

7 actuelles

- 7 Cauchemars sécuritaires et logiques d'exception
12 **Serge Pey**: Poèmes pour Paolo Persichetti

19 dossier : intellectuels et engagement

- 21 **Daniel Bensaïd**: Clercs et chiens de garde
32 **Gérard Noiriel**: Les intellectuels dans la République
43 **Alain Badiou**: Politique et vérité
53 **Gérard Mauger**: Pour une politique réflexive
60 **Kristin Ross**: L'engagement et ses vies ultérieures
73 **Michel Surya**: « La liberté de la littérature est au principe de toutes les libertés »
80 **Olivier Abel**: La figure effondrée de l'intellectuel chrétien
91 **Eric Lecerf**: L'expérience en usine de Simone Weil : sa signification politique et philosophique
100 **Julien Hage**: François Maspero, éditeur partisan

109 Lu d'ailleurs

- 110 **Ian H. Birchall**: Prolégomènes aux controverses sur Heidegger
119 **Elisabeth Roudinesco**: Philosophes dans la tourmente
125 **Lilian Mathieu**: Pour une sociologie des intellectuels de parti
133 **Recensions critiques**

139 RÉPLIQUES ET CONTROVERSES

- 140 **Lucien Sève**: Intellectuels communistes : peut-on en finir avec le parti pris ?
157 **Sadri Khiari**: L'indigène discordant

171 Flâneries politiques

- 172 **Sonja Kellenberger** *Street Party*

CONTR^eTEMPS

CONTR^eTEMPS

Clercs et chiens de garde

└ L'engagement des intellectuels

└ Cauchemars sécuritaires et logiques d'exception

Olivier Abel
Alain Badiou
Daniel Bensaïd
Ian H. Birchall
Julien Hage
Sonja Kellenberger
Sadri Khiari
Eric Lecerf
Lilian Mathieu
Gérard Mauger
Gérard Noiriel
Serge Pey
Kristin Ross
Elisabeth Roudinesco
Lucien Sève
Michel Surya



9 782845 971783

ISBN : 2-84597-178-8
ISSN : 1633-597X
Numéro quinze
février 2006
19 €

textuel

textuel

CONTR^eTEMPS

numéro quinze, janvier 2006

Clercs et chiens de garde

L'engagement des intellectuels



CONTRETEMPS

numéro un, mai 2001

Le retour de la critique sociale Marx et les nouvelles sociologies

numéro deux, septembre 2001

Seattle, Porto Alegre, Gênes Mondialisation capitaliste et dominations impériales

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre Dossier : Émancipation sociale et démocratie

numéro quatre, mai 2002

Critique de l'écologie politique Dossier : Pierre Bourdieu, le sociologue et l'engagement

numéro cinq, septembre 2002

Propriétés et pouvoirs Dossier : Le 11-Septembre, un an après

numéro six, février 2003

Changer le monde sans prendre le pouvoir ? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

numéro sept, mai 2003

Genre, classes, ethnies : identités, différences, égalités

numéro huit, septembre 2003

Nouveaux monstres et vieux démons : Déconstruire l'extrême droite

numéro neuf, février 2004

L'autre Europe : pour une refondation sociale et démocratique

numéro dix, mai 2004

L'Amérique latine rebelle. Contre l'ordre impérial

numéro onze, septembre 2004

Penser radicalement à gauche

numéro douze, février 2005

À quels saints se vouer ? Espaces publics et religions

numéro treize, mai 2005

Cité(s) en crise. Ségrégations et résistances dans les quartiers populaires

numéro quatorze, septembre 2005

Sciences, recherche, démocratie

numéro quinze, février 2006

Clercs et chiens de garde. L'engagement des intellectuels

© Les éditions Textuel, 2006

48, rue Vivienne

75002 Paris

www.editionstextuel.com

ISBN : 2-84597-178-8

ISSN : 1633-597X

Dépôt légal : février 2006

CONTRETEMPS

numéro quinze, février 2006

Clercs et chiens de garde

L'engagement des intellectuels

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication :

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction :

Gilbert Achcar, Antoine Artous, Sophie Bérout, Emmanuel Barot, Sebastien Budgen, Véronique Champeil-Desplat, Vincent Charbonnier, Sébastien Chauvin, Carine Clément, Philippe Corcuff, Jean Ducange, Jacques Fortin, Isabelle Garo, Renée-Claire Glichtzman, Fabien Granjon, Janette Habel, Michel Husson, Bruno Jetin, Samuel Johsua, Razmig Keucheyan, Sadri Khiari, Stathis Kouvélakis, Thierry Labica, Sandra Laugier, Stéphane Lavignotte, Claire Le Strat, Michaël Löwy, Alain Maillard, Braulio Moro, Olivier Pascault, Sylvain Pattieu, Willy Pelletier, Philippe Pignarre, Nicolas Qualander, Violaine Roussel, Sabine Rozier, Ivan Sainsaulieu, Catherine Samary, Paul Sereni, Partick Simon, Francis Sittel, André Tosel, Josette Trat, Enzo Traverso, Sophie Wahnich

Le projet initial de *ContreTemps*, présenté dans l'éditorial du premier numéro, était de s'inscrire dans la dynamique de renouvellement des mouvements sociaux en tissant des liens entre engagement militant et recherches universitaires; entre la génération formée dans l'effervescence des années 1970 et la nouvelle, formée dans le contexte de la contre-réforme libérale; entre les controverses nationales et les recherches internationales. Le pluralisme théorique du comité de rédaction, s'est avéré stimulant pour capter des interrogations qui travaillent les expériences politiques et sociales en cours. *ContreTemps* a rempli jusqu'à ce jour ce rôle de façon satisfaisante. Plusieurs nouveaux collaborateurs et collaboratrices ont demandé à rejoindre le comité de rédaction de la revue. Comme en témoigne le remaniement de la composition du ce dernier, nous les y accueillons avec grand plaisir, convaincus que leur apport élargira le champ de notre réflexion et contribuera à renforcer nos capacités. Comme les ressources humaines et intellectuelles ne sont jamais en excès, ce renfort nous permettra d'envisager une amélioration de notre fonctionnement et de celui du Projet K, réseau européen de revues critiques auquel *ContreTemps* est associé.

7 actuelles

- 7 Cauchemars sécuritaires et logiques d'exception
- 12 **Serge Pey**: Poèmes pour Paolo Persichetti

19 dossier : intellectuels et engagement

- 21 **Daniel Bensaïd**: Clercs et chiens de garde
- 32 **Gérard Noiriel**: Les intellectuels dans la République
- 43 **Alain Badiou**: Politique et vérité
- 53 **Gérard Mauger**: Pour une politique réflexive
- 60 **Kristin Ross**: L'engagement et ses vies ultérieures
- 73 **Michel Surya**: « La liberté de la littérature est au principe de toutes les libertés »
- 80 **Olivier Abel**: La figure effondrée de l'intellectuel chrétien
- 91 **Eric Lecerf**: L'expérience en usine de Simone Weil : sa signification politique et philosophique
- 100 **Julien Hage**: François Maspero, éditeur partisan

109 Lu d'ailleurs

- 110 **Ian H. Birchall**: Prolègomènes aux controverses sur Heidegger
- 119 **Elisabeth Roudinesco**: Philosophes dans la tourmente
- 125 **Lilian Mathieu**: Pour une sociologie des intellectuels de parti
- 133 **Recensions critiques**

139 RÉPLIQUES ET CONTROVERSES

- 140 **Lucien Sève**: Intellectuels communistes : peut-on en finir avec le parti pris ?
- 157 **Sadri Khiari**: L'indigène discordant

171 Flâneries politiques

- 172 **Sonja Kellenberger** *Street Party*

Cauchemars sécuritaires et logiques d'exception

Légitime colère et état d'urgence

Personne ne pouvait prévoir la forme et l'ampleur de l'explosion, mais on savait la poudre sèche à point qui n'attendait que l'étincelle¹. Originaires en majorité des immigrations arabes et africaines, les populations ghettoïsées sont victimes d'une quadruple ségrégation : sociale, scolaire, territoriale, et raciale. Ces discriminations n'ont cessé d'empirer sous l'effet des contre-réformes libérales, de la montée de la précarité, de la démolition des services publics.

Légitime – ô combien – est donc cette colère des banlieues, dirait la chanson. Elle exige une solidarité sans faille face aux provocations gouvernementales et à l'escalade sécuritaire d'un ministre escomptant déjà les dividendes (électoraux) de la peur. Il aurait fallu, face au couvre-feu et à l'état d'urgence, proclamer l'état de désobéissance et d'insoumission au lieu, comme le fit le Parti socialiste d'en refuser la prorogation à trois mois, pour mieux s'accommoder de quelques jours.

« Céder un peu, c'est capituler beaucoup », disait naguère un slogan bientôt quadragénaire. C'est pourtant plus vrai que jamais en ces temps obscurs de législations qui, sous prétexte d'antiterrorisme, s'attaquent de plus en plus aux libertés civiles. Bien avant les attentats du 11 septembre 2001, l'éditorialiste du *New York Times* rappelait « que la main invisible du marché doit aller de pair avec son poing visible ». D'où le *Patriot Act* aux États-Unis et la déclaration de guerre préventive au « terrorisme », dont le sommet de Madrid donnait en mars 2005 une définition fort extensible : « Tout acte destiné à causer la mort ou des dommages corporels graves à un civil ou un non-combattant, lorsque cet acte, par sa nature ou son contexte, vise à intimider une population ou à contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir un acte ou à s'y refuser. » Prise à la lettre, une telle définition devrait conduire devant les tribunaux internationaux les dirigeants étatsuniens, britanniques, israéliens, et bien d'autres.

En mai 2005, le rapport d'Amnesty international s'inquiétait de « l'absence de garde-fous en matière de droits humains ». La dérive est nette en effet vers ce

que le journaliste britannique John Pilger appelle « un État policier démocratique ». Ainsi, la Grande-Bretagne connaît sa quatrième loi antiterroriste en cinq ans : contrôle renforcé sur les communications, extension de la détention sans jugement (au mépris de la convention européenne des droits de l'homme), multiplication des écoutes téléphoniques, usage des « preuves tenues secrètes », criminalisation de « l'apologie du terrorisme », extension à 28 jours de la garde à vue. La réforme du Code pénal espagnol limite les droits de la défense et allonge les délais de détention préventive. L'Italie renforce les pouvoirs de la police et lui octroie des garanties d'impunité. En France, la loi antiterroriste présentée au Parlement est dénoncée comme liberticide par le Syndicat de la magistrature et la Ligue des droits de l'homme.

Illimitée dans le temps et dans l'espace, la croisade du Bien décrétée par Georges Bush dès le lendemain du 11-Septembre fournit le cadre de cette banalisation de l'État d'exception et d'une sorte de loi des suspects généralisée à l'échelle planétaire. Cette logique va jusqu'à nier à l'ennemi, présenté comme l'incarnation du Mal absolu, son appartenance à l'espèce humaine. Commandant en chef du camp de Guantanamo, le général Geoffrey Miller déclarait ainsi : « Nous avons appris à Guantanamo que les prisonniers doivent mériter chaque chose qu'ils obtiennent car ils sont comme des chiens et si on leur laisse croire qu'ils sont autre chose, on ne peut plus les contrôler. » Il a pu transférer à Abou Ghraïb son expérience des « techniques d'interrogatoires applicables à un ennemi non conventionnel ».

La guerre globale introduit une nouvelle conception du « droit », qu'illustrent la réhabilitation de la torture et la délocalisation de prisons clandestines échappant à toute juridiction. Dès novembre 2001, un article de *Newsweek* appelait à « réfléchir à la torture », car, dans le monde qui vient, « la survie pourrait bien nécessiter le retour à d'anciennes techniques qui semblaient révolues ». Un rapport destiné à Donald Rumsfeld sur « les interrogatoires dans la guerre globale au terrorisme » reconnaissait en 2002 que les techniques utilisées pourraient enfreindre la législation en vigueur et « justifier leur définition comme torture ». D'où l'idée toute simple d'adapter la loi à la réalité en légalisant le recours à la torture « pour prévenir de futures attaques d'un réseau terroriste » : ces actes pourraient « être couverts par l'autorité exécutive constitutionnelle afin de protéger la nation » : de la guerre préventive à la torture préventive !

Les autorités israéliennes avaient déjà banalisé la notion « d'exécutions extrajudiciaires » contre les résistants palestiniens. La guerre au terrorisme banalise les enlèvements et détentions tout aussi « extrajudiciaires », dans les « sites noirs » et les « prisons fantômes » de la CIA. Cette « délocalisation de la torture », qui émeut la presse internationale en octobre 2005, n'est pour-

tant pas nouvelle. Il y a belle lurette qu'ont été publiées les photos du Boeing 737 spécial chargé des déportations discrètes². Il aurait effectué depuis 2001 plus de 600 vols vers des zones de non-droit, dont certaines seraient « hébergées » par des pays membres de l'Union européenne. Ceux qui se montrent intransigeants sur le respect des droits de l'homme en Turquie ne devraient pas manquer de s'en soucier.

Resitué dans ce contexte, le recours à l'état d'urgence (avatar contemporain des anciens états de siège et autres lois martiales) n'est plus un épisode imputable à un ministre maniaque de l'ordre, mais une nouvelle étape dans l'accoutumance à l'exception transformée en règle³.

Daniel Bensaïd

Ceuta et Melilla : les barrières de la honte

« Pour une fois, les médias ont montré ce qui se passait réellement et la fureur de ceux à qui cela arrivait. D'un geste terrible, ils ont dissipé l'opacité des écrans de télévision devenus soudain transparents », a écrit John Berger⁴. Nous-mêmes avons été les spectateurs bouleversés de l'action, lucide et désespérée, de centaines de personnes subsahariennes qui, durant les derniers jours de septembre, ont risqué leur vie pour survivre sur les barrières criminelles de Ceuta et Melilla. Nous ne pouvons tolérer que les clôtures de la dernière génération prévues par le gouvernement atteignent leur but : que la société se sente « protégée », oublie ce qui se passe de « l'autre côté » et sa propre complicité dans ce crime. Nous devons garder en mémoire ce geste terrible pour le protéger de la stratégie d'accoutumance à l'horreur, comme au scandale de Guantanamo ou aux tortures infligées en Irak par l'occupant. C'est par ces pratiques que l'ordre établi habitue les citoyens à la servitude et aux avantages matériels qui lui sont associés dans les pays du « Centre ». Nous n'avons pas le droit d'oublier l'horreur et à la honte de ces journées : « La mémoire et la honte, dit Marcos, sont ce qui fait de nous des êtres humains. » Nous devons choisir nos mots avec soin. Car l'apprentissage de la servilité repose sur la communication qui nous impose les paroles des dominants.

C'est pourquoi nous devons utiliser des mots évidents, comme « les personnes subsahariennes », alors que les informations officielles les désignent couramment comme « des clandestins subsahariens ». C'est pourquoi aussi, nous devons bannir les paroles guerrières (« assaut, invasion... ») ou naturalisantes (« avalanche »), par lesquelles les dirigeants politiques et les médias nous distillent l'idée d'une menace et suscitent un besoin prioritaire de protection et de sécurité, quitte à adoucir leur propos de quelques nuances compassionnelles. C'est pourquoi enfin il faut reconnaître dans l'action de ces milliers de personnes subsahariennes fuyant leur pays pour gagner l'Europe, non seulement du désespoir, mais de la lucidité. Elles savent en effet que si elles y parviennent, elles ne décrocheront pas le paradis, mais se retrouveront au plus bas de l'échelle sociale, n'auront accès qu'à des emplois et des logements précaires, ne pourront même pas aspirer aux conditions qu'ont connu les migrants africains arrivant en Europe dans les années 1960. Leur décision d'émigrer constitue malgré tout, dans les pays subsahariens, un projet lucide de survie. Plus lucide en tout cas que de compter sur une amélioration de leur situation dans le cadre du néolibéralisme. Plus lucide que de croire aux promesses de coopération du G8, de l'Union européenne, ou du gouvernement espagnol. C'est pourquoi, par lucidité ou par désespérance, ils continueront d'essayer, quoi qu'il leur en coûte.

« Barrière assassine », « barrière criminelle », « barrière de la mort »... C'est ainsi que nous l'avons appelée. Nous pourrions aussi bien la nommer « barrière des civilisations » : cheval blanc de la politique étrangère espagnole, « l'alliance des civilisations », s'est en effet illustrée par les tas de haillons abandonnés, les monticules de sandales, le sang séché sur les barbelés, les débris empilés des échelles de branchages patiemment construites (que les médias qualifient de « primitives », alors que ce sont des objets artisanaux conçus pour s'évader vers la vie, et dont chaque échelon est chargé d'énergie humaine, travaillé par les sentiments qui forgent toutes les rébellions).

Lorsque, le 8 octobre, un communiqué de Médecins sans frontières (dont le travail en ces circonstances dramatiques mérite reconnaissance et témoignage du sens politique que devrait avoir l'action humanitaire) a dénoncé le traitement infligé par le gouvernement marocain aux personnes subsahariennes livrées par le gouvernement espagnol, ce dernier a tenté hypocritement de nier ses propres responsabilités en présentant aux Marocains des remontrances sur la question « des droits de l'homme ». La réponse cynique du ministre marocain des Affaires étrangères fut clair et net : « On nous montre du doigt, nous qui travaillons à garantir la sécurité de l'Union européenne. » On sait en effet que le gouvernement espagnol, en étroite collaboration avec le gouvernement français, œuvre au sein de l'Union européenne à une prétendue

« nouvelle politique de voisinage », définie en ces termes par un fonctionnaire anonyme responsable du projet : « Il n'est pas nécessaire que les chiffres soient spectaculaires. Il suffirait de modifier de 3 % à 5 % l'affectation du budget des politiques migratoires et de les consacrer à aider le Maroc à former des policiers et à rapatrier les immigrants⁵. »

La sécurité coûte cher, on le sait. N'oublions pas le coût des clôtures ultramodernes que l'on est en train d'installer à Ceuta et Melilla. Selon le porte-parole du ministre de l'Intérieur, les anciennes étaient « tiersmondistes ». Les nouvelles seront donc résolument « premièremondistes » : « Une barrière métallique de la dernière génération, de deux mètres de haut et deux mètres de large, formée d'une série de montants scellés dans le sol reliés par un réseau câblé en forme de labyrinthe, équipée de détecteurs de mouvements et de tours munies de diffuseurs de gaz lacrymogènes. » Le coût prévu est de 26 millions d'euros, soit environ neuf fois le montant débloqué le 30 septembre par le gouvernement espagnol pour « l'assistance humanitaire » aux « clandestins subsahariens » de Ceuta et Melilla.

N'oublions rien de tout cela. Ce qui a été commis et comment ce fut commis. Parce que ce le fut avec la bonne conscience imperturbable et l'autosatisfaction de la politique étrangère du gouvernement Zapatero. Mais n'oublions pas non plus de regarder autour de nous et de nous regarder nous-mêmes, de chercher à comprendre pourquoi, le 30 septembre, les rues de nos villes ne se sont pas remplies de manifestants indignés par la barbarie perpétrée la veille sur les barrières. Pourquoi ce 30 septembre fut comme un 15 février⁶ à l'envers ? Et pourquoi il a fallu tant d'efforts pour organiser ce jour-là de bien modestes mobilisations de solidarité ? [...]

Miguel Romero
Directeur de la revue *Viento Sur*

1 Voir *Contretemps* n° 13, « Cité(s) en crise ».

2 Sur ces questions voir le livre documenté de Roberto Montoya, *La Impunidad imperial*, Madrid 2005.

3 Ainsi que l'envisageait déjà la huitième des *Thèses sur le concept d'histoire* de W. Benjamin.

4 *El País*, 25 septembre 2005

5 *El País*, 25 octobre 2005.

6 Le 15 février 2003, journée internationale des manifestations contre l'invasion militaire de l'Irak.

Serge Pey

Poète, auteur notamment de *Les Aigiseurs de couteaux* (édition des Polinaires)

Extraits de poèmes recités à Beaubourg et en d'autres lieux lors de l'arrestation de Paolo Persichetti

(Le dernier week-end d'août 2002, Paolo Persichetti, réfugié italien en France depuis dix ans, était enlevé et extradé dans la nuit vers l'Italie sur décision du tandem Sarkozy-Perben, en violation de l'article 14 de la convention européenne. Condamné en Italie, sans possibilité d'appel, à dix-sept ans de prison sur le seul témoignage d'un repent. Bien que bénéficiant d'un non-lieu au terme d'une nouvelle enquête sur sa conduite en exil, Persichetti s'est vu refuser jusqu'à ce jour tout aménagement de ses conditions de détention. Otage de deux déraisons d'État, il voit ainsi anéantis dix ans d'efforts pour reconstruire sans se renier sa vie personnelle et professionnelle. Sur les dessous de l'enquête judiciaire et sa signification dans l'interminable vengeance d'État en Italie, voir Paolo Persichetti, Exil et Châtiment, Paris, Textuel, 2004).

Le silencieux

Un tireur est
sur le canon
grâce à un système
une bouteille
faisant office

parvenu à monter
d'un automatique,
de double pas de vis,
en plastique
de silencieux.

Du point de vue
les silencieux
comme des
dont l'acquisition
et l'importation

de la loi
sont considérés
accessoires d'armes
le port le courtage
sont interdits.

La loi parle
sans les définir
techniques
des matériaux

simplement de silencieux
selon des critères
ou en fonction
utilisés.

Autrement dit
qui permet
avec une arme
de silencieux
comme un accessoire

tout objet
d'obtenir
un effet
est considéré
d'armes.

La loi
également
à titre
des accessoires

sur les armes interdit
de fabriquer,
non professionnel,
d'armes.

Les silencieux
à une arme
aux mêmes
que celles
pour les
qui se vissent
ce type d'arme
qu'avec une
exceptionnelle.

intégrés
sont soumis
dispositions
valables
silencieux
et par extension
ne peut être acheté
autorisation

Le poème
est une arme
une autorisation

silencieux
qui ne suppose pas
des autorités

La nature d'un système

La nature d'un système
est d'amplifier
de départ

chaotique
chaotique
les erreurs

La caractéristique
est d'être dominée
non linéaires

de toute turbulence
par des comportements

Deux feuilles de papier
l'une à côté
se séparent toujours

posées exactement
de l'autre
au bout d'un instant

Les chemins que l'on
dans le ciel ne deviennent
le double

pose à l'envers
pas de suite
de nos ombres

Ni la lumière
des nombres

qui pleure
dans le noir

Toute beauté
deux feuilles
posées exactement
de l'autre se séparent

commence quand
de papier
l'une à côté
au bout d'un instant

La poésie a aussi
non linéaire

un comportement

Tout poète
sur deux feuilles
posées exactement
et qui se séparent
instant

écrit en même temps
de papier
l'une à côté de l'autre
au bout d'un

Le poème qui en surgit
de la séparation
d'une nouvelle unité
de la réconciliation

est une origine
ou le possible
impossible

Tout poème peut
en deux feuilles
et faire

se déchirer aussi
de papier
deux poèmes

Les erreurs de départ
La condition
du poème d'arrivée

d'un poème sont
de la vérité

Une des caractéristiques
est la volonté de naître
continûment à partir
ordonné dont
pas complètement la mémoire

du poème
puis de se développer
d'un comportement
il ne perdra

La séparation
en deux feuilles
de la définition

d'un poème déchiré
est ainsi la photographie
de son unité

En effet la dynamique
ensemble

de tout poème est telle qu'à partir d'un
de conditions initiales

Il converge
vers un comportement unique
indépendant

d'équilibre
de ces conditions

La représentation
dans l'espace
est le lieu vers lequel
les trajectoires
de la vérité de

des états du poème
des séparations
convergent toutes

ses erreurs

de même que tous
aboutissent
dans la rivière qui coule

les ruissellements d'une montagne
au fond de la vallée

Par exemple
un nom introuvable
des dictionnaires

dans le dictionnaire

un rouge gorge
d'un téléviseur

debout au milieu
éventré

un poème coupé
les deux poches

en deux dans
d'un manteau

un homme empaillé
qui ne récite plus

quelque part
sa vérité

La poésie n'est pas une solution

Une pierre n'est pas
un phénomène optique
Aucun phénomène optique
n'est une pierre

Ce cerisier n'est pas
un arbre
Aucun arbre
n'est un cerisier

La poésie n'est pas
une solution
Aucune solution
n'est une poésie

La poésie n'est pas
une solution
Aucune solution
n'est une poésie

Une chaise n'est pas
un homme assis
Aucun homme assis
n'est une chaise

La neige n'est pas
une lumière
Aucune lumière
n'est une neige

Théorie de l'éponge

Le poids d'une éponge
en proportion
de gouttes d'eau

Mais aucune éponge
toute l'eau

Quand une éponge
personne ne peut
le comportement
qu'elle n'absorbe
ni le comportement

Il faut imaginer
une éponge
toute l'eau

Nous la mettrions
de notre mouchoir
du cœur
entièrement un mot
entièrement le sel
tous les fleuves
qui se jettent

Une éponge
comme une valise
tous nos chemins

Chaque fois
une valise
qu'elle va diminuer
des affaires
dedans

Une valise idéale
le poids de ce que
Jusqu'à ne peser
ou à devenir

croît
avec le nombre
qu'elle absorbe

ne peut absorber
du monde

est saturée
prévoir
de l'eau
plus
du monde

pourtant
qui absorberait
du monde

à la place
dans la poche
Nous serions
nous serions
nous serions
du monde
dans le ciel

se comporte
pure qui contiendrait

que nous achetons
nous croyons toujours
le poids
que nous y rangeons

consiste à diminuer
nous transportons
que son poids de valise
plus légère

que ce qu'elle était
jusqu'à ne plus

Dans une éponge
on peut ranger
Toute la mer
mal fermé
le chiffon entièrement

Dans une valise
on peut ranger
la troupe engloutie
une seule fourmi

Dans un poème
tout le
qu'on voudrait

au départ
exister

idéale
entièrement
un robinet

noir de la nuit

idéale
tout l'univers
des étoiles
un seul amour

on peut ranger
non-avenir
faire exister

Dossier : Intellectuels et engagement

coordonné par
Daniel Bensaïd, Chiara Bonfiglioli,
Sebastien Budgen, Stathis Kouvélakis



Daniel Bensaïd

Dernier livre paru *Fragments mécréants* (Éditions Lignes-Léo Scheer).

Clercs et chiens de garde

La figure de « l'intellectuel engagé » ou de « l'intellectuel de gauche » tend à s'effacer de notre paysage politique. Elle fut lourdement chargée de présupposés discutables :

1. Qu'il existât une catégorie sociale identifiable de l'intellectuel ;
2. Que l'intellectuel fût libre de choisir en raison son engagement ;
3. Que la gauche elle-même fût politiquement définie.

Or, la notion d'intellectuel, forgée par Brunetière dans le contexte de l'affaire Dreyfus, est historiquement située. Bien que la division entre travail intellectuel et travail manuel demeure fondateur, elle devient aujourd'hui sociologiquement incertaine. La distinction établie par Foucault entre « intellectuel généraliste » et « intellectuel spécifique » était symptomatique de cette mutation. Le portrait dressé par Debray de « l'intellectuel terminal » (« I.T. ») témoigne également du doute des intellectuels quant à leur propre fonction¹. Quant à Bourdieu, il ne s'est « jamais senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel ». Dans ses *Méditations pascaliennes*, il affirmait carrément détester en lui l'intellectuel, et n'envisageait de remède à ce dégoût de soi que par l'application réflexive d'une sociologie critique aux intellectuels. Au prix d'une profonde mécompréhension, il récusait l'idée de « l'intellectuel organique » en tant « qu'expression suprême de l'hypocrisie sacerdotale », dont les « intellectuels prolétariques » et, au premier chef, le journaliste dilettante, étaient à ses yeux la triste illustration. Il lui opposa « l'intellectuel authentique », capable d'instaurer « une collaboration dans la séparation ». Par cette claire distribution et délimitation des rôles, Bourdieu s'enfermait dans les frontières qu'il traçait lui-même, par sanglante coupure épistémologique, entre sociologie et doxa. Il restait ainsi prisonnier de la vieille opposition entre le savant et le politique, entre la fonction de « conseiller du Prince » et celle de « confident de la providence », entre le magistère hautain et la fausse humilité au service du peuple. Dans l'un et l'autre cas, l'intellectuel se place au-dessus ou au-dessous, jamais de plein pied avec la multitude des « incompetents » qui sont pourtant, au quotidien, les acteurs d'une politique de l'opprimé.

La thématique de « l'engagement » ne répond pas à ce dilemme. Breton et Blanchot manifestèrent de l'irritation devant cette notion. Le second redouta un « détournement d'influence ou d'autorité », par lequel des intellectuels met-

traient au service de choix politiques et moraux une notoriété acquise au nom d'une activité spécifique. Le terme même d'engagement présupposait une extériorité originelle d'où naîtrait la décision souveraine de s'engager (de prendre part à un conflit n'impliquant pas nécessairement le sujet intellectuel). Blanchot recommandait donc à l'intellectuel de se tenir « en retrait du politique », de profiter de « cet effort d'éloignement » ou de cette « proximité qui éloigne », pour « s'installer comme un guetteur qui n'est là que pour veiller et se maintenir en éveil » ; non pour s'éloigner de la politique, mais pour s'efforcer de « maintenir cet espace de retrait et cet effort de retraitement² ».

Intellectuel engagé ? Intellectuel guetteur et sentinelle ? C'est toujours présupposer l'intellectuel libre de choisir sa cause en toute conscience ; comme s'il n'était pas lui aussi « embarqué » à son insu, sa part de liberté consistant à penser, pour mieux s'en émanciper, les déterminations biographiques, sociales, institutionnelles, de cet embarquement. La figure même de « l'intellectuel engagé » apparaît en effet tributaire d'un contexte particulier et d'une relation tout aussi particulière entre littérature (ou théorie) et politique. Elle s'apparente à celle du « compagnon de route » (fût-il « de l'intérieur »), si impitoyablement fustigée par Dionys Mascolo³. Et par Blanchot : « Des intellectuels qui, depuis qu'ils ont reçu ce nom, n'ont rien fait d'autre que de cesser momentanément d'être ce qu'ils étaient⁴. » Intellectuels intermittents, détroqués du concept, intelligences pénitentes, usant tantôt de leur notoriété à des fins la propagande, tantôt abdiquant leur spécificité pour se mettre servilement au service du peuple et du parti. La méfiance de la gauche stalinisée envers ses intellectuels les a réduits à un rôle d'accompagnement subalterne ou de faire-valoir ornementaux. Si la thématique de l'engagement avait, chez Sartre, des fondements philosophiques, elle répondait aussi à une situation d'alliance inorganique et de défiance mutuelle.

Elle scellait l'échec de l'intellectuel partisan, tel qu'il avait pu exister avant 1914 dans le mouvement ouvrier (avec les Jaurès, Durkheim, Herr, Mauss, en France ; Mehring, Rosa Luxemburg, Kautsky, en Allemagne ; Pannekoek en Hollande ; Labriola, en Italie, etc.) ; puis, dans le sillage de la révolution d'Octobre et dans l'entre-deux-guerres (avec Lukacs, Gramsci, Victor Serge, Istrati, Plisnier, Daniel Guérin et tant d'autres). En France, les avatars du groupe « Philosophies » et le cas tragique de Nizan (posthument insulté par Aragon comme archétype du traître dans la première version, sinistrement policière, des *Communistes*) sont emblématiques de ce rendez-vous, saboté plutôt que manqué⁵. La bureaucratisation et la caporalisation de la pensée par la réaction stalinienne a suscité en retour un souci d'indépendance souvent illusoire. L'affirmation d'une coupure épistémologique, qui assurerait un partage des domaines entre théorie (où l'intellectuel exercerait sa liberté cri-

tique) et politique (où régnerait la compétence du parti) en fut une expression : à l'intellectuel, la quête des vérités éternelles ; au parti, l'administration temporelle des opinions⁶.

Si la question du lien problématique des intellectuels (encore faudrait-il distinguer parmi eux les créateurs – peintres, poètes, écrivains – des universitaires) à l'action politique est récurrente, la controverse à distance entre Benda et Nizan, lorsque s'obscurcissait l'horizon du siècle, apparaît comme un de ses moments fondateurs.

En 1927, dans sa *Trahison des clercs*, Benda, opposait à ce qu'on n'appelait pas encore « l'engagement » militant dans le siècle, la sauvegarde des « valeurs cléricales », statiques, rationnelles, et « abstraites⁷ ». Il dénonçait « les clercs de forum » (sophistes, journalistes, utilitaristes), ces hommes, « dont la fonction est de défendre les valeurs éternelles et désintéressées », la trahissaient « au profit d'intérêts pratiques ». Cette « trahison » était revendiquée au nom de l'histoire, du progrès, de l'écoulement, au prix d'un relativisme des valeurs. Pour Benda, le royaume du clerc n'était pourtant pas de ce monde, et les valeurs cléricales menacées n'étaient autres que le souci de la vérité contre l'opinion, de l'éternité contre les inconstances de l'histoire.

Il n'est pas difficile de reconnaître dans ce plaidoyer le discours récurrent du philosophe face au sophiste et « au réalisme de la multitude ». Les clercs, adhérant aux « passions des laïcs », se seraient mis à « faire le jeu des passions politiques ». Ils voudraient désormais que « l'utile détermine le juste » et réclamaient avec Barrès « une justice adaptée à la France ». Humiliant les « valeurs de connaissance » devant celles de l'action, ils en étaient réduits à célébrer l'instinct, l'intuition, et le désir. La cause en était que « le monde moderne a fait du clerc un citoyen », soumis à toutes les charges de ce titre. Il accompagnait désormais le réalisme des peuples au lieu de le contrarier. À l'instar du « clerc total » incarné par Socrate, le clerc authentique subirait au contraire les lois de la cité sans leur permettre de « mordre sur son âme ».

Selon Benda, l'époque souffrait encore des méfaits du romantisme qui avait incité les peuples à se vautrer dans leur passé, à chercher leurs ambitions « dans les entrailles des ancêtres », à opposer le droit de la coutume à celui de la raison, la sensibilité artistique à la sensibilité intellectuelle, Dionisos à Apollon, à faire « vibrer l'attachement à des droits historiques » remontant à l'Empire romain ou au Saint-Empire germanique. La mode était venue des « graves professeurs d'esthétique belliciste », de l'esthétisation mortifère de la politique, accompagnée de l'air martial des Walkyries, de la quête dégoûtante d'enracinement dans une origine mythique, Alésia ou le Champ des Merles.

Les dernières pages de Benda étaient plus amères encore. Il en venait à se demander s'il s'agissait encore d'une simple trahison, ce qui serait un moindre mal, et non d'une disparition pure et simple : le clerc n'était plus seulement défait, il était « assimilé ». Alors qu'hier encore il honorait le bien tout en faisant le mal, et que l'absence de valeur pratique faisait l'honneur de son enseignement, il faisait à présent le mal et l'honorait avec délectation : « Le laïc a vaincu. »

C'est précisément ce que contesta Nizan, cinq ans plus tard, dans ses impitoyables *Chiens de garde*⁸. Le fétichisme cléricale de Benda n'était pour lui qu'un nouvel avatar du vieux postulat spéculatif idéaliste : « la permanence des conditions de la pensée », insensibles au changement. Contre cette célébration de l'être immobile face au devenir, Nizan assumait fièrement sa propre trahison de la bourgeoisie pour l'homme, de la cléricature pour la militance. En 1932, il écrivait déjà dans l'urgence et dans le pressentiment de la catastrophe. La charge était féroce. Alors que Benda s'obstinait à juger ses pairs « du fond de l'éternité », cette Éternité n'existait pas plus que l'Universel et le Vrai majuscules. « Nous serons temporels jusqu'aux os », s'insurgeait Nizan face à la cléricature laïque qui avait pris la relève de la cléricature ecclésiastique, qui la complétait et la complémentait. Il se dressait contre cette République fragile et apeurée, contre ses fabricants de morale et ses réparateurs de l'ordre social, contre sa théologie laïque et ses « penseurs d'État ». Il y avait de l'outrance, sans doute, et de l'injustice dans ces imprécations, mais l'époque elle-même était terriblement excessive, et l'on ignorait encore à quel point.

Mieux valait donc « abattre que réfuter », « se battre que persuader », même si les combats quotidiens étaient parfois plus obscurs et douteux que l'épopée d'Octobre et les charges de la cavalerie rouge. Les clercs, dont Benda déplorait la trahison, n'étaient au fond que « des philosophes fantômes », échangeant « des coups fantômes ». Pas de regret, donc. Place à une nouvelle fidélité de classe. Il fallait devenir « une voix parmi les voix » de tous les opprimés, ce qui excluait « toutes les attitudes du clerc » et la prétention de son magistère. L'intensité et l'enjeu du combat ne laissaient plus aucune place à l'impartialité dont ils prétendaient encore se réclamer : « Les philosophes rougissent encore d'avoir à avouer qu'ils ont trahi les hommes pour la bourgeoisie. Si nous trahissons la bourgeoisie pour l'homme, ne rougissons pas d'avouer que nous sommes des traîtres. »

Si l'imminence de la catastrophe justifiait l'incandescence de ces pages, il n'en demeure pas moins qu'elles furent proférées au moment où se préparaient aussi les grandes purges stalinienne, sous prétexte de démasquer d'obscurs complots et de faire avouer des traîtres partout infiltrés. Une sinistre ruse de la

déraison bureaucratique fit ainsi que Nizan devint à son tour l'objet de cette chasse aux sorcières et la victime d'un procès expéditif, dont il avait bien involontairement contribué à monter le mécanisme⁹.

Au-delà de l'enjeu directement politique, la controverse sur les clercs et les chiens de garde présente un véritable enjeu intellectuel. Pour Benda, les valeurs cléricales sont universelles et statiques, aux antipodes des vérités relatives, de race, de classe ou de nation, de ce qui serait « vrai en France ». Pourfendant ses contemporains, post-modernes avant la lettre, il dénonce « la religion du particulier et le mépris de l'universel, la célébration du contingent au détriment de l'éternel, la vénération de l'individuel, la prédication du particularisme et d'un devenir réduit à “une succession d'états particuliers”, sans queue ni tête¹⁰ ». En devenant populaire, le sentiment national devenait nationaliste, populiste, chauvin, le chauvinisme n'étant que « la forme du patriotisme proprement inventée par les démocraties ». Le temps était aux « clercs nationalistes », à la poésie, plus volontiers nationale que la raison. On percevait dans ce désespoir la nostalgie d'une République de la raison interdite aux poètes, du philosophe roi, de l'universel géométrique. L'acharnement de l'élitisme cléricale à protéger la raison des passions populaires et de leur déchaînement démocratique.

L'universel est pour Benda la patrie du clerc, en butte aux assauts du viscéral et du prétendu concret. Il prévoit même l'avènement d'un universalisme frelaté, d'un universalisme du particulier, d'une « fraternité universelle qui, loin d'abolir l'esprit de nation avec ses appétits et ses orgueils en sera au contraire la forme suprême, la Nation s'appelant alors Homme et l'ennemi s'appelant Dieu ». À l'heure des guerres éthiques et des croisades humanitaires, nous y sommes presque. À la nuance près que cette Humanité annexée par les intérêts impériaux particuliers prend soin, au lieu de s'opposer à Dieu, de l'enrôler à sa cause.

Sept ans avant que Husserl n'écrive sa *Crise des sciences européennes*, deux ans avant le *Malaise dans la civilisation* de Freud, Benda jouait donc à fond la Raison contre l'Histoire ; non seulement contre l'Histoire, mais aussi contre « le rationalisme moderne » qui serait une négation de la raison, un « principe non de pensée mais d'action », avec son culte du flexible, du fluide, et du variable, au contraire d'une pensée relevant de la raison, qui est « une pensée raide » exposée au risque de la réfutation. Le dogme du concept fluide, serait *in fine* l'absence de concept. Car la vérité n'a pas d'histoire, et la totalité dialectique n'est pas une idée de savant, mais une idée métaphysique, le propre de la raison étant « d'immobiliser les choses dont elle traite ». Cet assaut pathétique de la logique formelle contre la raison dialectique est bien le signe de sa

panique devant la débandade du rationalisme classique et le déchaînement des folies et du mythe, prophétisé jadis par Heine et dénoncé par Benjamin.

Alors que Benda, ignorant la notion d'idéologie, manifeste une foi inébranlable dans le pouvoir d'éclaircissement et de pacification de la raison, Nizan récuse au contraire l'idéalisme et l'universalisme abstraits en tant que fétiches idéologiques¹¹. Les philosophes seraient ainsi devenus en tant que cléricature de simples agents de l'institution (de « l'appareil idéologique »). La charge est radicale : « il n'y a point de matière philosophique », mais seulement des « soupes éclectiques », servies au titre de la philosophie. Henri Lefebvre dira plus tard, et autrement, que la philosophie dépérit au profit d'un vulgaire « philosophisme » académique. Nizan se contente de constater qu'en des temps où les philosophes s'abstiennent, démissionnent, ou désertent, « la philosophie est en fuite » ; et, qu'avec elle, tombe en ruine l'orgueil de croire qu'elle puisse mener le monde (tout comme aujourd'hui les gens de médias veulent croire qu'ils fabriquent l'opinion à leur guise). Il est donc grand temps de « les mettre au pied du mur », de les sommer de se prononcer sur la guerre, sur le colonialisme, sur l'organisation du travail, sur le suicide, sur les avortements. Il n'est pas seul à lancer alors ce défi. Simone Weil, Pierre Naville, Georges Friedman (entre autres) lui font écho. Pour les deux derniers ce sera la raison d'un tournant décisif vers les sciences sociales et la sociologie du travail.

À cette épreuve, la philosophie, pour Nizan, se divise en deux. Il y a désormais celle des oppresseurs et celle des opprimés. Après l'Art pour l'Art, la Philosophie pour la Philosophie est sans nul doute du côté des premiers. Frères ennemis, Bergson et Benda communient à son enseigne. Représentant éminent de la corporation, le premier n'est que le « Théophile Gauthier de la philosophie ». Contre *La Philosophie contemporaine en France* de Parodi, Nizan appelle donc à « une anti-histoire de la philosophie » réduite à une pratique de « rebouteux » pour les âmes malades du malaise de la civilisation. Cette fonction hygiéniste du philosophe thérapeute revient aujourd'hui à la mode avec les philosophies des menus plaisirs et l'art de réussir sa vie, sous la douche ou dans sa baignoire¹².

Pour Benda, le rôle des clercs serait de « proclamer l'idéalité » des « valeurs abstraites ». Car, si la vie n'est pas neutre, la vérité l'est bel et bien. Il regrette ainsi la belle conception grecque qui fit de la connaissance le « type parfait de l'activité désintéressée », dieu étant plus juste que fort, sa force n'étant que la forme de sa justice. Il critique l'usage désinvolte, par des « littérateurs en vogue », d'affirmations gratuites et brillantes empruntées à la légère au domaine rigoureux de la science. Cette critique n'est pas sans évoquer des

controverses récentes sur l'abus des métaphores et le vagabondage conceptuel entre des savoirs différents, au risque de constituer une rhétorique méta-philosophique, réduite à des jeux de langage et dégagee de toute responsabilité envers des objets spécifiques (ou la « logique de la chose »). Mais Benda va plus loin, jusqu'à libérer un souci de vérité pure de toute servitude prosaïque. La science ne serait une valeur cléricale que « dans la mesure où elle cherche la vérité hors de toute considération pratique ». Axiologiquement neutre, ni française ni allemande, elle n'aurait ainsi à servir ni la paix ni la guerre. Cet attachement désespéré à la neutralité de la science apparaît bien dérisoire en un temps où se préparent le zyklon B et la bombe atomique, où se mettent en place les dispositifs d'un complexe militaro-scientifico-industriel promis à un prospère avenir. Il n'en a pas moins valeur d'avertissement contre les tentations d'annexion des vérités scientifiques, si relatives et provisoires soient-elles, aux présupposés idéologiques, illustrées par la désastreuse affaire Lyssenko.

Nizan admet lui aussi la possibilité d'une « logique générale », « purement cléricale », qui ne concernerait pas la philosophie ou la sagesse humaine. Il retient l'hypothèse de « pensées techniques sur lesquelles les savants seuls auraient leur mot à dire ». Quand un chimiste invente un explosif, il ne trahit pas la chimie. Nizan reste ici fidèle à l'héritage de Weber et de Poincaré, dont il reprend presque mot à mot la formule : « Pas question de tirer de la science des impératifs qu'elle ne saurait donner. » Mais il existe une « seconde philosophie » qui ne « se contente pas de formuler des jugements d'existence », mais « prétend exprimer des volontés » : « Les sciences fournissent la mesure des actions possibles, mais il n'y a point de passage rigoureux de la science qui ne veut rien d'autre que son propre mouvement, à cette philosophie ambitieuse toujours censée vouloir quelque chose. » La responsabilité et la liberté résident dans ce passage périlleux. Nizan ne fait donc pas le procès de la pensée scientifique attachée à des domaines spécifiques, mais celui de sa « généralisation imprudente, conduisant à l'illusion d'une raison éternelle ».

L'opposition entre Benda et Nizan débouche sur la querelle de l'engagement. Le premier récuse une démarche intellectuelle où tout s'évaluerait en termes d'histoire et de situation. Il pressent, dans la volonté de ne vivre qu'en situation, de servir une justice concrète et une vérité historique, de « s'engager dans le présent », la possibilité d'une dérive relativiste. À vouloir à tout prix « prendre position dans l'actuel en tant qu'actuel », la pensée s'avilit, acceptant de boxer dans « une échauffourée de carrefour » : « Le rôle du clerc n'est pas de changer le monde, mais de rester fidèle à un idéal », de descendre sur la place publique pour y défendre des intérêts de classe, de race, ou de nation, mais de veiller

comme « officiant de justice » sur des valeurs et des idéautés. Il justifie ainsi son engagement dans l'affaire Dreyfus par le fait que de telles valeurs universelles, et non des intérêts particuliers, y étaient précisément en jeu. Le déchiffrement de l'universel dans le particulier demeure cependant un exercice incertain. Ainsi, la justice abstraite de Benda ne l'empêcha pas de fermer lui aussi les yeux sur les procès de Moscou, et sa prétention à l'universel abstrait de céder à la « laïcisation des clercs » en donnant dans le patriotisme tricolore. Infidèle à l'état clérical, il devient alors le « clerc casqué », impitoyablement débusqué par Jean Malaquais : « Ce "régulier dans le siècle" sera irrégulier jusque dans son âme, tout en appelant traîtres ses confrères dont beaucoup n'avaient jamais prétendu au sublime désintéressement [...]. Être plongé tout entier dans le bain et prétendre ne point y être, c'est la suprême tromperie¹³. » Le désaccord de Nizan est catégorique : « Le type vers lequel tend le philosophe des exploités est celui du révolutionnaire professionnel. » Il s'oppose « aussi brutalement qu'il peut au clerc contemplatif » pour s'identifier pleinement « à la classe qui porte la révolution ». Le cœur du différend est là. Pour Nizan (comme pour Trotski face à Dewey) il n'y a pas, dans le monde historique et social, d'universalité pure, pas d'universel concret sans médiations. Et la médiation de l'époque est celle de la lutte des classes. Faute d'un « commerce pratique avec les institutions du prolétariat », le clerc serait ainsi condamné à se muer soit en chien de garde, soit en « technicien de la révolution », en « homme de parti », « spécialiste des exigences et indignations des exploités ». Nulle place n'est plus laissée à « l'impartialité des clercs ». Entre deux complacités, il faut choisir. Entre la bourgeoisie et le prolétariat, « le philosophe prendra ouvertement parti ». Non pas sournoisement, honteusement, à mi-voix, mais « ouvertement », en annonçant sa couleur, en s'exposant au grand jour, là où il y a « des coups à prendre et des coups à porter ».

La colère, l'enragement de Nizan concentre les passions et les contradictions d'une époque. Lucide devant la montée des périls, pressé par la barbarie sur ses talons, il s'exaspère d'un monde qui s'enveloppe frileusement de peur et de médiocrité. « Tout se joue, dit-il, entre la bourgeoisie et le prolétariat, l'impérialisme et la révolution. » La brutalité de la crise simplifie certes les lignes. Il faut choisir son camp, sans réserves, selon l'implacable logique binaire du tiers exclu. L'urgence a ses propres lois. Mais cette exigence de troquer, comme le fit Marx, l'épingle de la polémique intellectuelle pour la massue de la lutte des classes, et de philosopher à coup de marteau, ne rencontre pas la révolution prolétarienne espérée mais sa contrefaçon.

Au même moment survient en effet le troisième larron bureaucratique imprévu ; paré du masque révolutionnaire pour compliquer le jeu. La « troisième période »

de l'Internationale communiste, celle de la rhétorique radicale, « classe contre classe », est en effet celle aussi de la collectivisation forcée et de l'industrialisation à coup de knout, celle des purges et des procès, celle des intellectuels procureurs, dont Nizan sera victime. Dès 1930, le congrès de Kharkov aurait dû donner l'alerte. Rares furent, il est vrai, les intellectuels qui surent résister à l'injonction de choisir son camp et au chantage du moindre mal ; rares ceux qui eurent le courage de se battre à double front, au risque d'une tragique solitude : Naville, Péret, Rousset, Serge, Plisnier. Et quelques autres.

Transposant dans le champ littéraire et théorique, sans précaution ni médiation, cette ligne générale « classe contre classe », Nizan perçut bien avec lucidité les trajectoires idéologiques de Heidegger, Céline, ou Drieu, mais, par une sorte de campisme idéologique il épousa la cause de l'Union soviétique comme incarnation du communisme réel, au moment même où se déchaînait la réaction stalinienne, ainsi qu'en témoigne sa lettre de mai-juin 1934 à l'Association des écrivains et artistes révolutionnaires, lui donnant pour mission de « lutter contre toutes les idéologies oppositionnelles : trotskisme, souvarinisme », et de « démasquer les représentants de ces idéologies¹⁴ ». Alors que Staline est à ses yeux le défenseur exemplaire des progrès de l'individu, il traque impitoyablement « l'oppositionnel » chez Victor Serge, chez Panaït Istrati, ou chez les surréalistes.

Suivant les zig-zags de la politique bureaucratique, Politzer qui écrivit en 1925 la *Critique des fondements de la psychologie*, écrivit en 1939 un article en forme de verdict sur *La Fin de la psychanalyse*, accusée d'apporter de l'eau au moulin de l'irrationalisme¹⁵. Lui, qui avait publié en 1929 *La Fin d'une parade philosophique*, célébrait en 1937 le tricentenaire du *Discours de la méthode* : « Notre Parti a ainsi pris nettement la tête de la célébration du tricentenaire du Discours¹⁶. » À l'époque de l'alliance subalterne avec la bourgeoisie républicaine, et des Fronts populaires en philosophie comme en politique, Descartes, c'était déjà la France ! Avec le VII^e congrès de l'Internationale communiste et le tournant vers les Fronts populaires, le ton de Nizan lui-même changea. Il traita alors avec plus de mesure Benda, aux côtés duquel il intervint dans le cadre du premier Congrès international des intellectuels pour la défense de la culture – on notera le glissement sémantique par rapport à l'Association des écrivains révolutionnaire. Dans son intervention sur l'humanisme, il opposait encore un « humanisme historique » à l'humanisme abstrait et à l'acception univoque de l'hellénisme de la part du « penseur élatique » (Benda) qui l'avait précédé à la tribune, mais le dialogue était renoué sur un registre assez différent de la condamnation sans appel de « l'humanisme toujours bourgeois », émise en 1932 dans une critique des *Propos* d'Alain sur l'éducation¹⁷. À la différence d'Aragon, apologue un jour de la Guépéou et fusilleur « tri-

sième période » des « sociaux-traîtres » – « Feu sur Léon Blum ! Feu sur Paul Boncour ! Feu sur les ours savants de la social-démocratie ! » –, barde le lendemain de la *Diane française*, saluant un jour le pacte germano-soviétique qui « a fait reculer la guerre » et chantant le surlendemain le « conscrit des cent villages », girouette au gré des vents, Nizan n'avait pas l'échine assez souple pour se plier à ces méandres bureaucratiques. Le pacte germano-soviétique de 1939 fut le tournant de trop. Il eut alors le courage de rompre, au risque de se briser. Il devança par la démission une probable exclusion. Le Parti s'est vengé par une calomnie durable et une réhabilitation tardive et réticente.

Nizan s'est débattu dans la tension féconde qu'il avait cru dénouer, entre le scrupule théorique et esthétique de l'écrivain et la détermination nécessaire du militant, entre sa conscience personnelle et l'autorité impersonnelle du Parti. Soustraite à l'épreuve de la pratique, la vérité de l'intellectuel « éléatique » devient doctrinaire et son champ théorique se referme ; inversement, renonçant à une visée de vérité, l'intelligence partisane dégénère en propagande sans scrupule. Entre les deux, Nizan a cheminé jusqu'à trébucher sur une étroite ligne de crête. Sa tragédie est emblématique de bien des tragédies militantes dans le siècle. Bien des lecteurs ont eu les yeux brûlés à la lecture d'*Aden Arabie* ou des *Chiens de Garde*. Souhaitons que, de cette brûlure, il nous reste autre chose que cendre.

1 Regis Debray, *I.F.*, Paris, Gallimard, 2000. Le succès des sciences humaines au cours des années 1960 aurait accéléré la métamorphose de l'I.O. (intellectuel originaire) en I.T. Le chercheur en sciences humaines aurait alors soufflé le premier rôle aux littéraires qui l'occupaient depuis l'affaire Dreyfus : « Un sérail en a effacé un autre. » L'intellectuel nouveau serait désormais un « hors-classe », une « présence en ville », un « publiciste infatigable », un intellectuel originaire « suradapté à un milieu de communication », un « gentilhomme de la société d'opinion » en proie à « la frénésie de juger ». Or, « nul ne pouvant sauter pardessus son temps, chacun a un taux d'I.T. particulier ». L'hommage incidemment rendu aux trotskistes a le ton d'une oraison funèbre : « Sauf exception notable (comme les trotskistes réfractaires impavides dont la noblesse morale survit

au défraîchi des idées), l'I.F. [intellectuel français] a toujours eu le soin d'adosser sa critique spirituelle à la puissance matérielle » (p. 132). À la différence de Jacques Attali qui épousa résolument la fonction de conseiller du Prince, Debray lui-même n'a cessé d'osciller entre la tentation de ce rôle et celui distancié de confident de la providence.

2 Maurice Blanchot, *Les Intellectuels en question*, Paris, Fourbis, 1996.

3 Dans sa *Lettre polonaise* publiée en 1957 après un voyage en Pologne, Mascolo reprochait « la plus coupable des innocences » au « sombre cas du sympathisant ». Les « pires produits du stalinisme », ajoutait-il, ces « sympatnisants risquent d'être les derniers déstalinisés, bien après les staliniens endurcis ». Et « les sartriens » n'étaient à ses yeux qu'une « espèce particulière de ceux que l'on

nomme sympathisants » (Cette « Lettre polonaise » est reprise dans *À la recherche d'un communisme de pensée*, Fourbis 1993, où l'on pourra lire aussi l'intéressante réponse « Contre les idéologies de la mauvaise conscience », publiée en 1970 dans la *Quinzaine littéraire*, en réaction à un article de Bernard Pingaud et à une interview de Sartre parue dans *l'Idiot international*).

- 4 Maurice Blanchot, *Les Intellectuels en question*, op. cit.
- 5 Voir Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars. Henri Lefebvre and the « Philosophies »*, New York, Humanity Books, 2000. Le groupe « Philosophies » comprenait notamment entre 1929 et 1934 Henri Lefebvre, Paul Nizan, Georges Politzer et Georges Friedman, tous membres du Parti communiste. Les épreuves de l'époque n'ont pas tardé à le disperser, Politzer assumant un triste rôle de commissaire politique contre Friedman et Nizan, tandis que Lefebvre poursuivait son travail de franc-tireur. Le sort parallèle du groupe surréaliste adhérant au Parti communiste autour de Breton confirme ces rapports difficiles entre les intellectuels révolutionnaires et le parti du prolétariat en voie de stalinisation. Un scénario analogue devait se reproduire à l'époque de la guerre froide avec le départ du parti de nombreux intellectuels sous le choc des révélations du rapport Khrouchtchev et de l'intervention soviétique en Hongrie.
- 6 La méfiance envers les intellectuels cooptés par l'université ou les distinctions parlementaires vient de loin dans le mouvement ouvrier français. Voir à ce sujet la conférence de Paul Lafargue en 1900 sur « Le socialisme et les intellectuels » (réédition, Paris, Les Bons caractères, 2004).
- 7 Julien Benda, *La Trahison des clercs, 1927*, réédition, Grasset, « Cahiers rouges », 2003.
- 8 Paul Nizan, *Les Chiens de garde, 1932*, réédition, Marseille, Agone, 1998.
- 9 Voir Aragon, *Les Communistes*.
- 10 Rappelons la polémique symétrique menée presque la même année (en 1929 précisément) par Politzer dans son pamphlet contre le bergsonisme,

son culte du « vécu concret » et de l'intuition, afin de donner « un peu d'animation au concret en général ». Il ne s'agissait pas en réalité de s'installer dans l'individuel concret, mais seulement « d'individualiser les produits du formalisme ». Car, ce qui existe en dehors de la nature, ce sont des « relations dramatiques » sociales. (Voir Georges Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Paris 1929, réédition, J.-J. Pauvert, 1967)

11 Le concept d'idéologie, en dépit de la critique lukacsienne de la réification dans *Histoire et conscience de classe*, est alors encore peu travaillé, des pans entiers de l'œuvre de Marx, en particulier *l'Idéologie allemande* et les *Manuscrits de 1857-1858* étant encore inaccessibles.

