Cahiers du GRM

publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes –
Association

1 | 2011

Penser (dans) la conjoncture

Nommer la conjoncture : Commune *de* 1871

Stéphane Pihet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/158>

DOI : 10.4000/grm.158

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Stéphane Pihet, « Nommer la conjoncture : Commune *de* 1871 », *Cahiers du GRM* [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 28 mars 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/158> ; DOI : 10.4000/grm.158

NOMMER LA CONJONCTURE : COMMUNE DE 1871

STÉPHANE PIHET

Le 6 janvier : Un citoyen fait observer qu'avant de se lever pour établir la Commune, il serait peut-être utile d'expliquer à la population ce qu'il faut entendre par la Commune. « Je parie, dit-il, qu'ici même les trois quarts de l'auditoire ne savent pas ce que c'est que la Commune. » (Protestation ; dénégations ; tumulte ; cris : C'est un mouchard ! Autres : Eh bien ! dites-nous ce que c'est !) L'orateur se rend à l'invitation : « (...) La Commune enfin... c'est la Commune ! » (Applaudissements).

Extrait *d'un* procès verbal *d'un* club rouge

Pour débiter¹, je m'appuierai longuement sur le livre d'Arthur Arnould, Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris, rédigé en exil en 1872. Arnould a ceci d'intéressant qu'il fut élu au Conseil de la Commune, participa donc « de l'intérieur » à différentes Commissions (Relations extérieures, Subsistances, Enseignement). Présent à presque toutes les séances, il fut aussi le principal porte-parole des Minoritaires contre la décision du Conseil le 1^{er} Mai 1871 de mettre en place un Comité de Salut public au nom de l'idée qu'il se faisait de la Commune tout autant que sa forme.

Or si Arnould m'a intéressé pour ce qu'il défend, ce fut aussi pour ce qu'il force à penser. Comment des individus, qui écrivent la Commune, construisent ce qu'ils sont en train de vivre comme un objet théorique, c'est-à-dire l'événement comme pur objet de

¹ Cet article a été publié dans la revue MIR, n°2, éditions IKKO, juin 2009.

discours ? C'est-à-dire comment la Commune est quelque chose qui s'inscrit dans un discours de lutte par des agents individuels ou collectifs qui ont stratégiquement besoin de faire exister ce signifiant de telle et telle manière à l'intérieur de la conjoncture ? Un discours qui introduit une nouvelle sorte d'objet dont les critères d'existence sont donnés par le discours lui-même, sans en être responsable devant quelque autre instance. Autrement dit, là où le discours seul définit les critères de vérité de son objet en inventant de nouveaux modes de rationalisation¹. Or poser cette question en ces termes, c'est devoir reconnaître que ce discours fut précisément pour Arnould, si ce n'est l'échec, du moins la tentative inachevée de la Commune, ratant, biffant ce qui devait ou aurait du se dire sous le signifiant : « Commune de 1871 ».

En effet, ce qui justifie pour lui l'écriture de son Histoire populaire et parlementaire, ce qu'il veut, c'est dégager *l'idée* communaliste, qu'il reconnaît avoir été confuse, obscure, non seulement aux yeux de « ceux qui combattaient sous le drapeau de la Commune », mais chez « ceux-là même qui avaient pour mission de la faire triompher ». Il semble donc souligner, dénoncer cet écart entre l'histoire que les hommes font et ce qu'ils pensent faire. Écart qui impliquerait un impensé dans les gestes et les discours. Aussi Arnould présentera-t-il la Commune comme une leçon et non comme un modèle pour *l'avenir*. Bref, si la Commune fut ce qu'elle fut, c'est-à-dire surtout ce qu'elle n'a pas su devenir, c'est d'avoir été un discours sans objet propre². Son échec semble en partie tenir de sa

¹ La définition que je donne ici du « discours » s'appuie sur une proposition de Paul Veyne dans son livre : Foucault, sa pensée, sa personne, Paris, Albin Michel, 2008, p. 123 : « Ce que Hacking écrit des “styles de raisonnement” pourrait être dit également des “discours” foucauldien ».

² Cette idée d'un discours sans objet sera retravaillée dans notre dernière séance depuis la littérature anti-communarde, où il s'agira d'en cerner la stratégie de dénégation comme non-événement dans un non-lieu et orchestré par personne. Elle prendra entre autres procédés celui du renversement calomnieux. Voir sur ce point Karl Marx, *Inventer l'inconnu*, textes et correspondance autour de la Commune, Paris, La Fabrique, p. 181-181, 2008. – Cette édition sera notre référence pour les renvois en page de La Guerre Civile en France.

difficile nomination. De quoi, en somme, la Commune est-elle le nom ?

« Idée obscure », manque de « nuance », « habitudes de représentation », « plis ancrés dans *l'esprit* de la tradition », elle fut pensée par les Communards eux-mêmes comme une simple révolution de plus, ayant déjà eu lieu une fois, ayant connu dans et pour la tradition révolutionnaire, sa stricte équivalence, celle de 93, jusqu'à porter le même nom. Une répétition sans différence. Arnould revient plusieurs fois sur ce point. Il me semble nécessaire de cumuler longuement quelques citations pour en rendre compte. Au sein même du Conseil :

« Aux yeux de ceux-là, la Révolution du 18 mars fut simplement une Révolution, et ils agirent en conséquence, ne se rendant pas compte des nuances profondes qui la séparait de ses aînées, nuances qui en font non seulement l'absolue légitimité, mais encore la portée révolutionnaire ».¹

A propos de la Convention et du Salut public :

« Elle (l'Assemblée) ne comprit pas que la situation n'était plus la même, que les mots n'ont aucune vertu propre, qu'un Comité de salut public pourrait très bien avoir été une force pour une assemblée nommée la Convention, il y a quatre-vingts ans, assemblée placée dans certaines conditions et pourvue de certains moyen d'action, tandis qu'un Comité de salut public pouvait n'être qu'une faiblesse et une abdication pour une autre assemblée, quatre-vingt ans plus tard, placée dans d'autres conditions et dépourvue des mêmes moyens d'actions ».²

Courbet, lui-même, lors du débat qui marquera la scission entre majoritaire et minoritaires en fut aussi la voix au sein du conseil :

« Courbet, contre : "Je désire que tous les titres ou mots appartenant à la Révolution de 89 et 93 ne soient appliqués

¹ A. Arnould, Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris, Lyon, J-M Laffont, 1981, p. 143.

² Ibid., p. 209.

qu'à cette époque. Aujourd'hui, ils n'ont plus la même signification et ne peuvent plus être employés avec la même justesse et dans les mêmes acceptions. Les titres : Salut public, Montagnards, Girondins, Jacobins, etc., ne peuvent être employés dans ce mouvement socialiste républicain. Ce que nous représentons, c'est le temps qui s'est passé de 93 à 71, avec le génie qui doit nous caractériser et qui doit relever de notre propre tempérament. Cela me paraît d'autant plus évident que nous ressemblons à des plagiaires, et nous rétablissons à notre détriment une terreur qui n'est pas de notre temps. Employons les termes que nous suggère notre Révolution"». ¹

Or cette confusion d'un événement qui se réfléchit ailleurs qu'en lui-même portera aussi sur la forme politique que devra prendre la Commune. Elle en sera sa tension irrésolue. Voici comment Arnould la traduit au sein du Conseil au lendemain de son élection :

« À peine réunis et entrés en fonction, nous pûmes constater ce fait important que les mots « Commune de Paris » étaient compris de deux façons différentes par les divers membres de l'Assemblée. Pour les uns, la Commune de Paris exprimait, personnifiait, la première application du principe non- gouvernemental, la guerre aux vieilles conceptions de l'État unitaire, centralisateur, despotique. La Commune, pour ceux- là, représentait le triomphe du principe de l'autonomie des groupes librement fédérés et du gouvernement direct possible du peuple par le peuple. À leurs yeux, la Commune était la première grande étape d'une vaste Révolution sociale autant que politique, qui devait faire table rase des anciens errements. C'était la négation absolue de l'idée de dictature, c'était l'avènement du peuple lui-même au pouvoir, et, par conséquent, l'anéantissement de tout Pouvoir en dehors et au- dessus du peuple. Les hommes qui sentaient, qui pensaient, qui voulaient ainsi, formèrent ce qu'on appela plus tard le groupe socialiste ou minorité. Pour d'autres, la Commune de Paris était, au contraire, la continuation de l'ancienne

¹ — Extrait du procès-verbal du vote du 1^{er} Mai du Conseil de la Commune, cité par J. Rougerie, Paris libre 1871, Paris, Seuil, « Points Histoire », 1974, p. 160.

Commune de Paris de 93. Elle représentait, à leurs yeux, la dictature au nom du peuple, une concentration énorme de pouvoir entre quelques mains, et la destruction des anciennes institutions par la substitution, d'abord d'hommes nouveaux à la tête de ces institutions, transformées momentanément en armes de guerre, au service du peuple contre les ennemis du peuple. Parmi les hommes de ce groupe autoritaire, l'idée d'unité et de centralisation n'avait pas complètement disparu (...). D'ailleurs, dominés par des habitudes d'esprit contractées pendant une longue existence de luttes, de revendications, dès qu'on arrivait à l'action, ils retombaient dans la voie qu'ils avaient suivie si longtemps, et se laissaient aller, avec une bonne foi incontestable, à vouloir appliquer de vieux procédés à une idée nouvelle. Ce groupe composé forma la majorité et s'intitula : Révolutionnaire-Jacobin ».¹

Ce qui semble donc condamner la Commune révolutionnairement, c'est son nom même aux prises avec son histoire et sa représentation. Ce qu'elle n'a pas su être, c'est une « révolution originale », « sans précédent », « sui generis ». Or il nous semble que cette « idée obscure », *d'un* nom qui ne porte pas son nom mais celui *d'un* autre sous le même signifiant, s'explique en partie par cette remarque de l'historien Serman. Marqués par vingt années de luttes républicaines contre la domination étatique des conservateurs monarchistes, les Communards sont d'abord des opposants et moins des hommes portés à exercer le pouvoir. Ils furent ceux qu'il faut surveiller et critiquer. Aussi ce qu'est d'abord la Commune pour ces hommes, c'est un contre-pouvoir. Arnould nous le fait comprendre :

« Il faut en effet le reconnaître, la Commune de Paris, considérée comme Pouvoir dirigeant, eut une politique souvent contradictoire, et il se produisit ce fait singulier que l'idée communaliste, si vigoureusement définie et délimitée à la suite du 18 mars et sous le Comité Central, devient plus

¹ A. Arnould, Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris, op. cit., p. 137-138.

vague, plus flottante, à partir du jour où il y eut une assemblée appelée :
COMMUNE DE PARIS ».¹

Le problème de la Commune pourrait donc être résumé depuis son nom même. Outre le fait qu'elle n'a duré que trois mois, les conditions de possibilité de sa nomination (tradition révolutionnaire et savoir) semblent se confronter à une démultiplication du problème de la temporalité comme si la Commune condensait, à elle seule, toutes les oscillations possibles du verbe être hors le temps présent. En tant qu'« elle a déjà été », qu'« elle aurait dû être », qu'« elle sera » précisément par ce qu'elle n'a pas été, qui se renverse en son double, comme le signe et la promesse d'un temps à venir qui reste à accomplir, son utopie. La Commune n'a pas existé sous la Commune, le temps de la Commune. Elle n'a pas su se nommer elle-même. Pour le dire autrement, elle n'a pas su trouver son temps. Ce qu'il faut donc, pour lui donner son temps propre, c'est lui révéler son véritable nom.

C'est au sein de toute cette tension d'un discours que je nomme « sans objet propre », *d'une* forme encore vide, mais vide en elle-même parce que saturée *d'autre* chose que se posera la question des tendances qui vont investir ce signifiant « Commune de 1871 » et qui en détermineront en retour sa forme politique. C'est depuis cette tension que nous pouvons débiter l'évocation de La Guerre civile en France de Marx en tant que cette Adresse en serait une nomination réfléchie par les effets de vérité de ses procédés d'écriture : penser (dans) la conjoncture.

Je n'aborderai pas dans cette partie directement la question de la forme politique de la Commune par l'étude de ses mesures. Pour ma part, je me suis plutôt intéressé à ce que suppose cette forme politique inédite. Pour être plus précis, ce qui la rend non pas seulement possible mais nécessairement possible pour Marx sous la conjoncture de 71. C'est-à-dire, et pour la première fois peut-être si je la compare à la conjoncture de 1848, entendre le syntagme

¹ Ibid., p. 136.

« conjoncture révolutionnaire » non plus en des termes hétérogènes ou devant s'entendre à différents plans, mais bien dans l'unité pleine de son expression¹ et dont l'analyse marxienne devra en révéler la loi et le sens aux yeux du mouvement ouvrier par tout un procédé d'écriture, comme effets de sa vérité. Et après tout, peut-être que la Guerre civile en France n'est que cela : révéler en vérité cette unité *d'une* conjoncture avec sa révolution, cette coïncidence de la lutte dans sa nécessité historique. Hypothèse qui alors devra se doubler par cette seconde : comment cette Adresse semble elle-même réfléchir, à elle seule, l'ensemble de l'œuvre de Marx ; comment elle réactive des formules laissées nécessairement en suspens depuis l'expérience de 1848 et qui trouvent ici tendanciellement une résolution.

Pour mener cette double hypothèse, je partirai de deux extraits, qui se trouvent dans le premier tome du livre de Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, et d'une remarque d'Engels. Approches préalables pour notre lecture du texte lui-même.

Dans un court chapitre qui introduit les textes de Bakounine sur la Commune, Guérin cite deux positions radicalement opposées à propos de La Guerre Civile en France, celle de Lehning, à qui l'on doit l'édition des Archives Bakounine, puis celle du marxologue Rubel. Chacune tente de repenser cette Adresse depuis l'ensemble de l'œuvre de Marx et la création de l'Internationale. La question n'est

¹ Nous avons dit, à propos de la surdétermination et de son analyse « clinique » et symptomale, que l'expression « conjoncture révolutionnaire » depuis la théorie marxienne des Luites des classes en France et Le Dix-huit Brumaire, fabriquerait un syntagme, l'unité d'une expression, avec deux termes qui sont disjoints, ou hétérogènes : « On peut dire que dans certains cas, on a la conjoncture mais sans pouvoir avoir encore la révolution, parce qu'il faut qu'à un autre niveau, cela se réalise et se coalise et dans le cas de l'Angleterre, on peut dire qu'il y a la révolution mais sans la conjoncture, au sens où nous avons les conditions de possibilités générales d'une révolution à l'ordre du jour mais pas la conjoncture à proprement parler révolutionnaire. D'une certaine manière donc, les deux termes qui sont associés dans "conjoncture révolutionnaire" se situent à un niveau différent. D'où le problème des années 1848 », Stéphane Legrand, Séminaire du GRM, séance du 22 décembre 2008.

donc pas pour eux de savoir si ce que Marx analyse de la forme-Commune est juste ou pas. Il y a un accord sur ce point. Mais plutôt où et comment placer cette Adresse au regard de l'ensemble tendanciel de l'œuvre théorique de Marx, qui semble s'y réorienter voir s'y contredire pleinement. Texte qui, de toute façon, et pour chacun des deux, fait exception à la règle supposée du marxisme. Il est là mais contre toute attente théorique.

