

II. La Commune, l'État et la révolution

Un nouveau Léviathan bureaucratique

1850-1871 : Des *Luttes de classes en France* à *La Guerre civile en France*, toute une séquence : montée, déclin, et chute du Second Empire. Comme l'a mis en évidence Maximilien Rubel, cette séquence offre à Marx matière à méditer cet étrange phénomène politique moderne qu'est le bonapartisme, et de reconsidérer à travers lui la question de l'État, et de son rapport à la société civile¹. La leçon majeure en est que la classe travailleuse « ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'État pour la faire fonctionner à son propre compte ». C'est cette leçon que les dignitaires de la II^e Internationale s'empresseront d'enterrer, et qu'exhumera Boukharine pendant les premiers mois de la guerre mondiale². (Re)découverte si étonnante que Lénine lui-même, dans un premier temps, y vit une fougade libertaire du bouillant Nicolaï, et en fut presque scandalisé, avant de renouer le fil, après vérification, dans *L'État et la Révolution*. Marx a bel et bien écrit, en effet, que, sous la Commune, « forme politique enfin trouvée de l'émancipation », le pouvoir d'État avait été « aboli ».

1. Voir Maximilien Rubel, « Karl Marx devant le bonapartisme », réédité dans Karl Marx, *Les Luttes de classes en France*, op. cit. Paris, Folio, 2002.

2. Voir Marian Sawer, « The genesis of State and Revolution », in *Socialist Register*, 1977.

Dans *La Guerre civile en France*, les formules esquissées dès *Le 18 Brumaire* sont développées et renforcées. Les organes militaires et bureaucratiques de l'appareil d'État centralisé «enserrent le corps vivant de la société civile comme un boa constrictor». Construit sur les décombres de la société féodale et de son «anarchie bariolée», cet appareil, ayant rempli son rôle historique, s'est désormais transformé en une «excroissance parasitaire greffée sur la société civile»¹. Ainsi, à mesure que la lutte de classes moderne a pris forme, «la physionomie et le caractère du pouvoir d'État ont subi un changement frappant»: sa fonction répressive «n'a cessé de se développer».

Ressurgit ainsi, à la lumière des brasiers de la Commune, la critique impitoyable de la bureaucratie, amorcée en 1843 dans le *Manuscrit de Kreuznach*, et laissée depuis en jachère, ou reprise seulement de manière éparse dans des écrits de circonstance. L'esprit corporatif de l'ancien régime survit, écrivait le jeune Marx, dans la bureaucratie en tant que produit de la séparation entre l'État et la société civile: «Le même esprit qui, à l'intérieur de la société crée la corporation, crée dans l'État la bureaucratie [...] La bureaucratie est le formalisme d'État de la société civile.» Elle est «la conscience de l'État, la volonté de l'État, le pouvoir de l'État, incarnés dans une corporation, formant une société particulière et fermée à l'intérieur de l'État». Elle «ne peut être qu'un tissu d'illusions pratiques: elle est l'illusion même de l'État». Et l'esprit bureaucratique est «un esprit foncièrement jésuitique et théologique: les bureaucrates sont les jésuites de l'État et les théologiens de l'État; la bureaucratie est la république prêtre²».

1. Marx, *La Guerre civile en France*, op. cit., p. 257-58.

2. Marx, *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, Paris, 10-18, 1976.

Quant au bureaucrate, « pris individuellement », le but de l'État « devient son but privé : c'est la curée aux postes plus élevés, c'est le carriérisme. » La suppression de la bureaucratie ne sera donc possible que « si l'intérêt général devient *effectivement*, et non pas comme chez Hegel en pensée, dans l'abstraction, l'intérêt particulier, ce qui ne peut se concevoir que si l'intérêt particulier devient effectivement l'intérêt général ». Forme enfin trouvée de l'émancipation, la Commune de Paris apparaît précisément aux yeux de Marx comme la critique en acte de l'État bureaucratique et comme l'intérêt particulier devenu *effectivement* l'intérêt général. En quoi, « la plus grande mesure » qu'ait prise la Commune, ce n'est pas une invention doctrinaire ou un paradis artificiel, ce n'est pas l'établissement d'un phalanstère ou d'une Icarie, mais « sa propre existence », limites et contradictions incluses.

La Commune est ainsi « l'antithèse directe de l'Empire ». Ou encore, « la forme positive de la République sociale » rêvée depuis les Trois glorieuses de 1830 et les journées sanglantes de juin 1848. Grâce à l'abolition des deux grandes formes de dépense que sont « l'armée permanente et le fonctionnarisme d'État », elle fut un « gouvernement à bon marché ». C'est, poursuit Marx, avec des accents libertaires, « une révolution contre l'État lui-même, cet avorton sur-naturel de la société, le reprise par le peuple et pour le peuple de sa propre vie sociale », une révolution « pour briser cet horrible appareil de la domination de classe ». C'est, en d'autres termes, « la négation nette du Second Empire » comme « forme achevée de l'usurpation de l'État », et par suite « le début de la révolution sociale du XIX^e siècle ». Avec elle, « commence l'émancipation du travail »¹.

1. Marx, *La Guerre civile en France*, op. cit., p. 212-216.

Développée tout au long de *La Guerre civile*, l'antinomie entre l'Empire et la Commune ne s'éclaire vraiment que si l'on a en tête les tâtonnements théoriques et les questions laissées en suspens. Dès *Le 18 Brumaire*, Marx dénonçait «l'effrayant corps parasite qui obstrue les pores de la société», et qui, de la monarchie absolue au Premier Empire, en passant par la Révolution française, n'a cessé de grossir. Napoléon I^{er} perfectionna «la machinerie d'État» au point que «chaque intérêt commun fut immédiatement distrait de la société pour lui être opposé comme intérêt supérieur général»¹. Toutes les révolutions ont contribué depuis à perfectionner cette machine au lieu de la briser et de «rejeter ce cauchemar étouffant». La centralisation a cependant pu jouer, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, un rôle progressiste. Ainsi, sous le Premier Empire, «la bureaucratie n'était que le moyen de préparer la domination de classe de la bourgeoisie». Mais, sous le second Bonaparte, l'État semble s'être rendu indépendant de la société et «l'avoir subjuguée». Rétrospectivement, la bureaucratie apparaît alors comme «la forme inférieure et brutale d'une centralisation encore affectée de son contraire, le féodalisme». Toutefois, l'avènement, auquel Marx croit assister, en 1850-1852, d'un capitalisme industriel conforme à son concept, au détriment d'un capitalisme financier spéculatif et parasitaire, n'annonce pas la disparition de cette vieille bureaucratie corporative, mais sa transformation en bureaucratie moderne, c'est-à-dire en un corps bureaucratique de managers et d'agents d'exécution, en une sorte de féodalisme industriel !

1. Marx, *Le 18 Brumaire*, op. cit., p 297.

L'énigme du bonapartisme

La tentative d'élucider l'énigme du bonapartisme est donc indissociable de la question de la bureaucratie et du rapport problématique de l'État à la société civile. Par-delà son imitation grotesque du premier 18 Brumaire, le bonapartisme se révèle peu à peu, non comme une résurrection de l'antique césarisme, ni comme un reste bureaucratique de féodalisme d'Ancien Régime, mais comme la forme adéquate, voire «la seule forme possible de gouvernement à une époque où la bourgeoisie avait déjà perdu et où la classe ouvrière n'avait pas encore acquis la capacité de gouverner la nation». La bourgeoisie est alors contrainte de déléguer son pouvoir à un appareil incarnant un simulacre d'intérêt général: «Le régime impérial, avec sa dérision de parlement, est le régime qui fleurit à présent dans la plupart des grands États militaires du continent». À première vue, cette «dictature usurpée du corps gouvernemental sur la société semble humilier également toutes les classes». Mais, en réalité, elle est «devenue la seule forme possible d'État par laquelle la classe des appropriateurs peut continuer à tenir sous sa coupe la classe des producteurs»¹.