12 Voir le cinglant article de Jacques Rancière in *Chroniques des temps de consensus*, Paris, Seuil, 2005.

13 Jean Malaquais, « Julien Benda et la justice abstraite », in *Cahiers du Sud*, n° 225, juin 1940, republié dans la revue *Agone* n° 23, mars 2000.

14 Voir Paul Nizan, *Articles littéraires et politiques*, Paris, Joseph K, 2005, p. 299.

15 *La Pensée*, nov. 1939 : « Certes, il y a eu des déclamations nazies contre la psychanalyse. Il n'en est pas moins vrai que la psychanalyse et les psychanalystes ont fourni pas mal de thèmes aux théoriciens nazis, en premier lieu celui de l'inconscient. »

16 G. Politzer. « Le tricentenaire du Discours de la méthode », *La Correspondance internationale* n° 23, 1937.

17 Paul Nizan, « Sur l'humanisme », *Articles littéraires et politiques*, op. cit., p. 508.

Gérard Noiriel

Historien, dernier livre paru : *Les Fils maudits de la République* (Fayard, 2005)

Les intellectuels dans la République

Sylvain Pattieu **Dans votre livre vous repérez trois types d'intellectuels : l'intellectuel de gouvernement, Seignobos ou Furet, l'intellectuel révolutionnaire, sur le modèle de Péguy ou de Sartre, et l'intellectuel spécifique, comme Bourdieu. Avant de discuter des deux dernières catégories, un accord entre vous est possible sur la première. Pouvez-vous revenir sur la pente d'évolution des intellectuels de gouvernement : du réformisme au conservatisme ?**

Gérard Noiriel : Avant toute chose, je voudrais rappeler ma problématique de départ : je n'ai pas fait une sociologie des intellectuels. La question sur laquelle je me suis penché, qui est aussi une question personnelle, c'est celle de l'articulation du savant et du politique. Quelles ont été les réponses apportées par les universitaires à cette question ? Je précise que je traite uniquement des universitaires, pas des artistes par exemple. Je n'ai pas voulu faire un panorama ou un palmarès des intellectuels.

Je me suis concentré sur le conflit de décembre 1995, car il nous offre un bon éclairage de cette situation. La question, c'est évidemment la légitimité de l'intervention de l'intellectuel dans l'espace public. Il peut intervenir en tant que citoyen, comme n'importe qui, en ce cas sa parole est celle de n'importe qui ; mais la plupart du temps il légitime son intervention dans l'espace public au nom d'une compétence, ce qui pose problème. Les termes que j'ai employés — intellectuels révolutionnaires, de gouvernement, et spécifiques — je ne les ai pas inventés ; ils ont été amenés par les acteurs, parfois en lutte les uns contre les autres, à différents moments. « Intellectuel de gouvernement », c'est une expression qu'on trouve chez Péguy, qui met en cause ceux qui gouvernent la pensée, posture qu'incarnait déjà Guizot. Pierre Rosanvallon dans son ouvrage sur Guizot reprend à son compte cette formule du « gouvernement des esprits », et cette expression définit un certain type d'intellectuels, qui est très présent chez les historiens. Cela ne veut pas dire que tous les historiens rentrent dans cette catégorie. C'est une probabilité, pas une certitude. La forte présence de l'histoire parmi les intellectuels de gouvernement s'explique par la place dominante qu'occupe la discipline dans ce pays, avec une pratique politique qui consiste à utiliser les historiens pour légitimer la

mémoire nationale. Cet aspect joue un rôle important dans la constitution de réseaux, et les réseaux ont pour fonction de combler le fossé qui sépare le savant et le politique.

Je me suis efforcé aussi de ne pas être normatif, et de décrire des positions en essayant d'être compréhensif, même si c'est parfois difficile. Les intellectuels de gouvernement sont des gens qui ont le vent en poupe quand l'effervescence politique décline, et quand la position réformiste apparaît comme la plus crédible, dans le milieu intellectuel. Je dis bien dans le milieu intellectuel. Depuis l'affaire Dreyfus, le propre de l'intellectuel, c'est la volonté de dire la vérité au pouvoir au nom des opprimés. Tous les intellectuels ont une posture critique à l'égard du pouvoir. C'est pourquoi, dans ma typologie, les gens de droite comme Barrès ne sont pas des intellectuels. À la fin du XIX^e siècle, les intellectuels étaient les gens engagés pour Dreyfus, les autres étaient vus comme des littérateurs, pas des intellectuels. Les trois positions du champ intellectuel, quand on le définit ainsi, sont ces trois figures. Il y a une répétition assez forte entre les intellectuels de l'affaire Dreyfus et ceux de l'après 68, avec des mécanismes identiques de passage du réformisme au conservatisme. Seignobos joue un rôle qu'on retrouve chez René Rémond ou François Furet. Les intellectuels de gouvernement savent généralement très bien comment construire de l'hégémonie. Ils savent faire ces alliances : si on regarde *Le Débat* par exemple, on constate que les rédacteurs de cette revue ont enrôlé des tas d'intellectuels qui ne partageaient pas leurs positions politiques. Il y a un tout petit noyau qui fait de la politique, mais ils ne demandent jamais aux autres de soutenir explicitement leur point de vue. Mais le simple fait d'écrire dans cette revue « culturelle » contribue à leur donner de la légitimité, et donc donne du poids aux arguments politiques des leaders. Cette logique qu'on peut trouver contestable d'un point de vue de l'éthique, de l'échange des arguments, est très efficace sur le plan symbolique. Elle permet ensuite à ces intellectuels de gouvernement d'intervenir dans l'espace public en tant qu'historiens. Depuis le XIX^e siècle, on constate que les historiens sont généralement au « centre », mais dans les périodes de crise comme dans les années 1930 ou les années 1980-1990, ils évoluent souvent vers des positions conservatrices. On le voit bien aujourd'hui chez quelqu'un comme Jacques Julliard. Seignobos n'a jamais tenu des discours aussi conservateurs que ceux de Julliard, notamment sur les questions d'immigration. Autour de cette position d'intellectuels de gouvernement il peut cependant y avoir des différences assez sensibles. Le mouvement de 1995 a fait exploser cette nébuleuse, car chacun a dû se déterminer publiquement par rapport à la lutte des cheminots. Ce sont des univers gouvernés beaucoup plus par le silence que par la parole, et à certains moments le silence n'est plus possible. C'est quand les gens sont

obligés de se déterminer qu'il y a des recompositions, quelqu'un comme Lindenberg par exemple a essayé de se repositionner en écrivant par la suite *Les Nouveaux Réactionnaires*.

Daniel Bensaïd : On peut partir de cette classification, même si elle a quelque chose d'arbitraire, la trilogie entre intellectuel révolutionnaire, intellectuel spécifique, intellectuels de gouvernement (ou « conseillers du Prince », qu'Aron déjà opposait au « confident de la providence »). Il est possible de cristalliser une autre figure, celle de l'expertise, qui correspond à la fois à une évolution de la division du travail intellectuel, et aussi à une situation du champ politique. Le discours de l'expertise peut permettre de mobiliser les ressources intellectuelles en décalage par rapport aux contraintes ou aux servitudes d'une pratique militante. Je suis plus perplexe sur la manière dont tu mets en parallèle ces trois catégories avec des disciplines. Entre historiens, philosophes et sociologues, il y a des chevauchements importants. En revanche ce que tu soulignes à propos de la capacité des intellectuels de gouvernement à produire de l'hégémonie est lié à une position asymétrique des intellectuels. On peut considérer toute cette nébuleuse de revues, d'institutions, étatiques ou para-étatiques, comme des intellectuels organiques des classes dominantes, mais leur capacité à produire de l'hégémonie est liée à leur usage d'institutions qui existent et fonctionnent dans la reproduction. Alors que l'idée de produire de l'hégémonie alternative suppose de trouver des catalyseurs ou des points d'appui sociaux. Jusqu'à un certain point, et quelles que soient les critiques d'une relation instrumentale à l'intellectuel, le mouvement ouvrier a été dans une certaine mesure un moyen de cristallisation de ce contre-pouvoir intellectuel. L'affaiblissement général du mouvement ouvrier fait que c'est beaucoup moins le cas aujourd'hui. Évidemment ces fluctuations de conjoncture ont été permises par d'autres raisons quasiment sociologiques : les années Mitterrand ont débouché sur une promotion sociale. Il y a eu un effet siphon, une aspiration évidente d'une génération intellectuelle par la sphère du pouvoir. Il y a toujours l'institution universitaire, mais l'importance croissante des médias a engendré cette figure bâtarde de l'intellectuel universitaire médiatique. Cet effet spécifique a servi de passerelle de l'université vers des relations de pouvoir, avec le rôle des tribunes, des chroniques, des blocs-notes dans les différents hebdomadaires notamment. Les déplacements de position donc difficiles à démêler, liés en partie à des tendances sociologiques lourdes, d'évolution de la division du travail intellectuel, et aussi à des évolutions de la conjoncture politique. Certains parcours illustrent les cheminements entre différentes figures, tu parles de Debray, expert en tant qu'intellectuel médiologique, conseiller du Prince, et qui fut intellectuel militant. Cet exemple illustre

les tiraillements qui peuvent exister entre ces trois types, y compris dans les parcours personnels.

Gérard Noiriel : Pour moi il s'agit plus de dégager des figures, plus que de faire une sociologie des intellectuels, parce que les mêmes personnes, parfois au même moment, peuvent jouer plusieurs rôles.

Sylvain Pattieu **Novembre-décembre 1995, 21 avril 2002, 29 mai 2005 : le temps est mauvais pour les intellectuels de gouvernement, chaque élection signe leur désaveu et provoque leur incompréhension. Les intellectuels de gouvernement prétendent désormais, selon toi, dire la vérité aux opprimés au nom du pouvoir, alors qu'historiquement les intellectuels s'étaient plutôt arrogé la mission inverse. Annie Collovald analyse l'usage politique de la catégorie de « populisme » comme mode de disqualification du populaire : l'invocation du « populisme » à tout bout de champ par les intellectuels de gouvernement, est-elle une expression du ressentiment antipopulaire de ces intellectuels ?**

Gérard Noiriel : Ce qu'Annie Collovald a écrit sur le poujadisme est très instructif. Il y a justement là un élément décisif après la Seconde Guerre mondiale. C'est à ce moment que se met en place avec Sciences-po cette caste d'intellectuels de gouvernement d'après-guerre. Auparavant, on avait eu quelqu'un comme André Siegfried, qui avait sa chronique dans le journal *Le Temps*. Mais des effets médiatiques démultipliés accentuent ce qui était déjà en germe auparavant.

Le « poujadisme », terme ressenti comme une insulte par des militants, qu'on soit d'accord ou non, devient ensuite une catégorie neutre de la science politique, utilisée aujourd'hui dans les manuels. C'est très intéressant d'un point de vue symbolique de voir comment les intellectuels de gouvernement, à partir des positions politiques qu'ils occupent, sont aussi très présents dans le champ universitaire. Ils ont la possibilité, tout en faisant des leçons aux marxistes sur l'objectivité, de faire passer des catégories de l'action politique dans le discours universitaire. Des historiens comme François Furet ou Jacques Julliard, qui étaient très à gauche dans leur jeunesse, ont incarné les formes les plus spectaculaires d'évolution vers les discours conservateurs.

On constate que beaucoup d'intellectuels de gouvernement viennent d'un milieu familial où souvent il y avait déjà de la pratique politique, l'habitude de gouverner.

Daniel Bensaïd : Il y a des cas de retournements spectaculaires. Après le 29 mai, ce sont des discours de propriétaires de la pensée qui ont été tenus, accentués du fait de la fermeture du champ politico-médiatique, qui fait qu'un autisme de caste s'est développé. Des réactions aussi violentes sont à la mesure du dépit de

gens qui font en permanence la leçon à l'opinion, et découvrent avec horreur qu'elle ne passe pas. Il y a là une espèce de narcissisme académique ou journalistique blessé. Les espaces publics qui pouvaient se constituer à la périphérie ou à partir du mouvement ouvrier, affaibli ou affaîssé, sont à l'origine d'un « milieu », à tous les sens du terme, qui fonctionne sur lui-même.

Gérard Noiriel : Oui. Les gens de ce milieu sont toujours surpris de constater que les choses ne se passent pas comme ils l'avaient prévu. Le Pen au deuxième tour, puis le 29 mai, et à chaque fois les mêmes réactions de stupéfaction. Ils parlent toujours au nom de l'opinion, et sont démentis systématiquement, donc il y a une nécessité de rattraper le coup, de réaffirmer leur légitimité. Ce qui a facilité la fermeture de ce milieu sur lui-même, c'est en effet l'affaiblissement du mouvement ouvrier, mais c'est aussi le recul des possibilités d'ascension sociale. Les études sur les origines sociales des élèves des grandes écoles montrent qu'il y a un recul à ce niveau-là, et je crains qu'il ne soit quasiment irréversible. Sans faire de déterminisme, cela explique un certain nombre de choses sur l'attitude des intellectuels à l'égard des milieux populaires. Ce déficit intellectuel vient renforcer le déficit politique : il y a peu d'élus d'origine ouvrière par exemple. Se combine à ça la question de l'immigration, puisqu'une partie importante des classes populaires sont issues de l'immigration.

Daniel Bensaïd : C'est très important, car le réservoir d'intellectuels critiques ne s'est pas raréfié, au contraire. La capacité critique est importante mais se spécialise dans des critiques ponctuelles, dans des publications très spécialisées. Il manque un vecteur de transmission.

Gérard Noiriel : Effectivement, contrairement à ce qui est dit parfois, il n'y a pas eu de disparition des intellectuels critiques. Il y a une pensée critique, plus développée même qu'avant, mais elle est beaucoup plus atomisée. Autrefois c'était la politique qui permettait de faire le lien. Les intellectuels de gouvernement n'ont pas ces problèmes d'atomisation, car ils vont dans le sens du vent. C'est beaucoup plus difficile quand on a une posture critique de créer du lien politique.

Daniel Bensaïd : Il y a un effet années 1980, un basculement, pas seulement en France. Mais il revêt en France une figure particulière, liée à l'échec de l'expérience de ce qui était une figure possible de l'intellectuel révolutionnaire, ou critique. On en est souvent resté à l'intellectuel engagé, compagnon de route, avec l'image emblématique de Sartre. Mais cette forme d'engagement a succédé à un échec qui était celui de l'intellectuel de parti. Dans les années 1930, avec le danger du fascisme, des gens qui n'étaient pas des marginaux se sont voulus

militants et militants de partis. Mais ce rendez-vous a été raté pour des raisons politiques : le tournant du PCF dans les années 1930 a ressuscité une vieille méfiance ouvriériste vis-à-vis des intellectuels. Elle existait en France et elle remonte même à l'expérience de la Commune, aux rapports entre le mouvement ouvrier naissant et les intellectuels républicains qui condamnent la Commune. Du coup il y a toujours eu en France un malaise particulier dans cette relation.

Gérard Noiriel : C'est aussi lié au système social et étatique dans lequel les intellectuels ont été formés, et à une centralisation, à des processus de sélection, qui remontent loin. Les classes prépa et les grandes écoles introduisent une coupure avec l'environnement : il faut être à Paris pour être un intellectuel, pour avoir la possibilité de s'exprimer, même si c'est moins le cas maintenant. Il y a une sorte d'arrachement et ensuite une dimension fantasmatique de retrouver le peuple, sa famille. Ce fut le cas chez Péguy, chez Bourdieu. Toutes ces dimensions-là sont moins fortes dans des pays où le monde intellectuel est moins centralisé. C'est le cas en Italie, en Grande-Bretagne. Quand j'ai travaillé sur des projets d'histoire ouvrière, ça se faisait en Allemagne avec l'*Alltagsgeschichte*, en Grande-Bretagne avec les *History workshops*. En France, ce genre de projets n'a jamais pu se développer.

Quand j'étais étudiant au début des années 1970, c'est la revue intellectuelle du PCF, *La Nouvelle Critique*, qui m'a donné des raisons de lire alors que je n'en voyais pas forcément l'intérêt dans mes études d'histoire. Ces éléments politiques font cruellement défaut aujourd'hui.

Sylvain Pattieu **Vous avez appartenu au PCF, avez-vous été pour autant un intellectuel organique ?**

Gérard Noiriel : Non. J'ai toujours été un militant de base. C'est un profil assez fréquent dans ma génération. À la fac, j'ai d'abord milité à l'UNEF et puis à l'UEC. Puis je suis parti « faire la révolution » en Afrique, comme coopérant en République populaire du Congo. Quand je suis arrivé à Longwy j'ai été intégré à la cellule ouvrière du PCF, puis j'ai participé aux grandes luttes de 1979-1980. Je faisais une émission historique à *Lorraine cœur d'acier*, la radio de la CGT pendant les grèves. J'avais commencé une thèse d'histoire médiévale, et puis je me suis rendu compte que je ne pouvais pas faire autrement que de concilier la recherche et mon engagement. C'est pour cela que j'ai changé de sujet et que j'ai travaillé sur l'histoire du monde ouvrier local, pour faire comprendre les raisons profondes de la lutte des sidérurgistes. En fait, il y avait deux luttes : pour l'emploi, mais aussi pour la parole avec l'occupation de la radio. Les gens

étaient excédés qu'on parle d'eux comme s'ils étaient des « sauvages ». Et ça m'a beaucoup marqué, cette lutte symbolique.

Quand ils parlent de « démocratisation », les gens qui sont issus d'un milieu favorisé ne comprennent pas que ce n'est pas qu'une question de moyens matériels. Il faut aussi donner envie aux jeunes de s'investir dans le travail intellectuel. Pendant longtemps, j'ai subi l'école. Et c'est lorsque j'étais étudiant, en raison de mon engagement politique, qu'il y a eu un déclic. J'ai commencé à m'investir, j'ai passé l'agrégation et tout ça. J'ai pu faire une carrière universitaire parce que j'ai eu beaucoup de chance. Mais quand tu réussis, tu es toujours hanté par l'idée de ne pas « trahir » tes origines. Tu te dis : je n'ai pas envie de devenir comme eux (les gens du monde académique). Mais en même temps, quand tu es à l'intérieur, tu comprends mieux la logique de ces institutions. Tu réalises que les « bourgeois » ne sont pas tous mauvais, que les choses sont plus compliquées que tu ne le pensais. J'ai écrit ce livre sur les intellectuels parce que je voulais dire la vérité sur cet univers, un peu comme Péguy. Mais, en même temps, j'en redoutais beaucoup les effets. Lorsqu'on connaît les personnes qu'on critique, cela devient beaucoup plus difficile de garder toute sa liberté de parole. C'est paralysant quand on se dit qu'on va croiser le lendemain dans le couloir de sa fac celui qu'on critique publiquement. L'interconnaissance a des effets terribles : en France, ou plutôt à Paris, les gens se connaissent trop. Tu te dis : tiens finalement Untel n'est pas si mauvais. Il a de bons côtés, il est « sympa ». Et donc tu n'oses plus le critiquer.

Sylvain Pattieu **Daniel Bensaïd, tu te demandes dans *Une lente impatience*, comme Swann avec Odette de Crécy, si finalement la politique est bien ton genre ? Tu as surtout beaucoup écrit à partir du moment où tu t'es un peu retiré de la politique, en tout cas des responsabilités de direction. Peut-on être en même temps intellectuel et non pas militant mais dirigeant ?**

Gérard Noiriel : À la Ligue, oui, apparemment !

Daniel Bensaïd : D'abord, il y a un arbitrage de temps. J'ai toujours écrit, mais à militer comme je militais, j'ai écrit des bulletins intérieurs, des résolutions de congrès, des articles sur la situation internationale, je n'ai jamais eu l'idée qu'il fallait écrire pour exister par exemple. Est-ce qu'il y a eu une erreur d'aiguillage sur la politique ? Je ne sais pas, je ne regrette absolument pas, pour les mêmes raisons que Gérard, parce que je pense que le militantisme est un plus, y compris du point de vue professionnel, que ce soit dans la relation avec les étudiants ou même en philosophie. Le militantisme apporte une expérience. C'est aussi un principe de responsabilité, on a des comptes à rendre sur ce qu'on dit. Ce qui

me choque c'est la légèreté d'intellos qui au nom de leur compétence partielle se prononcent sur tout. Après tout, ils en ont le droit en tant que citoyen, à condition de ne pas tirer argument d'autorité de leurs compétences, et à condition de rendre compte de leurs erreurs. Or on a des retournements spectaculaires inexpliqués.

Sylvain Pattieu **Te reconnais-tu dans la description de l'intellectuel révolutionnaire ?**

Daniel Bensaïd : Par élimination, à grands traits, je m'y reconnais : je ne suis expert en rien du tout, la philo n'est pas une expertise, et je ne suis pas un intellectuel de gouvernement. Par soustraction, il reste l'intellectuel révolutionnaire.

Gérard Noiriel : Bien sûr nul n'est obligé de s'inscrire dans une des trois catégories.

Sylvain Pattieu **Mais tu préfères le terme d'intellectuel organique ?**

Daniel Bensaïd : Il est souvent interprété comme intellectuel partisan, celui qui subordonnerait ses règles de métier et de travail à une ligne politique, à une raison de parti à défaut d'une raison d'État. Chez Gramsci, la définition n'est pas la même : il s'agit de comprendre comment, à travers leur formation, les classes sociales produisent leurs intellectuels, qui ne sont d'ailleurs pas forcément intellectuels de profession.

Gérard Noiriel : Je n'en parle pas du tout dans le livre mais j'ai vu ça à Longwy : des ouvriers, des militants qui étaient des intellectuels. Ma typologie n'a pas de prétention à dire qui est intellectuel ou pas. J'ai pu voir des ouvriers qui étaient d'une intelligence bien plus grande que des intellectuels bien placés sur la place de Paris. C'est un autre sens du mot intellectuel tout à fait efficient.

Sylvain Pattieu **Pouvez-vous revenir sur la pétition de décembre 1995 en soutien aux grèves, que vous caractérisez comme un moment d'alliance entre intellectuels spécifiques et le dernier carré des intellectuels révolutionnaires contre les intellectuels de gouvernement ?**

Gérard Noiriel : Ce livre, je l'ai écrit aussi par rapport à cette lutte de 1995, qui a débouché sur un conflit violent à l'intérieur de mon institution, l'EHESS. On a vu à ce moment-là un clivage, latent depuis longtemps, qui s'est explicité. Si on regarde le texte des deux pétitions qui se sont affrontées, on constate qu'il n'y en a qu'une qui a pu reprendre le terme d'intellectuels, celle qui soutenait les grévistes. Un intellectuel ne peut pas prendre la parole pour dire la vérité au peuple au nom des gouvernants. C'est la première fois qu'on trouvait autant

de chercheurs en sciences humaines engagés dans une pétition directement politique. Entre des gens qui étaient encore engagés politiquement, qui avaient une image d'intellectuels révolutionnaires, et toute cette nébuleuse de chercheurs en sciences sociales, il y a eu une convergence sur cette pétition, ils se sont retrouvés malgré leurs divergences. Cette alliance s'explique aussi parce qu'il y avait des enjeux internes, les intellectuels spécifiques étant marginalisés à l'intérieur de l'institution. Les luttes politiques ont toujours des effets internes au monde universitaire.

Sylvain Pattieu N'y a-t-il pas un risque de retomber dans la conclusion de l'ouvrage où vous parlez d'une nouvelle alliance dans l'illusion d'une communauté intellectuelle unie? Quels intellectuels placez-vous dans cette alliance, dans cette aventure commune?

Gérard Noiriel : La conclusion change de registre par rapport au reste. Elle devient normative, militante, je dis ce que j'aimerais faire. Mais les effets de réception sont difficiles à mesurer. Je suis très sensible aux questions de racisme, et notamment l'affaire du voile m'a mis très mal à l'aise, en raison de la stigmatisation de toute la population musulmane. Je me suis dit que pour contrer tout ça, il faudrait faire un front très large. Sur cette question, il y a eu d'importants clivages, même chez les intellectuels de gouvernement. Je ne mettrais pas Lindenberg et Julliard dans le même panier, et pourtant ils font partie du même groupe de recherche. Ma conclusion oscille entre différentes formes d'action possibles. D'un côté, je plaide pour que tous ceux qui se reconnaissent dans la figure de l'intellectuel, telle qu'elle a émergé depuis l'affaire Dreyfus, se rassemblent au moins pour lutter contre le racisme. Mais d'un autre côté, je me tourne vers mon propre camp : celui des sciences humaines. Il y a aujourd'hui un grand nombre de travaux scientifiques sur la société française, mais on a l'impression qu'ils ne passent pas la rampe. J'ai travaillé sur l'immigration parce que je voulais que ça serve, et, depuis que j'ai commencé, Le Pen est monté à 20 % ! Ça me pose problème. Je ne peux pas simplement dire : c'est la faute des autres, je n'y suis pour rien. Donc il faut essayer de trouver des moyens de se rassembler, de défendre et diffuser le savoir, tout en sachant que c'est en partie désespéré !

Daniel Bensaïd : Tu fais un tableau assez sombre, mais il faut comparer les différentes séquences. Les années 1980 ont vraiment été sinistres. Depuis 1995 le fond de l'air a tout de même repris des couleurs. Des formes institutionnelles modernes permettent de mobiliser des ressources sur des sujets et des initiatives précis, comme ce qui se fait autour de Copernic. Ça n'existait pas dans les années 1980, c'est limité mais quelque chose s'est remis en mouvement. Des vents

mauvais puissants ne vont pas dans le bon sens, mais il existe de petits « contre-feux », comme disait Bourdieu, qui se propagent sans encore mettre le feu à la plaine.

Gérard Noiriel : Je ne veux surtout pas avoir l'air de critiquer ceux qui continuent à se battre aujourd'hui. Il y a des nouvelles structures qui ont émergé récemment. La situation est moins sombre que dans les années 1980. En même temps, il y a une atomisation, chacun va créer sa petite structure avec ses propres moyens, avec Internet. Pendant ce temps-là, l'idéologie dominante passe en boucle le soir à 20 heures sur TF1. Il faut promouvoir le savant, ça veut dire qu'on a aussi dans nos disciplines des exigences de rigueur, de cohérence, pour tenir à distance le politique et le journalisme. Là, les alliances sont beaucoup plus difficiles à faire.

Sylvain Pattieu Faut-il aller vers la constitution, de manière élitiste, d'une sorte de « parti des intellectuels » ou mêler les intellectuels aux autres forces sociales?

Gérard Noiriel : Ce n'est pas ce que je voulais dire, c'est pour ça que j'ai dit une alliance, et sur ce point, j'ai été désagréablement surpris par la réception de mon livre. Malgré toute l'admiration que j'ai pour son travail, je ne partage pas la position d'un philosophe comme Jacques Bouveresse qui pense que la satire et la critique systématique du journalisme sont les meilleurs moyens d'action pour un intellectuel. Pour ma part, j'essaie plutôt de trouver des formes de collaboration où on ne nous impose pas les catégories du journalisme, tout en essayant de toucher un public plus diversifié.

Daniel Bensaïd : Au sein du journalisme, la logique d'entreprise de presse est de plus en plus visible et lourde. Badiou revendique la vérité contre l'opinion, le philosophe contre le sophiste. Mais quand on milite on a forcément affaire à l'opinion. On est dans l'entre-deux, dans la tension entre des règles du métier et le pari de l'engagement, avec sa part irréductible d'incertitude. Comment tenir ces deux pôles, ce n'est pas facile.

Gérard Noiriel : Ceux qui ne sont pas préoccupés par l'action peuvent se contenter de critiquer en se repliant sur leur Aventin. Moi je pense qu'il y a une légitimité du journalisme qu'on ne peut pas contester. Simplement, la question se pose de savoir comment nous pouvons, tout en défendant notre propre spécificité, travailler avec les journalistes.

Daniel Bensaïd : Je comprends l'exaspération des chercheurs qui ont des travaux, et qui se voient flingués et jugés en deux paragraphes par une incompétence. Mais en

tant qu'il contribue à produire l'espace public, le débat d'opinion n'est pas une pure manipulation.

Gérard Noiriel : La thèse de Bourdieu selon laquelle « l'opinion publique n'existe pas » montre bien qu'il y a une construction de l'opinion publique, mais il faut néanmoins admettre l'existence d'un espace public. Cela pose des questions très concrètes sur la façon de traduire ses engagements en actions.

Sylvain Pattieu **Gérard Noiriel voit dans la figure récente de « l'intellectuel radical » la queue de la comète de l'intellectuel révolutionnaire ; Daniel Bensaïd a pointé l'éclosion de nouvelles radicalités intellectuelles. N'y aurait-il pas plutôt l'émergence, à travers l'intellectuel radical, d'une figure renouvelée qui emprunterait à l'intellectuel révolutionnaire et à l'intellectuel spécifique : une façon de s'insérer globalement dans le monde du premier en s'appuyant sur des compétences et des savoirs spécifiques du second, une radicalité politique du premier et une lucidité réflexive vis-à-vis de la fonction intellectuelle du second ?**

Gérard Noiriel : Dans les faits, pas dans les figures idéales-typiques, on n'est jamais tout d'une pièce. Je n'ai jamais été dans la posture de l'intellectuel de gouvernement. Mais je me sens proche par certains côtés des deux autres figures, car il y a des circulations, des alliances possibles entre l'une et l'autre. Dans la réalité il n'est peut-être pas utile d'inventer une nouvelle figure. Parce que la démocratie, c'est aussi le maintien de positions différentes. Je ne milite pas pour qu'une des trois figures que j'ai décrites disparaisse, je milite pour la survie de celle qui a ma préférence. J'ai une mentalité de « résistant » et non de « conquérant ». Même dans les débats épistémologiques, ma posture c'est de dire : « j'ai (nous avons) aussi le droit d'exister ». Mais pas à la place des autres ! Comme nous occupons des positions marginales dans nos univers, le fait de revendiquer notre droit à l'existence, c'est déjà subversif. Les dominants pensent toujours que leur vision du monde est universelle. Ils ne peuvent accepter qu'on pense autrement qu'eux. Lutter pour la diversité au sein même de notre milieu, c'est déjà un combat très difficile.

Propos recueillis par Sylvain Pattieu et Daniel Bensaïd

Intellectuels et engagement

Alain Badiou

Derniers livres parus : *Le Siècle* (Seuil, 2005),
Circonstances 3 (Lignes-Léo Scheer 2005)

Politique et vérité

ContreTemps **Dans le *Manifeste pour la philosophie*, tu t'insurgeais contre les philosophes contemporains qui, « prenant sur leur dos le siècle », auraient décidé de plaider coupable, et contre l'idée que la philosophie serait désormais impossible. Tu y voyais un renoncement au souci de vérité universalisable, une capitulation devant le despotisme des opinions. Revendiquant un « geste platonicien », tu déclarais ta volonté de « manifester sous le drapeau de Platon » et proclamais l'ambition d'une philosophie définie comme « une éclaircie d'éternité ». Ne reprends-tu pas ainsi la vieille confrontation du philosophe et du sophiste ? Si ta critique de la sophistique moderne, « langagière, esthétisante, démocratique » paraît amplement fondée, ne conduit-elle pas, dans une version actualisée de leur confrontation, à se ranger du côté du clerc Benda contre le militant Nizan ? Dans *Conditions*, tu rappelles pourtant que le sophiste est l'autre nécessaire du philosophe, « requis pour que la philosophieienne son éthique ». Plutôt que de penser le philosophe et le sophiste, le sociologue et le doxosophe, comme deux figures exclusives du savoir, la position du militant ne s'inscrit-elle pas dans leur face à face et dans leur tension ?**

Alain Badiou Tout le point est que, pour moi, un changement réel, non pas tant « du » monde que d'un monde, est l'effet d'un processus de vérité. Je clarifie dans le livre que je viens d'achever, *Logiques des mondes*, la distinction requise entre quatre types de changement : la modification, qui n'est que conformité réglée aux lois transcendantales du monde considéré ; le fait, qui requiert un vrai « bougé » local, mais qui, ni dans sa puissance propre, ni dans celle de ses conséquences, ne requiert une transformation générale des lois ; la singularité faible, qui se manifeste avec puissance, mais dont les conséquences restent canoniquement réglées ; enfin la singularité forte, ou événement, qui modifie le régime de l'apparaître des multiplicités dans le monde, tant par sa puissance propre que par la force en quelque manière déroutante de ses conséquences. Un processus de vérité est au fond la synthèse subjective des conséquences d'un événement. Si l'on admet que la philosophie est la servante des vérités, en les identifiant dans leur forme et en examinant leur contemporanéité, alors il est clair qu'elle est aussi la servante des vérités politiques. En ce sens, elle contribue au changement du monde. Elle est militante, au sens de Nizan contre Benda, tout simplement parce que le sujet qui s'induit d'un processus de vérité est militant en un sens précis : il est sous l'impératif

de continuer à s'incorporer au processus. On peut aussi dire que la philosophie est toujours l'éclaircie d'une discipline.

La mathématique constitue à tes yeux le modèle même de la rupture envers l'opinion, puisqu'il n'y a pas d'opinions mathématiques. Si l'opinion et le commerce ont partie liée, et s'il n'est pas, pour toi comme pour Platon, de « philosophe commerçant », l'identité de l'opinion et du commerce n'est-elle pas discutable. À lier ainsi la philosophie à une éternité et à une vérité sans histoire(s), ne retombes-tu pas dans le fétichisme philosophique des professeurs. Comment rejeter radicalement le jeu des opinions aux enfers des vérités relatives, sans instruire dans la foulée le procès de toute démocratie associée à « la tyrannie du nombre » ?

J'ai explicitement critiqué la tyrannie du nombre, de façon argumentée, dans tout le début de mon livre précisément consacré au concept de nombre (*Le Nombre et les nombres*, 1991). Je n'accepte aucunement que la justice, ou la justesse, d'une politique soit du côté du nombre, et la règle majoritaire, dont je vois bien qu'elle peut être une commodité étatique, un artifice de paix pour la gestion des affaires, n'a rien à voir avec les processus de vérité. En ce sens, je ne suis pas démocrate. Je peux même dire volontiers, comme Wittgenstein parlant de Staline, « le despotisme ne me gêne pas ». Ce qui compte est ce qui est fait et déclaré, non la forme numérique de l'action. Car la justice d'une politique s'évalue en immanence à son procès. Ceci dit, les opinions, en politique, sont comme l'élément, le matériau, des déclarations politiques fondées. Il faut les connaître, il faut enquêter sur elles, il faut les diviser, il faut dégager, dans ce que disent les gens, le noyau inaperçu tourné vers une incorporation partielle au Vrai. C'est une part essentielle de la patience militante. À la fin cependant, l'énoncé politique n'est pas, comme l'opinion, dans une structure de répétition ou d'imitation. Il est une prescription, dont la vérité est suspendue aux conséquences réelles qu'elle entraîne. Au plus loin d'un retranchement philosophique, la conception que je me fais de la politique est toute entière dans le registre du parti, de l'organisation des conséquences, du processus imprévisible. Elle est militante de part en part.

Pas plus que ton *Saint Paul* tu ne crois à la possibilité d'une vérité historique et tu refuses que la vérité puisse relever de l'histoire ou de la mémoire. À supposer que la vérité, à laquelle tu n'entends pas plus renoncer qu'à l'universel, soit de l'ordre de l'événement, quel rapport cet événement qui fait trou dans la routine des travaux et des jours, entretient-il avec ses conditions de possibilité ? Autrement dit, de quelle continuité est-il la discontinuité ?

Il est la discontinuité de la continuité d'un monde. Dans *L'Être et l'Événement*, j'ai donné les lois ontologiques d'une situation, ou d'un monde (présentation du multiple, re-présentation des parties, loi d'excès de la représentation sur la présentation, etc.). Dans *Logiques des mondes*, j'en donne les lois logiques :

cohésion des apparences, régimes de la négation, rationalité des identités et des différences... Je crois avoir une théorie très solide et assez nouvelle de ce que c'est qu'un monde *pour lequel* il y a événement. C'est d'autant plus important que les conséquences subjectivées de l'événement sont inscrites dans un monde, sont aux prises avec les règles et les inerties de ce monde.

Dès les premières pages du *Saint Paul*, tu te proclames « héréditairement irreligieux » et declares ne rien reconnaître de sacré. Faute d'approfondir cette question, ne flirtes-tu pas cependant avec une idée théologique de l'événement ? Lorsque tu invoques « le lien entre la grâce événementielle » et « l'universalité du vrai », l'événement s'apparente directement à la révélation, semblable au « foudroiement » (c'est ton terme) par lequel Paul serait devenu sujet sur la route de Damas. Dans le Deleuze tu affirmes à nouveau ne reconnaître que deux questions sérieuses, « celle de la grâce » (ou de l'événement), et « celle du Tout ».

La sémantique religieuse ne tombe pas du Ciel, comme elle le croit ! Elle touche à un réel travesti, comme tous les penseurs de la politique l'ont expérimenté. Que se passe-t-il quand quelqu'un devient pour la vie militant parce qu'il y a eu le Front Populaire et la guerre d'Espagne (mon père) ou Mai 68 (moi) ? Qu'est-ce qui s'oppose à nommer « grâce » la ré-orientation d'une subjectivité par la puissance de dérèglement d'une occurrence événementielle ? Le sujet se transforme, non parce qu'il voit ce qu'il y a (tout le monde le voit !), mais parce qu'il expérimente qu'il pourrait y avoir autre chose. C'est ce qu'il n'y a pas qui est important. L'apparition de ce qu'il n'y a pas, voilà l'origine de toute vraie puissance subjective ! Or ceci, qui ne requiert aucun surnaturel, a été nommé dans le contexte religieux « miracle », « grâce », etc. L'utilisation de ce lexique change agréablement du lexique militaire fatigué, celui des « offensives », des « rapports de force », des « camps », des « combats » et ainsi de suite. Dans tous les cas, ce sont des métaphores. Les miennes sont plus articulées aux zones conceptuelles qui m'intéressent, et qui touchent à une seule question : qu'est-ce que le surgissement d'une nouveauté ?

« Le nom poétique de l'événement est ce qui nous lance hors de nous-mêmes, à travers le cerceau enflammé des prévisions². » Et qui fonde une fidélité. Il s'agirait donc de se rapporter à la situation selon l'événement. Être sujet, ce serait être saisi par une fidélité : « N'oublie jamais ce que tu as rencontré. » La fidélité est « rupture continue et immanente », dont la maxime éthique est l'impératif de « Continuer ! » On comprend cet impératif de résistance face aux restaurations thermidorienne. Son corollaire est la trahison. Mais on ne trahit que ce à quoi on s'était engagé. Ce rôle révélateur de l'événement soulève le problème de l'attitude militante. Faut-il l'attendre patiemment ? Faut-il œuvrer à le faire advenir ? Tu récusés l'attente passive car « il est de l'essence de l'événement de n'être précédé d'aucun signe, et de nous surprendre de sa grâce³ ». Pourtant, que faire, si

nul signe n'annonce l'événement, s'il s'agit de lui rester disponible, s'il est détaché de toute détermination historique, non seulement intempestif, mais inconditionné, jailli de rien, faisant irruption dans le temps comme un missile d'éternité? Et comment évaluer la portée de vérité d'un événement? Comment discerner son simulacre, l'anecdotique élevé abusivement par l'opinion au rang d'événement, de l'événement authentique, capable de fonder une fidélité à la vérité qui s'y est subrepticement manifestée?

Si on est militant, on est dans le très patient et interminable travail des conséquences. La maxime, je l'ai dit, est « continuer! » Elle s'oppose clairement à toute doctrine de l'attente et de la passivité! Nous n'attendons nul signe, même si le déchiffrement et l'organisation militants des conséquences peuvent croiser des intensités neuves, relançant la conviction que des processus de vérité sont possibles. Les grèves de décembre 1995, le « non » au référendum sur la constitution européenne, peuvent bien être appelés « signes » (ce qui est du reste une continuation de la métaphorique « religieuse »!). Quant à la distinction entre « événement » et simulacre ou anecdote médiatique, j'en dirai deux choses. Il y a une théorie formelle de cette distinction, complètement déployée dans *Logiques des mondes*. Cette théorie concerne l'intensité d'apparition et la nature logique des conséquences. Mais il est vrai cependant que la formalisation venant toujours tard, il y a une dimension de pari, d'absence de garantie, qu'on ne peut éliminer. Le militant l'est à ses propres risques, même s'il consolide, chemin faisant, les raisons de tenir ce qu'il soutient pour fondé.

Sous la désignation péjorative de « gauchisme spéculatif », tu écarter l'idée d'un « commencement absolu ». Qui décide de l'événement, si c'est « dans la rétroaction de l'événement que se constitue l'universalité d'une vérité ». « Tout ce qui change n'est pas événement », dis-tu. Il y a donc des « événementialités obscures » ou des désastres qui ne produisent aucune vérité et n'appellent aucune fidélité. C'est la fidélité – la « fidélité à l'événement où les victimes se prononcent » – qui ferait l'événement? Cercle vicieux ou prouesse dialectique? L'événement fonde la fidélité qui fonde rétroactivement l'événement? Dialogue interminable entre acteurs et spectateurs, qui répond au dialogue permanent du philosophe et du sophiste?

Oui, c'est dans l'élément de l'interlocution des conséquences organisées d'un événement et des régimes d'opinion rencontrés, interlocution d'une vérité et des savoirs disponibles, que les choses avancent. Il y a tout de même un plan d'épreuve pratique des prescriptions inaugurales. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de commencement absolu. Le nouveau engendre du nouveau dans le monde, et non hors du monde. Cependant, il faut veiller à ce que la distance initiale établie entre l'événement et l'ordre du monde, sa loi, son État, soit maintenue. Le péril principal est toujours de se dissoudre dans la loi dominante, et que le processus de vérité soit recouvert par la résignation à ce qu'il

y a. Je dirais que la tension principale de la vie militante est entre la nouveauté des prescriptions et des organisations et l'inertie du matériau mondain, la précarité des convictions, la tentation toujours active de la résignation. Combien de politiques ont fini dans la corruption? Presque toutes, si l'on appelle « corruption » le devenir illisible ou complètement inactif des principes.

Tu donnes comme exemples d'événements « ce supplément hasardeux à la situation qu'on appelle rencontre » – « quelque chose qui est en excès sur la situation⁴ » : l'invention scientifique, la rencontre amoureuse, ou la révolution, seraient ainsi « des événements séparateurs » (entre un avant et un après) et de « rares fragments de vérité⁵. » « Pour trancher quant à l'événement », et savoir s'il en est un, « il faudra une décision qui fixe le statut de l'inscription par le pari » : ce qui va subsister de l'événement, c'est « ce qui aura été décidé à son propos⁶ ». Décider de l'événement, n'est-ce pas décider de l'indécidable? On a parfois l'impression que cette notion d'événement, historiquement déracinée, flirte avec le décisionnisme, pourtant rarement évoqué dans tes textes, que ce soit pour s'en inspirer ou pour s'en distinguer.

Je vais sans doute me répéter, mais sous une autre forme. L'événement n'est nullement déraciné. Dans sa texture (les multiplicités qui le composent) comme dans ses effets (le type de transcendantal qu'il dérègle), il est entièrement assignable à un monde singulier. La notion d'Histoire porte sur un tout autre point. Elle prétend totaliser les situations dans une vision d'ensemble telle que la politique aurait à s'y inscrire, voire même à en dériver. C'est de cette totalisation que je déclare l'inexistence, et pas du tout des mondes réels et de leurs lois.

Sur la « décision », je fais volontiers une autocritique, du reste explicite dans *Logiques des mondes*. L'énoncé constitutif des effets de vérité d'un événement n'est pas une décision séparée. Il est partie intégrante de l'événement, sous la forme de la relève d'un inexistant du monde. L'événement fait exister de l'inexistant. C'est « nous ne sommes rien soyons tout », si tu veux. La logique de cette relève est assez complexe, mais n'implique plus une sorte d'archi-sujet décideur, comme c'était encore le cas précédemment, et comme, le premier, Lyotard me l'avait reproché.

Pour beaucoup, la révolution n'est souvent qu'une figure médiatrice, le nécessaire moment du négatif, qui compose avec la sagesse, et non une venue messianique ou une annonce prophétique. En tant que figure politique de l'événement, elle se définit comme « ce qui doit arriver pour qu'il y ait autre chose⁷ ». Quel est ce « doit » impératif? Nécessité historique? Énoncé performatif? Prédiction? Si l'éternité n'existe pas et si l'infini est réservé aux mathématiques (soustrait au pathos romantique), quel rapport la vérité révolutionnaire de l'événement entretient-elle avec l'incertitude du devenir historique?

« Doit » est ici purement formel : pour qu'il y ait autre chose que ce qu'il y a, il faut un événement. Lequel va faire être dans le temps, par l'incorporation à ses conséquences, une sorte d'éternité : celle d'une nouvelle vérité.

Tu dis que le problème entre nous — sans doute pas le seul — porte notamment sur les rapports entre la politique et l'histoire. Il faudrait « délivrer la politique de la tyrannie de l'histoire pour la rendre à l'événement », car « l'histoire n'existe pas, mais seulement l'occurrence périodisée des *a priori* du hasard⁸ ». Nous pouvons être d'accord pour contester « le droit historiquement attesté de tirer des traites sur l'histoire » – attesté par l'existence de certains États. Nous contestons aussi que ce primat de l'histoire ait pu certifier le marxisme – un certain marxisme – comme pensée universelle. « La politique prime désormais l'histoire », insistait Benjamin, contre les quiétudes du prétendu « sens de l'histoire ». On ne peut prévoir que la lutte, ajoutait Gramsci. Non son issue. Mais si l'événement est détaché de ses déterminations historiques, si sa venue est aussi impromptue que celle d'un miracle, toute pensée stratégique devient inutile. Il n'y a plus que des séquences de fidélité, inaugurées par l'imprévisible de l'événement, qui s'achèvent sans que l'on puisse comprendre pourquoi, les processus historiques de préparation révolutionnaire comme de réaction étant également exclus d'une pensée purement événementielle. Si l'on fait l'économie d'une analyse historique des processus thermidorien en Union soviétique ou en Chine, on est logiquement conduit à osciller entre l'idée que la réaction est la conséquence et la suite logique de l'événement lui-même (c'est la position de l'historiographie apologétique réactionnaire de Furet, et autres Courtois), et l'idée que la séquence ouverte par l'événement requiert une fidélité sans faiblesse jusqu'à sa cessation, ce qui fut l'alibi de toutes les incondicionalités doctrinaires et de toutes les fidélités acritiques des « amis » de l'URSS ou de la Chine, soucieux de ne jamais hurler avec les loups. Les réveils n'en sont que plus douloureux et difficiles.

Eh bien oui, il n'y a pas d'état, ou d'État, final de quoi que ce soit. Je suis hégélien sur ce point, tout ce qui naît mérite de périr. Il n'y a que des « séquences », idée forte dont Sylvain Lazarus a le premier argumenté les raisons et les conséquences. Une séquence s'achève par saturation, ce qui veut dire en fait que la distance à l'état de la situation s'annule peu à peu. Plus philosophiquement : un régime de la représentation se soumet la forme neuve de présentation que le processus de vérité déplaçait dans le monde. Mais cela n'a rien de pessimiste, pas plus que de constater qu'un régime de l'art (style classique en musique, peinture informelle, etc.) s'achève toujours. Car ce qui a été créé demeure tel, désormais ouvert, universellement, à la saisie des vérités telle qu'elle s'opère, ou peut s'opérer, de n'importe quel monde. Les révolutions bolcheviques ou chinoises sont paradigmatiques dans leur ordre propre, et la pensée politique peut et doit s'y rapporter, éternellement, tout comme un mathématicien peut et doit se rapporter aux corps théoriques mis en place par ses prédécesseurs, même s'ils sont enveloppés par des théories plus puissantes.

Le Militant est, dis-tu, la « figure que prend le sujet lorsqu'il émerge dans la politique ». Il tend ainsi, selon Emmanuel Terray, à reproduire la figure du prophète juif « tout entier voué au discours de la fidélité ». Sorte d'impératif sans récompense ni rétribution : « Fidélité à la fidélité et non à son résultat à venir. » Militant – résistant – par « engagement axiomatique » donc, plutôt que par morale ou par spiritualité. Par injonction logique et non par nécessité sociale. Finies les grandes espérances, place à une fidélité modeste : « Soyons politiquement des militants de l'action restreinte⁹. » Est-ce là une approche générale de la pratique politique, ou bien la théorisation d'une conjoncture défavorable, défensive, qui ne laisse guère d'autres possibilités que ces résistances moléculaires sans grands horizons stratégiques ?

Modeste ? Je crois que tenir quelques processus politiques à distance de l'État requiert aujourd'hui une très puissante conviction, et donc pas mal d'orgueil ! Plus que quand tout le monde est dans la rue... Et je n'aime guère le mot « résistance », toujours connoté négativement, et faisant comme si la substance affirmative de la politique n'existait pas. Or, tout énoncé crucial d'un processus politique, même local, est une affirmation neuve, non une négation simple. Dire « tout ouvrier qui est ici est d'ici », c'est bien plus que « résister » aux lois scélérates contre les sans-papiers.

Mon but dis-tu, est de « desceller le thème léniniste du parti de son image marxiste-léniniste et de son mythe stalinien », en insistant sur sa « porosité à l'événement » et sa « souplesse dispersive au feu de l'imprévisible¹⁰ ». Le parti n'est plus alors pensable comme une « fraction compacte », mais comme une « présence infixable ». Sa fonction n'est plus de représenter, mais de « délimiter la classe ». Contre l'image du parti monolithique et du parti de fer, tu évoques ainsi positivement le bolchevisme disparate de 1917. Mais ne cèdes-tu pas à la tentation de remplacer l'orthodoxie politique par une orthodoxie philosophique. L'organisation politique se définirait ainsi comme « un appareil à événement, à risque, à pari », ou « organisation du futur antérieur », incompatible avec la notion ordinaire de parti¹¹ : « La question à l'ordre du jour serait alors celle d'une politique sans parti. Ce qui ne veut nullement dire inorganisée, mais organisée à partir de la discipline de pensée des processus politiques, et non selon une forme corrélée à celle de l'État¹². » Le parti serait donc, constitutivement, du côté de la conservation. Alors que l'événement, politisé par l'intervention, « est toujours un coup de dés ». L'issue de la lutte n'est en effet jamais jouée. Sans garanties historiques le sujet politique n'existe en effet « que dans une forme de pari », de « long pari » référé à l'événement, aux antipodes de la simple gestion du nécessaire. Ce pari raisonné ne devrait-il pas se distinguer cependant de l'aventure ? L'idée fondatrice de l'Organisation politique, est celle « d'une politique sans parti¹³ ». S'agit-il d'une simple formule ? Qu'on appelle organisation, parti, mouvement, ou ligue, c'est toujours affaire de rapports de forces et pas seulement de vérité. Une politique sans parti serait à mes yeux une politique sans politique, l'attente sans stratégie d'un événement sans histoire.

Distinguons « parti », forme spécifique de l'action politique collective, invention spéciale qui date de la fin du XIX^e siècle, du thème tout à fait général de l'organisation. Toute politique est organisée, cela ne fait aucun doute. Mais « parti » renvoie à bien autre chose que le seul motif de l'organisation. « Parti » veut dire : organisé *pour le pouvoir d'État*. Aujourd'hui, cela prend la forme obligée de la machinerie électorale, des alliances, de la « gauche unie » et autres fariboles au travers desquelles chemine l'éternité négative de la déception et de la corruption. « Politique sans parti » ne veut aucunement dire sans puissance, bien au contraire. Cela veut dire : politique mesurée par des processus organisés tout à fait réels, mais incompatibles avec la logique partidulaire, parce que les partis, aujourd'hui, ne sont pas des partis politiques. Ils sont des organisations étatiques, si oppositionnels qu'ils se déclarent. Ce sont ces partis qui sont « sans politique », parce que l'espace parlementaire des partis est en fait une politique de la dépolitisation.

À l'Est, la politique aurait seulement commencé avec la ruine de toute représentation étatique de la vérité « comme pensée pratique effective du dépérissement de l'État¹⁴ ». Le problème, c'est bien la confusion de la politique et de l'État, que ce soit sous forme du parlementarisme libéral ou du despotisme bureaucratique. Il existe bien sûr une relation entre la mystification parlementaire et la revendication lyrique du pluralisme. Mais pour exister comme classe, le prolétariat n'en a pas moins besoin d'organiser, différemment peut-être, son propre pluralisme. La politique ordinaire est bel et bien réduite aujourd'hui à la gestion des affaires de l'État, corollaire de l'écroulement du paradigme révolutionnaire. Il s'agit donc de restaurer le conflit contre la figure consensuelle de la gestion. La politique contre l'État, c'est « ce patient guetteur du vide qu'instruit l'événement », plutôt qu'un « guerrier sous les murs de l'État ». Soit. Mais ne risques-tu pas de céder à « l'illusion sociale » qui serait l'exact symétrique de « l'illusion politique » combattue par Marx chez tous ceux qui crurent que les droits civiques et démocratiques représentaient le dernier mot de l'émancipation ? Tu opposes en effet la politique à « la confrontation sans vérité du pluriel des opinions¹⁵ ». Cette politique « est rare parce que la fidélité à ce qui la fonde est précaire¹⁶ ». Comment concevoir, en effet, « une politique d'émancipation en temps de paix » ? En extériorité à toute dimension étatique ? Excluant par principe toute participation électorale ? Cette politique ne tendrait-elle pas à se réduire à l'action exemplaire et au témoignage éthique. Si le dépérissement de l'État reste l'horizon de toute politique d'émancipation (nous en sommes d'accord, à condition de ne pas confondre dépérissement de l'État et de la politique, ce qui reviendrait encore à les identifier), et si l'insurrectionnalisme qui en fut, dis-tu, « la version admirable » avec la Commune et Octobre achève sa course en octobre 17, il faudrait désormais concevoir une subjectivité politique « à distance de l'État ». « Ce qui est très difficile », conviens-tu. Car « l'État parlementaire est captieux ». C'est bien le problème. À distance de l'État, dans l'attente de l'événement ? La leçon bolchevique me paraît tout autre. L'État parlementaire est captieux

et corrompant. Mais le problème, c'est tout autant la bureaucratisation immanente à la lutte des opprimés, ou, du moins, à la dialectique de la question sociale et de la question politique. On ne s'en protège pas par réduction de la politique à une éthique de fidélité, en attendant mieux... Le congé donné à l'insurrectionnalisme est une abstraction qui dispense, d'un coup de plume, de tout bilan critique sur les insurrections de Hambourg, des Asturies, de Barcelone, et, plus généralement des expériences ou ébauches de dualité de pouvoir, jusqu'au Chili, au Portugal, ou au Venezuela inclus.

Je coupe au plus court : aucune « attente », je l'ai dit. Et aucune confusion de la politique et de l'éthique. Encore une fois : militance quotidienne réelle, organisations ouvrières (le Rassemblement des ouvriers des foyers par exemple), actions portées par des énoncés affirmatifs, déclarations neuves... Tu ne devrais pas propager une vision aussi fallacieuse de la politique que je considère comme homogène à ma philosophie. Abstraite, elle ne l'est aucunement. Ce sont les élections et les journées syndicales qui sont abstraites ! Tout le monde le voit bien. La seule stratégie effective est celle d'une politique sans parti, justement. C'est courir derrière les échéances de l'État parlementaire et réchauffer des catégories moribondes (« Cent pour cent à gauche », quelle misère !) qui est de la pure et vaine tactique

L'énoncé est désormais quasi universel, selon lequel un communiste serait un chien, constatais-tu dans *Un désastre obscur*. Une douzaine d'années plus tard, il serait peut-être temps de nuancer ce constat. Mais que signifie communiste. Qu'est-ce que la philosophie peut prétendre penser sous ce nom ? Tu définis l'idée du communisme par « la passion égalitaire, l'idée de justice, la volonté de rompre avec les accommodements du service des biens, la déposition de l'égoïsme, l'intolérance aux oppressions, le vœu de la cessation de l'État¹⁷ ». Faute de contenu programmatique ou stratégique (la question cruciale aujourd'hui autant ou plus qu'hier de la propriété n'y est pas évoquée), cette définition n'est pas exempte de moralisme, alors que tu n'as de cesse de démasquer les mystifications de l'éthique humanitaire. La définition philosophique du communisme par le « concept philosophique, donc éternel, de la subjectivité rebelle¹⁸ » ne compense pas sa fragilité politique. Le spectacle contemporain de la politique en ruine n'est pourtant pas celui de la mort du communisme, mais, écris-tu à plus juste titre, « des redoutables effets de son manque ». Ce diagnostic, proprement politique suffirait à justifier ton admiration déclarée pour le dialecticien Pascal et « l'effort, dans des circonstances difficiles, d'aller à contre-courant, pour inventer les formes modernes d'une ancienne conviction plutôt que de suivre le train du monde et d'adopter le scepticisme portatif que toutes les époques de transition ressuscitent à l'usage des âmes trop faibles ».