Voici le texte de Lehning :

« C'est une ironie de l'histoire qu'au moment même où la lutte des tendances autoritaire et anti-autoritaire atteignait son apogée [dans la I^{er} Internationale], Marx, sous l'impression de l'énorme effet du soulèvement révolutionnaire du prolétariat parisien, ait exprimé les idées de cette Révolution, qui était l'opposé de celles qu'il représentait, d'une façon telle qu'on pourrait presque les qualifier de programme de cette tendance anti-autoritaire qu'il combattait [dans l'Internationale] par tous les moyens (...). Il ne fait aucun doute que la brillante Adresse du Conseil général (...) ne s'insère pas du tout dans la construction du système du « socialisme scientifique ». La Guerre civile est au plus haut degré non marxiste ».¹

¹ A. Lehning, « Marxisme et anarchisme dans la Révolution russe », dans Die Internationale, Berlin, 1929 – cité et traduit de l'allemand par Guérin in Ni Dieu ni maître. Anthologie de *l'anarchisme* (1965), Paris, Maspéro, rééd. La Découverte, 1970. Suite du texte : « (...) La Commune de Paris n'avait rien de commun avec le socialisme d'État de Marx, mais était bien davantage en accord avec les idées de Proudhon et les théories fédéralistes de Bakounine (...). Le principe essentiel de la Commune était, selon Marx, que le centralisme politique de l'État devait être remplacé par un autogouvernement des producteurs, par une fédération des communes autonomes auxquelles l'initiative dévolue jusqu'alors à l'État devait être confiée (...). La Guerre civile est en pleine contradiction avec les autres écrits marxistes où il est question d'un dépérissement de l'État. La Commune de Paris n'a pas centralisé les moyens de production entre les mains de l'État. L'objectif de la Commune de Paris ne fut pas de laisser "dépérir", mais de l'abroger immédiatement. (...). L'anéantissement de l'État n'était plus le résultat final inévitable d'un processus historique dialectique, d'une phase supérieure de la société, elle-même conditionnée par une forme de production supérieure (...). La Commune de Paris anéantit l'État, sans réaliser une quelconque des conditions définies

De Rubel :

« Il est indéniable que l'idée que Marx s'est faite de la conquête et de la suppression de l'État par le prolétariat a trouvé sa forme définitive dans son Adresse sur la Commune de Paris et qu'elle diffère comme telle de l'idée que nous en donne le Manifeste communiste ».¹

Guérin alors de conclure : si Lehning, considérant Marx comme un « autoritaire », voit dans La Guerre Civile, un « un corps étranger » dans le socialisme marxiste, Rubel, qui veut voir dans Marx un « libertaire » trouve au contraire dans l'Adresse la forme achevée de sa pensée. Or si cette tension entre une tendance autoritaire et libertaire est en elle-même intéressante, elle apparaît non suffisante. Intéressante parce qu'elle annonce bien la tension de ce que serait la forme-Commune entre centralisme et autonomie. Non suffisante pour les raisons suivantes.

Ce que nous voudrions tenter dans cette première analyse, c'est d'expérimenter une troisième voie, autre que ces deux tendances. L'affirmer comme possible et selon une double temporalité. D'une part, celle de l'œuvre de Marx, dans la reprise de son mouvement propre de rectifications et la « place » que semble y prendre La Guerre Civile – et donc en rien de la définir comme un « corps étranger » – ; d'autre part, celle de la conjoncture elle-même. Deux temporalités, deux rythmes, qui n'appellent pas à une autonomie de l'une ou de l'autre, en extériorité de l'une à l'autre, ni même une posture de survol, mais au contraire : que cette rédaction « à chaud », prise et partie prenante, produit à partir de ses propres effets, un

précédemment par Marx comme prélude à son abrogation (...). La défaite de l'État bourgeois par la Commune n'avait pas pour but d'installer un autre État à sa place (...). Son objectif n'était pas la fondation d'une nouvelle machine étatique, mais le remplacement de l'État par une organisation de la société sur les bases économiques et fédéralistes (...). Dans La Guerre civile il n'est pas question d'un "dépeçage", mais d'une extirpation immédiate et totale de l'État ».

¹ M. Rubel, « Introduction », in Karl Marx. Pages choisies pour une éthique socialiste, Paris, Payot, 1948, p. 4.

événement sans précédent tant dans la théorie que la pratique insurrectionnelle.

Ce que nous voulons maintenir, c'est cette thèse matérialiste qui fut posée dès la première séance de septembre 2007 dans notre séminaire, celle des effets matérialistes, et la mettre à l'épreuve du texte de Marx. Elle fut, à l'époque, énoncée en ces termes, dont il faut désormais confirmer les instruments d'analyse : « il n'y a pas de discours matérialiste en soi, mais un effet-matérialiste de certains types de discours pour autant qu'ils constituent des prises de position dans le champ théorique et par rapport au champ théorique »¹ appelant à, ou plutôt produisant une insurrection dans la théorie, par quoi il faut entendre un certain type de bouleversement théorique qui transforme les conditions d'existence et de développement de la lutte, donc le striage même du champ théorique.

Ce qui pourrait se dire en d'autres termes. Comme le note Bensaïd dans son introduction à La Guerre civile, nous comprenons que Marx n'est pas « un penseur de la loi, ni de l'histoire comme cela a pu être affirmé, mais un penseur de la lutte, et donc de la stratégie, c'est-à-dire d'une pensée du temps et du contre-temps, de l'accélération », un penseur des effets de vérité. Ou si j'inverse la donne, il reconnaît dans toute causalité conjoncturelle une causalité ouverte dont les conditions initiales déterminent des potentialités sans pour autant les déterminer mécaniquement. Tel est bien, me semble-t-il, la leçon du matérialisme historique. Si l'avenir est nécessaire comme processus, il n'est nécessaire précisément que parce qu'il n'est pas prédéterminé. Pour employer une autre modalité théorique : il est un possible nécessaire, au sens où, si tout n'est pas possible – il y a bien un avenir du mouvement ouvrier –, il existe cependant tout un champ que seule la lutte (j'entends tant théorique que pratique) pourra trancher. Cette formulation du « tout n'est pas possible » me semble être importante, puisqu'elle vient rejouer la mise révolutionnaire du « tout ou rien » propre par exemple à

¹ Séminaire du GRM, Séance du 22 septembre 2007 (Archives GRM 1ère année, URL : http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM_1_22-09.pdf)

Bakounine et Blanqui. Autrement dit, la révolution n'est pas seulement un acte, elle ne peut se résumer à son action mais est un processus objectif.

Or ce qui sourd dans cette thèse des effets de vérité conjoncturels et de leurs temporalités propres, c'est la question de la dictature du prolétariat, telle qu'elle fut historiquement inaugurée et rendue effective par la Commune de Paris. Telle qu'elle fut, jusqu'alors, pensée dans l'œuvre de Marx, et qui a forcé à la rectification de la Préface du Manifeste en 1872. Telle enfin que la répression versaillaise en a sanctionné l'échec de fait mais non l'irréversibilité du processus lui-même, affirmée par Marx en ces termes : « un pas en avant d'une portée universelle ». Cette question de la dictature du prolétariat est double : elle touche d'une part à sa forme politique concrète, et d'autre part à son rapport avec la base matérielle du processus révolutionnaire, qui fait l'objet de l'analyse marxienne dans la troisième partie de La Guerre Civile en France. Troisième partie qui fera l'objet de mon analyse.

Pour poser les conditions de notre lecture, un point encore. Je me permettrai de citer la Préface d'Engels à la troisième édition du Dix-huit brumaire. Cette citation a ce triple intérêt, de nous expliquer pourquoi Marx s'est tant intéressé à l'analyse à chaud des révolutions françaises, de nous faire comprendre pourquoi cette histoire lui a permis de mettre en place une critique de l'économie politique, d'éclairer enfin l'importance de la date de cette réédition – 1885 –, postérieure donc à la Commune. Voici :

« La France est le pays où les luttes de classes ont été menées chaque fois plus que partout ailleurs jusqu'à la décision complète et où par conséquent les formes politiques changeantes à l'intérieur desquelles elles se meuvent et dans lesquelles se résument leurs résultats, prennent les contours les plus nets ».

Or connaissant les propos sévèrement critiques que Marx a pu tenir sur les Français dans ses articles des Luites des classes¹, on peut

¹ K. Marx, Les luttes des classes en France, tr. fr. M. Rubel, Paris, Gallimard, « Folio/Histoire », 2002, p. 107 : « En France, le petit bourgeois fait ce que le

supposer qu'une telle affirmation d'Engels se justifie par l'expérience réfléchie de la Commune de Paris. Qui plus est cette tendance française « aux contours les plus nets » nous rappelle, me semble-t-il, l'une des théories du Manifeste de 1848 : la simplification tendancielle des antagonismes de classes¹.

Ce que je voudrais montrer ici, si l'hypothèse est tenable, c'est que La Guerre Civile, par l'effet de vérité de son discours, ferait de la Commune une sorte de « cas d'école ». Elle serait le grand livre ouvert que n'a précisément pas su être la conjoncture de 1848 au regard du Manifeste. Cette hypothèse maintiendrait l'affirmation précédente : le mouvement d'émancipation est bien un processus nécessaire, tout en reconnaissant qu'il n'est en rien pré-déterminé, mais indissociable des crises qu'il traverse. Mais aussi « cas d'école », parce que la Commune force la théorie marxienne à se réfléchir elle-même par des rectifications qui tendent à résoudre des formules laissées en suspens depuis 1848. Il s'agirait alors d'affirmer une forme d'unité, en réponse à Rubel, dans l'œuvre de Marx. Une unité propre mais excessivement complexe, tendancielle, qui n'implique pas une linéarité ou une simple répétition mais un mouvement sans cesse pris, joué, rompu mais toujours réfléchi par les conjonctures elles-mêmes.

bourgeois industriel devrait normalement faire ; l'ouvrier fait ce qui normalement serait la tâche du petit bourgeois ; et la tâche de l'ouvrier, qui l'accomplit ? En France on ne l'accomplit pas, on la proclame » ; autre trad.

« On ne résout pas en France, on la proclame ».

¹ Autant d'ailleurs qu'un passage de sa préface de 1859 à la Contribution à la critique de *l'économie* politique : « Avec le changement de la base économique, toute l'énorme superstructure est plus ou moins rapidement bouleversée. Quand on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement des conditions économiques de la production – qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse [donc prévision possible de la crise et de la révolution] – et les formes juridiques, politiques religieuses, artistiques ou philosophiques [il s'agit d'une gradation], bref, les formes à travers lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout ».

1848, nous le savons, n'a rien simplifié du tout¹. Cette date marque, au regard de cette question de la simplification des antagonismes, un temps de crise théorique. Tout s'y est complexifié par les jeux d'alliances ou d'illusions. Chacun devenant alors un double perdu dans une théâtralité burlesque. Ce qui aurait dû être le Spectre transforme le Manifeste en hiéroglyphes, pour reprendre l'expression de Rancière, amenant alors, en contre-tendance, à « ce corps parasite » qu'est la machine d'État : le bonapartisme. Or, tel n'est pas le cas avec la Commune de 1871.

Il y a bien simplification tendancielle dans antagonismes, telle que La Guerre civile la révèle, comme nous le montrerons. Mais si elle trouve son effet de vérité dans le texte, dont il faudra déterminer les conditions objectives, c'est précisément comme acte de résistance contre son faux double : cette fausse et illusoire simplification qu'opère la machine d'État du Second Empire. Acte d'une résistance non encore identifiable en 1848 par la classe ouvrière elle-même, réaffirmant alors le difficile problème, non seulement du kairós insurrectionnel, mais de la conscience de classe ou de la représentation qu'elle peut avoir d'elle-même. Cette simplification tendancielle des antagonismes sociaux fait de la Commune, selon la formule de Marx, « *l'antithèse* directe » du Second Empire.

Pour appuyer mon propos, je renvoie à deux passages de La Guerre Civile en France. Le premier concerne l'Empire – insistant sur la formule répétée du « prétendu sauveur » :

« L'Empire, avec le coup d'État pour acte de naissance, le suffrage universel pour visa et le sabre pour sceptre, prétendait *s'appuyer* sur la paysannerie (...). Il prétendait sauver la classe ouvrière en en finissant avec le parlementarisme, et par là avec la soumission non déguisée du gouvernement aux classes possédantes. Il prétendait sauver les classes possédantes en maintenant leur suprématie économique sur la classe ouvrière ; et finalement il se targuait de faire *l'unité* de toutes les classes en faisant revivre pour

¹ Voir les séances consacrées au Dix-huit brumaire du Séminaire du GRM, <http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM2.3.Sibertin-Blanc.pdf>

tous l'illusion mensongère de la gloire nationale. En réalité, c'était la seule forme de gouvernement possible, à une époque où la bourgeoisie avait déjà perdu, – et la classe ouvrière n'avait pas encore acquis, – la capacité de gouverner la nation. Il fut acclamé dans le monde entier comme le sauveur de la société ».¹

Simplification trompeuse et corrompue où l'intérêt général se transforme en intérêt particulier d'une classe dominante, et appelle à sa propre théorie idéologique – qui marquera le temps de la Commune une régression de sa composition de classe. Sur l'analyse plus précise de cette complexité, je me permets de renvoyer à l'intervention de Guillaume Sibertin-Blanc sur Le Dix-huit Brumaire².

Quelques pages plus loin, à propos de la Commune, des mesures prises pour la classe moyenne et de l'appel fait aux paysans (que le temps n'a pas permis de réaliser, mais dont Marx analyse la signification tendancielle, et de conclure qu'il serait superflu de s'étendre sur les problèmes concrets), voici le propos de Marx, où l'on ne peut que souligner la reprise de la structure de la citation précédente, autant que l'emploi des mêmes mots, mais utilisés en sens inverse : « Et pourtant, c'était la première révolution dans laquelle la classe ouvrière était ouvertement reconnue comme la seule qui fût encore capable d'initiative sociale, même par la grande masse de la classe moyenne de Paris – boutiquiers, commerçants, négociants – les riches capitalistes étant seuls exceptés. La Commune l'avait sauvée, en réglant sagement cette cause perpétuelle de différends à l'intérieur même de la classe moyenne : la question des créanciers et des débiteurs ». Et quelques lignes plus bas : « La Commune avait parfaitement raison en disant aux paysans : "Notre

¹ K. Marx, *Inventer l'inconnu*, textes et correspondance autour de la Commune, Paris, La Fabrique, 2008, p. 153-154.

² Voir supra. « Révolution et contre-révolution : la temporalité dans l'analyse sous conjoncture (Burke, Comte, Marx) ».

victoire est votre seule espérance” »¹.

Cette simplification tendancielle posée comme effet de vérité, qui reconnaît pour seule exception « les riches capitalistes », tendance qui confine au moins formellement à une pureté (ce qui permet de souligner le traitement insistant que Marx fait, prolongeant par là Le Dix-huit Brumaire, du partage entre d'un côté la pourriture et de l'autre le sain, le comique et l'héroïsme, dans un jeu d'antithèse directe sans nuance, à couteau tiré), je voudrais en interroger les conséquences, ou les implications que l'analyse marxienne semble nous indiquer. Je ne retiendrai ici qu'un aspect, celui de la science révolutionnaire ou d'une épistémé prolétarienne où se joue, pour moi, la question de la nomination de cette conjoncture réfléchie par cette Adresse.

À partir de cette réactivation de l'idée de simplification tendancielle des antagonismes de classe, je me suis longuement attardé sur un passage de La Guerre civile, incroyablement dense. Il semble ramasser en quelques lignes des grands moments de l'œuvre de Marx, comme si tout convergeait en ce point. Comme si la simplification tendancielle qu'a provoquée la conjoncture se réfléchissait dans une simplification tendancielle de la théorie elle-même. Mais seulement comme si, puisqu'il n'y a nullement là une simple répétition. Engageons l'idée d'une différence dans la répétition, qui est très certainement le procédé même de *l'effet de vérité* matérialiste de *l'ensemble* de cette Adresse. Ces lignes semblaient affirmer une évidence qui, à mes yeux, n'en est pas une : celle du savoir du prolétariat, de son épistémé, c'est-à-dire d'une science révolutionnaire. Cette science révolutionnaire était déjà postulée dès 1847 dans Misère de la philosophie en ces termes matérialistes, qui me paraissent trouver ici un écho direct avec La Guerre civile :

« À mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de

¹ K. Marx, *Inventer l'inconnu*, textes et correspondance autour de la Commune, op. cit., p. 162-163.

chercher la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leur yeux et de s'en faire l'organe (...). Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire ».¹

Voici le passage en question, dont il faudrait prendre le temps d'analyser chaque partie :

« La classe ouvrière (...) sait que pour réaliser sa propre émancipation, et avec elle cette forme de vie plus haute à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle en vertu de son propre développement économique, elle aura à passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques, qui transformeront complètement les circonstances elles-mêmes. Elle n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre ».

