reproduit ici avec l'aimable autorisation de l'éditeur.

Voir également [les textes de Stathis Kouvelakis](#) publiés sur *Contretemps*, en particulier [cet entretien autour de *Philosophie et révolution*](#).



Conclusion : autocritiques de la révolution

La Révolution française est-elle terminée, et si oui depuis quand ? Cela fait plus de deux siècles que la question ne cesse de revenir, et, du côté des réponses affirmatives, c'est à profusion que des dates ont été avancées, de Thermidor au 18 Brumaire, et jusqu'à la Commune de Paris pour ceux qui considèrent 1789 comme le début d'un processus de longue durée qui s'achève avec la consolidation de la république parlementaire. Pourquoi s'arrêter là, du reste : Vichy n'a-t-il pas été l'ultime revanche de la France de l'anti-1789 ? Mais, par-delà la diversité, ou plutôt le caractère contradictoire des réponses, c'est la récurrence même de la question, sa présence obsédante dans le débat public, signe de son actualité maintenue, qui est le fait le plus remarquable. Comme si chaque conjoncture politique ou intellectuelle ne pouvait s'affirmer en tant que telle, dans sa spécificité, sans se mesurer à cette question, indice d'un problème irrésolu, dont le présent n'arrive pas à se défaire. On ne trouvera, de ce point de vue¹, nul équivalent du côté de la *Glorious Revolution* (qui clôt pourtant une période de convulsions de près d'un demi-siècle) ou de la révolution américaine, deux moments fondateurs dans la trajectoire du phénomène révolutionnaire et de la politique modernes.

En réalité, si la question de la « fin » de la Révolution française s'est posée de façon aussi obsédante, c'est parce que, d'emblée, c'est à celle de son inachèvement, ou, pour le dire autrement, au spectacle de son échec, que ses acteurs et ses commentateurs n'ont cessé de se confronter. « Échec », précisons-le d'emblée, qui ne peut que renvoyer à des critères de « succès » (ou d'« échec ») radicalement nouveaux, ou, plus exactement, immanents à l'événement révolutionnaire lui-même. La révolution du 10 août 1792, celle des 31 mai et 2 juin 1793 ouvrant la voie à la montée au pouvoir des jacobins, la Terreur, Thermidor et le coup d'État napoléonien tournent entièrement autour de cette question de la « fin », souhaitée ou refusée avec tout autant d'acharnement, de la Révolution. La question de l'inachèvement, ou de la fin, est donc bien interne au processus révolutionnaire lui-même et son irréductibilité suggère, pour le moins, que ce qui a commencé avec ce moment singulier est une histoire interminée et, en un sens, interminable, une histoire qui ne

cesse de déborder des effets qu'elle produit. Car, comme l'atteste l'usage de la majuscule, la Révolution française n'est pas une révolution parmi d'autres mais ce à partir de quoi toute révolution a été pensée et vécue en pratique, y compris sous l'angle de sa « fin ».

Ce qui a pu récemment faire la force du discours sur la « fin de l'histoire » ne résidait nullement dans son originalité, et encore moins dans l'incroyable bricolage métaphysique de son auteur (et qu'aucune des grandes philosophies de l'histoire n'aurait pu se permettre d'exhiber avec une telle ingénuité), mais dans ce simple énoncé qu'après l'effondrement de l'URSS, « nous ne saurions nous figurer un monde qui serait *essentiellement* différent du monde présent, et en même temps meilleur »². Or cette conclusion était déjà nettement tirée (sur un mode plus polémique car dépourvu du confort assuré par le déjà-là de la faillite du socialisme soviétique) par le courant « révisionniste » de l'historiographie française des années 1970 : « la Révolution française est terminée »³

, tel fut son mot d'ordre, repris par François Furet, son chef de file. En tant que perpétuelle surenchère de reconstruction *ab ovo* de la société, exercée par un « imaginaire du pouvoir », aussi omnipotent que délirant⁴, obsédé par le fantasme de la pureté originelle, la Révolution française doit désormais être considérée comme « finie » dans les deux sens du terme : ayant atteint son terme, dans une trajectoire nationale qui « réconcilie »⁵, sous les auspices du libéralisme, les termes antagonistes (monarchiques et jacobins) légués par le passé. Se réaliserait ainsi le rêve de Tocqueville, celui d'une France délestée de son exceptionnalité, rejoignant le concert des nations européennes ayant accédé à la modernité sociale et politique sans révolution. Mais « finie » aussi, et peut-être même surtout, en ce sens que la réconciliation libérale en question met à nu la véritable finalité interne de la Révolution française, et, par là, de toute révolution, à savoir la révélation de son caractère « meurtrier »⁶, l'« identité de projet » du Goulag et de la Terreur, qui « pose partout la question du Goulag au plus profond du dessein révolutionnaire »⁷.

On peut certes trouver que l'omnipotence attribuée à ce que Furet nomme tantôt « idéologie » ou « représentations », tantôt « imaginaire », ou « discours imaginaire », à moins que ce ne soit l'imaginaire du discours, ou le « projet », voire même, tout simplement « l'idée » ou le « dessein », n'est, en fin de compte, pas moins idéaliste que le providentialisme à peine voilé du récit de la « fin de l'histoire ». Rien de bien nouveau, dira-t-on, pour peu que l'on se souvienne, avec André Tosel, que « ce sont les philosophies libérales classiques de l'histoire qui ont été les plus téléologiques, les plus enclines à justifier le sacrifice des individus et des peuples en invoquant la noblesse de la fin qui était celle de la civilisation (occidentale) elle-même »⁸. La « fin des grands récits », partout proclamée depuis que Lyotard en a fait le mot d'ordre *par excellence* de la post-modernité⁹, pourrait, dans ce cas, se ramener, bien plus modestement, à l'effondrement de tout grand récit alternatif à celui du libéralisme, désormais seul en lice.