La définition que tu cites du communisme est en effet une définition philosophique. Ce qui veut dire qu'elle surplombe plusieurs séquences distinctes (ou plusieurs « mondes ») des vérités créatrices de type politique. La question de

savoir si le mot « communisme » peut être politiquement actif aujourd’hui est, je le crois comme toi, en travail. Il faudra certainement revenir, pour tester la pertinence du mot, sur des questions plus globales, d’approche pratique et militante difficiles : où en est-on de la propriété, en effet, de l’héritage, de la famille ? En tout cas, personnellement, je me déclare communiste au sens générique, et plutôt persuadé qu’en politique le communisme est encore le nom qui peut porter des énoncés à venir.

Entretien réalisé par Daniel Bensaid

- | | |
|--|---|
| <p>1 Alain Badiou, « L’entretien de Bruxelles », in <i>Temps Modernes</i> n° 526, mai 1990.</p> <p>2 Alain Badiou, <i>Conditions</i>, Paris, Seuil, 1992, p. 100.</p> <p>3 Alain Badiou, <i>Saint Paul</i>, Paris, PUF, 1997, p. 119.</p> <p>4 Alain Badiou, <i>Manifeste pour la philosophie</i>, Paris, Seuil, 1989, p. 89.</p> <p>5 Alain Badiou, <i>Deleuze</i>, Paris, Hachette, 1997, p. 136.</p> <p>6 « L’entretien de Bruxelles », <i>op.cit.</i></p> <p>7 Alain Badiou, <i>Saint Paul</i>, <i>op.cit.</i>, p. 51.</p> <p>8 Alain Badiou, <i>Peut-on penser la politique ?</i>, Paris, Seuil, 1985, p. 18.</p> | <p>9 Alain Badiou, <i>Abrégé de métapolitique</i>, Paris, Seuil, 1998, p. 118.</p> <p>10 <i>Abrégé</i>, <i>op.cit.</i>, p. 89.</p> <p>11 <i>Peut-on penser la politique ?</i>, <i>op.cit.</i>, p. 111.</p> <p>12 <i>Abrégé</i>, <i>op.cit.</i>, p. 138.</p> <p>13 Futur Antérieur.</p> <p>14 Alain Badiou, <i>D’ un désastre obscur</i>, p. 50 et 57.</p> <p>15 <i>Abrégé</i>, <i>op.cit.</i>, p. 25.</p> <p>16 Alain Badiou, <i>L’ Être et l’ Événement</i>, Paris, Seuil, 1988, p. 379.</p> <p>17 <i>D’ un désastre obscur</i>, Éditions de l’Aube, 1991, p. 13.</p> <p>18 <i>Ibid.</i>, p. 14.</p> |
|--|---|

Intellectuels et engagement

Gérard Mauger

Sociologue, directeur de recherche au CNRS

Membre de l’association Raisons d’agir et du comité éditorial de la collection

Savoir/Agir aux éditions du Croquant

Pour une politique réflexive

ContreTemps En quoi l’engagement de Bourdieu se distingue-t-il des formes antérieures des engagements d’intellectuels ?

Gérard Mauger. Peut-être faut-il commencer par dire en quoi l’engagement politique de Bourdieu s’y apparente. S’il est devenu particulièrement visible à partir de 1995, c’est parce que le capital symbolique qu’il avait accumulé faisait de ses prises de position « un événement » médiatique, donc aussi politique. De ce point de vue, on peut décrire l’engagement politique de Bourdieu comme un investissement dans le champ politique du capital symbolique accumulé dans le champ scientifique ou, si l’on veut, comme un versement de crédit symbolique aux causes qu’il soutenait : c’est la *Realpolitik* des luttes symboliques... Sous cet angle, il était dans la même situation que Foucault, Sartre ou Zola. Ceci dit, l’intention qui sous-tendait ces prises de position et, dans une certaine mesure, les pratiques qu’elles impliquaient, étaient relativement originales. « Relativement », dans la mesure où cette conception s’apparente à celle de « l’intellectuel spécifique » selon Foucault. L’idée de Bourdieu était la suivante : les savoirs accumulés par les sociologues peuvent (et doivent) être reversés dans le champ politique. Cette conception est très liée à la conception qu’il avait de la sociologie. Dans cette perspective tout à fait « classique » – c’était aussi celle de Durkheim – la sociologie est « une science comme les autres » : elle se propose de rompre avec la vision ordinaire du monde social, avec les prénotions, avec le sens commun. À mon sens, si faire de la sociologie, c’est rapporter ce que « les gens » disent ou savent, il faut arrêter tout de suite...

À l’usage, je crois, en effet, qu’il est possible de « découvrir » des choses que, d’une certaine façon, les enquêtés ignorent – y compris sur eux-mêmes – et que le sociologue ignore également avant d’enquêter. Pour prétendre le contraire, il faut, je crois, avoir une conception extraordinairement superficielle de l’enquête, ne pas voir de différence entre la statistique et la statistique spontanée, entre l’histoire et la mémoire, entre un point de vue particulier et la tentative de rendre compte de l’ensemble des points de vue, etc. Pour Bourdieu, il s’agissait de rompre avec le rapport initial à l’objet

de recherches, de changer d'optique, de découvrir ainsi le monde sous un jour nouveau, de produire une vision du monde social qui rompe avec la vision commune tout en s'efforçant de rendre compte de cette vision de « sens commun ». Et, dans la mesure où l'ordre social est sous-tendu par des rapports de domination (sans doute pourrait-on débattre de cet énoncé, mais il me semble vraiment difficile de prétendre le contraire), dévoiler le fonctionnement, à la fois connu et méconnu, des mécanismes de domination, c'est, qu'on le veuille ou non, participer à la critique de l'ordre social. Dans cette perspective, la sociologie est nécessairement critique.

Mais comment faire de cette « critique en chambre » une « critique agissante » ? Se poser ce type de question, c'est se retrouver confronté à un ensemble de problèmes pratiques difficiles à résoudre. Comment faire pour que le champ politique puisse s'emparer de cette critique sociologique ? Les mécanismes en place font que les travaux des sociologues sont voués à rester entre sociologues : l'écriture savante, le marché de l'édition et les circuits de distribution font que ces travaux restent confinés dans un univers restreint de professionnels qui s'adressent à des professionnels (les dits professionnels ne cessant d'ailleurs de s'ignorer que pour s'entre-tuer). « Raisons d'agir » – l'association et la collection de petits livres – était une tentative pour résoudre ces problèmes. Il s'agissait de trouver des objets d'intervention, un style d'intervention, un support d'intervention (des petits livres de poche à bas prix) qui permettent d'introduire dans le débat politique le savoir accumulé. De ce point de vue, il me semble que l'engagement politique de Bourdieu était novateur. Reste que l'écho trouvé par ces petits livres n'est évidemment pas le même avec ou sans Bourdieu : les premiers petits livres publiés avec Bourdieu ont eu un écho considérable, les suivants publiés sans Bourdieu en ont beaucoup moins, même s'il n'est pas sûr qu'ils soient moins intéressants que les premiers.

Faire en sorte que les professionnels de la sociologie ne soient pas seuls à lire des sociologues impose de rompre avec l'autonomie que Bourdieu considérait pourtant comme essentielle au bon fonctionnement du champ scientifique. Comment peut-on résoudre cette tension ?

Bourdieu considérait effectivement que l'autonomie du champ scientifique était essentielle. La tentative de produire un savoir critique sur le monde social suppose, en effet, l'autonomie des producteurs et des univers de production : en clair, il est impossible de faire de la sociologie (du moins avec la conception qu'en avait Bourdieu) en étant inféodé au pouvoir politique, médiatique, économique, etc. Le statut de fonctionnaires des universitaires et des chercheurs du CNRS, tel qu'il a fonctionné jusqu'à maintenant, était une garantie d'autonomie des chercheurs et de la recherche : il permettait de tra-

vailer sans avoir à subir d'autre contrôle que celui, plus ou moins intériorisé, de « la cité savante », sans qu'un « expert » autoproclamé et/ou mandaté par le pouvoir politique puisse prétendre « piloter » le travail des chercheurs...

Défendre l'autonomie de la recherche, c'est dire qu'un savoir scientifique sur le monde social n'a quelque chance d'être produit, que dans un univers autonome, soustrait aux intérêts politiques et économiques et dont l'enjeu proprement scientifique est de tenter de produire « la vérité » sur le monde social. « La vérité », c'est-à-dire ce qui passe pour tel dans le cadre de règles de validation communément admises (elles sont admises pratiquement – dans un jury de thèse, par exemple – sinon théoriquement). Ces choses-là sont très prosaïques, mais tout à fait essentielles et elles apparaissent d'autant plus essentielles qu'elles sont menacées.

Ceci dit, il faut préciser que le monde de la recherche en sciences sociales, traversé par des logiques contradictoires, n'est sans doute jamais tout à fait autonome. Au-delà de la logique proprement scientifique – celle de l'intérêt pour « la vérité » sur le monde social – chacun d'entre nous est inégalement soumis à des logiques hétéronomes. Les appels d'offres de l'État (« la demande sociale ») invitent à tenir un discours d'État et garantissent à ceux qui s'y prêtent une consécration d'État (les lauriers de « l'expertise ») : sans doute est-il difficile d'y échapper complètement dans la mesure où la recherche de financements oblige à en passer par là, mais jusqu'où ?... De même, les sollicitations des médias invitent à tenir un discours médiatique (sur les problèmes « d'actualité ») et offrent, avec la possibilité de se faire entendre, une consécration médiatique : sans doute est-il difficile d'y échapper complètement dans la mesure où l'accès à l'espace public oblige à en passer par là, mais jusqu'où ?... De même encore l'affiliation politique invite à légitimer « la ligne du parti » en offrant « les rétributions du militantisme » aux « intellectuels de parti » : mais on sait où cela peut mener... C'est dire que « la cité savante », en tout cas celle des sociologues, rencontre bien des difficultés pour être ce champ autonome dont la seule logique consisterait à s'efforcer de produire la vérité sur le monde social.

Je n'ignore pas l'objection que l'on peut faire à cette « ligne scientifico-politique » : « vous substituez « le sociologue-roi » au « philosophe-roi » », dirait-on... Je ne crois pas que l'objection soit très réaliste : où a-t-on jamais vu « un sociologue-roi » ? Quel est le poids réel des interventions des intellectuels critiques dans le champ politique ? En fait, ce qui est en cause, c'est, me semble-t-il, la conviction que l'introduction dans le champ politique d'un discours autonome de la sociologie critique et l'invitation à la réflexivité qu'elle implique, puissent produire des effets utiles... Il ne s'agit évidemment pas de substituer les sociologues aux politiques – le champ politique existe très bien

sans nous – mais de tenter de s'en faire entendre sans y perdre sa logique propre. Ceci dit, je comprends que la prétention savante à dire « la vérité » sur le monde social (au demeurant, c'est celle de toute démarche scientifique) puisse passer pour « arrogante » : c'est du moins ce que disent les concurrents, à commencer par les autres sociologues, les journalistes, les politiques, etc. Mais il faut au moins préciser que cette position inconfortable est aussi condamnée à la modestie – réflexivité oblige – au regard de l'importance réelle accordée à « la vérité » de la sociologie critique dans le champ politique ou médiatique... Il est évidemment plus facile de prendre « le tout-venant », et surtout les puissants, « dans le sens du poil » en leur prêtant la science infuse.

Tu viens d'employer le terme de réflexivité : quelle influence le fait que Bourdieu ait été un sociologue des intellectuels a-t-il pu exercer sur sa manière d'envisager le mode d'intervention de l'intellectuel – sociologue en l'occurrence – dans le débat public ?

La réflexivité – objectiver le sujet de l'objectivation – est le B-A-BA de la sociologie critique, une sorte de réflexe structurant d'un habitus sociologique. Mais la réflexivité n'a évidemment pas vocation à rester le monopole des sociologues : je pense au contraire qu'une des choses les plus utiles à faire serait de travailler à la dissémination de cette démarche dans le champ intellectuel et dans le champ politique. Ce n'est sans doute pas la vertu la plus répandue dans le champ politique : imaginons un instant que les hommes politiques aient acquis ce réflexe et qu'avant de parler ils se disent « au fait, d'où tu parles ? pourquoi dis-tu ce que tu dis ? »... Je pense que s'il y avait un peu plus de réflexivité, un peu plus de rationalité, un peu plus de compréhension dans le monde social en général et dans le monde politique en particulier, y compris dans « la gauche de la gauche », ce ne serait pas inutile. Mais peut-être est-ce une croyance un peu scientiste et un peu vaine ?

Est-ce que l'intellectuel se compromet nécessairement s'il s'engage dans l'action politique ?

Tout le problème est justement celui d'un engagement sans compromission, un engagement tel que l'intellectuel engagé ne renonce pas à « la vérité » (qui est souvent désagréable à entendre et difficile à accepter), à sa vocation scientifique, bref à sa raison d'être « à part »... On retrouve la question de l'autonomie. Il s'agit de participer aux débats politiques en échappant à la fonction de « célébration » qu'on attend de lui : zélateur de la ligne du parti ou de la ligne éditoriale, « intellectuel de parti » ou « intellectuel médiatique »... Sous ces conditions, je pense que l'engagement politique des intellectuels n'est pas inutile. De deux façons. D'une part, en créditant telle ou telle cause du crédit intellectuel (scientifique, artistique) accumulé, ce qui suppose l'autonomie de ce crédit. D'autre part, du moins en ce qui concerne les sociologues, en

introduisant leur point de vue dans le débat politique : j'ai la faiblesse de croire que ce ne serait pas inutile, en particulier si on pense à l'hégémonie des économistes (qui ont supplanté les philosophes) au sein même de la gauche de la gauche.

Mais essayons d'être plus précis, j'ai connu un temps où, dans les situations d'appel d'offres, les sociologues « contestataires » (dont j'étais) opposaient un refus outragé à l'idée de proposer des solutions. En substance, on disait : « moi je veux bien analyser le problème, mais ne m'en demandez pas plus, ne me demandez pas ce qu'il faut faire, ça c'est votre boulot, je vous le laisse ». J'ai changé de point de vue : il faudrait évidemment se demander pourquoi. Ce revirement a sans doute quelque chose à voir avec le renoncement aux croyances révolutionnaires. Quoi qu'il en soit, pourquoi ne pas essayer ? Dans le refus de réfléchir à des solutions réalistes, n'y a-t-il pas un aveu d'impuissance et/ou une forme d'irresponsabilité ? Je pense qu'on a tort de ne pas répondre à ce type de questions et qu'on a tort, en tout cas, de ne pas se les poser. Il ne s'agit pas, pour autant, de se transformer en « conseiller du Prince » (même si « le Prince » c'est « le Parti ») et de dire « voilà ce qu'il faut faire », mais il faut au moins essayer d'y réfléchir, s'efforcer de cerner le champ des possibles, d'évaluer ce qui est réaliste et ce qui l'est moins, ce qu'il faudrait faire pour que ça le devienne, etc. Bref, il s'agit tout simplement d'essayer, comme dit Bouveresse, de « tirer les conséquences ». Toutes ces questions sont des questions proprement sociologiques et je ne vois pas pourquoi il faudrait s'interdire de se les poser.

Quant aux relations à établir entre sociologues critiques et politiques, il me semble qu'elles sont subordonnées à deux conditions. D'une part, les sociologues devraient s'efforcer de répondre aux questions des politiques : l'idée était présente quand Bourdieu a créé « Raisons d'agir », même si elle n'a guère porté à conséquences. D'autre part, les appareils politiques devraient apprendre à supporter l'existence d'intellectuels autonomes, à accepter une pensée critique susceptible également d'interroger leur fonctionnement et leurs croyances, et à s'engager ainsi dans une politique réflexive. Bref, il s'agit d'inventer sur le tas ce que pourrait être le rôle politique d'un intellectuel collectif autonome. Si l'on veut éviter de retomber dans l'ornière de l'intellectuel de parti qui défend la ligne du parti et la cautionne au nom de la science, il faut que « l'organisation politique » et « l'intellectuel collectif » restent des univers distincts, autonomes, ce qui n'exclut évidemment pas des rapports suivis, éventuellement conflictuels, mais aussi fraternels.

Dans *Homo academicus*, Bourdieu dit, notamment à propos de Mai 68, que les intellectuels occupant une position dominée dans le champ du pouvoir sont par l'effet de l'homologie structurale conduits à soutenir les dominés dans le monde social. C'était sans doute vrai

en 68, mais aujourd'hui on a plutôt l'impression que les intellectuels, ou les plus visibles d'entre eux, prennent le parti des dominants. Qu'est-ce qui s'est passé dans le champ intellectuel pour que l'effet d'homologie structurale ne joue plus ?

C'était effectivement une des thèses de Bourdieu pour expliquer l'existence d'intellectuels « critiques ». En gros, l'idée était la suivante : le capital culturel que détiennent les intellectuels leur permet d'occuper des positions dominantes, mais ces positions dominantes sont aussi dominées parce que le capital culturel est une espèce de capital dominée. Ainsi peut-on comprendre que, dans des conjonctures de crise, ils puissent se désolidariser des classes dominantes et épouser la cause des classes dominées. Mais, tu as raison de relever que les intellectuels paraissent plutôt se ranger aujourd'hui « du côté du manche » : ce qui pouvait sembler vrai hier, semble avoir cessé de l'être aujourd'hui. Comment rendre compte sociologiquement de ce déplacement ? On peut penser à la perte d'autonomie d'un champ intellectuel de plus en plus soumis à des pressions perçues comme insurmontables. Confronté à des logiques externes – étatiques, politiques, médiatiques, etc. –, le champ aurait perdu peu à peu ses capacités de résistance. La soumission à des logiques hétéronomes se paie d'un renoncement à la pensée critique, mais il y a des compensations. À l'inverse, persister dans la critique, c'est s'exposer au mieux à l'obscurité, au pire aux insultes hebdomadaires de tel ou tel intellectuel « bien en cour ». Le temps n'est plus où le tout-Paris se voulait « contestataire ». En d'autres termes, il me semble qu'il y a eu un renforcement des logiques hétéronomes et un affaiblissement des logiques autonomes.

Il faudrait réfléchir à cet affaiblissement des logiques autonomes et aux luttes théoriques au sein du champ intellectuel. La dévaluation du marxisme est sans doute un élément décisif de l'histoire contemporaine des sciences sociales. Je suis devenu sociologue en un temps où le marxisme, sous toutes ses formes, semblait hégémonique ; en étant althussérien, j'avais le sentiment de participer à l'avant-garde intellectuelle. Force est de constater que les temps ont beaucoup changé. Et si je ne suis plus marxiste, ni althussérien, j'ai le sentiment d'avoir beaucoup moins changé que le champ.

Pour rendre compte de cette dévaluation du marxisme, il faudrait prendre la mesure de l'incidence sur le champ intellectuel de la déconstruction (économique, politique, symbolique) du groupe ouvrier, du déclin de la représentation des classes populaires sur la scène politique, de la déroute de ses porte-parole du PC et de la CGT, de l'effondrement du bloc soviétique, etc. Ces événements ont produit quelque chose comme « une panne de croyance » chez les intellectuels et des autocritiques tonitruantes. Or, du scepticisme du détroqué d'hier au cynisme du parvenu d'aujourd'hui, il n'y a parfois qu'un pas assez vite franchi.

Ceci dit, je ne pense pas que l'on puisse rendre compte des prises de position politique des intellectuels en s'en tenant à cette explication (« dominés chez les dominants ») pas plus qu'aux effets du « corporatisme de l'universel » associé à des univers de production symbolique autonomes. Et pas davantage d'ailleurs à l'explication de leur mobilisation par le schème du déclassement ou des « intellectuels frustrés ». En matière de sociologie des intellectuels, il me semble qu'il reste beaucoup à faire. S'il faut tenir compte de la position structurale des intellectuels dans le champ du pouvoir et de la position occupée (dominée ou dominante) au sein de tel champ particulier – sociologique, philosophique, littéraire, etc. – on ne peut pas ignorer l'importance des dispositions acquises au fil d'une trajectoire et importées dans la position occupée. Dans cette perspective, il faudrait également s'interroger, par exemple, sur le poids des origines, sur celui de l'héritage culturel, politique, religieux (qu'il s'agisse de l'endosser ou de le récuser) ou de l'effet d'âge (révolutionnaire à vingt ans réactionnaire à cinquante), sur l'effet du modèle de la carrière de « grand intellectuel » qui, en France, passe par la case « engagement politique », etc. Il faudrait également étudier les variations du mode de recrutement des intellectuels : le « droit d'entrée » est sans doute beaucoup plus élevé aujourd'hui qu'hier et cela porte à conséquences... Ainsi pourrait-on montrer comment peuvent se constituer des dispositions rétives à l'ordre social, comment elles trouvent à s'investir dans le champ intellectuel et dans le champ politique, montrer que la croyance politique dépend de l'état des luttes sociales, de l'état du champ intellectuel, de l'état du champ politique, etc. En mettant en évidence une pluralité de schèmes explicatifs de l'engagement des intellectuels, il me semble qu'on s'approcherait un peu plus de la réalité observée : s'il est vrai que les déterminations sont multiples, on comprend mieux, par exemple, les pataquès – souvent inconscients – et les guerres civiles – tout à fait conscientes – que ces quiproquos contribuent à engendrer et qui traversent l'univers des intellectuels engagés...

Mais je reviens à ta question : sans doute faut-il rectifier cette vision un peu dépressive du champ intellectuel. Le rapport de force a changé depuis 1995. 1995 a vu un *revival* des capacités de mobilisation des classes populaires : du coup, les intellectuels critiques – il en reste, mais ils sont dépressifs, éparpillés – ont commencé à se remobiliser. C'est dans la foulée de 1995 que Bourdieu propose de travailler à la construction d'un intellectuel collectif autonome international et crée « Raisons d'agir ». Avec des hauts et des bas, l'association « Raisons d'agir » poursuit le travail entrepris, sans triomphalisme ni défaitisme, et nous ne sommes évidemment pas les seuls à le faire.

Propos recueillis par Lilian Mathieu

Kristin Ross

Professeur de littérature française et comparée à New York University. Auteure de *Mai 68 et ses vies ultérieures*, éd. Complexe-Monde Diplomatique, 2004.

L'engagement et ses vies ultérieures

Professeur de littérature française et comparée à l'université de New York (New York University), Kristin Ross est l'auteure de plusieurs travaux sur la culture politique et l'histoire culturelle françaises. Kristin Ross s'est particulièrement tournée vers la littérature française et francophone moderne et contemporaine, ainsi que vers la culture populaire, mais elle nourrit également un intérêt non négligeable pour l'histoire urbaine et l'histoire révolutionnaire. Ses recherches associent plusieurs perspectives dans une approche originale, qui cherche à replacer les phénomènes culturels dans leur contexte social et politique afin de leur rendre leur historicité. En 1995, elle produit une analyse novatrice du rôle que jouent la modernisation et la décolonisation dans la culture française des années 1950 et 1960, dans un ouvrage traduit en français¹. Son ouvrage publié en français au printemps dernier², cherche à redonner à Mai 68 toute sa dimension politique, à l'encontre des représentations habituelles visant à faire de l'événement un non-événement, ou la révolution culturelle d'une génération. Elle insiste sur l'union inédite entre la lutte ouvrière et la remise en question idéologique du gaullisme, de l'impérialisme et du capitalisme. Son dernier ouvrage (non traduit en français à ce jour), codirigé avec Andrew Ross, trace une topologie du sentiment antiaméricain dans les différentes régions et cultures affectées par la mondialisation et l'influence américaine.

ContreTemps Dans quelle mesure votre intérêt pour Lefebvre et les situationnistes vous a-t-il conduit à vous pencher sur la transformation de l'espace social dans votre recherche sur Rimbaud³? Qu'est-ce qui vous a poussé par la suite, pour votre deuxième livre à vous éloigner de l'histoire sociale et la littérature françaises de la fin du XIX^e siècle pour examiner la période de 1955-1965 en particulier?

Kristin Ross L'intérêt que j'ai eu à travailler sur Rimbaud et le mouvement culturel sous la Commune de Paris, un de mes premiers objets de recherche, surgissait déjà du prisme de Mai 68, dans la mesure où les penseurs que je lisais au plus près à l'époque, c'étaient Lefebvre et Jacques Rancière. Par la suite, quand j'ai commencé à me tourner vers les années 1950 et 1960 en France, il me paraissait approprié de centrer ma recherche sur la restructuration

physique et sociale de la ville historique [de Paris], qui s'est soldée par un démantèlement quasi systématique de toutes les dispositions spatiales existantes au cours de ces années que certains qualifient de « seconde Haussmannisation ». Suite au travail que j'avais fait sur la Commune, il m'était plus facile de comprendre comment, à l'image des ouvriers et futurs Communards du XIX^e arrivés récemment de province, les ouvriers immigrés qui ont servi au projet de renouvellement urbain vers le milieu du XX^e siècle ont joué un rôle double : à la fois celui d'instruments et celui de victimes de la transformation, dans la mesure où en conséquence de ce processus de transformation, ils furent expulsés dans les banlieues, et exclus par de nouvelles formes de ségrégation sociale. Ainsi, mon premier livre établit les traces de la consolidation d'une classe expéditionnaire coloniale dans les années 1870, période d'expansion considérable de l'entreprise coloniale française. Il traite du déclin de l'empire, du fracas de ses morts à la retraite aux confins de l'Hexagone. Je conçois donc ces deux livres comme formant des sortes de presse-livres que l'on pourrait placer de part et d'autre de l'empire. Si certaines catégories sociales restent les mêmes, le journalier par exemple, d'autres – la grande figure balzacienne du notaire, ou celle de la midinette chez Zola – sont réinventées : surgissent les figures du promoteur immobilier, du jeune cadre dynamique, de la ménagère technicienne. Le premier livre comme que le deuxième montre que la littérature, ou plus précisément le rôle ou le statut de la littérature dans les mouvements et débats culturels constitue à chacune des deux périodes une préoccupation non négligeable. Néanmoins, alors que pour la période du commencement de l'empire, à la fin du XIX^e, toute une gamme d'angoisses, rêves, fantasmes, thèmes ou débats historiques et sociaux se reflète dans l'unité de l'œuvre d'un poète aussi extraordinaire qu'Arthur Rimbaud, un penseur qui ne s'attela à rien de moins qu'à écrire son siècle, par une écriture qui prit la forme de la fiction la plus concentrée qui soit : la poésie. J'ai été frappée en revanche de constater que la période contemporaine ne comporte pas de surgissement unique d'une grande figure littéraire majeure. Le cinéma, la publicité, l'avènement de l'ère visuelle, et le renforcement de la sociologie dans les années 1960, avec l'appui des institutions, tous ces éléments se sont avérés aussi indispensables que la littérature pour mener à bien l'étude que je tentais d'accomplir.

Dans *Aller plus vite, laver plus blanc. La culture française au tournant des années 1960*⁴, vous semblez dresser un portrait antinomique de la société française de la période 1955-1965, articulé autour d'un paradoxe : en dépit de brutaux changements qui la secouent, la société française parvient à maintenir une impression de continuité grâce au paradigme de la modernisation à tout prix ; ce qui en réalité, sert aussi l'intention d'effacer tout élément

colonial de la culture française. Pensez-vous que l'on puisse qualifier ce changement de cap dans votre parcours intellectuel de déplacement vers une approche qui serait plus du ressort des études culturelles ?

Le projet de *Aller plus vite, laver plus blanc* a surgi dans une certaine mesure à partir d'une simple observation empirique à laquelle mes étudiants et moi sommes arrivés en séminaire : la quantité manifeste d'épaves de voitures dans les romans et films français des années 1950 et 1960. Ce caractère prédominant des épaves de voiture, qui joue un rôle central dans l'intrigue, dans les romans de Christiane Rochefort ou les films de Dhéry m'a ramené à la merveilleuse analyse que Wolfgang Shivelbush fait des empreintes laissées sur le paysage psychique du XIX^e siècle par les chemins de fer, les accidents de train, et l'industrialisation du voyage. L'une des choses dont je me suis rendu compte en écrivant *Aller plus vite, laver plus blanc*, c'est que si ce sont les Allemands (Simmel, Benjamin, Kracauer, et par la suite, Shivelbush) qui ont inventé les études culturelles françaises à travers leurs analyses oh combien riches et suggestives de la culture urbaine française, en revanche, ce sont les Français eux-mêmes qui, après la Seconde Guerre mondiale, ont entrepris de tracer les contours des angoisses, fantasmes et malaises qui ont accompagné l'idéologie de modernisation et le basculement complet dans de nouvelles pratiques de consommation, sous la direction de l'État. Grâce à des ouvrages comme *Mythologies* de Roland Barthes, *Critique de la vie quotidienne* d'Henri Lefebvre, ou une revue telle qu'*Arguments*, travaux interdisciplinaires qui relèvent à la fois de l'histoire, de la sociologie, et des études littéraires, une première approche des études culturelles à la française a vu le jour, et le concept de « vie quotidienne » a gagné le statut de concept théorique. La publication de livres tels que *Mythologies* ou *Critique de la vie quotidienne* constitue un événement, en ce sens qu'elle marque une rupture importante au niveau de l'expérience vécue, mais permet également d'inventer une forme d'analyse de l'expérience vécue tout à fait nouvelle en France pour l'époque. On assiste à un déplacement des anciennes grilles de lecture et à une réorganisation d'encore plus anciens concepts ; on procède ainsi à un regroupement d'éléments nouveaux et anciens, qui se trouvent reconfigurés autour d'ensembles d'hypothèses et de constellations thématiques radicalement différents. Ces livres visent à construire une histoire critique du présent, dans laquelle le présent n'est plus simplement perçu en tant qu'objet de description ou de documentation, mais où il devient objet de critique idéologique. Pourtant, aucun de leurs auteurs n'avait de formation d'historien professionnel. Abandonnant une approche macrosociale de l'histoire prônée par la deuxième Internationale au profit d'une lecture passant par le prisme de la « vie quotidienne », ces œuvres ont donc mis en avant une nouvelle façon

d'aborder la culture, la conscience et l'expérience ; en effet, « culture » et formes de plaisir font alors partie intégrante de l'analyse, indispensable à une conception adéquate des transformations historiques, passées et présentes. Bien que je ne l'aie pas souligné à l'époque, il me semble que ce sont des textes que l'on peut comparer avec certains travaux majeurs réalisés en Angleterre exactement à la même époque, la fin des années 1950, comme l'œuvre de Hoggart, *La Culture du pauvre*⁵ ou celle de Raymond Williams, *Culture and Society*⁶. Ces deux projets, britanniques et français, ont cela en commun qu'ils se fixent sur du contemporain, c'est-à-dire qu'ils sont façonnés par la pression immédiate de la société d'après-guerre au cours de laquelle ils furent rédigés, mais se constituent en même temps en réponses à cette pression. Simultanément analytique et politique, empirique et utopique, le concept de « vie quotidienne » joue chez Henri Lefebvre le rôle que joue chez Williams le concept de « culture ». À cela près que les ouvrages français sont le signe d'une conscience d'une contradiction de l'époque spécifiquement française, nationale, que les événements qui se déroulaient au même moment en Algérie n'ont que trop mis en lumière : cette façon dont la France assumait cette fonction de nation à la fois exploitante et exploitée, ce rôle à la fois de dominant et de dominé ; car elle exploitait les populations coloniales au moment où elle-même devait subir le joug des États-Unis, notamment à travers une plus étroite collaboration ou fusion avec le capitalisme à l'américaine. Ainsi, si pour écrire l'histoire de cette période, ma propre perspective s'est approchée des « études culturelles », cela est en partie dû au fait que cette même perspective est un produit de la période en question, une perspective qui en France émergea en quelque sorte comme une expérience vécue avant d'être nommée comme telle.

Mais à cette époque, il est devenu évident pour nombre d'entre nous que lors de leur exportation du Royaume-Uni vers les États-Unis, les études culturelles avaient perdu tout caractère marxiste, dans l'assimilation de cette discipline à une célébration de l'ici et maintenant. La traduction et la lecture de fonctionnalistes tels que Michel de Certeau a renversé la façon dont on entendait les notions de pouvoir et de résistance, et c'est ce renversement qui a formé la base de l'idée de résistance ludique par la consommation, telle qu'elle a été développée par les études culturelles anglo-américaines. Là encore, Henri Lefebvre, penseur plus nuancé du quotidien, me paraissait plus utile pour ma réflexion : car si d'autres penseurs avaient l'air convaincu que l'on touchait à l'accomplissement total de la relation marchande (ce que Marx appelle « la subsumption totale »), Lefebvre lui, même dans les œuvres qui tendent à promouvoir au maximum une approche spatiale, ne s'est jamais lassé de montrer en quoi le capitalisme maintient, et même produit l'inégalité, et par consé-

quent, en quoi il produit également des temporalités différentielles, que Bloch appelle « non-contemporanéités ».

Que pensez-vous de la position d'Althusser sur le rapport entre « Mai étudiant » et « Mai ouvrier », publiée en 1969? Dans quelle mesure estimez-vous son analyse (selon laquelle l'événement majeur de Mai 68 demeure avant tout la grève générale, et que les actions menées par les étudiants et les intellectuels constituent un événement subordonné à la grève) moins rigoureuse ou moins convaincante que l'approche chronologique qu'Henri Lefebvre adopte dans *L'irruption...*⁸, dont l'argument principal revient à considérer à l'inverse d'Althusser que la grève générale des ouvriers a été un événement subordonné au mouvement étudiant, lycéen, et intellectuel ?

Je ne vois pas ce que l'on gagne à définir la relation entre « Mai ouvrier » et « Mai étudiant » en termes de subordination. Je pense que j'ai dû probablement envisager cette relation comme relation paratactique plus que relation hypotactique. L'idée clef de Mai tel que je l'ai compris réside dans l'union de la contestation intellectuelle et de la lutte ouvrière – bien que cette union ait été simultanément accomplie et manquée, confirmée et fantasmée, empêchée, impossible, soumise aux répressions d'une part, et aux déceptions et manipulations d'autre part, une source de grand enthousiasme, qui faisait depuis peu partie intégrante du quotidien. C'est pourquoi mon objectif était de retracer l'historique de cette idée clef en particulier, et notamment d'examiner ses déplacements, qu'elle a subi au travers du tournant que prend l'historiographie après 1968.

Dans votre analyse de l'interprétation historiographique de « Mai » dans les années qui suivent immédiatement les événements, vous choisissez de vous concentrer uniquement sur trois périodiques : *Le Peuple français*, *Les Cahiers du Forum-Histoire*, et *Révoltes logiques* (ce dernier dirigé par Jacques Rancière). Quelles sont les raisons qui ont motivé ce choix, et plus spécifiquement, en quoi ces études de cas sont-elles particulièrement représentatives d'une tendance historiographique, au-delà du simple « mérite qu'[elles] avaient d'être des efforts collectifs, enracinés dans la pratique, allant *a contrario* de la recherche académique, par le caractère collectif de la recherche, de l'écriture, et de la prise de décision » ? Avez-vous envisagé de vous pencher sur d'autres publications historiques émanant d'autres groupes, ou encore de groupes moins marginaux sur la scène politique, tels que par exemple, les revues du PSU, ou *Critique communiste*, et si tel est le cas, pourquoi avez-vous choisi de ne pas les prendre en compte ?

À lire vos questions, on pourrait croire que les revues sur lesquelles j'ai choisi de travailler se contentent de produire des interprétations de Mai, mais ce n'est pas le cas : ce sont des projets, des lieux de réflexion où l'on tente de déchiffrer certaines aspirations ou idées politiques de Mai au travers des

questions du passé, de la représentation des ouvriers, autant qu'elles présentent des opportunités d'effectuer une critique de l'écriture de l'histoire, ce qui revient à trouver une forme alternative d'écriture de l'histoire. Aussi mon projet n'était-il pas de faire une enquête sur le spectre idéologique de cette époque, ou une étude comparative de la littérature des organes de presse des différents groupes politiques. Mon objectif consistait essentiellement à retrouver la trace de cette idée clef, qui vers le milieu des années 1970 s'articule autour de la question de la représentation, du problème des voix ouvrières, et de la diversification de l'identification à la classe ouvrière ; et c'est en ce sens que ces trois revues, aussi obscures qu'elles puissent paraître, ont été les sites les plus fertiles pour aboutir à une réflexion continue sur cette question en particulier, réflexion comprise dans le contexte du débat plus général mais aussi plus précis sur l'écriture de l'histoire et la représentation du passé. Mon intention n'était pas du tout de dresser une sorte de catalogue sociologique, dont le manque est d'après Bensaïd une des faiblesses de mon livre, qui présente selon lui une image très déformée de la réalité. À cet égard, je me demande bien quelle image de la réalité autorise Bensaïd à qualifier mon travail de déformation de la réalité ; à moins qu'il ne s'agisse là du concept d'exhaustivité dans la sélection ou classification des sources, se devant de rendre compte de la variété des publications et revues de l'ensemble des groupes. Mais selon moi, l'exhaustivité n'a jamais permis de traduire une image plus vraie de la réalité.

Quelle réponse feriez-vous à la critique de Daniel Bensaïd¹⁰ selon laquelle votre ouvrage reste une tentative inconsistante de réhabilitation et re-légitimation de l'événement parce qu'elle n'est pas assez ancrée dans la pratique, ce qui conduit à une « hypostase fétichisante »¹¹ de Mai 68 et produit en réalité l'effet inverse à son ambition de départ. Selon vous, dans quelle mesure est-il possible de dépasser l'aporie de la politisation purement verbale et abstraite ? Comment redonner toute sa « dimension politique à cette controverse » ?

Si je comprends bien l'objet de sa critique, il me semble que Daniel Bensaïd incorpore mon travail à une critique plus globale qu'il a formulée en d'autres lieux ; il s'agit d'une critique d'une tendance générale qu'il perçoit dans le travail d'Alain Badiou (et dans une moindre mesure, dans celui de Rancière), qui dans l'énonciation même « d'événement », caractérisé par son intermitte et sa rareté, ne ferait ressortir que le caractère sublimé et esthétisé de cette notion. Néanmoins, je pense que la position de Daniel Bensaïd à ce sujet se fonde probablement en partie sur une division du travail un peu trop simple entre la politique et l'esthétique, division qui découle certainement d'une formulation peut-être exagérée de commentaires post-benjaminien sur l'esthétique et l'histoire, qui s'est malheureusement transformée aujourd'hui

d'hui en une peur surdéterminée de l'esthétique. Pendant un certain temps, on nous a enseigné à tous que la pire chose au monde, c'était l'esthétisation de la politique ; pourtant, la politique est inséparable de sa dimension esthétique. De fait, énoncer que des événements du passé sont « représentés », ou qu'ils doivent être « reconstruits » ou « remis en scène » dans un contexte ou une conjoncture particulière, ne constitue en aucun cas une simplification, hyperbolisation, ou encore sublimation des événements ; c'est la simple condition pour les rendre (à nouveau) visibles. En vérité, plus je songe à cette « séparation » entre politique et esthétique dans la critique de Bensaïd, plus elle me semble refléter la division entre base et superstructure ; auquel cas, quand Bensaïd dit que je ne parviens pas à penser le concept de « pouvoir », il substitue la notion de « base » à celle de « pouvoir » dans sa conception de ce dernier.

Pour autant, je ne crois pas que mon ouvrage soit coupable de fétichisation à l'égard de l'événement de 68. En effet, sur environ un tiers du livre, il est question d'établir, de la façon la plus matérielle possible, la place des mouvements algériens et anticoloniaux qui précèdent les événements de 68, qui forment la préhistoire de l'agitation ouvrière : une continuité directe et des sociabilités se sont instaurées, et font le lien entre la politique de résolution du conflit dans la guerre d'Algérie, les séquelles des succès des guerres de libération nationale, à l'insurrection de Mai, en passant par toute une politique tiers-mondiste qui s'avère durable et se prolonge assez loin dans les années 1970, peut-être même au-delà. Ce que je voulais démontrer, c'était comment les événements politiques de Mai nourrissent un lien étroit et inextricable avec la mémoire politique telle qu'elle est définie par la décolonisation. Comme je l'ai déjà dit auparavant, je voulais « soutenir la tension inhérente à Mai, entre un "événement" et une période d'une vingtaine d'années, du milieu des années 1950 jusqu'au milieu des années 1970¹² ». Il me semble donc que ma démarche ne constitue d'aucune façon une hypostase de l'événement. Bien au contraire, j'ai pris le contrepied du cliché bien connu que l'on entend toujours dans les récits populaires de 68 du « coup de tonnerre dans un ciel serein », selon lequel une France prospère qui s'ennuyait aurait été prise d'une soudaine fièvre d'irrationalité. De plus, ma décision de terminer mon livre sur les grèves de 1995 procède avant tout d'un désir d'éviter toute fétichisation de cet événement de 68. Mais pour moi, la comparaison ne doit pas non plus se réduire à suggérer une continuité ininterrompue entre ces deux événements. Il faut commencer par penser les événements en termes de disparités, car si l'on ne cherche que les éléments de continuité, on tombe inévitablement dans la simplification de l'objet de pensée. Certes, il faut reconnaître que les grèves de 1995 comme celles de 1968 ont subi un immense procès de simplification.

Toutefois, on ne peut nier qu'il existe un élément de continuité, un fil rouge qui court entre les années pour relier les deux événements. Or si j'ai choisi de ne pas me pencher sur la gauche politique de la période intermédiaire entre 68 et le début des années 1990, avec ses débats, ses partis, ses ouvriers et ses activités militantes, c'est parce qu'il ne s'agissait pas là de mon sujet de recherche. Je me suis essentiellement centrée sur les questions de représentation, ou pour être plus précise, la représentation des années Mai 68. J'ai dû par conséquent me détacher de la perspective de la gauche des années 1980, afin de retrouver la trace d'une somme considérable de travail concerté de narration de l'événement, qui a lieu pendant les hypocrites années Mitterrand, et visait à transformer 68 en son exact contraire, c'est-à-dire une sorte de moment fondateur ou précondition de l'ordre du jour néolibéral. Toutes ces formules simplificatrices, ces techniques d'aplanissement, toutes les réductions et manipulations les plus variées qui sont les seuls éléments qui restent d'un événement que l'on a transformé en une série de tropes : tout cela fait également partie de l'histoire d'un événement. Ma recherche visait surtout à suivre ce processus de transformation de 68 jusqu'au bout, et non de produire une sorte de reconstitution synchronique de l'événement qui aurait pris en compte l'ensemble de tous les divers acteurs, participants, et positions – une reconstitution qui selon ce que Bensaïd a l'air de suggérer permettrait enfin de produire une image non déformée de la réalité.

Aussi, il me semble vouloir réfuter la lecture que Bensaïd fait de mon livre à deux égards. D'abord, je n'ai jamais considéré Mai 68 en tant qu'événement « absolu et inconditionné ». Cependant, je suis non seulement convaincue que le pouvoir d'un trope historique dérivant d'un événement tel que 68 découle précisément de l'excès de l'événement, qui nous contraint, et continue de nous contraindre à le suivre jusqu'au bout, mais je crois aussi que cet excès représente une optique qui permet de comprendre les divers courants et trajectoires politiques qui s'en sont ensuivis : c'est précisément l'excès d'un événement qui permet de mieux distinguer les autres activités, histoires et trajectoires.

Comme vous le signalez en conclusion, la vie ultérieure de Mai, que l'on a vu surgir ces dernières années, et qui constitue même peut-être à ce jour la vie ultérieure la plus durable de Mai, s'est cristallisée autour des grèves de décembre 1995, où une forme de retour du refoulé a accompagné la transformation et reconfiguration des mouvements sociaux. Dans quelle mesure estimez-vous que l'héritage de Mai soit valable pour l'étude des mouvances et mouvements altermondialistes en France, pour ce qui a trait à leur intensité, ténacité et capacité à se maintenir sur la durée, et enfin l'étendue de leur rayonnement ?

Lors de la publication de la traduction française du livre au printemps dernier, je suis venue en France pour en parler, ce qui coïncidait avec la période de la

campagne précédent le vote pour le référendum sur la constitution européenne. Certaines discussions ont eu lieu dans des librairies, d'autres dans des réunions des « Amis du *Monde Diplo* », où il m'a semblé observer l'avènement d'une organisation particulièrement efficace de la campagne sur le référendum. En particulier dans le Sud de la France, à Montpellier et Toulouse, où j'ai rencontré des jeunes gens qui avaient lu mon livre et se sentaient en résonance avec mon livre dans leurs propres efforts ou tentatives d'organisation d'une campagne du « non » sur le référendum européen, capable de rencontrer un certain écho. Pour la plupart d'entre eux, ces jeunes gens prenaient une part active au mouvement altermondialiste, et tenaient un discours extrêmement clair sur leurs raisons de voter « non », et sur leur désir d'une autre Europe, sociale, écologique, et démocratique. Ils s'exprimaient aussi très clairement sur les débats au sein du mouvement altermondialiste, par exemple sur le débat entre la position anticapitaliste, et ceux qui croient qu'une distribution plus juste et plus équitable est possible.

Pour vous, l'engagement est-il un débat purement marxiste ? Quelle place accordez-vous à l'engagement intellectuel en tant que pratique politique qui participe d'une transformation sociale ?

Non, l'engagement est loin de se réduire à un simple débat marxiste. Aujourd'hui par exemple, je suis impliquée dans une lutte sur le terrain au sein de ma propre université, New York University, qui, à l'image de nombreuses universités privées américaines, a choisi d'adopter totalement une structure d'entreprise, qui ne se distingue en rien de celle d'Enron. Le président de notre université, qui gagne plus de 750 000 \$ par an, a été directement élu par le conseil d'administration, qui ne comporte aucun étudiant ou membre de la faculté. On a assisté à une érosion spectaculaire de la participation des facultés dans l'administration de l'université. En ce moment, notre mouvement est dirigé par des étudiants diplômés¹³, organisés en un syndicat (qui est le seul et unique en son genre pour une université américaine privée), que l'administration a entrepris de « démanteler » l'été dernier. (Il ne s'agit pas d'association étudiante, mais bien d'un syndicat comme tous les autres, composés d'étudiants qui assurent l'enseignement de la majorité des cours pour les étudiants non diplômés¹⁴; par exemple, ils se chargent de l'enseignement de la langue française). Prenant exemple sur le gouvernement Bush, dont le comité de relations patrons-ouvriers est récemment revenu sur le principe souverain selon lequel les concepts d'« étudiant » et de « travailleur » n'étaient pas forcément mutuellement exclusifs, reconnaissant que certains étudiants pouvaient en même temps avoir un emploi, notre président a ainsi décidé de refuser toute négociation avec le syndicat d'étudiants. En consé-

quence, ces étudiants, accompagnés dans leur lutte par certains membres de la faculté, sont en train de préparer une grève, et provoquent des perturbations en tous genres. D'ailleurs, bien que le syndicat leur ait demandé de ne pas participer à une conférence qui se tenait sur le campus il y a de cela quelques semaines, la situation n'a pas empêché Bernard Henri Lévy, et d'autres sartrien de renom, de traverser le piquet de grève pour aller faire leurs conférences sur Sartre ! (Pascal Bruckner a même donné une conférence il y a quelques jours). Donc, vous imaginez la situation : nous avions d'un côté les étudiants/travailleurs, de l'autre, l'UFR de Français de New York University qui refusait absolument de déplacer ou ajourner sa conférence, et enfin, nous avions toute une équipe d'illustres penseurs français ou américains qui insistaient qu'il ne saurait y avoir d'entorse à la règle et aux affaires qui doivent suivre leur cours, et qu'il était hors de question que l'on contrarie leurs projets de faire leur devoir : faire une conférence sur Sartre !

Examinons à présent votre dernier ouvrage paru, *Anti-Americanism*, que vous avez dirigé de concert avec Andrew Ross¹⁵. Comment définiriez-vous ce paradoxe qui semble soutenir l'imaginaire politique américain, d'une tension inhérente entre d'une part, l'idée foncièrement anti-impérialiste d'émancipation et de liberté, et d'autre part une vision expansionniste de l'impérialisme américain, dans lequel « menaces et ennemis » sont nécessaires à la conception même de la notion d'hégémonie ? D'autre part, quelles sont les caractéristiques spécifiques à l'anti-américanisme français ? Pourrait-on envisager l'hypothèse qu'un désir politique mimétique entre les deux pays les oppose l'un à l'autre en tant que rivaux héritiers des Lumières, ou l'exceptionnalisme américain diffère-t-il radicalement de l'exceptionnalisme français ?

Telle que je comprends la question, ce qui importe ne relève ni d'un problème de contenu des représentations de la France aux États-Unis, ou des États-Unis en France, ni d'une rivalité entre deux exceptionnalismes ; l'enjeu se situe plutôt autour de la question de qui produit ces représentations : qui obtient un forum, qui se fait écouter. Aux États-Unis, surtout depuis la marche à la guerre en Irak, nous sommes en présence d'une intégration quasi sans failles des médias avec l'économie, l'État, et le pouvoir militaire. Judith Miller, et les révélations récentes concernant les « arguments en faveur de la guerre » à propos du *New York Times* en sont une parfaite illustration. On a assisté ces dernières semaines à une infime rupture dans l'alignement idéologique [des médias], mais avant, les seuls bols d'air qui étaient autorisés provenaient d'émissions comiques programmées en deuxième partie de soirée sur les chaînes de câble ; ces émissions étaient jusqu'à récemment les seules autorisées à dire ce qu'elles voulaient, probablement parce que c'est l'heure où tout le monde dort. En ce qui concerne la France, les seuls que l'on

entend ou voit [aux États-Unis], ce sont les *compradors* culturels ou les américanophiles professionnels tels que Bruckner ou Lévy, qui dans une certaine mesure, ont construit toute leur carrière sur la répudiation de Mai 68. On leur accorde autant d'entretiens, citations et portraits dans le *New York Times* qu'ils en ont à Paris. Beaucoup de mes amis français ne comprennent pas que je parle si souvent de ces personnages ; ils me disent que personne en France ne prend Lévy et les autres au sérieux. Mais si tel est le cas, comment se fait-il qu'on ne voit qu'eux partout ?

Bien entendu, Lévy et Bruckner ont leurs équivalents américains, des opportunistes qui se sont beaucoup fait voir pendant la marche à la guerre en Irak : des gens tels que Michael Ignatieff, qui qualifie la démarche que poursuivent les États-Unis d'« empire allégé », qu'il définit en tant qu'« hégémonie globale dont les ornements sont l'économie de marché, les droits de l'homme, et la démocratie, imposée par un pouvoir militaire monumental sans précédent ». Dans mon pays, ces dernières années, voilà les déclarations que l'on lisait ou entendait à la télévision au moins deux ou trois fois par jour. C'est ce qui nous a motivé, Andrew et moi, à monter ce projet d'ouvrage collectif sur l'anti-américanisme ; nous avons tenté de mobiliser des universitaires spécialisés dans la recherche sur un territoire particulier (avec des contributions de la part d'asianistes, de latin-américanistes, et ainsi de suite) qui semblaient être en mesure d'apporter des éléments de discussions historiques informées sur ces différentes régions, dans le but de contrecarrer les Ignatieffs, les Huntingtons, les Fergusons, qui prennent toute la place sur la scène intellectuelle.

Dans mon article [sur l'anti-américanisme français], j'ai cherché à soutenir la thèse selon laquelle l'anti-américanisme actuel en France découle dans tous ses aspects de l'anti-impérialisme français (et mondial) des années 1960 et soixante-dix, et non de la rivalité intercapitaliste comme les médias américains l'affirment, ni du phénomène discursif de longue date qui est traité, par exemple, dans le livre de Philippe Roger. À mon sens, il existe un véritable conflit entre les États-Unis et la France (ou avec l'Europe occidentale plus généralement, constituée de pays où le système de protection et de solidarité sociale n'a pas été complètement anéanti), un conflit réel, qui se situe au niveau de la culture politique. De nombreux Français et autres Européens occidentaux sont hostiles à l'idée d'État tel qu'il existe aux États-Unis, un État conçu dans le seul et unique but de servir l'économie. C'est pour cela que j'envisage ce concept d'anti-américanisme comme une sorte de projet, et non de façon culturaliste : il s'agit d'un projet pour imaginer l'avenir. Il me paraît de plus en plus clair que les États-Unis n'assure plus cette fonction de modèle à suivre pour l'avenir, et ne recèle plus un imaginaire qui ferait figure d'archétype référentiel de la « modernité ».

En conclusion, pourriez-vous nous faire part de vos futurs projets, de vos champs d'investigation intellectuelle ou d'engagement ?

En ce moment, je travaille sur une étude de genre du polar en France et en Italie. Dans mon livre sur Mai 68, je mentionne que le polar constitue l'un des rares sites que j'ai trouvés où l'on cherche à relater une histoire politique du passé récent, en particulier après les années 1970, quand nombre de militants des luttes anticoloniales et des insurrections de 68 se sont mis à écrire des romans policiers. Ma recherche est centrée sur la transformation de la figure du détective dans le polar français : car il ne se pose plus en tant que « géographe social », comme le détective américain des années 1940 dont le rôle narratif était de tracer les grandes lignes d'une totalité sociale lors de ses mouvements urbains, et de faire se rencontrer ainsi des parties de la ville qui ne se croisent pas d'ordinaire. Dans le polar français d'après 68, on attribue à la figure du détective un nouveau rôle, plus historique par nature : celui de trouver une totalité historique. Sans s'en rendre compte ou en avoir l'intention, le détective figure une conscience historique dans un monde consacré à l'oubli. Il traduit, par exemple, comment certains aspects de la guerre d'Algérie subsistent et reviennent sous la forme de comportements fascistes dans les années 1980. Je viens de terminer un article sur l'œuvre de Jean-François Vilar, quelqu'un dont j'apprécie beaucoup les romans noirs. Pour les Italiens en revanche, l'important est de dresser la carte de la nouvelle économie globale du crime organisé, identifier les nouveaux circuits, acteurs et itinéraires qui sont devenus nécessaires aux énormes quantités d'argent qui doit passer par de nouveaux réseaux pour être blanchi, par exemple. J'estime les phénomènes italien et français infiniment plus intéressants que les assomants produits américains actuels, qui se nourrissent de la scientisme obsession des technologies ou de l'expertise médico-légale, ou pire encore, de la figure du « tueur en série ».

Entretien réalisé et traduit par Aude de Caunes

- 1 Kristin Ross, *Fast Cars, Clean Bodies. Decolonisation and the Reordering of French Culture*, Cambridge Mass, MIT Press, 1995 ; traduit en français : *Aller plus vite, laver plus blanc. La culture française au tournant des années 1960*, Abbeville, 1997.
- 2 Kristin Ross, *May' 68 and its Afterlives*. Chicago & London, The University

- of Chicago Press, 2002, p. 117 ; traduit en français : *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Complexe-Monde Diplomatique, 2005.
- 3 Kristin Ross, *The Émergence of Social Space ; Rimbaud and the Paris Commune*, University of Minnesota Press, 1988.
- 4 Kristin Ross, *Fast Cars, Clean Bodies ; Decolonisation and the Reordering of*

French Culture Cambridge Mass, MIT Press, 1995 ; traduit en français : *Aller plus vite, laver plus blanc. La culture française au tournant des années 1960*, Abbeville, 1997.

5 Richard Hoggart, *Uses of Literacy* (1957), Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; traduit en français : *La Culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970.

6 Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth, Penguin, 1961.

7 Louis Althusser, « À propos de l'article de Michel Verret sur "Mai étudiant" », in *La Pensée*, n° 145, May-June 1969, pp. 3-14.

8 Henri Lefebvre, *Mai 68 ; l'irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Anthropos, 1968.

9 Kristin Ross, *May' 68 and its Afterlives*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 2002, p. 117 ; traduit en français : *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Complexe-Monde Diplomatique, 2005.

