

# Négatif

Bulletin irrégulier – Mai 2010 – n°13

## Un être dans le temps

L'homme est un être dans la nature et dans le temps, un être en devenir. On peut définir son humanité comme une appartenance critique à la nature.

L'humanité de l'homme n'est pas une identité figée une fois pour toutes, un instantané. Elle a beaucoup à voir avec la conscience de soi, la dignité, la culture, l'aspiration à la liberté, mais aussi avec la beauté, l'amitié, l'amour et le jeu. Elle est un processus, elle est une lutte, elle est l'homme en action. Elle est création, elle est poésie.

Faute de pouvoir se réaliser pleinement, elle s'est trouvée projetée sur des supports externes par les forces de l'imagination. À travers la création artistique et derrière ce qui se donne à voir, elle a cherché à se frayer un chemin vers un monde désirable et possible. La création artistique a souvent été une manière à la fois utopique et désespérée d'être au monde. Utopique parce qu'elle a porté son regard vers un ailleurs qui était aussi un nulle part, exprimant en creux une insatisfaction profonde ; désespérée parce qu'elle a dévoilé le grand écart entre ce qui est et la beauté de ce qui pourrait être. Elle a été tout à la fois une expérience que les contingences extérieures ne sont pas venues limiter et un refuge. Certes parfois réduite aux frontières de l'intériorité sous la menace de la domination, elle est alors devenue le dernier refuge de l'humanité.

\* \* \* \* \*

L'organisation sociale existante est le produit des conflits qui se sont déroulés

dans le passé et qui ont abouti à la forme prise aujourd'hui par la domination, le libéral-capitalisme. Celle-ci, pour assurer sa pérennité, a toujours dû utiliser la force des armes et celle de l'idéologie. L'une comme l'autre ont eu comme projet et comme effet la mise sous tutelle et l'appropriation violente des forces créatrices des dominés, expression de leur désir de vivre réellement ce qui reste souvent au fond d'eux comme un trésor caché, dont ils ne soupçonnent pas forcément l'existence, mais qui les travaille, et dont l'avilissement engendre mélancolie et/ou renoncement. Depuis un siècle environ, ces forces ont pris un tour nouveau. Nous n'insisterons pas sur ses forces armées, qui ont rendu une simple victoire « militaire » sur la domination totalement illusoire, mais sur les forces « marchandes », qui bénéficient d'ailleurs du soutien inconditionnel des premières. Car c'est bien à l'humanité de l'homme qu'elles s'en prennent aujourd'hui plus directement que jamais, à ses capacités d'imaginer et de créer, à ce qu'elles portent de contradiction radicale. Cette « inhumanité » des forces marchandes est présente dans le projet libéral-capitaliste depuis sa théorisation.

Ce dernier, qui réduit la personne humaine à un être rationnel et égoïste, au sens le plus trivial du terme, est fondé sur l'a priori purement idéologique d'une « nature humaine » originelle immuable et évidemment mauvaise, mais dont il faudrait s'accommoder. Il n'y aurait donc de société possible que dans l'organisation de « l'égoïsme », égoïsme à ne confondre en aucun cas avec la subjectivité radicale de l'individu conscient et dégagé des aliénations

religieuse et étatique, mais qui trouverait une forme d'aboutissement dans l'individualisme bourgeois borné et calculateur. Il va de soi que cette idéologie, lorsqu'elle s'est développée, n'a eu d'autre fonction historique que de justifier l'enrichissement



de la bourgeoisie et que la « nature humaine » avait bon dos.

Cette vision des choses, hautement simpliste, comme le démontre de multiples travaux d'anthropologie<sup>1</sup>, est en même temps extrêmement destructrice. Nous ne nous attarderons pas ici sur les effets produits par la recherche du profit sur l'équilibre écologique de la planète, la nouvelle frontière des marchés, mais directement sur l'homme lui-même. En effet, cette idéologie de la prétendue « rationalité », qui faisait du libre développement des échanges économiques le secret du bien-être universel comme simple satisfaction des besoins vus à travers les lorgnons de la bourgeoisie, sert aujourd'hui de justification à la soumission de tous les domaines de l'existence aux « nécessités » de la libre circulation de la marchandise à l'échelle planétaire. Et voilà la grande masse des individus rejetés en bout de chaîne du mouvement des choses au profit de

quelques-uns. À vrai dire l'homme devient de plus en plus un obstacle à ce mouvement. Et comme ce dernier doit faire face à des contradictions toujours plus difficiles à surmonter (voir la « crise » actuelle), la logique de ce mouvement fait que les dominants, afin d'assurer des marges, doivent s'en prendre maintenant très directement à la vie des dominés. C'est ainsi qu'il faut leur écraser la tête dès qu'ils tentent de la sortir de l'eau, les asphyxier par un dispositif idéologique de plus en plus pesant et élaboré, les contrôler par les moyens les plus sophistiqués, afin de scier à la base leur désir même de vivre et d'agir comme des hommes.

L'exercice de la domination est une action menée par des hommes contre l'émancipation humaine, ainsi que contre leur propre humanité. On ne peut comprendre l'adhésion au modèle dominant de ceux qui n'ont rien ou très peu, et qui se traduit par un désir toujours plus grand de consommation, notamment d'objets techniques clinquants, chers et vite obsolètes, autrement que comme désir aliéné de présence au monde. C'est dans la possession d'objets dont la fonction essentielle est d'intégrer symboliquement et réellement dans le *Grand Tout* technologique et totalitaire qu'est désormais censée consister la vraie vie. Ces objets sont de surcroît ceux par l'intermédiaire desquels s'exerce le contrôle de leurs possesseurs. Pour un nombre croissant de gens, l'existence n'est tenable et envisageable que par la médiation des objets, de ceux-là en particulier, et de fait ils ont tendance à devenir les objets des objets, aux mains de la domination. Nul doute qu'ils prennent ainsi plus facilement leur place dans le mouvement des choses. On ne peut douter que le système capitaliste parfait serait un monde dont l'homme aurait disparu, où les objets parleraient aux objets et feraient des affaires ensemble. Finies les grèves, les résistances, les récriminations de toutes sortes ! Et qu'on ne parle plus de nature ! Mais comme ce n'est guère envisageable, on nous concocte un monde d'hommes corrigés, cybernétisés,

---

<sup>1</sup> Voir entre autres *La Nature humaine, une illusion occidentale* (Paris, Terra cognita - Éditions de l'Éclat, 2009), dans lequel l'anthropologue américain Marshall Sahlins remonte les fils d'une pensée essentiellement occidentale qui trouve son aboutissement dans le verrou idéologique du libéralisme économique.

directement reliés à la machine par des implants interactifs.

Ne dites pas que ça existe déjà !

Ce qu'il faut bien qualifier aujourd'hui de nouvelle barbarie consiste en une forme de « délocalisation » des capacités humaines entraînée par l'apparition des nouvelles techniques en matière de stockage, de « traitement » et de « flux de l'information ». Leur développement et leur diffusion dans le public correspondent dans le temps à la vague de contre-révolution qui prend corps dans les années soixante-dix et commence à faire sentir ses effets en France au cours des années quatre-vingt, après avoir touché les États-Unis et le Royaume-Uni. Sous couvert de modernisme, les nouvelles techniques sont vite devenues un but en soi, un style de vie, offrant un fantasme de puissance et de maîtrise du monde à ceux qui étaient toujours plus dépossédés de la maîtrise de leur vie. La technologie, de discours sur la technique, est devenue un discours sur le monde, une vision du monde quasi exclusive, qui tend à englober tous les domaines de l'activité humaine. À titre d'exemple, les destructions dans le domaine de l'enseignement ont lieu au nom de cette rationalité techno-managériale, les « grilles d'évaluation » « des savoir-faire » et autres « savoir-être » ont chassé la part de contenu culturel dont pouvaient encore se saisir les élèves pour appréhender et critiquer le monde, laissant des générations de plus en plus désarmées et vulnérables.

L'homme fonctionnel de la dystopie libéral-capitaliste, ou uni-dimensionnel comme le présentait Herbert Marcuse, serait cet être sans passé et sans avenir, condamné à l'enfer d'un éternel présent, entièrement adapté aux exigences de la domination, et qui aurait vu se fermer l'infini des possibles qui lui étaient promis, qui lui étaient permis. Et le pire, l'histoire l'a montré, est envisageable. On peut se demander si un jour ce que l'on appelait société ne se transformera pas en un théâtre d'ombres en perpétuel état d'agitation, tant elles seront pénétrées de la seule idée qu'il

faut bouger plus pour exister plus, qui tourneront dans la nuit sans jamais se demander, parce qu'elles n'en auront plus les moyens tant la culture aura été mise à mal, pourquoi elles sont seules, ou si nombreuses, qui elles croisent, ou ce qu'elles croisent, et d'ailleurs qu'importe.