À travers le coup d'État du 2 décembre, Marx saisit fort bien que l'élection du président au suffrage universel constitue une onction républicaine qui investit sa personne d'une «sorte de droit divin» et l'autonomise par rapport à la classe qu'il est censé servir. Car «il est par la grâce du peuple», et il entretient avec la nation un «pouvoir personnel». Mais derrière cette figure, qui semble hissée au-dessus de l'antagonisme des classes par la magie du suffrage, se tient

1. Marx, *La Guerre civile en France*, op. cit., 257.

Inventer l'inconnu

un appareil à son image, un « régime de prétoriens », dont la police officieuse de la Société du Dix décembre et l'armée (qui « doit représenter l'État dans son antagonisme avec la société civile ») constituent les deux piliers.

Marx ne fait là que reprendre à son compte la critique des républicains radicaux contre le régime présidentiel : « La République dont le président est affublé du titre de chef de l'État n'est pas la République, c'est la royauté !... Un président nommé par la majorité absolue des suffrages du peuple aura une force immense et presque irréversible. Une telle élection est un sacre bien autrement divin que l'huile de Reims et le sang de saint Louis. L'homme ainsi investi de cette magistrature, s'il est ambitieux, et il ne faut pas tenter Dieu, encore moins l'homme, le président enfin, pourra dire à l'Assemblée : "Je suis plus que chacun de vous, autant et plus que vous tous. Chacun de vous n'a été élu que par un département ; je suis, à moi seul, le peuple entier ; tous ensemble, vous avez moins de votes que moi ; j'ai six millions de suffrages, je vaudrais à moi seul plus que toute l'Assemblée ; je représente mieux le peuple, je suis plus souverain que vous." S'il est plus fort que l'Assemblée, ce sera le roi élu qui répondra à vos interpellations par les faits accomplis, et qui pourra enfin, s'il le veut, gouverner sans vous, contre vous. »

L'auteur de ces lignes, Félix Pyat, député du Cher à la Constituante de 1848, puis délégué du X^e arrondissement à la Commune de Paris après son retour d'exil, dénonce aussi avec clairvoyance les effets collatéraux prévisibles de cette dérive monarchique des institutions. Un président élu au suffrage universel, comme le fut Louis Bonaparte avant de se faire proclamer empereur par le coup de force du 2 décembre (ou du « 18 Brumaire » par référence au coup d'État de l'oncle), est une sorte de roi, « avec tous ses inconvénients,

mais sans sa fixité, puisqu'il est transitoire, stimulant donc les ambitions, inventant les prétentions» : « Tout député veut être ministre, et tout ministre président, le plus fort des rois, puisqu'il est élu [...]. Le souvenir de la période royale subsiste d'ailleurs dans les mœurs présidentielles qui n'ont aboli ni l'étiquette ni l'ordonnement des dîners et des bals officiels. » Inutile de souligner l'étonnante actualité de tels propos face aux effets institutionnels pervers des institutions de la V^e République en France. Et Félix Pyat de conclure logiquement son réquisitoire contre la monarchie présidentielle : « Ou monarchie, ou Commune ! Si nous voulons la Commune, plus de présidence¹ ! ».

Loin d'une péripétie ou d'un avatar de la domination de classe, le bonapartisme apparaît donc désormais, pour Engels, comme « la forme nécessaire de l'État dans un pays où la classe ouvrière a été vaincue ». Le bismarckisme en est la version allemande. Il se caractérise, vis-à-vis des travailleurs et des capitalistes, par le fait qu'il « les empêche de se battre entre eux² ». Il flatte la fierté nationale par des guerres d'apparence héroïques. Il est bien « la vraie religion de la bourgeoisie moderne », qui « n'est pas faite pour régner directement ». À certains égards, elle a mieux à faire, et elle peut déléguer à cette charge de zélés commis qui lui sont liés par mille liens, mais qui peuvent donner l'avantageuse illusion d'arbitrer loyalement les litiges privés du point de vue du bien public, sans oublier de se servir généreusement au passage des plats.

« Une semi-dictature bonapartiste » s'impose ainsi comme « la forme normale » de la domination bourgeoise ; ou encore, comme « la seule forme possible de gouvernement à une époque où la bourgeoisie avait

1. Félix Pyat, *Contre la présidence, pour le droit au régicide*, Paris, Les amis de paris-zanzibar, 2002.

2. F. Engels, *Die preussische Militärfrage und die deutsche Arbeiterpartei*, Hambourg, 1865.

Inventer l'inconnu

déjà perdu et la classe ouvrière pas encore conquis la faculté de gouverner¹ ». La bourgeoisie ne peut plus, le prolétariat ne peut pas encore. Le bonapartisme surgit alors comme un troisième larron qui tire les marrons du feu. Et la Commune vaincue apparaît comme nouvelle illustration de la tragédie récurrente, qui conduisit Blanqui au bord de la folie, des révolutions trop tôt ou trop tard venues, condamnées à finir sous le couperet de Thermidor ou sous la mitraille de Versailles.

Le bonapartisme est donc la forme tendancielle ou rampante de l'état d'exception dans l'État moderne. Sous la république parlementaire, le pouvoir d'État ne pouvait être utilisé comme « instrument avoué de guerre civile » qu'en période de guerre civile déclarée, autrement dit dans des situations « spasmodiques et exceptionnelles ». Mais il demeurait « inadmissible comme forme politique normale de la société », et paraissait « même insupportable à la masse des classes moyennes² ». Le régime bonapartiste provoque en revanche un effet d'accoutumance. L'exception se banalise et tend à devenir la règle. Ainsi, le bonapartisme, « pouvoir d'État de la domination de classe à l'époque moderne – tout au moins sur le continent européen³ », apparaît-il rétrospectivement comme un laboratoire des régimes d'exception du XX^e siècle.

Abolition ou dépérissement de l'État

Le pouvoir d'État est « désormais aboli », écrit donc Marx à propos des six semaines de liberté communale. Aboli ? Le mot est fort. Il semble contredire les

1. Marx, *La Guerre civile en France*, cité par Maximilien Rubel, op. cit., p. 476.

2. *Ibid.*, p. 259.

3. Ce sont les mots de conclusion de Marx à son deuxième essai de rédaction de *La Guerre civile en France*.

polémiques contre Proudhon ou Bakounine, dans lesquelles Marx s'oppose à l'idée qu'une telle abolition, du salariat ou de l'État, puisse se décréter. Il s'agit plutôt d'un processus, dont il faut commencer par réunir les conditions : la réduction du temps de travail, la transformation des rapports de propriété, la modification radicale de l'organisation du travail. D'où les termes « d'extinction » ou de « dépérissement » (de l'État) qui, à l'instar de la « révolution en permanence », mettent l'accent sur le lien entre l'acte et le processus, et soulignent une dynamique et une temporalité à l'œuvre dans le changement révolutionnaire du monde¹.