Pour unilatérale et, à vrai dire, superficielle qu'elle puisse paraître, la phénoménologie du procès révolutionnaire proposée par les historiens « révisionnistes » a néanmoins su capter le *Zeitgeist* dont accouchaient les défaites des mouvements ouvriers et populaires à la fin des années 1970, qu'Enrico Berlinguer a résumé en parlant d'« épuisement de la force propulsive d'Octobre 1917 ». Elle semble en tout cas mieux placée pour le faire que les tentatives boursoufflées de donner au libéralisme un fondement onto-anthropologique¹⁰. Car, même si on admet qu'adosée à cette quasi-évidence issue de la faillite de toute alternative au capitalisme consécutive à l'échec du régime soviétique, la version Fukuyama de la « fin de l'histoire » a rencontré l'audience de masse qui fit défaut aux précédentes¹¹, l'impact de la réécriture furetienne du récit fondateur de la nation française s'est révélé sans doute plus durable. Par sa capacité à produire, précisément, un « grand récit », alternatif à celui légué par la tradition révolutionnaire (y compris sous ses formes les plus modérées, de type républicain), récit qui intègre dans une même séquence, et sous le *telos* d'un libéralisme triomphant, le traumatisme de l'expérience originelle et l'heureux dénouement de l'autoliquidation de l'exception

française, Furet et ses disciples ont livré à l'entreprise de délégitimation, d'exclusion du débat public, du référent révolutionnaire, le socle discursif qui lui était nécessaire. Rejetant comme « illusoire », et même « meurtrière », « l'idée » que « l'action humaine sur l'histoire se substitue à l'institué »¹², l'idée donc que les hommes puissent vivre leur histoire autrement que comme un *fatum*, plus ou moins naturalisé (l'« institué »), Furet se présente comme le véritable anti-Michelet, davantage encore que l'anti-Soboul ou l'anti-Mathiez qu'il s'est lui-même voulu, de son époque. Et celle-ci s'est effectivement partout imposée sous les traits d'une « révolution/restauration » (Gramsci) libérale.

Réussit-il pourtant mieux que ses nombreux prédécesseurs dans ce qui demeure *in fine* une entreprise de conjuration du spectre révolutionnaire ? Entreprise qui, comme telle, ne peut que témoigner de la présence continuée (sous la modalité spectrale précisément : ce qui vient hanter le présent) de ce qu'elle se charge d'exorciser et, tout autant, de l'ambivalence fondamentale (fascination/répulsion) qu'il continue à susciter. Là encore, un certain principe de réalité n'a guère tardé à prendre sa revanche : l'émergence, au cours de la dernière décennie, de luttes et de mouvements populaires faisant ostensiblement référence aux symboles et aux énoncés fondateurs du moment révolutionnaire a mis fin au rêve, ou au cauchemar, c'est selon, d'une nation apaisée par la gestion des nouveaux zéloteurs de Guizot. Dans les grèves ouvrières, la parole et les calicots des manifestants, dans les marches des « sans » en lutte pour leurs « droits » et les pétitions de masse, dans le refus des pratiques délégitimées et même dans le retour aux formes d'action directe, y compris sous des formes transgressives de la légalité, voire même violentes, un « sens commun » des classes subalternes prend, ou reprend, forme, qui renoue, parfois explicitement, avec la matrice sans-culottide¹³. Ce que Furet n'a du reste pas manqué de relever, comme l'atteste la mélancolie à peine voilée de ses derniers écrits¹⁴.

Voilà qui suffit en tout cas à rappeler que, si les référents de 1789-93 sont, de manière récurrente, rejoués, mis « à l'épreuve », selon la belle formulation de J. Guilhaumou¹⁵, dans la longue durée des luttes et des révoltes populaires, si la Révolution française annonce d'une certaine façon toutes les révolutions à venir, c'est avant tout par la *tension constitutive* qui marque ses énoncés fondateurs et rend possible, du même coup, leur réappropriation ultérieure par les acteurs des mobilisations sociales : droit à la propriété *versus* droit à l'existence, rapport de la liberté à l'égalité, question de la guerre révolutionnaire et de la « terreur », de la nation et du cosmopolitisme. Cette tension, l'événement révolutionnaire la déploie en processus, d'où, du reste, l'irréductible dualité des catégories servant à penser la révolution, à la fois événement et processus. Processus expansif dans son principe même, qui déplace en permanence les limites où on a voulu l'enserrer *ex post*¹⁶, la temporalité de la Révolution se révèle chargée, saturée même, d'avenir. Elle se présente ainsi, pour paraphraser la formulation hégélienne, comme celle du devenir-sujet de la substance de la politique – quel que soit le vocable qui la désigne : la *multitudo*, les « masses », le « peuple », puis le « peuple du peuple », *i.e.* le « prolétariat ».

Aucune limite de « nature » ou de principe ne peut désormais être posée à l'affirmation d'un droit, davantage encore : d'une capacité universelle à la politique, universalité paradoxale pourtant car éminemment « partisane », surgissant de la négativité même qui marque les situations de domination. Pour le dire autrement : la libération ne peut être que l'œuvre de ceux qui subissent l'illiberté. On peut donner un nom à cet événement/processus : la révolution démocratique, ou encore la démocratie révolutionnaire : pas de démocratie sans révolution, ou plutôt, pour parler comme le vieux Lukacs, pas de démocratisation (*Demokratisierung*) sans révolution¹⁷, la démocratie ne se définissant pas d'abord en termes d'institutions, ou de procédures, *a fortiori* de formes étatiques, mais comme les pratiques de constitution de la politique de masse. En termes donc de processus, dont la radicale inquiétude (l'imprévisible instabilité, l'indétermination de l'issue) renvoie au *salto mortale* de la révolution comme à son moment fondateur et dont le développement relance,

à son tour, en la subordonnant aux pratiques, la question des institutions et des procédures.