10 Daniel Bensaïd, « Red and Black » : critique de l'ouvrage de Kristin Ross, *May' 68 & its Afterlives*, in *Radical Philosophy* 119, May-June 2003.

11 *Ibid.*

12 Kristin Ross, *May' 68 and its Afterlives*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2002, p. 26 ; traduit en français : *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Complexe-Monde Diplomatique, 2005.

13 Étudiants inscrits dans l'équivalent des niveaux mastère et doctorat aux États-Unis ; note de traduction.

14 Étudiants inscrits dans l'équivalent du niveau licence aux États-Unis ; note de traduction.

15 *Anti-Americanism* ouvrage collectif sous la direction d'Andrew Ross et Kristin Ross, New York, New York University Press, 2004.

Intellectuels et engagement

Michel Surya

Directeur de la revue Lignes,

Dernier livre paru : *La Révolution rêvée*, Paris, 2004.

« La liberté de la littérature est au principe de toutes les libertés »

ContreTemps **Le Manifeste Trotski/Breton de 1938** dirait, écris-tu, « l'identité essentielle de l'art et de la révolution ». Le terme d'Art, unifie cependant, sous une même majuscule, ce qu'on appelait naguère les arts (en y incluant les techniques), et il réunit sous un singulier œcuménisme arts sacrés et arts profanes. On peut donc se demander si la célébration de cet Art ne s'inscrit pas dans la tendance fétichiste de la modernité à inventer de nouveaux dieux, tous aussi singuliers et majuscules : la Science, le Progrès, l'Histoire, l'Humanité, y compris la Révolution. Et l'Art, bien sûr, hypostasié par la nouvelle division du travail. Alors que Sartre revendiquait une littérature dépouillée du sacré, n'est-on pas alors devant sa resacralisation. Et l'Art, historiquement conçu, a-t-il jamais été autre chose que bourgeois ? Cette question semble préalable au rôle attribué à la littérature dans *La Révolution rêvée*. Tu accordes une importance justifiée au texte de Sartre abordant la littérature comme fait social : « La littérature est par essence la subjectivité d'une société en révolution permanente. » Pour Benda, au contraire, la littérature contemporaine devenait obscure, incommunicable, antisociale, séduite par les « prestiges usurpés de l'inconscient », hostile au réel. D'autres auraient dit « décadente ». Cette littérature serait selon lui une machine de guerre contre les Lumières, accompagnant un relativisme post-moderne avant l'heure. Tout ton livre justifie au contraire l'engagement de la littérature dans l'époque.

Michel Surya. La question par laquelle tu commences ne cesse pas d'être la question sur laquelle butent tous ceux qui se posent la question de l'art depuis, ou à partir de la politique. Et si j'avais dû me la poser moi-même, il est vraisemblable que je n'aurais pas entrepris l'écriture de ce livre. Il me faut donc le préciser, sinon tout ce que je dirai ira de travers, manquera de sens : je n'ai pas de réponse à cette question parce qu'en réalité je ne me la pose pas. Mais que je ne me la pose pas ne me fait pas ignorer qu'elle se pose. Et qu'elle s'est posée à ceux dont je parle dans ce livre, dont ce livre est l'histoire. Ce livre est quelque chose comme l'histoire de cette question. Et il me faut y répondre d'abord en tant que ce livre est la réponse que ceux qui ont fait cette histoire lui ont apportée. Je pourrais répondre ensuite en tant que j'ai fait moi-même l'histoire de cette histoire.

En même temps, et c'est essentiel, non pas seulement pour la compréhension de ce livre mais même de cette question, je ne suis pas parti de là. Si j'étais parti de là, j'aurais été l'exact contemporain de cette question et je l'aurais en quelque sorte posée ainsi que ceux-ci se la sont posée et que tu la poses toi-même. Or je suis parti d'un tout autre moment de cette histoire, ou du moment qui suit exactement la fin de cette histoire. Du moment, précisément, où, cette histoire enfin une fois finie (et c'est le postulat qu'il me fallait contester), les procès allaient pouvoir commencer. Et où ils commencèrent en effet. Appelons pour simplifier ce moment idéologique/politique le moment Aron/Fukuyama/Furet. Et les procès « Aron/Fukuyama/Furet » n'allaient pas « choisir » entre les œuvres révolutionnaires, ils ne le voulaient pas; ils allaient les condamner toutes (c'est ce qu'ils voulaient). Toutes auraient été, chacune à sa façon, dès l'instant qu'elles se prétendirent révolutionnaires, *coupables*. Ce livre est d'abord un procès en réhabilitation de ces œuvres. Il y a une double impatience au principe de ce livre: contre le triomphalisme politique rétrospectif d'abord, et contre la haine de la littérature et de la pensée ensuite. Mais tout est beaucoup plus compliqué, en même temps; en effet, quelques-unes des littératures et des pensées mises ainsi en accusation pouvaient avoir elles-mêmes fait montre par le passé d'un triomphalisme politique à peine moins violent; et quelques autres (ou les mêmes) d'une haine de soi qui ne le cède en rien à cette haine récente. Aussi bien, il me faut essayer de reprendre plusieurs des affirmations que contient ta question, qui sont aussi comme autant d'objections possibles. *Primo*, cette conaturalité de l'art et de la révolution, cette quasi-consubstantialité est un énoncé essentiellement surréaliste; il se trouve que, à un moment donné, Trotski y consent et le contresigne. Trotski affirme avec Breton, c'est ce que le texte dit: « *l'indépendance de l'art pour la révolution; la révolution pour la liberté définitive de l'art* ». S'il y a fétichisation, comme tu le dis, elle n'est donc pas mon fait. Dire, *secundo*, que cet énoncé serait ou resterait bourgeois est vrai en un sens (marxiste), mais faux en un autre (surréaliste). L'anomalie ici c'est qu'un marxiste cède sur son marxisme au point de faire sien un énoncé surréaliste (rien moins que marxiste). J'y vois pour ma part un effet du refus simultané, commun et, tout compte fait, minoritaire, du fascisme et du stalinisme (jdanovien ou radeckien) contemporains, lesquels ne laissaient plus de doute (on est en 1938) sur ce qu'il en coûte à l'art de se prêter si peu que ce soit à la propagande. *Tertio*, il n'est pas vrai que Sartre s'en soit de tout temps tenu à une définition de la littérature « comme fait social ». Il est arrivé qu'il l'affirme; il est arrivé qu'il jette lui-même le doute sur la validité de cette affirmation; il est arrivé enfin, chaque fois en tout cas qu'il lui a réellement fallu choisir, qu'il la réfute. Je le démontre, je crois, dans le détail. Et je ne le démontre pas d'ailleurs au sujet du seul Sartre, lequel est le plus souvent accusé par ces procès dont je

parlais; je le démontre *même au sujet d'Aragon*, ce qui est plus surprenant et tout à coup extrêmement intéressant. *Quatro*, il n'est donc pas tout à fait exact de me prêter, comme tu le fais, une première interprétation justifiant *a posteriori* l'engagement de cette littérature, et une autre affirmant que celle-ci est aussi et est essentiellement irréductible à tout espèce d'engagement. J'essaie en réalité de démontrer que, quelque volonté que tous ceux que la révolution attirait ou qui en rêvaient ont eu de faire que leur littérature servît son dessein suréminent, ils vécurent au moins comme un déchirement, au pire comme une impossibilité, qu'elle y fût asservie. Ce qui est exact, par contre, c'est que, si fétichisation il y a, je la partage: c'est-à-dire, je ne cesse pas de penser que la liberté de la littérature et de la pensée est au principe de toutes les libertés, politiques y compris.

Ne chemine-t-on pas alors sur une crête étroite entre deux écueils: celui d'une littérature militante et propagandiste, celui d'une gratuité formelle et aristocratique? Tu échappes au dilemme en affirmant que « le différend ne porte pas d'abord sur la littérature, mais sur l'action de l'homme: la littérature ne saurait poursuivre une fin qui serve cette action sans renoncer à elle-même, car l'action même n'a pas de fin possible ». Ce qui demanderait d'éclaircir le mot fin. Que l'action (politique) ou l'histoire (incertaine) n'ait pas de fin finale ou de fin promise, qu'elle ne dispose d'aucune garantie téléologique est une chose. Qu'elle n'ait pas de but, de cible, de projet, en serait une autre, dont la conséquence serait la négation de toute pensée stratégique. L'action se réduirait alors à une variante esthétique de la littérature, à « cette passion qui ronge »; elle serait le symétrique parfait d'un discours qui considère la littérature comme une arme politique parmi d'autres. Nous revenons donc à la case départ: la relation problématique, dans une société de marchandisation généralisée, la tension, irréductible à l'absorption de l'un par l'autre, entre l'acte littéraire (ou artistique) et l'acte politique.

Une première réponse: parler de « marchandisation généralisée » est prématuré, vaut pour notre époque, pas pour celle dont parle ce livre. Une seconde: autant les choses sont compliquées pour les écrivains eux-mêmes (s'entend: les écrivains authentiques), lesquels cherchent de bonne foi quelle liberté politique préserverait la liberté de la littérature et de la philosophie, et quelle liberté de la littérature et de la philosophie serait de nature à servir les fins de la Liberté en tant que telle (sociale, politique, tout téléologisme compris); autant les choses sont simples pour ce que tu appelles « littérature militante et de propagande ». Il n'y a en effet de littérature « militante et de propagande » que celle des écrivains et des intellectuels de parti; du Parti communiste essentiellement, et elle s'appelle, du nom que Jdanov lui a donné, le « réalisme socialiste ». Et il faut dire vite alors et cruellement qu'il n'y a pas de littérature qui compte de ce nom. *Fortiori* en France. Et c'est intéressant à ce titre d'ailleurs: si asservis qu'aient été les écrivains communistes français, ou qu'on ait voulu qu'ils soient, il n'y en a

pas d'important qui n'ait regimbé, c'est-à-dire il n'y en a pas qui n'ait été prêt à faire valoir les prérogatives d'une liberté très antérieure au réalisme socialiste – autrement dit, très étrangère à ses présupposés. Je le démontre longuement faisant valoir les diverses circonstances où il en fut débattu (je m'y suis attardé parce que cela m'a paru constituer une réelle résistance *de l'intérieur* du communisme « national »). On ne fera pas dire sans réserve ni longtemps à quelque intellectuel communiste que ce soit, même momentanément dogmatique, que Flaubert ou Stendhal ou Baudelaire ou Rimbaud ou Lautréamont ne sont pas des écrivains considérables, y compris du point de vue social du communisme. Et je forme une hypothèse pour tenter d'expliquer cette étrangeté française (laquelle nous fait revenir au manifeste Breton-Trotsky) : elle est que le surréalisme a innervé le communisme lui-même (des noms l'expliquent : Aragon, Éluard, Sadoul, Vaillant, Tzara, etc.), constituant une sorte de nappe phrénétique courant sous l'histoire dogmatique, lui résistant. Parler de gratuité formelle ou aristocratique, comme on le faisait alors, comme tu le fais toi-même, c'est ne pas assez tenir compte de ce qui sépare, dans le détail, les prérogatives de la pensée et de l'action ; ni de ce qui unit leurs libertés respectives, pour finir. Quelque chose de cette histoire que je raconte dit : les réquisits de l'action, dans une société de classe, sont une chose ; ce qu'il en sera de ceux de la pensée dans une société sans classe en est une tout autre ; n'exigeons rien de la pensée ou de l'art, au titre de l'action, dans la société de classe qui omette que c'est sur le modèle de la liberté de la pensée et de l'art que se constituera, le moment venu, la société sans classe (transparence de la société à elle-même, prophétise Sartre). Il n'y a pas d'aristocratie là-dedans. C'est le contraire même : il y a l'affirmation d'une liberté ni restreinte ni conditionnée.

La Révolution rêvée est sous-titrée : Pour une histoire des intellectuels et des œuvres révolutionnaires. Ce sous-titre est légitime. Un critique t'a reproché de faire la part trop belle aux intellectuels se mouvant dans l'orbite du Parti communiste, au détriment de courants critiques réduits à la portion congrue : les surréalistes, le groupe Socialisme ou Barbarie, Naville, Nadeau, Guérin, Blin, Malaquais. La plupart de ces auteurs ont eu peu d'influence sur le moment face à l'hégémonie stalinienne, nationale et internationale, et leur reconnaissance – qu'il s'agisse de Castoriadis ou de Lyotard – est venue bien plus tard. Il me semble qu'une histoire des intellectuels dans leur rapport à l'engagement politique et à la littérature eût été plus précis. Car, pour remplir le programme de ton sous-titre, il eût fallu suivre les métamorphoses de l'intellectuel et de sa fonction critique. Comment et pourquoi est-on passé de « l'intellectuel de parti » de l'entre-deux-guerres (illustré notamment par la trajectoire du groupe Philosophies : Lefebvre, Friedman, Guterman, Nizan, Politzer), de ses diatribes contre l'institution universitaire, à l'intellectuel engagé « compagnon de route », mais soucieux, comme en témoigne l'Althusser de *Pour Marx*, du jugement de ses pairs académiques.

Mascolo eut, dans *Le Communisme*, des mots impitoyables, probablement excessifs, contre ces compagnons (y compris ceux « de l'intérieur » dont Aragon fut le représentant emblématique) : ils rendent mal compte de la situation de la guerre froide, de la sommation à choisir son camp, et de la hantise de la trahison qui tétanise alors bien des intellectuels : surtout ne pas hurler avec les loups ! Cette contradiction des intellectuels, lucides par intermittence, sans parvenir à s'arracher au chantage à la fidélité envers le camp socialiste et le « parti des fusillés », se résout alors dans « l'engagement ». Il maintient une distance, préserve un quant-à-soi, alors que « l'adhésion » est perçue comme une conversion abêtissante (Cassou) ou comme une déchirure intime (la « guerre avec soi-même » selon Claude Roy), dont le destin d'un Nizan serait l'illustration tragique. Ajoutons que l'orthodoxie stalinienne trouvait son compte dans ce cortège de sympathisants disposés à pétitionner et à mettre leur capital symbolique au service de la cause, sans se mêler de trop près à la vie interne du parti.

La situation que tu décris des deux camps entre lesquels chacun était sommé de choisir est on ne peut plus exacte et elle explique beaucoup, sinon tout, des attitudes adoptées alors. Et c'est au cœur même de cette sommation que je me suis placé à mon tour, parce que je voulais me placer *à même les textes* (dans la relecture de beaucoup d'entre eux ; dans la découverte de quelques autres). C'est l'incompréhension qu'a rencontrée ce livre une fois ou l'autre : il ne s'agit pas de dire pour moi ce qui eût été préférable ; tout au plus de reconstituer ce qui a été. Je ne ferai aucune difficulté pour dire que Castoriadis, par exemple, est pour moi l'un de ceux dont la lecture (je pense aux *Carrefours du labyrinthe*) m'a engagé. Mais le fait est que ces œuvres, ou sont venues plus tard, ou n'ont connu que plus tard l'influence à laquelle on doit ce que nous pensons. C'est une chose qu'il faut que je réaffirme ici pour le cas où ce serait de bonne foi qu'on se serait mépris sur mes intentions (ce que je ne crois pas d'ailleurs : quel sens il y a à me reprocher de n'accorder pas assez d'importance aux œuvres inspirées pas le trotskisme, quand c'est cette époque elle-même qui n'est pas disposée à mesurer qu'elles auront bientôt un grand sens ?) J'en reviens à ta question : par définition une alternative aussi lourde que celle de la guerre froide, venant sitôt après la guerre (et j'insiste sur le poids dont celle-ci pèse alors), ne laisse guère le choix : je suis allé aux textes qui formèrent et forcèrent le débat. À ceux-là d'abord. À d'autres ensuite, qui le subdivisaient, qui le compliquaient. Ces textes obéissent eux-mêmes à une division principale qui ne laisse qu'assez peu de place aux divisions secondaires. Et c'est la texture même de cette époque, qui a voulu que ceux qui étaient résolus à intervenir efficacement au cœur de cette division qui les sommait de choisir, a fait qu'on choisissait ou le communisme (Sartre) ou l'anticommunisme (Aron). Je dis Sartre et Aron pour simplifier, bien sûr, mais tout le monde a alors plus ou moins obéi à une simplification de cette sorte. Ce qui m'intéressait le plus dans cette histoire n'entraînait certes pas dans cette simplification ; je n'avais pas le

pouvoir cependant de faire qu'elle ne fût pas opérante ni déterminante. Je pouvais tout au plus indiquer d'autres généalogies ; je le fais (le surréalisme, l'existentialisme, des francs-tireurs...) ; j'y insiste même.

La réponse de Sartre, selon laquelle l'engagement n'est pas un choix mais un état de fait (une sorte d'embarquement pascalien) est effectivement une réponse de situation, pour ne pas dire de circonstance. Ton livre invite à relire autrement *Les Communistes et la Paix*. Comment en effet ne pas être sensible à cette capacité de Sartre d'aller contre l'air du temps, d'agir à contretemps... De là à faire de ce texte, même avec la précaution d'un peut-être, « le dernier grand texte révolutionnaire écrit par un intellectuel français dans une époque où, un à un, les intellectuels français cessaient d'en appeler à la révolution », il y a un pas que je ne franchirais pas. Peut-être ta générosité s'explique-t-elle par le fait que la révolution dont il est ici question est bien « la révolution rêvée ». Qu'un Aragon ou un Kanapa, tout en avalant mille et une couleuvres, aient continué à rêver, à leur manière, de révolution, nul ne le contesterait. Ce n'est pas leur rêve qui est en question, mais leur politique prosaïque. Elle fut, « globalement », aurait dit le grossiste Georges Marchais, contre-révolutionnaire : du congrès de Kharkov, au silence devant la Commune de Budapest, en passant par le pacte germano-soviétique (célébré par Aragon dans sa première version des *Communistes*, avec en prime une charge honteuse contre la mémoire de Nizan). Si la fidélité de Sartre à la cause des opprimés gagne incontestablement en grandeur, comparée à la nouvelle débandade des clercs, sa position devant le désastre stalinien (sous prétexte que le parti, en dépit de sa politique, finirait bien par retomber sur ses pattes comme un chat en vertu de son lest prolétarien ; ou sous prétexte, comme tu le rappelles, qu'il n'y aurait de prolétariat « que par le parti qui le représente »), ou son aveuglement devant les catéchumènes maoïstes passent mal l'épreuve du temps. Tu cites Sartre, écrivant en 1956 que « les chances de la révolution sont pratiquement nulles dans l'immédiat ». C'était vrai en un certain sens, en Europe du moins. Mais 1956, c'est aussi le 20^e congrès, la Commune de Budapest, les Cent Fleurs en Chine, le débarquement du Granma, le congrès de la Soummam... Ce que Sartre constate, c'est une éclipse de la raison stratégique, comme il s'en produit à nouveau aujourd'hui. Un divorce entre le nécessaire et le possible, dont on perçoit l'écho dans le rapport tumultueux de la littérature et de la politique. Henri Lefebvre souhaitait en 1957 un romantisme nouveau, « en proie au possible », contre un romantisme nostalgique en proie au passé. Ce romantisme fut-il autre chose qu'un vœu ? Ne signalait-il pas un creux de l'histoire, un moment utopique (au sens qu'il donnait lui-même à l'utopie), de « déjà plus » et de « pas encore ». C'est ce dont témoignerait, au tout début des années 1960, le repli temporaire de la littérature dans les sciences humaines et l'apparition d'une nouvelle figure d'auteur (incarnée alors par Lévi-Strauss, Foucault, ou Barthes).

Posons la question de Sartre puisque, à l'évidence, c'est le nom de Sartre qui est le mieux à même de poser la question qui nous intéresse : celle de l'engagement. Une chose est sûre, qu'il faut que je redise : je ne suis qu'assez médiocrement

sartrien. Mes goûts me portent bien plutôt vers une forme beaucoup plus discrète, ou « élitiste » diras-tu, de la littérature : Bataille, Blanchot, etc. Une autre chose est sûre cependant : c'est de bonne foi que j'ai lu ou relu les textes qui ont formé cette époque. Et force m'est alors de dire que, lisant ou relisant ceux-ci, les textes politiques de Sartre ont suscité ma sympathie. Ils l'ont suscitée de deux façons : relativement à l'époque elle-même ; *a fortiori* relativement à ceux qui instruisent ces procès rétrospectifs (ce qu'on appelle « la haine de Sartre »). Sartre se serait trompé, soit ; mais, en ce cas, je préfère les torts de Sartre aux raisons d'Aron. Ce que je peux dire autrement : j'aurais alors préféré avoir tort avec Sartre que raison avec Aron. Même si je donne en dernière analyse raison à autre chose que l'un ou l'autre : un pessimisme historique auquel le nom de Bataille, par exemple, convient parfaitement (mais je devrais dire aussi : Antelme, Rousset, etc.). C'est-à-dire, *Les Communistes et la Paix* est un texte étrange, qui vient en retard, à contretemps, en porte-à-faux. De ce point de vue Sartre est en effet un piètre politique, comme on l'a dit. Qu'est-ce qui fait en ce cas, si je le sais et que j'en conviens moi-même, que je le préfère, et de beaucoup, à Camus, par exemple ? C'est que l'animent une authenticité, une impatience, que sais-je, qui font qu'il parle par exemple du peuple et de la Commune comme il n'y a alors plus personne à en parler (pour un temps), talent littéraire y compris. Il ne faut pas l'oublier : c'est de littérature et de pensée que je parle dans ce livre, autant et même plus que de politique. De littérature et de pensée en tant que politiques. Il y a un bond de Sartre dans la politique avec *Les Communistes et la Paix* dont on peut dire qu'il porte à faux, mais pas qu'il n'obéit pas au mouvement qu'il invite à faire l'injonction politique. Je veux bien que Sartre ait eu tort alors (encore que je montre comment il n'eut tort qu'en partie, réservant l'avenir), mais j'attends que quelqu'un puisse avoir « tort » comme lui aujourd'hui. Tout le monde montre tant de pusillanimité à avoir raison. Ou, pour le dire autrement, tout le monde s'entend à ce point à faire qu'on n'entende que ceux qui montrent ces raisons que sont réduits au silence ceux qui ne les partagent pas. Sartre est l'un des noms, et de loin le plus célèbre, qui inspirent ces derniers.

Propos recueillis par Daniel Bensaïd

Olivier Abel

Professeur de philosophie éthique. Faculté de théologie protestante de Paris

La figure effondrée de l'intellectuel chrétien

Qu'est-ce qu'un intellectuel ? Quelqu'un qui cherche à communiquer une idée qui l'a soulevé, qui a fait sa joie, à « communiquer son plaisir aux autres¹ ». Les difficultés qu'il rencontre éventuellement ne sont qu'un cas particulier des difficultés que rencontrent tous ceux qui désirent partager leur bonheur ; et notamment le fait que cette communication de plaisir n'est pas imposable à autrui, et ne se propage en quelque sorte que de proche en proche dans un milieu, le milieu de ceux qui découvrent qu'ils partagent ce plaisir-là. Ces milieux peuvent ne pas se comprendre : le plaisir de l'un ne dira rien à l'autre, l'idée de l'un ne *dira* rien à l'autre. Si l'Évangile est une joie, une « nouvelle joyeuse », la difficulté de l'intellectuel chrétien se situe autour de ce nœud. Mais y a-t-il sens à parler d'« intellectuel chrétien » ? N'est-ce pas une catégorie extérieure, utile pour ceux qui cherchent des représentants de divers points de vue (un protestant, un communiste, un juif, etc.), mais sans véritable cohérence interne ? Qui peut se reconnaître dans une telle appellation ?

Mon propos sera moins celui d'un historien des idées, des personnes, des institutions porteuses de ces idées (je ne suis pas historien), que celui d'un philosophe qui témoigne de ses perplexités, et qui tente de les raconter, de les rapporter à un récit plus large que le sien.

Dans son *Tombeau de l'intellectuel*, il y a une vingtaine d'années², Jean-François Lyotard distinguait plusieurs fonctions de l'intellectuel. Autre en effet est la figure du chercheur, qui invente ou qui découvre une petite connaissance ou une petite pensée qui manquait à la communauté scientifique ou à la république des idées, et qui s'exerce ou s'éprouve dans une amitié pour la recherche sans frontière. Autre est la figure de l'intellectuel proprement dit, librement attaché à une communauté politique ou autre, et qui inlassablement cherche à tisser un langage commun, avec des mots et des problèmes qui soient vivants pour tous, un peu comme Pénélope tisse à longueur de jour son histoire inachevée. Autre enfin est le rêveur et poète qui songe et médite, et qui relisant les vieilles écritures tente de se dépouiller de son langage pour

laisser passer en lui une Parole plus souveraine, ou simplement d'autres langages possibles, mais capables d'ébranler jusqu'à nos présuppositions.

Dans ces trois figures, l'« intellectuel chrétien » est contesté, et il a envie d'abandonner le terrain, de décliner sa fonction, de s'effacer. D'abord, en tant que chercheur, il rencontre parmi ses pairs intellectuels ou universitaires l'objection que sa recherche véhicule des présupposés ou des croyances religieuses : des intellectuels aussi différents que Michel de Certeau, Paul Ricœur, Bruno Latour, Luc Boltanski, se sont attirés ce genre de soupçon imbécile. D'ordinaire le « chercheur » se défie du langage établi car il ne cherche qu'à formuler un segment du pensable qui n'avait jamais été formulé : mais là il est rattrapé par des mots qui collent³. Pour se préserver de cette objection il sera tenté d'en rajouter sur les étanchéités, sur le cloisonnement des disciplines, et il peut virer à une sorte de « nationalisme » de sa discipline, mais entendue dans son noyau dur de faits avérés et indiscutables ; ou au contraire sur la volonté comparatiste de montrer qu'il n'y a rien d'incomparable, d'absolument unique, mais alors il peut virer à une sorte de relativisme où le discours « scientifique » se constitue autour d'un contenu vide, en éliminant toute interrogation vive. Sur ces voies, la recherche alors ne tarde pas à s'étioler.

Ensuite, et en tant qu'intellectuel, il rencontre dans sa propre communauté l'objection que son langage est trop savant ou compliqué. Même Mounier, même Ellul ont rencontré ce genre de propos. C'est là un reproche très pénible pour quelqu'un qui ne souhaite qu'œuvrer en plein jour avec d'autres à la constitution d'un langage commun où l'on puisse ensemble débattre, converser, et simplement se reconnaître. C'est en outre une objection qu'il faut prendre très au sérieux, pour ce qu'elle désigne de hiatus entre la communauté et ses intellectuels, et de tendance un peu anti-intellectuelle, sinon poujadiste, qui revient à intervalle régulier dans nos sociétés ! C'est peut-être qu'un langage vivant, celui d'une communauté donnée, n'est par définition pas encore devenu habituel, sédimenté dans les usages, et qu'il faut du temps pour le partager complètement. Mais si la communauté ne supporte plus de remettre son langage au travail, peut-être est-ce qu'elle est morte, qu'elle n'a plus de langage vivant ?

Quant à lui, le méditatif ou le « poète » qui, de façon nocturne, solitaire et presque à l'insu des autres, comme une sentinelle vigilante, ne cesse de défaire les fausses clartés du langage établi, de le déconstruire, pour faire sentir ce que nous disons, voulons dire ou ne voulons pas dire, il ne rencontre aucune objection. On le laisse seul avec ses lubies. Peut-être parce que tout le monde redoute de lever les yeux vers le désœuvrement dans lequel nous jette le sentiment de la grâce et de l'absurde, ou que personne ne veut changer quoi que ce soit au monde, ni même le percevoir autrement. Ou peut-être

parce que tout le monde s'en fiche ! C'est sans doute la pire des objections, que cette indifférence à ce que j'appelais en commençant le simple plaisir de l'idée, qui voudrait remettre le monde en jeu et élargir nos manières de voir. Une société qui excommunie le prophète ou le poète, par l'indifférence ou la dérision, se rend bientôt elle-même insensible et impuissante.

L'intellectuel et le politique

Une question de langage

Nous nous attacherons dorénavant à la seconde de ces trois figures. On le voit, l'intellectuel, au sens plus restreint défini ci-dessus, c'est le citoyen d'une cité métaphorique, d'une communauté idéale, d'une république des lettres⁴. C'est quelqu'un qui a un sens aigu de l'intelligence commune. Il n'est à son aise que par son lien, par les « intelligences » qu'il entretient avec d'autres, dans des formes d'intellectuels collectifs. Sa parole ne se rédige pas de façon à constituer une œuvre qu'il pourrait mener tout seul. Elle n'a de sens que parmi d'autres, avec d'autres, elle a la fragilité de l'action et de la parole, c'est-à-dire qu'elle dépend aussi des autres, de leur réception, de leur façon de la faire résonner avec la leur. L'intelligence de cette parole ne peut être emmagasinée, mais n'apparaît que parce qu'elle s'énonce à plusieurs. C'est une parole qui fait sentir jusqu'aux discordances qui contribuent à l'intelligence commune. Elle est foncièrement politique, au sens où elle se considère elle-même comme engagée, représentative.

Je m'attarderai sur ce point avec mon propre exemple : professeur de lycée à Montpellier, après avoir enseigné au Tchad dans le cadre de mon service national, j'ai rapidement senti que ma parole de philosophe flottait, qu'elle n'engageait que moi et que j'aurais aussi bien pu soutenir des opinions contraires sans que cela change au fond quoi que ce soit. C'est pourquoi j'ai demandé à partir et obtenu un poste à Istanbul, où je me sentais de nouveau engagé sur une frontière, où ma parole était représentative d'une tradition philosophique, d'une culture aux prises avec autre chose qu'elle-même. Et quand j'ai été nommé à la faculté protestante, j'ai immédiatement éprouvé ce sentiment que ma parole était celle d'un « intellectuel organique », pour reprendre la formule de Gramsci, qu'elle se situait dans un rapport d'appartenance-distance avec une communauté de langage. Il n'était pas besoin pour moi de me retourner pour voir si j'étais bien conforme à la tradition protestante, bien mandaté par elle : quoi que je dise et fasse j'en étais encore représentatif, et c'est cette condition qu'il m'a fallu exercer.

Quelle est cette condition politique de l'intellectuel ? Il s'agit d'abord d'élaborer, dans une sorte de zigzag avec l'auditoire, un langage commun qui soit une table des « pesées » de ce qui est important, prioritaire et de ce qui ne l'est

pas⁵. L'ordre des questions. Il y a des moments où la langue est claire, expressive des sentiments publics⁶. Il y a des moments où le langage exprime de façon si excellente les préoccupations communes que de très larges parties d'une communauté ou d'une société s'y reconnaissent. Cela ne veut pas dire que tous soient d'accord, mais ils se reconnaissent dans les désaccords eux-mêmes, ça les touche, ils ont des questions communes. Les désaccords eux-mêmes sont représentatifs. Pour prendre un exemple d'un tel milieu porté par une vivacité intellectuelle, la Fédération internationale des étudiants protestants, dans les années 1930 à 1950, qui avait trouvé son langage notamment avec le grand théologien Karl Barth, a su ainsi lever une église confessante contre le régime nazi, créer en France la Cimade pour intervenir dans les camps de concentration et de réfugiés, puis toutes sortes de mouvements qui avaient de fortes implications politiques. Mais l'exemple de la JOC du côté catholique est certainement un autre bon exemple de ces milieux qui ont formé des intelligences collectives et préparé un chemin à des formes de l'agir à plusieurs.

Parmi ces formes, les revues ont longtemps joué un rôle central. La *Revue du christianisme social*, du côté protestant, les revues *Esprit*⁷, *Études*, du côté catholique, sont de véritables milieux intellectuels où, à certaines périodes tout au moins, s'élaborent de nouvelles problématiques. On voit bien sur cet exemple qu'il ne s'agit pas seulement de diffuser une information, un savoir, mais d'élaborer ensemble un horizon langagier commun. C'est pourquoi les modes de communication (journaux, mensuels, mais aussi bien radio, et plus tard émissions télévisées ou Internet) sont en phase avec des formes de communauté, des milieux qu'ils rendent possibles et qui leur sont homogènes. On comprend aussi sur cet exemple la difficulté pour une revue de rompre avec le langage dont elle a longtemps été le vecteur sans se saborder elle-même : lorsque la revue *Esprit* fait son tournant « démocratique » et antitotalitaire, portant un débat interne à l'espace public, et dramatisant en quelque sorte ce qui aurait pu n'être que des inflexions de trajectoires individuelles, elle tente de déplacer la problématique d'un milieu tout entier. Ce faisant, elle exagère sans doute la rupture⁸, le changement d'orientation, mais c'est qu'il faut faire la place à la possibilité d'un nouveau langage. L'erreur est peut-être d'avoir cru que c'était une affaire intellectuelle, une affaire d'argumentation : alors que c'est, me semble-t-il, seulement le poète, le prophète, qui peuvent au fond bouleverser l'imaginaire, l'horizon des présuppositions admises.

Un pouvoir de première fonction

Il y aurait donc des moments où la langue commune, travaillée par de tels intellectuels collectifs, est porteuse d'intelligence politique⁹. Elle rend intelli-

gents ceux qui la parlent et qui accèdent par elle au sentiment profondément civique d'avoir voix au chapitre. Mais ce n'est pas toujours le cas. L'intellectuel peut devenir le sophiste qui monopolise la parole, l'idéologue officiel qui justifie les injustices établies, le cynique qui se retire et dissout le sentiment civique que les institutions de la cité sont entre nos mains. Le langage n'est alors plus qu'un instrument, où l'on associera les idées adverses à des mots mal vus, et les siennes à des mots ou à des noms qui ont la faveur du public. D'où ces modes intellectuelles où le discours est tourné d'un seul côté, avant de se retourner vers l'autre, comme si l'on ne pouvait pas respecter la largeur complexe du paysage. C'est aussi le danger que se forme une « élite », maîtresse du langage, n'hésitant pas à décider du lexique du désirable ou du haïssable, mais déconnectée des questions réelles.

Dans ce contexte l'intellectuel chrétien est une figure effondrée. Plus durablement que l'intellectuel communiste, cela fait longtemps que l'ensemble de son vocabulaire a été déclassé, disqualifié. Il est lui-même comme un cactus dont on voudrait se défaire ! Dans certains milieux intellectuels, le fait d'être chrétien peut suffire à être considéré comme pétainiste, ou idiot, ou colonialiste, ou utopiste.

Il y a des raisons à cet acharnement : le clerc, le clergé laïque ou religieux, l'intellectuel chrétien, pendant des siècles, a assumé ce que l'on pourrait appeler, en reprenant la trilogie de Dumézil, un pouvoir de première fonction : pouvoir jupitérien de départager, d'ordonner le monde, de faire la loi, de dire le juste et le légitime, par différence avec le pouvoir guerrier de Mars et le pouvoir économique de Quirinus. Dans cette typologie, l'arrivée d'un nouveau clergé laïc, à la fois scientifique et républicain, a chassé peu à peu les vieux tenants du pouvoir intellectuel, ils ont été battus, disqualifiés.

Mais on a oublié combien cette dissociation a elle-même été rendue possible et souhaitable par une évolution interne au monde intellectuel chrétien lui-même. Déjà les grandes protestations franciscaines ou de la Réforme, notamment la Réforme radicale de la révolution puritaine, ont introduit une posture de l'intellectuel « dissident », qui s'oppose frontalement à celle de l'idéologue officiel, du clergé conseiller du Prince. Et tout au long du xx^e siècle encore ces « chrétiens de gauche » qui se ralliaient aux « forces de progrès » ont été perçus non comme des précurseurs, mais comme des suivistes, pas gênants tant qu'ils suivaient bien la ligne pensée par la nouvelle élite. Ce sont eux pourtant qui souvent ont ouvert des bifurcations imprévues dans les débats manichéens : Charles Gide dans la revue du *Christianisme social* proposait des vues économiques qui préfigurent certaines thèses aujourd'hui d'Amartya Sen. Mounier n'a eu de cesse de chercher une voie qui échappe à l'alternative entre les démocraties bourgeoises et les collectivismes communistes, et sa notion de

personne avait une vraie épaisseur politique. Denis de Rougemont proposait en pleine apothéose fasciste une conception fédérative du politique qui n'a pas encore été sérieusement envisagée. Ricœur en pleine guerre froide tentait de repenser un socialisme qui comprenne un libéralisme politique capable de résister aux maux spécifiquement politiques : « compliquons, compliquons tout, le manichéisme en histoire est bête et méchant ». Et cela fait des années que Jacques Ellul nous a mis en garde contre la fuite en avant du bluff technologique qui ne peut répondre aux questions qu'il soulève.

Mais trop souvent ces voix originales ont été disqualifiées par un nouveau clergé, qui avait pris la place et la fonction de l'ancien. On a ainsi aujourd'hui des cohortes de petits intellectuels, aboyant sur tout mais n'ayant jamais mordu sur rien¹⁰, et qui tirent les dividendes du long combat anticlérical soutenu par nos ancêtres. Ils continuent à se faire entendre à crédit du public sur cette garantie-là, sans comprendre qu'ils sont des faux-monnayeurs, et qu'ils forment précisément un nouveau clergé qui ne cesse de chasser de l'espace politique les voix qui n'ont pas manifesté leur conformité au langage établi. Cela montre qu'il y a un point où tout intellectuel peut devenir un petit con – même s'il est vraiment intelligent, parce qu'il pourra toujours trouver un arrangement qui lui évite de rencontrer toute question à laquelle il serait vraiment impréparé.

Or il est essentiel à l'intelligence politique de sentir qu'il y a des limites à l'intelligence, qu'il est des points d'effacement où la civilisation devient barbarie, où la conscientisation devient insensibilisation, où la complexification se retourne en terrible simplification. Il est essentiel à l'intelligence politique de ne pas se croire définitivement libre de toute présupposition : on ne fait alors plus de place à l'humour de l'esprit critique¹¹, on croit que tout peut être explicité dans un langage sans préjugé ni entrave. Mais un tel langage refoule comme mal élevé tout ce qui ne peut pas s'y traduire, il exclut des interlocuteurs, des sujets, des formes de langage qui semblent « honteux » ou « ridicules ». Dans des contextes très divers, j'ai souvent expérimenté que les motifs de religion permettaient d'exprimer métaphoriquement des points de vue qui pourraient sans doute, un jour, avec le temps ou le génie d'un penseur, être explicités, rendus politiquement intelligibles, mais qui pour le moment n'y arrivaient littéralement pas.

La religion laisse parler des voix qui, sinon, n'ont pas voix au chapitre, parce qu'on les trouverait trop bêtes – mais n'est-ce pas être « intelligents » qu'être sensible, réceptif, docile à recevoir la joie des autres ? Est-ce être bête que de pleurer ses morts, de ne pas mépriser les malheureux, de ne pas admirer la force, et de ne pas haïr ses ennemis ? Est-ce idiot, de penser qu'une personne ne se réduit pas à son histoire, à ses faits, dits et gestes ?

Une politique chrétienne ?

Ambiguïté des intellectuels chrétiens

On le voit : la possibilité de penser la figure de l'intellectuel chrétien suppose la possibilité de présenter une articulation pertinente de cette figure à l'espace politique. L'intellectuel chrétien est-il plus à l'aise auprès du magistrat, pour aider à formuler un ordre le plus juste possible, ou plus à l'aise dans la dissidence, dans la résistance aux formes du pouvoir établi ?

Évidemment la question est variable selon les contextes, au sens où elle ne se pose pas de la même façon sous Louis XIV ou sous Napoléon III, en 1914 et pendant la Résistance, pendant la guerre froide ou aujourd'hui. Mais justement il y a dans le christianisme une instabilité profonde du théologico-politique qui est elle-même remarquable, et d'ailleurs programmée dans son code biblique. Il y a un « dedans-dehors » indécidable, sinon selon l'espérance. Si l'intellectuel chrétien avait toujours campé en marge du politique, dans une posture de retrait du politique au prétexte que le monde est mauvais, il n'aurait exercé aucune pression correctrice et aurait fini par tout laisser faire puisque le religieux est ailleurs. Si l'intellectuel chrétien avait affirmé la seigneurie impériale d'une théologie politique sur le monde entier, il aurait fini par justifier l'ordre ou le désordre établi, ou tenté d'imposer par la révolution sa théocratie. Ces débats, et bien d'autres, traversent toute l'histoire de la pensée chrétienne, mais aussi celle des idées politiques occidentales. On les trouve chez Karl Barth qui lit différemment l'Épître aux Romains en 1919 et en 1933 ; on les trouve chez Ricœur qui cherche à penser une équation subtile qui comprenne les deux postures et leur perpétuel ajustement réciproque. C'est presque un problème, cet excès d'équilibre des intellectuels chrétiens qui sont déjà passés par tant de déséquilibres qu'ils sont trop stables : jamais entièrement avec le pouvoir, jamais totalement contre. Mais aujourd'hui encore, il nous faut bien trouver un équilibre entre le risque de désaffection du politique et celui du tout politique qui sans cesse resacralise le pouvoir.

Or justement le contexte change. Placer la parole chrétienne en marge de la société, dans une posture de protestation dissidente, quand l'Église domine cette société, n'est pas la même chose que de le faire quand les églises sont elles-mêmes faibles et marginales. Ou replacer cette parole au cœur des institutions, cherchant à repenser de l'intérieur l'institution de la société, n'a pas le même sens dans l'un et l'autre contexte. Lorsque le pasteur Roland de Pury, dans le grand temple à Lyon en 1944 et en présence d'officiers de la Gestapo, prêche « l'Église, maquis du monde », il définit une posture qui n'est pas celle d'une utopie sectaire, où l'on ne chercherait plus qu'à sortir de la société pour dresser un camp de toile dans la nuit, le camp du Royaume de Dieu. C'est une forme d'engagement politique qu'il prône. Mais le même discours dans un

contexte différent pourra signifier un apolitisme complet. En effet le contexte actuel est très particulier. C'est un contexte de post-chrétienté. Les chrétiens ne se retrouvent pas du tout dans la situation du christianisme primitif avec des petites « ecclésiologies » sans pouvoir mais au fort dynamisme spirituel car porteuses d'un message inédit. Nos sociétés européennes ont entendu la prédication chrétienne, les prédications chrétiennes successives (la résurrection, la grâce, l'espérance, etc.), et maintenant elles sont vaccinées. Il n'y a plus là pour elles une parole vive. Cependant, et pour longtemps encore, ces sociétés sont construites avec de nombreux sédiments et éléments qui ont été élaborés par les vagues successives de la chrétienté – on croit trop que l'apogée de la chrétienté se situe au Moyen Âge catholique, mais la modernité est elle-même, on s'en apercevra de plus en plus, un des sommets de la chrétienté. Or à grande vague, grand ressac. Les intellectuels chrétiens aujourd'hui sont comme des vagues puissantes mais emportées par le retour d'une vague antérieure trop vaste, ou trop dévastatrice¹².

Nous sommes dans une société post-chrétienne, prise en quelque sorte dans l'éboulement des dernières formes du christianisme, et il faudra longtemps pour en sortir. Nous en sommes seulement à la période du refoulement, rien ou presque rien encore ne ressort, c'est trop proche, trop omniprésent, on fait comme si c'était fini, comme s'il n'en restait rien ! Le travail de déconstruction n'a pas commencé, il faudrait le faire sur tous les registres, et les intellectuels qui se disent « athées » ou « incroyants » sont souvent d'une extraordinaire naïveté, ignorance d'eux-mêmes. L'antichristianisme est encore tellement chrétien ! La sécularisation ne poursuit-elle pas le programme paulinien d'un monde où il n'y aurait ni maîtres ni esclaves, ni hommes ni femmes, ni juif ni Grec, où l'on peut manger n'importe quoi et se marier avec n'importe qui ?

Dans le même temps il est difficile pour un intellectuel chrétien d'adopter une attitude apologétique consistant à dire que tout ce qui s'est passé n'est pas encore vraiment du christianisme, que celui-ci est encore tout autre chose. Mais en son for intérieur il ne peut pas non plus se résigner à ce que le christianisme ne soit que ça, l'ensemble de ce qui a été le cas et dont les variations semblent peu à peu s'exténuier. Ici l'intellectuel doit faire place au chercheur, qui peu à peu reconstituera l'éboule, depuis les plus gros morceaux jusqu'aux plus petits non moins indispensables. Mais les chercheurs n'osent pas s'approcher d'un sujet si chaud encore, si encombrant : il faut l'indépendance d'esprit d'un Pierre Manent, d'un Christopher Hill ou d'un Peter Brown pour le faire.

Le dissentiment ordinaire

Quel pourrait être dans ce contexte l'apport politique le plus original de l'intellectuel chrétien ? Dans son rapport au politique, l'intellectuel touche à la

question de la souveraineté, à la fois comme faculté de décider de la situation exceptionnelle (où la loi est suspendue par la guerre), et comme faculté de représenter, de faire voir ce que tout le monde veut.

Car, soit dit en passant, il y a une dangerosité de l'intellectuel. On le voit avec les réseaux d'Al Qaïda : il ne s'agit pas de miséreux achetés ni convertis et fanatisés pour une bouchée de pain, mais le plus souvent d'intellectuels au chômage, de gens ayant une solide formation, parfois universitaire, et acquise sur les campus américains ou européens, mais n'ayant pas trouvé de poste chez nous, ni dans leur pays. Ils ne sont pas seulement dangereux parce qu'ils peuvent affirmer n'importe quoi et parvenir à le justifier « intelligemment », et que le totalitarisme apparaît dès que tout est possible. Ils le sont parce qu'ils rassemblent, dans toutes nos sociétés, ceux qui ont acquis des compétences inemployées, des surcompétences : et qu'il faut bien dépenser ou détruire ces stocks inutiles, qui sont des bombes à retardement. Or de telles personnes, il y en a de plus en plus dans notre monde. Pas seulement dans les banlieues du Caire ou d'Islamabad, mais parmi nos chômeurs. Et pas seulement parmi les enfants d'immigrés, mais parmi les petits-fils de Français, déshérités, dés-affiliés, se cherchant un nouveau Moyen Âge. Oui, ce sont nos intellectuels déclassés, nos techniciens inemployés, nos créatifs marginalisés et amers qui sont aujourd'hui dangereux. Et d'abord dangereux pour eux-mêmes. De même que la petite féodalité déclassée par les armées de métier des États modernes ont mis leur épée au service de Dieu (les guerres de religion sont issues de ces forces inemployées, de ces fous de Dieu), de même aujourd'hui on trouve des intelligences inemployées et prêtes à se mettre au service de n'importe quoi. Il est frappant que les grands intellectuels, de Aron à Foucault, se soient tous intéressés à la guerre. Mais il est plus frappant encore de voir combien la vie intellectuelle est envahie par des formes guerrières. On a d'un côté l'intellectuel souverain, qui décide de l'exception et donc de la guerre et de la loi, qui fait la loi dans son milieu, qui définit tout seul le langage du bien et du mal – c'est une forme de folie souveraine¹³. On a de l'autre des intellectuels journalistes, qui travaillent dans l'urgence et courent d'un drame à l'autre et se soumettent à la loi de celui qui parle le plus fort, de celui qui n'hésite pas à nommer, à simplifier, à affirmer – ensuite les vérifications sont faciles.

Côté chrétien on est passé, semble-t-il, d'une figure radicale de préparation du Royaume de Dieu à une figure plus institutionnelle de pacification sociale-démocrate. Les chrétiens majoritairement ne voudraient plus la guerre, ils ne voudraient plus que la paix, le repos, le *statu quo*. Les chrétiens ne seraient plus « dangereux ». C'est possible. Mais il y a une autre éventualité. Kierkegaard estimait que « l'exception explique à la fois elle-même et le cas général. Et si l'on veut étudier correctement le cas général, il suffit de chercher

une véritable exception ». Cela veut dire que l'exception est ordinaire, et que la règle n'est que l'intégrale de toutes ces petites exceptions, à partir de l'exception limite. Cela veut dire aussi que la démocratie que nous cherchons ainsi n'est pas un état de société pacifiée, de temps à autre interrompu par un état de fureur et de conflit exceptionnel. Mais qu'elle suppose une capacité de *dissensus* ordinaire.

Je le redirai pour conclure. Nous sommes trop longtemps restés captifs d'une alternative ruineuse. Soit il s'agissait de penser l'État, l'institution, dans une sorte de conservatisme politique. Soit il s'agissait de penser la révolution messianique, ailleurs, en dehors de vieux monde vermoulu dont il fallait mieux hâter la destruction... Mais si l'on suit l'incroyable double mouvement de la pensée de Paul, il faut en même temps penser l'eschatologie, et donc la résistance, le maquis, et penser l'institution, l'installation ordinaire, durable, pour plusieurs générations.

Certes il faut penser la résistance à l'irrationalité du politique, aux passions du pouvoir, aux abus du système. Mais cette vigilance ne se borne pas à la dénonciation politique et intellectuelle : elle consiste, aussi, à ne pas vouloir politiser ce qui est en marge du politique, la plainte tragique qui rappelle qu'il y a du deuil, de la fatigue, de la souffrance, de l'absurde, de l'horreur. Ou bien la promesse prophétique qui rappelle les promesses de bonheur lancées dans le passé et pas encore tenues, ou qui nous délie des promesses non tenues lorsqu'elles deviennent des poids mortels.

Mais il faut en même temps penser la rationalité de l'État de droit, la participation citoyenne à l'institution. C'est très important pour la démocratie, qui porte l'idée qu'il n'y a pas que des guerres, des états d'exception, et que le politique est ordonné à l'expression de conflits plus ordinaires, plus fondamentaux, de désaccords avec lesquels on doit faire durablement et que l'on doit rendre négociables, sinon même régulateurs. Il s'agit de rechercher ensemble et d'honorer les conflits qui seraient les plus représentatifs. Telle est la faculté « souveraine » de l'intellectuel : de faire voir et de porter au débat public une conflictualité ordinaire où nos sociétés puissent mieux se reconnaître.

1 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 41. Je suis parti également de cette remarque dans « Un intermédiaire hésitant : l'intellectuel protestant » *Esprit* n° 3/4, 2000, pp. 71-85.

2 Article paru dans *Le Monde* et repris ensuite dans un petit recueil aux éditions Galilée.

3 « Alors t'es croyant ou pas ? » Comme s'il s'agissait d'une théorie sur la formation

Éric Lecerf

Dernier ouvrage paru *Le Sujet du chômage*, Éd. L'Harmattan, 2002

L'expérience en usine de Simone Weil : sa signification politique et philosophique

Il est difficile d'entrer dans la philosophie de Simone Weil sans prendre en considération ce que furent ses engagements. Souscrire à cette sorte d'impératif fait certes courir le risque de la mise en icône, mais y déroger reviendrait à ne rien comprendre de l'usage qu'elle a pu faire de concepts classiques de la philosophie, tels ceux d'attention ou de nécessité. De sa courte vie, on est en effet le plus souvent tenté de ne retenir qu'une fulgurance doublée d'une contradiction politique dont témoignent les fréquentations, pour le moins hétérodoxes, du syndicalisme révolutionnaire de Boris Souvarine¹ jusqu'au catholicisme conservateur de l'ineffable Gustave Thibon². Sa fin elle-même – elle est morte à trente-quatre ans en partie à cause des privations qu'elle s'était à elle-même imposées afin que ses conditions d'existence ne fussent en rien distinctes de celles endurées par les habitants de la France occupée – semble plus relever du martyrologe que de l'engagement. Pourtant, s'il y a bel et bien un paradoxe dans l'engagement de Simone Weil, il nous faut le chercher ailleurs que dans l'expression de cette foi chrétienne dont elle s'est progressivement réclamée à partir de 1938. Il nous faut plutôt la prendre au mot de son platonisme absolu et comprendre la signification de son inquiétude philosophique qui n'a cessé de porter sur la confrontation entre la politique, comme expression du désir d'une communauté de justice, et de l'intime, comme siège unique de l'expérience au sein de laquelle l'idée de justice advient. Entre ces deux termes, dont l'antagonisme témoigne pour elle d'un échec tragique de l'émancipation, elle mobilisera un questionnement ininterrompu sur le travail, foyer primordial d'une contradiction, rendue plus complexe encore par l'instauration d'un salariat qui n'est jamais lui-même qu'un compromis entre liberté et servitude.

La singularité extrême de ce destin ne doit pas nous faire oublier la cohérence de l'inscription politique sous laquelle Simone Weil a voulu placer son enga-

des planètes ! Cela montre bien le positivisme borné de notre culture, qui ne cesse, comme l'observait déjà Kant, de basculer d'un excès de crédulité à un excès d'incrédulité, par une conception monothéiste de la vérité et de la réalité qu'aucun monothéisme n'aurait osé imaginer.

- 4 Lorsque Pierre Bayle lance en 1684 son mensuel les *Nouvelles de la république des lettres*, il cherche sans doute une figure de l'église invisible, après l'éclatement de celle-ci dans les persécutions et les anathèmes mutuels.
- 5 Alors que le chercheur ne doit pas plus prêter d'importance à ce qui se donne pour important qu'à des petits détails apparemment insignifiants.
- 6 Rousseau a beau protester contre le français du XVIII^e siècle, il s'exprime lui-même dans une langue dont on a le sentiment qu'elle rapproche les classes sociales dans une expressivité commune.
- 7 La revue *Esprit* a une histoire particulière, car elle associe d'entrée de jeu des protestants, des orthodoxes, des juifs, et des penseurs indépendants de toute confession.
- 8 J'ai moi-même protesté en 1985 par un article dans l'hebdomadaire *Réforme* contre la critique anachronique d'un soi-disant manque de pensée du droit chez Mounier (j'étais depuis de longues années ami de Paulette Mounier). Mais c'est aussi que ceux qui, comme moi, avions suivi la voie explorée par Ricœur, et qui n'avions pas autant cédé au marxisme, n'avions pas non plus besoin de trop concéder à l'antimarxisme alors triomphant.
- 9 Il faudrait sans doute encore distinguer l'intelligence cognitive, qui montre que nous sommes des animaux politiques craintifs, et l'intelligence morale, qui manifeste que nous savons que nous sommes des animaux politiques puissants et dangereux les uns pour les autres.
- 10 Un penseur comme Ricœur, en revanche, n'aboie jamais, mais c'est qu'il est autrement « dangereux » !
- 11 Je ne parle pas de l'ironie pétillante de bêtise de ceux qui pensent à l'évidence pouvoir juger du haut de leur liberté éclairée l'obscurantisme intolérant de Platon, de Paul, de Calvin, de Rousseau.
- 12 Tout ce qui a exercé un pouvoir dans l'histoire se trouve *ipso facto* responsable de tout ce qui s'est passé, même si cela dépend d'autres facteurs, et le christianisme porte ainsi le péché originel de la culpabilité et de la dépréciation du corps, du capitalisme, de la Shoah, des désastres écologiques, etc.
- 13 Mais je laisse à chacun le loisir de se donner les exemples qu'il préfère.

gement. Des manifestations de chômeurs auxquelles elle se joignit lorsqu'elle venait d'être nommée professeure de philosophie au Puy³, jusqu'au projet d'infirmières de premières lignes qu'elle tenta de faire accepter par les représentants de la France libre à Londres⁴, en passant par son soutien critique à la République espagnole⁵ et son implication sans faille dans le combat contre le colonialisme⁶, il est au moins deux points sur lesquels elle n'a jamais varié. En premier lieu, la politique n'a de sens pour elle que dans la prise en compte de ceux qui sont « brimés, offensés, humiliés, réduits à la misère⁷ ». En second lieu, toute instance de pouvoir, fût-elle issue d'un mouvement révolutionnaire dont cette quête serait le mobile, est portée par un désir de puissance qui la transformera en potentiel agent d'oppression.

En effet, s'il y a dans cette expérience de quoi marquer son temps et, ce faisant, de quoi nous ouvrir, ici et maintenant, à de nouvelles perspectives d'engagement, ce n'est pas la promotion d'un modèle politique qu'il nous faut espérer y trouver, mais plutôt la mise au jour d'une exigence, à proprement parler philosophique, induisant une volonté de refonder la politique sur un autre pli que celui de la puissance, en ce lieu d'obscurité où on ne se connaît plus d'autre volonté que de se survivre à soi-même comme sujet de dignité. Comme elle l'écrit en conclusion des *Réflexions sur la cause de la liberté et de l'oppression sociale*, contre ce processus qui contraint l'émancipation à n'être que l'ombre d'une oppression en laquelle elle trouve toutes ses définitions et ses propres modes d'accès à la puissance, il n'y a rien à faire, sinon de se battre, précisément là où toute société tend à produire des « zones de silence ». Il n'y a rien à faire, sinon l'essentiel, c'est-à-dire de « mettre un peu de jeu dans les rouages de la machine qui nous broie ». Il n'y a rien à faire, sinon d'adopter pour seule et unique priorité une totale résistance : à toutes les formes de travail qui transforment les hommes en de simples rouages ; à tous les modes d'engagement qui les réduisent à la position de soldats ; à tous les systèmes de pensée qui leur permet de s'en remettre à un quelconque dogme.