J'avais la thèse d'une condensation remarquablement complexe, sans pour autant qu'il y ait simple répétition de formules déjà existantes. Il y a plus qu'une simple équivalence des propos. En effet, outre le rappel semble-t-il de ce qui déjà était affirmé dans la Préface à la Contribution à une critique de l'économie politique sur les conditions objectives supposées quant à la disparition d'une formation sociale², outre ce temps de l'apprentissage, et la critique de

¹ K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 133-134. Il nous semble qu'Engels réactivera ce passage dans son introduction de 1891 à la *Guerre Civile*, affirmant que cette adresse est l'exemple du don merveilleux de Marx qui lui « permet de saisir clairement le caractère, la portée et les conséquences nécessaires des grands événements au moment même où ces événements se produisent encore sous nos yeux », K. Marx, *Inventer l'inconnu*, textes et correspondance autour de la Commune, op. cit., p. 190.

² K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 4-5 : « Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le

l'utopie, tournée contre Proudhon, que j'ai mise de côté, la classe ouvrière « sait ».

Comment cette science est-elle acquise ? Question d'autant plus épineuse qu'elle appelle dans la pratique un autre temps de vérité. Autrement dit, ce *qu'elle* sait, *c'est qu'elle n'est pas encore, qu'elle n'est qu'une* tendance à être ce *qu'elle* sait devoir être. Cette question d'une science prolétarienne révolutionnaire acquise, se pose d'autant plus si l'on considère les différents textes de Marx profondément polémiques sur ce sujet, provoquant des interprétations équivoques, ou tout du moins jusqu'alors stratégiquement irrésolus. Par exemple, les analyses de Marx dans *Le Capital* qui semblent reposer, pour reprendre les termes de Bensaïd, davantage sur un « pari sociologique » qu'autre chose. À savoir, comment une classe – qui n'en est pas encore une –, comment les prolétaires, décrits dans *Le Capital* comme fatigués et usés, mutilés d'eux-mêmes par leurs conditions de travail, peuvent-ils se transformer en une classe dominante dans leur lutte pour l'émancipation, selon des conditions objectives déterminées à devenir le contenu et la forme même d'une science révolutionnaire ? Comment, si ce n'est par l'affirmation posée que la concentration industrielle du mode de production capitaliste impliquerait automatiquement une croissance et une concentration du prolétariat, qui appellerait alors à une résistance et une organisation qui elle-même permettrait un plus haut niveau de conscience (ce que je nomme science), jusqu'à ce que la « classe politique » rejoigne la « classe sociale », c'est-à-dire forme une classe devenue « universelle ».

Or, à reprendre ce processus, la Commune semble précisément définir et se définir elle-même comme ce moment de conscience, cette « forme de vie la plus haute », en tant qu'elle serait à la fois « la représentation de tous les éléments sains de la société », un universel donc, mais en même temps un universel particulier, puisqu'un

sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre ».

« gouvernement ouvrier ». Cette tension semble donner la leçon de 1848, mais une leçon qui, par cette tension même, doit encore trouver sa forme, qui impliquera une temporalité propre et complexe.

Est-ce à dire, à renvoyer les textes les uns aux autres, que Marx trouve dans cette conjoncture la confirmation effective de ce qui fut préalablement pensé dès 1847, comme si tout fût déjà pensé. Il ne me semble pas. Il n'y a pas simple répétition d'un texte à l'autre. Il n'y a pas équivalence de propos. Il y a bien plutôt réactivation, à travers un procès de rectifications, de formules posées mais restées irrésolues, en pratique comme en théorie, et qui ont dû se réfléchir depuis la conjoncture de 1871. Il ne s'agit pas d'une répétition, mais plutôt de rendre manifeste l'inédit dans la répétition elle-même, le processus dans son effet de vérité. C'est-à-dire rendre manifeste ce que fut la Commune dans son apparition même, son secret : l'impossible possibilité rendu effective, la capacité politique de la classe ouvrière, « cet universel particulier » sur le fond indistinct de ce qui était encore dans *Le Capital* l'être-ouvrier, de ce qui était encore au yeux de Marx avant l'insurrection du 18 mars, dans sa correspondance et la seconde adresse, une « folie désespérée ».

Marx le sait, une révolution ne se déroule jamais de façon préétablie. Le 18 mars en sera la confirmation. La thèse du Manifeste l'exprime : les communistes n'établissent pas de principes particuliers sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement ouvrier. La science prolétarienne ne consiste pas à chercher dans la théorie le programme ou le plan de ce qui doit avoir lieu. Elle consiste à chercher, dans l'intelligence même des tendances et des conditions données, les moyens de comprendre les événements quand ils se produisent pour y participer et non les subir. En somme, ce que comprend Marx, c'est que la classe ouvrière n'avait pas le choix d'agir autrement contre le gouvernement de la Défense nationale, c'est-à-dire de la bourgeoisie française. Ici, la nécessité immédiate de la lutte coïncide avec la nécessité historique. C'est bien cette coïncidence qui a été à l'initiative du soulèvement. Aussi, nous pourrions définir l'épistémé prolétarienne comme la capacité de discerner le moment juste qu'est la coïncidence du nécessaire et du

possible et de s'y réfléchir.

Le comprendre, c'est comprendre que des journées peuvent concentrer en elles vingt années. Rendre Manifeste, ai-je dit, ce qui pourrait aussi peut-être se définir comme l'objet d'une phénoménologie matérialiste des effets de seuil et de subjectivation. C'est dire, enfin, rendre manifeste le Manifeste lui-même, aux yeux de tous, ce Spectre devenu par l'insurrection du 18 mars un « cri de tonnerre » mais qui doit lui même trouver son effet de vérité dans le processus du mouvement ouvrier que seule la théorie peut lui révéler. Tel est ce moment où le mouvement ouvrier, selon l'initiative des masses, transforme la théorie, en même temps que le mouvement se transforme par la théorie.

Tirons alors cette conclusion. Cette stratégie d'écriture, d'attente, de contre-temps, d'accélération, appelle d'elle-même à des types de temporalités propres à la théorie dans la façon non seulement qu'elle a de se réfléchir dans l'événement, mais aussi et surtout peut-être – il s'agit bien d'une Adresse – dans la façon qu'elle a de vouloir en donner conscience aux agents participants au mouvement ouvrier international. Donc de faire entrer ce mouvement lui-même dans cette temporalité théorique qui n'est pas d'une même vitesse que l'historicité elle-même. Bref, révéler ce point inédit : de quoi sommes-nous les contemporains ? ou que sommes-nous en train de devenir ? Car, comme le note Balibar, si 1871 est un échec comme le fut 1848, ils ont cependant une signification inverse. La défaite de 1848 marquait l'incapacité du prolétariat à donner un contenu propre et autonome à sa lutte. En 1871, c'est la sanction d'un héroïsme où le mouvement commence à développer sa propre forme, qu'il trouve sous l'effet de la nécessité à laquelle il ne pouvait échapper. Il s'agit désormais de se l'approprier en conscience.

Ce qui compte donc ici c'est bien le traitement d'écriture et ses procédés qui vont créer un objet de discours, créer une insurrection dans la théorie elle-même pour la relancer dans une temporalité nouvelle. Penser et se penser depuis la Commune de 1871. Badiou dirait, je crois, maintenir l'hypothèse communiste à son point de hauteur. C'est-à-dire que dans cette production de sens s'actualise un

réel possible, un possible nécessaire qui doit prendre forme et qui trouve ses premières tendances dans la forme-Commune¹, son nom pouvait être désormais reconnu.

Auguste Blanqui, mot d'ordre insurrectionnel et communisme. Temps et contre-temps du politique

Je voudrais prolonger le discours, tenu par notre Séminaire, à propos de Blanqui et du marxisme. Ce qui suppose, aujourd'hui, de réfléchir sur « le mot d'ordre insurrectionnel », en abordant ce que j'avais nommé une phénoménologie matérialiste dans ses effets de seuil, lors de notre première séance. Il s'agit de comprendre, dans cette conjoncture qu'est la Commune de Paris, comment et pourquoi un mot d'ordre convoque ou non le peuple, l'interpelle ou non. J'entends par mot d'ordre ceci : alors qu'un réel donné se définit collectivement par son impossibilité même face à l'insupportable d'une praxis contre-révolutionnaire organisée, le mot d'ordre fera de cette impossibilité *l'objet* à dépasser pour continuer à vivre. Mot d'ordre qui aura pour effet de vérité – dans son échec même – de réfléchir une temporalité singulière du temps révolutionnaire. Ce qui en retour questionnera, chez Blanqui, ce qu'il nomme : le communisme.

Ce qui suppose quelques précautions et distinctions avec ce qui fut ma première référence, Marx et son adresse : La Guerre civile en France.

La première tient au fait que Blanqui, à la différence de Marx, n'a pas écrit à proprement parler une œuvre. Si nous devons lui accorder le mot de théoricien, cette position n'existe et ne s'exprime chez lui que sur le mode singulier de la circonstance. Aussi dans la matérialité même de son écriture, nous aurons à faire à des articles, signés en date et en lieu, « chargés des conditions dans lesquelles et

¹ Objet de la seconde partie de cette séance. Pour prolonger cette conclusion, voir aussi la dernière partie de ce texte consacrée à l'œuvre de Lissagaray.

contre lesquelles ils ont été écrits ». Cela ne signifie pas pour autant qu'ils n'appartiennent pas à une même histoire, mais ils se réfléchissent dans une temporalité complexe où la question sera de savoir : qui, de l'histoire ou de la conjoncture, est le mot d'ordre de l'autre ?

La seconde, c'est qu'en l'absence d'une œuvre, le mode opératoire, le procédé d'écriture blanquiste est celui de l'intervention, qui ne s'instruit ni ne se réfléchit, comme chez Marx, dans un procès de rectification d'une œuvre se réfléchissant elle-même. Nous sommes plutôt en présence d'une pensée marquée par des certitudes très tôt énoncées, qui ne s'écrivent que sous le mode prescriptif selon un état d'urgence présent, fait de priorités. Il s'agit de régler les urgences, satisfaire les besoins immédiats. Un mode opératoire que nous nommerons : « mesures à prendre », ou mots *d'ordre*, et ce mode opératoire constituera à mon sens le dispositif blanquiste de véridiction conjecturale.

Enfin troisième raison, nous le savons avec Althusser, Marx invente un nouveau continent, le continent « Histoire ». C'est depuis ce continent ouvert, et le processus objectif qui est le sien, que nous réfléchissons son œuvre comme mouvement de l'émancipation. Blanqui serait alors d'un autre « continent » si l'on peut dire. On peut le nommer historiquement d'un socialisme pré-marxiste¹. On peut aussi l'entendre comme une forme singulière de nomadisme, ou pour le dire vite d'une logique du vivant, ce qui donc ne condamne en rien sa pensée au spectre d'une pensée déchue. L'enjeu est plutôt de considérer notre thèse des effets-matérialistes que nous rappelions tout à l'heure.

¹ Il serait sur ce point intéressant de s'attarder sur l'analyse qu'en propose Engels en 1874, dans son adresse : Le programme des réfugiés blanquistes de la Commune.

Blanqui, le Nom surnuméraire

Ces indications en appellent alors une autre : de qui, ou de quoi Blanqui est-il le nom ? Cette question se pose d'autant plus et doublement en 1871 – elle serait tout autre en 1848. En effet, de l'homme qu'il est, il devient, parfois malgré lui et contre lui-même, un mot d'ordre, ou comme le formulait Thomas Bolmain « la capitalisation de la mémoire des luttes », et ce d'autant plus qu'il en fut le grand absent. Emprisonné le 17 mars, veille de l'insurrection, cette présence-absence (contre laquelle butera sans cesse le Conseil) fera de lui tout autre chose qu'un nom parmi d'autres. Blanqui, c'est le Nom surnuméraire porté par la Commune. Le nom de la preuve vivante du modèle insurrectionnel passé et présent. Il est, il sera le Nom de ceux qui n'en portent pas politiquement. Ceux qui se nommèrent ou furent pour cela calomniés « les obscurs », les « sans-noms » de la Commune, ceux qu'Arnould décrira en ces termes au lendemain du 18 mars :

« Qu'étaient ces hommes, que valaient-ils, qu'allaient-ils faire ? Autant de point d'interrogations vraiment terribles dans une situation si tragique. La première ville de l'univers, la plus éclairée, celle qu'on est habitué à considérer comme l'avant-garde de la civilisation et du progrès, appartenait non seulement à l'inconnu mais aux inconnus.

Il y avait là, à l'hôtel de ville, un gouvernement anonyme, composé presque exclusivement de simples ouvriers, ou de petits employés, dont les noms, pour les trois quarts n'avaient guère dépassé le cercle de leur rue ou de leur atelier. À quelque point de vue que l'on se plaçât, cela avait quelque chose d'inouï et d'effrayant. Au 4 septembre, comme au 24 février, les noms des hommes portés au pouvoir par la Révolution étaient du moins un programme. On les connaissait. Ils avaient un passé qui semblait répondre de l'avenir. Ils avaient des antécédents. Satisfaits et mécontents savaient ou du moins croyaient savoir à qui ils avaient à faire. Mais cette dictature anonyme, je le répète, que contenait-elle dans ses flancs ? Ce fut là, dès le premier jour, le grand

caractère de cette Révolution du 18 mars. À l'hôtel de ville, il y avait des hommes dont personne ne connaissait les noms, parce que ces hommes n'avaient qu'un nom : LE PEUPLE ! La tradition était rompue. Quelque chose d'inattendu venait de se produire dans le monde ».¹

Si je dis que Blanqui fut le Nom de ceux qui n'en portent pas politiquement, ce n'est pas au sens où il en serait le représentant mais parce qu'il incarne la force pour les communards, un risque pour les versaillais.

Pour témoin Thiers. De lui, deux formules. La première, lors de l'arrestation de Blanqui le 17 mars, que Thiers désirait comme un acte politique de première importance (Blanqui se trouvant en fuite loin de Paris, malade, recherché pour sa participation à l'insurrection du 31 octobre). Réjoui de cette annonce, il affirma : « Enfin, nous tenons le plus scélérat de tous ! ». Aux yeux de Thiers, Blanqui est celui qui devait être arrêté et nul autre. La seconde doit s'entendre dans le contexte des otages. Cette mesure prise par décret le 4 avril, le Conseil ayant fait emprisonner des personnalités importantes dont l'archevêque de Paris, espérait pouvoir échanger 74 otages contre un seul : Blanqui. Trois négociations eurent lieu du 6 avril au 2 mai. Une commission de sûreté générale vota un crédit de 50 000 francs pour obtenir sa libération. Refus de Thiers : « Rendre Blanqui, c'est donner une tête à l'insurrection », ou variante rapportée par Flotte : « Rendre Blanqui à l'insurrection, c'est lui envoyer une force égale à un corps d'armée ». Enfin, un dernier extrait qui prouve l'irrationalité d'un État policier. Il s'agit ici de décrire les conditions de détention de Blanqui dans son dernier lieu d'enfermement, une forteresse au milieu des eaux, d'où il rédigea *L'Eternité* par les astres. Ce que l'on comprend à lire ces lignes, c'est que, lui, un malade fatigué qui n'aspire qu'à la contemplation du ciel et au silence, n'est pourtant pas perçu comme un simple corps d'homme vieilli, dont la faiblesse ne peut plus rien faire craindre, mais incarne encore la menace en

¹ A. Arnould, Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris, op. cit., p. 102-103.

soi. Il est en soi un acte de résistance, un risque. Il est le nom Blanqui :

« Le lendemain de son arrivée, Blanqui reçut la visite du commandant qui, d'ordre supérieur, venait lui faire connaître les instructions sévères reçues au Ministère de la Guerre. À la moindre incartade, à la moindre tentative, feu sur le prisonnier. Si l'on tentait de l'enlever, feu encore : on ne devait livrer aux assaillants qu'un cadavre.