Le deuxième essai de rédaction de *La Guerre civile* nuance fortement ce que l'on peut entendre par « abolition ». En tant « qu'antithèse directe de l'Empire », la Commune « devait être composée de conseillers municipaux élus au suffrage de tous les citoyens,

1. Il est souvent difficile de démêler entre les termes d'abolition, de dépérissement, de dépassement, d'extinction, ce qui relève des choix du traducteur, des variations de l'auteur lui-même, et du sens qu'il donne aux mots, selon qu'il écrit sans souci polémique ou cherche à préciser ses concepts pour clarifier un enjeu théorique. Il faudrait pour l'établir, et sans certitude d'y parvenir, se livrer à une étude exhaustive et comparée des textes. En allemand, le verbe *abschaffen* semble le plus approprié pour « abolir » (au sens employé dans l'abolition par décret de la peine de mort ou de la torture). C'est celui qu'utilise Marx pour rendre compte du point de vue anarchiste sur la question de l'autorité. Les autres termes utilisés soulignent davantage un mouvement processuel qu'une décision par décret, qu'il s'agisse d'*absterben* (dépérir), d'*auflösen* ou de *verschwinden* (se dissoudre ou disparaître) utilisés par Engels

dans une lettre de 1875 à Bebel. Ils désignent précisément un processus immanent sans intervention extérieure : *zu bestehen aufhören* (cesser d'exister), *fallen* (tomber, utilisé par Engels dans *L'origine de la famille* à propos de l'État qui tombe – sous-entendu : de soi-même – sans qu'il y ait de poussée extérieure). On trouve aussi des formules comme *macht er sich selbst überflüssig* : se rendre soi-même superflu, inutile, se vider de sa fonction. Ou encore, *ein schlafen* – « *schläft dann von selbst ein* » – (s'endormir – de soi-même – voire s'engourdir, s'éteindre : euphémisme courant dans les faires-part de décès pour : mourir). Ce n'est donc pas une abolition décrétée ou un assassinat, l'État meurt paisiblement dans son lit ! [Je dois ces recherches et ces précieuses indications à mon camarade germaniste Gérard Billy et ma camarade Elfriede Muller. Je les en remercie vivement. DB.]

responsables et révocables à tout moment». Elle «devait être un corps agissant et non parlementaire, exécutif et législatif en même temps». Les fonctionnaires et les propres membres de la Commune devaient «accomplir leur tâche pour des salaires d'ouvriers»: «En un mot, toutes les fonctions publiques, même les rares fonctions qui auraient relevé d'un gouvernement central, devaient être assumées par des agents communaux et placées par conséquent sous la direction de la Commune. C'est, entre autres choses, une absurdité de dire que les fonctions centrales, non point les fonctions d'autorité sur le peuple mais celles qui sont nécessitées par les besoins généraux et ordinaires du pays, ne pourraient plus être assurées. Ces fonctions devaient exister, mais les fonctionnaires eux-mêmes ne pouvaient plus, comme dans le vieil appareil gouvernemental, s'élever au-dessus de la société réelle, parce que ces fonctions devaient être assumées par des agents communaux et soumises par conséquent à un contrôle véritable. La fonction publique devait cesser d'être une propriété personnelle¹.»

Il ne s'agit donc pas d'interpréter le dépérissement de l'État comme l'absorption de toutes ses fonctions dans l'autogestion sociale, et encore moins dans la simple «administration des choses». Certaines de ces «fonctions centrales» doivent bel et bien continuer à exister, mais comme fonctions publiques sous contrôle populaire. Le dépérissement de l'État ne signifie pas alors le dépérissement de la politique, ou son extinction dans la simple gestion rationnelle du social. Il signifie plutôt l'extension du domaine de la lutte politique par la débureaucratization des institutions et la mise en délibération permanente de la chose publique. Une telle interprétation peut tirer

1. Marx, *La Guerre civile en France*, op. cit., p. 260.

argument de l'introduction d'Engels à l'édition de 1891. Le prolétariat, écrit-il alors, ne pourra s'empêcher de « rogner » les côtés les plus nuisibles de l'État, jusqu'à ce qu'une « génération grandie dans des conditions sociales nouvelles et libres soit en état de se défaire de tout le bric-à-brac de l'État¹ ». Il s'agit bien, non pas de proclamer ou de décréter l'abolition de l'État, mais de réunir les conditions permettant de se dispenser de son bric-à-brac bureaucratique. La prise du pouvoir n'est donc qu'un premier pas dans cette perspective, l'amorce d'un processus et non son aboutissement.

C'est là une conséquence de l'énigme tragique des révolutions prolétariennes reprise dans le chant de *l'Internationale*. Comment de rien devenir tout ? Certes, les prolétaires ne sont pas rien. Ils sont leurs propres expériences, la mémoire de leurs luttes, une culture et des savoirs. Et il n'est pas sûr que « devenir tout » soit l'ambition qui leur convienne. Empruntée à l'abbé Sieyès, qui en fit le mot d'ordre du Tiers-État, la formule convient mieux à l'ambition de la bourgeoisie victorieuse qu'à l'émancipation sociale des révolutions prolétariennes dont le résultat serait précisément de dépasser l'antinomie du tout et du rien. Mais si le dépérissement du vieil appareil de domination étatique est bien un processus, les tâches mêmes de la transformation révolutionnaire ne peuvent plus s'énoncer dans les termes du tout ou rien chers aux utopies maximalistes. Se dessine ainsi, à propos même de la Commune, et sous l'effet de son expérience, une problématique que l'on retrouvera lors du cinquième congrès de l'Internationale communiste, puis dans les débats de l'Opposition de gauche, à propos « des revendications transitoires ».

1. *Ibid.*, p 301.

Dès 1850, dans *Les Lutttes de classes en France*, Marx admettait que la revendication du « droit au travail », bien que constituant du point de vue bourgeois « une absurdité », ou, du point de vue philanthropique, un « vœu pieu et misérable », n'en exprimait pas moins, par une « formule maladroite », une revendication prolétarienne derrière laquelle se profilait « l'abolition du salariat, du capital, de leurs rapports mutuels ». De même soutenait-il la revendication d'un impôt progressif, sans souscrire pour autant le moins du monde au mythe d'une « juste répartition » des richesses dans une société d'exploitation dominée par la recherche du profit privé. Ainsi encore, bien loin d'une surenchère maximaliste, perçoit-il dans les mesures prises par la Commune, et en dépit de leurs limites (dont le stupide respect des coffres de la Banque de France), le « mouvement réel qui détruit l'ordre existant ».

Ce mouvement commence par des mesures qui ne semblent pourtant pas bouleverser l'ordre des choses : la séparation de l'Église et de l'État et le renvoi des prêtres « à la calme retraite de la vie privée » ; la destruction publique, le 6 avril 1871, des deux guillotines ; la libération des prisonniers politiques ; la suppression du travail de nuit des boulangers ; la fermeture du Mont-de-Piété ; la démolition de la colonne Vendôme, « symbole de force brutale et de fausse gloire », qui célèbre le militarisme et le chauvinisme ; l'admission des étrangers à siéger à la Commune, dont le drapeau est celui de la « République universelle » ; la libération des femmes de « l'esclavage dégradant » de la prostitution ; le transfert des services publics de l'État aux mains de la Commune ; et surtout, la « suppression de l'armée permanente et son remplacement par le peuple en armes ». Ce n'est pas tout. Mais ce n'est pas rien. Et si Marx reproche aux communards de ne pas avoir osé mettre la main sur la Banque de

France, de ne pas avoir marché sur Versailles, et d'avoir, « par scrupules de conscience », laissé « passer le moment opportun », c'est pour mieux les saluer et leur rendre l'hommage qu'ils méritent : « L'histoire ne connaît pas d'autre exemple de pareille grandeur ! S'ils succombent, ce sera uniquement pour avoir été trop gentils [...] Que l'on compare les Parisiens se lançant à l'assaut du ciel aux esclaves célestes du Saint-Empire prusso-germanique, avec ses mascarades posthumes, et ses relents de caserne et d'Église¹ ! »