Parmi les nombreux malentendus que peut susciter cette expérience, singulière, d'engagement, le plus significatif tient à sa décision de travailler en usine. Les faits sont connus, les dates et les circonstances peuvent être ramassées sous cette épitaphe : du 4 décembre 1934 au 23 août 1935, Simone Weil a travaillé en usine. Si l'on tient compte des interruptions dues au chômage ou à la maladie, cette expérience porte donc sur une période d'un peu moins de cent cinquante jours de travail effectif, dont soixante-six comme OS fraiseuse dans l'usine Renault. D'une certaine façon, il n'y aurait pas là de quoi composer une fresque épique du travail ouvrier, ni d'ailleurs de quoi expliquer que cet « écart de conduite » ait pu, quelque trente années plus tard, être considéré comme geste fondateur de ce mouvement d'ampleur, sinon sociologique, mais en tout

cas historique, qui prendra le nom d'« établissement ». Il est difficile de savoir combien de vocations d'établis *La Conscience ouvrière*⁸ de Simone Weil a pu susciter, si ce n'est de rappeler que ceux d'entre eux qui en eurent connaissance lui associèrent une surpolitisation de la philosophie, nettement plus proche des positions d'un Paul Nizan ou d'un Georges Politzer. Il n'y aurait donc pas là de quoi refonder l'idée d'engagement si cet « écart de conduite » n'avait pas impliqué Simone Weil au-delà de cette version particulière de l'action qu'induit la seule référence au militantisme politique, fût-il d'inspiration libertaire. Ainsi, s'il est un destin qui se noue dans cette expérience, c'est moins celui de l'action révolutionnaire, ou du mouvement ouvrier, que celui de la philosophie elle-même dans sa capacité à être là où le destin du sujet humain est concrètement en péril ; là où précisément le politique semble relever d'un ordre extérieur, comme un discours qui serait toujours prononcé hors de son contexte, dans le seul but de faire jouer les mots de la réalité sans jamais cependant l'atteindre. Reprenons donc les termes par lesquels Simone Weil a demandé, le 20 juin 1934, un congé à son administration : « Je désirerais préparer une thèse de philosophie concernant le rapport de la technique moderne, base de la grande industrie, avec les aspects essentiels de notre civilisation, c'est-à-dire d'une part notre organisation sociale, d'autre part notre culture. » Au moment où Simone Weil dépose cette demande, elle a vingt-cinq ans et ses articles sur l'Allemagne parus dans *L'École émancipée* ou *La Révolution prolétarienne*, ses contributions à la vie syndicale publiées dans *L'Effort* de Lyon ou dans *La Critique sociale* de Boris Souvarine, lui ont déjà valu une solide réputation d'intellectuelle révolutionnaire, tendance antistalinienne, mais néanmoins assez critique vis-à-vis du trotskisme encore balbutiant⁹. L'article, publié un an plus tôt, intitulé *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ?* a été remarqué, commenté et a suscité de nombreuses critiques, jusque parmi ses amis qui y ont vu un déploiement contre-productif de pessimisme. La tentation serait dès lors forte de s'en tenir à ces premiers éléments et de penser que la motivation première de Simone Weil aurait été de chercher dans un travail d'ouvrière une légitimité plus forte au sein de la mouvance révolutionnaire, sa demande de congé devenant une simple affaire de contingence administrative. La correspondance qu'elle a pu avoir lors des semaines précédant cette expérience, infirme totalement cette hypothèse. Que ce soit à d'anciennes élèves, à des amis engagés ou non dans l'action militante, elle y indique de façon tout à fait explicite qu'elle vient de prendre la ferme décision de se retirer de toute action politique, hormis concernant la question coloniale pour laquelle elle sait que, même dans les milieux révolutionnaires et syndicalistes, les positions claires demeurent trop rares pour distraire de ce combat la moindre énergie.

Ainsi, lorsque, dans sa lettre à Albertine Thévenon, elle indique que ce retrait de l'action politique n'implique en aucune façon un abandon de son travail théorique, cela ne signifie en aucune façon un désir d'assumer une quelconque position de censeur intellectuel du mouvement ouvrier. Au contraire, elle signifie par là qu'il convient désormais pour elle d'élargir ses connaissances sur la condition humaine en deçà d'une action politique qui lui semble faire écran avec la réalité. Pour elle qui vient d'achever la rédaction des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, texte qu'elle présente comme son « testament politique¹⁰ », cela veut dire qu'elle veut expérimenter la nécessité, au sens le plus classique du terme ; que sa recherche philosophique l'oblige dès lors à partager le sort de ceux pour qui la faculté d'attention est réduite jusqu'aux limites extrêmes de l'aliénation. L'élaboration de sa philosophie, dont le travail est la pièce maîtresse, l'engage donc à être là où l'ordre social instrumentalise ce travail de façon à réduire l'humain à n'être qu'une chose. Se placer, volontairement, en deçà de l'action politique marque pour elle un souci de sonder les causes de notre incapacité à transformer le monde, d'expérimenter en sa propre personne les conditions de survie dans cet univers où la parole n'est pas même un refuge.

« Chaque condition malheureuse parmi les hommes crée une zone de silence, où les humains se trouvent enfermés comme dans une île », écrira-t-elle à propos de cette expérience quelques années plus tard. Ainsi donc, à la différence des établis des années 1970, ce n'est pas pour militer que Simone Weil entreprend de rejoindre l'usine, ni même pour convertir qui que ce soit à une quelconque idée de la dignité humaine. Pour faire vite, c'est en vue de recevoir un enseignement qu'elle effectue cette expérience, et certainement pas pour en délivrer un.

Sa démarche se distingue aussi radicalement de l'expérience entreprise trente ans plus tôt par Jack London lorsque, au plus fort de sa gloire littéraire, il choisit de se travestir en mendiant pour écrire *Le Peuple de l'abîme*. L'idée d'écrire quelque chose sur la vie ouvrière à l'issue de son expérience ne lui est certes pas tout à fait étrangère. C'est une éventualité qu'elle ne repousse pas d'emblée, dont elle dit d'ailleurs à Albertine Thévenon qu'elle pourrait prendre une forme romanesque. Mais, pour quiconque a lu ses carnets, il est clair qu'au moment même où elle travaille en usine, cette question conserve pour elle un caractère purement accessoire. Ses prises de notes qui portent tout autant sur sa production concrète, la longue série des bons coulés, que sur les personnes, ou plutôt les regards qu'elle peut croiser, relèvent surtout d'un exercice de soi consistant à entretenir son attention, c'est-à-dire à la conserver présente lorsque précisément le travail mécanique tend à l'effacer. Mais surtout, là où elle se distingue de la façon la plus nette de Jack London – pour qui

elle a au demeurant une réelle estime – c'est dans l'appréciation de la nature du lieu dans lequel l'un et l'autre choisissent de s'immerger. Pour l'auteur de *Martin Eden* ou du *Talon de fer*, l'East-End londonien est un abcès, une sorte d'excroissance malade du capitalisme anglais. Son modèle explicite est d'ailleurs celui de l'ethnologie, à la différence près que, pour lui qui a sillonné les océans, la vraie sauvagerie est là, dans les faubourgs de ce Londres impérial qui, par ailleurs, prétend vouloir apporter la civilisation aux peuples dits primitifs. Le peuple de l'abîme, c'est le peuple de la déshérence, du rebut, d'une improductivité qui trouve tout son sens dans la catégorie marxiste du lumpenprolétariat. C'est un monde étranger pour le socialiste qu'il est et qui, pourtant, a connu le chômage et a brûlé le fer au détriment des compagnies transcontinentales américaines.

À l'inverse, la « thèse » que Simone Weil entreprend de composer lorsqu'elle rejoint l'usine, n'est pas une thèse de sociologie ou d'ethnologie, mais bien une « thèse de philosophie ». Il convient de prendre vraiment au sérieux les termes qu'elle emploie pour demander son congé et y voir, non pas un subterfuge, mais la marque d'un engagement. En effet, dès lors que la question du travail est pour elle centrale dans tout dispositif philosophique d'appréhension de la réalité, l'étude des conditions dans lesquelles ce travail se délite et corrompt le sujet même qu'il devrait former, doit devenir une priorité pour la philosophie. Ne serait-ce qu'en raison du risque que la philosophie court elle-même de n'être plus qu'un discours dont la spécificité serait précisément d'être dépourvue de toute spécificité. Un discours vide de ce travail dont elle se serait débarrassée en le confiant aux bons soins de l'économie ou de la sociologie, voire même de la psychologie. Le passage par ce travail de l'humiliation, car c'est toujours de cela dont il est question dans les pages du journal d'usine de Simone Weil, prend dès lors la valeur, non pas d'une expérience personnelle, susceptible d'enrichir celle qui l'effectue d'un savoir supplémentaire, mais d'une mise à nu des conditions mêmes de l'accès au savoir. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce qu'elle veut dire lorsqu'elle écrit à l'une de ses élèves que c'est une bonne chose que cette expérience ne soit pas intervenue plus tôt dans sa vie. Si elle se sent désormais prête, cela ne tient ni à un entraînement physique ni à une préparation morale qui la mettrait à l'abri de l'abatement, mais au contraire à sa capacité à sonder en elle-même cet abatement. Et pour ce faire, l'outil dont elle dispose sera l'objet même de sa recherche, puisqu'il s'agira de sa propre capacité d'attention, exercée pendant des années à l'étude et qui ici sera confrontée au risque d'être réduite à rien. Il est ainsi particulièrement intéressant de voir la place que Simone Weil réservera dès lors au phénomène de l'attention, distinguant « l'attention attachée », ou « attention aux choses mesquines », à « l'attention libre » qui

produit ou sert de vecteur à la réflexion. L'idéal, ce ne sera pas de nier toute forme « attachée » de l'attention, mais plutôt la capacité de passer de l'une à l'autre, à la façon du navigateur de Joseph Conrad, dont elle fait un modèle. C'est là un enjeu philosophique, qui marquera toute sa réflexion, jusque dans ses écrits mystiques, mais qui conservera néanmoins une forte connotation politique dans la mesure où elle attribuera au capitalisme la pleine responsabilité d'être le concepteur d'un ordre au sein duquel l'attention devient à ce point difficile à mobiliser qu'elle tend à devenir un privilège ; et ceci tant dans la sphère du travail que dans celle du temps libre où l'aliénation trouve d'autres relais aussi efficaces que le travail à la chaîne.

De la sorte, pour comprendre la pleine signification de cet engagement, il nous faut nous référer à cette idée d'un salut que Simone Weil tente d'appliquer, non pas à elle en tant que personne, mais à la philosophie. Car ce qu'elle vient chercher dans son expérience en usine, et ce qui lui confère son caractère singulier, c'est précisément de quoi assurer le salut de la philosophie, ou plutôt la délivrance d'une faute originelle, à savoir son aveuglement face à la réalité concrète et métaphysique de l'esclavage. L'esclavage apparaît ainsi comme étant le thème central de son expérience. Les occurrences sont multiples, tant dans ses carnets que dans ses lettres ou dans les articles qu'elle compose ensuite à propos de son expérience d'ouvrière. De même que son maître Alain, immergé dans l'expérience de la guerre, avait trouvé que le pire n'était pas le danger ou les souffrances physiques, mais « l'esclavage » auquel était confronté les poilus, Simone Weil ira chercher en usine la présence d'un tel esclavage, non pas fondé sur la pénibilité du travail ou sur l'obéissance, mais sur l'humiliation à laquelle les prolétaires sont constamment soumis et dont pénibilité et obéissance ne sont que des vecteurs. La vie de l'ouvrier moderne, c'est une vie d'esclave et s'il y a de quoi en tirer une fierté, c'est uniquement lorsque survient en elle le sentiment d'avoir, « à travers l'esclavage », « reconquis sa dignité d'être humain ». C'est une situation d'esclave qui renvoie néanmoins toujours vers la philosophie.

« L'inconvénient d'une situation d'esclave, écrit-elle ainsi dans son journal au moment où elle vient d'être embauchée chez Renault, c'est qu'on est tenté de considérer comme réellement existants des êtres humains qui sont des pâles ombres dans la caverne. » L'inconvénient de cette situation de l'esclave, ce qui au demeurant tend à lui conférer sa qualité d'esclave, c'est l'absence d'attention qu'il porte à son propre état, autrement dit l'incapacité qui est sienne à constituer ce que Pelloutier nommait « la science de son malheur » et dont Marcel Martinet dira plus tard qu'elle est la base de toute culture prolétarienne. Le fait de l'esclave moderne, c'est encore que : « pour se plier à la passivité qu'exige l'usine, il faut chercher des mobiles en soi-même, car il n'y a pas de fouets, pas de chaînes ».

C'est là un thème récurrent que l'on retrouve dans ses lettres à un directeur d'usine, écrites en 1936, dans son article « La vie et la grève des ouvrières métalliques » paru la même année dans la *Révolution prolétarienne*, ainsi que dans *Expérience de la vie d'usine* écrit en 1941 à Marseille. L'esclavage salarié y apparaît dans une dimension plus dramatique que l'esclavage antique pour lequel le stoïcisme pouvait apporter, non pas un simple réconfort, mais une solution paradoxale dans la mesure où ce mode d'oppression pouvait induire un détachement des choses matérielles, là où précisément l'esclavage moderne condamne celui qui en est victime à l'intérêt, à la recherche infinie de l'acquis, voire au sentiment de complicité induit par toutes velléités consuméristes.

Cherchant à expérimenter dans sa propre personne tout autant cette humiliation permanente induite par la quête quotidienne d'un emploi, concédé comme une faveur, que cet épuisement constant d'un travail aliéné, la première préoccupation de Simone Weil pourrait donc être d'engager la philosophie là où, depuis ses origines, elle se refuse à être. Là pourtant où ses concepts, pour peu qu'ils soient pourvus d'un sens concret, sont plus qu'ailleurs conditions mêmes d'une existence humaine toujours sur le point d'être réifiée. Dans un sens politique assez strict, il se peut que son engagement n'ait rien présenté d'exceptionnel, si ce n'est, et c'est déjà beaucoup, d'alimenter notre réflexion contre cette chose misérable qui a pour nom « philosophie politique » et qui n'est jamais qu'une science de l'ordre inégalitaire. Ses prises de position vis-à-vis du colonialisme ou des tendances bureaucratiques du syndicalisme demeurant certes assez rares dans son époque pour être rappelées. Mais c'est néanmoins sur un autre plan que cet engagement demeure un authentique exemple.

En effet, l'actualité de la philosophie, et son total désengagement du monde concret, tend à nous éloigner chaque jour un peu plus du sens que quelqu'un comme Simone Weil pouvait donner au titre de philosophie. La thèse, au sens général du terme, y est devenue un exercice de pure rhétorique, c'est-à-dire un acte qui atteste le plus souvent de la prudence conceptuelle de son auteur, et quelquefois même de sa servilité envers les quelques hauts personnages qui pourront le gratifier d'une recommandation. Jamais comme aujourd'hui les textes de philosophie ont eu si peu de thèse à défendre. Très peu d'entre eux portent sur une question générale et la préférence va plutôt vers l'étude d'un bout de corpus, le plus étriqué possible, comme s'il fallait à tout prix éviter d'avoir à s'engager. Et il ne s'agit même pas de l'intérêt porté par la philosophie à la classe ouvrière ou à la révolution, mais de son engagement dans la compréhension et l'usage de ses concepts. C'est un peu comme si l'enjeu premier d'un apprenti philosophe était désormais de sortir de son travail identique à ce qu'il était avant de l'avoir entrepris, disposition d'esprit qui est en

tout point contraire à celle de Simone Weil pour qui l'acte de philosopher induit d'abord de consentir à une transformation de soi pour celui qui s'y risque. Tout exercice de philosophie dont on sortirait intact deviendrait pour elle le meilleur témoignage du travail non effectué, d'une attention déficiente. Une simple victoire de ce capitalisme au sein duquel la pensée elle-même est modélisée pour être mieux commercialisée. C'était déjà le sens de son diplôme d'études supérieures consacré à Descartes, où elle interrogeait la question de l'action; une action qui, déjà, trouvait à s'incarner dans ce nom magique de « travail ». On pourrait dire ainsi que ce qui définit l'engagement philosophique, c'est avant tout l'excès dans lequel la pensée se prononce pour advenir comme authentique expérience. Pour Simone Weil, cette prise d'excès consistera à aller là où la question centrale de l'ontologie moderne se posait, à savoir là où le travail humain se vendait dans les pires condition de réification. N'en déplaise aux grands prophètes de l'ère post-moderne, il ne semble pas que cette question soit dépassée.

- 1 De son vrai nom Boris Lifschitz, Boris Souvarine fut l'un des premiers représentants des communistes français au bureau de l'Internationale communiste. Il en fut exclu en 1924, fonda le Cercle communiste démocratique dans les années 1930 et fut l'un des principaux animateurs de *La Révolution prolétarienne*, « mensuel syndicaliste-communiste », qu'avait créé Pierre Monatte en 1925.
- 2 Écrivain catholique qui hébergea Simone Weil dans sa ferme de l'Ardèche en 1941. Elle lui confia ses cahiers dont il tira les extraits ayant trait à la spiritualité chrétienne afin de les publier sous le titre de *La Pesanteur et la Grâce*. Très proche des milieux d'extrême droite, il participa en 1954 à la fondation de l'Action nationale, groupe qui se réclamait à la fois de la tradition monarchiste et du maréchal Pétain.
- 3 En décembre 1931 et janvier 1932 où elle se mit au service d'un groupe de chômeurs du Puy, en lutte contre les autorités municipales qui les contraignaient à casser des cailloux pour toucher une aide dérisoire. La presse locale l'accusa d'être « une moscouteira en bas de soie » et elle reçut de la part

- du rectorat des menaces de mesures disciplinaires.
- 4 Dès son arrivée à Londres, elle entreprit toutes les démarches possibles pour que lui fût attribuée une mission dans la France occupée, auprès d'André Philip qui l'avait recrutée en raison de l'estime qu'il avait des articles qu'elle avait écrits dans les revues syndicales, de Cavaillès qu'elle avait connu à l'ENS et qui était alors de passage à Londres, et surtout de Maurice Schumann avec qui elle avait suivi les cours d'Alain à Henri IV et qui dirigeait le commissariat à l'information de la France libre.
- 5 Elle rejoignit la colonne Durruti dès la fin juillet 1936, mais suite à une grave brûlure, elle fut contrainte de revenir en France deux mois plus tard. En 1938, dans une lettre à Bernanos qui venait de publier *Les Grands Cimetières sous la lune* où il dénonçait les crimes des franchistes, qu'il avait soutenus, elle expliqua avoir partagé ce même sentiment vis-à-vis de ses camarades engagés comme elle dans l'autre camp.
- 6 Engagement qui commença dès 1930, dans le sillage de la Ligue des droits de l'homme, suite à la répression de Yen-Bay. Elle écrivit à ce sujet des articles pour

- des revues syndicalistes afin de convaincre ses camarades du caractère décisif de ce combat, critiqua à ce propos, dans des termes très durs, le gouvernement du Front populaire, intervint en 1941 à Marseille en faveur de soldats tonkinois parqués au camp de Mazargues et, dans ses écrits pour la France libre, n'hésita pas à comparer les pratiques militaires coloniales menées par l'État français à celles que subissaient alors les populations civiles dans la France occupée.
- 7 Formule qu'elle emploie dans un texte de 1938 sur la condamnation de Messali à deux années de prison.
- 8 Ce livre, qui rassemble les cahiers d'usine de Simone Weil, quelques lettres ayant directement trait à cette expérience et plusieurs textes écrits entre 1936 et 1941 sur la condition ouvrière, a été publié pour la première fois en 1951.

- 9 Elle a rencontré Léon Sédov en Allemagne en 1932 et s'est liée d'amitié avec lui. Elle a accueilli Trotski trois jours chez ses parents à la fin de décembre 1933 où se tint une réunion préparatoire à la constitution de la IV^e Internationale. Elle en profita pour lui faire part de ses critiques quant à son appréciation de l'État soviétique qui, pour elle, était une dictature dont les fondements devaient se chercher dans les dogmes du marxisme-léninisme.
- 10 Texte qu'elle rédigea dans l'été de 1934 avant de chercher un emploi d'ouvrière et qui fut publié pour la première fois en 1955 dans un volume intitulé *Oppression et liberté*.

Julien Hage

Docteur, université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines

François Maspero, éditeur partisan

La vie de François Maspero se déroule au fil de l'écrit : tour à tour lecteur, libraire, éditeur, puis traducteur et aujourd'hui écrivain¹. Petit fils de l'égyptologue Gaston Maspero et fils du sinologue Henri Maspero, disparu à Buchenwald, c'est un homme qui illustre à sa manière le couple fécond du libraire-éditeur dans le monde des lettres. D'abord libraire à l'*Escalier*, rue Monsieur-le-Prince, puis à son propre compte à la librairie *La Joie de lire*, rue Saint-Séverin, à partir de 1956, il s'est lancé en 1959 dans l'édition, officiant jusqu'en 1982 à la tête de sa maison². La série de portraits consacrée aux éditeurs contemporains par *Livres Hebdo*, en 1999, ne lui avait accordé qu'un strapontin dans le train des grandes figures commémorées³. Ce n'était pourtant que rendre justice à un homme qui a contribué à renouveler le champ éditorial plaçant la figure de l'éditeur au rang des intellectuels engagés au xx^e siècle. Alors que l'après-guerre avait fait le deuil des espoirs de bouleversement éditorial d'un Max Pol-Fouchet ou d'un Edmond Charlot, François Maspero constitue le versant français d'une nouvelle génération d'éditeurs politiques d'extrême-gauche en Europe à l'ère de l'avènement de la société de consommation et de l'arrivée du livre de poche dans l'édition⁴. François Maspero en France, Giangiacomo Feltrinelli à Milan en 1955 ou Klaus Wagenbach à Berlin en 1964, vont ainsi s'efforcer, chacun dans son contexte politique et culturel national, d'utiliser les nouveaux médias pour diffuser un message politique dans les feux nouveaux du tiers-mondisme et du renouveau du mouvement ouvrier, et pour promouvoir le couple entre édition et politique d'une manière créative et militante.

Édition et politique : un couple improbable ?

En France comme en Europe, les maisons d'édition de taille moyenne, engagées politiquement, dont cette orientation constitue la raison d'être et structure le catalogue, ne sont pas légion. L'on retrouve d'ailleurs là le constat de *L'Histoire des droites* : « Il y a eu, il y a toujours, des éditeurs engagés, mais ceux qui font de leurs prises de position une politique éditoriale exclusive demeurent relativement rares⁵ ». Dans ce registre, parmi les maisons d'édition qui sont parvenues durablement à une situation moyenne dans le champ éditorial, l'on ne compte guère en France que les Éditions sociales à gauche et celles de la Table Ronde à droite, outre les éditions Maspero. Ces dernières

font bien figure d'exception dans l'après-guerre par leur pérennité – plus de vingt ans –, ce qui dit bien toute leur originalité, mais aussi toute la difficulté d'une telle entreprise, surtout lorsqu'elle n'est pas portée par un parti déterminé et reste attachée à une production théorique très pluraliste (d'Althusser à Gilbert Mury, en passant par Alain Badiou, Ernest Mandel, Pierre Frank, Charles Bettelheim, Alain Brossat, Kostas Mavrakis, et bien d'autres). Elles n'en sont que plus significatives face à un champ éditorial majoritairement conservateur, rechangeant souvent à sortir du seul domaine littéraire, pour des raisons structurelles, idéologiques et historiques⁶. Ainsi que le souligne Jean-Yves Mollier, « l'attitude de l'édition pendant la guerre d'Algérie – deux marginaux, François Maspero et Jérôme Lindon trustant les livres engagés et poursuivis – devrait faire réfléchir sur la léthargie d'un système et son refus de soutenir des positions d'avant-garde ailleurs qu'en littérature⁷ ». C'est donc en conjuguant l'éthique de conviction et celle de responsabilité que François Maspero engage sa librairie puis sa maison d'édition sur les chemins de la résistance à la guerre d'Algérie.

L'épisode fondateur de la guerre d'Algérie : un libraire à la pointe du combat

La librairie *La Joie de lire* est en effet à la pointe du combat contre la censure pendant la guerre d'Algérie. François Maspero y déploie une grande activité en lien avec son engagement dans les réseaux de porteurs de valise de Jeanson et Curiel, y rencontrant un grand nombre des collaborateurs qui l'entourent ensuite aux éditions, comme Jean-Philippe Talbo ou Pierre Vidal-Naquet. La librairie, outre un grand fonds de littérature contemporaine, a distribué nombre de livres interdits par la censure en participant à l'écoulement de ceux qui avaient pu échapper à la saisie et au pilon⁸. Ce qui n'était pas des plus simples : lorsque Maspero décide de republier *L'An V de la révolution algérienne* de Fanon, augmenté d'une préface de sa main dénonçant la censure, il ne trouve pratiquement personne pour le distribuer ; même la librairie de *Présence africaine*, redoutant la saisie, s'y refuse. *La Joie de lire* devient alors un des points de ralliement des militants opposés à la guerre d'Algérie, avant d'être le creuset et le poumon des jeunes éditions. Cible privilégiée de l'OAS, objet d'une étroite et pesante surveillance de la police, elle est défendue en 1960-1961 par les étudiants du Front universitaire antifasciste, avant d'être plastiquée. Avec cette librairie s'affirme toujours davantage, face aux frilosités des partis de gauche et aux regroupements dans l'édition, la nécessité d'une tribune et d'une distribution alternatives de contre-information. C'est tout le problème de ces petits réseaux que de pouvoir disposer d'un organe de liaison pour ne pas rester dans l'anonymat de la clandestinité et pouvoir exprimer le sens de leur lutte au grand jour. C'est ce qui a présidé à la création de

Vérités-Pour, l'organe du réseau Jeanson, envoyé par la poste à hauteur de 5 000 exemplaires, à partir de 1958. Résolu à aller plus loin, François Maspero décide alors de franchir le pas en créant sa propre maison d'édition pour fronder la censure et les saisies, avec, comme clef de voûte, la revue *Partisans*.

Les éditions François Maspero, à l'avant-garde du champ éditorial

La raison d'être de l'engagement de François Maspero dans l'édition, c'est la guerre d'Algérie : « J'ai été très marqué par les éditions de Minuit ; l'opposition à Paris rayonnait sur toute la France, et je pensais qu'il était parfaitement logique de donner à tous ceux qui militaient les documents et les textes politiques dont ils avaient besoin et qu'on ne leur donnait pas, ou pas suffisamment¹⁰. » Il se lance donc, avec des moyens limités, presque seul à la tête de sa maison d'édition. Ses « Cahiers libres » – sa première collection – font référence à Charles Péguy pour revendiquer son indépendance et sa liberté de ton. Ses « Cahiers rouges », publiés en collaboration avec la Ligue communiste révolutionnaire de 1968 à 1973, seront – aussi – un clin d'œil au Grasset de l'entre-deux-guerres. En 1959, *La Guerre d'Espagne*, de Pietro Nenni et *L'An V de la révolution algérienne* de Frantz Fanon paraissent, suivis au début de 1960 par *Aden Arabie* et *Les Chiens de garde*, de Paul Nizan, et *Les Origines du socialisme allemand*, de Jean Jaurès. Ses livres dénoncent le mensonge d'État, l'État d'exception en métropole, tels *Les Harkis à Paris*, sur les réseaux de supplétifs algériens à la police française, ou *Ratonnades à Paris*, après le 17 octobre 1961, livrent des témoignages des appelés et des insoumis, comme *Officiers en Algérie* de Robert Barrat, *Le Refus* de Maurice Maschino ou *Disponibles* de Georges Mattei, qui sont suivis du *Droit à l'insoumission*, où Maspero publie pour la première fois en intégralité le Manifeste des 121, avec un nombre augmenté de signatures, ou encore le compte-rendu du *Procès Jeanson*. Il inaugure ainsi la forme des livres dossiers d'informations, recueils de textes, de manifestes, d'articles de presse, en prise directe sur l'événement, qu'il contribue à populariser. Très vite, la censure vient ratifier l'intensité de son engagement. Certains livres, tels le n° 2 de *Partisans* ou *Ratonnades à Paris*, sont saisis au brochage et ne voient jamais le jour. François Maspero s'attelle alors à une tâche éditoriale de contre-information : il a pu affirmer par la suite qu'il s'était consacré à cette activité militante au détriment des autres activités politiques ou littéraires qui auraient pu s'avérer incompatibles avec son travail d'éditeur.

L'éditeur engagé dans son temps

François Maspero est seul éditeur à la tête de sa maison d'édition qui, sans comité de lecture formel, s'appuie sur les proches collaborateurs des éditions

(Jean-Philippe Talbo-Bernigaud, Fanchita Gonzalez-Battle, Émile Copfermann) et des directeurs de collections (Charles Bettelheim, Louis Althusser, Pierre Vidal-Naquet...), qui décident de la publication des ouvrages, ainsi que sur *l'Association des amis des éditions François Maspero* où Yves Lacoste a joué un grand rôle dans les temps difficiles. Comme dans la plupart des petites maisons d'édition, c'est avant tout la personnalité de l'éditeur qui se dessine derrière la nébuleuse du catalogue. Militant du livre pour tous, François Maspero est un des principaux promoteurs dans les années 1960 du livre politique sur des sujets précis, faciles d'accès, et puis des livres brefs dont la forme pédagogique et percutante a pu assurer le succès : tel celui du *Pillage du tiers-monde*, de Pierre Jalée en 1967. Il fut donc de ceux qui ont osé lancer le livre politique dans l'arène du livre de poche grand public via la « Petite Collection Maspero », qui a rencontré un grand succès auprès d'un nouveau public composé surtout d'étudiants. Mais l'engagement de François Maspero dépassait le seul choix éditorial.

Il s'est en effet impliqué avec force dans la défense de ses auteurs. Le procès Régis Debray en est l'illustration la plus connue. En juillet 1967, Maspero se rend en Bolivie pour défendre Debray, arrêté alors qu'il participait à la guérilla : il s'agissait tout à la fois pour lui de se rendre compte de la situation et de démonter les accusations portées contre son auteur en arguant qu'il était en Amérique du Sud afin d'écrire un livre pour le compte des éditions. En 1970, Maspero soutient Sabri Geris, avocat arabe emprisonné en Israël, dont il venait de publier *Les Arabes en Israël*. Membre du mouvement arabe El Arad, ce dernier avait écrit le livre avant la guerre de juin 1967 dans un esprit critique qui n'avait rien de réellement extrémiste ; du reste, son livre était écrit en hébreu pour s'adresser à la communauté israélienne. Mais sa traduction en arabe et la distribution massive qu'en fit l'OLP modifièrent son statut et sa réception, attirant à son auteur les foudres des autorités israéliennes. En 1971, Maspero entend défendre, de la même manière, Cléophas Kamitatu lorsque celui-ci fait l'objet de pressions de la part de Mobutu pour retirer son livre de la vente, *La Grande Mystification du Congo Kinshasa*.

Ensuite, l'éditeur mène une lutte plus large – aussi longue que coûteuse – pour la liberté d'expression. Il se fait un devoir de republier les livres saisis ou interdits, augmentés de préfaces de sa main qui frondent un État d'exception et stigmatisent l'autocensure de règle dans le milieu éditorial. C'est le cas tout au long de la vie des éditions, comme pour *L'an V de la révolution algérienne*, de Frantz Fanon, ou *Le Petit Livre rouge des étudiants et des lycéens* de Andersen et Hansen en 1971. Mais ce bras de fer, financièrement coûteux, avec les autorités a fait du quotidien des éditions un combat permanent des plus exigeants.

Au péril de la censure et des interdictions : un combat permanent

L'engagement de François Maspero contre la guerre d'Algérie est sans doute l'un des plus marquants. La censure qui s'exerce alors surtout par le biais de saisies non suivies de procès qui peuvent se transformer, à l'instar de celui de Georges Arnaud¹¹ ou du réseau Jeanson, en des tribunes politiques, laisse à l'issue de la guerre d'Algérie les éditions véritablement exsangues : 13 saisies ou interdictions les ont frappées, dont 9 en 1961. Mais l'on oublie trop souvent que c'est à Raymond Marcellin, ministre de l'Intérieur de l'après-68, que l'on doit l'application d'un des régimes de censure les plus implacables en France au ^{xx}e siècle, censure qui s'appuie sur le décret du 6 mai 1939 modifiant l'article 14 de la loi du 29 juillet 1881¹², destiné aux publications d'origine étrangère. Article redoutable, car il dispense de motivation juridique : la seule origine étrangère d'un auteur pouvait suffire à le condamner sans appel. L'édition française de la revue *Tricontinental*, organe de l'Organisation latino-américaine de solidarité (OLAS), fondée à la conférence de La Havane de 1966, publiée par François Maspero, est ainsi frappée sans merci : Raymond Marcellin entend en effet briser les reins des éditions. Ce bras de fer, François Maspero finit par le perdre, malgré des protestations renouvelées dans la presse qui suscitent peu de manifestations de solidarité des autres éditeurs¹³.

Dans les années 1970, le reflux du gauchisme, la contre-offensive idéologique contre le tiers-mondisme, la baisse des ventes du livre politique, fragilisent encore sa position, malgré le soutien actif d'auteurs et de sympathisants regroupés dans l'*Association des amis des éditions*. C'est que les éditions et la librairie ont connu une grande croissance (plus de 20 titres publiés en 1965, plus de 50 en 1968, plus de 70 en 1975). Elles n'en sont que plus difficiles à gérer et à rentabiliser, donc beaucoup plus vulnérables. C'est là sans doute qu'il faut trouver, avec la rigueur d'un acharnement policier et judiciaire pendant plus de vingt ans (sans compter le volume des vols à la librairie), les raisons de la crise, qui mène en 1981-1982 à la fin des éditions, qui avaient déjà dû se séparer de la *Joie de lire* en 1974, un véritable crève-cœur pour François Maspero et ses camarades, tant cette librairie était liée à leur aventure militante. Mais reste l'œuvre des éditions, son catalogue, qui témoigne de leur engagement révolutionnaire tout autant que de leur créativité et leur ouverture d'esprit vers les nouveaux courants de pensée émergeant à gauche et dans les sciences sociales en plein bouleversement dans les années 1960 et 1970.

Au carrefour du nouveau politique à l'extrême gauche

Les éditions Maspero publient un pan important du nouveau révolutionnaire, d'après une forme féconde de pluralisme révolutionnaire auquel il était très attaché et qui pouvait également commander le contenu des rayonnages

de la librairie. Elles servent de laboratoire et de tribune privilégié à une extrême gauche en formation dans les années 1960 et 1970. Leur catalogue de plus de 1 300 titres constitue un matériau précieux pour penser l'histoire de la gauche dans le contexte des Trente glorieuses en France. On y retrouve les tenants d'une voie nouvelle au communisme à l'intérieur du PCF (*Critique de base – le PCF entre le passé et l'avenir*, de Jean Baby, 1960) ou en Europe (ce qui s'appellera ensuite la voie italienne au communisme, avec *Le PC italien*, de Palmiro Togliatti). Mais l'une des épines dorsales de ce catalogue c'est le tiers-mondisme : elles sont l'organe principal en France de ce courant qui semblait alors devoir renouveler les horizons et les stratégies révolutionnaires des pays industrialisés. Cette orientation est très précoce, avec, dès 1960, *Au pied du mont Kenya* de Jomo Kenyatta ; puis, en 1961, *Les Damnés de la terre* de Frantz Fanon préfacés par Jean-Paul Sartre¹⁴, puis les ouvrages de Fidel Castro, le *Journal* du Che Guevara, les écrits de Giap ou de Malcom X. Après 1968, les éditions Maspero et leur fondateur rencontrent, publient les maoïstes de l'Union des jeunes marxistes-léninistes (UJMCL), ceux du groupe Révolution, et surtout la Ligue communiste révolutionnaire dont elles constituent la tribune privilégiée (avec les « Cahiers rouges » déjà mentionnés, les « Classiques rouges » et enfin les « Poches rouges ») jusqu'à ce que cette dernière vole de ses propres ailes (François Maspero lui-même est membre de la Ligue à cette époque). On trouve également au catalogue les textes des étudiants en grève ou les premiers manifestes féministes (*Libération des femmes, année 0* dans les dossiers *Partisans*, 1972). On y trouve aussi une part importante de rééditions de textes classiques des origines du mouvement ouvrier, comme Jaurès ou Rosa Luxemburg, Isaac Roubine, Roman Rosdolsky, exhumés par la nouvelle gauche non communiste pour renouveler l'approche marxiste traditionnelle.

Porter l'écho des sciences humaines en plein bouleversement

L'autre grand domaine novateur de ce catalogue qui comporte peu de littérature (mais a su accueillir les auteurs maghrébins d'expression française comme Tahar Ben Jelloun ou Malek Haddad, et aussi un catalogue de poésie, *Voix*), c'est celui des sciences sociales, dont le succès et l'écho est une des grandes caractéristiques de l'édition de ces années-là. Des sciences sociales alors porteuses d'un discours politique concret. La philosophie politique et la collection « Théorie » (*Lire le capital* de Louis Althusser, 1968), l'histoire (Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, 1971), la géographie (Yves Lacoste, *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*, 1976), la sociologie (*Les Cols blancs* de Wright Mills, 1966), l'économie politique (Arighi Emmanuel, *L'Échange inégal*, 1969 ; Charles Bettelheim ; la revue *Critique de l'économie*

politique), la pédagogie (A.S. Neill, *Les Livres Enfants de Summerhill*, 1970), l'anthropologie (Maurice Godelier, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*) : autant de grands domaines qui ont trouvé place chez François Maspero dans la collection « Textes à l'appui », et ont rencontré un succès qui laisserait rêveur aujourd'hui n'importe quel éditeur de sciences sociales¹⁵. L'énumération de ces ouvrages ne saurait à elle seule résumer l'apport novateur de François Maspero au renouvellement des sciences sociales en France dans les années 1960 et 1970.

Il y a décidément toutes les raisons de considérer François Maspero comme un éditeur majeur du xx^e siècle français. Ses éditions restent un rare exemple d'une maison engagée et indépendante à l'heure des grands regroupements dans l'édition et la distribution des livres, lors de l'avènement de la société de consommation, à la veille de la formation de grands groupes éditoriaux portés par des capitaux financiers qui menacent de disparition la figure de l'éditeur et la créativité des maisons d'édition¹⁶. Au carrefour des nouveaux courants de pensée et des nouveaux courants politiques, son œuvre éditoriale est représentative des années 1960 et 1970, du succès du livre politique, tout autant que celui de sciences sociales, qui entendaient apporter leur pierre à la transformation du monde. Le parcours de François Maspero illustre lui aussi l'itinéraire d'un intellectuel engagé sur les chemins du tiers-mondisme et de la nouvelle gauche anticapitaliste. En un quart de siècle de production considérable il aura offert un laboratoire inoubliable à la redécouverte des sources du communisme, à l'exploration des nouveaux conflits sociaux (il fut l'un des premiers à s'intéresser aux problèmes de l'immigration), à l'élargissement intercontinental – avant même ce qu'on appelle aujourd'hui la « mondialisation » – de la vision du monde contemporain.

1 Le lecteur se reportera à ses livres, qui, du *Figuier* (Le Seuil, 1988) à *Les Abeilles et la Guêpe* (Le Seuil, 2004), empruntent les chemins du roman et de l'autofiction. Ils restituent ou illustrent, chacun à leur manière, par fragments, le parcours de François Maspero. Son dernier ouvrage est particulièrement remarquable *Les Abeilles et la Guêpe*. Profonde méditation sur l'engagement et le rôle de la mémoire dans son itinéraire, il s'ouvre sur la célèbre citation éponyme de Jean Paulhan. Dans la première partie, François Maspero s'efforce de revenir sur le « roman

familial » tragique à partir duquel il a dû se construire, à travers les témoignages des compagnons de son père, mort à Buchenwald, pour retracer ensuite lui-même, avec les indices et les preuves qu'il a pu rassembler depuis, la vie de ce dernier lors de ses derniers jours au camp. Cette enquête historique minutieuse vient alors démentir d'une manière confondante les récits des survivants, notamment celui de Semprun...

2 Comme si cette qualité d'hier devait aujourd'hui condamner sans appel à l'insignifiance.

3 La série : « Douze éditeurs dans le siècle » parue dans *Livres Hebdo*, n^{os} 350 à 361, 24 septembre 1999 au 10 décembre 1999 : « Gaston [Gallimard] Premier », « Arthème [Fayard] Le Grand », « Monsieur [Albin] Michel », « Bernard Grasset, le Conquérant », « Maître [Fernand] Nathan », « Robert Denoël, le Découvreur », « René Julliard, le Flambeur », « Sven Nielsen, le Viking », « Henri Flammarion, le Refondateur », « Paul Flamand, l'Engagement », « Robert Laffont, le Précurseur », « Jérôme Lindon, le Militant ». À laquelle vint s'ajouter « Éditeurs du xx^e siècle » : « François Maspero, l'Insurgé », *Livres Hebdo*, n^o 362, 17 décembre 1999, pp. 60-64.

4 Thèse en cours sur *Feltrinelli, Maspero, Wagenbach, Une nouvelle génération d'éditeurs politiques d'extrême gauche en Europe, 1955-1982*, sous la direction de Jean-Yves Mollier à l'université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines.

5 Fouche (Pascal), « L'édition », in Sirinelli, Jean-François, sous la direction de, *Histoire des droites en France, tome II, « Cultures »*, Paris, Gallimard, 1992, p. 257.

6 Mollier (Jean-Yves), « Édition et politique », in Berstein, Serge, sous la direction de, *Axes et méthodes de l'édition politique*, Paris, PUF, 1998, p. 437.

7 *Ibidem*, p. 438.

8 Voir la protestation de Pierre Mesmer auprès du garde des Sceaux, le 31 août 1960, pour faire cesser ces pratiques : « Je suis informé que plusieurs ouvrages qui ont fait l'objet d'une saisie et qui ont donné lieu à des poursuites judiciaires sont actuellement en vente dans certaines librairies parisiennes. Il s'agit en particulier des livres suivants : *L'An V de la révolution algérienne*, de Frantz Fanon, *Le Déserteur* de Maurienne, *Le Refus* de Maurice Maschino, *Notre guerre* de Francis Jeanson. Ces ouvrages peuvent être notamment achetés à la librairie François Maspero ou être commandés à Vérité-Liberté ». Archives du ministère de la Justice, BB 18 60-82-G-159. Plus généralement sur ce thème, voir Poulihan, Martine, « La censure », in Fouche, Pascal, *L'Édition française après 1945*, Paris,

Cercle de la librairie, 1998, pp. 554-593.

9 Sous-titré du reste : « Centrale d'information sur le fascisme en Algérie. »

10 Maspero, François, « Éditeur et révolutionnaire », in *Le Magazine Littéraire*, n^o 29, 1969, p. 39.

11 Auquel François Maspero a participé ; voir sur ce point Georges Arnaud, *Mon procès*, Paris, Minuit, 1961.

12 Un article utilisé (par exemple) dans les premiers jours de la Seconde Guerre mondiale contre les publications allemandes, et plus récemment par Charles Pasqua pour interdire l'arrivée en France de publications islamiques.

13 À l'exception du mouvement des éditeurs contre l'interdiction de *Pour la libération du Brésil* de Carlos Marighella, publié au Seuil en 1970 et republié par 24 éditeurs, on en trouve peu d'exemples.

14 Un texte qui aura au moins dans l'immédiat en France autant d'écho que celui de Fanon. À la mort de Sartre, Raymond Aron pourra dire dans *L'Express* qu'il aurait mérité de figurer dans « une anthologie de la littérature fascisante »...

15 Que l'on pense aux tirages de la philosophie politique ou encore aux 300 000 exemplaires des *Libres Enfants de Summerhill*... à comparer avec les constats actuels de *Édition de sciences humaines et sociales : le cœur en danger* de Sophie Barluet, Paris, PUF, 2004.

16 Une évolution stigmatisée par André Schiffrin pour l'Amérique du Nord et l'Europe dans ses livres *Édition sans éditeurs*, Paris, La Fabrique, 1999 puis *Le Contrôle de la parole*.

Lu d'ailleurs



Ian H. Birchall

Auteur de *Sartre against stalinism*, Londres 2004, militant du SWP britannique

Prolégomènes aux controverses sur Heidegger

La question du nazisme de Heidegger est discutée depuis plusieurs décennies. Mais la plupart des contributions au débat continuent à imaginer que la controverse n'a commencé qu'après la Seconde Guerre mondiale, notamment dans *Les Temps modernes* en 1946¹. Il y eut pourtant une tentative d'examen critique des rapports entre la philosophie et la politique de Heidegger dans une perspective marxiste dès l'automne 1934. Ce texte mérite d'autant plus d'être pris en considération que son auteur, Colette Audry (1906-1990), était une amie intellectuellement proche de Sartre et Beauvoir². Auteur proluxe, elle fut militante sa vie durant. Attirée initialement par le parti communiste, elle fut fortement influencée par la lecture de *Ma vie* de Trotski et s'investit dans la Fédération unitaire de l'enseignement où, selon ses propres mots, elle tomba « dans un nid d'anarchistes, de trotskistes et de souvariniens ». Elle fut aussi membre du Parti socialiste et l'une des dirigeantes de sa gauche antistalinienne autour de Marceau Pivert. Contrairement à ce qu'affirme Simone de Beauvoir, elle ne fut cependant jamais membre d'une organisation trotskiste³.

En octobre 1932, enseignante au lycée de Rouen, Audry rencontra Simone de Beauvoir. Par Beauvoir, elle connut Sartre. Ce fut le début d'une amitié personnelle et intellectuelle. À Rouen, Audry insistait sur l'importance d'écrire un livre qui encouragerait les femmes à lutter contre leur oppression, mais à l'époque Beauvoir était sceptique et Audry trop occupée. Leurs discussions ont cependant fourni l'inspiration initiale qui devait aboutir au *Deuxième sexe*⁴.

L'article d'Audry parut dans *L'École émancipée* qui publiait aussi bien des informations syndicales, que des articles sur les méthodes pédagogiques et des articles de politique générale. Nombre d'enseignants étaient inquiets de la montée du fascisme en Europe. Bien que bref et rédigé dans un style populaire, l'article était substantiel sur le fond. Dans sa bibliographie, Audry cite *Kant et le problème de la métaphysique*, *L'Essence de la raison* et *Qu'est-ce que la métaphysique?* dont, excepté quelques fragments du second, aucun n'avait encore été traduit en français. Elle commence par clarifier sa méthode : « L'intérêt de cette étude n'est pas de montrer comment un système purement spéculatif peut influencer un mouvement de masse : un tel phénomène n'existe

pas – et l'œuvre de Heidegger est trop lointaine et obscure pour s'être répandue dans le grand public. Du reste, elle n'est pas antérieure mais bien postérieure à la naissance du fascisme, et contemporaine de sa grande montée. Ce qui explique ce léger retard, et qu'il importe justement de comprendre, c'est qu'elle constitue une traduction en langue philosophique de l'état d'esprit du peuple allemand depuis la guerre, des problèmes qu'il a rencontrés et de la solution inventée. Je ne veux pas dire par là que Martin Heidegger (bien qu'il ait apporté naguère son adhésion solennelle au III^e Reich) se soit efforcé consciemment de fabriquer, à l'usage des esprits un peu exigeants, une doctrine que la pauvreté théorique de *Mein Kampf* et les bouffonneries d'Alfred Rosenberg rendaient fort nécessaires ; simplement il a suivi en tant que philosophe un chemin parallèle à celui des masses petites-bourgeoises. Au même titre que l'Allemagne politico-sociale d'aujourd'hui, son œuvre est un produit des circonstances, un reflet des luttes, des souffrances et des aspirations de ses compatriotes – reflet un peu tardif sans doute, car une fois de plus la chouette de Minerve n'a pris son vol qu'au crépuscule –. Mais tout effet devenant cause à son tour, une telle œuvre a pu servir de confirmation et de point d'appui aux intellectuels que la violence, la démagogie et le mysticisme aveugle n'auraient pas suffi à convaincre. Dans cette patrie de philosophes, elle est un des mille facteurs qui ont servi à neutraliser les classes moyennes, ou même à les entraîner derrière les sections d'assaut. »

Dans cette introduction, Audry suppose donc acquis les sentiments antifascistes de ses lecteurs. Si elle a le souci de ne pas exagérer l'importance politique de Heidegger, elle souligne fermement sa part de responsabilité. Évitant d'accorder une autonomie excessive à l'activité intellectuelle, elle anticipe clairement ce que seront les préoccupations de Sartre vingt ans plus tard. Elle va alors droit au but en traitant ce qu'elle appelle « le culte de l'humanité » chez Heidegger : « Le fondement de toute philosophie étant aux yeux de Heidegger la description de l'existence, c'est à cette description qu'il va s'attacher avant tout. Or l'existence essentielle, c'est l'existence humaine. L'homme est au centre de l'univers et l'emporte sur l'univers... De ce fait, nous avons en quelque sorte une religion de l'homme avant d'en avoir une de Dieu. L'argument ontologique d'après lequel l'existence d'un être est impliquée dans son essence, cet argument qui était jusqu'ici le privilège de la divinité, se trouve appliquée d'abord à l'homme⁵. Dieu n'est pas exclu, mais rien ne permet de décider positivement ou négativement à l'égard de son existence. »

Partant de là, elle discute le concept d'humain chez Heidegger pour mettre en relief son parallélisme avec les idées mises en pratique par le nazisme, montrant notamment comment l'idée de « totalité » a été annexée à leurs propres fins par Heidegger et par l'idéologie nazie. « Ce qui mesure la valeur de

l'homme, ce n'est donc pas telle ou telle faculté, arbitrairement détachée du reste : c'est l'homme complet. Un homme opposé par conséquent à l'homme rationnel de Descartes, et qu'il est non moins facile d'opposer à l'*homo economicus* dont les ignorants gratifient toujours le marxisme. N'oublions pas que c'est sous couleur de former cet homme complet que l'on donne aujourd'hui le pas dans les écoles et universités allemandes aux "bons sentiments" et à la force physique, sur les facultés de jugement et la culture. »

Audry poursuit en montrant que les idées de race sont précisément liées à ce concept d'homme total : « Cet homme complet est aussi un homme enraciné, un homme qui a sa place quelque part, qui a surtout ses traditions. Le propre de l'existence étant de se dérouler dans le temps, la tradition n'est pas *une partie* de l'être, mais son essence constitutive. L'être de l'existence humaine est essentiellement historique. À cet égard on peut considérer l'idée de race comme une matérialisation (plus exaltante aux yeux du vulgaire) de l'idée de tradition et de milieu : l'homme est un homme complet, concret, réel, qui a des rapports *réels* avec d'autres hommes, des hommes allemands comme lui, non avec un homme de Sumatra, de Buenos Aires... »

Elle souligne ensuite certains des thèmes principaux de Heidegger concernant la condition humaine. Les êtres humains ne pouvant être dissociés du monde dans lequel ils existent, et ce monde n'est pour eux ni un objet de connaissance ni un champ d'expérience, mais un motif de souci (*Sorge*). Englués dans la banalité de l'existence, les êtres humains s'efforcent de se fuir eux-mêmes et leur souci devient ennui, peur ou curiosité, tandis que leur intelligence est enchaînée à l'opinion publique : « Il en est, cependant, qui s'arrachent à l'existence banale. Chez eux le souci se mue en angoisse. Le monde tout entier est angoissant. Il écrase l'être humain qui se sent abandonné et humilié devant l'abîme. Par là même l'homme se détache du monde et se trouve rendu à lui-même... L'angoisse primordiale, celle qui est aux confins de l'existence banale et de l'existence retrouvée, c'est l'angoisse de la mort. L'essence de l'existence, c'est l'être pour la mort (*Sein zum Tode*)... Enfin, cette existence retrouvée est tendue vers l'avenir, aspirée par l'avenir, alors que l'existence banale se limitait au seul présent. »

Audry en vient ensuite à la notion de destin. Comme plusieurs commentateurs après elle, elle montre que l'idée du destin dans *Être et Temps* peut être associée à celle du destin national dans la rhétorique nazie : « Telle est la destinée humaine, la destinée humaine *individuelle*. Mais n'est-ce pas aussi la destinée même de la nation allemande telle qu'ont cru la voir certains fondateurs du parti national-socialiste et les idéologues, telle que la décrit Hitler dans *Mein Kampf*. Comme l'individu prend conscience du monde par le souci, risque de se perdre dans l'existence banale, et se retrouve dans l'angoisse, l'Allemagne,

au lendemain de la guerre, ébranlée et diminuée, a commencé par se lancer dans l'existence banale de la social-démocratie. C'est par une immense angoisse qu'elle s'est peu à peu sauvée. L'Allemagne nouvelle est née de l'angoisse, angoisse d'une existence "abandonnée, humiliée, délaissée", angoisse devant l'abîme, angoisse devant la mort. Le III^e Reich, comme l'homme renouvelé de Heidegger, est né non d'une contemplation réfléchie du monde, non pas même d'une volonté primitive, mais d'une immense émotion. Pour que le III^e Reich vive, il a fallu qu'au cœur de chaque nazi s'affirme la résolution résolue de mourir. La vie renouvelée de l'individu, c'est cette résolution même. Le vie retrouvée de la nation, ça été la volonté de sacrifice des troupes du führer. Le III^e Reich, pour la masse des fascistes sincères, c'est l'existence renouvelée du peuple allemand, l'existence tendue vers l'avenir est sans cesse plus belle. Rappelons-nous qu'à tout instant, dans toutes les villes d'Allemagne, on prononce des conférences destinées à examiner ce que sera l'homme nouveau, l'homme de demain issu de la révolution. »

Pour conclure, Audry relève le pessimisme fondamental de la pensée de Heidegger et son lien avec les contradictions sous-jacentes au régime fasciste récemment établi : « Doctrine tragique, sans doute, mais l'Allemand a le goût du tragique. Pour Heidegger l'homme se sauve bien, mais l'abîme qui l'angoisse n'est jamais franchi, l'énigme du monde ne s'éclaircit pas – pas plus que ne se résoudront dans le III^e Reich les problèmes qui ont précipité la marche du fascisme. Le pessimisme foncier du philosophe ne parvient pas à se muer en optimisme malgré l'extase de l'avenir et la conscience de la vie retrouvée. Pas davantage n'est surmontée la contradiction entre la grandeur de l'homme dépassant l'univers, et l'humiliation, l'abandon de l'homme devant cet univers. Tout ceci n'est pas pour nous surprendre : le fascisme rassemble les contradictions en un nœud serré mais ne les surmonte pas. Désespoir et optimisme, orgueil et humiliation, emprise du passé et anticipation de l'avenir se mêlent et se brassent dans les discours des chefs, dans l'esprit des masses, dans les systèmes des philosophes, sans jamais se fondre en une synthèse forte et explicative. »

Dans son dernier paragraphe, Audry revient à son point de départ, la question de méthode, se demandant comment le marxisme devrait répondre à cette interpellation. Une fois encore, elle semble devancer certains thèmes sartriens, regrettant le fait que le courant orthodoxe majoritaire (lié au Komintern) ait un point de vue réduit à l'économie et à la politique, au détriment d'une vision matérialiste plus complexe de la totalité de la culture humaine : « Cette synthèse, le marxisme avait les moyens de la faire. Les fondements sont posés. On peut déplorer que dans le domaine de la philosophie, de la morale et de la psychologie, les marxistes s'en tiennent trop souvent à ces fondements, négligeant de poursuivre l'analyse, de répondre aux besoins

du moment, d'enrichir l'expérience humaine, et qu'ils laissent aux adversaires le monopole de l'audace intellectuelle pour tout ce qui sort du domaine de l'économie et de la politique pures. »

Il est inutile de prétendre, Audry elle-même ne le faisait pas, une compréhension exhaustive de la pensée de Heidegger. Elle réfléchissait sur les textes bruts sans disposer de commentaires qui auraient pu l'inspirer. Mais elle eut des intuitions pionnières sur le rapport de la thématique heideggerienne avec le nazisme. Pourquoi alors, l'article d'Audry n'a-t-il pas attiré davantage l'attention et suscité plus de discussions⁶? Certaines raisons évidentes viennent à l'esprit. Audry était une femme et elle n'était pas une philosophe professionnelle⁷. Elle n'était pas seulement marxiste, mais dissidente et anti-stalinienne. Son article parut dans une publication syndicale et non dans une revue académique.

Après 1945, elle poursuivit sa carrière d'écrivain et de militante, contribuant régulièrement aux *Temps modernes* et publiant entre autre une étude sur Léon Blum⁸. Le 8 mai 1968, elle signa avec Sartre, Beauvoir, Daniel Guérin et Michel Leiris, un texte de soutien total au mouvement étudiant⁹.