\* \* \* \* \*

Rien ne garantit qu'un jour, à la suite d'événements révolutionnaires imprévisibles, pourra naître cette vie véritablement humaine et harmonieuse qui a été à la base de nombre de révoltes et révolutions du passé, mais n'en a jamais été l'aboutissement. Les moyens coercitifs dont dispose aujourd'hui la domination sont puissants, et la résistance a du mal à s'organiser. Elle existe, mais elle reste sporadique, et il est difficile de savoir si elle laisse des traces, pose des jalons qui pourront servir de base à l'avenir.

On a donné le nom de « révolution » à des événements historiques généralement violents qui ont parfois débouché, en cas de victoire, sur des modalités nouvelles d'exercice de la domination. Les tendances réellement émancipatrices ont systématiquement été vaincues, éliminées. Au XXe siècle, on doit malheureusement mettre au tableau des moments historiques les plus sombres ceux où, au nom du socialisme et du communisme, le talon de fer de la domination a noyé dans le sang les aspirations les plus généreuses, préparant le terrain, on s'en rend compte aujourd'hui, à une extension planétaire et foudroyante du système marchand dans les faits et dans les esprits.

Préserver la chance d'une transformation radicale de la société suppose de préciser ce qu'on entend par le mot révolution, afin d'en finir avec les interprétations calamiteuses qui pèsent sur lui comme un couvercle. La révolution ne peut être qu'une lutte menée contre toutes les formes de domination. Pour cela il est nécessaire, en quelque sorte, de libérer le passé, c'est-à-dire rouvrir la voie aux mille

possibilités d'un avenir différent, à tous les espoirs qui ont tenté de se frayer une voie à travers l'imagination utopique et artistique. Le désir révolutionnaire va bien au-delà des revendications légitimes de justice, d'égalité, etc. La révolution doit être l'acte créateur qui change la vie afin qu'elle soit vécue pleinement. Elle implique la fin de toutes les séparations, dont la séparation artistique. En effet l'art et la poésie ne sont pas appelés à venir agrémenter une vie prosaïque faite des « nécessités » du travail et du loisir, comme on accrocherait des tableaux sur les murs des villes, des usines, des bureaux. La poésie en tant que projet humain doit constituer le cœur même d'une existence qui ne serait plus vouée à des causes qui nous dépassent. La révolution ne peut être que la réalisation de l'art et de la poésie dans et par la vie.

Dans les années cinquante, le groupe « Socialisme ou barbarie », à travers le choix de son nom, mettait le doigt sur ce que la modernisation du capitalisme laissait présager, à savoir le développement d'une nouvelle forme de barbarie. Maintenant que la balance penche très visiblement du mauvais côté, que le mot de « socialisme » a

connu tellement d'avatars qu'il en est venu à signifier dans la pratique le contraire de son sens initial, l'alternative ultime se pose en ces termes : poésie ou barbarie.■



---

Contre les révolutions logiques

## Les subversions incalculables de l'utopie

### Des rêves ! Toujours des rêves !

Autour de 1830, au moment de l'expropriation originelle et de la dépossession initiale liée au développement des rapports sociaux capitalistes propres à la société industrielle, le travail salarié comme Temps de la servitude est une violence présente en permanence au corps et à l'esprit des prolétaires. S'en abstraire, même de façon temporaire, c'est accéder à une liberté possible. Mais cette liberté ne devient tangible qu'à la condition d'opérer une fuite hors du temps pour mieux s'adonner à la rêverie. On a des exemples d'ouvriers qui, lorsqu'ils se retrouvent soumis à la domestication de leur être social du fait de l'intensification du travail salarié, s'acharnent à la tâche jusqu'à l'épuisement complet. C'est en effet par l'hébètement, l'absence à soi et l'oubli de la souffrance qu'ils finissent par sortir d'eux-mêmes pour tutoyer l'infini où s'échafaudent les rêves grandioses<sup>2</sup>. L'utopie, cela veut dire être ailleurs le plus possible pour caresser la liberté hors de l'Ordre du Temps capitaliste. L'exil signifie ici être au travail tout en étant ailleurs, travailler tout en pensant aux barricades de 1830 ou de 1848. L'utopie, c'est le refus du travail par la rêverie, l'image de la révolte qui brille obscurément :

---

<sup>2</sup> Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, 1981.

*Tout en lui veut s'échapper de lui-même et s'élaner dans l'inconnu qu'il [le prolétaire] désire comme un bonheur.*<sup>3</sup>

La soumission réelle aux rapports sociaux de type « capitaliste-industriel », la perte de soi, se mesure à la dépossession totale de son temps. Aussi le premier acte de révolte des prolétaires est-il une tentative instinctive pour rompre avec la temporalité imposée par l'ordre capitaliste. Ils comprennent d'emblée que c'est autour du temps imposé que se nouent les nouvelles formes de domination et cette dépossession est de fait encore aujourd'hui la marque de toutes les formes de sujétion. C'est pourquoi la liberté retrouvée, la possibilité d'une vie tout entière nouvelle, passe d'abord par le déploiement d'un temps qui ne manquerait plus ni aux consciences ni à la volonté collective.

La résistance originelle à la dépossession consistait alors à s'aménager du temps pour soi dans les interstices de liberté qui subsistaient et qui échappaient à l'attention des contremaîtres ou des chefs d'atelier. L'autre forme de résistance, avec le sabotage, est la grève. Elle est essentielle comme arrêt momentané de la servitude, arrachement à la domination. Tout comme l'utopie, elle est l'occasion de rêver collectivement à une liberté possible. Mais pour être subversive, la grève ne saurait être autre chose qu'une intrusion dans les fêtes futures.

### Outside of society

Dans la première moitié du XIXe siècle, l'utopie est présente dans tous les cœurs. Mieux, poésie et révolution, avant 1871 du moins, ne font qu'une. De même, la poésie n'est pas étrangère aux ouvriers, certains en écrivent d'ailleurs comme pour mieux résister à la servitude, à la dégradation de leur être par la violence du travail forcé : le salariat. Elle fait réellement partie de la vie des prolétaires et peut leur parler directement.

Les poèmes de Baudelaire fourmillent d'allusions à l'utopie comme rêverie ou recherche d'un ailleurs. On se souvient de *L'Invitation au voyage*, en vers et en prose, où le rêve vient « réformer » le réel. Chez Baudelaire comme chez les prolétaires, la résistance à l'ordre établi s'accomplit à travers la récusation du temps institué :

*Là bas, où les heures plus lentes contiennent plus de pensées, où les horloges sonnent le bonheur avec une plus profonde et plus significative solennité* (*L'Invitation au voyage* dans *Le Spleen de Paris*).

Mais encore dans *Enivrez-vous*, et plus clairement :

*Il faut être ivre. Tout est là : c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise les épaules...* (*Le Spleen de Paris*).

Là aussi, le refus d'une réalité insignifiante passe par l'exil, la fuite hors du temps :

*Enfin mon âme fait explosion et me crie : « N'importe où ! pourvu que ce soit hors de ce monde* (*Anywhere out of the world*, *Le Spleen de Paris*).

Les allusions à l'oppression peuvent cependant être plus nettes. Dans *Le Gâteau* (*Le Spleen de Paris*), le poète se met en scène dans un paysage de campagne idyllique. Mais il est rattrapé par la réalité terrifiante quand des enfants en guenilles et affamés se présentent à lui pour se disputer son morceau de pain qu'ils s'arrachent tant et si bien qu'il n'en reste bientôt plus rien. On peut voir dans cette prose une allégorie d'une lutte quasi métaphysique et éternelle, un peu comme dans les peintures noires de Goya. Mais on peut tout aussi bien la considérer comme une illustration de la misère sociale et de la triste condition du prolétariat condamné à la survie et

---

<sup>3</sup> J. Rancière, *La Nuit des prolétaires*, p. 77.

dégradé par la concurrence généralisée. Du reste, on n'a peut-être jamais suggéré avec autant de force le caractère déshumanisant du capitalisme.

Mais Baudelaire est un dandy, un poète mélancolique et désabusé. Il y a chez lui des tensions et de fortes contradictions entre spleen et idéal, recherche de la considération ou de la reconnaissance et refus de participer à une société qui ravale déjà l'art au rang de simple marchandise. Il ne se retire toutefois pas complètement du monde. Très actif pendant la Révolution de 1848, il écrit dans la presse républicaine et se promène près des barricades pour flinguer son beau-père officier de l'armée et qui représente à ses yeux l'ordre social odieux. De même, il communique malgré tout avec le peuple dans *L'Homme des foules* (Le Spleen de Paris), même en tant que singularité irréductible, passager clandestin de la modernité. Cette distance, qui est aussi la marque de l'utopie, lui permettra d'être un moderne à contre-courant de la modernité.

Avec Rimbaud, la rupture est consommée. Son rejet de la société, de ses règles et de sa morale, il l'indique par une phrase qui est une véritable déclaration de guerre : *J'ai fait le bond de la bête féroce* (Une Saison en Enfer). Il ira donc, libre définitivement, les poings dans les poches crevées et comme un bateau ivre. Il sera l'initiateur d'une autre époque du langage et, comme chez Baudelaire mais d'une façon plus radicale encore, cherchera à réformer le monde, autant dire le révolutionner. À ce titre, il ne laisse aucun doute sur ses intentions dans la Lettre du voyant : « *La poésie ne rythmera plus l'action ; elle sera en avant* » (Lettre à P. Demeny, 15 mai 1871). On dirait une réplique cinglante aux socialistes utopiques saint-simoniens qui voulaient enrôler les artistes dans leur nouveau monde industriel en tant que « divertisseurs » pour mieux le passionner.