La perspective du dépérissement de l'État demeure cohérente avec celle du dépérissement des classes sociales, telles du moins qu'elles existent dans les sociétés modernes. En réalité, la transformation radicale des rapports sociaux entraînerait une modification tout aussi radicale de tout le paradigme conceptuel dans lequel s'exprime la critique de l'économie politique et du despotisme marchand. Ainsi, le travail lui-même subsisterait, au sens général du métabolisme entre l'espèce humaine socialisée et les conditions naturelles de sa reproduction, mais il disparaîtrait au sens du travail contraint ou forcé du contrat salarial asymétrique. De même, dès lors que dépérirait le « marché du travail », que la force de travail ne serait plus une marchandise, que la logique de la solidarité et du bien commun l'emporterait sur celle du profit et de la concurrence généralisée, la notion de « travail productif » perdrait le sens étroit d'un travail salarié échangé contre du capital. Il retrouverait le sens large d'une activité utile aux besoins de la société dans son ensemble. Ainsi, « une fois le travail émancipé, tout homme devient un travailleur et le travail productif cesse d'être l'attribut d'une classe². »

1. K. Marx, lettre du 12 avril 1871.

2. Adresse à l'AIT, in *La Guerre civile en France*, op. cit., p. 45.

Du moment utopique au mouvement réel

Le « mouvement réel » qui s'oppose à l'ordre établi tend, à travers les expériences de 1848 et de la Commune, à surmonter son moment utopique pour donner au possible un sens pratique. Le prolétariat naissant s'est « jeté dans les bras des doctrinaires de son émancipation » et des « sectes socialistes », des esprits confus qui « divaguent en humanistes » sur « le millenium de la fraternité universelle » comme « abolition imaginaire des rapports de classe ». En revanche, « la classe ouvrière n'espère pas de miracles de la Commune », car elle n'a pas « d'idéal à réaliser » ou « d'utopies toutes faites », mais « seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société ». Le mouvement réel dissipe ainsi les « marottes sectaires » et tourne en ridicule « le ton d'oracle de l'infaillibilité scientifique ». Autrement, dit, le communisme, qui fut d'abord un état d'esprit, voire « un communisme philosophique », trouve avec la Commune sa forme politique.

Dans un article de 1843 sur *Les Progrès de la réforme sociale sur le continent*, le jeune Engels (il a juste 20 ans) s'enthousiasmait, non sans excès juvénile : « Il existe en France plus d'un demi-million de communistes, en négligeant les fouriéristes et autres réformateurs sociaux moins radicaux¹. » Le communisme est alors pour lui « une conclusion nécessaire, que l'on est bien obligé de tirer à partir des conditions générales de la civilisation moderne ». Un communisme logique, en somme. C'est la révolution de 1830 qui a produit ce « nouveau communisme ». Les ouvriers « retournèrent alors aux sources vives et à l'étude de

1. *The New moral World*,
4 novembre 1843. Engels distingue
ici les communistes des fouriéristes

en arguant qu'il y a chez Fourier
« une grave contradiction, car
il n'abolit pas la propriété privée ».

la grande révolution, et ils s'emparèrent vivement du communisme de Babeuf. C'est tout ce qu'on peut dire avec certitude du communisme moderne en France : on en discute d'abord dans les rues sombres et les ruelles surpeuplées du faubourg Saint-Antoine ».

Ce communisme spectral, sans programme précis, hante l'air du temps sous les formes « mal dégrossies » de la secte des Égalitaires ou des rêveries icariennes de Cabet. En Allemagne, en revanche, le communisme surgit d'abord comme une tendance philosophique. Dès le mois d'août 1842, « certains d'entre nous dans le parti [Engels entend alors par parti non pas une organisation partisane au sens moderne, mais le courant des jeunes hégéliens de gauche identifiés à la revue des *Annales allemandes*] estimaient que les changements simplement politiques seraient insuffisants et ils déclarèrent que leurs conceptions philosophiques ne pouvaient aller de pair qu'avec une révolution sociale ». Le communisme surgit alors comme « une conséquence si nécessaire de la philosophie hégélienne que nul ne pouvait plus l'écraser ». Il semble, en effet, que ce « communisme philosophique » (sic) soit « bien enraciné » en Allemagne. Mais son origine philosophique a pour conséquence paradoxale que « nous recrutons parmi les classes qui ont bénéficié des privilèges de la culture, c'est-à-dire parmi les universitaires et les hommes d'affaires qui n'ont pas éprouvé personnellement des grandes difficultés dans la vie ». C'est pourquoi « nous avons beaucoup à apprendre des socialistes anglais qui nous précèdent de loin et ont fait pratiquement tout le travail¹ ».

En un quart de siècle, le communisme a donc accompli sa mue : de ses modes initiaux d'apparition,

1. *Ibid.*

Inventer l'inconnu

philosophiques et utopiques, à la forme politique enfin trouvée de l'émancipation. La Commune de 1871 s'efforce ainsi de « faire de la propriété individuelle une réalité en transformant les moyens de production en [...] simples instruments d'un travail libre et associé », à partir desquels il devient possible d'envisager de régler la production coopérative selon un plan national commun¹. Elle entend, en effet, exproprier les expropriateurs pour « faire de la propriété individuelle une réalité », en remettant « aux associations d'ouvriers, sous réserve de compensation, tous les ateliers et fabriques qui avaient fermé », soit que les propriétaires aient fui à Versailles, soit qu'ils aient préféré suspendre le travail. Cette logique est davantage celle d'une coopérativisation généralisée et coordonnée que celle d'une étatisation autoritaire. Ainsi, la Commune a « judicieusement » désigné une commission communale pour étudier, en collaboration avec les délégués des corps de métiers « la façon de transférer les ateliers et manufactures abandonnés à des sociétés coopératives ouvrières avec indemnité aux déserteurs capitalistes ». La générosité de ces « partageux » injustement calomniés, bridés par un reste de respect excessif envers la sacro-sainte propriété, allait jusqu'à accorder « compensation » aux exploités expropriés et à indemniser le patronat déserteur !

Écrits à chaud, dans le feu de l'événement, les textes de Marx et d'Engels sur la Commune permettent de régler son compte au mythe tenace d'un Marx ultrajacobin, hyperétatiste, et centralisateur à outrance, face à un Proudhon girondin, libertaire et décentralisateur. Certes, il souligne que la constitution communale, qui

1. Sur cette formule qui oppose non pas la propriété collective, mais la propriété individuelle

à la propriété privée voir aussi le chapitre du livre I du *Capital*.

brise le pouvoir d'État moderne, « a été prise à tort pour une tentative de rompre en une fédération de petits États, conforme aux rêves de Montesquieu et des Girondins, cette unité des grandes nations qui, bien qu'engendrée à l'origine par la violence, est devenue maintenant un puissant facteur de la production sociale ». On a également voulu voir à tort, dans la Commune « qui brise le pouvoir d'État moderne, un rappel à la vie des communes médiévales » qui précèdent ce pouvoir d'État¹. Marx historicise en revanche la fonction et le sens de la centralisation étatique. Elle a pu jouer un rôle utile pour déblayer les particularismes féodaux, puis pour défendre la révolution contre les complots de l'Ancien Régime. Mais, contre l'État parasite et bureaucratique victorieux, et contre sa centralisation gouvernementale, il soutient une logique de décentralisation solidaire dans une perspective d'alliance entre les paysans opprimés par Paris-Capitale et les travailleurs parisiens opprimés par la réaction provinciale : « Paris, capitale des classes dominantes et de leur gouvernement, ne peut pas être une ville libre et la province ne peut pas être libre, car c'est ce Paris-là qui est la capitale. La province ne peut être libre qu'avec la Commune de Paris². »

Cet antagonisme entre Paris-Capitale et Paris-Commune est la scène originelle d'un conflit entre deux forces sociales et deux principes politiques. Les classes dominantes n'ont cessé de vouloir conjurer le spectre de Paris-Commune, plusieurs fois ressuscité (en 1936 avec les grèves du Front populaire, en 1945 avec l'insurrection et la libération de Paris, en 1968

1. Marx, *La Guerre civile en France*, op. cit., p. 45.

2. *Ibid.*, p. 227. « Le génie spontané de la Commune, insiste à son tour Henri Lefebvre, ce fut d'avoir, au nom

du peuple de la capitale, rompu avec le centralisme étatique traditionnel et proposé un programme de décentralisation. » (*La Proclamation de la Commune*, p. 163.)