L'histoire des idées ne passe pas toujours par les « canaux autorisés ». Elaine Showalter a fait remarquer que dans l'histoire des romancières, existe une tendance à se concentrer sur les sommets et à oublier les terrains intermédiaires. Dans le cas de la relation entre Heidegger et Sartre, ce terrain intermédiaire est d'une importance considérable. Les idées de Sartre n'ont pas jailli d'un coup de son cerveau, mais de nombreuses discussions avec ses contemporains. Contrairement au mythe têtu qui veut que Sartre ait été un cryptostalinien et que marxisme et stalinisme soient équivalents, Sartre fut impliqué tout au long de sa vie dans un dialogue intellectuel avec des représentants de la gauche révolutionnaire antistalinienne¹⁰. La position d'Audry dans la gauche révolutionnaire de la SFIO l'a sans aucun doute aidée à repérer les symptômes du nazisme à une époque où une grande partie de la gauche était encore aveuglée. Le Parti communiste peinait à se remettre de la débâcle de la « Troisième période », durant laquelle il avait facilité l'accès de Hitler au pouvoir en amalgamant la social-démocratie au fascisme et en divisant le mouvement ouvrier. Alors que la majorité de la SFIO était affligée d'une dangereuse complaisance, nombre de ses membres croyaient qu'en ignorant le nazisme, il finirait pas tomber de lui-même¹¹.

Ce fut donc du côté de la gauche révolutionnaire que vinrent certaines des premières analyses pénétrantes du fascisme, dont notamment le travail de Daniel Guérin qui partagea dans une large mesure les convictions de Colette Audry. Des marxistes dissidents comme elle et lui se montrèrent conscients du péril nazi dès la première heure. Ce qui anéantit l'affirmation grotesque de Heidegger

dans sa lettre de 1948 à Marcuse, prétendant que « la terreur sanglante des nazis avait été tenue secrète pour le peuple allemand¹² ». Les horreurs du nazisme étaient prévisibles dès le début pour ceux qui avaient les yeux ouverts. Audry était amie avec Sartre et Beauvoir à l'époque de son article sur Heidegger. On dit qu'il y eut pas mal de frictions entre elle et Sartre, souvent peu sensible à l'oppression des femmes, qui l'irritait en lui disant que les femmes n'avaient rien à faire en politique¹³. Sartre passa l'année universitaire 1933-1934 à Berlin, à étudier Husserl et, dans une moindre mesure, Heidegger. L'article d'Audry doit avoir été écrit juste après son retour à Paris, et il est fort probable qu'elle l'ait discuté avec lui. Audry était une infatigable vendeuse de journaux et vendait régulièrement *Le Populaire* sur les marchés. Il est donc inconcevable qu'elle n'ait pas vendu à Sartre et Beauvoir un exemplaire de *L'École émancipée* contenant son article. Si c'est bien le cas, Sartre fut donc confronté à la question du nazisme de Heidegger dès le début de sa relation avec le philosophe allemand, ce qui ne pouvait manquer d'influencer sa propre réflexion.

D'après ce qu'il rapporte dans son journal de 1940, ce n'est qu'en 1939 qu'il aurait commencé à étudier sérieusement Heidegger¹⁴. Il attribue cet intérêt à la publication en 1938 de la traduction par Corbin de *Qu'est-ce que la métaphysique?* mais, comme il le note, cette traduction n'était pas fortuite, elle était le résultat d'un mouvement intellectuel, dont il était lui-même partie prenante : « La publication de *Qu'est-ce que la métaphysique?* est un événement historique que j'ai partiellement contribué à produire¹⁵. » Sartre reconnaît là clairement que le développement de son intérêt envers Heidegger peut être compris, non comme la convergence de « deux grands esprits », mais comme participant d'un processus collectif complexe.

En 1945, la question du nazisme de Heidegger, soulevée par Audry dès 1934, fut explicitement posée. Après la Libération, l'hostilité du Parti communiste envers Sartre fut d'autant plus renforcée que l'existentialisme représentait un pôle d'attraction alternatif pour la jeunesse radicale. Jean Kanapa, qui avait été étudiant de Sartre, insista fortement sur les liens entre Heidegger et le nazisme dans son *L'existentialisme n'est pas un humanisme*¹⁶. Dans une charge plus subtile, Henri Lefebvre accusa Husserl, Heidegger, et Sartre avec eux, de creuser un gouffre entre sujet et objet¹⁷. Sartre a publié une première réponse dans une déclaration reproduite en décembre 1944 par le journal pro-communiste *Action*. Dans une brève présentation de l'existentialisme, il consacrait un paragraphe à l'accusation de nazisme portée contre Heidegger : « Heidegger était philosophe bien avant d'être nazi. Son adhésion à l'hitlérisme s'explique par la peur, l'arrivisme peut-être, sûrement le conformisme : ce n'est pas beau, j'en conviens. Seulement cela suffit pour infirmer votre beau raisonnement : "Heidegger, dites-vous, est membre du parti national-

socialiste, donc sa philosophie doit être nazie.” Ce n’est pas cela : Heidegger n’a pas de caractère, voilà la vérité ; oserez-vous en conclure que sa philosophie est une apologie de la lâcheté ? Ne savez-vous pas qu’il arrive aux hommes de n’être pas à la hauteur de leurs œuvres ? Et condamnerez-vous *Le Contrat social* parce que Rousseau a exposé ses enfants¹⁸ ? »

C’est là un beau morceau de rhétorique. En invoquant Rousseau, père présumé du jacobinisme, et Hegel, source reconnue de la pensée de Marx, Sartre entendait acculer à la défensive ses critiques communistes. Mais c’est aussi une claire indication sur la manière dont Sartre voyait son rapport à Heidegger. En considérant le nazisme de Heidegger comme le simple résultat d’une faiblesse de caractère, il laisse bien des questions en suspens. Un an plus tard, *Les Temps modernes* prirent la question à bras le corps. Leur numéro de janvier publia deux compte-rendus de récentes visites à Heidegger¹⁹. Ces deux articles étaient de peu d’intérêt biographique et dépourvus de contenu philosophique. Du plus grand intérêt en revanche est la note éditoriale de présentation, généralement considérée écrite par Sartre en personne.

Les deux premiers paragraphes traitent certaines questions soulevées par Audry onze ans plus tôt. La presse française parlant du nazisme de Heidegger, Sartre objectait que si nous devons juger une philosophie par le courage politique ou la lucidité du philosophe, alors Hegel ne vaudrait pas grand-chose. Il arrive qu’un philosophe soit infidèle au meilleur de sa pensée quand il prend des décisions politiques. Pourtant, c’est le même homme qui philosophe et qui fait des choix politiques. Il devenait donc nécessaire d’étudier ce qui, dans l’existentialisme de Heidegger, avait pu motiver son acceptation du nazisme, tout comme il avait été possible d’étudier dans l’hégélianisme ce qui avait rendu possible le ralliement de Hegel à la monarchie prussienne réactionnaire. Cela éliminerait probablement tout soupçon sur la philosophie et la pensée existentielle (qui n’était pas, selon Sartre, sans rapport avec la pensée dialectique de Heidegger). Cela montrerait peut-être même qu’une politique « existentielle » est diamétralement opposée au nazisme. Cette mise au point évitait clairement un réductionnisme primaire autant qu’une autonomie absolue des idées. Le débat se poursuivit en novembre, avec la publication dans *Les Temps modernes* de l’essai mesuré et sérieux de Karl Löwith sur les implications politiques de la philosophie de Heidegger²⁰.

En 1948, Georg Lukacs publia sa propre contribution au débat, soulignant les rapports entre Sartre et Heidegger, tout en reconnaissant en Sartre un antifasciste sincère. Un débat virulent s’ensuivit entre Lukacs et Sartre dans les colonnes du quotidien *Combat*²¹. En 1952, Sartre rendit visite à Heidegger sans résultat significatif, mais il était surtout préoccupé par ses critiques marxistes et revint dans sa *Critique de la raison dialectique* sur son débat avec Lukacs : « Heidegger n’a jamais été “activiste” – au moins en tant qu’il s’est exprimé

dans des ouvrages philosophiques. Le mot même, pour vague qu’il soit, témoigne de l’incompréhension totale du marxiste à l’égard des autres pensées. Oui, Lukacs a les instruments pour comprendre Heidegger, mais il ne le comprendra pas, car il faudra le lire, saisir le sens des phrases une à une. Et cela, il n’y a plus un marxiste, à ma connaissance, qui en soit encore capable²². » Il est clair que Heidegger n’est plus alors au cœur du problème. Il fournit seulement un prétexte à la polémique de Sartre contre un marxisme réductionniste.

Mais une comparaison des positions respectives de Heidegger et Sartre, bien qu’utile, risque de cacher la forêt. La philosophie de Heidegger, ainsi que Audry l’avait compris, est tragique, alors que celle de Sartre est résolument non tragique en sa conviction centrale que l’action humaine peut changer le monde. Toutes deux peuvent partager certains traits et s’inscrire dans des situations sociales semblables (une profonde crise de l’idéologie bourgeoise dont les valeurs déclinent sans être encore remplacées), mais les solutions avancées diffèrent considérablement. Car pour Sartre, l’existentialisme est suprêmement optimiste : « Il n’y a pas de doctrine plus optimiste, puisque le destin de l’homme est en lui-même. »

Heidegger, au contraire semble avoir été peu préoccupé de rendre l’humanité capable de contrôler ses propres conditions économiques et sociales. C’est ce qui, finalement, situe Sartre et Audry sur le même bord, opposé à celui de Heidegger. Pour Sartre, Heidegger restait cependant un problème. L’article d’Audry soulevait dès 1934 la question du rapport entre – pour reprendre les termes de Marcuse – « Heidegger le philosophe » et « Heidegger l’homme ». Grâce aux travaux de Farias et Ott, nous connaissons mieux désormais l’homme Heidegger, et le tableau est bien pire que ce qu’Audry pouvait imaginer en 1934. Ceux qui étudient la question doivent cependant toujours dépasser la dichotomie entre un réductionnisme vulgaire et l’autonomie absolue du texte. Ceux qui insistent sur la correspondance entre la politique et la philosophie de Heidegger doivent affronter la critique de ceux qui les accusent de mécanisme étroit. Bien évidemment le texte doit être étudié pour lui-même et non pas disqualifié en référence à son auteur. Cependant, si nous renonçons à tout lien entre les deux, nous autorisons la philosophie à flotter librement dans la sublime contemplation de l’ontologique, affreusement indifférente à des considérations aussi prosaïquement « ontiques » que les camps d’extermination. D’où la préoccupation de Sartre de trouver les interconnexions complexes entre le texte et « l’homme ». Ses biographies existentielles, du *Baudelaire* à *L’Idiot de la famille*, en passant par *Saint Genet* et *Les Mots*, sont toutes des biographies d’écrivains, de sorte que l’une des dimensions majeures de l’œuvre de Sartre peut être vue comme une tentative de résoudre le problème du rapport entre l’écrivain et son texte, problème posé dès 1934 par une enseignante de Rouen.

Peut-être y avait-il un enjeu encore plus fondamental au débat. Heidegger, nous disent ses admirateurs, est indiscutablement l'un des grands philosophes du siècle. Mais si la philosophie à son plus haut niveau ne peut pas nous interdire de devenir nazis, alors nous devons examiner raisonnablement quelle est la valeur de la philosophie. Après *L'Être et le Néant*, Sartre n'a plus jamais publié aucun livre philosophique du même genre. Il s'est tourné de plus en plus vers la biographie, le marxisme, et l'intervention politique. Des philosophes professionnels, souvent grands admirateurs de Heidegger, tendent à réduire Sartre à une figure simplement littéraire, comme s'il n'était pas digne de la discipline. Une hypothèse plus inconfortable pour eux serait que leur discipline était insuffisante pour Sartre.

Cet article est une version abrégée d'un article paru dans *Radical Philosophy*, n° 88 (1998).

- 1 Voir R. Wolin, *The Heidegger Controversy* (Cambridge MA & London, MIT Press, 1991), p. 167 ; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Harvester Wheatsheaf, London, 1992), p. 2 ; P. Osborne, « Tactics, ethics, or temporality? », *Radical Philosophy* 70 (March/April 1995) p. 16.
- 2 Le compte-rendu biographique le plus éclairant sur Colette Audry se trouve dans le volume XVII (1982) de J. Maitron & C. Penetier, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* (Paris, Éditions ouvrières) pp. 312-4. Voir aussi J. Julliard & M. Winock, *Dictionnaire des intellectuels français* (Paris, Éditions du Seuil, 1996). On trouve de nombreuses références à Audry dans l'autobiographie de Beauvoir, *La Force de l'âge* (Paris, Gallimard, 1960). Audry évoque elle-même ses relations avec Sartre et Beauvoir dans *La Statue* (Paris, Gallimard, 1983).
- 3 Le volume XVI (1981) de Maitron and Penetier's *Dictionnaire biographique* établit une liste complète des militants connus pour avoir appartenu aux organisations trotskistes avant 1939.
- 4 Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir*, Londres, 1990, pp. 325, 379-80, 680.
- 5 Thème développé par Sartre en 1946 dans son essai sur « La liberté cartésienne » (*Situations I*, Paris, Gallimard, , 1947), p. 308.

- 6 La seule référence que j'en ai trouvé se trouve dans l'article sur Audry in le *Dictionnaire biographique* cité dans note 2.
- 7 Elle était agrégée de « lettres classiques ».
- 8 *Léon Blum*, (Denoël, Paris, 1970).
- 9 *Le Monde*, 8 mai 1968.
- 10 Voir I. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, (New York & Oxford, Berghahn, 2004).
- 11 D. Guérin, *La Peste brune*, (Paris, Maspéro, 1969), pp. 9, 53, etc.
- 12 Wolin, *op. cit.*, p 163.
- 13 Bair, *op. cit.*, p 325
- 14 *Les Carnets de la drôle de guerre*, (Paris, Gallimard, 1983), p. 225.
- 15 *Les Carnets de la drôle de guerre*, pp. 227-8
- 16 Paris, Éditions Sociales, 1947, pp. 21-25.
- 17 H. Lefebvre, *L'Existentialisme* (Paris, Éditions du Sagittaire, 1946), pp. 13, 193.
- 18 « À propos de l'existentialisme : mise au point », *Action*, 29 décembre 1944 ; repris dans M. Contat & M. Rybalka, *Les Écrits de Sartre* (Paris, Gallimard, 1970), pp. 653-8.
- 19 « Deux documents sur Heidegger », *Les Temps modernes*, Janvier 1946, pp. 713-724 ; M. de Gandillac, « Entretien avec Martin Heidegger » ; Alfred de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger ».
- 20 *Les Temps modernes*, novembre 1946, pp. 343-360.
- 21 13 et 20 janvier, 3 février.
- 22 *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1960), pp. 34-5.

Lu d'ailleurs

Elisabeth Roudinesco

Directrice de recherche à l'université de Paris VII

Philosophes dans la tourmente

ContreTemps *De quoi demain...* (Fayard-Galilée, 2001), votre livre de dialogue avec Jacques Derrida, s'ouvrait sur un chapitre affirmant la nécessité de « choisir son héritage », en l'occurrence celui de penseurs des années 1960 et 1970, aujourd'hui souvent décriés. *Philosophes dans la tourmente*, qui rend hommage à Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze et Derrida apparaît comme une poursuite de cette volonté de réactiver l'héritage de cette période, face à ce que vous appelez « le degré zéro des interrogations contemporaines ».

Elisabeth Roudinesco. J'ai voulu rassembler tous ces philosophes qui m'ont marquée et que, hormis Foucault et Sartre, j'ai connus. Je voulais revenir sur cet héritage car, aujourd'hui, il est souvent rejeté, voire détesté. Ces philosophes étaient très différents, avaient des désaccords, mais ils en débattaient entre eux avec une estime réciproque. Et ces débats – par exemple celui entre Foucault et Derrida sur le statut du sujet dans la folie — portaient sur des enjeux stratégiques pour la pensée. Il existait un espace critique qui aujourd'hui tend à se restreindre. Au fond, si cet héritage est rejeté, c'est qu'il représente une pensée de la rébellion. Ces philosophes étaient différents, mais ils ont toujours prôné la rébellion contre l'ordre établi, contre la norme ou contre un certain académisme. Comme il le disait lui-même, Canguilhem n'était pas « un rouge », mais dans les moments historiques importants, il a toujours été du côté de la rupture ; notamment en 1940, lorsqu'il s'est engagé dans la Résistance.

La question de l'engagement politique occupe une place importante dans vos portraits. Notamment pour Canguilhem dont on ne parle pas souvent sous cet angle.

J'ai voulu revenir sur le constat de Foucault qui distinguait deux grands courants de la pensée en France : d'un côté une philosophie du sujet, de l'engagement (Sartre, Merleau-Ponty...), de l'autre une philosophie du concept, de la structure (Canguilhem, Koyré...). Et il constatait que, en 1940, c'étaient les représentants du second courant – le plus éloigné en apparence de toute forme d'engagement – qui avaient pris part au combat antinazi. Sartre n'a pas collaboré, comme on l'a parfois dit, mais il ne s'est pas réellement engagé. En revanche, il le fera plus tard, avec comme moment emblématique la guerre d'Algérie. Il est intéressant de regarder de près comment et à quel moment ces

philosophes, qu'ils viennent d'une philosophie du sujet ou de la structure, ont rencontré l'engagement. C'est paradigmatique. Ainsi, pour la génération suivante, au départ Derrida, qui se lance dans une entreprise de déconstruction de la philosophie occidentale, n'est pas engagé. L'engagement vient plus tard, avant *Spectre de Marx* (1993) je crois, même si ce livre est emblématique.

Un des thèmes important de l'ouvrage dans le retour sur cet héritage concerne la problématique du « normal et du pathologique », selon les formules du livre célèbre de Canguilhem, c'est-à-dire une réflexion critique sur la question de la normativité, que l'on retrouve dans *Histoire de la folie* de Foucault.

Le Normal et le Pathologique est un livre très savant et très sophistiqué sur la médecine qui est, en même temps, révolutionnaire ; car Canguilhem y explique que le normal et le pathologique n'appartiennent pas à deux mondes différents. Comme il l'écrit dans sa préface : « Les phénomènes pathologiques sont identiques aux phénomènes normaux aux variations quantitatives près. » Cette notion de normativité est complètement révolutionnaire. Ce faisant, Canguilhem se débarrasse de toute philosophie du sujet. Pourtant, en même temps qu'il rédige sa thèse, soutenue en 1943, Canguilhem est membre de la Résistance, médecin de maquis. Mais son engagement se fait au nom d'une philosophie de l'héroïsme qui conçoit l'action sous la catégorie d'un universel d'où serait exclu toute forme de sujet psychologique. Il était également intéressant de souligner comment Canguilhem va évoluer, suite à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, la thèse (1960) de Foucault, dont il est rapporteur et qui est suivi de *Naissance de la clinique* (1963). Foucault se situe dans le prolongement de la réflexion de Canguilhem, dont il a été l'élève, sur les rapports entre normal et pathologique, mais à l'idée d'une norme produite par la vie, il substitue l'idée d'une norme construite par l'ordre social et porteuse de normalisation. Or Canguilhem, son professeur, reprend à son compte cette introduction d'une idée de normativité sociale.

Tout en étant compréhensive, votre approche est également critique. Pourtant, ayant vécu tous les débats dont vous parlez, je la trouve parfois un peu trop consensuelle. Ainsi par rapport à Deleuze qui ne se contentait pas de critiquer des procès de normalisation, mais, pour le dire vite, refusait tout ordre symbolique et normatif. Dans *Histoire de la psychanalyse en France* (Fayard, 1986), vous êtes plus critique sur *L'Anti-Œdipe*, qui, je cite, « est une œuvre remplie de grossièretés, d'erreurs et de bêtises » (t. 2 p. 501). Et à l'époque, les rapports politiques avec les « anarcho-désirants » n'étaient pas toujours faciles.

Deleuze, qui était mon professeur à Vincennes au début des années 1970, a beaucoup compté pour moi. Effectivement, dans *Histoire de la psychanalyse en France*, je critique le contenu des thèses de *L'Anti-Œdipe*, mais je souligne

également l'importance de ce livre à l'époque car, au-delà du contenu, il portait une charge salutaire contre la sclérose qui avait envahi la psychanalyse lacanienne et ses notables. J'ai voulu relire ce livre dans une optique différente, à partir de la situation actuelle, éclairée par la phrase de Foucault qui, dès 1969, disait qu'« un jour peut-être, le siècle serait deleuzien ». S'il avait raison de le dire, c'est, sans doute, parce que notre époque ressemble au cauchemar imaginé par Deleuze ; celui de la mise en place d'un « petit fascisme ordinaire ». Non pas un fascisme semblable à celui de Mussolini et de Hitler, mais une entreprise de normalisation de la vie quotidienne et des conduites individuelles. *L'Anti-Œdipe* opposait à l'impérialisme de l'Un – c'est-à-dire de la structure et de l'ordre symbolique – une essence machinique et plurielle du désir, seule capable de subvertir l'ordre œdipien et patriarcal. Naturellement, je crois que l'on ne peut pas vivre sans ordre symbolique, mais je pense que les successeurs de Freud ont eu tendance à psychologiser le complexe d'Œdipe, à en faire l'outil d'une psychologie normalisatrice, notamment par rapport à l'ordre familial existant. Il faut retrouver l'approche freudienne qui consiste à revisiter la tragédie antique pour rendre compte de la dimension tragique de la condition humaine. J'ai d'ailleurs ici un désaccord important avec Deleuze. Il avait en horreur la tragédie grecque ou la mise en scène tragique de Freud qui, selon lui, menaçaient d'absorber les singularités individuelles dans des collectifs organisés. Moi, au contraire, j'aime le tragique qui va de pair avec l'idée d'héroïsme.

Dans vos derniers livres, notamment *La Famille en désordre* (Fayard, 2002), vous développez souvent la critique de ce que vous appelez la psychologisation du complexe d'Œdipe.

Effectivement. Au fond, tous les philosophes dont je parle critiquent, d'une façon ou d'une autre, la psychologisation de l'héritage freudien. Sartre, par exemple, reproche à la psychanalyse d'être devenue une psychologie. Tous pensent que l'inconscient existe, même s'ils peuvent lui donner une nature différente. Ainsi Sartre critique une vision pulsionnelle de l'inconscient, alors que pour Deleuze, l'inconscient est pulsionnel. Au contraire, les partisans d'une psychologie comportementaliste nient l'existence de l'inconscient. La psychologie cognitive et scientifique fait disparaître toute référence à la subjectivité au profit d'un expérimentalisme ou de l'homme machine. On pourrait à ce propos, souligner un paradoxe. Au contraire de Canguilhem, qui avait été son maître, Deleuze prônait un matérialisme mécaniste, centré sur l'idée qu'il existerait une forte continuité entre l'activité psychique et l'activité cérébrale. C'était d'ailleurs la raison fondamentale de mon désaccord. Cette approche est similaire, par certains côtés, à celle des comportementalistes actuels. Pour autant, il est inimaginable d'envisager que Deleuze puisse se retrouver

aujourd'hui à leur côté car il était violemment opposé à toute entreprise de normalisation et de médicalisation de l'existence. En fait, l'on assiste à un retournement historique. Le matérialisme mécaniste de La Mettrie, dont se réclamait Deleuze avait à son époque une fonction progressiste, alors que, aujourd'hui, ce type de matérialisme est du côté de l'ordre établi, de ce « fascisme ordinaire », de cette emprise du « bio-pouvoir » dont parlait Foucault.

Vous faites une belle analyse de *L'avenir dure longtemps*, l'autobiographie d'Althusser, dans lequel il traite du meurtre de sa compagne, en critiquant les interprétations de son geste qu'ont voulu donner plusieurs psychanalystes. Ce faisant vous semblez rendre la parole au texte d'Althusser.

Althusser, que j'ai bien connu, était devenu le sujet foucauldien par excellence, le fou meurtrier. En conséquence, parmi ceux dont je parle, c'est celui qui a été le plus maudit, le plus rejeté. C'est également celui qui a poussé le plus loin sa relation à l'inconscient et à la psychanalyse. En effet, non seulement il a été en analyse et psychiatrisé toute sa vie, mais il a été capable, dans ce livre, de mobiliser tout le savoir freudien pour parler de son cas. Dans l'histoire des médecines de l'âme – et cela depuis l'Antiquité –, on rencontre deux ordres d'historicité : l'histoire racontée par le clinicien, le savant, sur la base de l'analyse d'un sujet et celle racontée par ce sujet qui, lorsqu'il prend la parole, conteste radicalement la première. Personne ne ment, mais les histoires sont très différentes. En général, l'histoire de la folie, c'est l'histoire du silence. Parfois certains sujets parlent, voire écrivent. Lorsqu'Artaud est devenu fou, il a écrit des pages admirables, mais ce qui s'exprime, c'est le réel de la folie. Avec l'autobiographie d'Althusser, pour la première fois – je ne connais pas d'autre exemple dans l'histoire –, quelqu'un parle de sa folie, du point de vue du savant, du clinicien, d'un sujet habité par la raison. Naturellement, cela est possible car la folie d'Althusser ne relevait pas d'une schizophrénie ou d'une paranoïa, mais d'une structure maniaco-dépressive, mélancolique, dans laquelle, justement, cohabitent davantage et en permanence raison et folie. Reste que cette autobiographie est un acte de raison, même si l'on trouve des passages délirants. Althusser est à la fois patient, clinicien, narrateur et théoricien de son cas. Le paradoxe, c'est que, les interprétations auxquelles se sont livrés de nombreux cliniciens à partir de ce livre sont, elles, délirantes.

Revenons à la distinction entre philosophie du sujet et philosophie du concept, de la structure, dont il a été question au début de l'entretien. Manifestement – vous en parliez déjà dans votre livre de dialogue avec Derrida –, l'une de vos préoccupations est de réfléchir à ce que pourrait être une philosophie de la liberté qui s'articule avec une philosophie de la structure, notamment au concept freudien d'inconscient.

Au-delà de leurs divergences, ce qui caractérise tous ces philosophes est d'avoir réfléchi aux conditions d'une philosophie de la liberté, tout en sachant – comme nous l'avons appris de Marx, de Freud et d'autres –, que l'homme ne peut être totalement libre, qu'il subit de multiples déterminations. Même Sartre, chez qui le sujet est censé se déterminer totalement, s'est heurté à ces problèmes. Derrida et Deleuze ont été le plus loin dans l'idée qu'il fallait déconstruire tous les ordres symboliques. Sur ce point, ils ont une forte proximité, même si Derrida ne partage pas le matérialisme mécaniste de Deleuze. Ce qui m'a intéressé, ce sont les problèmes, les contradictions pouvant exister entre le statut de la liberté du sujet et une philosophie du concept. Ainsi, le point de départ de Derrida n'est pas une philosophie du sujet mais du concept. Pourtant le sujet a une place : le sujet, c'est ce qui arrive, ce qui est nouveau. Même si Derrida s'en défend, il y a bien du subjectif. Dans cette réflexion, ce qui est également important, c'est que se sont tous des « anti-psychologues » ; c'est-à-dire qu'ils ont rejeté toute psychologie de la personne visant à adapter l'individu à l'ordre social et qu'ils se sont tous confrontés à la subversion freudienne.

Il faudrait préciser ce que veut dire cette remise en cause de la psychologie.

Il ne s'agit pas de critiquer les psychologues, mais le statut de la psychologie comme discipline ; c'est une branche éclatée dont les psychologues sont eux-mêmes les victimes. Canguilhem analysait déjà bien le statut ambigu de la psychologie dans « Qu'est-ce que la psychologie ? », sa fameuse conférence de 1956 qui sera republiée peu avant 1968. Prenons la situation actuelle. Soit les psychologues se tournent vers la psychologie expérimentale, au risque d'être pris dans les rets du comportementalisme, de la primatologie ou du cognitivisme ; et l'on voit jusqu'où cela peut mener avec le récent rapport de l'Inserm sur la nécessité de dépister l'hyperactivité chez l'enfant de trente-six mois afin de repérer les futurs délinquants. Soit, comme cela est souvent le cas, ce sont des cliniciens, des médecins de l'âme ; et alors ils sont confrontés à la psychanalyse – qu'elle soit de tradition freudienne ou phénoménologique – qui est porteuse d'un savoir clinique. Dans ce cas, il faut que les psychanalystes se rapprochent des psychologues cliniciens et des psychothérapeutes qu'ils rejettent encore trop souvent, au nom de la pureté analytique.

Je vous laisse conclure...

Dans ce livre, j'ai volontairement pris des moments ou des textes qui se situaient à la frontière de la philosophie, où ces philosophes sortent des discours philosophiques classiques. Ainsi, je suis revenue longuement sur l'engagement politique de Canguilhem. Pour Sartre, je me suis intéressée à un

scénario écrit pour un film de John Huston sur Freud, publié seulement après sa mort. *Histoire de la folie à l'âge classique* de Foucault et *L'Anti-Œdipe* de Deleuze ne traitent pas d'un objet philosophique. L'autobiographie d'Althusser n'est pas un genre philosophique très répandu... Enfin, pour Derrida, j'aurai pu prendre *Spectres de Marx*, j'en parle d'ailleurs, mais j'ai préféré choisir des textes dans lesquels il dit adieu à toute une série d'auteurs de cette génération.

Aujourd'hui, on est revenu à une vision très académique de la philosophie. Ce qui m'a intéressé, c'est de montrer comment ces grands philosophes, mondialement connus, sont sortis du discours philosophique ; ou plutôt ont rendu philosophiques des objets maudits non philosophiques, la folie notamment. Plus généralement d'ailleurs, on peut remarquer qu'ils se sont en permanence confrontés à des auteurs non académiques, voire maudits : Marx, Freud, Nietzsche...

Entretien réalisé par Antoine Artous

Lu d'ailleurs

Lilian Mathieu

Sociologue, CNRS

Pour une sociologie des intellectuels de parti

À propos de : Frédérique Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique* :

La Nouvelle Critique (1967-1980)

Paris, La Découverte, 2005, 414 p.

« **Parti de la classe ouvrière** », le **Parti communiste français a tout au long** de son histoire développé un rapport particulier, et particulièrement ambivalent, à l'égard de l'institution scolaire et de la culture qu'elle consacre. Comme l'a montré Bernard Pudal¹, la volonté du PCF de se poser en représentant politique naturel des classes populaires s'est spécialement exprimée dans le recrutement social original (en regard des autres organisations partisans) de ses dirigeants, lequel a valorisé l'origine ouvrière (sur le modèle exemplaire du « cadre thorézien ») aux dépens de la détention de titres scolaires. Les écoles du Parti, système de formation destiné à fournir un substitut de culture scolaire aux cadres communistes, ont constitué un des principaux outils à même de « contrecarrer les processus d'illégitimation culturelle et sociale dont font l'objet les agents sociaux appartenant aux classes populaires² » .

Pour autant, le recrutement du PCF ne s'est jamais limité au seul monde ouvrier, et son attraction a longtemps été forte auprès des couches culturellement dotées. De nombreux intellectuels, et non des moindres (que l'on pense à Aragon ou Althusser), ont adhéré au Parti, tandis que celui-ci consacrait une part importante de ses activités à la diffusion, *via* une politique résolue d'édition et de publication, d'un savoir propre – activité pour lui d'autant plus importante qu'il a construit une part de son identité autour d'un corpus de références et schèmes d'interprétation du monde à prétention scientifique, le marxisme-léninisme. C'est la position, inconfortable et délicate, de ces « intellectuels de parti » que Frédérique Matonti prend pour objet dans cet ouvrage dense et documenté : comment agir en intellectuel, c'est-à-dire en détenteur d'un fort capital culturel légitime, au sein d'une organisation partisane qui se

pose en représentante des couches sociales qui en sont les plus dépourvues ? Mais aussi, quel rôle d'intellectuel endosser, entre les figures alternatives du compagnon de route, du conseiller du Prince ou de l'intellectuel expert ? Et, surtout, comment répondre aux exigences différentes, et potentiellement contradictoires, de l'action politique et de la réflexion intellectuelle ? Jusqu'à quel point l'intellectuel de parti (en l'occurrence du Parti) peut-il accepter de soumettre sa pensée aux exigences et aux nécessités de la cause au service de laquelle il a mis son savoir et ses compétences ? Des réponses à ces interrogations sont ici recherchées à partir d'un observatoire particulier, la revue communiste *La Nouvelle Critique*, et plus précisément de l'étude de ses évolutions sur la période 1967-1980, c'est-à-dire du lancement de sa nouvelle formule, elle-même partie prenante du processus contemporain de déstalinisation du PCF, jusqu'à sa disparition, décidée par la direction du Parti en sanction de ses prises de position contestataires au moment de la rupture du Programme commun.

La démarche et les outils mobilisés pour cette analyse sont ceux de la sociologie politique. Les ressorts des prises de position, attitudes et conduites des animateurs de *La Nouvelle Critique* sont recherchés dans leurs trajectoires et dispositions intériorisées, ainsi que dans les positions qu'ils occupent tant dans le champ intellectuel que dans le champ politique. Mais en s'engageant dans cette perspective de recherche, que l'on aura reconnue comme celle de Pierre Bourdieu, Frédérique Matonti fait plus, et beaucoup mieux, qu'appliquer un cadre d'analyse standardisé et routinisé. Ses résultats, en effet, remettent en cause l'idée courante – présente y compris dans les travaux de Bourdieu³ – selon laquelle les intellectuels de parti se recruteraient pour l'essentiel au sein des fractions dominées du champ intellectuel, l'affiliation partisane leur offrant les moyens (tels que revues, maisons d'édition et lectorat de l'écosystème militant) de pallier leur déficit en ressources proprement intellectuelles. La surreprésentation, au sein du comité de rédaction de *La Nouvelle Critique*, de khâgneux et de normaliens – incarnations de l'excellence scolaire, souvent formés à cette discipline-reine qu'est la philosophie et pour certains engagés dans la carrière universitaire – contredit radicalement cette thèse, dans le même temps qu'elle amène à poser à nouveaux frais l'interrogation centrale du livre, celle des conditions du renoncement aux exigences d'autonomie du champ intellectuel⁴ au profit d'une soumission aux impératifs de l'action partisane.

Et, comme l'indique le sous-titre du livre, c'est sur le mode de l'obéissance – ou, peut-être mieux, de la servitude volontaire –, que s'accomplit en l'occurrence ce renoncement. Lorsque les intellectuels conviés à animer la revue acceptent, ce faisant, de soumettre leurs productions aux nécessités (et au

contrôle) du Parti, c'est avec la conviction que celles-ci doivent être évaluées en premier chef non au regard de leur pertinence ou cohérence intellectuelle, mais bien de leur contribution à l'élaboration des stratégies politiques du PCF. Mais l'étude de cet asservissement est ici d'autant plus intéressante que la période que F. Matonti a choisi d'étudier fournit les conditions d'une sorte d'analyse aux limites, puisque les années 1960 et 1970 sont précisément marquées par une volonté affichée de libéralisation des rapports entre les intellectuels communistes et leur parti. La nouvelle formule de *La Nouvelle Critique* est ainsi lancée en 1967 comme une des expressions de l'*aggiornamento* du PCF, mouvement complexe imposé par la disqualification de la référence stalinienne, « où la révision théorique, la pratique des alliances électorales, le renouvellement du personnel dirigeant et le nouveau statut concédé aux intellectuels s'appellent l'un l'autre » (p. 27). Chargée notamment d'attirer vers le PCF les nouvelles professions intellectuelles, la nouvelle *Nouvelle Critique* doit donner les gages d'une ouverture intellectuelle, et spécialement aux sciences humaines alors en plein renouvellement. Les développements de l'histoire, à l'égard de laquelle le PCF a toujours été extrêmement sensible, mais aussi de cette discipline hautement suspecte pour les communistes qu'est la psychanalyse, sont placés au centre de la réflexion de la revue, dans le même temps que celle-ci ne peut éviter de se confronter au paradigme, dominant dans les années 1960, du structuralisme (chapitre 7) et se donne un vernis d'avant-gardisme par le compagnonnage avec la revue *Tel quel* dirigée par Philippe Sollers (chapitre 5).

Pour autant, et le livre regorge d'exemples, cette plus grande liberté octroyée aux intellectuels communistes n'est pas totale. S'il leur reconnaît en principe le droit de participer à l'élaboration théorique du Parti, le comité central d'Argenteuil de mars 1966 n'en rappelle pas moins aux intellectuels que c'est sa direction qui reste seule juge de la pertinence de leurs productions : « en sciences sociales, la "véracité" d'une théorie reste suspendue à la stratégie partisane » (p. 99). C'est cette subordination du travail intellectuel à la stratégie du Parti – c'est-à-dire, aussi, à ses revirements récurrents – qui conduira certains intellectuels à développer des « théories *ad hoc* », « c'est-à-dire simplement destinées à rendre des faits nouveaux compatibles avec une théorie d'ensemble », et à se plier « à une règle immuable : une stratégie doit être en accord avec la pierre de touche que constitue le marxisme-léninisme⁵ » (p. 106). C'est cette même subordination qui s'exprime dans cette scène singulière de 1966, qui voit un responsable *politique* (Waldeck Rochet) clore, par l'affirmation de l'existence d'un « humanisme scientifique marxiste », une controverse *philosophique*, celle qui oppose alors Roger Garaudy (tenant d'un humanisme de Marx) à Louis Althusser (défenseur d'une position antihuma-

niste). La fine analyse que F. Matonti conduit de cette polémique montre qu'elle participe d'une concurrence pour la définition de la philosophie de parti, et relève ce qu'elle doit aux capitaux à la fois politiques et intellectuels de chacun (direction d'un des centres intellectuels du PCF et position de conseiller du Prince thorézien, mais moindre reconnaissance externe pour Garaudy ; position d'agrégé-répétiteur de la rue d'Ulm, minorée parce que perçue comme hétérodoxe à l'intérieur du PCF, pour Althusser). Mais elle souligne également sa surdétermination par les enjeux politiques du moment, en l'occurrence la reprise de contrôle par la direction du Parti de l'Union des étudiants communistes, alors tentée par la « voie italienne ».

Les membres du comité de rédaction de *La Nouvelle Critique* ne sont certes pas dupes de leur asservissement. Directement encadrée par une des sections du comité central, la section des intellectuels et de la culture, la revue (que l'auteur resitue dans l'espace des lieux de réflexion du PCF, auquel participent également des revues et magazines comme *La Pensée* ou *France nouvelle*) est en outre économiquement dépendante du Parti. Les indices d'une forte cohésion interne du groupe que constitue la revue (ragots, fêtes, vacances communes...), mais surtout les marques de distance et de défiance (spécialement sous forme de plaisanteries moqueuses) à l'égard de la direction indiquent que ce n'est pas dans une éventuelle « fausse conscience » qu'il faut rechercher les ressorts de l'obéissance. Celle-ci, avance F. Matonti, repose sur un certain nombre de mécanismes, parmi lesquels celui des *allégeances multiples* se révèle un des plus puissants. L'entrée de responsables de la revue au comité central permet en effet de garantir au Parti la préservation de son orthodoxie. De la sorte, le respect de la ligne ne leur est plus imposé d'en haut, puisque eux-mêmes participent à son élaboration et espèrent ainsi faire valoir leurs idées : « Si les intellectuels acceptent un double rapport à l'autorité – obéir et parfois faire obéir –, c'est aussi parce qu'ils se voient confier une fonction politique (certes limitée à penser les soubassements théoriques des stratégies ou à se faire les porte-parole de la ligne), en accord avec leurs propres croyances en une rénovation possible du communisme » (pp. 122-123). Outre le jeu des rétributions symboliques (« l'orthodoxie contre le contact avec la “grande politique”, p. 151), intégrer les intellectuels aux instances de direction, c'est aussi « s'assurer de leur “sûreté” ». Être au comité central, c'est en effet tenir un rôle et être tenu de le tenir, c'est-à-dire « faire en sorte que la revue assure la fonction qui lui est assignée » (p. 129), dans le même temps que cela contribue à, en quelque sorte, les compromettre à l'extérieur du Parti. La fidélité et l'obéissance sont ainsi garanties par le coût d'un engagement qui dévalue les capitaux (scolaires pour l'essentiel) antérieurement détenus : monter dans la hiérarchie du PCF implique en effet de « convertir l'ensemble de ses ressources

intellectuelles en dispositions politiques et à s'interdire par là même, en cas d'échec, le retour au monde intellectuel – c'est le cas par excellence de P. Juquin » (p. 158).

On devra prendre garde toutefois à ne pas prendre au pied de la lettre la métaphore économique d'une analyse en termes de rétributions et de coûts de l'engagement⁶. F. Matonti prend soin de rappeler, contre les lectures étroitement utilitaristes, que « le consentement à l'autorité ne repose pas exclusivement sur un calcul, conscient ou non⁷ », mais que, comme l'a montré Max Weber, celui-ci repose « sur la croyance en la légitimité du détenteur de l'autorité », et ce « même si cette croyance est ambiguë et souvent mise à distance par la représentation illusoire des rapports entre intellectuels et direction sous la forme d'un face-à-face, manière de rester fidèle aux valeurs d'autonomie vis-à-vis du pouvoir temporel du champ intellectuel d'origine » (p. 159). Reste à comprendre, si l'obéissance n'est pas relative à une position dominée dans le champ intellectuel impliquant une dépendance à l'égard des ressources partisans, pourquoi celle-ci est acceptée par des intellectuels particulièrement titrés. Il est en effet remarquable que ce soient les mieux dotés en ressources intellectuelles légitimes qui apparaissent comme les plus disposés à se conformer avec docilité aux attentes du Parti. F. Matonti identifie les ressorts de cette disposition à l'« obéissance innocente » précisément dans leur façonnement par ces lieux de socialisation que sont les instances de consécration du système scolaire :

« Cette immédiateté au rôle, cette obéissance innocente, attendues de leur recruteur, tiennent très vraisemblablement à ce qu'il n'y a à proprement parler pas de hiatus technique entre leurs articles politiques et leurs apprentissages scolaires en khâgne, puis lors de la préparation de l'agrégation. Ceux-ci visent d'abord à la maîtrise de la dissertation et de la leçon, deux exercices qui supposent virtuosité rhétorique et capacités à articuler “élégamment” des problématiques, des régions du savoir et des auteurs apparemment étrangers les uns aux autres. [...] Or c'est bien le même type d'exercice que ces jeunes philosophes et en général les philosophes de parti sont appelés à réussir. C'est avec la même virtuosité rhétorique que, après avoir exposé Platon ou Aristote, ils traitent de Lénine ou Marx, avec la même autorité qu'ils peuvent traiter d'un sujet de leçon puis juger les théories ou trancher des déviations » (pp. 245-246).

Mais étudier l'obéissance politique, c'est aussi étudier ses ratés et les rébellions qui rompent avec elle. La situation de double contrainte dans laquelle s'est constamment trouvée placée *La Nouvelle Critique* – incarner l'ouverture intellectuelle tout en restant fidèle à une orthodoxie idéologique elle-même

évolutive au fil des revirements tactiques de la direction du PCF – comme la position de ses animateurs à l’intersection de champs intellectuel et politique aux exigences contraires, ne pouvaient que conduire à des tensions, diversement réglées selon les cas. L’ouverture intellectuelle et culturelle, qui doit afficher la rupture avec le jdanovisme ou le réalisme socialiste de la période précédente, conduit la revue à s’allier à la fin des années 1960 avec ceux qui, à l’extérieur du Parti, incarnent l’avant-garde (à l’image de *Tel quel*), et amène ses membres à se faire les « passeurs » de leurs idées nouvelles. Mais, ce faisant, les animateurs de *La Nouvelle Critique* donnent prise au soupçon d’hétérodoxie lorsque, en mettant « en relation des cultures jusque-là étrangères l’une à l’autre », ils « introduisent “en fraude” des concepts interdits et une critique plus ou moins dissimulée » (p. 164). La notion de *contrebande* permet alors de désigner la manière dont la revue diffuse des idées hétérodoxes voire contestataires sous une forme cryptée, mais néanmoins parfaitement identifiable et compréhensible par les initiés⁸.

Le cas de ce collaborateur singulier de *La Nouvelle Critique* qu’est Louis Althusser, auquel de nombreuses pages sont consacrées, est de ce point de vue particulièrement intéressant. Exerçant cette « discipline du couronnement » qu’est la philosophie, occupant une position des plus légitimes dans le champ académique et reconnu à l’extérieur du PCF, il n’en est pas moins fortement suspect aux yeux de la direction. Son voisinage avec le maoïsme à une époque où les relations sino-soviétiques sont des plus tendues, son inspiration structuraliste et son antihumanisme revendiqué, le dialogue qu’il engage avec la psychanalyse lacanienne ou encore la séduction qu’il exerce auprès de certains jeunes « gauchistes » hostiles au PCF tendent à le disqualifier au point que « toute prise de position à son égard peut être mesurée comme une mesure de l’orthodoxie de son auteur » (p. 207). Ses travaux n’en sont pas moins mobilisés à de multiples reprises pour le règlement de problèmes proprement politiques, tandis que lui-même tente vainement, par la défense de « l’idéal d’une théorie philosophique qui viendrait guider l’action politique » (p. 221), d’inverser le sens des rapports de domination entre champs intellectuel et politique.

La subordination politique de la revue sera au final la clé de sa disparition. Fondée sur « l’accord entre les stratégies de la fraction dominante du groupe dirigeant et les croyances de la rédaction » (p. 338), l’orthodoxie de *La Nouvelle Critique* se trouve prise en défaut lorsque sont renversés les rapports de force internes à la direction du Parti. C’est ce qui arrive à la fin des années 1970 lorsque la fraction dirigeante qui a initié le rapprochement avec le Parti socialiste se voit obligée de composer avec les partisans de la ligne unitaire. Partisane du Programme commun, *La Nouvelle Critique* fait alors l’objet d’une

tentative de reprise en main (sa direction est remplacée, son organigramme renouvelé, les « rappels à l’ordre » se multiplient). La direction ne peut pour autant empêcher la fronde, qui prend la forme de deux numéros résolument contestataires à l’égard de la nouvelle ligne du PCF et de la rupture du Programme commun. Prenant prétexte du déficit de la revue, la direction du Parti décide de la supprimer peu après.

Intellectuels communistes représente un remarquable apport à une réflexion sur le rôle politique des intellectuels, ses enjeux, ses contraintes et ses limites, et en tant que tel constitue un appui indispensable à une réflexivité sur la pratique intellectuelle et l’engagement. L’approche en termes de champs, politique et intellectuel, ayant chacun leurs exigences, logiques et enjeux propres, fournit pour cela un éclairage essentiel, dans le même temps qu’elle tient F. Matonti à l’écart de tout dérapage normatif. Identifier ce que les prises de position (politiques comme intellectuelles) des uns et des autres doit à leurs dispositions et à leur position dans ces deux champs permet en effet de rendre compte de leurs logiques et de leurs conditions de production sans avoir à porter de jugement sur leurs « motivations » et les croyances qui les fondent, ni sur la qualité ou la pertinence de leurs travaux. Réalisé à l’appui d’une documentation solide, l’ouvrage se signale précisément – cas rare dans la littérature consacrée au PCF – par son refus de prendre position dans les conflits qui ont opposé les protagonistes ni, plus généralement, de porter le moindre jugement sur l’engagement communiste. C’est dire, au final, combien nous paraissent vaines les critiques que, dans ce même numéro de *ContreTemps*, Lucien Sève adresse à *Intellectuels communistes*.

1 Bernard Pudal, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, Presses de la FNSP, 1989.

2 *Ibid.*, p. 11.

3 Celui-ci prend le jdanovisme comme cas paradigmatique de la « loi générale » selon laquelle « les producteurs culturels sont d’autant plus enclins à se soumettre aux sollicitations des pouvoirs externes (qu’il s’agisse de l’État, des partis, des pouvoirs économiques ou, comme aujourd’hui, du journalisme) et à se servir des ressources importées de l’extérieur pour régler des conflits internes, qu’ils occupent des positions plus basses dans le champ et sont plus dépourvus de capital spécifique », « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 89, 1991, p. 12.

4 Selon Bourdieu, c’est à l’occasion du « J’accuse » de Zola que « l’intellectuel se constitue comme tel en intervenant dans le champ politique au nom de l’autonomie et des valeurs spécifiques d’un champ de production culturelle parvenu à un haut degré d’indépendance à l’égard des pouvoirs », *Les Règles de l’art*, Paris, Seuil, 1992, p. 186 ; voir également Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Minuit, 1990.

5 F. Matonti appelle *bricolage* le travail proprement intellectuel de production d’un discours sur certaines théories ou courants (la psychanalyse, le structuralisme...) « qui ne viendrait pas menacer les fondements mêmes de la pensée marxiste » (p. 267).

- 6 Une cause fréquente d'incompréhension des analyses sociologiques tient à ce que des lectures superficielles font prendre au pied de la lettre ce qui relève d'un usage *métaphorique* de notions empruntées à d'autres jeux de langage, comme, dans le cas présent, ceux de l'économie (rétribution, intérêt...) ou de la religion (croyance). Sur cette question qui relève de l'épistémologie sociologique, voir Jean-Claude Passeron, « L'inflation des diplômes. Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie », *Revue française de sociologie*, XXIII, 1982, et Bernard Lahire, *L'Esprit sociologique*, Paris, La Découverte, 2005, chap. 3 : « Sociologie et analogie ».
- 7 On rappellera que le concept d'*illusio*, comme fait d'être intéressé par les enjeux spécifiques que propose un jeu social (politique ou intellectuel) mais aussi de trouver intéressant ce jeu (au sens de non indifférent), a été élaboré par Bourdieu afin d'éviter toute lecture utilitariste, cf. *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 316 et suiv.
- 8 F. Matonti souligne qu'il n'est pas anodin que ce soit précisément un communiste, Aragon, qui ait développé pendant l'Occupation l'idée d'une littérature de contrebande, sur le modèle du genre médiéval du *Trobar clous* qui « permettait aux poètes de chanter leur Dame en présence même de leur seigneur » (cité p. 14).

Recensions critiques

Frédérique Matonti (dir.),
La Démobilisation politique,
 Paris, La Dispute, 2005, 252 p.

Le projet de cet ouvrage, explique Frédérique Matonti dans l'introduction, est né au lendemain du 21 avril 2002 d'une réaction non pas tant devant le résultat du vote que devant les commentaires qu'en ont fait certains journalistes ou politologues. Ceux-ci unifiaient outrageusement sous le même label de « populisme protestataire » aussi bien l'abstention que les votes d'extrême gauche, d'extrême droite, blancs ou nuls. Dans leur ligne de mire, les classes populaires, décrites comme foncièrement intolérantes et repliées dans une attitude de refus de la modernité. L'ouvrage prend le contre-pied de ces commentaires à chaud, aussi péremptoirs que fragiles (mais reproduits à l'identique au lendemain du 29 mai), pour présenter une série d'analyses sociologiques rigoureusement construites. Crise de représentativité des institutions de la V^e République, crise de légitimité des partis de gouvernement de gauche comme de droite, logiques et contraintes d'un journalisme politique dédaigneux des enjeux concrets du gouvernement de la cité, mépris croissant des « élites » politiques et médiatiques à l'égard des classes populaires... sont ainsi resitués dans leur contexte d'émergence et de pérennisation, tandis que sont proposées des pistes de compréhension des logiques extrêmement complexes de production des votes (ceux des chômeurs, spécialement). Appuyé sur une série d'enquêtes de terrain et sur des cadres d'analyse solides, l'ouvrage s'impose comme un apport considérable à la compréhension des transformations actuelles des comportements politiques en France.

Lilian Mathieu

Annie Collovald,
Le « populisme du FN », un dangereux contresens,
 Broissieux, Éditions du Croquant, 2004, 253 p.

C'est un livre salutaire qu'a écrit Annie Collovald. L'auteure montre en effet, par une étude rigoureuse de sa genèse et de ses usages, combien la catégorie de « populisme » est inapte à rendre compte des succès électoraux de l'ex-

trême droite. Cette catégorie, que mobilisent journalistes, politologues et spécialistes des sondages, identifie dans les classes populaires la « source » du succès du FN. Or rien n'est moins assuré. Non seulement les ouvriers ne sont pas aussi naturellement portés au racisme et à l'autoritarisme que le laissent supposer ceux qui leur reprochent de céder aux sirènes « populistes », mais un examen attentif montre que statut de « premier parti de la classe ouvrière » que revendique le FN, et que lui prêtent ceux qui lui reprochent son populisme, est infondé. Le premier choix électoral des ouvriers est celui de l'abstention et, en proportion, d'autres catégories (petits commerçants, artisans et patrons, agriculteurs) votent autant qu'eux pour le FN. Mais l'ouvrage montre aussi combien ces analyses sont empreintes d'un fort racisme de classe : c'est parce qu'ils seraient « incultes » et « incompetents », que les ouvriers seraient réceptifs au « simplisme » caractéristique du « populisme ». Ce type de discours participe d'une disqualification politique du plus grand nombre, au profit de ceux qui se considèrent comme seuls habilités à traiter des affaires publiques ; ainsi que le dit A. Collovald, « le peuple doit être méprisé et méprisable pour que se réalise l'utopie conservatrice du néolibéralisme rêvant d'une démocratie dépeuplée et réservée à une étroite élite "capacitaire" ». Ce faisant, c'est non seulement la responsabilité des partis de gouvernement dans la légitimation des thématiques portées par le FN (telle l'immigration) qui se trouve occultée, mais également leur volonté de restreindre l'offre politique à leur seul profit.

Lilian Mathieu

Alexis Spire,

Étrangers à la carte.

L'administration de l'immigration en France (1945-1975),

Paris, Grasset, 2005, 402 p.

Le milieu des années 1970 a vu la fermeture des frontières françaises à l'immigration et, depuis, la présence des immigrés est devenu un des thèmes les plus sensibles du débat politique. L'ouvrage d'Alexis Spire est particulièrement intéressant pour la compréhension de ce débat, en ce qu'il porte sur la période antérieure à la fermeture des frontières, celle où la France de l'après-guerre a fait venir des centaines de milliers de travailleurs étrangers. Ce retour historique montre toutes les ambiguïtés de cette politique d'immigration, prise entre trois logiques potentiellement contradictoires : logique de police

(qui maintient les étrangers sous étroite surveillance), logique de main-d'œuvre (qui sélectionne les migrants en fonction des besoins du patronat) et logique de population (qui entend privilégier les étrangers jugés les plus « assimilables »). Le trait le plus remarquable de cette politique est qu'elle a su fluctuer au gré des besoins économiques ou des logiques politiques (celles qui marquent l'après-guerre d'Algérie, spécialement) tout en restant encadrée par un même dispositif législatif, celui des ordonnances de novembre 1945 qui resteront inchangées jusqu'en 1980. C'est que le droit de l'immigration est pendant toute cette période un « infra-droit », régi par des circulaires dont seuls les agents administratifs ont connaissance. Et là réside un autre apport passionnant du livre : en s'intéressant au travail quotidien des agents du bas de l'échelle administrative – c'est-à-dire aussi à leur usage des règles de droit et aux libertés qu'ils prennent avec elles –, il peut décrire l'accomplissement en acte d'une politique qui échappe complètement à la maîtrise des individus qui lui sont soumis. C'est dans l'*ethos préfectoral*, qui associe « sentiment de n'être jamais associé à l'élaboration de la réglementation » et « certitude de disposer d'un pouvoir démiurgique sur chaque dossier d'étranger », qu'A. Spire repère les logiques de production de décisions administratives auxquelles était suspendu le destin de milliers d'immigrés.

Lilian Mathieu

Thomas Coutrot,

Démocratie contre capitalisme,

La Dispute, 2005.

Comment mettre fin aux inégalités économiques (monopoles) et politiques (bureaucraties) ? En réponse à ce double enjeu, ce livre semble reprendre la problématique gramscienne de l'hégémonie sur un versant socio-économique : le programme de « stratégie participative » qu'il propose au mouvement altermondialiste veut coaliser les forces expérimentales de l'anti-capitalisme démocratique. Les expériences locales de démocratisation (comme à Porto Alegre) ou de résistance économique (comme dans l'économie solidaire) ne suffisent pas, visées démocratiques et anticapitalistes doivent collaborer sur la base d'une nouvelle alliance entre syndicalisme et associations, pour vaincre l'offensive politique du néolibéralisme d'un capitalisme « financier » vecteur d'intensification et de précarisation du travail. Reposant sur l'initiative populaire autant que les stimuli institutionnels, elle se veut à la fois révolutionnaire (dans sa visée) et réformiste (dans ses

moyens), d'où un nouveau clivage (prôné) entre capitalisme et démocratie. L'important est la « combinaison » proposée comme un bilan des débats et expériences séculaires. L'auteur retient à la fois l'autogestion, puisant ses ressources d'autonomie individuelle et collective à trois sources différentes (démocratie locale antibureaucratique, coopératives ouvrières, associations d'insertion), et le marché comme moyen économe et simple de coordination, assurant la liberté de choix individuelle. Il s'agit d'un marché « socialisé », où « l'appropriation sociale » des moyens de production a remplacé le capital monopoliste par « une coordination négociée » des consommateurs et des producteurs (collectifs larges), où les investissements sont orientés par un niveau national (étatico-social ?) de planification décentralisée de type incitative... Il manque certes (d'après Coutrot lui-même) le volet politique, pour apprécier les rythmes, les heurts, la différence entre moyens et fins : l'exemplarité des « expériences » suffira-t-elle à assurer la transition vers la coordination socialiste ? Sa volonté de s'inscrire dans le « mouvement réel » perpétue un certain finalisme et les « expériences » séculaires dont il s'inspire sont inégales. En attendant (la transition), ces suggestions issues d'un débat politico-scientifique mondial pourraient élever les esprits plus sûrement que certaines passions référendaires.

