



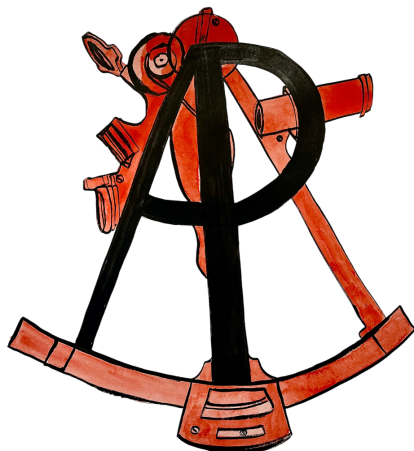
SORTIR LÉNINE

Lénine, la guerre : hériter
Lénine et Mao

A propos d'un texte de Lénine
concernant la religion

La lecture léninienne de la
dialectique de Hegel et sa
théorie révolutionnaire

Sur un poncif pseudo-léniniste
Mandelstam et Lénine



Déjà parus

Numéro 0 - Juillet 2023

Numéro 1. Idéologie ou imagination ? - Avril 2024

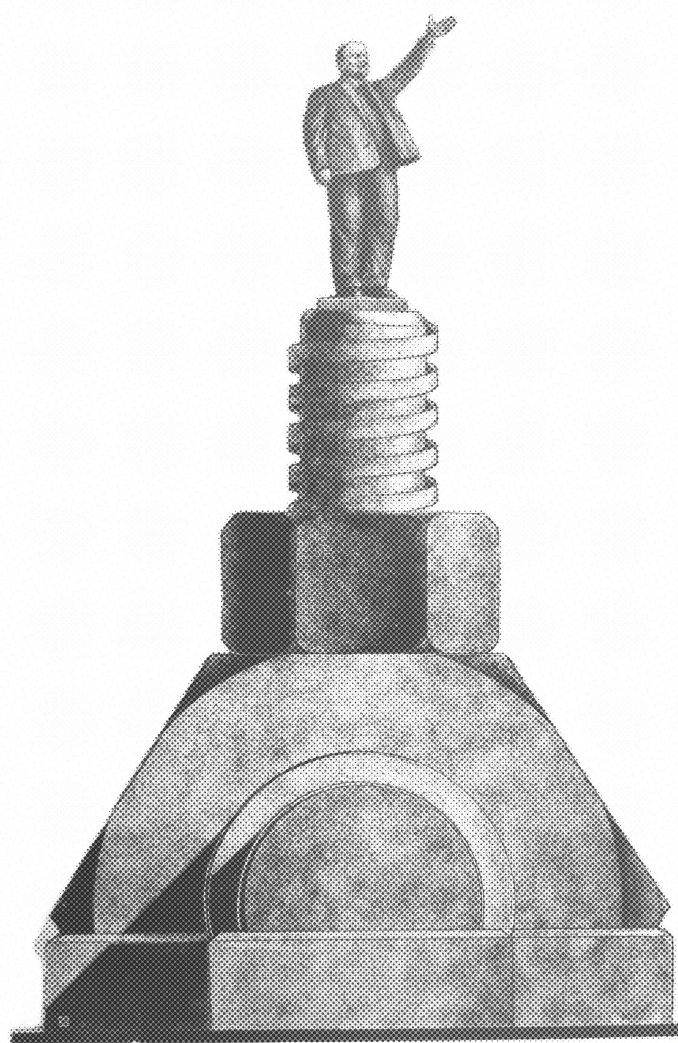
Numéro 2. Figures du peuple - Juin 2024

Appel du 19 juin - Juin 2024

Numéro 3. Retour Sensible - Avril 2025

Numéro 4. Il se passe quelque chose en Serbie - Juin 2025

ardentespatiences.org



LÉNINE, LA GUERRE : HÉRITER

NICOLAS GENTIL-BOUTIN

Ce texte vaut comme introduction au présent numéro d'Ardenes Patiences, il n'a pas pour objectif de présenter de façon exhaustive la pensée de la guerre de Lénine, mais de clarifier l'esprit avec lequel nous avons voulu écrire, hériter de Lénine et le transmettre.

*

« Des temps "intersectés" comme le nôtre créent le besoin de considérer le jour d'hier, jour déjà si lointain, du point de vue de ceux qui s'y sont trouvés activement engagés. »

Léon Trotsky, *Ma vie*

Il y a deux ans, le centenaire de la mort de Lénine a été l'occasion de louables publications - un centenaire qui lui *voulait du bien* [Eric Sevault]. L'époque où Lénine était réduit à être l'inventeur du goulag et le grand ordonnateur du totalitarisme semble, en partie, se refermer. Seulement, se rappeler de Lénine et le rappeler à nous, que cela soit 100 ans après sa mort, ou non, implique d'affiner la question de son héritage. Et l'héritage de Lénine, pour notre temps, ne saurait être le léninisme.