Inventer l'inconnu

avec sa grève générale et ses barricades). Depuis, toutes les politiques urbaines n'ont eu de cesse de vider le Paris-Commune de ses énergies populaires, en exilant le peuple des quartiers dans la zone grise de banlieues de plus en plus lointaines, pour en faire une cité sans citoyens (et des citoyens sans cité, relégués sous les murs de la cité interdite), une ville-vitrine et une ville-monument.

Ce que voulut Paris-Commune, c'était « briser le système d'unité factice qui s'oppose à la véritable union vivante de la France ». Car l'unité imposée jusqu'alors était « une centralisation despotique, inintelligente, arbitraire et onéreuse ». L'unité politique autour de la Commune, ç'eût été, au contraire, « l'association volontaire de toutes les initiatives locales », et « une délégation centrale des communes fédérées¹ ». Le Marx communard va alors jusqu'à reprendre à son compte la formule de Montesquieu d'une république fédérative, conçue comme « une société de sociétés qui en font une nouvelle qui peut s'agrandir par de nombreux associés ». Il entrevoit donc une dynamique expansive de l'association que l'on pourrait appeler aujourd'hui, dans le jargon de l'euro-langue, une « subsidiarité » ascendante ou démocratique.

Il n'est pas surprenant que les possédants, et tous les parasites bureaucratiques bénéficiaires des rentes et des plaisirs de Paris-Capitale, n'aient eu de cesse de désarmer ce double redoutable qu'était devenu le Paris-Commune en lui opposant leur propre décentralisation, une décentralisation féodale visant à ressusciter l'influence des domaines et des châteaux. La contre-révolution versaillaise s'était fixée pour but de « décapiter et décapitaliser Paris² ». Il aura fallu plus

1. *Ibid.* p. 231.

2. Adresse du conseil général, *Ibid.*, p. 31.

d'un siècle pour y parvenir. Paris insurgé, Paris-la-rouge, «est partie vers Aubervilliers, ou vers Nanterre l'embourbée», comme le chantait Henri Gougaud. Exilée, elle se venge quand la banlieue brûle, faisant alors de la Capitale versaillisée une ville médiévale assiégée dans ses propres murs, ou dans l'enceinte de son boulevard périphérique.

Ce qu'est la dictature du prolétariat

La Commune, donc, comme forme enfin trouvée de l'émancipation, ou de la dictature du prolétariat, ou des deux, indissociablement? C'est ce que proclame Engels, vingt ans après, en conclusion de son introduction, datée précisément du 18 mars 1891, à *La Guerre civile en France*: «Eh bien, messieurs, voulez-vous savoir de quoi cette dictature a l'air? Regardez la Commune de Paris. C'était la dictature du prolétariat¹.»

Il vaut en effet la peine d'y regarder de plus près. Le mot «dictature», au XIX^e siècle, évoque encore la vertueuse institution romaine d'un pouvoir d'exception, dûment mandaté et limité dans le temps pour faire face à une situation d'urgence. Il s'oppose à l'arbitraire de la «tyrannie». C'est en ce sens que Marx le reprend dans *Les Luttes de classes en France*, après avoir cité son propre article du 29 juin 1848, publié dans la *Nouvelle Gazette rhénane* au lendemain même des massacres. Les journées de Juin ont non seulement brisé le consensus républicain, elles ont aussi fendu en deux le sens même du mot révolution, dédoublé désormais en «une belle révolution» et «une révolution hideuse» aux yeux des possédants. La «belle», c'est pour eux celle de Février, «la révolution

1. *Ibid.*, p 302.

Inventer l'inconnu

de la sympathie généralisée, parce que les antagonismes qui y éclatèrent contre la royauté sommeillaient paisiblement côte à côte, à l'état embryonnaire, et parce que le combat social qui en constituait l'arrière-plan n'avait atteint qu'une existence impalpable, l'existence des mots et des phrases ». La « révolution hideuse », c'est celle de Juin, « répugnante » aux yeux du parti de l'ordre naissant, « parce que les phrases ont fait place à la réalité ».

Ce n'est pourtant pas la révolution qui, en l'occurrence, fut « hideuse », mais bien la réaction et la contre-révolution. La révolution de Juin, ce n'est plus la révolution rêvée, la révolution romantique, mais l'impitoyable révolution prosaïque du désespoir qu'Engels évoque au lendemain des massacres : « Ce qui distingue la révolution de Juin de toutes les révolutions qui ont eu lieu jusqu'ici, c'est l'absence de toute illusion et de tout enthousiasme. » La révolution de Juin, « c'est la révolution du désespoir », comparable à la guerre des esclaves à Rome ou à l'insurrection de 1834 des canuts lyonnais : « Le joyeux esprit français lui-même se tut¹. »

Comme au lendemain de la défaite de juin 1848, l'esprit de revanche et de vengeance du parti de l'ordre se déchaîna après l'écrasement de la Commune. Sa cruauté victorieuse fut proportionnelle à la grande peur qu'il avait éprouvée. Sur les massacres de juin 1848, les témoignages sont d'autant plus éloquents qu'ils viennent d'observateurs soulagés d'avoir vu l'insurrection défaite.

Celui de Renan : « C'est un très grand malheur que l'insurrection ait été tentée, mais c'eût été un malheur plus grand encore qu'elle eût triomphé. Je ne regretterai pas la société présente quand je la verrai

1. F. Engels, *Neue Rheinische Zeitung*
du 28 juin 1848.

remplacée par une forme plus avancée ; mais, en attendant que les nouvelles idées soient devenues acceptables et sociales, je veux qu'on conserve les bases actuelles, car cet état vaut encore mieux que le chaos.» Ayant assisté de sa fenêtre à la tuerie, le jeune défroqué écrit à sa sœur Henriette : « Attache peu d'importance, je te prie, à l'amertume et aux accès d'humeur que j'ai pu laisser échapper contre l'un des partis, contre celui-là même avec lequel je faisais cause commune. Tu les comprendras facilement. J'étais sous l'impression immédiate d'atrocités, d'horreurs. Je suis toujours pour ceux que l'on massacre, même quand ils sont coupables. Ivres de sang, les gardes mobiles ont commis des indignités qu'on hésite à raconter [...]. Mais, ce qu'il y a d'affreux, ce sont les hécatombes de prisonniers qui ont été immolés deux ou trois jours après. Des malheureux entassés dans les combles, sous les plombs, étouffant, manquant d'air, mettaient la tête à une étroite lucarne pour respirer. Eh bien ! Chaque tête qui dépassait servait de point de mire aux gardes nationaux et était accueillie par une balle. Je dis, après cela, que la bourgeoisie est capable des massacres de Septembre, et encore... les septembriseurs tuaient ceux qu'ils croyaient les ennemis de la France ; les épiciers tueront ceux qu'ils croient ennemis de leur boutique¹. »

Celui de Flaubert : « On se vengeait à la fois des journaux, des clubs, des attroupements, des doctrines, de tout ce qui exaspérait depuis trois mois [...]. L'aristocratie eut les fureurs de la crapule. Des gens d'esprit en restèrent idiots pour toute leur vie [...]. Les haines foisonnaient : haine contre les instituteurs primaires et contre les marchands de vin, contre les classes de philosophie, contre les cours d'histoire, contre les