Pour le « poète de sept ans », la révolution est poétique ou elle n'est pas.

On n'insistera pas assez sur le refus absolu du principe d'identité s'agissant de Rimbaud. Refus d'être un bon fils, mais aussi refus de devenir un homme de lettres quand il commence à être reconnu et que des amis le pressent de revenir à Paris pour assumer la rançon du succès, alors qu'il est au Harar. On peut bien le taxer de négrier ou de contrebandier, l'accuser d'avoir baissé la garde en acceptant les derniers sacrements alors qu'il agonise, on verra qu'il résiste à toutes ces catégories. Et quand il communique avec le peuple de Paris au moment de la Commune en 1871, comme en témoignent des poèmes de l'époque (*L'orgie parisienne* ou *Chant de guerre parisien*), il se reconnaît non pas dans les ouvriers, mais dans ces prolétaires qui nient leur condition d'être asservis et assignés à une identité particulière :

*Je serai un travailleur : c'est l'idée qui me retient, quand les colères folles me poussent vers la bataille de Paris – où tant de travailleurs meurent pourtant encore tandis que je vous écris ! Travailler maintenant, jamais, jamais ; je suis en grève* (lettre à Izambard, mai 1871).

Jamais JE aura été à ce point un autre, autrement dit un homme aussi complètement conscient et présent à soi.

### **Ruptures ouvrières : 1830-1848-1871**

Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le communisme, l'idée utopique qui grandit dans les têtes et les cœurs, c'est l'espoir d'un lien nouveau entre les hommes ; non pas le règne de la concurrence généralisée, la dépossession de soi dans l'exploitation, mais la possibilité d'une communauté d'égaux qui organiseraient par eux-mêmes et pour eux-mêmes le travail. On peut se moquer des socialistes utopiques, qu'ils soient saint-simoniens ou fouriéristes, et ne les considérer que comme des personnages excentriques, des originaux un peu fous. Tout change cependant après 1830, quand les ouvriers se saisissent de l'utopie pour échafauder leurs propres rêves et donner un sens à leur révolte, prendre la parole en leur nom et exister par eux-mêmes et non plus seulement par la voix des philanthropes. C'est alors qu'elle devient subversive et fait scandale. Quand les saint-simoniens parlent d'opposition entre les oisifs et les producteurs, les ouvriers pensent quant à eux en terme de conflit entre ceux qui distribuent le travail et les titres et ceux qui

sont soumis aux aléas du Marché, jetés là et obligés de quémander. C'est cet ordre des choses que refusent les ouvriers de la soie de Lyon, les Canuts, en 1831 et 1834. Pour la première fois, ils s'opposent franchement à la bourgeoisie et mettent en cause « son monde ». Le prolétariat le fera encore en février et juin 1848. Après les massacres de juin 1848<sup>4</sup>, c'est l'impossibilité d'une fraternité humaine dans le cadre de la société de classes qui est dans tous les esprits. En ce sens, 1848 constitue bien une rupture parce que c'est l'organisation autonome du prolétariat qui est alors posée ; elle trouvera d'ailleurs un début de pratique au moment de la Commune de Paris. Or le communisme ne trouve pas seulement ni même d'abord sa force dans le ciel des idées, mais aussi dans les profondeurs de l'imagination utopique. C'est ce que Marx découvre finalement avec la Commune : la mise en pratique d'un imaginaire prolétarien, l'émergence d'un rapport à la politique qui est aussi une création sociale radicalement autre, même de façon imparfaite et momentanée. Quelque chose a en tout cas été entrevu et ouvert.

*Hourra ! La révolution...*

**Je ne suis pas  
avec les Rrrévolutionnaires,  
je suis avec la Révolution**



*Mort aux récupérateurs !  
Répète mon cœur  
aussi fidèlement que l'écho répète  
le hurlement de la tempête...*

LA SOCIÉTÉ BOURGEOISE PRISE D'ASSAUT PAR LE  
DÉLUGE HUMAIN, EST-CE POUR BIENTÔT MON  
AMOUR?

Cette ou ces ruptures ouvrières apparaissent clairement dans les écrits révolutionnaires de cette époque. Dès 1843, Flora Tristan, un temps proche des saint-simoniens, publie son opuscule *L'Union ouvrière*. Pour la première fois, une militante de la cause prolétarienne appelle à une union et à une auto-organisation de tous les ouvriers, sans distinction de sexe ou de nationalité.

Mais c'est avec Joseph Déjacque que la rupture avec les idées « fraternelles » des philanthropes est la plus totale. Dans *À bas les chefs !* (*Le Libertaire* n° 12, 7 avril 1859), il affirme haut et fort les principes de l'anarchisme, en récusant toute idée de gouvernement révolutionnaire, antinomique par définition, et en rejetant toute représentation du peuple par des chefs autoproclamés :

*L'autorité officielle ou légale, de quelque nom qu'on la décore est toujours mensongère et malfaisante. Il n'y a de vrai et de bienfait que dans l'autorité naturelle ou anarchique (À bas les chefs !).*

Les gouvernements, tous les gouvernements, ne sont que des factions au service de ces mêmes factions, des instruments et des machines aux mains de la réaction. Le mouvement révolutionnaire est, lui, dans l'autonomie populaire :

<sup>4</sup> La bourgeoisie libérale réprime dans le sang les aspirations socialistes d'une partie du prolétariat.

*La véritable autorité en 48, l'autorité de salut universel ne fut donc pas dans le gouvernement mais, comme toujours, en dehors du gouvernement, dans l'initiative individuelle. (À bas les chefs !)*

L'autorité a installé ses places fortes dans les esprits, il faut donc l'en extirper. L'ère nouvelle, le « *triomphe du Socialisme* », ce sont les « *individualités faites hommes* », les « *intelligences décivilisées* ». Mais pour cela, il faut brûler toutes les prisons dans les têtes et libérer les rêves captifs. À bas les chefs !!!

En 1854, l'incendiaire magnifique Ernest Cœurderoy jette les derniers feux de l'utopie révolutionnaire. Cela s'appelle *Hourrah !!! ou la révolution par les Cosaques*. Dans ce livre étrange, rédigé dans un style passionné qui fait penser aux écrits des socialistes utopiques, il célèbre à sa manière le choc des civilisations. Contrairement aux saint-simoniens, il n'est toutefois pas question ici d'un Occident venant semer les germes de la civilisation industrielle en Orient mais de barbares asiatiques, d'Attila de la propriété privée, de fossoyeurs de la bourgeoisie mettant à sac l'Europe :

*À nous, fils de la France, républicains démocrates socialistes, il tarde de voir arriver les Cosaques, car nous comprenons la Révolution (...) Qu'ils descendent, les barbares, qu'ils transfusent leur sang jeune dans les veines de nos sociétés décrépites, constitutionnellement, organiquement bourgeoises (...) Qu'ils viennent et qu'ils soient bénis ! Ne sont-ils pas nos frères ? (Lettre au journal L'Homme, Hourra !!! ou la révolution par les Cosaques, éd. Plasma, p. 474).*

Cœurderoy se fait une idée toute personnelle et extrêmement radicale de l'internationalisme. Le thème de la barbarie est très en vogue entre 1830 et 1871. Les ouvriers réagissent violemment aux propos des réactionnaires qui les comparent souvent à des barbares de l'intérieur. Cœurderoy prend ici l'exact contre-pied en faisant une véritable apologie de la barbarie contre l'ordre établi. Il exhorte même le prolétariat européen à s'allier aux barbares d'Asie contre la Société :

*Et de même qu'en 1815, nos Cosaques aristocrates appelaient à la rescousse leurs frères de l'extérieur, ouvre à deux battants, peuple, les portes des frontières aux Cosaques prolétaires (...) Les prolétaires Cosaques sont nombreux comme les sables des océans, ils ont la torche en main... Et tu sais, ô peuple ! que le plomb du fusil ne suffit plus pour renverser la féodalité de l'argent (Hourrah !!! ou La révolution par les Cosaques, p. 79-80).*

Pour l'utopiste révolutionnaire, le socialisme se fomenté dans les vagues énormes des prolétaires venus d'Orient.

Ces gens-là c'était une solution, mais les barbares ne vinrent pas. Et bientôt le prolétariat si remuant rompra avec les perspectives révolutionnaires pour devenir partie prenante de la domination.