Le temps révolutionnaire se présente ainsi comme devenir-nécessaire de la libération. À la condition expresse de comprendre cette nécessité non comme la manifestation d'un sens ou d'une finalité *a priori* mais comme l'effet rétroactif d'un événement, en soi irréductiblement contingent et indécidable, qui pose ses propres présupposés, qui les détermine comme les conditions de son effectuation. La temporalité du processus est marquée par son caractère inachevé, donc réitérable, à condition encore de préciser que derrière cet inachèvement, ne se cache nul calcul prudentiel, nulle sagesse ou ruse de la raison de type gradualiste, qui laisserait pour demain ce qui ne peut être achevé aujourd'hui, mais *l'échec* de la révolution butant sur ses propres limites. Son ratage donc, dévastateur autant que nécessaire dans la stricte mesure où c'est sa saisie (rétrospectivement) comme tel, à partir de l'enchaînement des déterminations internes qui le révèle comme « défaite », qui, seule, rend possible la relance du processus. Voilà pourquoi l'autocritique *de* la révolution – car n'y accède que celui qui se place dans la perspective de sa défaite, du vide de la situation que ce défaire atteste – est la condition même de sa reprise, du « renversement » du vide en réouverture événementielle.

Mais il nous faut aussi parler de l'espace tracé par le déploiement du processus : la Révolution française et ses conséquences directes, que l'on peut étendre au moins jusqu'aux guerres napoléoniennes, sont un événement européen, celui à partir duquel on peut parler d'Europe dans un sens autre que celui d'un agrégat de légitimités dynastiques ou du cosmopolitisme de l'Église romaine. Et ce n'est pas tout : venant après l'indépendance américaine et la formation de foyers révolutionnaires « atlantiques »¹⁸ et allant, dans sa phase de radicalisation et au prix de maintes contradictions, jusqu'à l'abolition de l'esclavage et à l'extension de la révolution dans les colonies, la Révolution française ne fut pas isolée. Elle prend place dans un mouvement commençant de décolonisation et inaugure un cycle révolutionnaire de dimension mondiale. Son universalité est l'universalité concrète d'une force libératrice qui remet en cause l'ordre du monde instauré par des siècles d'expansion européenne, de rapine coloniale, de traite esclavagiste. Sa défaite pèsera de tout son poids, des faubourgs parisiens humiliés aux Antilles révoltées, et des fragiles « républiques-sœurs » cisrhénanes ou italiennes aux clandestines activités républicaines qui commencent à agiter le prolétariat anglais. C'est pourquoi l'autocritique de la révolution n'est pas autre chose que son devenir-monde, laborieux processus qui transforme la révolution elle-même autant que le monde dont elle accouche.

L'idéalisme allemand atteste que ce devenir n'a rien d'une évolution linéaire, simple extension, fût-elle heurtée ou inégale, d'un principe défini une fois pour toutes dès le départ. Vaste mouvement de réforme intellectuelle et morale et de formation de nouveaux groupes d'intellectuels, l'idéalisme s'est vu condamné à anticiper le politique, voire à le prendre à contre-pied, dans un pays dont l'unification nationale-étatique demeure (pour la période qui nous préoccupe) un objectif lointain et où, du fait de l'extrême fragmentation des territoires, combinée à l'arriération économique, la culture joue (depuis la traduction de la Bible par Luther) un rôle « hypertrophié » d'unification nationale et de communication entre les sphères sociales. Re-commencement de l'*Aufklärung*, et de sa forme allemande : la Réforme, la philosophie classique est expressive d'un moment historico-mondial doublement délimité par, d'un côté, le déjà-là de l'événement révolutionnaire et, de l'autre, par le différé de ses effets, soit l'« impossibilité », *i.e.* la constante dénégation, d'une révolution allemande, congédiée aussitôt qu'évoquée.

La philosophie s'affirme en tant que réaction réfléchissante à la crise ouverte par l'événement révolutionnaire, dont elle finit cependant par reconduire les présupposés, se refusant à produire des possibilités autres qu'une reformulation de l'*Aufklärung* comme « réformisme par le haut ». De ce point de vue, elle est même en retrait, comme Heine et Gramsci l'ont souligné, par rapport à la Réforme, qui a su, à l'intérieur de certaines limites certes, mobiliser et activement intégrer dans un

nouveau bloc historique le « bas » et le « haut », la paysannerie et une partie de la noblesse et des intellectuels. Avec le recul, l'ambivalence réformiste de Kant et de Hegel apparaît comme une ultime tentative de maintenir la ligne de l'*Aufklärung* - combinaison de réformes par le haut, d'absence d'intervention populaire et de relative autonomie concédée aux intellectuels - à une époque où celle-ci est déjà devenue impossible. La mobilisation des princes allemands aux côtés de la coalition antifranaise, l'émergence d'un courant nationaliste fortement antidémocratique, gallophobe et spontanément antisémite, la crispation de l'ordre aristocratique confronté à une menace mortelle, tout cela crée des conditions profondément nouvelles, déchaîne des forces destructrices d'une ampleur insoupçonnée et pousse vers la polarisation de la situation. Faute de se mesurer sérieusement à cette objectivité, les propositions de la « publicité » kantienne ou de l'État organique hégélien, sans même parler de l'éducation esthétique-civique de Schiller, font davantage figure de symptômes d'impuissance que d'intervention politique effective, fût-elle modérée et gradualiste.

Et pourtant, la trajectoire de l'idéalisme allemand ne se laisse pas résumer à la simple réitération de sa propre impuissance, et de l'infranchissable distance qui le sépare de l'événement, comme le lui reprochera par la suite la gauche hégélienne. Intérieurement habité par le fait révolutionnaire, qu'il érige en référence fondatrice de la réflexivité moderne et de la culture nationale, il pousse cette impossibilité de la révolution à son paroxysme, créant, par là même, une situation *nouvelle*. Pour le dire autrement, son prévisible échec conduit à une exacerbation de la crise, qui prend désormais la forme *intériorisée* d'un dédoublement entre, d'une part, une sphère culturelle et intellectuelle « avancée », car ayant déjà « digéré », sinon anticipé sur les effets de l'événement révolutionnaire, et, de l'autre, la réalité politique et socio-économique d'un pays resté profondément marqué par l'ancien régime. Et qui devra, de surcroît, subir les conséquences de la crispation réactionnaire des cours princières engagées dans la lutte contre la France républicaine et napoléonienne.