1. Ernest Renan à Henriette Renan, le 16 juillet 1848.

Inventer l'inconnu

romans, les gilets rouges, les barbes longues, contre toute indépendance, toute manifestation individuelle ; car il fallait relever le principe d'autorité, qu'elle s'exerçât au nom de n'importe qui, qu'elle vint de n'importe où, pourvu que ce soit la Force, l'Autorité¹. » C'est face à cette violence effrénée du despotisme des possédants que Marx reprend à son compte pour la première fois « l'audacieuse devise » : « Renversons la bourgeoisie ! Dictature de la classe ouvrière² ! »

Après un ^{XX}e siècle qui connut tant de despotismes militaires et bureaucratiques, la connotation du terme dictature l'a emporté sur la signification initiale, au point qu'il est devenu imprononçable. Encore faut-il être attentif à ne pas confondre le mot et la chose, et à ne pas évacuer avec le mot le problème auquel il cherchait une réponse. Si, comme le déclare Engels sur le ton du défi, la Commune, « c'était la dictature du prolétariat », il importe de savoir plus précisément ce qu'était la Commune. En se dotant de mandataires sous contrôle populaire permanent, rétribués comme des ouvriers qualifiés, elle supprime « tous les mystères et les prétentions de l'État ». Sa mesure la plus importante, ce fut « sa propre organisation qui s'improvisa avec l'ennemi étranger à une porte et l'ennemi de classe à l'autre³ ». Certes, elle « ne supprime pas la lutte des classes », mais représente « la libération du travail » comme « condition fondamentale de toute vie individuelle et sociale ». Elle crée ainsi « l'ambiance rationnelle » dans laquelle peut commencer – commencer seulement ! – à se développer l'émancipation sociale⁴. Elle est, dit encore Marx, « ce sphinx qui tracasce fort l'entendement bourgeois ». Tout simplement,

1. Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale*.

2. Marx, *Les Luttes des classes en France*, op. cit., p. 40.

3. *Ibid.*, p. 215.

4. *Ibid.*, p. 216.

«la forme sous laquelle la classe ouvrière prend le pouvoir politique¹».

Cette forme «enfin trouvée» de la dictature du prolétariat – il faut le souligner avec force, tant c’est oublié – reste celle du suffrage universel (dont les femmes cependant demeurent exclues!) et de la représentation territoriale des communes et des quartiers : «La Commune devait être composée de conseillers municipaux des divers arrondissements (comme Paris en a été l’initiateur et le modèle, ce sera notre référence) élus au suffrage de tous les citoyens, responsables et révocables à tout moment. La majorité de cette assemblée était naturellement composée d’ouvriers ou de représentants reconnus de la classe ouvrière².» Dans l’adresse du 31 mai 1871 au Conseil général de l’AIT, Marx insiste : «Le suffrage universel devait servir au peuple constitué en communes», et «rien ne pouvait être plus étranger à l’esprit de la Commune que de remplacer le suffrage universel par une investiture hiérarchique». Il n’envisage donc jamais une restriction de l’exercice du droit de vote sur critères sociaux. Il exprime seulement sa conviction, sans doute naïve, que la majorité politique doit correspondre «naturellement» à la majorité sociale. Quant au rapport des représentants aux représentés, des mandataires à leurs mandants, il est celui d’un contrôle permanent, concrétisé par les principes de responsabilité et de révocabilité. Les représentants ont ainsi à rendre compte en permanence de leurs actes et, en cas de litige avec les représentés, à remettre en jeu leur mandat.

Dans ce deuxième essai de rédaction de *La Guerre civile*, il n’est plus fait mention de mandat impératif, comme c’était encore le cas dans l’adresse à l’AIT

1. *Ibid.*, p. 256.

2. *Ibid.*, p. 260.

Inventer l'inconnu

du 31 mai 1871. Il y était mentionné que, jusque dans les plus petits hameaux, les communes rurales devaient « administrer leurs affaires par une assemblée de délégués à tout moment révocables et liés par le mandat impératif des électeurs¹ ». Il est vraisemblable que Marx s'est alors contenté de paraphraser le manifeste du Comité central des vingt arrondissements, paru dans le *Cri du Peuple* du 27 mars, selon lequel l'idée communale impliquait non seulement la révocabilité permanente, mais encore « le mandat impératif, précisant et limitant le pouvoir et la mission du mandataire ». La différence n'est pas anodine. Autant la révocabilité est la conséquence de la responsabilité de l'élu devant ses électeurs (du mandataire devant ses mandants, disait-on sous la Révolution française), autant le mandat impératif aboutirait à paralyser la délibération démocratique. Si le mandataire n'est que le porte-parole de l'intérêt particulier de ses mandants, sans possibilité de modifier son point de vue en fonction de la discussion, aucune volonté générale ne peut émerger. La simple addition des intérêts particuliers ou corporatifs se neutralise. Et la paralysie du pouvoir constituant finit par faire le lit d'une bureaucratie qui s'élève au-dessus de cette volonté en miettes en prétendant incarner l'intérêt général.

L'autre aspect, plus discutable, des leçons tirées par Marx de sa compréhension de la Commune comme « corps agissant et non parlementaire, exécutif et législatif en même temps », c'est la non séparation des pouvoirs. Elle relève d'une confusion entre la notion de dépérissement de l'État comme corps parasitaire séparé, et la notion de disparition de

1. On retrouve chez Lénine, dans *L'État et la révolution* notamment, les principes de responsabilité

et de révocabilité mais non le mandat impératif.

la politique au profit d'une simple auto-administration des choses ou du social.

S'il suffit, pour savoir ce qu'était la dictature du prolétariat dans l'esprit de Marx et Engels, de regarder la Commune, et si l'on s'en tient à leur présentation pour comprendre ce qu'elle était, il apparaît que les premières mesures de cette « dictature », respectueuse du suffrage universel et du pluralisme politique, consistent en une débureaucratization et une démilitarisation de l'État-Léviathan. Elles consistent en dispositions qui relèvent de ce qu'on appellerait aujourd'hui une « démocratie réellement participative », et en mesures élémentaires de justice sociale. Cette « dictature » n'a donc pas grand chose d'un pouvoir dictatorial arbitraire ou d'un régime d'exception, si ce n'est la suspension de l'ordre légal existant au profit de l'exercice du pouvoir constituant inaliénable d'un peuple souverain.

Chœur victorieux ou solo funèbre

Le problème de la représentation n'en demeure pas moins posé, très précisément parce que la politique n'est pas un simple reflet des rapports sociaux. Il n'est donc pas dissout dans l'opposition simpliste entre démocratie directe et démocratie représentative. La représentation politique n'est pas reflet, mais transfiguration. Dès 1850, Marx se demande ainsi comment Bonaparte, « l'homme le plus simple de France », a bien pu acquérir « la signification la plus complexe¹ ». Réponse : « C'est justement parce qu'il n'était rien, qu'il pouvait tout signifier, sauf lui-même. » Un linguiste contemporain pourrait dire que toute sa force tenait à cette fonction de signifiant vide ou flottant.

1. Marx, *Les Luttes des classes en France*, op. cit., p. 57.

Inventer l'inconnu

Mais les mystères et les prodiges de la représentation, son aptitude à escamoter ce qu'elle représente et à montrer ce qu'elle n'est pas ne s'arrêtent pas au tour de bonneteau bonapartiste. Ainsi, ce qui fait des démocrates les représentants du petit-bourgeois, « c'est qu'intellectuellement ils ne dépassent pas les limites que celui-ci ne franchirait pas dans la vie » : « Tel est, d'une manière générale, le rapport des représentants politiques et littéraires d'une classe à la classe qu'ils représentent¹. » Un rapport décalé qui transpose et cache autant ou plus qu'il ne montre. Le jeu de la représentation est donc un défi au déterminisme sociologique vulgaire. Ce qui s'y joue, c'est la possibilité, non seulement d'alliances politiques, mais d'un rassemblement de forces, d'un « bloc historique » (qui n'est pas encore pensé en termes d'hégémonie) capable, à partir d'une position de classe, d'apporter une réponse non corporative aux problèmes généraux de la nation et de la société.