Joan Nestor

Enzo Traverso,

Le Passé, modes d'emploi ; histoire, mémoire, politique,

Paris, Ed. La fabrique, 2005, 137 pages.

Dans ce remarquable recueil d'essais, Enzo Traverso nous propose une réflexion originale et saisissante sur le rapport entre mémoire, historiographie et politique, dans les affrontements des dernières années autour du communisme, du fascisme et du nazisme. Contre Pierre Nora, il rappelle cette évidence : l'histoire court autant de risque de mythification et d'amnésie que la mémoire. On le voit bien dans une certaine historiographie conformiste en Allemagne, où la voix des victimes des génocides est disparue, ou dans l'historiographie italienne dominante qui a si longtemps ignoré les crimes du colonialisme fasciste en Éthiopie. Un exemple frappant sont les commémorations officielles de l'ouverture des camps, en présence des Dick Cheney et autres Silvio Berlusconi, qui tentent de nous envoyer un message rassurant et apologétique : le III^e Reich est le contraire absolu de l'Occident libéral, ce meilleur des mondes possible. Traverso rappelle donc cette formule de Theodor W. Adorno : le nazisme est une « barbarie qui s'inscrit dans le principe même de la civilisation ».

Les conflits politiques autour de la mémoire sont illustrés par les débats entre historiens (allemands, français, italiens) : tandis que les concepts de « fascisme » et « antifascisme » sont frappés d'un véritable tabou, un consensus mou, « antitotalitaire » libéral s'installe, fondé sur la comparaison entre nazisme et communisme. Après la chute du mur en 1989, on tente d'imposer l'idée que le capitalisme et le libéralisme sont le destin inéluctable de l'humanité (Fukuyama, Furet). Les souvenirs du communisme — ce mélange d'aspirations libertaires et de menaces totalitaires — et de l'anticolonialisme sont ensevelis dans l'oubli ou l'opprobre. Mais il est d'autres chemins de la mémoire, plus discrets, parfois souterrains, décidément critiques, qui transmettent le fil des expériences de l'égalité, de l'utopie, de la révolte contre la domination.

Quel doit donc être le rôle de l'historien ? Il n'y a pas une réponse unique à cette question, mais Enzo Traverso cite, avec sympathie, une phrase de Chateaubriand qui avait déjà impressionné le jeune Pierre Vidal-Naquet : « Lorsque, dans le silence de l'abjection, l'on n'entend que la chaîne de l'esclavage et la voix du délateur », la noble tâche de l'historien c'est de devenir « la vengeance des peuples ».

Michael Löwy

Répliques et controverses



Lucien Sève

dernier livre publié : *Marx et nous*, Paris, La Dispute, 2004.

Intellectuels communistes : peut-on en finir avec le parti pris ?

On aborde avec sympathie la lecture du livre de Frédérique Matonti sur les intellectuels communistes². On lui sait gré de mener une recherche là où souvent règne le préjugé. D'autant que, tout en décidant de ne « faire de cadeaux » à personne, elle annonce écartier les démarches à la Verdès-Leroux où les « productions » de ces intellectuels sont non pas « étudiées » mais « appréciées selon les valeurs dominantes » (p. 8). Mis en confiance, on s'étonne du sous-titre : traiter des « intellectuels communistes » équivaut-il à écrire un « essai sur l'obéissance politique » ? Perplexe, le lecteur va être très attentif à la démonstration, lui non plus n'étant pas tenu de « faire de cadeaux » à l'auteure.

En fin d'ouvrage, Frédérique Matonti conclut (p. 398) qu'étudier *La Nouvelle Critique* et ses collaborateurs, « conseillers du Prince obéissants », jette « un jour cru sur le marché implicite au cœur de toute expertise intellectuelle : la subordination du savoir à la stratégie ponctuelle et au-delà le sacrifice des valeurs constitutives du champ intellectuel à un jeu jugé plus intéressant... » On conçoit, si le portrait est fidèle, que la présence forte d'intellectuels communistes dans notre vie culturelle et politique puisse être tenue pour une « histoire définitivement close » (p. 397).

Mon avis de lecteur se résume ainsi : véridique, voire pénétrant sur l'instrumentalisation des intellectuels en cause par la direction du PCF à travers des pratiques où ils sont diversement entrés eux-mêmes, le livre est vivement marqué par des biais méthodologiques, des *a priori* théoriques, une unilatéralité d'approche qui font de sa thèse d'ensemble une extrapolation des plus subjectives. Ouvrir un débat sur ce travail marquant importe doublement à mes yeux : pour que nous nous trompions le moins possible de passé, et du même coup peut-être de futur.

Cadrages et mises hors cadre

Tout champ d'étude a bien sûr ses bords, ce qui n'interdit pas à une démonstration d'être probante, sous deux conditions : qu'on ne prétende pas tirer sans précautions des conclusions débordantes, et qu'on prenne en compte les

effets de ce qui est laissé en dehors. Déjà sous ces rapports, la lecture du livre me laisse très critique.

Le livre repose sur un double cadrage : le corpus de base est une revue donnée, *La Nouvelle Critique*, à une époque donnée, 1967-1980. Cependant l'analyse exige souvent de remonter en deçà de 1967 – ce dont en maint cas l'auteure se dispense – et à considérer d'autres publications communistes ou apparentées – ce qui est fait de façon très limitée. Or le fait de prêter peu d'attention, voire aucune, à ce que les intellectuels en cause disent et écrivent, au moment même dont on s'occupe, dans les *Cahiers du communisme* ou *La Pensée*, au Cerm ou à l'Université nouvelle, ni même, bien souvent, dans les livres qu'ils publient, produit silencieusement un effet réducteur considérable sur l'image de leur travail de pensée, alors que le rapport entre ce travail et leur attitude politique est d'enjeu décisif.

Ces effets pervers sont alourdis par des découpages non dites qui appelleraient modestie interprétative. Ainsi un ouvrage intitulé sans restriction *Intellectuels communistes* ne fait-il à peu près aucun sort à des catégories entières comme les scientifiques de la nature, pourtant bien présents dans la *N.C.*, et dans le champ restreint dont elle s'occupe vraiment, nombreux encore sont ceux qui y ont écrit et dont le travail n'a pas droit à attention, de Vadée à Texier, de Goblot à Mounin, de Jalley à Vergnaud, de Lainé à Sigg – il se trouve que tous ces oubliés ont des profils refusant d'entrer dans la grille de lecture où tout intellectuel communiste doit se caractériser par une « stratégie d'ascension politique »... Laisser de façon muette hors champ ce qui ne cadre pas avec les thèses avancées jette un doute de fond sur la démarche.

Approchons-nous plus encore. Pour décrypter les débats philosophiques si marquants dans l'histoire de la *N.C.*, l'auteure ne dispose d'entretiens ni avec Michel Verret, ni avec Jacques Milhau, ni avec Jacques Texier, ni avec Michel Vadée, ni avec Jean-Jacques Goblot, ni avec moi, mais d'un entretien unique avec Guy Besse et d'un autre avec Michel Simon – elle a eu en revanche quinze entretiens avec Pierre Juquin, son « informateur » par excellence (p. 20). J'ignore pourquoi ces entretiens n'ont pas eu lieu³, mais ces raisons n'importent pas, l'enjeu étant d'un tout autre ordre que l'incrimination. La question est méthodologique : comment prévenir erreurs factuelles et illusions interprétatives sans confrontation des hypothèses de recherche avec les documents et commentaires d'acteurs essentiels de ce dont on traite ? Discrète sur la minceur de sa base documentaire, l'auteure n'en rédige pas moins tout son ouvrage sur le mode de la certitude éprouvée, ce qui l'autorise à *dire le vrai* sur ceux mêmes dont elle parle sans les avoir écoutés.

Encore y a-t-il bien plus. La thèse de l'auteure est que ces intellectuels communistes ont fait le « sacrifice des valeurs constitutives du champ intel-

lectuel » aux « enjeux du champ politique », impliquant leur « obéissance » à la direction et à ses objectifs du moment (cf. p. 16, 131, 374, 398...). Énoncée dans le froid langage de la factualité scientifique, c'est une thèse brûlante qui est ici professée : la mise en examen historique des intellectuels communistes déboucherait sur leur disqualification collective en tant même qu'intellectuels. Pour établir qu'ils auraient « fait le sacrifice des valeurs constitutives du champ intellectuel », il y a une précondition catégorique : c'est d'examiner loyalement la *teneur* de ces productions, et donc, simplement, *de les lire*. Or chacun peut constater que Frédérique Matonti – sauf rares exceptions, notamment en faveur d'Althusser – *ne lit pas* les productions intellectuelles de ceux dont elle instruit le cas. Elle ne lit pas leurs livres, néglige leurs textes parus ailleurs que dans la *N.C.*, et même de leurs articles de la *N.C.* elle pratique souvent cette sorte de lecture qui consiste à chercher la citation utile – ou à éviter la citation gênante – pour la démonstration en cours. J'expose parmi dix autres deux exemples de mes dires.

Des vues philosophiques du physicien Pierre Jaeglé, bien qu'il ait donné à la *N.C.* plusieurs longues contributions, il n'est question que deux fois (p. 226-27 et 244-45) : à travers un témoignage unique assurant qu'avec le biologiste P. Mazliak il émettait « des doutes sur l'usage pratique qu'ils pouvaient faire de la dialectique dans leur laboratoire », « tout intellectuel digne de ce nom » ne pouvant avoir que « de grands doutes sur la pertinence de la dialectique ». Donnant d'autorité la chose pour indubitable, Frédérique Matonti conclut qu'en jouant le « gardien du temple » sur la dialectique, la *N.C.* se livre à une évidente « instrumentalisation » à « dimension politique » (p. 245). Or si on veut bien *lire* ce qu'écrit P. Jaeglé *dans la N.C.* même (cf. n° 42, 44, 86, 101), on y découvre tout autre chose : ce n'est bien entendu pas au « laboratoire » mais « à la source même de la création scientifique », dans la formulation des « hypothèses les plus générales » que la dialectique matérialiste « peut jouer un rôle fécond », montre-t-il, ce qu'illustre par exemple « le lien dialectique général entre espace et temps » (n° 44, p. 41-42). Parlant de l'unité de la translation et de la rotation dans une trajectoire, il écrit : « Si ce n'est pas un aspect de contradiction dialectique, je me demande de quoi il s'agit ! » (n° 101, p. 24). Etc. Lui faire endosser un déni de pertinence scientifique de la dialectique relève donc d'un *refus de lire* permettant seul qu'à l'encontre des textes une démarche théorique soit réduite à une instrumentalisation politique.

L'exemple de l'« humanisme scientifique »

La session d'Argenteuil du comité central (mars 1966) est pour l'auteure l'occasion par excellence de faire valoir sa thèse : le conflit entre humanisme garaudyste et antihumanisme althussérien y serait rendu gérable grâce à

« ces concepts de compromis que sont l'« humanisme véritable » et l'« humanisme scientifique » auxquels des intellectuels « comme L. Sève ou M. Simon » « fournissent leur caution théorique » (p. 102) en vertu d'un souci « exclusivement politique » (p. 104). Visiblement satisfaite de cette analyse, l'auteure en répète partout les termes : l'humanisme scientifique serait « le modèle des théories *ad hoc* » (p. 106, 108, 216, 254...), prudemment « médianes » – en l'occurrence à base de critique « symétrique » de Garaudy et d'Althusser (p. 100, 103, 164, 198, 213, 246...) – que « bricolent » les intellectuels communistes en sorte que la direction leur octroie le statut de position « officielle » du parti (p. 99, 100, 209, 211...).

Bricolage *ad hoc*, position médiane, officialisation politique : ces assertions ne se soutiennent que d'une inattention caractérisée à la réalité des faits et des idées. Parlant de ce dont je peux fournir les preuves, je dis qu'en 1966 j'avais derrière moi quelque quinze ans de recherche et publication sur la question de « l'homme » dans la perspective de Marx – depuis mes interventions de 1952-1954 sur la psychologie dans *La Raison* et *La Pensée* jusqu'aux premières rédactions, en 1964, de ce qui sera *Marxisme et théorie de la personnalité*, lesquelles nourrissent en janvier 1965 un très long texte pour la *N.C.* intitulé « Note sur le débat Althusser-Semprun à propos des rapports entre le marxisme et l'humanisme », note dont la revue n'a rien publié⁴. *Antérieurs* à la parution des grands travaux althussériens fin 1965 à partir desquels se forme la conjoncture d'Argenteuil, ces textes ne pouvaient être « *ad hoc* », le « *hoc* » n'existant pas encore. Si j'ai réagi d'emblée comme je l'ai fait à la sortie de ces travaux⁵, c'est précisément que s'était formée auparavant chez moi une vision de la question en partie congruente, en partie inaccordable avec celle d'Althusser. Décréter que ma prise de position d'alors dans la question de l'humanisme relevait du bricolage *ad hoc* insulte tranquillement mon travail.

En deuxième lieu, l'idée d'« humanisme scientifique » définissait-elle une position « médiane » entre Garaudy et Althusser « symétriquement » critiqués ? Présentation des choses médusante. Pour les contestataires virulents de Garaudy que nous étions – Verret, Milhau, Simon, Goblot, moi... –, sa rhétorique spiritualiste tombait au-dessous de la critique. Que nous ayons pu tenir la balance tant soit peu égale entre ça et le travail tout autrement rigoureux d'Althusser relève, je le dis brutalement, du comique. Il n'y avait pas une once de symétrie entre notre dénégation foncière du garaudysme et, chez certains d'entre nous, la contestation partielle de vues althussériennes. Nous étions clairs : sur la *portée* de la rupture de 1845-1846 chez Marx, Althusser avait entièrement raison et Garaudy entièrement tort. « Humanisme scientifique » n'avait donc rien à voir avec cette absurdité : humaniste comme

Garaudy, mais scientifique comme Althusser... Cela signifiait – il n'est que de lire : une fois passé du côté qu'alors nous qualifions à tout va de « scientifique », l'attitude marxiste *ne se réduit pas* au rejet de l'humanisme spéculatif, elle ouvre un champ neuf à une anthropologie inédite que j'ai cru pouvoir nommer à partir de mi-1966 « humanisme scientifique ». Que cette formule recèle encore de l'idéologique – par usage trop peu rigoureux du terme « scientifique » –, est devenu par la suite manifeste à mes yeux. Mais cet idéologique-là n'a rien à voir avec le sens où le prend Frédérique Matonti – celui d'un placement bricolé d'intention habile dans l'imaginaire « fourchette » Garaudy-Althusser... Penser les choses à ce niveau interdit d'y rien comprendre.

En troisième lieu, cet « humanisme scientifique » est-il proclamé à Argenteuil position « officielle » du parti ? Erreur flagrante. Ce dont l'auteure ne tient nul compte, c'est que le débat d'Argenteuil s'est déroulé dans un complet malentendu sur ce qu'Althusser nommait « antihumanisme ». Sous ce nom, il combattait une illusion *théorique*, quand la direction du PCF voulait défendre le souci *pratique* des hommes réels – deux choses qui n'ont rien à voir entre elles. D'où le dialogue de sourds que sont à cet égard les débats de 1966. Et dès lors que la nature du problème savant posé par la critique althussérienne de l'humanisme *théorique* n'était pas perçue, ne pouvait bien sûr l'être davantage l'idée d'ailleurs *encore informulée par moi début 1966* d'humanisme scientifique, qui se situait toute sur ce même terrain. S'imaginer dans ces conditions qu'elle ait pu être « officialisée » à Argenteuil relève du fantasme. Qu'on relise le passage de la résolution qui dit : « Il y a un humanisme marxiste » ; on y verra que ce n'est pas cet humanisme qui est qualifié de « scientifique » – qualification dénuée de sens hors du terrain de l'anthropologie *théorique* –, mais bien la « conception objective de la réalité » qui distingue l'humanisme *pratique* des communistes d'un « vague élan du cœur ». Ainsi donne-t-on pour établi que « l'humanisme scientifique », ce « bricolage *ad hoc* », serait « officialisé » (p. 109) à Argenteuil, alors que l'idée et la formule, *absentes* de mon intervention, ne figurent *pas davantage* dans la résolution ! Cela ne tient pas debout.

Pareil roman interprétatif met en cause une méthode. Frédérique Matonti voudrait, dit-elle (p. 22), contribuer à une « histoire sociale des idées ». Sociale ou non, une histoire des idées exige qu'on entre dans le contenu de ces idées. Or, sauf cas rare, elle s'en dispense, n'en retenant que ce qui lui paraît prêter à interprétation en termes d'instrumentalité politique. Cette méthodologie du CQFD qui traverse tout le livre coupe à la racine la possibilité d'une authentique histoire des idées. Aussi les intellectuels communistes ne sont-ils par construction à peu près jamais traités par l'auteur comme *intellectuels à part entière*. Elle fait justement grief à des sociographes du communisme comme

J. Verdès-Leroux de ce que chez eux les « productions intellectuelles » communistes sont « rarement étudiées », bien plutôt méjugées – mais fait-elle vraiment autre chose ? Dialectique de l'objet physique ou humanisme scientifique : pas une ligne n'est consacrée à analyser la teneur de ces idées, et de bien d'autres, cataloguées sans examen bricolages à finalité politique. Pour quelle part cette disqualification théorique et même « éthique » (p. 165) des intellectuels communistes est-elle alors plus qu'un artefact méthodologique recouvrant un parti pris ? Question grave.

L'intellectuel communiste « *homo calculator* » ?

Déterminé par ses cadrages, le travail de Frédérique Matonti l'est aussi par ses *concepts*. « Ressources », « croyances », « intérêts », « stratégies »... – ces termes omniprésents mais jamais interrogés prédéfinissent toute la logique d'analyse, en référence à ce que la sociologie des activités intellectuelles retient souvent de Pierre Bourdieu. Or eux aussi sont porteurs d'effets très contestables.

Je me limiterai ici à un seul : « croyance ». Au premier abord, il offre l'avantage de désigner l'adhésion à telle ou telle vue de façon *neutre*, sans jugement subjectif sur la *validité* de cette vue. Frédérique Matonti nomme ainsi « croyances », de façon systématique, aussi bien les assertions que les illusions des intellectuels étudiés. On s'aperçoit alors que la neutralité du terme se retourne en son contraire : elle devient mise en équivalence forcée de toutes les façons de voir. Garaudy prétend que maintes thèses du *Capital* sont déjà dans les *Manuscrits de 1844* : c'est sa « croyance » ; Althusser établit le contraire : c'est sa « croyance » à lui. Le même Althusser persiste à donner pour incontournable la dictature du prolétariat : « croyance » ; les communistes la tiennent en nombre pour totalement obsolète dans un pays comme la France du xx^e siècle : autre « croyance ». Ce qui est « neutralisé » par ce concept, c'est tout uniment la différence entre opinion sommaire et savoir exigeant, fausseté patente et justesse probable. On n'attend surtout pas du sociographe qu'il s'érige en juge des idées et attitudes, mais les mettre sémantiquement toutes sur le même plan est aussi de sa part le plus arbitraire des jugements, qui le dispense d'entrer dans le *contenu* des très inégales argumentations en présence.

Et comment alors rendre compte des « croyances » observées ? C'est simple : par la logique des « intérêts ». Pour Frédérique Matonti, le postulat va de soi : sous toute « croyance » opère chez l'intellectuel communiste une « stratégie » de « conquête de positions », un « projet d'ascension politique » (p. 81, 123, 165, 213, 380...) passant par une obéissance à l'autorité dont ses textes ne sont que la « matérialisation » (p. 16, 65, 77...). « De statut ancillaire » (p. 149),

l'intellectuel de parti fournit en justificatifs la stratégie de la direction pour convertir ses « ressources intellectuelles » en « ressources politiques » favorables à sa « montée dans la hiérarchie partisane » (p. 133), avec « bénéfices symboliques » (p. 398) et pratiques. Le rôle *justicier* de l'auteur⁶ est de révéler le fait et d'en « dévoiler les pratiques de cryptage » (p. 14), l'intellectuel communiste s'efforçant de « (se) masquer » (une formule qu'affectionne l'auteur, cf. p. 21, 97, 177, 247...) que derrière le paraître théorique de son travail « se profilent, bien entendu, des objectifs politiques » (p. 215). Les croyances présentant des variations individuelles, leur exposé devra à l'occasion être personnalisé, par exemple par des touches de psychanalyse sauvage (cf. p. 133, 208, 214, 264...), voire de robuste déterminisme sociologique. Mais c'est bien dans « l'alliance indissoluble de la croyance et des intérêts » (p. 251) qu'est à chercher la clef interprétative de toute la chose.

Disons-le sans détour : on est confondu par le simplisme d'une telle approche. L'appliquer à des universitaires restés à l'écart de responsabilités même modestes tout autant qu'à Pierre Juquin, membre du Bureau politique, député, candidat à une élection présidentielle ne peut être pris au sérieux. Un cas comme celui d'A. Gisselbrecht, « rédacteur en chef impossible » (p. 131) de la *N.C.*, force d'ailleurs l'auteur de déroger à son modèle explicatif : il « n'a jamais essayé » de faire le nécessaire à la « montée dans la hiérarchie partisane », « il tient plus encore à ce qu'il se présente comme un intellectuel » (p. 133). Or comment ne pas voir qu'un profil comme celui de Gisselbrecht est de très loin plus répandu parmi les intellectuels communistes que celui de Juquin ? Mais à y mieux regarder, en quoi « l'alliance indissoluble des croyances et des intérêts » rend-elle compte de la formation des attitudes intellectuelles chez ceux mêmes qui ont exercé des responsabilités importantes dans le parti ? Cogniot dans les années 1960, Juquin plus tard, tous deux normaliens, agrégés et lettrés, ont été responsables de la politique scolaire du PCF : leurs « intérêts » de parti peuvent-ils rendre le moindre compte du fait que le premier fut un farouche défenseur du latin en 6^e, le second au contraire partisan de son abandon ? Michel Simon et moi, ulmiens à deux années de distance, étions membres du comité central au moment où Althusser publia *Pour Marx* et *Lire Le Capital* : nos « intérêts » de parti jettent-ils la moindre lumière sur le fait que nos attitudes à l'égard des thèses althussériennes ont nettement divergé ?

Dans la « mécanique des champs » adoptée, on nous demande tacitement d'admettre que l'agent intellectuel est en quelque sorte un *homo calculator* dont la physionomie mentale et la trajectoire rédactionnelle s'ordonnent selon un exclusif principe de maximisation des bénéfices symboliques, agrémentés si possible de quelques « rétributions plus matérielles » (p. 133). En

quoi cette vision de l'intellectuel communiste évite-t-elle les écueils rédhibitoires d'un modèle auquel elle ne peut pas ne pas faire penser : la théorisation libérale de l'*homo oeconomicus* ? Impasse totale est faite ici sur la question capitale : comment se forme et se transforme une *personnalité intellectuelle* ? S'il y a en la matière une « illusion biographique », ne serait-ce pas celle qui consiste à croire qu'on puisse en rendre compte en faisant comme si la genèse des attitudes culturelles relevait tout simplement d'une arithmétique des « intérêts » ?

La mise hors champ du monde de vie

Ici se dévoile un cadrage plus réducteur encore : la tendancielle mise hors champ de l'*histoire subjective* comme genèse individuelle d'une façon de voir et de l'*histoire objective* comme processus social où prend source et sens l'orientation dans la pensée de l'intellectuel communiste. L'essentiel de l'attention étant capté par les rapports *internes* entre rédaction de la *N.C.* et direction du PCF, sur simple toile de fond historique et idéologique *externe*, c'est le sens même de l'engagement communiste qui se trouve d'emblée occulté. J'en prends exemple dans la question centrale du « structuralisme » – j'entoure le mot de guillemets pour marquer combien il est piégeant, et donc exige attentif désarmement du piège.

Le « structuralisme », pour le dire ici très vite, ce fut, dans le champ en expansion des sciences humaines, un ensemble d'œuvres marquantes présentant à la fois des parentés visibles et des disparités profondes – par exemple entre Lévi-Strauss et Foucault ; ce fut en même temps une opération consistant à virer le crédit de ces œuvres sommairement amalgamées au compte d'une idéologie déclarant obsolètes les philosophies humanistes du sujet aussi bien que l'essentialité dialectique de l'histoire, donnant pour science-pilote la linguistique de type saussurien en lieu et place de l'économie au sens marxien, visant au dévoilement de nécessités nous gouvernant à notre insu plus qu'aux engagements militants pour transformer celles qui peuvent l'être ; ce fut encore, au travers d'une mode d'intensité extrême, l'émergence d'une surdétermination médiatique massive de la vie des idées, en résonance avec un changement de statut des sciences humaines, évoluant d'une fonction critique envers l'ordre social existant vers sa gestion technocratique.

Dans cet ensemble de traits du phénomène « structuraliste », il y avait pour des marxistes riche matière à prises de position où l'évaluation d'apports réels aille de pair avec la récusation de leurs usages idéologiques : c'est pour avoir frayé cette voie en 1967 que le numéro de *La Pensée* sur *Structuralisme et marxisme* rencontra une audience obligeant à le réimprimer trois fois. Tout en posant que la conjoncture qui va l'occuper est « dominée » par un structuralisme consti-

tuant alors selon elle « l'avant-garde des recherches intellectuelles » (p. 22-23), l'auteure ne consacre pas un paragraphe à l'examen critique de sa consistance. C'est qu'il n'en est pas besoin : quelques lignes suffisent (p. 262) pour statuer que les « impératifs politiques » commandent aux rédacteurs de la *N.C.* de prononcer envers le structuralisme un « véritable déni de compétence » pour « atteinte » portée « à la philosophie de l'Histoire (*sic*) qui sous-tend l'action politique des communistes » – les *Lettres françaises* seules s'autorisant à prendre des positions « beaucoup moins marginales » (p. 56).

C'est tout uniment le discours de la mode structuraliste des années 1960 qui nous est ici servi sans la moindre critique comme vérité de la chose telle qu'on peut l'étudier en 2005. Procédé qui souffre toutefois quelques difficultés. Ainsi Michel Foucault a passé son temps – voir ses *Dits et écrits* des années 1970 et 1980 – à se démarquer du structuralisme sous la rubrique duquel on l'a souvent inscrit. Serait-ce pour défendre « la philosophie de l'Histoire qui sous-tend l'action politique des communistes » ? Pour être bien vu de Georges Marchais dans son projet d'« ascension partisane » ? Si l'auteure avait consacré un instant à se demander par exemple pour quelles *raisons intellectuelles* un Michel Foucault prenait ses distances avec le « structuralisme », elle aurait pu commencer à examiner le *contenu théorique* des désaccords que nombre de collaborateurs de la *N.C.* – non pas tous, ni également – ont fait valoir à son encontre. Mais alors, c'est toute l'explication réductrice des orientations de pensée par « l'alliance des croyances et des intérêts » qui se trouvait mise hors service.

Je tiens pour capitale la question ici posée. Est en cause une caractéristique majeure de nombreux travaux sur les communistes. On y opère un découpage d'objet, d'apparence légitime, où ne figure en gros plan que l'acteur communiste étudié, les réalités qui le motivent n'étant mentionnées qu'à titre de références contextuelles. La focalisation sur les faits et gestes de l'acteur semble traduire l'intérêt qu'on lui porte ; en vérité elle les vide de sens en les coupant de ce qui le leur donne. Chaplin nous fait bien saisir le ressort d'un tel principe de cadrage : le boxeur étant montré sans qu'on voie son adversaire, son combat se convertit de lui-même en gesticulation risible. Montrez l'attitude critique d'intellectuels communistes envers le « structuralisme », mais ne dites rien de ce en quoi il consiste : privée de ses *raisons*, l'attitude critique se chosifie toute seule en préjugé, « croyance » dont les motifs ne peuvent être cherchés que dans les limites du cadre : ici comme ailleurs, ce sont, « *bien entendu* [c'est moi qui souligne, L.S.], des objectifs politiques » (p. 215). CQFD.

Tout l'ouvrage est ainsi construit, y compris sur le plan politique. Dans les années 1967-1980, l'histoire ne chôme pas en France ni dans le monde, imposant au communiste cent choix à faire et causes où s'investir. De cette intense

histoire, ne s'occupe guère que le chapitre 8, où du reste « Mai 68, Printemps de Prague et Programme commun » ne donnent lieu qu'à traitement événementiel – je crains qu'on ne puisse en dire pis si on entre dans un examen serré. La totale absence – ou l'apparition purement nominale – de Pompidou et Giscard d'Estaing, Mitterrand et Rocard, Nixon et Ho Chi Minh, Allende et Pinochet, Brejnev et Mao, Berlinguer et Carrillo, Club de Rome et Trilatérale, et tant d'autres, montre sur quel décor presque vide l'auteure met en scène ses « intellectuels communistes » – la seule réalité politique à laquelle ils peuvent avoir affaire étant alors, « bien entendu », la direction du PCF. J'ai montré plus haut en quoi l'ouvrage ne traite pas les intellectuels communistes comme des *intellectuels* à part entière ; il faut ajouter qu'il ne les traite pas non plus comme des *communistes* à part entière – ce qui fait qu'il ne leur reste pas grand-chose.

Une significative tache aveugle

À partir d'un fait me concernant, j'en donnerai un exemple qui va loin. Dans l'encadré qui m'est consacré p. 212, je relève sept erreurs factuelles, dont deux sont de lourdes contre-vérités. Nommé en 1949 au lycée français de Bruxelles, je n'ai pas « perdu » mon poste « pour avoir enseigné le marxisme-léninisme », ce qui eût constitué une faute professionnelle sanctionnable ; j'en ai été *révoqué* pour avoir fait *hors du lycée* des conférences ainsi orientées – cas typique de répression anticommuniste pour délit d'opinion, comme il y en eut beaucoup. Ensuite, l'encadré m'apprend cette chose stupéfiante que je serais devenu « rapidement professeur de khâgne au lycée Thiers de Marseille », alors que tout accès aux classes préparatoires, ainsi d'ailleurs qu'à la Recherche et à l'Enseignement supérieur, me fut barré de fait jusqu'au bout de ma carrière – je n'ai jamais été professeur qu'en *classes terminales* de lycée. Au-delà d'une rare désinvolture, ce qui importe ici est qu'avec ces contre-vérités l'auteure (se) masque le déni majeur qu'elle commet, celui de la *discrimination anticommuniste*. À ne guère s'occuper du monde réel dans lequel les communistes sont communistes, on en vient à perdre de vue cette vérité première : un communiste est d'abord quelqu'un qui *désobéit* à l'ordre existant, quitte à *en payer le prix* – élément non répertorié dans le modèle de l'*homo calculator*. Normalien, agrégé : j'ai *forcément* été au moins professeur de khâgne...

Cette cécité à la discrimination anticommuniste⁷ s'affiche en thèse dès le début du livre. On y pose que, à partir des années 1960, l'appartenance communiste est « moins dangereuse » : les intellectuels n'y risquent plus « leur carrière comme pendant la guerre froide » (p. 10). J'apprendrai à l'auteure que m'a été opposé, pour motif politique notoire, un caricatural refus

d'accès à l'Enseignement supérieur en 1969. Ce n'est pas un cas d'espèce. Si elle avait bien voulu par exemple s'intéresser au géographe Jean Suret-Canale, qu'elle évoque deux ou trois fois, elle aurait appris par quels barrages il fut systématiquement confiné dans le Secondaire au cours des années 1970. Même Althusser, au faite de sa notoriété mondiale, en 1976, se voit refuser l'inscription sur la Liste d'aptitude aux fonctions de maître-assistant, et par là l'entrée dans le Supérieur. Mieux : Frédérique Matonti rapporte elle-même, comme sans le voir, le témoignage de Serge Goffard à qui, en 1967, le cabinet du Premier ministre refuse un poste de coopérant à Sousse, « ce qui fait, commente-t-il, que ma carrière universitaire s'est trouvée brutalement ruinée par la même occasion » (p. 134-35) – démenti cinglant à l'axiome de la page 10. Si des communistes ont pu en cette période accéder à la Recherche ou l'Enseignement supérieur, c'est à peu près toujours à la faveur d'un rapport de forces sectoriel moins défavorable créé par des luttes dont le livre ne souffle mot. Et si on regarde de près ces cas d'accès, on constatera qu'il a souvent fallu les payer d'un renoncement à la discipline d'origine – par exemple à la philosophie –, d'une carrière très difficile – qu'on pense à un Guy Besse –, et de discriminations sur quoi, bien curieusement, n'existe à ma connaissance dans l'abondante littérature concernant les communistes aucune étude d'ensemble... Le parti pris de traiter des intellectuels communistes en ignorant un fait d'une telle portée pose à mes yeux un problème non pas seulement méthodologique mais aussi déontologique⁸.

Je résume. Le constant usage d'une catégorie comme celle de « croyance » dispense d'examiner à quels *contenus* va une adhésion de pensée, et pour quels *motifs*. Pareille réduction de sens n'est tenable que grâce à une mise hors champ plus massive : celle du monde même à transformer – spirituel comme matériel – auquel se mesure l'engagement communiste. Ainsi prédécoupé, l'objet étudié se prête sans résistance à instrumentation selon le modèle sociologique aujourd'hui candidat au monopole de la scientificité. Ses résultats en l'occurrence ne me paraissent pas valider cette prétention.

« *Non pareo sed assentior* »

J'en viens enfin à ce qui justifie le sous-titre du livre : « Essai sur l'obéissance politique. » Que ce soit d'emblée clair : mon propos est-il de nier le poids de l'utilitarisme dans l'attitude de la direction du PCF à l'égard des intellectuels communistes ? Non. Est-il de contester que chez ces derniers, ceux surtout qui ont recherché des responsabilités d'appareil, n'a pas été rare l'accommodement avec la demande politique, parfois jusqu'à la théorisation de complaisance, voire la pratique servile ? Non plus. Est-il donc de minorer ce qu'a d'intimement biaisé – et aujourd'hui de caduc – la figure de l'intellectuel-de-

parti telle qu'elle peut apparaître à la relecture d'une revue comme *La Nouvelle Critique* ? Pas davantage. Si donc je dis que le livre donne une image aussi arbitrairement que lourdement mutilée, parfois jusqu'au diffamatoire, de ce que fut à l'époque le travail des intellectuels communistes, ce n'est pas pour minorer moi-même le passif de cette histoire. J'ai posé en commençant que le livre était « véridique, voire pénétrant » sur ce passif, je ne m'en dédis pas. Y consacrer des recherches est opportun, en tirer leçon indispensable. Mais dénaturer la chose par ce que j'ai appelé « des biais méthodologiques, des *a priori* idéologiques, une extrapolation des plus subjectives » fausse de façon grave, en même temps que le récit de ce passé, les leçons présentes à en tirer. C'est à quoi on ne saurait se résigner.

Si le traitement des concepts d'*intellectuel* et de *communiste* est des plus contestables, le sort fait au terme clef du sous-titre, *obéissance*, ne me paraît en effet pas meilleur. Certes, l'ouvrage en raffine l'analyse : « de la soumission à la révolte » en passant par « la ruse, le double langage, l'avancée timide, la critique » (p. 9), sans oublier le « bricolage *ad hoc* » ni la « contrebande », « manière dominée de contester la domination politique » (p. 65) – pour finir dans la désobéissance qui aboutit à la suppression de la revue. Mais, pas un instant l'auteur ne se demande si l'adhésion des intéressés aux orientations de la direction ne relèverait pas en plus d'un cas d'autre chose que l'obéissance : l'*assentiment*. De tout usage du concept d'obéissance, on pourrait attendre qu'il maîtrise la distinction de fond entre les deux attitudes, déjà relevée par la formule de Sénèque dans le *De Providentia* : « *Deo non pareo sed assentior*. » Qui dit obéissance dit *extériorité* de l'exécutant aux raisons du décideur. L'*assentiment* au contraire repose sur l'*intérieurité* de ces raisons. Et qu'y a-t-il d'étonnant à ce que nombre d'intellectuels communistes aient pu se trouver *en eux-mêmes* d'accord avec des positions de la direction du PCF telles que la réprobation de l'intervention militaire en Tchécoslovaquie, l'abandon de la dictature du prolétariat ou la critique du tournant droitier du Parti socialiste – sur quoi plus d'un avait anticipé en conscience ? *Identifier* une étude des intellectuels communistes à un « essai sur l'obéissance politique » constitue donc le plus gratuit des partis pris.

Est-ce là minimiser ce que j'ai dit plus haut admettre ? Pas du tout, car l'*assentiment* n'exige pas moins que l'obéissance une analyse décapante. Il peut reposer sur la conviction d'une *justesse* : plusieurs décennies après les prises de position du PCF sur la Tchécoslovaquie, la dictature du prolétariat ou le tournant du Parti socialiste, j'aurais peine à citer un seul intellectuel resté fidèle à ses orientations profondes qui ne persiste à estimer qu'elles étaient justes – quand pourtant n'y est plus en jeu le moindre « intérêt » partisan. Mais cette adhésion, que ne décrit pas du tout correctement le terme

d'*obéissance*, restait souvent prise dans de profondes illusions sur les sources de cette justesse, une inconscience de ses limites, une idéalisation de ses effets – ce qu'il faut appeler à mon sens une *aliénation* du jugement dans une représentation mythique de la cause et de ses exigences, autrement plus essentielle à analyser que des attitudes bien moins nombreuses qu'il n'est dit de *soumission* intéressée. Je ne peux m'engager ici dans une telle analyse⁹. Je dirai seulement qu'à ne pas approfondir cette dimension du problème, qui n'y est pas même nommée, le livre manque le cœur même de sa cible.

Une sociologie ne peut clore l'histoire

Mais il y a plus. L'auteure ne veut pas voir qu'au sein même de cette aliénation stérilisante nombre d'intellectuels communistes ont pris beaucoup plus d'initiatives politiques et de risques personnels qu'elle ne l'admet. Lorsqu'en 1963 Michel Verret engage dans la *N.C.* une réflexion pionnière sur le « culte de la personnalité de Staline », question que la direction affecte de tenir pour réglée et n'envisage surtout pas de traiter dans le sens décapant où il le fait, envers qui fait-il acte d'*obéissance*? Quand en 1961, dans une note au comité de rédaction, je mets frontalement en cause pour « opportunisme généralisé » l'orientation philosophique de Roger Garaudy, membre du B.P. et philosophe officiel du parti, peut-on me dire à qui j'*obéis*? Lorsqu'en 1959, les rapports entre PCF et SFIO étant au plus froid, Michel Simon, sur la base de son travail de thèse, a l'audace d'indiquer dans la *N.C.* les bases possibles d'une « stratégie politique qui s'ébauche » : « la marche à l'unité », nous dira-t-on où est l'*obéissance*? On peut juger que les audaces ne furent pas assez nombreuses ni systématisées pour faire mûrir plus tôt des mutations nécessaires. Je soutiens ce point de vue. Mais enfermer de façon générique l'intellectuel communiste dans une image « ancillaire » est insulter au futur aussi bien qu'au passé. À quoi donc tient une telle compulsion?

Évoquant la publication en 1978 à l'initiative de Francis Cohen du livre – très iconoclaste pour le lectorat communiste – *L'URSS et nous*, Frédérique Matonti, rapportant son témoignage selon lequel Jean Kanapa, responsable de la politique extérieure, n'était « même pas au courant » – initiative à *contre-front* donc de l'*obéissance* –, éprouve le besoin de le dévaluer en écrivant que Francis Cohen « tenait beaucoup à cette version » (p. 379; *sic*), la mettant en balance avec deux autres des plus imprécises sur le point en cause. Je suis mieux que quiconque en mesure de valider la « version » de Francis, pour la raison que le livre a été publié par les Éditions sociales dont j'étais directeur. Me posant la question de confiance en juillet 1978 – « on publie? –, il ne cachait pas la taille du risque à prendre, l'ouvrage, propre à susciter en France

et ailleurs de vifs remous, n'ayant aucun feu vert de la direction. Nous avons décidé ensemble, sans même imaginer que l'initiative serait avalisée trois mois après par une déclaration fracassante du B.P. Suggérer quand même (p. 379) que la « version » de Francis Cohen visait à « dénier » le « rôle de conseiller du Prince » est une façon de « rendre justice » *post mortem* que je préfère m'abstenir de qualifier.

Sous ce postulat de l'*obéissance* inhérente à l'intellectuel communiste se pose un problème ici encore bien plus vaste. Si vraiment en 1978 tout comme vingt ans plus tôt l'intellectuel de parti n'est rien d'autre qu'un « conseiller du Prince obéissant », cela signifie que nous avons là un fait de *structure* et non d'*histoire*. L'*obéissance* fait le sous-titre du livre parce qu'elle y est conçue et présentée de bout en bout comme un *invariant* susceptible certes de déléation – dans la crise, l'intellectuel communiste cesse d'être communiste –, mais non d'évolution, moins encore de dépassement. N'est-ce pas pourquoi si peu de collaborateurs de la *N.C.* restés communistes avec ou sans carte tout en ayant fait retour critique approfondi sur ce passé sont vraiment *écoutés* dans l'ouvrage? S'achevant en 1980, il ne permet en rien de comprendre le foisonnement d'initiatives intellectuelles rénovatrices et refondatrices dans la persévérance de la visée qui va marquer la décennie suivante. Le diagnostic est ainsi au service d'un pronostic : l'histoire des intellectuels communistes serait « définitivement close » (p. 397). Ne serait-elle pas plutôt *forclose* par le choix d'une optique où l'histoire du travail de pensée communiste se résorbe dans une « sociologie des intellectuels » dont le principe même est de les figer en une posture étroitement réductrice?

Cette carence d'histoire joue des tours à l'auteure. Réactivant la légende selon laquelle j'aurais été après Garaudy « philosophe officiel » du parti – assertion gratuite relevant du très médiocre journalisme politique¹⁰ –, l'auteure cite comme pertinent trait d'« humour » le propos d'un de ses interlocuteurs selon qui le philosophe de parti « ressemble à une truite : lorsqu'on en pêche une, le lendemain matin une nouvelle a repris sa place » (p. 211). Nous voici en pleine sociologie structurale. Du reste, selon elle, le rôle de la philosophie serait structural au PCF et en général « dans le monde communiste », où elle apparaît comme « un fondement scientifique de l'activité politique et un réservoir de justifications des stratégies », qui en toutes circonstances « conserve sa fonction de clef de voûte... » (p. 206). Enfermée dans cette « croyance », elle ne s'aperçoit pas que, juste au moment où commence son étude, tout va changer sous ce rapport au PCF. Avec l'arrivée à la direction en 1969-1970 de Georges Marchais, et d'autres de même profil, la philosophie perd d'un coup sa fonction stratégique : la rupture sur ce point est complète avec la tradition léniniste. On ne peut plus citer après 1970 *un seul* exemple de prise de posi-

tion officielle en la matière, alors même que la résolution d'Argenteuil en réservait la possibilité¹. Imagine-t-on Georges Marchais publiant l'équivalent de *Qu'est-ce que la philosophie marxiste ?* de Waldeck Rochet ? L'idée fait rire, aux dépens d'une « sociologie des intellectuels communistes » sourde à ce que lui claironne l'histoire. Même les rivières à truites peuvent voir leur cours bouleversé. Non seulement je n'ai pas été philosophe officiel du PCF après Garaudy, mais *je ne pouvais pas l'être* pour la décisive raison qu'alors *il n'y a plus de philosophie officielle* au PCF. Tout le chapitre de Frédérique Matonti sur la philosophie serait à reconcevoir et récrire.

Quelques règles pour en finir avec le parti pris

J'ai indiqué plusieurs aspects de l'ouvrage qui me paraissent faire gravement problème – il y en a d'autres, mode de traitement des témoignages ou grille de lecture politique. Je souhaite un vrai débat sur ces questions, afin que s'affermisse un mode d'approche des communistes dans leur histoire échappant à de tenaces partis pris – le *parti pris* étant celui non pas qu'on *prend*, mais bien plutôt par lequel on *est pris*. Peut-on, au sujet des intellectuels communistes comme du communisme en général, prendre parti contre le parti pris ? Je le pense. Résumant mon propos, je suggérerai quatre conditions à cet effet.

1. On ne saurait être trop exigeant sur les *matériaux* de base. Que penser d'une étude qui eût été d'évidence fort différente si un seul informateur, de profil peu commun, ne fournissait pas à lui seul le tiers des témoignages quand nombre des auteurs les plus actifs de la revue n'ont pas été entendus, ou si avait été étudiée non *La Nouvelle Critique* mais *La Pensée* ? Toute recherche a droit à ses hypothèses de départ et par là à ses angles d'attaque, mais une éthique draconienne de la prise en compte des matériaux existants, y inclus ceux qui s'avèrent récalcitrants, est une condition première de la lutte contre le parti pris.
2. On ne peut suspendre tout un travail à une *conceptualisation* sans l'interroger avec exigence. Jusqu'à quel point la référence à Pierre Bourdieu est-elle en l'occurrence exacte, si l'on pense notamment au Bourdieu des dernières années ? Dans quelle mesure surtout cette conceptualisation est-elle recevable, si elle nous enferme dans le modèle de l'*homo calculator* ? Négliger ce qui dans une option intellectuelle est décision de valeur à base d'évaluation de raisons pour n'y voir que calcul d'intérêts revient à confondre optique déterministe et compulsion réductrice. Une méthode qui a pour système de nier l'essence de son objet peut-elle être tenue pour idoine ?
3. Ce qui fait le plus problème dans ce livre tient à des pratiques de *cadrage*. Le cadrage est ce qui donne forme au savoir : *omnis determinatio negatio*. Mais il y a négation et négation. Ne pas vraiment lire ceux dont on parle, ne guère prendre en compte le monde où ils agissent produisent de l'ignorance plutôt que

du savoir. Cette question est cruciale : activité au sens fort, l'agir communiste est rapport transformateur aux réalités qu'il affronte ; si peu qu'elles soient mises hors cadre, on le dépouille de son sens. Là est le cœur de la question du parti pris : admet-on ou non de tenir plein compte de ce qui définit un *communiste* ?

4. Tout cela pose la question de l'*histoire*. Que ce qui s'annonçait comme « histoire sociale des idées » se résorbe dans une « sociologie des intellectuels » ne relève pas d'un simple rétrécissement du propos. Est sous-jacent ce postulat que l'activité intellectuelle communiste, bricolage structurellement inamendable, n'aurait pas vraiment d'histoire, ni donc d'avenir. Cette croyance à la « fin de l'histoire » communiste, gagée par une lecture unilatérale du passé, ne fait-elle pas corps avec les partis pris qui, moins grossièrement que naguère, continuent pourtant à vicier plus d'un travail prétendant au statut d'approche scientifique du fait communiste ? La question est devant nous. Non, au sens subjectif comme objectif du mot histoire, l'histoire des intellectuels communistes n'est pas « close ».

1 *Intellectuels communistes – Essai sur l'obéissance politique – La Nouvelle Critique (1967-1980)*, La Découverte, 2005.

2 Cet article a dû être réduit par moi à 46 000 signes pour contraintes de place. Il est consultable en sa forme initiale (60 000 signes) sur le site informatique de la revue.

3 Sauf pour ce qui me concerne : au moment où l'auteure m'a contacté à ce sujet, l'état de mes papiers me rendait inenvisageable toute préparation à un report quelque vingt-cinq ans en arrière. Cela eût été faisable quelques années plus tard, mais la proposition ne m'a pas été renouvelée.

4 J'en possède toujours le texte, qui compte environ 100 000 signes. L'existence de ce texte de *janvier 1965* fait apparaître pour ce qu'elle est l'affirmation de Frédérique Matonti selon qui, optant pour la « prudence », j'aurais « manifestement attendu » Choisy et Argenteuil au début de 1966 pour me « prononcer »... (p. 102).

5 Cf. mon compte rendu de *Pour Marx* et de *Lire Le Capital* dans *L'Humanité* du 24 juin 1966. Cf. aussi le long passage de la deuxième version de mon livre intitulé à l'époque *Psychologie et marxisme*, écrit en août et paru en novembre 1966 dans le n° 180 de la *N.C.*, où est argumentée mon attitude face à l'humanisme théorique.

De ce texte, paru dans la revue dont elle s'occupe, Frédérique Matonti ne signale pas même l'existence.

6 « Il s'agissait au double sens du terme de "rendre justice" » (p. 20).

7 Et cela à propos de Marx lui-même : une note de la p. 73 nous dit qu'il aurait « abandonné la philosophie » « parce que c'est une discipline réservée aux élites sociales », alors qu'en réalité, reçu docteur en philosophie, l'accès à l'université de Bonn, qu'il visait, lui fut barré par une violente campagne contre Bruno Bauer et les hégéliens de gauche.

8 Dans le n° 13 des *Lettres françaises* (cf. *L'Humanité* du 29 mars 2005), Bernard Pudal qualifie l'ouvrage d'« étude exemplaire de sociologie politique et d'histoire sociale des idées » sans évoquer un seul des problèmes ici posés.

9 Je m'y suis essayé de façon poussée dans *Marx et nous* (La Dispute, 2005), notamment au dernier chapitre.

10 Cf. par exemple Didier Buffin et Dominique Gerbaud, *Les Communistes*, Albin Michel, 1981, pp. 249-250.

11 Faut-il rappeler que cet abandon de la philosophie officielle est lui-même *officialisé* dans le préambule des nouveaux statuts adoptés au 23^e congrès.

Sadri Khiari

Auteur de *Le Délitement de la cité*, Éditions Karthala, 2003.

L'indigène discordant

Autonomie et convergences

La marche des indigènes de la République a donné une leçon d'universalisme à la France et d'internationalisme à la gauche¹. Le 8 mai 2005, malgré l'hostilité ou la méfiance plus ou moins explicite de la plupart des appareils politiques, des syndicats, des médias et de nombre d'associations antiracistes traditionnelles, plusieurs milliers de personnes ont défilé de la place de la République à l'église Saint-Bernard à Barbès. Deux espaces symboliques : la République de l'inégalité, pour point de départ, et le centre d'un combat majeur pour l'égalité, la lutte des sans-papiers, pour débouché. Issus dans leur grande majorité de l'immigration coloniale et postcoloniale, originaires d'Afrique noire, du Maghreb, des Antilles ou d'ailleurs, ces manifestants se sont rassemblés derrière la banderole « Nous sommes les indigènes de la République » pour protester contre la politique coloniale, postcoloniale et néocoloniale de la France et, plus largement encore, contre toutes les formes de domination d'un peuple par un autre (Palestine, Irak, Tchétchénie...). Brandissant les portraits de militants anti-esclavagistes, anticolonialistes et anti-impérialistes de toutes les nationalités, ils ont affirmé la solidarité des peuples en lutte et proclamé l'universel concret des résistances à l'oppression ; ils ont rappelé que le combat anticolonial est loin d'être achevé et qu'il se poursuit en France contre les discriminations, les violences « sécuritaires », le racisme et les inégalités dont sont victimes les personnes issues de l'immigration. Certes, les populations des « quartiers » ne se sont pas déplacées en masse. Exclues de l'espace public, elles hésitent à le ré-investir. Cependant à une échelle petite mais déjà significative et pleine de promesses, la marche du 8 mai préfigure le mouvement indigène autonome qu'il s'agit de construire.

Les indigènes contre l'indigénat

Évidente pour les uns, problématique voire incongrue pour les autres, la formule « nous sommes les indigènes de la République » fait débat. Et ce n'est pas le moindre de ses avantages... « Nous sommes les indigènes de la République » signifie : la République se prétend égalitaire et universelle ; l'indigène n'existe certes plus en tant que statut juridique, pourtant, sous des formes renouvelées, souvent inédites, il hante continûment institutions, pra-

tiques et idéologies. Nous employons donc le mot « indigène » comme catégorie politique dont nous voulons souligner l'actualité par-delà les changements et les ruptures. Il s'agit donc de mettre le doigt sur l'origine des discriminations, du racisme et des hiérarchies oppressives qui concernent aujourd'hui les populations issues de l'immigration : la République coloniale. Dire « nous sommes les indigènes de la République », c'est déchirer le mythe de la République égalitaire et universelle, c'est dire « nous ne voulons plus de ce statut infériorisant ». L'appel pour les Assises de l'anticolonialisme postcolonial ne conteste pas la réalité de discontinuités ni la pertinence d'autres grilles d'analyse mais il tient celles-ci pour partielles si elles n'intègrent pas la critique de l'héritage colonial de la République. Sans être caducs, les outils que fournissent la notion d'impérialisme (dans le sens « économiste » du terme) ne permettent pas de rendre compte du lien ou de la matrice commune, héritée notamment de la période coloniale, à la « gestion » des populations issues des anciennes colonies, à la situation des territoires et départements français d'outre-mer et à la politique française en Afrique ou au Maghreb. À condition, bien sûr, de les explorer plus précisément et d'en affiner l'élaboration notamment en les articulant aux autres formes de domination, les notions de continuum colonial et de colonialisme postcolonial, peuvent permettre de mettre en évidence cette matrice commune en intégrant continuités, discontinuités et autres paradoxes. Elles suggèrent, en tout état de cause, que la décolonisation n'est pas achevée et que le combat anticolonial demeure d'actualité, même si ses lieux, ses contenus et ses formes restent à renouveler. C'est là un des objectifs du processus dans lequel s'insère le mouvement des indigènes. En ciblant la République coloniale, l'appel donne un fil à plomb susceptible de permettre la synthèse politique – et, par voie de conséquence, l'unification des mémoires et des luttes – des différentes revendications particulières autour desquelles se sont construites les mobilisations de l'immigration et des enfants d'immigrés dans l'Hexagone.

En s'autodésignant comme « indigènes de la République », craignent les uns, les postcolonisés prendraient le risque d'adopter la « posture coloniale », de conforter la stigmatisation dont ils sont l'objet. Ils se placeraient ainsi en position d'autostigmatisation. La volonté de « retourner le stigmate », s'inquiètent les autres, contiendrait le piège d'un renfermement des « indigènes » sur eux-mêmes, d'une autoexclusion qui recouvrerait, en définitive, un danger de « communautarisation ». En vérité, il ne s'agit pas vraiment d'un retournement de stigmate. Les idées d'orgueil ou de fierté d'être indigène nous sont étrangères. Cultiver l'indigénat ou une quelconque « indigénitude » n'est pas notre propos et nous sommes loin de penser que l'indigène « *is beautiful* » ! L'appel n'incite à aucune autocomplaisance, aucune autocélébration et encore moins

à l'esprit de revanche. La « différence indigène » n'existe pas sinon, en négatif, comme communauté d'oppression, comme assignation contradictoire *et* à la différence *et* à l'assimilation. Quelle différence positive unifie l'Antillais, le sans-papier sénégalais ou la fille d'Algériens immigrés ? Aucune évidemment. L'identité indigène, si elle existe, est une identité de rupture avec une histoire (des histoires multiples), une identité de mémoire broyée, déformée ; une mémoire de l'oppression subie par les ancêtres et qui se continue dans le pays d'« accueil », ce même État qui a colonisé la terre d'origine, massacré, mis en esclavage ou contraint à l'exil ses populations. La démarche initiée par l'appel n'est cependant pas sans rapport aucun avec le retournement du stigmata. « Nous n'avons aucun mérite, aucune fierté, à être des indigènes, y est-il dit en substance, mais, comme nos prédécesseurs dans les luttes de l'immigration et des enfants d'immigrés, nous refusons d'être invisibles ; nous revendiquons le droit d'être nous-mêmes, le droit à l'ostentation et, pourquoi pas, au prosélytisme ! »

« L'anticolonialisme nous a conduits au culte de la différence tolérée, note Jean Daniel. Le civisme républicain doit exiger la recherche de la ressemblance². » Or, justement, ce qu'il s'agit de dénoncer, c'est cette *exigence* de ressemblance, indissociable, comme le dit J. Daniel, du « civisme républicain », dont il reconnaît – lucidement – qu'il est antinomique de la démarche anticolonialiste. Proclamer « nous sommes les indigènes de la République » signifie ne pas vouloir rentrer dans le rang, ne pas revendiquer d'être des Français « comme les autres », « Français et Noirs » ou « Français et musulmans ». Quoi qu'on puisse prétendre, dans la République de Jean Daniel, ces formules signifient « Français *mais* Noirs », « Français *mais* musulmans ». Car que signifie être « français » ? À quel « francité » cela renvoie-t-il sinon à la « francité » établie ? On pourrait rétorquer que « français » renvoie à « citoyen » mais la réalité républicaine française, c'est bien la confusion de l'État et de la nation et la nation dont il est question n'est pas, comme proclamée aux origines, l'ensemble des citoyens, mais bien la (re-)construction historique d'une « France » éternelle et « gauloise » ; une construction historique dont l'un des moments a été l'entreprise coloniale et l'invention de l'indigène comme être inférieur en civilisation et en droits. Le citoyen universel de la République existante est donc le citoyen français bien particulier. Tant du moins que cette « francité » fétichisée reste le fondement de la République et de l'universel³.