La théorie et la culture allemandes réfléchissent ainsi un *double* décalage, celui interne au couple Allemagne/France (ou, si l'on veut, Allemagne/Révolution française), qui sert d'éponyme au rapport de la théorie à la pratique, mais aussi celui qui les sépare de leur propre réalité, laquelle apparaît dès lors sous les traits de cette « misère allemande » dont parlera Heine. Accédant à la conscience de soi, la crise devient insoutenable. La réforme intellectuelle et morale portée par la philosophie classique aura, par son ratage politique même, triomphé sur son terrain propre en cela au moins qu'elle aura évacué toutes les échappatoires, aussi bien l'illusion classiciste d'une souveraine distance à l'événement que les rétrogrades rêveries romantiques. Déniaisée, la conscience théorique allemande ne peut que constater ceci, que rien ni personne n'avait initialement prévu ou voulu, à savoir que l'impossibilité/dénégation de la révolution se renverse en son contraire, l'impossibilité de la non-révolution. Plus même, cette séquence recèle un récit fondateur qui faisait de la révolution l'horizon même de l'actualité et qui dotait l'Allemagne de traditions « progressistes » (dont la séquence hégélienne Réforme - guerre des paysans - *Aufklärung* représente le point culminant), laissant apparaître en filigrane une possibilité révolutionnaire encore plus avancée que celle laissée en héritage par les Français.

De Kant à Marx, la trajectoire de la théorie allemande circonscrit ce nouvel espace ouvert par la révolution portée au concept, en ce sens bien précis que s'y trouve engagée son autocritique, qui conditionne son actualité même. Le legs de l'idéalisme classique, l'aveu de son ratage si l'on préfère, *i.e.* la conscience du caractère intenable, irréel ou ineffectif, au sens hégélien, de la situation allemande, voilà ce qui échoit à la génération du *Vormärz*. Cet échec, dont nous avons vu cependant qu'il ne différerait guère de son succès (à condition de le ressaisir rétrospectivement sous l'angle du procès autocritique qui le porte), vient alors percuter sur la nouvelle configuration que prend la crise allemande et européenne durant ces années d'avant 1848.

Sous l'effet d'une double tendance à la reprise de l'activité révolutionnaire par en bas et, en guise de riposte, de réaction absolutiste renforcée du côté des pouvoirs en place, les années 1830-1840

marquent en effet un nouveau tournant dans la conjoncture mondiale. Plus qu'un avertissement, les journées de juillet 1830, encadrées en amont et en aval par l'apparition de multiples foyers révolutionnaires européens (révolution belge, indépendances grecque et serbe, insurrections italiennes, agitation en Allemagne) et extra-européens (en Amérique latine notamment), témoignent du caractère illusoire de l'entreprise restaurationniste poursuivie par la Sainte-Alliance. En Allemagne même, dans la foulée de la fête de Hambach, les craquements deviennent de plus en plus perceptibles, menaçant le fragile équilibre scellé lors des guerres antinapoléoniennes. Mais c'est l'attitude des pouvoirs absolutistes qui sera le principal vecteur d'aggravation de la crise : chaque revendication de changement se heurte rapidement à un nouveau tour de vis répressif, qui vise à créer la sensation d'un retour à l'ordre et d'un acharnement immobiliste, mais qui, en réalité, rend à terme inévitable la radicalisation.

L'impasse est donc totale. L'*Aufklärung*, reprise par la philosophie classique, a échoué, l'âge esthétique appartient à un passé révolu ; quant au romantisme « réellement existant », il prend le visage grotesque et répugnant du régime de Frédéric-Guillaume IV. Lorsque celui-ci décide d'en finir avec les derniers espaces auxquels s'accrochaient l'intelligentsia oppositionnelle et le réformisme libéral (la presse, l'édition, l'université), la tournure prise par la crise ne laisse pas d'autres choix que la production de possibilités nouvelles. Ce choix forcé d'une recherche de rupture sera, d'une certaine façon, la tâche commune de la génération de Marx, de Bauer, de Hess et d'Engels, d'où un certain « air de famille » ambigu qui relie ces figures, mêlant l'emphase à l'innovation, la quête effrénée de radicalité et le poids ressenti du statut d'épigones.

C'est précisément à partir de cette bifurcation (à laquelle le tournant de 1842-43 sert de butte-témoin) que plusieurs voies concurrentes, et même antagonistes, s'ouvrent. La première, qui forme le hors-champ de notre étude, consiste à rejouer, sur le mode hyperbolique et au nom même de son dépassement, la geste de la philosophie classique, de la « critique », ou de l'« esprit » affrontant le monde. C'est la voie jeune-hégélienne, la « critique critique » à la Bauer ; délestée de toute mauvaise conscience, la théorie célèbre désormais sa propre coupure d'avec la pratique. Un fébrile activisme de publiciste, doublé d'un investissement dans une bohème littéraire-journalistique (relativement tolérée par le pouvoir absolutiste), se substitue à l'inquiétude du concept, l'intellectuel, héraut de la « critique », s'abîme dans la contemplation narcissique de son isolement et de son impuissance. Véritable matrice des nihilismes à venir, ce jeune-hégélianisme « réalise » à sa façon la philosophie classique : reconduisant, sous forme régressive, les termes mêmes de son échec, il en révèle la fêlure interne.