À la fin du XIXe siècle, l'utopie révolutionnaire, l'alliance de la révolution et de la poésie, se défait. Lautréamont peut bien écrire que « *la poésie doit être faite par tous, non par un* », il n'empêche que c'est un solitaire qui assume sa condition d'exilé. Isidore Ducasse n'est pas seulement la mauvaise conscience de la bourgeoisie, il est surtout son refoulé en même temps que son ennemi déclaré. Spectres, fantômes, monstres, gouffres sans fond, Maldoror semble hanter un territoire désolé, une terre vaine - comme si plus rien n'était possible. Il adore tout ce qui fait peur aux bonnes gens. Barbare dans la cité, terroriste du verbe, il est celui qui entre dans l'arène pour tirer sur tout ce qui ressemble à l'ordre ou l'autorité. L'utopie est encore là, mais comme une étoile noire éloignée. En cela, Lautréamont peut bien encore faire trembler de ses ravages une civilisation qui se fait une fierté de sa pourriture.

## Les hégémonies brisées

Dans son livre sur le XXe siècle<sup>5</sup>, Alain Badiou oppose, sans doute schématiquement, un XIXe siècle qui serait celui des imaginaires sociaux et du rêve à un XXe siècle qui aurait consisté en un passage à la pratique, aux réalisations concrètes. C'est un peu court. Il faut en effet encore se demander quel socialisme le XXe siècle a tenté de mettre en pratique.

Après 1871, le socialisme coupe avec l'utopie révolutionnaire et abandonne sa part de rêve<sup>6</sup>. Chemin faisant, il devient scientifique, déterministe, « économiste », parlementaire, étatiste et bureaucratique. En entrant dans l'histoire, il finit par s'accomplir comme froide machine toute prête à gouverner et à ne faire que cela. C'est bien ce socialisme-là, le « social-démocratique », que le XXe siècle voudra réaliser et non pas l'utopie révolutionnaire, l'établissement d'une nouvelle communauté humaine fondée sur la liberté et l'égalité. Seuls les maîtres penseurs sordides peuvent proclamer que l'utopie est meurtrière en son essence et qu'elle a fait le nid des totalitarismes.

Maintenant qu'elle est un cadavre qui ne bouge plus guère, c'est de la tradition de la social-démocratie qu'il conviendrait de se déprendre pour renouer avec le courant chaud de l'utopie révolutionnaire. Car l'utopie ne va pas dans le sens de l'histoire mais à rebours, c'est pour cela qu'elle reste le feu central où se retrempe la révolte.

L'utopie par excellence, c'est la promesse d'une vie tout entière nouvelle. Mais cette vie intensément et poétiquement vécue, elle ne peut avoir cours qu'en dehors d'une société grande surtout par sa bestialité. Marx pensait qu'en grossissant et en se concentrant le prolétariat deviendrait une force capable de renverser le capitalisme. C'était insuffisant. Il aurait encore fallu qu'il s'organise comme puissance autonome, ce qu'il n'a pour le moment jamais réussi à être durablement. Cela demanderait en effet qu'il se soustraie à la domination politique des classes dirigeantes pour élaborer et instituer « son monde ».

Tout s'est déjà brisé et l'histoire, notre histoire, n'en finit pas de s'épuiser : une façon de penser et d'être, une théorie de l'agir, une manière de concevoir la politique comprise comme moyen d'être présent au monde collectivement. Seuls les imbéciles ne veulent pas voir que la prétendue démocratie qui caractérise nos régimes n'est qu'une science-fiction politique très élaborée et étendue à la vie quotidienne dans son ensemble et jusque dans ses détails. Il se pourrait que de nouveaux rapports politiques s'inventent toutefois ailleurs<sup>7</sup> et qu'ils soient le signe d'une relève possible. Mais il n'y aura pas de réactivation et de renouvellement de l'hypothèse communiste sans nouveau philosophique. ■



<sup>5</sup> A. Badiou, *Le siècle*, Editions du Seuil, 2005. Il va sans dire que le communisme que nous défendons ici n'a rien à voir avec celui de Badiou, qui reste tributaire du socialisme autoritaire, le maoïsme en l'occurrence.

<sup>6</sup> Seuls les surréalistes persévéreront dans cette voie au début du XXe siècle. Leur projet initial était une correspondance réelle et totale entre poésie et révolution. Mais ils échoueront faute de perspective révolutionnaire en France après la Première Guerre mondiale. De même, ils devront renoncer à mettre la poésie au service d'une révolution dont ne subsistera bientôt plus qu'une nouvelle forme d'oppression – la bureaucratie. Ils ne furent pas vraiment des révolutionnaires sans révolution (Benjamin Péret prit part à la révolution espagnole par exemple), mais celle qui s'imposa ne fut pas la leur.

<sup>7</sup> Nous pensons au néozapatisme et à la Commune de Oaxaca, à ce qui se joue peut-être au sein des mouvements populaires d'Amérique latine.

## Cette faible force messianique

« *La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption. La connaissance n'a d'autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde : tout le reste s'épuise dans la reconstruction et reste simple technique. Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique.* »

Th.W.Adorno, *Minima Moralia*

1 - Pour notre époque, le désir de révolution a perdu son caractère d'évidence. Ce changement dans l'ordre des sensibilités ne se comprend pas seulement par la disparition ou la dissolution des mouvements révolutionnaires des siècles précédents. Si l'échec de ces derniers a nécessairement contribué à renforcer ce sentiment nouveau qu'il est vain de vouloir transformer radicalement le monde, c'est à vrai dire une évolution plus profonde qui a changé les mentalités. En un temps où il existait encore une vaste contestation de l'ordre dominant, Marcuse parlait déjà de « *l'atrophie de l'imagination utopique* » comme d'un symptôme important de la société unidimensionnelle. La question de cette perte est, à l'évidence, profondément liée au développement modernisateur du capitalisme dans la deuxième moitié du XXe siècle et au nouveau type de société qui en est issu. Le bouleversement social qui s'est alors opéré a restructuré de fond en comble les conditions générales de la vie des individus, non seulement leur espace et leur rapport à celui-ci, mais aussi leurs valeurs, leurs rythmes de vie, leurs habitudes temporelles et leur perception du temps ; une onde de choc semblable à celle de la « révolution industrielle ». Cette modification des perspectives dans la vie quotidienne paraît ainsi comme la réussite la plus parfaite du dernier stade atteint par le système capitaliste ; désormais intégré par un ensemble de comportements et d'habitudes dans l'espace-temps colonisé par la logique marchande, l'individu « post-moderne » ne parvient plus à concevoir d'autre cadre de vie que celui qui se fait **omniprésent**. On ne veut plus réellement transformer le monde, ni changer la vie, car il est devenu généralement impensable de sauter par-dessus le présent. La temporalité vécue ne

peut plus être ressentie que dans le cadre d'une subordination à une temporalité sociale déterminée par le mouvement de l'économie. Cette aliénation du temps, qui ne traduit jamais que l'extension de la domination concrète de l'économie sur la vie des individus, produit ainsi un nouveau type de conscience que l'on peut qualifier d'**anti-historique**. Comme le remarque le philosophe américain Fredric Jameson, « *la société de consommation, la société des médias, la "société du spectacle"* », le capitalisme tardif – peu importe le nom que l'on donne à ce moment – se caractérise par la perte du sens de l'histoire, non seulement du passé mais aussi des futurs. Cette incapacité à imaginer la différence historique [...] constitue un symptôme pathologique du capitalisme tardif bien plus significatif que le "narcissisme" »<sup>8</sup>. Dans cette aperception de l'histoire, que l'on peut considérer comme la caractéristique centrale de l'esprit de l'époque, se joue la possibilité même de l'imagination comme mode de création et de recréation des formes de la vie sociale. D'autres mondes sont toujours possibles, mais la capacité de les imaginer s'avère particulièrement réduite. Ce n'est pas tant la connaissance du passé et la projection fantasmatique dans l'avenir qui disparaissent, mais un rapport à la dimension historique de la temporalité. Pour la conscience anti-historique de notre époque, il existe bel et bien un passé, mais celui-ci, devenu insignifiant, est « *mort, transformé en un paquet d'images tout aussi chatoyantes qu'éculées* »<sup>9</sup>. Les moments de l'histoire passée deviennent autant de clichés indifférenciés qui viennent rappeler que « nous n'en sommes plus là » et que « le temps ne revient plus ». Il suffit pour s'en convaincre de

<sup>8</sup> Fredric Jameson, *Penser avec la science-fiction*, Max Milo, 2008, p.31.

<sup>9</sup> Ibid, p.31.

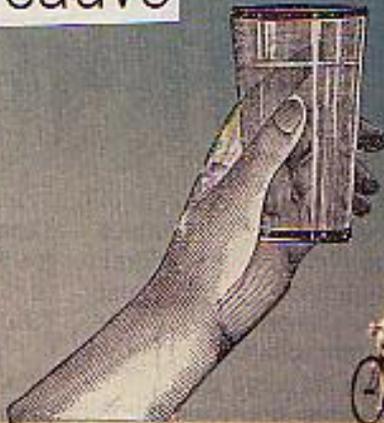
ses seins

entre les mains



LE PHÉNIX

a sauvé



Une forêt

POUR VOUS PERDRE

regarder les pauvres productions cinématographiques et télévisuelles qui veulent, dans un crétinisme jusqu'à présent inégalé, rendre compte de ces moments. Le

futur n'est pas en reste. Ramené à la dimension de l'impensable, il prend nécessairement l'aspect d'un chaos sans nom que la nouvelle imagerie hollywoodienne

nous invite à exorciser dans la communion des salles obscures. Il n'y a d'autre au-delà, dans l'imaginaire actuel, que celui d'un anéantissement total de la réalité présente. L'expérience de la temporalité historique se voit ainsi « dépassée » par la domination sans partage d'un « présent perpétuel » (Debord).