Il n'est donc pas question d'injecter quelques gouttes de mélanine dans le drapeau français mais d'en changer carrément la palette. Le postcolonisé refuse, en effet, de considérer que la France est une essence immuable, irrémédiablement fixée et homogène ; il refuse – et d'ailleurs on ne le lui permet

pas vraiment – l'obligation de se fondre dans ce « creuset national ». Non par fierté ni par caprice pour s'arc-bouter à des identités figées et autres souvenirs, mais parce que la non-reconnaissance républicaine des histoires et des trajectoires qui déterminent la pluralité des identités est constitutive du nationalisme colonialiste. Il refuse par conséquent le principe assimilationniste, et sa forme euphémisée l'intégration, qui masquent l'assignation paradoxale à renoncer à être lui-même sans pour autant être reconnu par l'autre. Les institutions et les politiques suivies agissent, de fait, comme autant de contraintes à choisir une absorption illusoire par le modèle dominant ou le repli sur une communauté quelle qu'elle soit. En proposant la tolérance d'une certaine dose de « différence » (avec l'intention ou non de favoriser l'homogénéisation à plus ou moins long terme) et l'articulation de niveaux de représentation incluant une certaine reconnaissance des identités collectives, les tenants de solutions peu ou prou intermédiaires ne sortent pas plus de l'injonction paradoxale constitutive de cette République. L'alternative est, au contraire, de quitter radicalement cette problématique imposée. Il ne s'agit pas d'aménager « des voies de passage entre les deux zones », pour reprendre une formule de Franz Fanon, mais de reconstituer l'ensemble de l'espace.

Notre projet n'est donc pas tout contenu dans la lutte contre le racisme en général, la « haine de l'Autre » différent ou l'« hétérophobie ». Une telle démarche dé-historicise et décontextualise le racisme spécifique dont sont victimes les personnes originaires des anciennes colonies ; elle tend à réduire la cible à celle des « représentations ».

On ne peut se satisfaire non plus d'une démarche en termes de lutte contre les discriminations ou de la seule revendication d'égalité des droits. L'égalité réelle des droits est évidemment un objectif fondamental. Il est essentiel de la défendre dans toutes ses déclinaisons particulières. Cependant, il est important d'insérer ce combat dans une perspective plus large. Car, l'égalité des droits ne s'oppose pas nécessairement à l'uniformisation au nom d'une République universelle qui n'aurait face à elle que des individus abstraits. Si elle n'est pas un pur formalisme sans réalité, l'égalité des droits, c'est-à-dire la fin des hiérarchisations socio-politico-ethniques, implique pour être effective de contester la construction nationale française, laquelle se prolonge dans le caractère coloniale de la République⁴. La lutte anticoloniale est donc nécessairement la lutte pour une autre communauté politique. S'il fallait ébaucher une autre France comme « nation », il faudrait l'imaginer comme réalité historique ouverte⁵. Mais cette recomposition suppose la reconnaissance de la légitimité et du droit à l'existence d'identités multiples, non uniformes, plurielles, non assignées à la « francité ». Elle suppose évidemment une citoyenneté égale, reconnue pour tous, indépendamment de la nationalité.

C'est aussi cela qui est exprimé par le « nous sommes les indigènes de la République » et par les différentes filiations qu'énonce l'appel. Contrairement à ce qui a pu être écrit ici et là, elles n'ont de lien ni avec un quelconque culte des racines ni avec une mythologie des origines ni avec une autosubstantialisation en tant que victime éternelle. Elles sont bien politiques : 1) filiation dans l'oppression : *parce qu'*on est descendant d'esclaves ou de colonisés, on est discriminé. L'ethnicisation ou la racialisation est le fait du postcolonialisme et non des postcolonisés ; 2) filiation par la mémoire : les descendants d'esclaves et de colonisés partagent la même mémoire des atrocités coloniales. La négation de celles-ci continue de les exclure d'un « vivre ensemble » en France⁶ ; 3) filiation dans les luttes : l'héritage commun des luttes anticoloniales et antiracistes reconstruit une histoire brisée ; il permet de recréer un lien positif qui comble le vide des mémoires, re-signifie les tragédies passées et présentes, constitue un nouveau point d'appui pour être présent dans le temps présent, pour se projeter dans l'avenir. Ainsi, à partir d'une identité de situation, le mouvement des indigènes participe de la volonté de construire une identité de lutte comme identité anticolonialiste. Une identité en mouvement, historique, plurielle, non sacralisée. Une identité pour l'action. Mais c'est peut-être cela qui suscite, chez les uns, tant d'enthousiasme et, chez les autres, tant de craintes. Les indigènes qui s'autodéfinissent eux-mêmes, qui parlent pour eux-mêmes et refusent tout discours d'enfermement qu'ils soient de compassion ou d'une solidarité teinté de paternalisme, inquiètent. L'indigène qui veut prendre en charge ses propres combats sans « consulter » ceux qui savent apparaît comme un irresponsable qui, tête baissée, court s'écraser contre le mur.

La place des « Blancs »

Cela me permet d'en venir à la deuxième interrogation : quel est le statut des « Blancs » dans cette formule (« Nous sommes les indigènes de la République ») et au-delà dans la dynamique à construire ? Tout d'abord peut-on parler de « Blancs » sans sombrer dans l'ethnicisme, le racial et le biologique ? Comment ne pas faire sienne les catégories dominantes qui instaurent de faux – et dangereux – clivages ? Il est certain que la catégorie de « Blanc » n'a aucun sens en elle-même. La détestation du Blanc en tant que Blanc est bien une forme de racisme même s'il s'agit du « racisme édenté⁷ » dont parle Albert Memmi. Le racisme du dominé, quand bien même on ne l'apprécie guère, n'est cependant pas assimilable au racisme du dominant de même que le nationalisme des nations opprimées ne peut être identifié au nationalisme des nations dominantes. « On peut soutenir cette apparente énormité, écrivait encore Albert Memmi : si la xénophobie et le racisme du colonisé contiennent,

assurément, un immense ressentiment et une évidente négativité, ils peuvent être le prélude d'un mouvement positif : la reprise en main du colonisé par lui-même⁸. » Mais passons. Le postcolonialisme se confond dans une large mesure avec l'ethnicisation des rapports sociaux. C'est bien en tant qu'Arabes, que Noirs ou que musulmans que les populations issues des anciennes colonies sont discriminées et stigmatisées. Ce qu'il y a en face (car il y a un en face malgré les interfaces) tend également à être appréhendé dans un vocabulaire ethniciste. La catégorie de « Blanc » s'enracine, s'incarne hélas, dans une réalité, celle des rapports sociaux, politiques, culturels qui sont justement l'objet de la lutte anticolonialiste. Supprimer le postcolonialisme, c'est supprimer les frontières ethniques. Ce combat se mène dans la durée mais, sans céder à la tentation ultimatisante (poser la fin comme précondition), sans craindre les situations paradoxales, il constitue *dès l'abord* un axe majeur.

Cette préoccupation est au cœur de l'appel. L'hypothèse de base est ainsi que le rapport postcolonial concerne l'ensemble de la société et des institutions (sans être, répétons-le encore, le seul rapport de domination...). Il ne concerne pas seulement les descendants de colonisés mais se réfracte également dans des institutions et des pratiques qui touchent des Français dits « de souche ». L'appel l'affirme explicitement en parlant des populations des banlieues qui sont « indigénisées » indépendamment de leurs origines effectives : parce que l'on vient de tel quartier ou de telle banlieue, on subit le même traitement dégradant et discriminant – dans la justice par exemple – que les populations « issues de » auxquelles on est assimilé de fait. L'idée exprimée que l'existence d'un volant de main-d'œuvre infériorisée permet de faire pression sur l'ensemble du salariat suggère également que tout un chacun est concerné par la persistance de rapports postcoloniaux au-delà d'une relation de solidarité plus ou moins volatile ou de l'identification subjective que rend possible une insertion personnelle dans un contexte marqué par la prégnance des discriminations ethniques et des injustices. Dire « nous sommes les indigènes de la République », c'est donc, également, par-delà les origines, souligner la multiplicité des situations intermédiaires ; c'est tisser un lien « trans-origine » dans la résistance à la République coloniale. À la formulation *exclusive* du « nous sommes les indigènes de la République », on peut donc ajouter une formulation *inclusive*. Mais celle-ci, aussi bien que celle-là, est loin d'être lisse et dénuée de paradoxes.

Le « nous » inclusif est ainsi tout à fait problématique. Car si tout le monde subit, d'une certaine façon, le legs colonial, celui-ci est également fondé sur une discrimination ethnique ou culturelle. De ce point de vue, et dans une certaine mesure, les personnes qui ne sont pas issues de la colonisation font partie de la société dominante même s'ils y sont intégrées dans une position

subalterne. Ils appartiennent au monde des dominants même s'ils ont fait le choix individuel de nier subjectivement leur propre situation. Qu'ils le veuillent ou non, ceux qui ne sont pas issus de la colonisation, s'ils sont exploités, s'ils subissent aussi les effets indirects de la persistance du rapport colonial, en tirent tout de même quelques avantages matériels, politiques, symboliques ou autres. Ne serait-ce que le fait de n'être pas au bas de l'échelle⁹ et même si le « dominant est dominé par sa domination ». En réalité peu importe. On reconnaît les « Blancs » comme « Blancs » parce qu'une partie de la population qui est dominée est spécifiée comme non blanche. La capacité de certains « Blancs » à s'arracher à cette détermination est sans doute précieuse ; elle doit assurément être encouragée mais ne peut pas fonder une stratégie politique, au sens d'en être l'axe privilégié. La formule « Français-immigrés, même patron, même combat » est belle mais elle n'est pas pertinente pour donner un fil à plomb dans une situation où les intérêts des uns et des autres se confondent et s'opposent à la fois. Il ne suffit pas d'un effort de la volonté, d'une conscience antiracistes ou de classe suffisamment éclairée, pour résoudre l'équation ; il faut penser ensemble l'unité et la division ; accepter les voies paradoxales de la convergence et de l'antagonisme. Le « nous » inclusif apparaît ici éminemment conflictuel.

Le postcolonisé, quant à lui, reste un indigène et, parce qu'il est discriminé et opprimé en tant qu'ethnie, communauté, culture ou religion, c'est bien à partir de là qu'il peut contester cette oppression. Le rapport politique qui se construit entre les indigènes, au sens exclusif du terme, et les personnes qui ne vivent pas directement la persistance de l'indigénat devient alliance. Et cette alliance se construira, si elle doit se construire, dans la reconnaissance de l'oppression commune mais aussi dans le conflit. Le postcolonisé dira : « je suis Noir, Arabe ou musulman et les Blancs m'oppriment d'abord en tant que Noir, Arabe ou musulman. Si certains Blancs veulent me soutenir, tant mieux ; mais je dois aussi me garder d'eux ». Cette posture n'est pas l'expression d'une dérive raciste, communautariste ou d'un manque de lucidité politique ; elle est l'expression de la réalité de l'oppression postcoloniale ; elle est aussi un moment de la construction de l'autonomie des luttes des postcolonisés.

Mais le « nous » exclusif n'est pas non plus sans contradictions. Les populations issues de la colonisation ne sont pas homogènes socialement ; certains sont privilégiés par rapports aux autres, s'intègrent plus ou moins au monde « blanc » ou aspirent à y être reconnus. Les dominés – et qui le restent pleinement – peuvent être aussi des dominants : aux hiérarchies de classes, de sexe, de préférence sexuelle, s'ajoutent aussi des conflits de « mémoires » (par exemple, dans les rapports entre Africains noirs et arabes), des oppositions consécutives à l'insertion différenciée dans le système politique et culturel

français. Il n'en résulte pas cependant la rencontre « naturelle » de l'ouvrier black et de l'ouvrier « blanc », de la féministe arabe et de la féministe « blanche », de l'athée d'origine musulmane et de l'athée « blanc », mais des relations paradoxales, reflets de conflits transversaux. Parce qu'ils sont discriminés et opprimés en tant qu'indigènes, des convergences transclassistes, transgenre, transcommunautaires, etc., s'opèrent tendanciellement dans l'opposition à l'indignité et au déni de citoyenneté qui les frappent tous. La rencontre entre jeunes de banlieue et « bac+ », insérés professionnellement, l'unité entre Noirs et Arabes, musulmans ou sympathisants de l'islam politique et athées y trouvent leur fondement. Le « féminisme paradoxal » du collectif « Les blédardes » l'exprime d'une manière particulièrement forte. Ainsi peut-on lire dans leur *Charte constitutive* : « L'acharnement médiatique et les attaques systématiques que subissent ces populations (issues de l'immigration postcoloniale) et en particulier les hommes, tributaires de cultures considérées comme archaïques et viscéralement sexistes, ont pour effet inattendu de nous pousser à un féminisme paradoxal de solidarité avec les hommes. » L'importance de la question palestinienne s'explique, me semble-t-il, de ce point de vue : c'est la Palestine comme colonie qui les mobilise, au-delà d'autres modalités d'identification. Quand des Français d'origine arabe vote à droite parce que le PS leur paraît plus sioniste que la droite, quand certains soutiennent Villepin contre Sarkozy, convaincus que celui-ci est plus américain que le premier, cela souligne surtout que, dans l'échelle de leurs préoccupations, ce n'est ni la question sociale ni les autres dimensions de la politique réactionnaire de droite qui leur importent mais bien plutôt celle de la domination d'un peuple, en l'occurrence le peuple palestinien, par un autre. L'unité des indigènes cherche à se construire à travers de multiples tensions et cette unité ne s'étend pas nécessairement et, parfois, elle s'oppose à l'unité des ouvriers, des femmes, des homos ou des athées à l'échelle de l'ensemble de la société.

Si l'anticolonialisme de solidarité est un internationalisme, l'anticolonialisme des postcolonisés est à la fois un internationalisme¹⁰ et une sorte de nationalisme. Il peut paraître étrange d'employer ce terme alors que les populations issues de l'immigration postcoloniale sont de diverses origines, mais il s'agit de souligner ici que cet anticolonialisme fonctionne à certains égards comme un nationalisme – le nationalisme des peuples opprimés – avec ses vertus libératrices mais aussi avec ses ambivalences. Dénoncer dans ce « nationalisme », une régression ethnique, communautaire voire raciste, lui reprocher son manque d'« internationalisme », son « incompréhension » qu'à l'ère de la mondialisation, les frontières, les identités particulières et les nations sont vaines, c'est adopter la posture du colon de gauche, tel que le décrit Albert

Memmi. « Si la gauche européenne, écrit-il, ne peut qu'approuver, encourager et soutenir cette lutte comme tout espoir de liberté, elle éprouve une hésitation très profonde, une inquiétude réelle devant la forme nationaliste de ces tentatives de libération. [...] L'homme de gauche n'aperçoit pas toujours avec une évidence suffisante le contenu social prochain de la lutte des colonisés nationalistes. En bref, l'homme de gauche ne retrouve dans la lutte du colonisé, qu'il soutient *a priori*, ni les moyens traditionnels ni les buts derniers de cette gauche dont il fait partie¹¹. » « Il se trouve placé, ajoute Memmi, devant une alternative redoutable : ou, assimilant la situation coloniale à n'importe quelle autre, il doit lui appliquer les mêmes schèmes, la juger et juger le colonisé suivant ses valeurs traditionnelles, ou considérer la conjoncture coloniale comme originale et renoncer à ses habitudes de pensée politique, à ses valeurs, c'est-à-dire précisément à ce qui l'a poussé à prendre parti. » La gauche et l'extrême gauche française semblent adopter la première posture. Incapables de revisiter leurs grilles de lecture pour saisir la spécificité du nouvel indigénat et de ses dynamiques politiques, ils appliquent à ceux-ci leurs schèmes traditionnels d'interprétation. L'indigène est finalement sommé de se conformer à cette politique progressiste ou révolutionnaire au risque, s'il s'obstine à parler son propre langage, à mépriser Marx ou Deleuze, d'être définitivement rejeté dans le camp de la réaction ou de l'archaïsme intellectuel et politique.

Autonomie et autonomie dans la convergence

Dans un contexte, certes bien différent du contexte colonial, l'entremêlement contradictoire des oppressions et des luttes pose ainsi la question du rapport entre l'autonomie des luttes indigènes et les convergences antiracistes ou avec d'autres luttes sociales ou politiques contre l'injustice.

Précisons d'abord ce qu'il faut entendre par autonomie. Il s'agit d'une autonomie politique qui renvoie à l'oppression spécifique qui unifie ces populations et surdétermine leur rapport aux autres antagonismes qui les croisent comme ils clivent toute la société. La politique indigène est autonome, ou doit l'être, parce que l'État, ses institutions, ses mécanismes d'intégration, y compris les cadres et les procédures qui sont à la frontière entre reproduction et contestation de ce système, contribuent à pérenniser les hiérarchisations héritées de la colonisation. Construire un rapport de forces susceptible de faire bouger la vie implique inévitablement d'intervenir dans ce champ. Le rapport de forces ne se construira pas uniquement dans les luttes locales et particulières or, l'unification souhaitable de celles-ci engagera immédiatement le mouvement dans l'espace périlleux où les puissantes forces d'absorption du système politique menaceront son autonomie. Cela est vrai du mouvement des indigènes comme

de n'importe quel mouvement social ou politique de contestation mais cela l'est encore plus en ce qui concerne les postcolonisés. Si les premiers sont confrontés en permanence au risque de perdre leur âme de par leur inscription dans un champ politique qu'ils ne contrôlent pas et qui les traversent, les seconds sont, en outre, confrontés au risque de se voir dépossédés de leurs luttes par leur inscription dans l'espace des luttes lui-même ; un espace déterminé par les problématiques et les enjeux de la société majoritaire, un espace qui reflète forcément les hiérarchisations ethniques constitutives de la société française actuelle, indépendamment des « bonnes volontés » individuelles ou même collectives. Comment réaliser cette convergence tant avec les « bonnes volontés » anticolonialistes ou antiracistes qu'avec les autres mouvements sociaux sans que ne se reproduisent, au sein même de la convergence, les rapports hiérarchiques qui traversent toute la société ? Comment éviter que la grande fraternité ne masque la tutelle des grands frères ?

« La carence la plus grave subie par le colonisé est d'être placée *hors de l'histoire et hors de la cité* », écrit Albert Memmi avant d'ajouter : « En aucune manière, il n'est plus sujet de l'histoire¹². » Les populations issues de la colonisation et de l'immigration postcoloniale sont toujours « hors de l'histoire » et « hors de la cité ». Il y a un territoire symbolique à reconquérir. Ne plus être des objets de politique mais des sujets politiques, reconquérir une place dans l'histoire et dans la cité, c'est bien la finalité des luttes indigènes et cette finalité doit s'exprimer dès à présent au niveau des moyens. Ainsi, si l'autonomie indigène est d'abord politique, si elle n'est pas *a priori* une autonomie « ethnique », il s'agit de reconnaître que les victimes du racisme postcolonial soient les acteurs centraux de ce combat.

Les indigènes participent nécessairement à d'autres combats. Mais temporalités et spatialités de ces luttes et de la lutte contre le postcolonialisme ne concordent pas comme pourraient concorder lutte des cheminots et lutte des infirmières. La lutte contre l'oppression spécifique postcoloniale n'est pas qu'un segment ou un moment d'un espace-temps homogène du combat pour l'émancipation¹³. Le « tous ensemble » ne va donc pas de soi. Si les luttes sociales et démocratiques peuvent réunir classes populaires françaises, immigrés et enfants d'immigrés, Français ou non-Français, la lutte contre le substrat colonial de l'inégalité, c'est-à-dire la lutte anticolonialiste, clive au contraire la société française. Sur le papier, on peut bien sûr parler de la nécessaire articulation de toutes les luttes progressistes comme s'il suffisait de clarté théorique et d'une conscience politique suffisante pour la réaliser, mais dans la vie les intérêts et les consciences se confondent, certes, à un niveau, mais elles s'opposent aussi à d'autres. Il ne s'agit pas d'articuler des champs de luttes « naturellement complémentaires » mais de cheminer dans

leurs contradictions. On lutte avec, séparément et contre. Écarter le « contre » parce qu'il diviserait la classe ouvrière, les progressistes, les antiracistes, etc., c'est occulter les hiérarchisations, les divisions et les conflits objectifs au sein même des dominés. Dans la pratique, écarter le « contre », c'est demander aux postcolonisés de renoncer à leur combat autonome. Une conception réaliste de l'articulation autonomie/tous ensemble, une conception tenant compte du *décalage des forces, des temps, des espaces* produit par le rapport postcolonial, implique d'intégrer le « contre ».

Le « tous ensemble » constitue, d'un autre point de vue, une menace permanente contre l'autonomie indigène. Celle-ci, comme je l'ai dit, n'est pas sans tensions ; elle est soumise en permanence aux forces centrifuges des antagonismes sociaux, culturels et politiques qui traversent les populations issues de la colonisation. Les convergences avec les autres combats contribuent nécessairement à renforcer ces oppositions objectives. Or, l'autonomie exprime d'abord l'unité des indigènes par-delà leurs multiples fractures. Qu'on ne me fasse pas dire ce que je n'ai pas dit : il n'est pas question ici de prôner une union « nationale » abstraite des indigènes qui nierait ses propres conflits internes. Mais, dans la construction des convergences sur d'autres terrains de lutte, il s'agit de tenir compte de la tension qui fonde l'autonomie et de la nécessité de consolider celle-ci.

Il s'agit donc de ne pas idéaliser les notions d'autonomie et de « tous ensemble » ni de chercher désespérément une relation vertueuse entre elles. Car, dans cette quête, le « tous ensemble » risque de fonctionner comme dynamique dissolvante ou absorbante au détriment de l'autonomie. Autonomie et « tous ensemble » sont deux contraintes qui s'inscrivent dans des dynamiques, pour une part, antagoniques. L'équation ne se résoudra pas sans intégrer l'idée de leurs temporalités différentes ; c'est-à-dire que, pour l'heure, le moment privilégié du point de vue des indigènes est le moment de l'autonomie. À la crainte suspecte de la division, on ajoute parfois la mise en garde du risque d'isolement des luttes anticoloniales. Mais autant le dire tout de go : dans l'équation négative isolement/dépossession, le moment critique est celui de la dépossession, que les postcolonisés soient dépossédés de leur lutte.

Les convergences possibles avec d'autres luttes ne partent pas de l'idée abstraite qu'il y aurait nécessité d'un « tous ensemble » général contre les formes d'exploitation et d'oppression commune à toute l'humanité. Parler de convergences avec d'autres mouvements trouve sa raison d'être, du point de vue des indigènes, dans le constat que l'ensemble des classes populaires subissent, immédiatement ou à travers diverses médiations, les effets de l'héritage colonial. Mais ces convergences ne font sens que si elles ne font pas obstacle, si elles contribuent à construire l'autonomie politique indigène. Les

convergences profondes ne peuvent se construire si elles font l'impasse sur la question du postcolonialisme.

Même si cela peut entraver le « tous ensemble », même si cela peut « objectivement » faire le jeu des racistes, les indigènes n'ont donc pas à privilégier d'autres enjeux que celui de s'affirmer et de s'auto-organiser. Ils n'ont pas à subordonner leurs mobilisations et leurs colères aux stratégies et enjeux des autres mouvements sociaux et des partis politiques, fussent-ils de gauche. Ils n'ont pas à se dire « Attention, si je pointe trop le nez, si je n'arrondis pas les angles de ma révolte, la gauche ne me suivra pas, se divisera ou risque de perdre les prochaines élections ! » L'attitude des postcolonisés à la recherche des voies de leur autoreconnaissance, de leur reconstruction intellectuelle et politique, de leur mobilisation autonome est celle que décrivait Fanon parlant des nationalistes algériens par rapport aux colons et à tous ceux, bien ou mal intentionnés, qui leur prônaient la raison, la modération, le réalisme, la prise en compte de la complexité de la situation et des enjeux : « En pratique, ils les emmerdent ! » Nous ne sommes pas dans la situation coloniale qu'analysait Fanon mais la leçon est importante : pour trouver les chemins d'un tous ensemble, il faut d'abord avoir la force de dire « Merde ! »

Si on lit l'appel avec une grille de lecture bornée par la lutte des classes, le clivage gauche-droite ou la « construction d'un mouvement antiraciste unitaire », on peut effectivement le trouver confus et maladroit. Si on tient compte de la transversalité des oppressions et des luttes, de la « discordance des temps » et des espaces, on y verra au contraire un point de vue dynamique, l'expression d'un projet qui n'ignore pas ses propres tensions, la volonté d'intégrer voire de dépasser ces deux contraintes en partie inconciliables : dire « Merde ! » et *explorer* les voies tortueuses de la convergence avec d'autres luttes.

1 Cet article est paru, dans une version légèrement plus longue, en mai 2005, sur le site lmsi.net

2 *Le Nouvel Observateur*, 24 avril 2003.

3 Au demeurant, cela ne concerne pas que les populations issues de la colonisation mais également les femmes, les homosexuels ainsi que les classes populaires « blanches » exclues elles-mêmes de la définition de l'universel.

4 Certes, elle a bien d'autres défauts... Mais ce n'est pas, ici, mon propos.

5 Ainsi que le fait, dans un autre contexte, l'Austro-marxiste Otto Bauer : « À aucun moment l'histoire d'une nation n'est achevée. Le sort, en se transformant, soumet ce caractère (national), qui n'est évidemment rien d'autre qu'une condensation du destin passé, à des changements continuels [...]. Par là, le caractère national perd aussi son prétendu caractère substantiel, c'est-à-dire l'illusion que c'est lui l'élément durable dans la fuite des événements. [...]

Placé au milieu du flux universel, il n'est plus un être persistant, mais un *devenir* et une disparition continuels » Otto Bauer, *La Question nationale et la social-démocratie*.

- 6 « C'est dans les moments de crise, dans les moments de plus grande rupture – et il n'est pas de rupture plus grande, plus douloureuse, plus dramatique, que celle qui se traduit par l'*émigration* hors de la terre natale et l'*immigration* en quelque autre terre étrangère –, que l'on a le plus besoin de l'histoire de ses racines ; comme l'histoire de la "*généalogie*" ou, mieux, de l'ancestralité. » A.Sayad, *Histoire et recherche identitaire*.
- 7 Albert Memmi, *Le Racisme*.
- 8 Albert Memmi, *Portrait du colonisé*.
- 9 « Je ne crois pas qu'une mystification puisse reposer sur une complète illusion, puisse gouverner totalement le comportement humain. Si le petit colonisateur défend le système colonial avec tant d'âpreté, c'est qu'il en est peu ou prou bénéficiaire. La mystification réside en ceci que, pour défendre ses intérêts très limités, il en défend d'autres infiniment plus importants, et dont il est par ailleurs la victime. Mais, dupe et victime, il y trouve aussi son compte. » (A. Memmi, *Portrait du colonisateur*) Ainsi, ce sont les privilèges (pas nécessairement matériels mais aussi symboliques comme il l'explique) qui forment le colonisateur et non pas son « idéologie ». Tout ce qui est discrimination pour le colonisé est privilège pour le colonisateur : « Se trouve-t-il en difficulté avec les lois ? La police et même la justice lui seront plus clémentes. A-t-il besoin des services de l'administration ? Elle lui sera moins tracassière ; lui abrègera les formalités ;

lui réservera un guichet, où les postulants étant moins nombreux, l'attente sera moins longue. Cherche-t-il un emploi ? Lui faut-il passer un concours ?

- Des places, des postes lui seront d'avance réservés ; les épreuves se passeront dans sa langue, occasionnant des difficultés éliminatoires au colonisé. » (*ibid.*)
- 10 Tout simplement, pour paraphraser Marx, parce que les postcolonisés n'ont pas – au sens strict du terme – de patrie.
- 11 *Ibid.*
- 12 Albert Memmi, *Portrait du colonisé*.
- 13 Et celui-ci n'est pas fléché par la lutte contre un capitalisme/impérialisme qui serait « en dernière instance » le clivage suprême producteur de tous les autres. La tradition du mouvement ouvrier qui, au nom de sa propre centralité, réduit les autres formes de domination à autant de stratégies du capital visant à détourner des vrais problèmes et à diviser la classe ouvrière, semble retrouver une nouvelle vigueur face à l'initiative des indigènes de la République. Si l'on admet que le capital comme totalité subsume les autres formes d'exploitation et d'oppression, on ne peut en déduire pour autant que celles-ci n'ont aucune existence propre ni que la lutte contre ces formes particulières d'oppression doit être subordonnée à la lutte des classes. Les modes de dominations sont certes interdépendants mais ils ne sont pas réductibles les uns aux autres et tous à la domination de classe. On ne peut, de ce point de vue-là, hiérarchiser les différentes luttes sociales en fonction d'un enjeu central qui rendraient pratiquement seconde, subordonnées, voire incongrues les autres luttes.

Flâneries politiques



Sonja Kellenberger

Sociologue, IPRAUS

Street Party

« Imaginez les secteurs financiers à travers le monde remplis, non de bénéfices et de pillages, mais de bruits et de rythmes, de fête et de plaisir.

Imaginez un monde où les gens décideraient de leurs vies.

Imaginez une société fondée sur l' aide mutuelle, le partage et le respect de la nature.

Imaginez que vos désirs deviennent réalité.

Imaginez.

[...]

Ils n' ont pas la puissance d'imaginer à quel point nous sommes du domaine du possible.

[...]

« L'effondrement du marché global serait un événement traumatisant avec des conséquences inimaginables. Pourtant, je le trouve plus facile à imaginer que la suite du régime » (George Soros, spéculateur et haut prêtre des marchés). »

Extraits du tract « June 18th 1999 », *Reclaim the streets*

1. 18 juin 1999

Pendant la journée du 18 juin 1999 se déroule un curieux défilé dans la City, le centre financier de Londres. Environ quinze mille personnes se rassemblent à Liverpool Street Station, traversent les rues de la City jusqu'au bord de la Tamise. Là, la foule s'installe pour jouer, danser, jongler...

Le spectateur non averti croit assister à une sorte de cortège festif : huit mille masques de carnaval en rouge, vert, or et noir, de grandes têtes en papier mâché, des groupes de musique munis de tambourins, un *sound system* sur un camion diffusant des sons technos ou autres agréments ludiques tels que sifflets et chants sèment le trouble. Quelques pancartes et banderoles collectives évoquent cependant une manifestation politique – « *the earth is a common treasury for all; refuse, resist, reclaim, revolt; our resistance is as global as capital, naked protest; Hash not cash* » ; etc.

Le spectateur averti sait qu'il s'agit de cet événement annoncé en tant que *June 18th* : « un jour d'actions, de manifestations et de carnivals dans des centres

financiers autour du monde ». Il l'a appris par des affiches placardées dans les rues, par la distribution de tracts et de *flyers* (tracts colorés avec images et textes), par les journaux quotidiens ou d'autres moyens de communication (Internet, notamment). Londonien, il a peut-être même déjà rencontré ou entendu parler auparavant de ces fêtes de rue organisées de temps en temps par des collectifs d'activistes radicaux et écologistes, qui troublent depuis quelques années la circulation de Londres avec humour, insolence, tout en énonçant des messages hétérogènes et polysémiques. Néanmoins et malgré tous ces avertissements, il n'a peut-être toujours pas tout à fait compris le sens de cette intervention, d'autant que les manifestants lui donnent des réponses tout à fait variables lorsqu'il les interroge sur les raisons de leurs actes.



Rassemblement pour le « 18 juin » à Liverpool Street Station, Londres, 1999.

2. Configuration

Cette journée d'action se passe cinq ans après l'irruption des zapatistes au Mexique, annonciatrice d'une nouvelle forme de lutte au niveau international. Le 18 juin se déroule un an après les mouvements des chômeurs en France et en Europe (marche européenne) et six mois avant la « bataille de Seattle » (manifestation et blocage de la réunion de l'OMC le 30 novembre 1999). Cette dernière fera entrer l'enjeu mondial d'une lutte contre l'économie libérale dans le registre des médias. L'action à Londres fait partie d'une multitude d'événements sociopolitiques des années 1990 qui tissent progressivement un nouveau système de sens à l'échelle internationale. De manière locale, elle fait également partie d'une série d'actions protestataires en Grande-Bretagne, où, pour la première fois, les médias en donnent une interprétation franchement politique : « carnaval anticapitaliste ». Certains des protestataires du 18 juin vont eux-mêmes à Seattle, puis à Prague et aux autres rendez-vous de la protestation internationale contre le libéralisme économique.



« 18 juin » : Installation de la foule dans la City. Londres, 1999.

Au début des années 1990, la scène contestataire en Angleterre est encore plus aux abois qu'en France. Le dénominateur « *Thatcher's Children* », communément utilisé par les médias ou des chercheurs pour indiquer l'état de dépolitisation de toute une génération, en dit long. Il indique l'affaiblissement considérable des syndicats et organisations du mouvement ouvrier au cours des années 1980 suite à l'issue des conflits sociaux qui signent un échec terrible (désindustrialisation, privatisation, législation antisyndicale) sous le gouvernement de Margaret Thatcher (1979-1990). Coupée d'une base d'apprentissage pour l'action collective, la génération des années 1980 semble alors désertier non seulement la scène contestataire conventionnelle, mais aussi alternative. Du moins, cette désertion apparaît-elle flagrante aux yeux de la génération politisée lors des années 1960-1970¹.

Mais « Pour quelqu'un comme moi — universitaire de la mi-trentaine (o.k., avancée), avec deux enfants, né en milieu urbain et élevé à la campagne, avec un passé punk, anarchiste, de musique expérimentale — l'explosion d'énergie positive, était une réplique enthousiasmante aux narrations cyniques des activistes de ma génération concernant la nature dépolitisée des *Thatcher's Children* », déclare George McKay, universitaire et ancien activiste.

Au début des années 1990, la Grande-Bretagne voit reflourir différentes formes d'actions directes, en particulier au sein du mouvement de protestation contre le programme anglais de construction routière. Des résidents locaux s'associent avec des activistes écologiques radicaux, les éco-guerriers, jeunes, sans emploi et géographiquement mobiles, habitant dans des squats ou des camps de protestation. Le site de campement est alors choisi sur le lieu de l'action. Cette association ne va cependant pas de soi et le type d'action protestataire employé par les activistes tend à rester peu praticable pour un public local et diversifié. L'invention du qualificatif « PANSJ » (*political activist not seeking a job*) pour nommer ce type d'activistes témoigne de la spécificité de leur engagement qui est celui d'« activistes à plein temps » (« *full time activists* »). Ces derniers emploient des tactiques qui tendent à constituer le terrain réservé d'une sous-culture spécialisée et difficilement accessible pour des gens plus âgés ou pour ceux qui ont une famille et un travail. En effet, l'habileté technique nécessitée par la mise en œuvre d'une « vulnérabilité fabriquée » (« *manufactured vulnerability*² ») demandent une maîtrise et un apprentissage qui s'acquièrent en vivant sur les sites. Ils impliquent un haut degré de risque et d'inconfort personnels. Avec ces techniques, les activistes créent des situations de vulnérabilité personnelle ou, autrement dit, ils fabriquent leur propre danger de façon à rendre leur corps vulnérable. Ces techniques, empruntées à d'autres pays mais adaptées aux contextes britanniques, consistent à s'atta-

cher aux arbres ou aux bulldozers avec des *lock-on*, par exemple. À l'aide d'un cadenas de vélo, les activistes s'enchaînent par le cou, un bras ou une jambe et jettent la clé : le bulldozer ne peut plus bouger sans risque de briser un membre de la personne attachée. Les activistes construisent également des tunnels souterrains dans lesquels ils s'attachent, la cavité risquant de s'effondrer et d'enterrer vivant l'activiste si la pelleteuse commence à déraciner les arbres. L'aspect spectaculaire de ces actions attire des larges couvertures médiatiques et la sympathie de l'opinion publique, ce qui participe à la protection de l'opération. L'obligation de déloger les activistes ralentit également les travaux et augmente par conséquent les coûts de construction. Cette forme d'action directe a parfois même provoqué l'abandon du projet de construction comme dans le cas de l'occupation de Twyford Down où le soutien public était très important.

Si le terme d'action directe peut évoquer les techniques d'actions politiques liées au terrorisme des années 1970 et 1980 (la bande à Baader en RFA, les Brigades rouges italiennes ou l'Action directe en France), il prend ici un sens différent.

« L'action directe consiste à agir soi-même, de façon à peser directement sur un problème auquel on peut être confronté, et sans avoir besoin pour ce faire de la médiation de personnalités politiques, de bureaucrates, etc. L'action directe entend placer la conscience morale au-dessus de la loi officielle. L'action directe implique de ne pas se soucier des règles et procédures qu'appliquent les économistes et politiciens, et de décider soi-même ce qui est juste et ce à quoi il faut résister. Bien que l'action directe puisse être considérée comme un des nombreux outils à la disposition du militant, cela peut également signifier que l'on est prêt à se battre pour prendre le contrôle de sa vie et à essayer directement d'agir sur le monde qui nous entoure, à prendre ses responsabilités quant à ses actions et aux buts poursuivis³. » L'action directe non violente permettrait de sortir des modes d'actions politiques traditionnels tels que le lobbying ou les manifestations, tracts, meetings et pétitions. Ces derniers peuvent représenter l'étape d'une lutte, mais l'action politique limitée à ces éléments apparaît aux supporters de l'action directe comme un grand jeu inoffensif, prévisible, ennuyeux et manquant d'impact. Les partisans de l'action directe non violente se proposent de montrer que l'action politique peut avoir un impact réel sans pour autant que cela nécessite le rassemblement simultané de plusieurs milliers de personnes dans la rue (des actions retentissantes peuvent être effectuées à 1, 2, 3, 4, 5 personnes), voire de prouver que l'action politique peut parfois aussi être quelque chose d'extrêmement amusant. Elle permettrait aux personnes de développer leur confiance en elles et de leur faire prendre conscience de leur force individuelle et col-

lective. Le terme d'« action directe non violente » ou de « désobéissance civile » regroupe un ensemble de possibilités d'actions extrêmement variées (occupation, détournement, destruction de biens matériels, etc.)⁴. Cette définition du Wikipédia donne un bon aperçu de la conception actuelle de ce terme selon les milieux militants. Elle est davantage centrée sur l'idée de l'autodétermination, la libre disposition de la faculté de juger, de la transformation de son environnement immédiat et du ludisme.

3. *Reclaim the streets*

Cette forme de lutte, caractérisée par le rapport immédiat entre l'acte militant, l'objet à défendre et son détournement marque le style militant de *Reclaim the streets*. Cependant, une différence considérable existe entre l'emploi d'une action directe dans le contexte rural et son emploi dans le contexte urbain. Alors qu'à la campagne, les sites de protestation se trouvent loin des lieux de vie du quotidien, en milieu urbain, un voisinage adjacent ou la présence de passants fortuits sont davantage probables.

Reclaim the streets est un collectif londonien directement issu des mouvements écologiques. Plus précisément, il s'est formé en 1994 à partir d'une campagne de protestation contre la construction d'une autoroute supposant la destruction préalable de Claremont Road, une rue dans un quartier d'habitations de Londres. Pendant six mois, des militants anarchistes et écologistes, des artistes et des festivaliers (*party people*) ont créé une zone autonome temporaire (*Temporary autonomous zone, TAZ*) de vie dans la rue menacée. À cette occasion, les stratégies d'action directe écologique ont fait leur irruption en milieu urbain.

Après une évacuation spectaculaire (2 000 policiers mobilisés, durée : 4 jours, coût : 2 millions £) de la Claremont Road, un noyau informel se constitue qui veut continuer dans cette optique d'occuper, de faire vivre des routes ou autres zones urbaines. Ces militants souhaitent explorer sous une nouvelle forme « un modèle de la vie libre ». Pour inverser l'optique réactive de ces investissements, motivés surtout par la défense d'un espace et d'un mode de vie, ce noyau invente une nouvelle formule, proactive et de conquête d'espaces publics : la *Street Party*.

Traditionnellement, une *Street Party* est une manifestation de rue officielle (célébration étatique, jubilé royal, etc.). *Reclaim the streets* en fait un usage détourné. Ce collectif bloque de manière non autorisée des rues, des autoroutes, des places, en exclut les voitures et les ouvre aux piétons. L'objectif est d'y organiser des « festivals de résistance ». L'action directe, l'intelligence de la foule et une coordination par réseaux (de connaissance et de communication, par exemple *via* Internet) sont les ingrédients principaux. Le déroulement

d'une *Street Party* est systématique : un lieu de rendez-vous public pour la « masse » ; un trajet secret afin de dérouter les forces de l'ordre ; le point d'arrivée pour le déroulement de la fête où une rue est bloquée par des trépieds par exemple et qui est « prise » simultanément par la masse. Les objets stratégiques sont une sono, sans laquelle il n'y a pas de fête, les trépieds ou d'autres dispositifs pour bloquer la rue, la masse qui garantit l'occupation et la mise en route de la fête, des détournements symboliques du décor urbain, sans lesquels il n'y pas de sens.



« Sous les pavés la rivière », 18 juin, City de Londres, 1999.

Reclaim the streets a progressivement ouvert ses actions aux débats politiques : il intervient sur des terrains de lutte divers et fait de la globalisation de l'économie le centre de son interrogation et de sa critique. L'inscription de ses dernières actions au sein de réseaux internationaux (le réseau *People's Global Action*, par exemple) met en pratique l'idée d'« agir localement, penser globalement ». *Reclaim the streets* est en veille depuis sa dernière grande action, intitulée *Mayday*, dans le Parliament Square en 2000.

4. Roger

Ce qui caractérise le style militant des participants de la première heure de *Reclaim the streets*, concerne une façon de déduire un engagement public des expériences du quotidien et de l'exploration d'un environnement urbain et social immédiat. Roger, interrogé sur la façon dont il a été amené à s'impliquer avec ce collectif ou, selon ses propres mots, à « entrer dans ce jeu », met l'accent sur sa pratique de cycliste à Londres. Cette pratique est préalable à son engagement public et participe à la formation d'un champ d'expérience propice. La mise en récit de son parcours présente en elle-même une sorte de modèle, soucieux d'indiquer les connexions concrètes entre le cadrage d'un problème éprouvé au quotidien et le passage à l'engagement public.

« J'ai grandi dans une ambiance d'idéalisme de gauche pendant mon adolescence. Pendant mon adolescence avancée, je suis parvenu à une sorte de désillusion par rapport à la question de savoir si l'idéalisme peut tenir face à la réalité. Je suis parvenu à une attitude de désillusion politique pendant ma formation universitaire. Ce que j'ai pourtant fait pendant cette période universitaire, j'ai souvent fait du vélo, comme le font les étudiants. Et quand j'ai quitté le collège et que je suis revenu à Londres, j'ai trouvé mon premier job dans le centre de Londres. J'ai encore vécu chez mes parents et j'ai décidé : pourquoi ne pas essayer de faire du vélo ? Tous les jours, je devais aller depuis le sud de Londres jusqu'au centre. Cela avait un attrait un peu excentrique qui me disait davantage que n'importe quel type d'implication. À ce moment, je n'y pensais même pas. Mais j'ai eu affaire à des grands bouchons de circulation, tout le monde allait très vite et j'étais à côté, je prenais toute la pollution, ça puait. Je ne suis pas excentrique, je ne suis pas bête, je suis juste très très sensible. Il y a plutôt beaucoup d'autres gens qui sont très stupides. À ce moment, j'ai entendu parler pour la première fois de l'association des cyclistes de Londres (*London cycling campaign* — pour l'amélioration des conditions de circulation pour le vélo à Londres). Bon, je suis à Londres, je fais du vélo, je vois à quoi sert une association de cyclistes et j'apprécie leurs activités. C'était à partir de cette implication par rapport à un problème singulier et quelques années après mon activité dans l'association que j'ai été concerné par la planification du gouvernement d'un schéma directeur d'aménagement routier très proche de là où j'habitais (sud-est de Londres). Le trajet de Dover à Londres devait être facilité en établissant une jonction entre l'autoroute et un axe majeur, ce qui nécessitait de détruire la forêt d'Oxley (un bois de 8 000 ans) où j'habitais. Il y avait deux autres schémas directeurs d'aménagement routier qui focalisaient alors l'attention des environnementalistes et leur protestation. Ces protestations étaient tellement grandes que le gouvernement a eu peur et il a retiré les projets. Mais j'anticipe. En fait, j'ai commencé à m'impliquer dans

l'action de protestation à Twyford Down (près de Winchester), parce que je m'attendais à ce que des choses similaires arrivent près de chez moi six mois plus tard. Twyford Down était une expérience extraordinaire pour moi. » (Roger, 2003)

5. Civilités et coups de marteau

La transposition d'une zone autonome de vie dans la ville par le biais d'un outil mobile, la *Street Party*, suppose davantage un processus de justification et de clarification face aux passants et à l'opinion publique. Tant qu'une action vise à défendre un bout de nature ou un quartier résidentiel voué à la destruction, la cause est entendue, la lutte peut se comprendre dans le registre de la protection de l'environnement. L'affaire dénoncée et l'ordre souhaité apparaissent clairement. De plus, le passant n'est pas gêné dans son trajet quotidien puisque cela se passe dans des lieux isolés. Mais aller de l'avant pour exiger un autre mode de vie, de relation humaine et de participation démocratique en dérangeant sciemment la tranquillité des citadins et la circulation habituelle est une autre paire de manches. La stupéfaction maintes fois entendue, « mais que voulez-vous? », ainsi que la réponse donnée, « reconquérir la rue », demandent une adhésion à un autre niveau qui n'est apparemment pas de l'ordre du verbal. D'autres moyens pour convaincre sont déployés, puisqu'il est bien question de convaincre ses concitoyens du bien-fondé de l'action. Il s'agit alors de négocier avec un ordre urbain qui exige une certaine civilité.

Pour la première *Street Party*, *Reclaim the streets* choisit un quartier dont le public et les activités sont proches de ceux de leur quartier. Il s'agit de Camden Town (Camden High Street, mai 1995) où une sensibilité et des associations « antivoitures » existent déjà et où un public jeune, proche de *Reclaim the streets*, fréquente et habite les lieux. Dès le départ, l'action est conduite sous forme d'intrigue.

Au sein de l'activité ordinaire de la rue arrive tout d'un coup un accident : deux voitures se rentrent dedans de façon à bloquer la route. Les conducteurs descendent des voitures et commencent à s'engueuler. L'un des deux brandit un marteau et commence à démolir la voiture de l'autre. Les passants sur les trottoirs s'arrêtent, interpellés par ce qui se passe, lorsque tout d'un coup des personnes sortent de l'attroupement et sautent sur les voitures. Elles projettent de la peinture de toutes les couleurs un peu partout avant de dérouler une grande banderole avec l'inscription « *Reclaim the streets — Free the city/kill the car* ». Cinq cents personnes sortent ensuite du métro et se répartissent dans la rue. Tout l'après-midi, elles dansent sur la musique produite par une sono à énergie motrice (par un vélo). De la nourriture gratuite est distri-

buée sur des tables à tréteaux qui s'étendent sur la moitié de la rue et des enfants jouent sur un cadre à grimper, placé sur le carrefour. Le soir, les gens commencent à s'en aller et ce n'est qu'à ce moment que des policiers arrivent. Le déroulement ludique et pacifique de l'intervention qui offre en plus des attractions aux passants (repas gratuit, jeux pour enfants, musique), l'absence d'intervention policière, de nombreux participants convoqués et un public sur place qui est culturellement proche des intervenants, tous ces facteurs font de cette première *Street Party* un événement heureux. À partir de celui-ci s'enchaîne une série de *Street Parties* jusqu'en 2000. Alors que les premières *Street Parties* ressemblent davantage à des fêtes de quartier singulières où un effort d'intégration au site et à la vie sociale locale prime, l'augmentation rapide des participants appelle des nouvelles investigations. Les organisateurs, enthousiasmés par tant de succès (trois mille participants à la troisième *Street Party*), décident de faire la prochaine sur une autoroute (la M41). Il y aura huit mille personnes.

Rapidement, cette croissance exponentielle du nombre des participants pose des problèmes spécifiques. Conformément à son ambition, *Reclaim the streets* souhaite être un « mouvement populaire urbain » ou un « carnaval de résistance ». L'intégration d'une *Street Party* au quartier est une des préoccupations majeures des militants, qui souhaitent «... que dans une commune il y ait plein de fêtes de rue qui se passent dans la ville, dans les quartiers, des fêtes intégrées, engagées » (John, 1999). Dans ce sens, ils cherchent à réparer une éventuelle mauvaise impression laissée dans les localités en question. Après l'incompréhension exprimée par des riverains dans des journaux locaux à propos d'une *Street Party* à Tottenham (1998), des militants de *Reclaim the streets* se rendront une semaine après sur ces mêmes lieux afin de distribuer des tracts expliquant l'action.

Reclaim the streets est également confronté à la question de la représentativité. Le collectif cherche alors aussi à susciter la participation de publics immigrés ou d'origine immigrée afin de contrer ce commentaire d'un journal local : « quel est le problème de cette image (photo d'une *Street Party* en couverture, ndr) ? Il n'y a pas de visages noirs ». Ainsi, une autre *Street Party* se déroule dans le quartier de Brixton, qui est à la fois un quartier avec « une tradition de sous-culture » (John) et un quartier multiculturel. Le mouvement techno en Grande-Bretagne est surtout constitué de « Blancs ». Afin d'impliquer les communautés de population immigrée ou d'origine immigrée locales (Indiens, Africains, Antillais), une deuxième sono avec de la musique africaine a alors été intégrée dans cette *Street Party*.

6. S'assembler : un acte criminel ? S'assembler : un acte politique !

« Tous ceux qui sont suspectés d'aller à un rassemblement de 20 personnes ou plus dans un lieu avec un accès limité ou interdit d'accès, peuvent être arrêtés » (article de loi, 1994). Cette loi vise notamment le contrôle des activités courantes des mouvements « antiroute », mais aussi des festivals de musique libre (sans autorisation et gratuite), très courants en Grande-Bretagne et rassemblant des milliers de personnes. Des personnes faiblement politisées, telles que les *party people*, au même titre que les activistes font ainsi l'expérience directe de la coercition de leurs activités par des instances officielles. La répression de leur mode de vie par le gouvernement fait de ce dernier un ennemi tangible. Cette expérience partagée conduit des activistes et des gens issus des milieux de la musique et de la fête à prendre conscience de leur existence en tant que public concerné par un même problème et à s'engager ensemble dans des actions politiques communes. Celles-ci consistent notamment à éprouver et explorer les ingrédients de la participation politique et en premier lieu l'intervention policière.

La tenue des *Street Parties* nécessite de déjouer les forces de l'ordre. Les tactiques sont marquées par l'évitement de la démonstration de force frontale et par l'instauration d'un rapport de proximité, où les deux parties doivent ajuster leurs actions dans l'expérimentation. Elles se passent toujours dans cette relation triangulaire où les médias et l'opinion publique sont pris à témoin. Un conflit d'interprétation s'engage notamment autour du rôle historique de la police, marqué par une contradiction : est-elle une force-protection ou une force-interdiction. Les interventions de *Reclaim the streets* provoquent toujours un effet de rupture d'une certaine envergure, ne serait-ce que par le blocage habituel à la circulation motorisée. La porosité des barricades amenuise cette rupture, aussi bien que le caractère festif et équivoque des *Street Parties*. Néanmoins, la rupture intervient tôt ou tard avec la présence systématique et assez massive de la police, cette ultime instance de faiseurs d'ordre, et son intervention parfois musclée. Un jeu sans fin s'engage entre les faiseurs de troubles et les faiseurs de l'ordre. L'exposition des corps dans leur fragilité est une particularité des actions directes qui inversent les rapports de force. Devant les caméras, les forces de l'ordre sont obligées d'en prendre soin au lieu de les frapper. Ils doivent faire attention de ne pas les faire tomber, de ne pas les écraser. Il faut les manipuler avec soin afin de les libérer d'un *lock-on*, par exemple. Le pouvoir est mis devant son propre dualisme historique et son paradoxe stratégique : est-il la police-service ou la police-répression. Un jeu autour d'un système de rôle partagé s'engage ici.



Photo : Andrew Testa

Le trépied : barricade poreuse. (Archive Reclaim the streets in We are Everywhere)

L'expression contestataire elle-même reste de l'ordre de l'expérimental et ne se traduit pas vraiment par un langage verbal univoque sur la scène publique. L'ambition militante de *Reclaim the streets* vise une critique sociale large et brasse des courants politiques différents (notamment anarchiste, écologiste et communiste) en son sein. Cela amène *Reclaim the streets* également à rencontrer des mouvements sociaux plus traditionnels. Il se montre ainsi solidaire avec les syndicats du transport en commun, comme l'indique la banderole *support the tube workers* lors de l'événement sur la M41, par exemple. De même, le jour d'action et de protestation contre la privatisation d'un syndicat de transport en commun à Londres en 1997, *Reclaim the streets* participe à l'organisation d'un *Critical Mass* afin de soutenir le syndicat. Dans la même année, le collectif participe à la manifestation annuelle *the March of social justice* avec les dockers de Liverpool. En 1996, *Reclaim the streets* a été contacté par un collectif de dockers en grève à Liverpool qui n'a pas obtenu le soutien de son syndicat. À travers le travail avec les dockers de Liverpool ou les syndicats des transports publics, *Reclaim the streets* élargit ses actions politiques. Si les façons d'envisager la lutte ou la critique sociale divergent, ils arrivent à s'entendre autour du moyen de l'action directe. Celui-ci est considéré comme légitime et nécessaire par les dockers, puisque eux-mêmes ont fait l'expérience des limites des voies de contestation traditionnelles. Cinq cents dockers se faisant licencier par leur employeur (la Mersey Docks and Harbour Company) en septembre 1995 pour avoir respecté un piquet de grève visant à contester les licenciements jugés abusifs de cinq de leurs collègues, ils n'obtiennent pas non plus le soutien de leur syndicat qui préfère respecter la loi. Ils se tournent alors vers des voies non-conventionnelles pour obtenir gain de cause : travail médiatique, appel des femmes des dockers à la solidarité, appel au soutien international et contact avec des groupements protestataires non conventionnels (Ken Loach, 1996). L'expression de cette alliance entre les différents courants de gauche et d'extrême gauche au sein de *Reclaim the streets* culmine notamment dans une belle création : les drapeaux polyphoniques.

Drapeaux polyphoniques

Ces drapeaux sont faits en trois couleurs : rouge pour le communisme, vert pour l'écologisme et noir pour l'anarchisme. Il y a trois versions de ces drapeaux : fond rouge avec deux traits en forme d'éclairs en couleur noire et verte, fond vert avec deux traits en rouge et noir et fond noir avec deux traits en vert et rouge. Lors de la manifestation, chaque participant prend le drapeau avec la composition de couleurs dont il se sent idéologiquement le plus proche. Les drapeaux servent également à indiquer aux participants de *Reclaim the streets* la bifurcation par rapport au chemin officiel, afin d'initier une de leurs propres actions.

Ces drapeaux, introduits pendant la marche pour la justice sociale avec les dockers de Liverpool en 1997 symbolisent à la fois une unité polyphonique entre courants politiques et remplissent un rôle pragmatique : en tant que signe distinctif, ils indiquent aux participants de *Reclaim the streets* le chemin à prendre lorsqu'il s'agit de s'écarter de la manifestation officielle. Cette marche finit au Trafalgar Square avec une majorité de gens dansant au rythme de la techno d'un côté, et des prises de parole traditionnelles des dockers de l'autre.

« La rue ne gouverne pas, elle tranche... »

Un manifestant à Marseille, printemps, 2004.

- 1 Vision dont George McKay fait état dans le livre intitulé *Party & Protest in Nineties Britain* (1998)
- 2 B. Doherty (2000)

- 3 Dictionnaire Wikipédia (Encyclopédie libre sur Internet).
- 4 Dictionnaire Wikipédia (Encyclopédie libre sur Internet, <http://fr.wikipedia.org>)