Ainsi, en 1848, « Ledru-Rollin et Raspail étaient les noms propres, celui-là de la petite bourgeoisie démocratique, celui-ci du prolétariat révolutionnaire ». Mais, face à la bourgeoisie contre-révolutionnaire coalisée, les parties révolutionnaires de la petite bourgeoisie et de la paysannerie « devaient naturellement s'allier au grand dignitaire des intérêts révolutionnaires, le prolétariat révolutionnaire ». Tendait ainsi à se constituer un nouveau bloc hégémonique : « En désespérant de la restauration napoléonienne, le paysan français abandonnera sa foi en sa parcelle, tout l'édifice de l'État érigé sur cette parcelle s'écroulera et la révolution prolétarienne obtiendra le cœur sans lequel son solo devient un chant funèbre dans toutes

1. Marx, *Le 18 Brumaire*, op. cit., p. 215.

les nations paysannes¹. » La question, qui semble dans un premier temps réservée aux « nations paysannes », se révèle, à l'épreuve de l'expérience historique, bien plus vaste. C'est celle de la reconstitution permanente des différenciations à l'œuvre dans la société et au sein même d'un prolétariat bien loin de former spontanément un grand sujet homogène. C'est aussi celle du rapport, non pas de correspondance, mais de traduction et de transposition, entre les rapports sociaux et leur expression politique.

Sous la Commune, la petite et la moyenne bourgeoisie, composant aux côtés des travailleurs la grande masse de la garde nationale, ont rallié pour la première fois la révolution sociale. Marx souligne l'importance des mesures prises en faveur des débiteurs pour consolider cette alliance. Car la révolution communale « représente toutes les classes de la société qui ne vivent pas du travail d'autrui ». Si la Commune était « la représentation véritable de *tous les éléments sains* de la société française et, par suite, le *véritable gouvernement national*, elle était *en même temps* un gouvernement ouvrier, champion audacieux de l'émancipation du travail² ». Énigmatique formule, qui confie un problème à la postérité, bien plus qu'elle ne lui offre une solution. Forme trouvée de l'émancipation sociale et de la prise de pouvoir par la classe ouvrière, la Commune est donc, « en même temps », un gouvernement ouvrier et le véritable gouvernement national représentatif de « tous les éléments sains de la société ». Autrement dit, un particulier universel. Soit, en dépit de son écrasement sanglant, un chœur potentiellement victorieux, et non fatalement un solo funèbre.

1. *Ibid.*, p. 308.

2. Marx, *La Guerre civile*, op. cit., p. 49 et 220.

Mystères dans la représentation

« Juin 1848, écrit Jacques Rancière, fait de la vérité du livre [*Le Manifeste du Parti communiste*] le spectacle de la rue. » Toutes les classes de la société se trouvent, constate alors Marx, « contraintes de quitter les loges, le parterre, et la galerie, pour jouer en personne sur la scène révolutionnaire ». « On n'échappe pas au théâtre », ajoute-t-il dans le *18 Brumaire*. Mais l'acteur principal joue faux, et, « à partir de là, tout se trouble » : « Le livre de la révélation du *Manifeste* se couvre de hiéroglyphes. La scène politique se vide de ses acteurs en titre, bourgeois et prolétaires, pour laisser place à une troupe de comédiens remplaçants, dont la burlesque représentation s'achève par le triomphe du pitre Louis-Napoléon¹. » Ces hiéroglyphes sont ceux de la scène codée de la politique, sur laquelle les acteurs sociaux n'apparaissent jamais que travestis. Ce travestissement est propice à la confusion des rôles et aux quiproquos dignes du *Mariage de Figaro*. Ces « effets de théâtre ou de cirque » traduisent « l'incapacité des classes à exister au niveau seul qui leur donne droit à ce titre : celui de leur représentation politique ». Chaque classe, tant la bourgeoisie que le prolétariat, apparaît donc « doublée, décomposée par sa propre caricature, ou, pour le dire exactement, son lumpen ». Sur cette scène politique, les acteurs en titre s'effacent pour laisser la place à une troupe de figurants, et la représentation s'achève par le triomphe de Louis-Napoléon sous les vivats de sa claque, sa société du Dix-décembre.

Le lumpen n'est pas une classe, mais « un mythe », celui de « la mauvaise histoire qui vient parasiter la bonne ». Il incarne la mauvaise décomposition face

1. Jacques Rancière,
Le philosophe et ses pauvres,

Paris, Champs-Flammarion, 2007,
pp 140-142.

à la bonne, la classe « qui n'en est plus une » ou celle qui n'est « même pas encore ». Contretemps, encore. Scission intime entre la classe réelle, ses faiblesses et ses lâchetés, et la classe historique, sa grandeur et son héroïsme supposés : « En allant jusqu'à oublier l'intérêt révolutionnaire de leur classe pour un bien-être passager, les ouvriers renonçaient à l'honneur d'être une classe conquérante¹ ! » Dans cette décomposition de la classe en lumpen, on peut lire, écrit Rancière, « la dérision de toute explication politique en termes de classe » : « Ainsi, la prétendue analyse matérialiste des classes sociales est bien plutôt le mythe manifestant la fuite perpétuelle des identités et la commune dérélition des classes². » Sur ce théâtre d'ombres, la bonne histoire, celle de la tragédie, fait place à la mauvaise, celle de la mesquinerie comique, de l'opérette, et des bouffonneries d'Empire. Entre tragédie et comédie, le mélange des genres produit les effets comiques d'un texte dit à contretemps, comme s'il s'agissait d'une « répétition grotesque d'un combat contre l'histoire déjà perdu par la chevalerie du temps de don Quichotte ». Alors que le tragique était l'expression authentique de la lutte entre l'ancien et le nouveau, le comique n'est plus que la répétition en farce d'une histoire déjà jouée et de valeurs déjà mortes³.

Là où Rancière voit une mythologie de la lutte sociale, Marx explore dans la difficulté un problème stratégique, celui des médiations entre cette lutte et son expression politique, ou encore entre les classes et la lutte des partis. Dans *La Sainte Famille*, il écrivait déjà qu'il « ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel

1. Marx, *Le 18 Brumaire*, cité par Jacques Rancière, p. 216.

2. J. Rancière, *op cit.*, p. 148.

3. *Ibid*, p. 104. « La question littéraire de la tragédie, ajoute Rancière, est

aussi la question politique de la révolution en ces années 1850 où la bourgeoisie vit pour la deuxième fois son 16^e siècle. »

Inventer l'inconnu

prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se représente momentanément», mais «de savoir ce que le prolétariat *est*, et ce qu'il sera *historiquement obligé* de faire conformément à cet être». Absorption de l'apparence par l'être, cette obligation historique peut-être lue à juste titre comme une téléologie selon laquelle la contradiction entre le réel et le possible se résout inéluctablement dans un devenir sans médiations politiques. Le prolétaire historique, enfin conforme à son être, y est représenté comme «la négation de l'ouvrier» réellement existant. L'artisan, le lumpen, le petit-bourgeois sont alors autant de «masques de comédie et de déguisements dont s'affuble la distance de l'ouvrier au prolétaire, la non-coïncidence du temps du développement et du temps de la révolution¹». En fonction d'un présupposé normatif, les ouvriers réels sont pour Marx (et Engels), de faux prolétaires, de ridicules *Straubinger*, victimes de l'idiotisme du métier. L'ouvrier réel ne serait donc qu'un petit-bourgeois encroûté, et le philosophe, qui ne peut se passer de ces «bêtes incorrigibles» se donnerait pour tâche de «faire venir le sujet Prolétariat à la place de la masse bigarrée des ouvriers²».