2 - La conscience anti-historique, produit historique des nouvelles transformations dans les rapports sociaux, trouve néanmoins son fondement dans un rapport au monde qui appartient à des sociétés précapitalistes. Elle exprime le retour d'un certain archaïsme dans un monde qui n'a su se « développer » que technologiquement. Cette emprise de la technologie elle-même sur le refaçonnage permanent de la vie quotidienne, résultat nécessaire de la subordination de l'ensemble des rapports sociaux à la « loi de la valeur », n'est, par ailleurs, aucunement étrangère à cette forme de régression dans l'ordre des consciences. Par un étrange retournement, le système social qui, pour s'instaurer durablement, devait rompre avec les conceptions d'un temps cyclique et devait ainsi introduire la notion de progrès de l'histoire, génère à son tour une appréhension pseudo-cyclique de la temporalité qui lui interdit toute compréhension de la dimension historique de celle-ci. La fétichisation de l'économie, qui conduit à la fétichisation de ses productions, a reproduit ainsi, en les parant d'un vernis moderniste, les formes d'aliénation sociale que l'on rencontrait déjà dans des sociétés antérieures ; la barbarie de la domination et de l'exploitation a effectué de sérieux progrès dans la sophistication, mais fondamentalement, les individus continuent de **croire** que la société n'est pas le produit de leur propre activité, mais un ordre quasi naturel auquel ils doivent se soumettre<sup>10</sup>. Les hommes ne sont toujours

---

<sup>10</sup> Dans les *Grundrisse*, Marx décrivait ainsi ce phénomène de l'aliénation : « La dépendance universelle et réciproque des individus indifférents les uns aux autres constitue leur lien social. Ce lien social s'exprime dans la **valeur d'échange** [...] Le caractère social de l'activité - tout comme la forme

pas maîtres et possesseurs de leur propre histoire, mais au contraire **possédés** par leur propre activité. Mais là où cette aliénation s'exprimait avant tout de façon religieuse - mais pas seulement - elle prend la forme, dans la société capitaliste, d'une véritable fétichisation de l'Histoire conçue comme mouvement autonome accomplissant nécessairement le Progrès pour les sociétés humaines. C'est ainsi qu'**au moment de son émergence**, le capitalisme bouleverse les représentations de la temporalité et inaugure une certaine conscience de l'histoire : possibilité de ruptures dans l'histoire, à l'instar de la Révolution de 1789 mais aussi irréversibilité du temps historique (« rien ne serait plus comme avant »). À ce stade, le capitalisme « exige une **mémoire** du changement social qualitatif, une vision concrète du passé dont on peut s'attendre à ce qu'elle trouve un aboutissement dans cette conception abstraite et vide d'un terminus futur que l'on appelle parfois progrès »<sup>11</sup>. La mythologie du progrès et l'édification parallèle d'un passé historique construit comme une ligne ascendante menant au présent correspondent ainsi aux nécessités premières de la société capitaliste **naissante**. Mais, au moment de son hégémonie, cette construction de la conscience historique vient à s'épuiser, le « terminus futur » étant considéré comme désormais atteint. L'époque se perçoit alors comme celle de la « *Fin de l'Histoire* ». Ceci ne signifie évidemment pas qu'aucun événement, au sens historique du terme, ne peut plus survenir, mais entend simplement parachever la vision d'une histoire réalisant le progrès de la société humaine. Ce que résumait parfaitement un « penseur », quasi

---

*sociale du produit et la participation de l'individu à la production - apparaît à la collectivité comme quelque chose d'étranger, comme une chose matérielle ; non pas comme une relation consciente entre les individus, mais plutôt comme un assujettissement à des rapports qui existent indépendamment des hommes et naissent du choc d'individus indifférents les uns aux autres. Devenu condition de vie et lien réciproque, l'échange universel des activités et des produits apparaît à l'individu isolé comme étranger et indépendant - comme une chose. »*

<sup>11</sup> Fredric Jameson, op. cit., p.13.

oublié aujourd'hui, comme Francis Fukuyama en 1992 : « [...] *ce dont je suggérais la fin n'était évidemment pas l'histoire comme succession d'événements, mais l'Histoire, c'est-à-dire un processus simple et cohérent d'évolution qui prenait en compte l'expérience de tous les peuples en même temps. [...] Les penseurs les plus profonds du XXe siècle ont directement attaqué l'idée que l'histoire est un processus cohérent ou même intelligible ; ils ont même refusé la possibilité que tout aspect de la vie humaine soit philosophiquement intelligible. Nous autres Occidentaux sommes devenus totalement pessimistes à l'égard de la possibilité d'un progrès d'ensemble dans les institutions démocratiques. Ce pessimisme profond n'est pas un accident, il est né des événements réellement terribles de la première moitié du XXe siècle : deux guerres mondiales épouvantablement destructrices, l'essor des idéologies totalitaires et le détournement de la science contre l'homme sous la forme de l'énergie nucléaire et de la destruction de l'environnement. [...] Et pourtant la bonne nouvelle est arrivée (...) Même s'ils [les anciens gouvernements "forts"] n'ont pas toujours ouvert la voie à des démocraties libérales stables [sic], "la" démocratie libérale reste la seule aspiration cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre. En outre, les principes économiques du libéralisme - le "marché libre" - se sont répandus et ont réussi à produire des niveaux sans précédent de prospérité matérielle, aussi bien dans les pays industriellement développés que dans ceux qui, à la fin de la Seconde Guerre mondiale faisaient partie du tiers-monde appauvri. Une révolution libérale dans la pensée économique a toujours accompagné - parfois avant, parfois après - l'évolution vers la liberté politique dans le monde entier [resic] »<sup>12</sup>. Dans cette vision expressément évangélique de l'histoire, vague héritage hégélien mal assimilé, transparait ainsi toujours l'idéologie progressiste qui était au fondement de la représentation du monde que se faisait la bourgeoisie industrielle au moment de son essor. Mais s'y est surajoutée l'inquiétude, fruit des bouleversements qui se sont succédés tout au long du XXe siècle. Aussi la conception de la « *Fin de l'Histoire* » qui prédomine aujourd'hui ne peut-elle se*

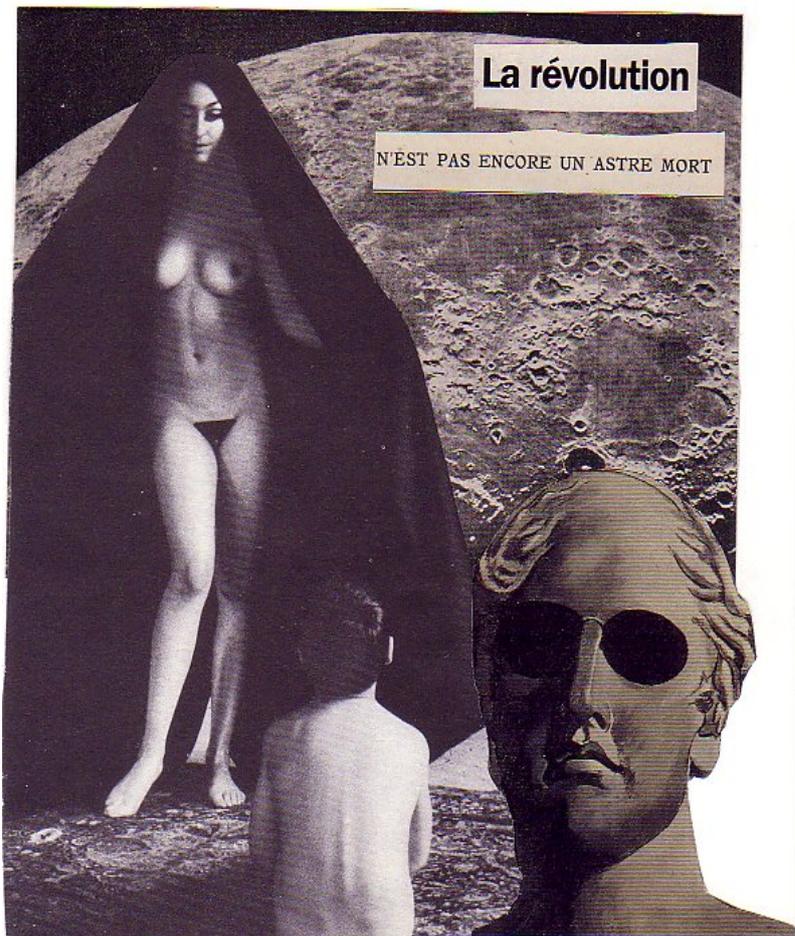
formuler qu'en tant qu'**organisation de l'optimisme social**. Que des images apocalyptiques de conflits sociaux généralisés, de menaces « terroristes » ou de catastrophes écologiques, soient désormais **produites pour alerter l'opinion** ne change rien à l'affaire ; car, finalement, cette production symbolique de l'imaginaire tend toujours à vouloir prouver la supériorité du présent sur le futur et à montrer, de façon éducative, que le présent doit être préservé, et qu'il n'y a, pour ainsi dire, pas d'autre bonheur souhaitable. La « perte du sens de l'histoire » n'est ainsi rien d'autre que la conséquence d'une certaine représentation de l'histoire, celle qui lui assigne justement un sens prédéterminé qui aboutirait nécessairement au « Progrès ». La conscience anti-historique est l'illusion du présent sur lui-même, l'illusion que l'histoire se réalise dans le système du marché mondialisé malgré la volonté des hommes, l'illusion qu'il n'y aurait de pire catastrophe que la dislocation de ce système. Et pourtant... « *le fait que les choses continuent telles quelles, c'est cela la catastrophe. Elle n'est pas ce qui existe à chaque fois, mais ce qui, à chaque fois, a existé. La pensée de Strindberg : l'enfer n'est rien de ce qui se trouve devant nous, mais cette vie-là* » (W. Benjamin).