La seconde voie, que l'on désignera comme celle du « social » et du « socialisme », est illustrée par les figures de Hess et du jeune Engels. Prendre la mesure de l'originalité de leur parcours suppose, nous pensons l'avoir démontré, non seulement de cesser de les considérer dans un rapport finalisé à Marx (Hess comme « précurseur », Engels comme [éternel] « fidèle second », ou même, simple image inversée de la précédente, comme « âme damnée » de Marx), *i.e.* pris dans une orientation donnée à l'avance et dont Marx représente le *terminus ad quem*, mais, davantage encore, d'admettre la profonde contradiction qui les sépare de ce dernier. La voie « social-iste », tout particulièrement dans sa formulation hesso-engelsienne, essaie d'affronter la crise par un bond hors de la politique, qui n'est pas régression vers la pureté du concept ou de la « critique » chers aux jeunes-hégéliens, mais recherche d'un nouveau principe unificateur, logé à l'intérieur des rapports de la société bourgeoise. Le « social » se présente alors comme l'expression de la saisie de l'événement révolutionnaire replacé dans ses limites, le nom approprié de ce sur quoi il a percuté, le mettant en lumière sans pouvoir le franchir.

Mais il apparaît bien vite que cette recherche est court-circuitée par une volonté de réconciliation prématurée, hâtivement confondue avec la sortie des ambivalences passées. L'échec n'est pas réfléchi jusqu'au bout ; loin d'être levées, les équivoques de la voie allemande sont simplement

transposées sur un nouveau terrain. L'autocritique « social-iste » de la politique devient neutralisation imaginaire de l'antagonisme dans un nouvel Absolu, le « social ». Figure sécularisée de la transcendance – voire même, dans le cas de Hess (comme dans la quasi-totalité des « socialismes » de l'époque), reconstruction laïcisée du politico-religieux –, le social s'affirme comme la technologie propre à l'ère moderne, celle qui vise à révéler l'essence harmonieuse de la vie en commun dont elle permet enfin, grâce au projet de sa réorganisation d'ensemble, l'avènement concret.

La question de la classe, ou plutôt de *l'antagonisme de classe*, fonctionne alors comme le véritable agent révélateur de cette double dilution du politique dans l'infra- ou l'im-politique (l'organisation des échanges socio-économiques comme abolition de l'anarchie et de la concurrence propres à la société marchande-bourgeoise) ou dans l'instance métapolitique du social comme religion laïque (« humaniste » ou « humanitaire » selon la terminologie de l'époque) de la vie en commun. Le cas limite, donc paradigmatique, est, bien sûr, celui d'Engels. La figure du prolétariat que découvre ce physiologiste-flâneur des villes anglaises, prise dans les rets du regard objectivant (médical) propre aux ingénieurs du social, véritable concentré des « pathologies » débilitantes issues de l'industrialisation, reste en permanence hantée par son double, la figure de la classe dangereuse, révélatrice d'un antagonisme insoutenable. Face à cette situation, la tâche qui incombe à ce socialisme à la fois scientifique et humaniste, est de révéler au prolétariat son humanité essentielle. Humanité qu'il partage avec son adversaire de classe, et qui permet de transcender la scission entre classes antagonistes, ouvrant ainsi une voie à l'harmonisation sociale sans avoir à passer par le traumatisme d'une révolution, l'affrontement sur le terrain piégé du politique.

Ce qui devient strictement impensable dans le cadre de cet « humanisme socialiste », c'est aussi bien la thématization d'une politique ouvrière, ou de classe (*i.e.* pensée à partir de l'antagonisme capital/travail), que la perspective démocratique-révolutionnaire, considérée comme une entreprise d'illusoire diversion, étrangère à l'instance du « social ». Une fois la politique évacuée, la place est libre pour une prédication éthique adressée à chaque adversaire en présence (qui prône une retenue mutuelle au nom de la commune humanité), prédication étayée par une foi non moins naïve dans la mutuelle rectification et synthèse spontanée entre organisations ouvrières. Pourtant, la vigueur des affrontements au sein du mouvement ouvrier allemand, aussi bien avant (dans la Ligue des communistes) que pendant la révolution de 1848, entre une ligne « social-iste », prônant l'indifférentisme politique, résolument hostile à la participation à la révolution démocratique, et une ligne à la Marx, liant « révolution permanente » et hégémonie ouvrière au sein du bloc de la démocratie révolutionnaire, témoignent bien de l'irréductible ampleur des contradictions résultant de divergences en apparence seulement spéculatives.

Circonstance aggravante, la voie « social-iste » allemande paraît d'autant plus abstraite (au sens strict du terme : se construisant par abstraction, exclusion du concret), et peu praticable, qu'elle est privée de la base de départ dont dispose l'original français ou anglais : un compromis politique « libéral », selon les normes de la période, à la française (la monarchie de Juillet), le dynamisme du développement capitaliste dans le cas de l'Angleterre. Encore faut-il voir que la dénégation du politique par le « social » produit à son tour des effets politiques tout à fait déterminés : au moment où, en Angleterre ou en France, l'owenisme, et même le saint-simonisme, imprègnent de manière significative l'auto-organisation ouvrière, Engels et Hess tentent de persuader les bourgeois rhénans de faire preuve d'humanité... Quant au pouvoir absolutiste, prussien notamment, qui ne cesse de rappeler son existence quand on feint de l'oublier, il ne semble guère convaincu du caractère menaçant de cette sensibilité « sociale », ménageant ses griffes pour s'attaquer à la revendication démocratique¹⁹. Ce qui n'a rien d'étonnant, si l'on considère que la plupart des représentants du socialisme allemand (de Grün à Gottschalk, par la suite Lassalle) ont, à plusieurs reprises, soutenu l'idée d'une monarchie « populaire », jugée préférable à une « république rouge », y compris pendant

la révolution de 1848. La radicalisation métapolitique se renverse en nouvelle figure de l'impuissance, voire du philistinisme.