Deux fois par jour, matin et soir, pendant trois quarts d'heure, Blanqui avait l'autorisation de prendre l'air sur la plate- forme. Mais cette double promenade quotidienne, amenait un branlebas de la garnison et un luxe de précautions incroyables. Le pont-levis se levait à grand fracas de chaînes ; le poste d'entrée prenait les armes. Blanqui trouvait à la sortie de sa casemate un soldat sabre nu à la main et sur la plate- forme le factionnaire précédemment de garde à sa fenêtre. En outre, un geôlier le suivait. Défense de se pencher pour voir de plus près les murailles, défense de s'approcher du parapet. Au plus petit écart, soldats et guichetiers attentifs le rappelaient à l'ordre. La pont-levis s'abaissait au retour et les

hommes de garde réunissaient leur fusils, tout péril était conjuré ».¹

Faire taire le nom Blanqui en s'attaquant à l'homme, c'est contraindre au silence son mot d'ordre. Ce qui prolonge ce que nous avons soulevé : la question du signifiant insurrectionnel ou contre-révolutionnaire. Il le prolonge puisque invoquer le nom de Blanqui, c'est certes convoquer un homme, mais peut-être et surtout une idée, une forme-Commune. Mieux, plutôt qu'une idée, une force. C'est ce premier point que je désire préciser.

Pour cela, je voudrais m'approprier quelques énoncés de la Préface de Maintenant il faut des armes. Pages d'une esthétique nietzschéenne, faisant du révolutionnaire Blanqui un artiste nietzschéen, inventant de nouvelles possibilités d'existence, un

¹ M. Dommanget, Blanqui, la guerre de 1870-71 et la Commune, Paris, Domat-Montchrétien, 1947, p. 137-138.

penseur de l'immanence insurrectionnelle. À nous de prolonger ce geste esthétique en une position et une analyse matérialistes par ses effets de vérité propre. Le nom de Blanqui, lisons-nous, « ne se rapporte pas à une personne, mais à une possibilité existentielle, à une façon d'être-là, à une puissance d'affirmation », une « évidence sans fond de l'existence révolutionnaire »¹, ce qui peut se traduire en un devenir-force, une intensité ayant pour effet de vérité de libérer les forces créatrices de la société. Si donc il est redouté, c'est comme puissance : puissance qui impose par sa présence, par son écriture et sa voix « mesurée, familière et précise, la moins déclamatoire possible », l'affirmation d'une possibilité de vie, qu'il nomme « le communisme », d'autant plus puissante qu'elle est d'abord une science. Si Blanqui donne la preuve de quelque chose, c'est qu'il existe une science de l'insurrection. Il existe une logique de la révolte, une intelligence de l'émeute², faisant de lui, selon Vallès,

« le mathématicien froid de la révolte et des représailles, qui semble tenir entre ses maigres doigts le devis des douleurs et des droits du peuples ». Nous en trouverions confirmation dans les détails des articles de *La patrie en Danger*, dans ses articles du 7, du 9, du 12 ou du 13 septembre sur la défense de Paris, celui du 10, sur l'organisation de la Garde Nationale, qui font de lui un véritable Général de la guerre civile, reconnu par tous. Nous en trouverions encore la marque dans la façon de mener à terme une bataille de rue dans ses Instructions pour une prise *d'arme*. Ainsi témoigne le conservateur Weiss, de son voisin tout aussi conservateur, jeune rédacteur au *Journal des Débats*, un soir dans le club de Blanqui :

« Combien de fois ne l'ai-je pas entendu soupirer au moment où Blanqui faisait un exposé quotidien des événements du siège, des fautes du gouvernement, des nécessités de la situation : "Mais tout cela est vrai ! Mais c'est qu'il a raison ! Mais quel dommage que ce soit Blanqui !" Je pensais comme

¹ « Préface » à Auguste Blanqui, *Maintenant il faut des armes*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 9.

² Sans pathos, ni romantisme. Voir sur ce point l'analyse du mot d'ordre de juillet 1830 « Enfonchez les romantiques », *ibid.*, p. 15.

lui, je le disais comme lui, mais je ne soupirais pas. La vérité est bonne, de quelque côté qu'elle vienne ».¹

Cette vérité, c'est un possible réel, qui, par l'arme et la discipline, est capable de réactiver la devise moribonde « Liberté, égalité, fraternité » en son effet de vérité insurrectionnelle : « Qui a du fer a du pain »². Une science du possible qui doit s'entendre politiquement, stratégiquement, rationnellement. Je veux dire, une science qui donne raison au réel, et lui donnant raison, l'affirme comme révolution. Décompter, recenser le réel, partir de ce que l'on a, ici et maintenant ; en tenir compte à tout prix, et non partir de ce qui lui ferait défaut ou ce qu'il pourrait être. Ce que je nommais, une immanence. Pas de rêveries blanquistes, pas de romantisme, aucune métaphysique où se perdre, pas même un programme, ni une justification, mais une inlassable explication. Le compte étant fait, organiser les forces le moment venu pour une prise d'arme et s'emparer du pouvoir, puisque la seule réponse possible ne peut être que politique et qu'il ne peut y avoir de socialisme révolutionnaire sans violence.

Or, sur cette science et sa stratégie, Blanqui ne variera jamais. En 1879, il continuera d'affirmer ce qu'il proclamait déjà en 1848 :

¹ M. Dommanget, *Blanqui la guerre de 1870-71 et la Commune*, op. cit., p. 32.

² Il ne s'agit pas ici de se méprendre. Cette intensité, cette subjectivation du nom de Blanqui dans Blanqui même, nombreux sont les témoignages qui nous l'affirment. Moment où Blanqui devient Blanqui, où il est à lui-même son nom. Pour témoin, ce passage relaté par Dommanget, le dimanche 14 août. La veille, dès son arrivée à Paris, ses lieutenants lui soumettent les détails de l'insurrection pour le lendemain. Blanqui est sceptique, le « Vieux », comme il est nommé, leur démontre les dangers d'une telle entreprise pour cependant se décider à l'action. Le lendemain, voici la scène : « Le dimanche 14 août, passage Jouvence, à l'heure convenue, l'étonnement est grand parmi les lieutenants de Blanqui. Il ne sont plus en face d'un vieux réticent qui suppute et tergiverse, mais d'un chef plein de cran, toujours calme, toujours paisible il est vrai, mais qui commande, ordonne, impose sans rémission, d'une voix brève, d'un geste incisif, les yeux comme des charbons ardents. Il se lève dans le silence et fixe le combat pour l'après-midi ».

« La question sociale ne pourra entrer en discussion sérieuse et en pratique qu'après la solution la plus énergique et la plus irrévocable de la question politique et par elle. Agir autrement, c'est mettre la charrue devant les bœufs. On a essayé une fois déjà, et la question sociale a été anéantie pour vingt ans (...). Tout a disparu dans la tourmente soulevée par le pouvoir exécutif qu'il eût fallu renverser d'abord afin d'avoir le champ libre ». ¹

Autrement dit, toute théorie révolutionnaire qui ne tient pas compte de la question de l'État est, pour lui, une chimère non pas inutile mais dangereuse, voire une trahison faite au prolétariat. Agir en dehors de l'État, s'en tenir à une forme d'activité indépendante du domaine politique reviendrait, comme il le dénonce dans son article de 1870, Le communisme, *l'avenir* de la société, « à convaincre les prolétaires à marcher les pieds et poings liés » ². La question du

¹ A. Blanqui, Lettre de fin novembre 1879, cité par Maurice Dommanget, Blanqui, Paris, EDI, 1970, p. 54-55.

² Voici l'accusation menée : « Ah ! l'on prétend émanciper le peuple à l'encontre même de l'action gouvernementale, avec de petites sociétés coopératives ! Chimère ! Trahison, peut-être ! (...) Quelle est donc cette thèse nouvelle, soulevée, en dépit de l'expérience et du sens commun, par une prétendue science qui s'intitule économie politique ; thèse étrange, qui place toute l'activité d'un peuple en dehors de son gouvernement et l'en déclare radicalement indépendante ? Une pareille doctrine est le plus audacieux démenti à l'évidence et à l'histoire, par conséquent une sottise. Pis que cela, elle est une immoralité et un crime. L'histoire le proclame bien haut à la face des siècles, ce sont les gouvernements qui perdent ou qui sauvent les nations. Elles vivent et meurent par eux. Tout sort d'eux, le bien et le mal. Ils savent à merveille se faire honneur de l'un, comment n'auraient-ils pas la responsabilité de l'autre ? Ils sont responsables de tout, de l'ignorance, de la misère, de la perversion des idées et des mœurs, de la décadence et de la ruine matérielle, intellectuelle et morale. Le pain du peuple dépend d'eux aussi bien que son honneur. C'est donc en toute justice qu'il leur impute ses souffrances. On ne mange pas une bouchée sans leur permission, pas plus en Angleterre qu'ailleurs, n'en déplaît à messieurs les économistes. Ils nous tiennent par toutes les coutures. Quand une nation, affligée d'un mauvais gouvernement, n'a plus la volonté ou la force de le changer, elle tombe en agonie et glisse peu à peu dans le sépulcre. La question de gouvernement est une question de vie ou de mort. Rien ne serait plus funeste que de détruire cette vérité dans l'esprit des

gouvernement est une question de vie ou de mort. Elle impose d'elle-même la prise d'arme et la dictature du prolétariat. Sans cela,

« la République serait un mensonge, si elle ne devait être que la substitution d'une forme de gouvernement à une autre. Il ne suffit pas de changer les mots, il faut changer les choses. La République c'est l'émancipation des ouvriers, c'est la fin du régime de l'exploitation ; c'est l'avènement d'un ordre nouveau qui affranchira le travail de la tyrannie du Capital ».

Il s'agira alors, dans une tradition jacobine de 93 pour mener à bien cette révolution qui n'a d'autre nom que le communisme, de constituer une minorité agissante qui, au premier signal, doit être capable de combattre le pouvoir l'arme à la main et de s'en emparer. En 1868, les troupes blanquistes comptent 800 hommes, dont une centaine armée de fusils. Plus tard, l'effectif atteindra 2000 membres. Mais cette minorité suppose un peu plus qu'elle-même. Pour qu'il y ait un véritable rapport de force dans la lutte, cette minorité invisible doit être rattachée aux masses pour les éveiller, les éduquer, les entraîner. Ce qui était le cas en 1871. Elle doit être capable de sentir les moindres aspirations des masses, leur soulèvement possible. Là fut son échec, nous le verrons. Elle doit être une force non pour elle-même mais pour la classe ouvrière.

Tout cela, tout ce qui vient d'être dit appartient à la conscience collective qu'appelle le nom de Blanqui en 1870-1871. Les mots l'affirment. Blanqui était autrement nommé « Le Vieux » ou « L'Enfermé », tant il incarnait la mémoire du mouvement insurrectionnel ouvrier et son sacrifice individuel. Être vieux révolutionnairement signifie : avoir pris connaissance des leçons passées. De ce qui a été mené, savoir ce qui doit être fait sans retomber dans les mêmes erreurs. Être vieux révolutionnairement

masses et de leur persuader que leur bien-être matériel n'est pas de la compétence de l'État. C'est ce qu'a tenté la coopération, soufflée par l'économie politique du laissez-passer et du laissez-faire, qui veut, paraît-il, qu'on passe et qu'on fasse, alors même qu'il n'est permis ni de faire, ni de passer. Elle a essayé de convaincre les prolétaires qu'il serait facile de marcher, pieds et mains liés. L'illusion ne sera pas longue ».

veut alors dire : être la jeunesse lucide d'un temps nouveau à réaliser. Ne pas répéter, mais rendre possible la décision d'un avenir commun. Pour autant, comme je l'ai dit, Blanqui n'a pas participé à la Commune élue, mais à la séquence qui la précède, celle du « 14 août-17 mars », c'est-à-dire du Gouvernement de la Défense Nationale et de l'organisation de la Garde Nationale par le Comité central. Aussi de septembre à mars, sa pensée s'appliquera à cette urgence, dans un élan d'abord patriotique : la présence des Prussiens aux portes de Paris et l'attitude du gouvernement de la Défense Nationale. C'est sur ces points que porteront ses analyses, ses condamnations face à ce qui deviendra très vite une lutte tant contre *l'ennemi* extérieur que contre *l'ennemi* intérieur. À partir du 27 octobre, date de l'armistice, la guerre à outrance et la lutte des classes pour le socialisme ne feront plus qu'un à ses yeux¹.

¹ Mais c'est aussi cette urgence qui par exemple l'amènera – contre Bakounine – dans un premier temps à passer une trêve (elle ne durera que quelques jours) avec le gouvernement de la Défense nationale, lui qui en 1851 proclamait : « Malheur à nous si, au jour du prochain triomphe populaire, l'indulgence oublieuse des masses laissait remonter au pouvoir un de ces hommes qui ont forfait à leur mandat ! Une seconde fois c'en serait fait de la révolution ! Sur eux, anathème et vengeance, s'ils osaient reparaître ! Honte et pitié sur la foule imbécile qui retomberait dans leurs filets ! (...) Ce n'est pas assez que les escamoteurs de Février soient à jamais repoussés de l'Hôtel de Ville, il faut se prémunir contre de nouveaux traîtres ». Il y répondra dans son premier article de *La Patrie en danger*, « En présence de l'ennemi, plus de partis ni de nuances ». On ne peut donc que difficilement instruire notre analyse comme nous l'avons fait avec Marx, c'est-à-dire à l'épreuve de la « séquence Commune » réfléchie par et réfléchissant son œuvre. Cependant, cette précaution prise, il y eut bien un discours et des actes et qui pour leurs échecs mêmes supposent de les réfléchir depuis ce qui fut écrit autant que ces écrits doivent se réfléchir pour nous dans cette conjoncture.

Hétérogénéité des temporalités, ses raisons

- a) Le mot *d'ordre* insurrectionnel. Analyse du 14 août 1870.

De ce qui fut dit, de ce nom qui, prononcé, qui porte à lui seul l'insurrection possible, comment comprendre ses échecs répétés de 1870 et 1871. Par trois fois Blanqui est présent dans les journées insurrectionnelles qui précèdent le 18 mars. Par trois fois, il échoue. Insurrectionnellement le 14 août, le 31 octobre, légalement lors des élections du 22 janvier, enfin par son emprisonnement, provoquant son absence aux événements du 18 mars, le jour même où Thiers décide de désarmer Paris. Alors que le peuple de Paris semble parler d'une même voix, comme le relate Georges Duveau : « Dans les clubs populaires un nom revient sans cesse, prononcé par les orateurs avec enthousiasme, avec exaltation, avec vénération, le nom de Blanqui (...). C'est Blanqui qui apparaît comme le chef éventuel de la Commune libératrice », pourquoi sa science, donc le réel, n'a pas su être celle du prolétariat, au même moment ? Pourquoi ne se sont-ils pas immédiatement tenus dans un même geste insurrectionnel, qui se traduirait selon l'axiome : « une levée en masse guidée par son chef » ?

Ce constat d'un échec nous ramène au syntagme « conjoncture révolutionnaire », non plus dans son unité d'expression – sur laquelle j'avais fondé ma lecture de la Guerre civile en France, comme l'effet de vérité de cette Adresse –, mais selon ses hétérogénéités, ses plans différents, nous forçant peut-être à redéfinir le terme de conjoncture lui-même tel que nous l'avions entendu jusqu'ici.

Ce qui suppose dans un premier temps de prolonger une remarque de la première séance consacrée aux Luites de classes en France qui appelait, selon leurs auteurs, à un approfondissement pointant une distinction entre Marx et Blanqui¹.