3 - Au sein du capitalisme tardif, les antagonismes et les conflits sociaux ne se sont effectivement pas résorbés. Ils prennent seulement, dans l'ordre de la représentation, l'aspect d'un mal incurable qui mènerait une guerre satanique contre l'Éden de la démocratie libérale. La conscience anti-historique rejoint ainsi l'univers mythique des origines où l'histoire des hommes reste déterminée par une histoire supérieure (dans le cas présent, celle d'une eschatologie typiquement manichéenne). Mais, si les forces mythiques se sont à nouveau déchaînées, elles ne déferlent pas sur le monde dans toute leur pureté originelle. Créations historiques de l'imaginaire social, elles révèlent moins aujourd'hui le désir du retour que l'inquiétude profonde et la volonté d'auto-destruction qui minent désormais les sensibilités. Ceci en vient à

<sup>12</sup> Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 12-14.

influer directement sur l'imaginaire des actuels « damnés de la terre ». Pour ceux-ci, la « *Fin de l'Histoire* » ne peut être comprise que comme la destruction concrète de leur propre histoire ; ils finissent, par conséquent, le sens de l'histoire leur devenant imperceptible, par s'identifier à l'auto-destruction de ce monde dont ils seraient les agents annonciateurs. Le mythe apocalyptique, dont ils vont se trouver porteurs, s'enracine d'autant plus facilement que l'organisation du capitalisme lui-même s'appuie sur une conception téléologique de l'histoire, où le mouvement directeur s'appelle « Progrès » ou « Développement » et où la finalité est le présent. Mais, contrairement aux mouvements millénaristes qui agitèrent l'Europe à la fin du Moyen-Âge, l'apocalypse qui est attendue ne s'ouvre sur aucune promesse. Même l'intégrisme religieux de ce début de siècle ressemble plus au nihilisme contemporain, dont il est issu, qu'aux mouvements idéalistes et fanatiques du passé qui pensaient instaurer le « Royaume de Dieu » sur terre. Dans le cœur de la désespérance contemporaine, il n'y a plus de rêve, seulement le désir secret de mener à son terme l'auto-destruction programmée de ce monde. Les insurrections qui sont venues ne sont jamais appelées qu'à revenir, comme finalement l'éternel retour du même est devenu la règle d'or de ce temps. Aussi la répétition des situations émeutières ne peut être **interprétée** nécessairement comme les prodromes d'une conscience historique révolutionnaire ; des événements similaires du passé ont parfois montré des aboutissements fort différents. De plus, l'incapacité de ces multiples émeutes à s'étendre à la dimension d'un mouvement concernant une large part de la société devrait amener à se poser quelques questions

sur les conditions qui déterminent actuellement les possibilités ou les impossibilités d'émergence d'un nouveau mouvement révolutionnaire. Or, ce sont les conditions générales de la vie, de la vie même la plus quotidienne, qui entravent la conscience de la nécessité d'un tel mouvement. Ce sont les conditions de la pensée elle-même qui s'amenuisent et qui isolent ce qui reste de critique sociale. Avec l'oubli de toute connaissance historique, c'est l'imaginaire utopique lui-même qui s'évapore. « *Pour la première fois dans l'histoire*



*humaine, un ennui féroce régnait sur le monde, scandé par des actes de violence dénués de sens.<sup>13</sup> »* Pour ceux qui se préoccupent de se délivrer de l'époque, il convient d'en tenir compte ; il leur revient de découvrir les voies qui ramènent à la conscience du jeu historique. « *Ce qui fut pensé, peut être étouffé, oublié, dissipé. Mais on ne peut éluder le fait que quelque chose y survit ; car la pensée possède un moment*

<sup>13</sup> J.G. Ballard, *Millenium people*.

*d'universalité. Ce qui fut bien pensé sera nécessairement pensé, en un autre lieu et par quelqu'un d'autre : cette certitude accompagne la pensée la plus solitaire et impuissante.* » (Th. W. Adorno)

4 - La tendance apocalyptique qui imprègne l'esprit de l'époque n'est pas le signe d'une « révélation » de la vérité de ce monde, mais constitue plutôt un symptôme de l'épuisement même d'une conception active, autonome, de l'histoire humaine. Cette tendance est un des traits les plus caractéristiques de la conscience anti-historique. Pour celle-ci, l'histoire est un fardeau ; aussi ne peut-elle souhaiter que son achèvement définitif. Ce n'est pas seulement la fin d'un monde qui est espérée, mais bel et bien une rupture totale avec le temps de l'histoire. Comme le remarque Benjamin Gross, dès ses origines, la littérature apocalyptique, expression particulière du messianisme juif, exprime bien plus un « renoncement à l'histoire » qu'une réappropriation pleine et entière de celle-ci : « *la sensation prévaut qu'aucune amélioration n'est plus possible à partir des forces internes, seule une intervention extérieure pourrait provoquer un changement radical. L'histoire parvient à son terme et il faut souhaiter que l'effondrement des anciennes structures se produise rapidement. (...) Le sentiment d'impuissance devant l'événement trop écrasant pour pouvoir être lucidement affronté engendre une conception différente du temps ; celui-ci n'est plus le cadre fécond et infini dans lequel l'œuvre construit l'avenir, mais une durée qui s'épuise et se perd. Dans ce mouvement négatif, que soutient une vision pessimiste de la vie et de la nature de l'homme, nous voici parvenus à la fin. (...) L'oppression est telle que l'attente devient haletante, la certitude de l'imminence de l'événement dispensant l'homme du long et pénible effort de construction.* »<sup>14</sup>

Dans cette description des caractères fondamentaux de l'apocalypse, nous pouvons ainsi reconnaître la tension qui parcourt toute société en déclin. Il s'agit, sans aucun doute, d'une tentative de **réponse à l'histoire**. Mais, comme le

<sup>14</sup> Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, Berg, 1994, p. 37.

soulignait Debord à propos des révoltes millénaristes, « *ce ne sont pas, comme croit le montrer Norman Cohn dans La Poursuite du Millénaire, les espérances révolutionnaires modernes qui sont des suites irrationnelles de la passion religieuse du millénarisme. Tout au contraire, c'est le millénarisme, lutte de classe révolutionnaire parlant pour la dernière fois la langue de la religion, qui est déjà une tendance révolutionnaire moderne, à laquelle manque encore la conscience de n'être qu'historique.* »<sup>15</sup> Si l'on excepte l'appréciation hâtive que la langue de la religion y a été parlée pour la dernière fois, il faut pourtant remarquer, à la suite de Debord, que l'expression révolutionnaire s'est, **pour la première fois**, produite dans le sein de mouvements messianiques : « *C'est l'utopie millénariste de la réalisation terrestre du Paradis, où revient au premier plan ce qui était à l'origine de la religion semi-historique, quand les communautés chrétiennes, comme le messianisme juif, dont elles venaient, réponses aux troubles et au malheur de l'époque, attendaient la réalisation imminente du royaume de Dieu et ajoutaient un facteur d'inquiétude et de subversion dans la société antique.* »<sup>16</sup> Par conséquent, si l'on peut deviner aisément que le millénarisme, par la rupture qu'il indique comme annulation de la valeur du passé, procède encore de la conscience anti-historique, il n'en reste pas moins, par l'espérance messianique qui le sous-tend, le centre où peut se reconstituer la conscience de la temporalité historique. Cela n'est paradoxal qu'en apparence. En effet, si l'idée messianique, une des idées-forces du judaïsme, est une notion apparue tardivement, à la période dite « prophétique », en réaction à la situation d'exil du peuple juif, elle prend néanmoins sa source dans une conception du temps parfaitement originale qui rompait de façon radicale avec celle partagée par l'ensemble du monde antique. « *D'une façon générale, l'homme a cherché à se situer dans l'espace naturel plutôt que dans le temps historique. Les diverses philosophies orientales ne font aucune place à l'histoire. La Grèce "humaniste" elle-même, si avide par ailleurs*

<sup>15</sup> Guy Debord, *La Société du spectacle*, Champ Libre, 1971, p. 112 (1<sup>re</sup> édition Buchet-Chastel, 1967).