Tout autre apparaît la voie de Heine et de Marx, qui ne cesse de reprendre le fil rouge qui unit la démocratie à la révolution. Pourquoi Heine est-il une figure clé dans cette trajectoire de la crise de l'Europe post, mais aussi pré-révolutionnaire ? D'abord parce que c'est lui, à qui il a été donné de pouvoir converser à la fois avec Goethe, Hegel et Marx, qui affronte la tâche esthétique-politique par excellence de la modernité, à savoir la rupture avec le romantisme, sa religion de l'art et du génie individuel. Rupture que seul, précisément, le « dernier des romantiques » pouvait mener à bien, retenant du romantisme toute sa radicalité (sa reconstruction d'une langue et d'une forme « populaires », son art du fragment, de l'ironie et de l'ambivalence), bref son tranchant anticlassiciste. Liant intimement modernité esthétique et politique, Heine, installé dans la capitale de la révolution européenne, forge un langage dont l'histoire est la matière même et la forme intrinsèquement dialectique.

Mais Heine nous intéresse sur un mode proprement « allemand », en ce qu'il refuse tout autant de dissocier de la politique les enjeux de l'esthétique que ceux de la philosophie. En ce qu'il pense, en d'autres termes, l'effet de cette rencontre entre les aspirations nationales/populaires révélées (et dévoyées) par le romantisme et la tradition jacobine française dans le champ de la philosophie. Initiateur d'une lecture révolutionnaire de l'hégélianisme, il apparaît comme le véritable fondateur de ce que la génération suivante nommera la « gauche hégélienne », incarnant une veine distincte, et sans doute concurrente, à celle de Strauß (puis de Bruno Bauer), moins préoccupée de théologie, et d'affrontement sur ce terrain avec l'État germano-chrétien, moins « prussienne » en somme, car plus directement tournée vers la politique et la France. En résonance secrète avec les courants les plus radicaux du mouvement populaire, aussi bien français qu'allemands, il élabore une proposition culturelle à visée hégémonique et une proposition politique qui place la tâche de la démocratie révolutionnaire à la hauteur de la totalité historico-sociale.

Pour le dire autrement, si Heine se charge du legs du romantisme et de la philosophie classique, c'est pour affronter l'énigme de son temps du point de vue historico-mondial. Hégélien « au cœur français », pour parler comme Feuerbach, il discerne, au sein d'un présent hanté par l'ombre de 1789-93 et les spectres tragicomiques de sa répétition, la possibilité d'une révolution nouvelle, authentique *Aufhebung* franco-allemande de l'ancienne. Révolution inédite et qui pourtant vient de loin, car, comme nous l'apprend l'irruption de son double spectral, elle seule peut racheter les défaites et les humiliations du passé, libérant le présent de la menace que fait peser sur lui le sphinx de sa propre actualité. Avec Heine, une brèche s'ouvre, la crise cesse de reconduire à ses propres impossibilités, elle commence à ouvrir sur de nouveaux processus constitutifs.

C'est cependant au théoricien qu'incombe le rôle de porter l'alternative au niveau du concept. La trajectoire de Marx durant cette brève période (trois années à peine séparent la dissertation doctorale des premiers textes parisiens) ressemble à bien des égards à une traversée en accéléré du chemin parcouru par la conscience théorique de son époque. Parti d'un hégélianisme politique, mis au service d'une stratégie de démocratisation jouant avec et sur les limites autorisées (et pensables) de la voie allemande, le publiciste de la *Gazette rhénane* répond à l'exacerbation de la crise par un « saut périlleux » de la pensée, corrélatif à son départ de l'Allemagne et son installation à Paris. Menant de front l'autocritique de la philosophie (un hégélianisme au-delà de Hegel) et celle de la politique (le renversement de l'impraticabilité réformiste en nouvelle possibilité révolutionnaire), il se confronte à l'inachèvement de l'événement révolutionnaire, accédant à la conscience de ses limites « absolues », c'est-à-dire de la nécessité rétroactive de son « ratage » pour que le nouveau advienne.

S'il est vrai, comme l'affirme la voie « social-iste », mais comme l'indiquait déjà l'analyse hégélienne

des apodes de la société civile-bourgeoise, que la politique définie dans l'horizon par la Révolution française ne peut pas, au risque de devenir ineffective, voire réactionnaire, ne pas se confronter à ses propres présupposés (les rapports de la société civile-bourgeoise, le « social »), Marx n'en conclut pas pour autant à l'abandon de la politique mais, à l'inverse, à l'exigence de sa redéfinition. Le passage de la stratégie de l'espace public (moment rhénan) à celui de la vraie démocratie (moment de Kreuznach) puis à celui de la révolution radicale sous le signe du prolétariat (moment parisien) signale ce double mouvement d'incessant retraçage : confrontée à ses présupposés, la politique est « réduite », replacée dans ses limites et destituée de ses prétentions à l'absoluité (que ce soit comme acte pur immanent à la vie en commun ou comme capacité illimitée de manipulation extrinsèque de celle-ci), mais c'est pour se présenter aussitôt sous une modalité (toujours-déjà) élargie, effectivement radicalisée, en tant que politique révolutionnaire, reconstruction des sphères de la vie sociale saisies de l'intérieur, dans leur articulation d'ensemble.

Loin de se dissoudre dans le social, la politique rencontre son concept dans l'événement/processus de la révolution, mais d'une certaine façon, elle ne peut que le rater. Tel est le paradoxe, trop souvent occulté ou incompris, de la politique pensée dans son acception marxienne, *i.e.* la politique placée sous la condition de la révolution ; car la révolution n'est, à proprement parler, ni « politique » ni « sociale » (ou « socio-économique »), mais ce à partir de quoi s'opère et prend sens, précisément, la distinction du politique et du social (ou du socio-économique), distinction qui s'annule cependant elle-même dans le double procès (révolutionnaire) de « réduction » (desabsolutisation)/ radicalisation de la politique.