¹ Séminaire du GRM, séance du 11 octobre 2008, URL : <http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM2.2.pdf>

Le premier élément porte sur la critique politique de l'histoire. Nous pouvons reconnaître chez Blanqui de nombreux points de convergence avec la critique politique de l'histoire de Marx. Blanqui, comme Marx, n'est pas un penseur de la loi, mais un penseur de la lutte, et donc de la stratégie, c'est-à-dire d'une pensée du temps et du contre-temps, d'une causalité ouverte. Comme Marx et avec Marx, Blanqui récusera en de nombreux articles le positivisme régnant, le critiquant comme l'idéologie de la classe dominante. Ceux qu'il dénoncera comme les « fatalistes de *l'histoire* », ces « adorateurs du fait accompli », ne font à ses yeux que raconter leur histoire, évacuant l'un des termes de l'antagonisme de la lutte : les « déclassés ». C'est une histoire racontée uniquement du point de vue des oppresseurs : « Toutes les atrocités du vainqueur, la longue série de ses attentats sont froidement transformés en évolution régulière, inéluctable, comme celle de la nature »¹. Ce que refuse Blanqui, c'est – comme le tentent les positivistes – d'assimiler la société à la Nature. Ce qui est mis en accusation, c'est la notion de « loi » en politique. À la différence de la Nature, là où l'homme agit, il n'y a pas de loi au sens où « l'engrenage des choses humaines n'est point fatal comme celui de l'univers. Il est modifiable à toute minute »². Nous pourrions d'ailleurs poser comme hypothèse à la lecture de certains énoncés répétés dans les années 1869-1870, mais déjà fréquents en 1850, qu'à une physique de la politique positiviste, Blanqui substitue une science du vivant, ayant souvent recours à l'analogie de l'adaptation de l'organisme à son milieu, hypothèse que nous développerons lorsque nous aborderons la question même du communisme et de sa temporalité propre d'adaptation. Mais à la différence de Marx, cette position du modifiable, de la bifurcation, de cet appel toujours ouvert dans une pluralité de

¹ Manuscrit de 1869, publié sous le titre « Contre le Progrès » dans A. Blanqui, Instructions pour une prise *d'armes*, *L'Eternité* par les astres et autres textes, recueil établi par M. Abensour et V. Pelosse, Paris, Edition de la Tête des Feuilles, 1972, p. 103-105.

² Ibid.

possibles à décider, trouve son fondement dans un volontarisme révolutionnaire. Aussi une révolution, dans la façon qu'elle aurait de s'inscrire dans une temporalité réfléchie par la conjoncture elle-même, ne peut pas s'analyser au sein d'un processus objectif. Elle aura pour mode opératoire la décision. Il s'agit de vouloir chez Blanqui, c'est-à-dire d'agir immédiatement. C'est là que se joue la distinction la plus appuyée entre Marx et Blanqui, et tout ce qui pourra en découler d'un point de vue théorico-pratique, et donc dans ses effets de vérité sur le mode organisationnel d'une insurrection et son lendemain. Ce point de divergence, qu'il s'agit de clarifier, doit pouvoir se penser autour de ce que Gramsci nommera « la victoire permanente », c'est-à-dire dans la façon qu'a l'acte de se réfléchir dans la conjoncture. Pour Gramsci « seule la lutte, et pas même son résultat immédiat mais celui qui s'exprime dans une victoire permanente, dira ce qui est rationnel ou irrationnel ». Autrement dit, une distinction doit être posée entre la lutte comme processus, et le résultat d'une action insurrectionnelle. Cette distinction pourrait certainement être entendue dans ce que Thomas Bolmain nommait « l'intensité des conséquences », à savoir : l'issue d'une lutte ne s'affirmerait pas tant dans son effet immédiat, que dans son effet de vérité tel qu'il sera réfléchi rétrospectivement à la lumière de la « victoire permanente ». Ce qui existe c'est la lutte, plus que ses différents moments concrets, qui ne prennent véritablement sens que révélés dans la temporalité du mouvement lui-même – point que j'ai essayé de développer. Blanqui en a bel et bien conscience, lui qui n'a de cesse de se méfier ou d'appeler à la vigilance des lendemains insurrectionnels qui n'en sont pas. Aussi faut-il distinguer deux temporalités : le temps révolutionnaire, le temps de la stratégie insurrectionnelle :

« Mais le lendemain d'une révolution, coup de théâtre. Non pas qu'il s'opère une transformation subite. Hommes et choses sont les mêmes que la veille (...). N'oublions pas la race des vampires, qui est aussi celle des caméléons. Elle ne

disparaîtrait pas plus, le lendemain de la révolution, que la race des naïfs et des simples, sa pâture ordinaire ».¹

Du coup, si une décision stratégique doit être prise, c'est précisément parce qu'il n'y a pas de choix. Alors que chez Marx il y a un appel à la patience du concept, chez Blanqui l'appel est à l'urgence constante de l'action, selon le mot d'ordre : « Le devoir d'un révolutionnaire, c'est la lutte toujours, la lutte quand même, la lutte jusqu'à l'extinction »². La révolution est toujours déjà à l'ordre du jour avant même son choix, et sera sans cesse remise en jeu. Mais c'est bien là que le problème des temporalités hétérogènes se pose. Si la question ne porte plus sur les conditions objectives d'une situation insurrectionnelle et sur le processus qui les réfléchit, elle devient alors strictement stratégique : Comment choisir et quand ? Qui choisit pour qui et au nom de quoi ? Autrement dit, la décision insurrectionnelle d'une minorité agissante doit-elle et peut-elle précéder celle de la volonté de tous en leur nom ? Un nom que tous nous portons déjà tout en l'ignorant, le communisme, qui devra par lui-même se réfléchir dans le peuple et par le peuple, alors que « communisme » et « révolution » sont un seul et même mot. Comment, dans ses conditions, l'événement insurrectionnel peut-il alors convoquer en conscience le peuple sans convoquer la masse ? Pour le dire autrement : Comment Blanqui instruit-il stratégiquement et révolutionnairement ce temps d'une décision commune ? Si l'issue d'une lutte se juge selon « la victoire permanente », et non pas seulement dans l'immédiateté de son effet, comment l'avenir se joue-t-il chez Blanqui. Bref, l'avenir dure-t-il longtemps dans le présent insurrectionnel blanquiste ?

Ces dernières questions nous permettent d'aborder les échecs du 14 août et du 31 octobre sur lesquels Blanqui lui-même revient dans

¹ A. Blanqui, « Le communisme, avenir de la société », in *Maintenant il faut des armes*, op. cit., p. 217 et 203.

² A. Blanqui, « Instructions pour une prise d'armes », in *Maintenant il faut des armes*, op. cit., p. 263.

deux articles de La Patrie en danger du 16 septembre et du 4 novembre 70. Ce qu'il nous faut alors analyser, c'est cette stratégie de la minorité que nous venons de poser à la lettre et la faire réfléchir en esprit avec ces articles, c'est-à-dire par et dans l'urgence de la situation. Mais c'est surtout la façon dont, par ces échecs, Blanqui produira des effets de vérité en retour sur cette conjoncture.

J'appuierai mon analyse uniquement sur le cas du 14 août. Bien que précédant le 4 septembre, il faut y voir le problème répété que nous pose l'action blanquiste dans ses conséquences tant théoriques que pratiques, son symptôme. Sans entrer dans les détails, l'échec du

14 août peut stratégiquement s'expliquer ainsi. Alors que ses lieutenants lui affirment que la classe ouvrière est prête pour une prise d'arme, qu'elle n'attend qu'un signal, Blanqui discute le plan qui lui est soumis, doutant de la pertinence tactique d'une attaque du fort de Vincennes. Il se décide pourtant pour l'action. Mais le lendemain, il repousse le plan de Vincennes pour se diriger vers la Villette, non loin du quartier ouvrier de Belleville. L'idée étant de dérober les armes entretenues caserne par caserne, sans une goutte de sang versé, tout en parcourant les boulevards extérieurs en ralliant les insurgés ; et le soir, à la tête d'une armée levée en masse au seul mot d'ordre blanquiste, s'établir à l'Institut afin de commander les bords de Seine et de pouvoir évoluer vers les Tuileries, la Préfecture de Police, l'Hôtel de Ville. Or voici la description que nous en donne Blanqui, dans son article du 16 septembre, qui fait suite à l'échec de la première caserne :

« Après ces inutiles pourparlers, les insurgés abandonnèrent la caserne et se mirent en marche vers Belleville par le boulevard extérieur. Il fut alors évident pour eux que leur projet n'avait aucune chance de réussite. La population paraissait frappée de stupeur.

Attirée tout à la fois par la curiosité et retenue par la crainte, elle se tenait, immobile et muette, adossée des deux côtés aux maisons. Le boulevard parcouru par les insurgés restait complètement désert. En vain ils faisaient appel aux spectateurs par les cris « Vive la République ! Mort aux

Prussiens ! Aux armes ! ». Pas un mot, pas un geste, ne répondaient à ces excitations.

Les chefs de l'entreprise avaient supposé que la gravité de la situation et les tumultes des jours précédents seraient des motifs suffisants pour rallier les masses. Le fait est que, dans ce quartier si révolutionnaire de Belleville, l'émeute n'entraîna pas une seule recrue. La colonne insurgée avait parcouru ainsi plus de deux mille mètres sur le boulevard de Belleville au milieu de l'isolement et du silence.

La suite du texte nous en donne une explication, éclairée par les élections de la Garde Nationale :

Le temps et les événements ont fait justice de ces turpitudes. Paris (aujourd'hui) comprend que ces hommes ont voulu faire le 14 août ce qui s'est accompli le 4 septembre. Ils se sont trompés sans doute, l'heure n'était pas venue, il faut savoir la deviner, et, dans des questions si redoutables, la méprise, l'erreur de calcul, devient une lourde responsabilité. « J'ai cru » n'est jamais une justification.

On peut justement reprocher aux insurgés de la Villette un retard de huit jours. C'est le dimanche, 7 août, au lendemain du désastre de Reischonën qui avait soulevé Paris, qu'il fallait se précipiter sur l'empire. Le 14, il était trop tard ou trop tôt».¹

¹ A. Blanqui, *La Patrie en danger*, p. 51 (pagination du texte en ligne URL : <http://gallica.bnf.fr>). Ce qu'a raté le 14, me semble-t-il, c'est le passage que Sartre analyse dans sa *Critique de la Dialectique*, du groupe sériel au groupe en fusion, où apparaît une nouvelle forme de totalisation qui avant de devenir un groupe se traduira par la logique de l'effervescence et de l'imitation, comme manifestation, qu'il nomme, d'une « altérité de quasi-réciprocité ». Sous la menace, chacun voit en l'autre son propre avenir et découvre de là son acte présent dans l'acte de l'autre. Elle est donc d'abord une réaction par une indignation partagée face à des praxis organisées, face à l'insupportable. Et si dans le collectif, le réel se définissait par son impossibilité, le passage au groupe va supposer de faire de *l'impossibilité l'objet* à dépasser pour continuer à vivre. Chacun réagit d'une manière nouvelle. Ni en tant qu'individu, ni en tant qu'autre mais comme incarnation singulière de la « personne commune ». Quelque chose est donné qui n'est ni le groupe, ni la

C'est ce trop tôt ou trop tard qu'il nous faut alors analyser dans ce jeu différentiel entre interpellation et contre-interpellation, et dans les temporalités que l'une et l'autre engagent¹.

série mais que Sartre nommera, à la suite de Malraux : l'Apocalypse, *c'est-à-dire* la dissolution de la série dans le groupe en fusion. Groupe non encore structuré, amorphe, mais qui se caractérise comme le contraire immédiat de *l'altérité*. Si dans la série l'unité est ailleurs, dans le groupe en fusion l'unité synthétique est immédiatement ici en moi et dans tous les autres ; « où si l'on préfère dans chaque lieu de la ville, à chaque moment, dans chaque processus partiel, la partie où se joue tout entière et le mouvement de la ville y trouve son achèvement et sa signification ». Cette unité devient active dont la loi n'est plus la séparation comme dans le collectif sériel, mais l'ubiquité, ou le Même partout. Le groupe transforme de *l'intérieur* chaque individu, où chacun va devenir pour l'autre un indicateur, un « tiers médiateur » unificateur et tournant. Chaque individu devient « un individu commun » et reconnaît sa solidarité « égalitaire » et « responsable » avec tous les autres. Ubiquité de la liberté qui se manifeste en chacun.

C'est ce passage qui n'a pas su être. Blanqui fut ce jour là sans le peuple.

Or c'est précisément l'inverse qui se déroulera le 31 octobre, journée certainement aux yeux de tous la plus confuse de toute l'histoire de la Commune. Da Costa le résumera en ces termes : « Mais à cette foule envahissante et bien déterminée à en finir, il manquait des chefs sur lesquels elle avait compté et qui, il faut bien le dire, n'arrivèrent que tardivement, sans s'être concertés et avec des vues tout à fait différentes ». Là, c'est le peuple non pas sans Blanqui, mais arrivé trop tardivement, mais sanctionné aussi par sa crédulité d'avoir cru vaincre avant l'heure. L'échec en sera d'autant pesant qu'il provoquera quelques mois plus tard son arrestation.

¹ Cette question sera à reprendre à partir des réflexions de Rosa Luxemburg, contre le blanquisme. Je pense à ses développements dans son article « Réforme sociale ou révolution ? », dans R. Luxemburg, Textes. Réforme, révolution, social-démocratie, Paris, Editions Sociales, 1982. Par exemple, p. 100-101 : « Sauf en certains cas exceptionnels – tels que la Commune de Paris, où le prolétariat n'a pas obtenu le pouvoir au terme d'une lutte consciente, mais où le pouvoir lui est échu comme un bien dont personne ne veut plus – la prise du pouvoir politique implique une situation politique et économique parvenue à un certain degré de maturité. C'est là toute la différence entre des coups d'État de style blanquiste, accomplis par "une minorité agissante", déclenchés à n'importe quel moment, et en fait, toujours inopportunistement, et la conquête du pouvoir politique par la grande masse populaire consciente ; une telle conquête ne peut être que le produit de la

Rater le moment opportun, c'est rater le peuple lui-même. Car la question n'est pas de dire que le peuple n'est pas prêt. Le peuple est toujours déjà plus ou moins prêt, mais le 14, il ne l'était plus. Il l'était quelques jours plus tôt, à l'annonce de nouvelles défaites. Il le sera quelques semaines plus tard. Mais le 14 était un jour sans peuple. Arnould nous en donnera en ces termes une description qui, si elle ne se rapporte pas à la journée du 14 août, nous en donne l'affect :

« Paris voyait la police partout, et cette vision, ce cauchemar, l'hébétait, le rendait incapable de toute action commune. Ce n'était pas de la lâcheté, non certes (...). Seulement, l'œuvre la plus néfaste du despotisme, c'est de séparer les citoyens, de les isoler les uns des autres, de les amener à la défiance, au mépris réciproque. Personne n'agit plus, parce que personne n'ose plus compter sur son voisin, et l'on assiste à ce phénomène singulier qu'une foule composée d'hommes braves et prêts à sacrifier leur vie sans marchander, se conduit

décomposition de la société bourgeoise ; elle porte donc en elle-même la justification économique et politique de son opportunité. Si l'on considère les conditions sociales de la conquête du pouvoir, la révolution ne peut donc se produire prématurément ; si elle est prématurée, c'est du point de vue des conséquences politiques lorsqu'il s'agit de conserver le pouvoir. (...) Tout d'abord un bouleversement aussi formidable que le passage de la société capitaliste à la société socialiste ne peut se produire d'un bond, par un coup de main heureux du prolétariat. L'imaginer, c'est faire preuve encore une fois de conceptions résolument blanquistes. La révolution socialiste implique une lutte longue et opiniâtre au cours de laquelle, selon toute probabilité, le prolétariat aura le dessous plus d'une fois ; si l'on regarde le résultat final de la lutte globale, sa première attaque aura donc été prématurée : il sera parvenu trop tôt au pouvoir. Or – et c'est là le deuxième point – cette conquête "prématurée" du pouvoir politique est inévitable, parce que ces attaques prématurées du prolétariat constituent un facteur, et même un facteur très important, créant les conditions politiques de la victoire définitive : en effet, ce n'est qu'au cours de la crise politique qui accompagnera la prise du pouvoir, au cours de longues luttes opiniâtres, que le prolétariat acquerra le degré de maturité politique lui permettant d'obtenir la victoire définitive de la révolution. Ainsi ces assauts "prématurés" du prolétariat contre le pouvoir d'État sont eux-mêmes des facteurs historiques importants, contribuant à provoquer et à déterminer le moment de la victoire définitive ».

avec pusillanimité. Telle était la situation des esprits à Paris, le 3 septembre au soir ».¹

Tel elle fut le 14 août.