<sup>16</sup> Ibid, p. 111.

d'explorer le fait humain dans toutes les dimensions qui le caractérisent, dans tous les aspects qu'il comporte, a prudemment reculé devant tout ce qui pourrait valoriser le temps ou faire apparaître l'histoire comme le mode spécifiquement humain d'existence. »<sup>17</sup> Pour les peuples antiques, c'est la conception d'un temps cyclique qui prédomine, une « conception statique du temps qui referme sur lui-même, dans une éternelle répétition, sa tragique boucle. »<sup>18</sup> Avec le peuple juif apparaît une autre conception : avec le mythe de la Création, tel que le présente la Bible, le temps lui-même est créé et commence une histoire, devenant, par ce fait, irréversible et orienté. « La Bible (...) affirme la dimension positive et la créativité du temps. Il est important de noter que cette affirmation d'un temps tendu vers l'accomplissement précède dans le texte biblique l'apparition même de l'homme. »<sup>19</sup> La conception spécifiquement historique de la temporalité découle de cette révolution dans l'ordre des représentations. A partir de là peut apparaître l'idée qu'en accomplissant une histoire, les hommes tendent à parfaire et à réaliser un projet originel, inauguré par la Création. « La Création inaugure une histoire à laquelle l'homme est appelé à participer. Le temps de l'histoire prend donc un caractère positif; non seulement il ne s'oppose pas à l'éternité de Dieu, mais celle-ci ne se conçoit pas pour l'homme en dehors de l'ouverture historique. La création, en inaugurant un "commencement" donnait au temps une orientation, imposait la nécessité d'un avenir qui justifiera le passé, en lui conférant un sens. »<sup>20</sup> De cet héritage judaïque proviennent également, après de nombreux développements, les différents récits faisant de l'Histoire un processus de réalisation d'une Providence, un compte à rebours vers un quelconque terminus futur. Mais cette fétichisation de l'Histoire s'accomplit elle-même historiquement comme une altération de l'impulsion « libertaire-humaniste » que l'on peut déceler aux fondements originels du judaïsme. Car il n'est pas incongru de percevoir dans le messianisme juif « avant

toute chose une vibrante protestation, un énergique refus d'admettre les conditions de ce monde comme définitives, une volonté d'évolution et de changement en vue d'aboutir à un monde unifié. »<sup>21</sup>



Dans la mythologie actuelle du Progrès, nous retombons plutôt dans l'acceptation résignée à une marche du temps qui nous échappe. Pour cette mythologie, le temps historique existe, mais il est **accompli**. Marx soulignait la même chose lorsqu'il notait que, pour la bourgeoisie de son temps, il y avait bien eu de l'histoire, mais qu'il n'y en aurait plus. Dans cette séparation radicale entre le passé et le présent, entre le présent et l'avenir, la temporalité historique en vient à se vider de sa signification ; elle n'est plus que le démon qui plane sur la vie des humains, et non la dimension essentielle qui constitue celle-ci. Mais, comme démon, elle hante dans leur sommeil les consciences endormies et s'avance déjà comme « le cheval de bois dans la Troie du rêve » (Benjamin).

5 - La conscience anti-historique de notre époque ne doit pas être entendue comme une simple négation du passé, mais comme la négation du rapport organique avec la totalité de la temporalité historique, saisie simultanément dans ses dimensions de temps passé, présent et à venir, négation qui entraîne inéluctablement celle de toute compréhension de la praxis historique. Dans

<sup>17</sup> Kostas Papaïouannou, *La Consécration de l'histoire*, Champ libre, 1983, p. 51.

<sup>18</sup> Benjamin Gross, op. cit., p. 12.

<sup>19</sup> Ibid, p. 12.

<sup>20</sup> Ibid, p. 11.

<sup>21</sup> Ibid, p. 54.

ce cadre, la rupture révolutionnaire peut être totalement fétichisée, l'attente d'une insurrection générale devenant le seul et unique pivot de la pensée des « révolutionnaires », et venir même parfois s'intégrer comme élément constitutif de nouveaux discours de la domination (la « rupture pour la rupture », par exemple). Walter Benjamin remarquait déjà en son temps que la « conscience de la discontinuité historique est ce qui caractérise les classes révolutionnaires au moment de leur action. Pourtant, d'un autre côté, un rapport très étroit existe entre l'action révolutionnaire d'une classe et la conception qu'elle se fait, non seulement de l'histoire qui vient, mais de l'histoire passée. » Pour lui, c'était dans cette négation du regard tourné vers le passé que le mouvement révolutionnaire de son temps avait causé et consacré son échec : « Le sujet de la connaissance historique est la classe combattante, la classe opprimée elle-même. Elle apparaît chez Marx comme la dernière classe asservie, la classe vengeresse qui, au nom de générations de vaincus, mène à son terme l'œuvre de libération. Cette conscience, qui se ralluma brièvement dans le spartakisme, fut toujours scandaleuse aux yeux de la social-démocratie. En l'espace de trois décennies, elle parvint presque à effacer le nom d'un Blanqui, dont les accents d'airain avaient ébranlé le XIX<sup>e</sup> siècle. Elle se complut à attribuer à la classe ouvrière le rôle de rédemptrice des générations futures. Ce faisant elle énerva ses meilleures forces. A cette école, la classe ouvrière désapprit tout ensemble la haine et l'esprit de sacrifice. Car l'une et l'autre se nourrissent de l'image des ancêtres asservis, non de l'idéal d'une descendance affranchie. »<sup>22</sup> Ce constat posait alors l'urgence d'opérer la critique de l'idée de progrès, idée partagée également de façon très large dans le mouvement ouvrier, qui ruinait toute possibilité de concevoir l'histoire comme la propre activité de libération des hommes eux-mêmes. Cette possibilité pouvait, selon Walter Benjamin, ne se construire qu'à travers la remémoration de la tradition des vaincus. Remémoration qui ne consiste pas à substituer une nouvelle continuité historique

à la continuité historique que constitue l'histoire universelle des vainqueurs, mais plutôt qui « saisit la constellation que sa propre époque forme avec telle époque antérieure » et qui « fonde ainsi un concept du présent comme "à-présent", dans lequel se sont fichés des éclats du temps messianique. »<sup>23</sup> La puissance de « l'image dialectique qui en ressort se trouve alors dans la possibilité de faire exploser la représentation du cours continu de l'histoire tel qu'il s'impose. C'est l'intrusion du temps messianique dans l'histoire, non sous la forme spécifiquement apocalyptique précédemment évoquée, mais comme temps ouvert, comme « temps saturé d' "à-présent" ». » « Le monde messianique est le monde de l'actualité intégrale et, de tous côtés, ouverte. Ce n'est qu'en lui qu'il y a une histoire universelle. Mais non pas une histoire écrite, plutôt une histoire accomplie comme une fête. Cette fête est purifiée de toute solennité. Aucune espèce de chant ne l'accompagne. Sa langue est la prose libérée, qui a fait sauter les chaînes de l'écriture. »<sup>24</sup> Au contraire, dans sa forme apocalyptique, forme dégradée et altérée par la conscience anti-historique, le monde messianique ne vient que sous la forme d'une abolition totale du temps historique, d'une clôture définitive de celui-ci à travers le saut dans la « Fin des temps. » Pour Benjamin, l'espérance messianique de libération ne s'effectue pas dans cette attention tournée vers la fin, dans cette « attente haletante » de l'Événement à venir, mais plutôt à travers un « saut de tigre dans le passé » ; « l'historien est un prophète qui regarde en arrière », et « c'est à ce regard de voyant que sa propre époque est plus nettement présente qu'elle ne l'est aux contemporains qui "vont" du même pas qu'elle. »<sup>25</sup> Ces ultimes réflexions de Benjamin sur l'histoire résonnent ainsi dans notre propre temps comme l'éternel avertissement des menaces qui nous guettent. « La seule image que [notre génération] va laisser est celle d'une génération vaincue. Ce sera là son legs à ceux qui viennent. »<sup>26</sup> Ce n'est sans doute encore qu'une « faible force messianique sur laquelle le

<sup>23</sup> Ibid, p. 443.

<sup>24</sup> W. Benjamin, *Ecrits français*, Gallimard, collection « Folio Essais », 2003, p. 447.

<sup>25</sup> Ibid, p. 448.

<sup>26</sup> Ibid, p. 440.

<sup>22</sup> Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, Gallimard, collection Folio Essais, 2000, pp. 437-438. Le texte lui-même date de 1940.



*passé fait valoir une prétention* »<sup>27</sup>, mais c'est par cette porte étroite de la pensée que s'ouvre une perspective, insoupçonnée de la majeure partie des contemporains : « *les fruits nourrissants de l'arbre de la connaissance sont ceux qui portent enfermés dans leur pulpe, telle une semence précieuse mais dépourvue de goût, le temps historique.* »<sup>28</sup>

6 - « *On ne peut véritablement se délivrer d'une époque que par un geste qui a la structure du réveil en ceci également qu'il est entièrement régi par la ruse. C'est par la ruse, et elle seule, que nous nous arrachons au Royaume du rêve. Mais il y a aussi*

<sup>27</sup> Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, op. cit., p. 429.