Voilà qui rend également compte d'un autre paradoxe chez Marx, celui du statut du prolétariat, aux antipodes, nous l'avons vu, de la positivité sociologique à la Engels. Nommer le « prolétariat », plutôt qu'en décrire la « situation », l'identifier à la négativité d'une non-classe révélant l'antagonisme inhérent à la société bourgeoise, plutôt qu'en faire une empiricité massive appelée à se subsumer sous la figure idéale de la plénitude humaine, à quoi cela revient-il sinon à appeler, sur un mode performatif, à une pratique politique qui reste à construire et, pour l'essentiel, encore à penser ? Malgré la tentation souvent présente de régression substantialiste, notamment dans la direction de l'anthropologie du travail ébauchée dans les manuscrits parisiens (dits « de 1844 ») et la *La Sainte Famille*, c'est à partir de ce statut *constitutivement* politique (donc aussi fondamentalement instable, jamais fixé dans la garantie d'une mission idéale) du prolétariat que Marx sera en mesure de relancer la théorie de la société bourgeoise (qui deviendra théorie du mode de production capitaliste) sous la condition de son unité (où se joue sa politicalité) à la théorie de la révolution.

Ce résultat annonce un tournant majeur, dont il nous faut à notre tour prendre la mesure : la problématique de la révolution radicale et de la constitution du prolétariat représente la première formulation de la politique posée comme révolution en permanence qui innove à l'égard de la langue jacobine (celle de Heine encore : le droit à la vie, l'aristocratie de l'argent, etc.), à savoir celle d'un jusnaturalisme révolutionnaire et d'une pensée de la « citoyenneté ». Mais, nous l'avons vu, elle ne se construit pas moins en rupture avec la matrice du « social » et du « socialisme », non sans avoir été instruite de leurs apories. La révolution théorique qui suivra, à partir de *L'Idéologie allemande* et jusqu'à la critique de l'économie politique, l'œuvre de toute une vie, serait inconcevable sans cette rupture politique fondatrice.

Le communisme de Marx, au seuil exact duquel s'achève notre étude, n'est pas donc un communisme parmi d'autres, qui l'ont précédé ou qui, éventuellement, lui succéderont, simple case supplémentaire dans l'énumération des divers « communismes » apparus depuis Platon ou les franciscains²⁰. Et cela non pas dans le sens où la version marxienne du communisme en représente la figure terminale, contenue en germe dès l'origine et, de manière plus ou moins achevée, dans toute l'évolution dont elle est censée représenter le point culminant. Si le communisme marxien continue à faire événement, c'est dans la seule mesure où il casse cette succession de figures inertes, se

succédant dans un temps homogène et indifférent, c'est parce qu'il y a un avant et un après lui, qui réordonne radicalement, pour nous encore, aujourd'hui, l'ensemble des figures du communisme.

Et si Marx porte cette charge ce n'est pas seulement parce que, contrairement au récit canonique, sa trajectoire ne découle pas simplement d'une figure particulière du communisme, celle incarnée par le « social-isme », dont il partagerait l'aporétique inscription politique. Quitte à choisir, il conviendrait mieux, nous l'avons vu, de situer Marx aux antipodes d'un Hess, dans la lignée du communisme issu de la tradition de la Révolution française, de cette matrice jacobino-babouviste, ressaisie dans la langue hégélienne, qui le guide dans cette première mêlée « sociale » sur le vol de bois. Plutôt qu'un talon d'Achille, ou le signe d'une inquiétante lacune, la politique est, pour nous, le *point fort* de Marx, le point de la plus grande ouverture et de la plus grande novation, de celles qui transforment leur objet à un point tel qu'elles se condamnent justement à susciter inlassablement de multiformes résistances, qui cherchent à tout prix un retour à la configuration antérieure. Acteur et penseur politique par *excellence*, Marx le devient en ce qu'il élabore la théorie de sa pratique, plus proche en cela d'un Tocqueville que d'un Proudhon ou de ses contemporains jeunes-hégéliens (dont les révolutions de 1848 signent au contraire l'effacement durable).

Il y a cependant davantage : Marx n'est, en un certain sens, pas plus « jacobin » que « social-iste », pas plus « français » ou « anglais » qu'« allemand », (ou encore : pas plus « politique » que « social », et *a fortiori*, « économiste ») parce que son parcours n'est justement pas celui d'une *adhésion* à l'une quelconque de ces figures communistes préexistantes mais celui qui ouvre sur l'événement, hautement imprévisible, de leur *rencontre* sous le signe de leur mutuelle *autocritique*. Celui donc qui les transforme *toutes* sous l'effet de la nouveauté qu'il libère. En ce sens, à travers l'intervention marxienne, il faut voir non pas tant l'acte d'un penseur génial, qui aurait « raison » contre d'autres, mais le moment où le lent travail d'autorectification de la révolution démocratique franchit un seuil inédit.

L'acte d'insurrection intellectuelle de Marx, dans les conditions déterminées (extrêmes) qui l'ont « négativement », d'une certaine façon, rendu possible (l'échec, l'exil et la solitude qui l'accompagnent), cet acte donc participe de cette expérience historique plus large, de montée multiforme de la radicalisation, qui marque les sphères les plus diverses de la vie sociale tout au long de ces années qui précèdent 1848. En inscrivant cette expérience dans l'histoire de la philosophie, ou, plus exactement, sur son bord, Marx produit cependant une possibilité sans précédent attesté : le communisme comme incessant retour autocritique de la révolution démocratique. En cela aussi il fait événement, émettant un signe « remémoratif, démonstratif, pronostique ». Et c'est après nous avoir amenés à ce seuil que, dans notre propre parcours, nous prendrons congé de lui, dans ce moment de bifurcation où la voie allemande se scinde irréversiblement pour libérer une alternative radicale.

références

1. ↑ Indépendamment donc de toute analyse ou propos à caractère normatif accordant un primat aux révolutions anglo-américaines, ou aux « traditions atlantiques », que ce soit sur le registre de la philosophie politique (la révolution pour la « liberté », chère à H. Arendt, contre celle, toujours encline à la dérive totalitaire, pour le « bonheur ») ou sur celui de l'histoire des concepts (le « moment républicain » selon J. G. A. Pocock).
2. ↑ Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, p. 46.
3. ↑ Titre de la première partie du livre de Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 11-129.