Comment expliquer qu'un mot d'ordre tel que nous l'avons défini face à l'insupportable, attendu et reconnu par tous, puisse rester lettre morte, alors que tous parlaient d'une même voix ? Pourquoi cela ne prend-il pas ? Peut-être que l'explication se trouve dans les textes qui précèdent la Commune, ceux de la Condition Sociale, qui nous posent un autre problème : celui de l'éducation et de la forme que devra prendre le communisme. C'est là peut-être que peut se comprendre, sans pour autant se résoudre, le problème de l'hétérogénéité des temporalités révolutionnaires, et qui fait qu'un chef ne rencontre pas son armée.

b) Le temps du communisme, la patience créatrice.

L'obstacle que Blanqui n'a cessé de combattre, c'est l'ignorance. Or ce problème nous ramène au second point laissé en suspens lors de notre dernière séance : la science prolétarienne. Sur ce point encore, Blanqui n'est pas Marx.

En mars 48, à la veille d'une élection législative, Blanqui, dans un appel à son ajournement, écrivait : « Le peuple ne sait pas. Il faut qu'il sache. Ce n'est pas l'œuvre d'un jour ni d'un mois... Laissez le peuple naître à la République »². Entre 1848 et 1871, ce temps a-t-il suffi au peuple pour naître et apprendre, alors que l'ignorance est l'arme même de l'État, de la bourgeoisie et de l'Eglise ?

Blanqui répétera en 1870 son constat : le peuple ignore encore, il faut lui expliquer ce qui a lieu, c'est-à-dire et surtout, ce qui se tait, se trame, ce qui par l'absence même de décision trahit ce qui se décide en vérité. Là est l'effet de vérité blanquiste : être la vérité de son faux double. Rabattre la réalité sur elle-même pour en dénoncer

¹ A. Arnould, Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris, op. cit., p. 10.

² A. Blanqui, « Deuxième pétition pour l'ajournement des élections », in Maintenant il faut des armes, op. cit., p. 137.

les trahisons. Tel sera la raison de la création de son journal. Par exemple autour de la nuit insurrectionnelle du 31 octobre. Le 4 novembre, il titre son article : « La vérité sur le 31 Octobre », « la crédulité publique accueille indifféremment tout ce qu'on lui offre, le citoyen Blanqui se croit tenu de dire sa participation aux faits du 31 octobre ». Tel sera, comme nous l'avons vu avec Weiss, la raison de l'ouverture de son club. Pourquoi une telle application d'un savoir ? Seule la connaissance est ce qui peut mener au communisme, c'est-à-dire à la raison d'être même du réel.

Ce qui, par contre, a changé depuis 1848, c'est le socialisme lui-même, libéré de ses utopies sociales, proudhoniennes :

« Le communisme, qui est la révolution même, doit se garder des allures de l'utopie et ne se séparer jamais de la politique. Il en était dehors naguère. Il s'y trouve en plein cœur aujourd'hui. Elle n'est plus sa servante. Il ne doit pas la surmener, afin de conserver ses services. Il lui est impossible de s'imposer brusquement, pas plus le lendemain que la veille d'une victoire. Autant vaudrait partir pour le soleil. Avant

d'être bien haut, on se retrouverait par terre, avec les membres brisés et une bonne halte à l'hôpital ».¹

Or ce passage nous amènera à conclure par deux remarques.

Premièrement, si le communisme a su se libérer de ses formes utopiques, – critique adressée contre Proudhon de la même façon que Marx le dénonçait précisément dans le passage que j'invoquais de La Guerre Civile –, et s'il ne peut désormais se définir que sous la condition du politique, cette condition en appelle une seconde, corrélatrice et donc tout aussi nécessaire, celle de devoir se plier au rythme de la politique elle-même. Il s'agira alors de toujours garder en mémoire ce qui sera la leçon de 1848 : donnons au temps de la politique son temps, sa patience, celui de l'instruction, le communisme ne pouvant devancer seul, ne pouvant marcher seul. Ni un pas en avant, ni un pas en arrière qui ne puisse se faire l'un sans l'autre. Autrement dit, le communisme ne peut être ni décrété, ni

¹ A. Blanqui, « Le communisme, l'avenir de la société », in *Maintenant il faut des armes*, op. cit., p. 216.

proclamé. Il ne peut s'imposer a priori. Cette exigence, la même même que chez Marx, s'accompagne pourtant chez Blanqui d'une tout autre texture théorique.

Il y a en effet une autre forme de patience que celle du concept que j'évoquais tout à l'heure lorsque je posais comme hypothèse qu'à une physique de la politique positiviste, Blanqui substitue une science du vivant. Cette patience créatrice convoque chez Blanqui une analogie et une clinique du vivant avec son milieu. Ainsi, dans son article *Le communisme, avenir de la société*, il affirme :

« Il y a des conditions d'existence pour tous les organes. En dehors de ces conditions, ils ne sont pas viables. La communauté ne peut s'improviser, parce qu'elle sera une conséquence de l'instruction qui ne s'improvise pas davantage.

Ce qu'il énonce en ces autres termes, faisant figure d'un même axiome :

Ignorance et communauté sont incompatibles. Généralité de l'instruction sans communisme et communisme sans généralité de l'instruction, constituent deux impossibilités égales ».¹

Combien de temps cela durera-t-il ? « Dans quels délais le communisme pourra-t-il s'installer en France ? Question difficile » :

« Les ténèbres ne se dissipent pas en vingt-quatre heures, répond Blanqui. De tous nos ennemis, c'est le plus tenace. Vingt années ne suffiront peut-être pas à faire le jour complet ».²

D'où cette seconde remarque :

Donner à la politique son temps, ce qui signifie donner au communisme son temps, nous explique pourquoi Blanqui se refusera à devoir penser l'avenir. Le communisme n'étant que l'effet de ce qui s'achemine naturellement, il trouvera alors naturellement et par

¹ Ibid., p. 203 et 199.

² Ibid., p. 222 et 223.

lui-même sa forme, comme un organisme sait lui-même devenir ce qu'il a à être. C'est pourquoi, la question de demain ne peut ni ne doit se poser. « En ce sens, cela ne nous regarde pas » :

« Occupons-nous d'aujourd'hui. Demain ne nous appartient pas, ne nous regarde pas. Notre seul devoir est de lui préparer de bons matériaux pour son travail d'organisation. Le reste n'est plus de notre compétence ».¹

Si donc chez Marx une conjoncture révolutionnaire suppose des conditions objectives, il s'agit à l'inverse ici de créer les conditions nécessaires, qui se traduiront chez Blanqui par une suite de mesures à prendre, que son Journal n'aura de cesse de réclamer (et qui sera reprise par la Commune elle-même). Mais cela fait, il s'agira de laisser libre cours à ce pouvoir créateur qu'est le vivant, devant lequel le révolutionnaire doit s'effacer. Nous pourrions retraduire cela en termes de rapports de forces, qui fait de la société un organisme animé d'une spontanéité créatrice, et de l'histoire, le développement d'un corps dont une révolution ne ferait que libérer la grande force naturelle qui anime l'organisme social (et non son organisation) dans son mouvement inéluctable. Il s'agit en somme de faire entrer l'humanité dans son propre temps, sa maturité.

Dès 1850, Blanqui nous donnait à lire cette logique du vivant, sa puissance de vie, devant laquelle le révolutionnaire, à qui l'avenir n'appartient pas, s'efface :

« Une révolution détermine dans le corps social un travail instantané de réorganisation semblable aux combinaisons tumultueuses des éléments d'un corps dissous qui tendent à se recomposer en une forme nouvelle. Ce travail ne peut commencer tant qu'un souffle de vie anime encore la vieille agrégation. Ainsi, les idées reconstitutives de la société ne prendront jamais corps aussi longtemps qu'un cataclysme, frappant de mort la vieille société décrépite, n'aura pas mis en liberté les éléments captifs dont la fermentation spontanée et rapide doit organiser le monde nouveau. Toutes les puissances de la pensée, toutes les tensions de l'intelligence

¹ Ibid., p. 209 et 212-213.

ne sauraient anticiper ce phénomène créateur qui n'éclate qu'à un moment donné. On peut préparer le berceau, mais non mettre au jour l'être attendu. Jusqu'à l'instant de la mort et de la renaissance, les doctrines, bases de la société future, restent à l'état de vagues aspirations, d'aperçus lointains et vaporeux. C'est comme une silhouette indécise et flottante à l'horizon dont les efforts de la vie humaine ne peuvent arrêter ni saisir le contour. Il vient aussi une heure, dans les temps de la rénovation, où la discussion épuisée ne saurait plus avancer d'un pas vers l'avenir. En vain elle se fatigue à lever une barrière infranchissable à la pensée, une barrière que la main seule de la révolution pourra briser. C'est le mystère de l'existence future dont le voile impénétrable aux survivants tombe de lui-même devant la mort. Qu'on démolisse la vieille société : on trouvera la nouvelle sous les décombres ; le dernier coup de pioche l'amènera un jour triomphante ».¹

Faisons le compte : posant la question du kairos insurrectionnel, ce « trop tôt ou trop tard », et voyant dans son échec son effet de vérité propre, nous posons cette autre question de savoir si l'avenir durait longtemps dans le présent insurrectionnelle blanquiste.

En fait, il me semble qu'on se retrouve dans le même problème auquel Auguste Comte s'est confronté mais de manière inversée. Guillaume Sibertin-Blanc le formulait ainsi, il y a quelques séances. Pour Comte la question était : comment la théorie va-t-elle pouvoir venir informer, ou agir dans le champ historique contenu du fait que le champ social et le champ théorique ont deux types de temporalités complètement différentes. À savoir que la théorie est lente, alors que le champ social et politique de la période est au contraire très rapide. Si avec Blanqui on retrouve cette différentielle d'un temps non synchrone, le problème devient : comment l'action, le mot d'ordre, agit-il dans le champ théorique collectif, si ce n'est en se confrontant à ce cercle vicieux pointé par Bensaïd : il faudrait à la révolution un peuple éduqué, mais pour rendre cette éducation possible, le peuple doit commencer par prendre le pouvoir. De rien, devenir un tout.

¹ A. Blanqui, « Sur la révolution », in *Maintenant il faut des armes*, op. cit., p. 163.

Du coup, du syntagme « conjoncture révolutionnaire », que nous restait-il ? Nous avons remarqué que le temps d'une contre-interpellation insurrectionnelle, celui du 14 août par exemple, ne pouvait objectivement se définir anticipativement, puisque « toutes les tensions de l'intelligence ne sauraient anticiper ce phénomène créateur qui n'éclate qu'à un moment donné ». Il a lieu ou pas. Temps indéterminable qui lui-même en appelle un second, celui de ses conséquences. Ce qu'il reste, c'est la « révolution permanente », qui semble ici se substituer à la « victoire permanente » marxienne ou ce que Blanqui nommait l'anarchie permanente.

Une hypothèse à poser. Si Blanqui n'est pas Marx, c'est, semble-t-il parce qu'il invente quelque chose que Deleuze reprendra plus tard sous la question du zizag. En somme, la question était aujourd'hui de savoir comment mettre en relation des singularités disparates ou des potentiels convoqués par un mot d'ordre. Et cela, c'est la question du sombre précurseur deleuzien, qui, maintenant ensemble des potentiels différents, fait fulgurer l'événement visible. Le révolutionnaire blanquiste, c'est, en somme, l'éclair qui fait voir les choses en libérant la vie toujours déjà là.

Cependant, on comprendra aussi la difficulté de son effectivité et les critiques notamment de Engels qui pourront suivre, et celles de Rosa Luxemburg. En somme, ce que Blanqui n'a pas su penser c'est peut-être l'être collectif révolutionnaire lui-même.

Ecrire littérairement la Commune comme un énoncé politique. Une esthétique sans image

Je voudrais aujourd'hui convoquer un écrit, qui a été, peut-être et étonnamment, le grand absent de notre corpus. Il me semblait improbable de conclure cette section sans l'aborder. Je veux parler de l'Histoire de la Commune de 1871 de Lissagaray¹. La difficulté étant pour moi double. D'abord méthodologique : comment aborder

¹ P.-O. Lissagaray, Histoire de la Commune de 1871, Paris, La Découverte, 2000.

cet écrit ? et en quoi ce récit appelle-t-il ce que j'ai pu nommer, à l'annonce de nos séances, obscurément, « une esthétique sans image », alors même que je ne pensais pas d'abord à lui. Enoncé qui fut d'abord une intuition autour de Courbet pour devenir le passage de la forme-Commune – ou forme (du) politique, objet de nos dernières séances – à ce qui pourrait être nommer sa figure. Ceci depuis le rappel qui m'a été fait d'un passage de Francis Ponge, qui, convoquant la Commune, l'amène à poétiquement interroger la notion de figure¹. Je poserai donc ce passage comme exergue à mon propos.

« En gros, je pense qu'il ne devrait y avoir que deux sortes d'hommes, parmi ceux qui éprouvent la nécessité d'agir (qui vient, une fois encore de la force des choses et la force du temps), il ne devrait y avoir place que pour les militants à proprement parler, les militants politiques, qui agissent sur le groupe humains, et ça, ce n'est pas mon affaire, et d'autre part les praticiens qui travaillent pour changer les figures qui permettent de se voir et de se comprendre dans le monde : les figures à proprement parler (non les idées) ».²

¹ Il aurait fallu, pour appuyer notre propos, reprendre ici le texte de J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971.

² Francis Ponge, *Entretiens avec Philippe Sollers*, Paris, Seuil, 2001, p. 91. « Quelles étaient ces figures (enseignées) ? Eh bien, par exemple l'ellipse, l'hyperbole, la parabole, etc. Or il se trouve que ces figures ont le même nom et sont pratiquement la même chose que les figures de la géométrie, de la géométrie d'Euclide ; ces figures, ellipses, paraboles, hyperboles, sont des figures de la géométrie euclidienne. Donc on a vécu, l'homme a vécu, dans la civilisation occidentale, depuis deux, trois millénaires, sur des figures de géométrie. Tout cela date de Thalès et d'Euclide, et il se trouve que maintenant, on sait bien que la géométrie actuelle n'est plus la géométrie euclidienne. La physique même chose ; on ne vit plus sur la même physique, il se trouve que le monde n'est plus compris, que les relations d'homme à homme et d'homme à monde, on ne peut plus en rendre compte, on ne peut plus du tout y vivre, on ne peut plus voir le monde, on ne peut plus agir dans le monde selon les règles et selon ces figures. Même chose, naturellement, pour l'art et pour les lettres, pour la rhétorique. Tout cela a changé ».

C'est cette position éclairante et matérialiste, ne serait-ce que dans ses possibilités, qui m'a ramené à la question de la littérature. Questionnant la figure, le problème pourrait se formuler ainsi : si cet écrit est d'abord reconnu comme historique, au sens par exemple où Charles Beslay pouvait écrire à propos de cette Histoire de la Commune de Lissagaray « Tout est là », et effectivement tout est là : « les faits, les hommes, les caractères, les incidents, les détails et les généralités, les discussions et les batailles, le récit au jour le jour, comme l'ensemble et la portée du drame »¹, ne pourrions-nous pas *d'abord* le reconnaître et le nommer politique et le convoquer comme tel ? Ou si la formule n'est pas satisfaisante, savoir s'il n'est pas d'abord un énoncé politique. Ce que je peux dire autrement : le lire non plus dans la fidélité du fait, mais la fidélité à *l'événement* politique que fut la Commune, fidélité qui en retour réfléchira la définition même de la politique. Comment, alors, la forme (du) politique perdue, en maintenir la figure comme effet de vérité d'une praxis insurrectionnelle littéraire ? Une écriture prise dans des tensions, entre la nécessité de devoir témoigner mais aussi de réfléchir l'événement au delà de lui-même, autrement que dans son temps, autrement que dans le temps, ailleurs que dans son lieu et de l'exil former communauté. Mais alors comment écrire la mémoire d'une insurrection alors qu'elle-même a échoué à force de se réfléchir comme la mémoire de 1793 ?