<sup>28</sup> Benjamin, *Ecrits français*, op. cit., p. 442.

*une fausse délivrance dont la violence est le signe.* »<sup>29</sup> Il se pourrait que le sommeil de la conscience anti-historique de notre époque fusse interrompu par le bruit et la fureur ; cela semble même très probable. Le réveil qui s'en suivrait n'augurerait guère la perspective d'une concorde universelle. Dans les conditions de vie qui nous sont imparties, ne nous reste en somme que la ruse. Cette ruse, qui se donne pour tâche de contourner l'obstacle que constitue « *la perte du sens de l'histoire* » dans la société présente, ne peut se réaliser dans la fuite éperdue en avant, proposée par l'apocalyptisme et le nihilisme contemporains. Mais elle ne se réalise pas également dans le refoulement et l'ignorance des importantes forces anti-historiques qui enserment désormais le monde. Celles-ci ne sont pas de simples vapeurs idéologiques que l'on dissiperait d'un souffle de pensée critique, mais un véritable dispositif de

domination sur les consciences qui trouve son ancrage dans le vécu temporel quotidien des contemporains. C'est sur celui-ci que devra opérer la ruse de la conscience historique, qu'elle devra faire peser la force « faible » de l'idée messianique. Sous la pression de celle-ci, l'actuelle vie quotidienne doit pouvoir se révéler comme profondément étrangère à la vie elle-même, refléter la dimension homogène et vide de sa temporalité. « *Organiser le pessimisme* », disait Benjamin, soulignant que cela signifiait « *dans l'espace de la conduite politique... découvrir un espace d'images* », mais un espace d'images qu'on ne mesure pas « *de façon contemplative* » mais « *que nous cherchons* » comme « *le monde*

<sup>29</sup> W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, Ed. du Cerf, 1989, p. 192.

*d'une actualité intégrale et, de tous côtés, ouverte.* »<sup>30</sup>  
 Cet « espace », ou plutôt cet « espace-temps », qui ressemble (ou s'assemble) à cet « éclair qui en tous ses mouvements révèle que le tout est non-vérité » (Adorno), se trouve dans chaque instant et s'y épuise tout à la fois. La puissance vitale de la poésie nous le rappelle parfois. L'élan messianique, lui, porte sa révélation à saturation. Mais la brisure qu'il provoque est le fruit d'un véritable cheminement, celui qui s'enquiert de « traduire » la tradition dans le langage du présent (la présence du langage) ; car l'idée messianique est la promesse, non seulement la fin de toute séparation, mais surtout d'une ouverture intégrale au monde qui se réalise comme rédemption : le passé doit être sauvé, non dans le sens de le retrouver pour le conserver, mais dans celui où il s'agit de réaliser les espoirs qu'il porte en son sein.

7 - « *L'histoire n'est pas la mémoire, la conservation ou l'archive, et la tendance, en cette fin de XXe siècle, à identifier l'histoire et la mémoire est bien le signe que notre époque conservatrice ne rêve que d'un **statu quo**, qu'elle ne désire plus que quoi que ce soit **arrive** et ouvre une autre histoire. Or l'histoire, si ce terme a un sens, est une **histoire du présent**, et, en ce sens, une histoire politique. Il n'y a d'histoire que si des interventions forcent les moments critiques du temps et rendent possible la réalisation de promesses transmises et recouvertes par la tradition (...) Comme le répète Benjamin, l'histoire est une **construction**, c'est-à-dire à la fois une élaboration théorique et une organisation pratique. Car, pour pouvoir être ressuscité par une intervention présente, le passé doit être **construit**, c'est-à-dire prélevé dans la continuité chronologique, monté en tableau ou en image, et ainsi rendu lisible ou connaissable dans le moment critique présent.* »<sup>31</sup>

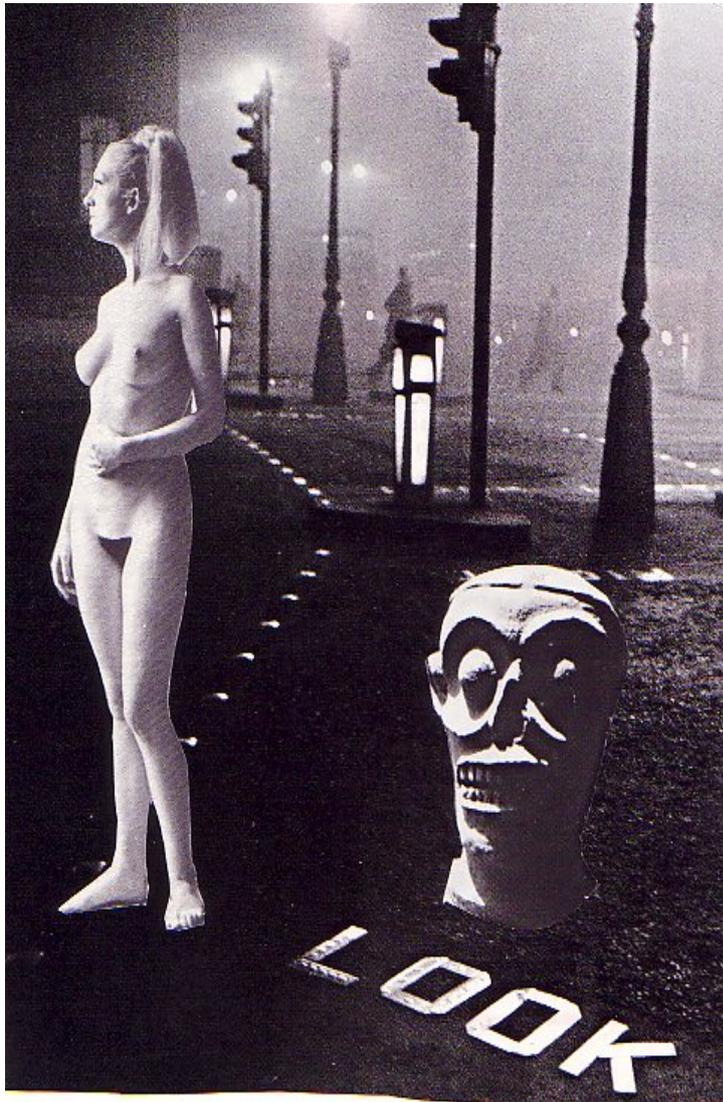
Ces réflexions de Françoise Proust viennent nous rappeler qu'il ne peut y avoir de pensée et de mouvement révolutionnaires hors de cette conception politique de l'histoire. Le projet révolutionnaire n'est jamais que le projet de cette réalisation intégrale de l'histoire. Il rejoint de ce fait

l'intuition originelle du messianisme, mais en élargissant celle-ci à la dimension authentiquement humaine de la temporalité historique qu'elle dévoilait. Les hommes font leur propre histoire, et, par la remémoration des promesses et des espoirs que cette histoire leur a déjà délivrés, ils peuvent savoir l'histoire qu'ils font. Dans une époque anti-historique, cette tâche se révèle dans toute son urgence ; il n'est pas dit que l'humanité ne préfère pas au bout du compte perpétuer sa marche somnambulique sous l'emprise des rêves. Mais les « éclats du temps messianique » représentent malgré tout la seule chance d'ouvrir des brèches dans la muraille du temps homogène et vide qui enserme aujourd'hui les consciences. On peut s'en moquer et railler la pensée utopique ; cette dernière constitue cependant la seule force, aussi « faible » soit-elle, capable de porter l'espérance révolutionnaire vers une nouvelle construction de la réalité. Sans cette idée messianique, pourquoi les hommes auraient-ils encore le **désir** de transformer le monde ? Retrouver la libre et riche vie historique d'une Athènes ou d'une Florence ne peut nullement découler de l'ennuyeuse et terne pensée de cette époque auto-satisfaite ; il n'y aura pas de renouvellement du projet révolutionnaire sans « *Principe Espérance* ». Et « *tout reprendre depuis le début* » ne signifie pas de « *faire table rase du passé* ». Nous sommes les enfants perdus de l'idée messianique.

- « *Et la pensée, demanda Rodion, la pensée ?*
- *Ah, c'est plutôt –maintenant- sur le crâne, un soleil de minuit. Glacial. Que faire s'il est minuit dans le siècle ?*
- *Soyons les hommes de minuit, dit Rodion avec une sorte de joie.* » (Victor Serge, *S'il est minuit dans le siècle.*)

<sup>30</sup> W. Benjamin, *Écrits français*, op. cit, p. 447.

<sup>31</sup> Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps*, Livre de poche, 1999, p. 45 (1<sup>ère</sup> édition : Ed. du Cerf, 1994).



**Vous aspirez à la reconnaissance  
Vous souhaitez qu'on se retourne sur votre passage**

**Rejoignez le soviet des fainéants !**

**Écrivez-nous : [georges.ouden@gmail.com](mailto:georges.ouden@gmail.com)**