- « La Révolution française [...] inaugure un monde où les représentations du pouvoir sont le centre de l'action, et où le circuit sémiotique est maître absolu de la politique » *ibid.*, p. 84. Sur la dimension « délirante » de cet imaginaire *cf. ibid.*, pp. 83, 92.
4. ↑
5. ↑ « La Révolution est terminée puisque la France retrouve son histoire, ou plutôt réconcilie ses deux histoires », *ibid.*, p. 129.
6. ↑ *Ibid.*, pp. 55.
7. ↑ *Ibid.*, pp. 29.
8. ↑ A. Tosel, « Quelle théorie de l'histoire pour le temps de la crise des philosophies de l'histoire ? », *La Pensée*, n° 315, 1998, p. 138.
9. ↑ J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 63 : « le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l'émancipation », *ibid.*, p. 37.
- Dont le fondement se trouve dans la *correspondance* entre une double tripartition, celle de l'âme humaine (désir, *thymos*, et *megalothymia*), et celle du monde social (économie, politique, culture), dont le libéralisme représente en quelque sorte une unité aperceptive : le meilleur équilibre possible entre une économie de marché mue par l'impératif de compétition et de productivité (qui correspond au premier niveau de l'âme humaine, le désir de sécurité et d'acquisition de biens), la démocratie parlementaire, expressive du deuxième niveau de l'âme, le *thymos* ou lutte pour la reconnaissance, et une culture laissant une place à un élément plus aristocratique, un ethos des « forts » contrebalançant en quelque sorte la passion démocratique (et qui renvoie au troisième niveau de l'âme, la *megalothymia*). Voir la cinglante critique de J. Derrida, in *Spectres de Marx, op. cit.*, pp. 97-127.
10. ↑
11. ↑ C'est notamment le point de vue de P. Anderson, « The End of History », in *Zones of Engagement*, Londres, Verso, 1992, p. 283.
12. ↑ *Penser la Révolution...*, *op. cit.*, p. 49.
- Sur les référents sans-culottes des grévistes de novembre-décembre 1995, *cf.* Claude Leneveu, « Un automne brûlant à Nantes », in *Société française*, n° 4/54, 1996, p. 13 et J. Guilhaumou, *La Parole des « sans ». Les mouvements actuels à l'épreuve de la Révolution française*, ENS Éditions, Fontenay-Saint-Cloud, 1998, *passim* ; sur le langage et les références temporelles mis en avant par ces mêmes grévistes, les deux études d'Hélène Desbrosses et de Bernard Peloille : « Expérience mémorable et horizon d'attente » (in Claude Leneveu, Michel Vakaloulis (dir.), *Faire mouvement*, PUF, 1997, pp. 121-142) et « "Tous ensemble" pour quoi, contre quoi ? » (in Sophie Bérout, René Mouriaux [dir.], *Le Souffle de décembre*, Paris, Syllepse, 1997, pp. 131-169). Sur la résurgence de la tradition d'action directe et de recours aux émeutes, *cf.* Claude Leneveu, « Nantes : le théâtre des émeutes urbaines », in *Faire mouvement, op. cit.*, pp. 143-169. De manière significative, un récent ouvrage d'« enquête sur l'extrême gauche » (sous-titre) s'intitule *Les Nouveaux Sans-Culottes* (Jean-Christophe Brochier et Hervé Delouche, Grasset, 2000).
13. ↑
14. ↑ F. Furet, « L'idée française de Révolution » et « L'énigme française », *Le Débat*, n° 96, 1997.
15. ↑ Voir J. Guilhaumou, *La parole des « sans ». Les mouvements actuels à l'épreuve de la Révolution française, op. cit.*
- Révolution « bourgeoise », révolution « uniquement politique » selon un certain Marx, ou un certain marxisme, révolution essentiellement « sociale », antinomique à la cause de la liberté, selon un certain libéralisme.
16. ↑
17. ↑ G. Lukacs, *Socialisme et démocratisation* (titre original : *Demokratisierung heute und Morgen*), Paris, Messidor/Éditions sociales, 1989.
- Cette histoire, où marins, pirates, conspirateurs et esclaves révoltés tiennent les premiers rôles, est superbement restituée dans l'ouvrage de Peter Linebaugh et Marcus Rediker, *The Many Headed Hydra. The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, Londres, 2000.
18. ↑

Dans son étude de la Rhénanie du *Vormärz*, J. Sperber, relève que les partisans du « socialisme vrai » ne se situaient pas en général à la gauche du spectre de l'opposition, et que, lorsque cela arrivait, c'était plutôt *en dépit* qu'à *cause* de leurs idées sociales, « qui tendaient plutôt à modérer qu'à radicaliser leur discours politique » (*Rhineland Radicals...*, *op. cit.*, p. 118). Ne déployant aucun effort particulier pour obtenir un soutien ouvrier et

19. ↑ populaire, à l'opposé de certaines fractions de démocrates radicaux, ils agissaient à l'intérieur du camp démocratique au sens large, s'adressant à un public cultivé et assez aisé. L'étude des cas où le journal *Triersche Zeitung*, au sein duquel l'influence du « socialisme vrai » était prédominante, fut victime de la censure montre que ce sont les options politiques du journal, lorsqu'elles sont affichées, qui sont visées et non ses références « socialistes » (*ibid.* pp. 122-126).
20. ↑ Comme le suggère E. Balibar dans « Quel communisme après le communisme ? », in S. Kouvélakis (dir.), *Marx 2000*, Paris, PUF, 2000, tout particulièrement pp. 79-81.