Penser cet écrit comme énoncé politique, dans cette complexité, peut s'opérer de deux façons. La première, introductive, que je nommerai via Foucault une « contre-histoire », la seconde, plus développée, que j'appellerai via Badiou « énoncé primordial », l'une et l'autre posant cependant la même question de la figuration possible ou non de la politique, son point irréprésentable, ou plutôt son irréprésentabilité, non comme défaut de ce qui pourrait être énoncé, mais comme la nécessité même de ce qu'est la politique comme événement, comme hypothèse. Là fut l'intuition de Marx

¹ C. Beslay, *La Vérité sur la Commune*, 1878, p. 7 (pagination du texte en ligne URL : <http://gallica.bnf.fr>).

lorsque, dans La Guerre Civile en France, il affirmait de la Commune : « La grande mesure sociale de la Commune, ce fut sa propre existence et son action »¹. C'est ce point qu'il nous faut tenir. Il me semble que c'est au sein de cette tension que s'opèrent selon des modalités à définir les effets de vérité de cet écrit. On pourrait résumer cette tension en confrontant deux citations, qui initient à la contre-histoire et au primordial, et donc peut-être au référent irréprésentable qu'est la Commune – non plus comme signifiant mais énoncé. L'une de R. Bellet et P. Regnier, extraite de leur introduction au livre Écrire la Commune :

Tout se passe comme si sa nature d'événement, sa durée, si courte, sa destruction s'étaient retournée contre elle-même, pour la détruire en pensée : elle est censée n'avoir pas vraiment existé comme événement et comme révolution, avoir peut-être seulement existé comme catastrophe intemporelle et avoir eu la destruction comme but et comme mot d'ordre. Elle est historiquement, existentiellement, moralement condamnée à mort.²

La seconde de Badiou, dans Peut-on penser la politique ? :

Il ne s'agit pas que quelque chose, qui existe, puisse être représenté. Il s'agit de ce par quoi quelque chose vient à exister, que rien ne représente, et que présente purement et simplement son existence.³

¹ K. Marx, « La Guerre civile en France », in *Inventer l'inconnu*, op. cit., p. 166.

² R. Bellet et P. Regnier (dirs.), *Ecrire la Commune. Témoignages, récits et romans (1871-1931)*, Tusson, du Lérot, 1994, p. 8.

³ A. Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985, p. 87.

Ecrire la Commune, comme une « contre-histoire ». Rapport de faits et rapport de force

Ce que je nomme pour l'instant sans m'être justifié « littérature » fut d'abord un contre-discours qui de lui-même s'est imposé comme une « contre-histoire », et dont l'objet de lutte, que nous pourrions nommer une lutte de classe en théorie, ou plutôt dans le discours, fut d'affirmer et de prouver la réalité de fait de la Commune mais (et peut-être surtout) son sens et sa portée politique¹. Il s'agit donc, pour Lissagaray, non plus par les armes ou la barricade mais par le témoignage ou la valeur du document et du regard, de contrer toute cette littérature bourgeoise pendant et au lendemain de la Commune, dont l'étude de Paul Lidsky² a su démonter toute la logique. Ainsi pourrions-nous, ce qui supposerait à soi seul une séance, convoquer ces noms avec d'autres de Goncourt, Zola, Flaubert, Renan, Gauthier, Leconte de l'Isle...

La thèse pourrait se résumer ainsi : pour eux, la Commune *n'a* pas eu lieu. Elle n'a pas pu avoir lieu parce que ce gouvernement fut impossible et criminel, impossible parce que criminel. Ce qu'il faudra donc faire, par personnages, descriptions, paroles, c'est désingulariser d'une manière systématique la Commune pour la présenter comme un ensemble de faits monstrueux, convulsifs, qui doivent rentrer, par la force des armes et par l'idée, dans l'ordre normal des choses. Non seulement donner la preuve qu'elle n'a pas existé comme révolution, mais aussi et surtout comme événement et

¹ Nous pourrions ainsi lire *L'histoire* de la Commune de 1871 comme le prolongement des écrits des insurgés de Juin 1848, ceux de Louis Ménard ou Pardigon (maintenant réédités aux éditions La Fabrique), et de Blanqui qui en signe le mot d'ordre, dans sa dénonciation contre les falsificateurs de l'histoire, dès le 3 décembre 1848 dans son texte envoyé depuis le donjon de Vincennes au Banquet des travailleurs socialistes : « Mitraillez, messieurs ; ne calomniez pas ! ». Ce que nous interrogeons donc, c'est la possibilité ou les conditions d'une épistémé prolétarienne dans la façon qu'elle a de réfléchir l'événement minoritaire pendant la première séquence du mouvement ouvrier.

² P. Lidsky, *Les écrivains contre la Commune*, Paris, La Découverte, 1999.

moins encore comme événement politique. Elle fut niée comme telle : un non-événement dans un non-lieu apparaissant scandaleusement comme une éruption brutale, une effraction dans le cours de l'histoire, et pour cela condamnée à une stérilité politique doublée d'un vandalisme, engendrant « un gouvernement du crime et de la démence », reléguant les insurgés à « une poignée de scélérats, mettant au-dessus des droits de l'Assemblée je ne sais quel idéal sanglant et rapace », à grand renfort de toute une suite de métaphores animalières, sanitaires de la vermine, du grouillement, de la prolifération selon la logique de la contagion et de l'épidémie.

En somme, la Commune ne peut être pensée que sur le mode de son occultation ou de sa dénégation, en donnant pour preuve à cela que si elle ne peut pas être écrite, c'est précisément parce qu'elle est elle-même sans objet, sans figure. Il s'agira de déclasser les déclassés eux-mêmes, de les rendre à ce qu'ils étaient, aux mots de Thiers (dans son discours de mai 1850), « une vile multitude » : « cette ligue de tous les déclassés, de tous les incapables, de tous les envieux, de tous les assassins, de tous les voleurs, mauvais poètes, journalistes manqués, romanciers de bas étage » (Leconte de Lisle).

Contre cette littérature, pour Lissagaray, l'objet de la lutte sera double : celui d'une vérité et d'un savoir, appelant à une certaine modalité d'écriture, convoquant comme unique sous-titre de sa Préface de 1896 – qui n'apparaît pas en 1876 – et mot d'ordre : « Pour *qu'on* sache ». Ce qu'il placera sous exigence du devoir. Double parce que non seulement l'objet de lutte d'une classe contre son autre, en tant que :

« L'histoire de la Commune de Paris a été fabriquée par des escamoteurs. Méconnaître ou haïr la classe qui produit tout est la caractéristique actuelle d'une bourgeoisie jadis grande, qu'affolent les révolutions d'en bas ».

Mais aussi et autrement l'objet d'une lutte contre un certain type de mémoire prolétarienne elle-même :

« L'ennemi serait qui flatterait, bâtirait de fausses légendes soi-disant révolutionnaires, aussi criminel que le cartographe

qui, pour les combattants de demain, ferait des graphiques menteurs ».

Resteraient alors et pour seuls appuis possibles, les faits et témoignages rapportés par celui

« qui a connu les hommes de tous les milieux, vu les faits, traversé les drames, qui pendant de longues années a recueilli, vanné les témoignages ».¹

Dès 1871, Lissagaray dans un écrit intitulé *Les huit journées de mai derrière les barricades*, en appelle à cette vigilance d'une vérité historique, dont il nous décrit le procédé :

« Cette première édition est un simple cadre que les témoins oculaires sont appelés à remplir. Notre but principal en la publiant est de réunir le plus de renseignements possible pour servir à l'histoire authentique des journées de mai. Elles n'ont été jusqu'à présent racontées que par les vainqueurs. Nous espérons que quelque relation de derrière les barricades viendrait protester contre de ridicules récits. Après quatre mois, personne n'élevant la voix, c'est un devoir croyons nous de provoquer une enquête. Nous l'ouvrons aujourd'hui en produisant tous les faits que nous tenons de sources certaines. Nous n'avons admis et n'admettons que des témoignages directs, sévèrement contrôlés. Aussi nous faisons appel pour l'édition prochaine qu'aux seules dépositions des survivants de cette lutte, et nous acceptons avec reconnaissance les informations, les rectifications et les lumières qu'ils voudront bien nous communiquer ».²

La valeur de ce qui a eu lieu ne peut donc être reconnu strictement que pour qui y était, pour qui l'a vécu depuis les barricades, pour qui l'a vu et peut directement en témoigner. Or c'est précisément là que doit se tenir notre attention. Ce que nous devons questionner, c'est ce « qui » dans la façon même qu'il a de se

¹ P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 » in *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 17.

² P.-O. Lissagaray, « Préface », *Les huit journées de mai derrière les barricades*, 1871, p I (pagination du texte en ligne : URL : [http ://gallica.bnf.fr](http://gallica.bnf.fr)).

singulariser, de se signifier, de se réfléchir politiquement dans cet écrit. Pour le dire autrement, si l'enjeu a été pour nous, pendant trois séances, de savoir ce que fut la Commune, ici il s'agit pour conclure de savoir qui parle, depuis où et pour combien de temps encore ?

Que le fait nu réponde donc au mensonge, qu'il montre non la fièvre convulsive mais une grille d'intelligibilité de ce qui a eu lieu. Cependant, il est autre chose. Si les faits témoignent, ils doivent aussi trouver leur preuve. Ce qui implique une toute autre stratégie, qui traverse, me semble-t-il, comme ligne de force¹, cette épaisseur de

¹ Nous serions tenté de nommer cette ligne de force, une ligne de force minoritaire, au sens deleuzien. Un devenir politique minoritaire de la Commune, en tant que la politique « minoritaire », ne consiste pas à vouloir constituer une « minorité » comme un groupe, un état, un ensemble stable. Il s'agit de produire et reproduire du « devenir » minoritaire. Ainsi, « il ne faut pas confondre "minoritaire" en tant que devenir ou processus, et "minorité" comme ensemble ou état ». Et le risque, pour les minoritaires, c'est précisément de se « reterritorialiser » ou de « se laisser reterritorialiser sur une minorité comme état ». Aussi le « devenir minoritaire » doit-il se comprendre comme une « ligne de fuite », qui ne tend pas à créer « un ensemble définissable par rapport à la majorité », mais à produire un mouvement qui peut affecter également ce dont le minoritaire s'écarte et dévie, et qui est lui-même entraîné et modifié par le devenir. Sur cette hypothèse d'une « ligne de force minoritaire », nous renvoyons à l'entretien accordé à Toni Negri « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques », dans G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990 : « Les minorités et les majorités ne se distinguent pas par le nombre. Une minorité peut être plus nombreuse qu'une majorité. Ce qui définit la majorité, c'est un modèle auquel il faut être conforme : par exemple l'Européen moyen adulte mâle habitant des villes... Tandis qu'une minorité n'a pas de modèle, c'est un devenir, un processus. On peut dire que la majorité, ce n'est Personne. Tout le monde, sous un aspect ou un autre, est pris dans un devenir minoritaire qui l'entraînerait dans des voies inconnues s'il se décidait à le suivre. Quand une minorité se crée des modèles, c'est parce qu'elle veut devenir majoritaire, et c'est sans doute inévitable pour sa survie ou son salut (par exemple avoir un Etat, être reconnue, imposer ses droits). Mais sa puissance vient de ce qu'elle a su créer, et qui passera plus ou moins dans le modèle, sans en dépendre. Le peuple, c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand elle conquiert une majorité : les deux choses peuvent coexister parce qu'elles ne se vivent pas sur le même plan ». Notons alors, pour la suite, une distinction entre ce que Deleuze nomme ici

« modèle » et ce que nous nommerons « fidélité à l'Idée » chez Badiou.

l'archive. Stratégie qui semble renouer avec ce que Foucault nommait, dans son cours de 1976 « Il faut défendre la Société », une « contre-histoire », par quoi le discours historique deviendrait la mesure des forces potentielles dans la conquête du pouvoir, faisant coïncider un régime d'énonciation et l'espace de la pratique, où « le fait de dire la vérité de l'histoire signifie en soi-même occuper une position stratégique décisive ». Ce qui se dégagerait ne serait plus seulement un rapport de faits, mais un rapport de forces, où « le problème (...) ne dépend (plus) de qui est sorti vainqueur du conflit et de qui est sorti vaincu, mais de qui est devenu fort et de qui est devenu faible (...) ». L'histoire apparaît désormais comme un calcul de forces » dans lequel se trame un rapport différentiel de la mémoire des faits¹.

Il me semble que l'Histoire de la Commune de 1871 de Lissagaray est traversée par cette ligne de force, que je nommerai désormais « énoncé politique », et qui a pour autre objet de lutte celui de maintenir vivant ce rapport de force, le réactiver afin « d'éclairer pour la génération nouvelle le sillon sanglant tracé par son aînée »². Faire de cet événement, l'actualité d'un « implacable devoir » contre ceux-là mêmes qui en nient la réalité, qui en dénie l'objet même.

Faire de la Commune *l'énoncé* primordiale

Fidélité non aux faits mais fidélité à l'événement, telle est donc la lecture ou son hypothèse que je voudrais analyser, ce qui signifie lire cet écrit que je nomme « littéraire » – point sur lequel je vais

L'Idee, ici, n'est pas le recours normatif à un modèle établi et énoncé à accomplir, mais celle des conséquences possibles qu'elle autorise comme vérité, à la fois nécessaire mais ne prescrivant rien.

¹ M. Foucault, *Il faut défendre la Société*, Paris, Seuil-Gallimard, « Hautes Etudes », p. 110 et p. 115

² P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 », in *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 17.

devoir me justifier –, non comme une histoire vécue et relatée de la Commune, mais d’abord comme énoncé politique vécu, incorporé, de la politique. Une fois encore, si dans nos séances précédentes nous nous sommes efforcés de travailler la forme-Commune, la forme du politique, je voudrais pour conclure l’aborder depuis sa figure ou figuration. L’hypothèse serait alors de prolonger (sur le mode de l’intuition, tenir une hypothèse dans ses possibilités) le travail mené par Rancière et Faure, sur la parole ouvrière pour la séquence 1830/2 décembre 1851, d’où émerge une écriture, un régime d’énonciation et de rationalités, par lequel

« Les ouvriers (...) parlent pour être reconnus comme autre chose que la force du nombre et la vigueur des bras, manieurs d’outils et de fusils : pour montrer qu’[ils] peuvent dire ce qui est juste et raisonnable, qu’il faut leur faire place non parce qu’ils sont les plus forts, mais parce que cette place est conforme à l’ordre de la justice et de l’histoire ».¹

La question serait alors de savoir : en quoi et en qui, si seulement cela est reconnaissable, Lissagaray prolongerait cette voix, où s’il s’agit d’autre chose.

Or je voudrais faire cette remarque pour clarifier tout de même les termes employés. Je l’ai dit : *L’histoire* de la Commune, par son titre même fut d’abord écrit puis reconnu sous le régime d’un énoncé historique, celui des faits. Qu’est-ce qui m’autoriserait alors à ne pas le convoquer uniquement comme tel ? Qu’est-ce qui m’autoriserait, dans une sorte de torsion ou de tension, à le nommer certes historique mais surtout littéraire, et qui plus est en tant qu’énoncé politique. Comment penser cette suture ? Pour résoudre ce point de justification, de nomination juste, je voudrais reprendre l’une des comparaisons qui fut faite avec Lissagaray. Comparaison sous l’autorité de laquelle d’ailleurs lui-même débute son prologue pour poser l’exigence de vérité qui sera sienne, j’entends celle de Michelet : « L’histoire de la Commune a été escamotée, dit Michelet,

¹ J. Rancière et A. Faure, *La Parole ouvrière*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 9.

par la révolution Française. L'histoire de la Commune de Paris a été fabriquée par des escamoteurs »¹.