Radicalisant à outrance l'antinomie à l'œuvre entre un ouvrier réel et un prolétariat virtuel, Rancière semble faire du communisme de jeunesse de Marx et d'Engels un communisme purement spéculatif. Il n'en explicite pas moins une contradiction effective, à laquelle ils répondent, de manière encore balbutiante, par la médiation du parti. Mais ce parti, lui-même spéculatif selon Rancière, n'a d'existence que comme «l'envers du conte», comme représentation

1. *Ibid.*, p. 123.

2. *Ibid.*, p. 136. Quand Rancière envisage que ce pourrait être un caractère permanent de la classe ouvrière que d'être «toujours en

formation» ou d'être «un lieu de transit», il est moins éloigné qu'il semble le penser de certaines intuitions de Marx.

d'un spectre (prolétarien) qui n'est rien d'autre que l'ombre de la bourgeoisie, seule vraie puissance active visible dans le *Manifeste communiste*. Rancière en conclut que ce *Manifeste* est, au fond, « un acte de foi dans le suicide bourgeois » plutôt que dans la force émancipatrice du prolétariat. C'est pourquoi Marx aurait pu liquider sans trop de regrets son parti (La Ligue des communistes), avant même que la comédie révolutionnaire ne soit terminée. Car ce parti est « la simple négation de cet être ouvrier façonné par le deuil bourgeois et les neiges de la fatigue [...], l'acte pur du prolétaire, représentant sous la forme de son absolue négation, la pure fatigue des prolétaires¹ ».

La logique est donc simple : la fatigue et l'abrutissement au travail exigent que les ouvriers « soient représentés par un parti », mais ce parti ne peut être réellement « conforme à leur être » que dans des situations extrêmes de crise révolutionnaire qui sont rares ou exceptionnelles. Entre deux crises, vient l'heure de la critique théorique. D'où les intermittences (relatives) de la politique sous la forme de l'action partisane, au lendemain des révolutions de 1848 comme au lendemain de la Commune de 1871. C'est à Lénine qu'il reviendra de penser autrement l'articulation du politique et du social, de l'événement et de l'histoire et, par conséquent, du parti comme opérateur stratégique. Mais c'est déjà une autre histoire².

Là où Rancière voit chez Marx une antinomie théorique et une impasse politique, Isabelle Garo perçoit au contraire une contradiction dialectique féconde. Marx est pour elle, fondamentalement, « un penseur

1. *Ibid.*, pp. 203-204.

2. Voir Daniel Bensaïd, « La politique comme art stratégique », in

Un monde à changer, Paris,

Textuel, 2003.

Inventer l'inconnu

de la représentation», qui «s'inscrit dans une histoire philosophique de la représentation», donc un penseur des médiations dans tous les sens du terme¹. Ainsi, considère-t-il, dans la critique du droit politique hégélien, la « Constitution représentative » comme « un grand progrès », « l'expression ouverte de la situation moderne de l'État », sa « contradiction non cachée ». À l'épreuve des révolutions de 1848, il semble découvrir que cette représentation n'est pas l'expression ouverte, « non falsifiée », qu'il avait cru, mais un jeu de fantasmagories et de travestissements théâtraux, dont il restera à découvrir les coulisses et les ressorts cachés. Ce sera la tâche de la critique de l'économie politique que de dévoiler comment les prodiges et les mystifications de la scène politique ont pour secret les transfigurations et les dissimulations du fétichisme marchand, les transformations du travail concret en travail abstrait, de la valeur d'usage en valeur, de la valeur en prix... C'est à partir de cette scission intime de la marchandise que se déploie ce qu'Isabelle Garo appelle « la logique de la représentation », ou plus précisément des « représentations déterminées ».

L'usage varié de la notion chez Marx interdit « la construction d'un concept univoque de représentation ». Mais tout au long de son œuvre critique, il montre que « la représentation est médiation, et non pas état ». Elle n'est pas une image de surface ou un simple reflet. Elle n'est pas un leurre, mais un jeu « d'apparences nécessaires ». Elle participe ainsi de la structure sociale, tout en conservant une marge de liberté l'émancipant, du moins en certaines situations, d'une stricte logique de la reproduction et de la légitimation. Elle permet ainsi à une théorie critique

1. Isabelle Garo, *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000.

de se faufiler dans les interstices de la contradiction¹. Il s'agit donc de penser la représentation comme «réalité irréductible» et non comme illusion à supprimer. C'est pourquoi Marx définit la représentation comme une «logique concrète diversifiée» qui permet d'identifier les lignes de fracture concrètes du réel. Elle est, à ce titre, la condition de possibilité de la critique. Et de la politique !

La politique se présente en effet souvent comme l'énigme de la représentation, consistant à «reconnaître l'existence de représentations dominées, donc de représentations des dominés (ce qui n'est pas forcément la même chose), contre lesquelles le combat politique est nécessaire²». À la fois représentative des contradictions du réel et partie prenante de leur évolution, la représentation est par nature équivoque. Les oppositions de classes n'y recouvrent pas exactement les concepts théoriques. Entre les deux, il y a toujours du jeu, du décalé et du bougé. Dans le *18 Brumaire*, Marx affirme, davantage encore qu'il n'avait commencé à le faire en 1847 dans *Misère de la philosophie*, «le rôle actif et structurant des représentations politiques». La prise de conscience y devient constitutive de la lutte des classes. Ce qui requiert un langage élaboré de la représentation. Question de Marx : «Comment l'homme le plus simple de France» [Louis-Napoléon..., ou Sarkozy] a-t-il pu acquérir l'importance la plus complexe ? » Par l'efficacité propre de la représentation, répond avec lui Isabelle Garo : « Les représentations politiques déterminent à leur niveau les choix qui structurent en retour la vie politique et sociale³. »

1. *Ibid.*, p. 241 et 279. Le mode de représentation constitue ainsi, pour Isabelle Garo, « un perfectionnement historique

et dialectique de la notion d'idéologie » (p. 279).

2. *Ibid.*, p. 91.

3. *Ibid.*, p. 122.

Inventer l'inconnu

Ainsi, la république elle-même est une représentation, dans la mesure où elle n'est précisément pas une simple «ornementation inutile». Car le théâtre n'est pas le monde de l'illusion, mais bien de la représentation. On aurait tort de confondre les deux. Les épisodes de crise sont précisément les actes de la pièce, où la représentation prend ses distances envers l'illusion ordinaire du fétichisme, où les masques de pantomime tombent, où la tragédie reprend le dessus sur la bouffonnerie¹.

1. De même, la marchandise est bien, vis-à-vis du travail abstrait, dans un rapport d'expression et non de double illusoire. Sa fonction de représentation résulte de la scission intime qui l'habite, entre valeur d'usage et valeur d'échange, entre travail abstrait et travail concret, dans laquelle vient s'installer «la logique de la représentation». Mais il s'agit pour Marx d'étudier, non pas la représentation en général, «mais des représentations déterminées», et déterminées

notamment par leur genèse au sein même du monde de la production et de l'échange. La marchandise se trouve de ce point de vue être un objet théorique de choix : représentation en tant que valeur d'échange, la marchandise suscite des représentations au carré, si l'on peut dire, en tant qu'elle est le support privilégié des théorisations de l'économie politique et la pierre d'angle d'une étude de la réalité économique et sociale dans sa totalité. (Isabelle Garo, *Ibid.*, p. 155.)