Ces deux figures d'énoncé historique se confondent-elles ? S'il y a reconnaissance possible de l'un à l'autre, il y a par contre un point qui les distingue, un point qui n'est pas simplement un détail, et qui me permettrait de faire accepter non seulement l'idée d'une littérature, mais aussi d'une littérature comme énoncé politique. En effet, comment Michelet travaille-t-il dans son régime d'énonciation la parole du peuple ?

Rancière, dans son livre *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, note à propos de Michelet, qu'il « invente l'art de faire parler les pauvres en les faisant taire, de les faire parler comme muets, [de les faire taire] en les rendant visibles ». Par exemple, de la fête de la Fédération ou de l'orateur lyonnais Chalier, voici comment Michelet nous le donne à lire, selon Rancière :

« Ce n'est pas que la parole des « pauvres » soit vaine, qu'il faille nettoyer les mots de leur inexactitude, jusqu'à la limite où la page est blanche (...). Les parleurs ne parlent jamais en vain. Leur parole est toujours pleine de sens. Simplement ils ignorent ce sens qui les fait parler, qui parle en eux. Le rôle de l'historien est de délivrer cette voix. Pour cela, il doit annuler la scène où la parole des pauvres déploie ses accents aveugles pour l'amener sur la scène de sa visibilité. Il doit l'amener au silence pour que parle la voix muette qui s'exprime en elle et pour que cette voix rende sensible le corps véritable auquel elle appartient ».²

Si j'évoque ce passage c'est simplement pour remarquer ceci. Pour Rancière, Michelet, accepte la littérature, y consent pour raconter l'histoire en l'élevant au statut d'un mythe, c'est-à-dire, faire taire la parole pour rendre visible, transformer le dit « toujours

¹ P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 », in *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 17.

² J. Rancière, *Les noms de l'Histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992, p. 96 et 97.

déjà dit, toujours effet et fauteur d'anachronisme en du visible »¹. Il s'agira alors de signifier ce dire, de le raconter de là où les hommes se tiennent, mais précisément en se jouant d'un écart, puisqu'il les signifie depuis leur ignorance, ce qu'ils sont immédiatement sans le savoir, sans le vouloir. Il ne s'agit plus alors peut-être de coller véritablement aux faits, mais de donner parole à partir d'un lieu, celui du mythe, certes, mais qui donnerait corps et possibilité à un déchiffrement de la matérialité même de leur présence. Décoller du fait pour mieux en instruire la matérialité. Michelet inventerait donc une nouvelle histoire, qui fait figure ou plutôt donne figure du peuple. Michelet, pour reprendre une expression de Paula Petitier, serait donc « un homme du dedans », refusant la posture d'une totalité positiviste ou la prétention, disons, panoptique d'un observateur extérieur et surplombant les événements. Homme du dedans, c'est-à-dire inséré dans la mêlée des êtres et des choses, dans l'ordinaire des jours. Mais y prétendre, c'est consentir à la littérature. Mais alors peut-on dire de Lissagaray, comme cela a été dit qu'il est le « Michelet de la Commune » ? Et en quoi la réponse à cette question est-elle déterminante pour mon propos. Si je ne peux assurément répondre à cette question, ce qui m'intéresse est la façon qu'a eu Lissagaray de se décrire, de se réfléchir dans l'événement. Non pas seulement la place à tenir de l'écrivain, de là où son œuvre fut rédigée, mais comment cette position d'écriture devient pour et par elle-même l'événement lui-même s'y réfléchissant, d'où émerge une première figure ou énoncé politique. Pour expliquer mon propos, soulignons deux passages de son Histoire. Le premier extrait de son prologue nous renvoie à la fois à l'homme qu'il fut pendant la Commune, comment lui-même s'y réfléchit et au rappel des modalités d'écriture qui furent siennes :

« Résumés par un ancien combattant sans doute, mais qui n'a été ni membre, ni officier, ni fonctionnaire, ni employé de la Commune, un simple du rang qui a connu les hommes de tous les milieux, vu les faits, traversé les drames, qui pendant de

¹ Ibid., p. 96.

longues années a recueilli, vanné les témoignages, sans autre ambition que d'éclairer pour la génération nouvelle le sillon sanglant tracé par son aînée ».¹

Je voudrais simplement en retenir l'idée pour l'instant du « simple du rang », c'est-à-dire l'affirmation du point de vue de l'histoire, si vous voulez, du sans-nom, celui donc qui ne faisant en rien exception dans l'histoire du point de vue du fait, fera à mon sens exception du point de vue de la fidélité politique à son énoncé. Autrement dit, il en a été comme d'autres y furent, ni plus ni moins. Il fut avec d'autres, parce que parmi d'autres. Le peuple, indistinctement, qu'il nomme « la classe qui produit tout », « la classe d'en bas ». Or sur quoi se conclut son Histoire ? Quelle leçon dans sa vérité réfléchie et réfléchissante tient-il à maintenir et qu'il reprendra en 1896 ? : « Où étaient les grands hommes ? a-t-on dit encore. Il n'y en avait pas. C'est précisément la puissance de cette révolution d'avoir été faite par la moyenne et non par quelques cerveaux privilégiés »². Aussi suis-je tenté de dire qu'il y aurait bien une différence entre Michelet et Lissagaray. Non depuis cette même rigueur du fait et infatigable œuvre à écrire pour témoigner, non dans cette nécessité de consentir à la littérature, telle que nous allons la définir, mais en tant que Lissagaray loin de faire s'absenter la parole du peuple dans son énoncé politique, en tant qu'elle s'ignorerait elle-même, Lissagaray lui (mais comme d'autres, par et pour leurs noms) en sera l'Idée, j'entends par là, une fidélité engagée. Pour le dire autrement, à quelle figure cela peut-il renvoyer si ce n'est celle, par l'énoncé, du prolétaire en tant que lui-même ne serait pas le représentant d'un groupe social, mais un sujet politique dont la parole fait effraction, parce qu'elle est la parole de ceux qui ne sont pas censés parler ; à savoir, l'introduction de sujets, individuels ou collectifs qui n'étaient pas comptés – cette vile multitude dont parlait Thiers -, et qui, en se donnant un nom, - ce que je nomme un énoncé

¹ P.-O. Lissagaray, « Préface de 1896 », in *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 17-18.

² Ibid., p. 468.

politique - se font compter comme aptes à compter les choses et les êtres, à re-découper le donné des situations, à changer les noms qu'on peut leur donner. Or il me semble que nous avons là une définition possible de ce que pourrait être la littérature en tant qu'énoncé politique. Rancière, dans *Politique de la littérature*, la définit comme un régime déterminé de l'art d'écrire qui ruine « toutes les hiérarchies qui avaient gouverné l'invention des sujets, la composition des actions et la convenance des expressions »¹. Vallès le dira aussi à sa manière en ces termes :

« Il fallait prêter au peuple un langage à la fois simple et large. Devant l'histoire, il prenait la parole, dans le plus terrible des orages, sous le feu de l'étranger. On devait songer à la Patrie en même temps qu'à la révolution (...). Il fallait une phrase, rien qu'une, mais il en fallait une où palpitât l'âme du Peuple ; il fallait un mot aussi pour prendre position dans l'avenir (7 janvier 1884) ».

Ce point m'amène à cette seconde remarque avec pour appui formel Badiou. Dans *Second Manifeste pour la philosophie*, j'ai noté que Badiou employait cette formule, « énoncé primordial », qui a priori n'apparaît pas dans *Logiques des Mondes*. Voici comment Badiou nous en donne le sens : « Nous nommerons énoncé primordial l'inexistant de l'état antérieur du monde qui se trouve relevé, porté à la puissance maximale d'apparition, par la mutation événementielle »², en tant précise-t-il qu'il serait une sorte de commandement. C'est à partir de cette définition, que je voudrais mettre à l'épreuve mon hypothèse.

Il y a deux points que je veux retenir avec Badiou. Le premier est sa théorie de l'événement, la logique de l'apparaître. D'un point de vue formel, c'est ce qu'il nomme un site, à savoir : « un multiple auquel il advient d'être élément de soi-même », c'est-à-dire qu'il est le support d'être de sa propre apparition. Pour le dire autrement, il y a site lorsqu'un multiple arrive à se compter lui-même dans le champ

¹ J. Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 19.

² A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 98.

de référence de sa propre apparition. En cela, il fait singularité en se dotant d'une intensité d'existence. Pour ce qui nous concerne, La Commune et Lissagaray, *Logique des Mondes* en consacrera un livre, le livre V. Le 18 mars fait site, en tant que cette journée est l'apparition de ce qui était encore la vieille une impossible possibilité de l'existence ouvrière, un inexistant et qui, par la subversion des règles de l'apparaître politique, force à une toute autre évaluation transcendante. Ce qui pourrait alors s'énoncer en ce que Badiou nomme une maxime transcendante : « ce qui ne valait rien en vient à tout valoir », ce qui signifie donc qu'« est frappé de nullité ce qui jusqu'alors semblait soutenir la cohésion du monde »¹.

Mais cela se double d'un autre point, qui précisément, nous fait passer de la question de la forme-Commune détruite, à sa figure. Ce que je pourrais nommer : maintenir dans ses conséquences l'Idée, ou ce que Badiou, lui, nomme, l'énoncé primordial.

Dans son prologue de 1896, Lissagaray, comme d'ailleurs Louise Michel, observe que tous ceux qui furent les réactionnaires et assassins des ouvriers de 1871 sont toujours en place plus quelques-uns. A priori donc rien n'a changé. Cependant, ce qui de fait peut-être reconnu comme un échec se double chez Lissagaray de cette autre observation essentielle : « Trois fois, le prolétariat français a fait la République pour les autres ; il est mûr pour la sienne »². Autrement dit, si la Commune n'a pas réussi ou n'a pas eu pour conséquence effective de détruire ce qui en 96 était du parti de l'ordre – et qui par cet échec conclura la première séquence du mouvement ouvrier –, elle a cependant détruit quelque chose de plus important : la subordination politique de la classe ouvrière et populaire. Ce qui signifie que dans sa mort même, depuis son inexistence même, elle sur-existe, ou selon les vers d'Hugo, que Lissagaray cite en exergue à son dernier chapitre de son Histoire :

« Le cadavre est à terre et l'idée est debout ».

¹ A. Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 400.

² P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 470.

C'est en ce sens que pour moi, nous pouvons lire Lissagaray et son Histoire de la Commune comme énoncé politique, en tant qu'il réfléchit l'événement autant qu'il se fait réfléchir par lui par ce que nous pourrions dire : une fidélité à l'idée, vivre pour une Idée qui y trouve son incorporation. Déclinons le sens : ce que notre hypothèse nommait figure irreprésentable, ou d'irreprésentabilité, « sans image », précisément en tant que la politique ne commence que lorsque on ne se propose plus d'être le représentant des victimes, mais d'être fidèle aux événements où les victimes se prononcent ou se sont prononcées, tel que le définit Badiou¹. Fidélité qui ne peut être portée par rien d'autre qu'une décision, qui elle-même, ne promettant rien, est liée à une hypothèse. Énoncé dans son effet de vérité, qui ne s'affirme plus tant dans une contre-histoire du fait, mais dans l'effet d'un impératif à maintenir à son point de hauteur, une ligne de force minoritaire traversant l'épaisseur de l'archive. Car il ne peut pas seulement s'agir d'identifier la trace, il s'agit de l'incorporer dans ses conséquences possibles, dans ce qu'elle autorise. Cela se nomme aussi courage « comme endurance dans l'impossible ». Non pas seulement y faire face, héroïquement, – cette posture par exemple de Delescluze sur les barricades décrite magistralement par Lissagaray² –, mais se maintenir dans un autre temps que celui imposée par la loi du monde. 1871 ne se conclut pas en 1896. « La matière première du courage, c'est le temps »³, nous dit Badiou. Effet de vérité de la fidélité à être qui se réfléchit dans les dernières lignes de Lissagaray, qui fut lui-même réfléchi par son énoncé :

« Ce ne fut sans doute qu'un combat d'avant-garde où le peuple, comprimé dans une lutte militaire savante, ne put déployer ses idées ni ses légions ; aussi n'a-t-il pas la maladresse d'enfermer la Révolution dans cet épisode gigantesque ; mais quelle puissante avant-garde (...) quels

¹ A. Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, op. cit., p. 75.

² P.-O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, op. cit., p. 356-357.

³ A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007, p. 97.

immortels soldats que ceux qui, aux avant-postes mortels, répondaient à un Versaillais : “Nous sommes ici pour l’Humanité” ».

C’est en ce sens, que je maintiendrais mon hypothèse. Il s’agit là non pas seulement d’une Histoire de la Commune de 1871 du point de vue de la vérité du fait, mais aussi l’effet de vérité d’une fidélité à l’événement, ce que je me suis proposé de nommer littérature comme énoncé politique. Car à la logique de la fin, à celle de « ne plus » ou de la tradition conservatrice, que par deux fois Lissagaray met en exergue accusatrice aux chapitres consacrés à la Semaine Sanglante de mai 1871, de type chapitre 29 et 32 : le 21 mai par le Journal le Siècle, « La difficulté sociale est résolue ou en voie de résolution » ou de Thiers « Nous sommes d’honnêtes gens ; c’est par les lois ordinaires que justice sera faite. Nous n’aurons recours qu’à la loi » ; à cette logique, donc, ou plutôt type de subjectivation que Badiou nommera le sujet obscur² qui veut la mort d’un corps nouveau au nom de l’ordre et de la permanence du transcendantal, - maintenir l’ordinaire par lui-même, maintenir la loi pour ce qu’elle est, faire taire, mais dans la nouveauté de la situation – s’y substitue ce mot d’ordre réfléchi par l’événement, ou énoncé primordial, celui que Beckett, dans l’Innommable, recommencera : « il faut continuer ». Lissagaray le dit autrement à sa manière :

« Oser. Comme autrefois. (...) Oser et « labourer profond ». L’audace est la splendeur de la foi. (...) C’est pour n’avoir pas tremblé que l’histoire fera sa place à ce peuple de 1870- 71 qui eut de la foi jusqu’à en mourir ».³

Celui du Sujet de vérité ou sujet fidèle, c’est-à-dire d’un nouveau temps que je nomme figure *d’irreprésentabilité* politique de la forme perdue, ce que peut-être j’ai voulu intuitivement nommer

¹ P.-O. Lissagaray, Histoire de la Commune de 1871, op. cit., p. 469.

² Badiou reprend les trois types de subjectivation énoncés dans Logiques des Mondes, dans son Second Manifeste pour la philosophie aux pages 106-112 : sujet obscur, sujet indifférent, sujet fidèle.

³ P.-O. Lissagaray, Histoire de la Commune de 1871, op. cit., p. 471.

« esthétique sans image ». « Esthétique » qu'il nous faudrait alors entendre en un sens kantien¹, comme universalité réfléchissante du jugement de goût, qui par sa nécessité même ne prescrit rien « sans image ». Un devenir fidèle, minoritaire.

¹ Pour prolonger notre hypothèse concernant le minoritaire, notons que Deleuze, au moment même où il distingue les minorités des majorités, en vient à la figure de l'artiste. Voir l'entretien avec Negri, cité ci-dessus, note 12 : « L'art, c'est ce qui résiste : il résiste à la mort, à la servitude, à l'infamie, à la honte (...). Quand un peuple se crée, c'est par ses moyens propres, mais de manière à rejoindre quelque chose de l'art (...), ou de manière à ce que l'art rejoigne ce qui lui manquait. L'utopie n'est pas un bon concept : il y a plutôt une "fabulation" commune au peuple et à l'art. Il faudrait reprendre la notion bergsonienne de fabulation pour lui donner un sens politique ».