Concentrons-nous sur un moment où la question de *ce que signifie hériter* s'est posée à Lénine lui-même, non de manière seulement théorique mais au cœur d'une conjecture historique précise et bouleversée. Dans les semaines qui suivent août 1914, lorsque la guerre

commence, les prises de parole de Lénine se font plus rares : non qu'il se taise absolument, ce n'est pas tout à fait le silence, mais ses interventions sont plus espacées et clairsemées, sa parole devient plus patiente, pesée. Ce ralentissement semble s'opposer au temps de l'urgence qui mobilise alors l'Europe et qu'impose la guerre. Et si le régime de son discours change, c'est aussi, sans doute, le fait d'hésitations et de sidération : il faut rappeler que la guerre marque également la « faillite », selon les mots de Lénine, de la IIème Internationale. Les partis sociaux-démocrates européens s'enfoncent de plein gré dans la logique militaire : le SPD (Parti Social-Démocrate d'Allemagne) vote presque à l'unanimité les crédits de guerre. La conflagration de 1914 est aussi une implosion politique, marquée par l'acceptation sinon l'encouragement de la sociale-démocratie à la guerre ; ainsi l'effet de sidération propre au déclenchement de la guerre est certainement redoublé par l'incrédulité de Lénine face aux organisations socialistes qui se compromettent dans les boues parlementaires, relayant sinon affirmant l'impérialisme et le nationalisme qui mènent aux futurs massacres. Dans ce contexte, à la fois d'effondrement de la principale formation socialiste et de brutalisation extrême de la politique et des rapports sociaux, le choix de Lénine de ralentir n'est pas une fuite hors de l'histoire mais un usage précis et stratégique du temps par la tentative d'établir les coordonnées et les catégories à partir desquelles pourraient être pensés les événements et les actions politiques à venir. Tout se passe *« comme si, dans son obstination, Lénine parvenait à immobiliser, ou plutôt à capturer en le retournant d'une certaine façon sur lui-même, en faisant le vide autour de lui, un temps historique qui ne cesse, vertigineusement, de s'accélérer »* [Kouvélakis, « Lénine, lecteur de Hegel »].

Lénine est alors en Suisse, et il se décide, reculé dans une bibliothèque, à lire, entre autre, Clausewitz, Marx et surtout la *Science de*

la logique de Hegel. Cet intense travail de lecture accompagne la suspension stratégique de son discours public au profit, en réalité, d'une réélaboration conceptuelle profonde de sa pensée. *Lénine lisant Hegel au moment où le monde se défait dans la violence impérialiste* : on a longtemps et beaucoup commenté cet apparent retrait. Cette lecture et ce demi-silence sont en effet fascinants, et il me semble qu'il y a là un geste tout à fait signifiant. Ce n'est ni simple mutisme ni défaitisme, mais l'arrêt du bavardage, c'est-à-dire l'arrêt de la parole qui se lance trop vite, du commentaire sans pensé. Et les effets de cette sorte de calme sont de nature politique : ils tiennent à une certaine maîtrise et mesure du temps de la politique. Saisir le moment où il faut se taire, c'est saisir et reconnaître ces moments où une parole prématurée trahit l'événement qu'elle prétend éclairer. Lénine a ainsi su faire quelque chose du temps accéléré de la guerre, non en le subissant, mais en le travaillant. C'est un retrait méthodique, qui n'est pas un repli extérieur à la politique mais qui en constitue l'une de ses formes les plus exigeantes car c'est là, dans ce ralentissement volontaire au cœur de la catastrophe, que s'est formulée la possibilité d'un héritage véritable. Un héritage qui n'a donc pas consisté à transmettre la *doctrine* hégélienne, marxiste sinon clausewitzienne afin de penser la guerre et savoir agir, mais bien plutôt à refonder les conditions à partir desquelles une parole révolutionnaire pourrait advenir malgré – et, dans une certaine mesure, *du fait de* – la guerre. Hériter ne signifie pas répéter et conserver intact, mais interrompre le flux ordinaire du savoir et de l'apprentissage pour éprouver les conditions de possibilité de ce qui a déjà été fait et dit dans la circonstance historique nouvelle – en ce sens, hériter est un geste proprement laborieux, actif et créatif qui consiste, toujours, à *faire un pas de plus*.

Après cette période, à partir de 1915, l'activité politique de Lénine est plus dense, il multiplie les conférences et les textes afin d'organiser les possibilités de réalisation de ce qui tiendra lieu de mot d'ordre communiste durant la guerre : « *transformation de la guerre impérialiste en guerre révolutionnaire* ». Ce mot d'ordre doit tenir sur trois fronts : le premier, évident, contre l'impérialisme marchand, le second contre le courant social-démocrate effondré dans la compromission militariste et, enfin, contre le courant pacifiste lui-même, rappelant ainsi que le pacifisme est une fausse alternative à la guerre. Sur ce dernier point, il est intéressant de le citer un peu longuement :

« L'état d'esprit des masses en faveur de la paix exprime souvent le début d'une protestation, d'une révolte et d'une prise de conscience du caractère réactionnaire de la guerre. Tirer profit de cet état d'esprit est le devoir de tous les social-démocrates. Ils participeront très activement à tout mouvement et à toute manifestation sur ce terrain, mais ils ne tromperont pas le peuple en laissant croire qu'en l'absence de mouvement révolutionnaire, il est possible de parvenir à une paix sans annexions, sans oppression des nations, sans pillage, sans que subsiste le germe de nouvelles guerres entre les gouvernements actuels et les classes actuellement dirigeantes. Tromper ainsi le peuple ne ferait que porter de l'eau au moulin de la diplomatie secrète des gouvernements belligérants et de leurs plans contre-révolutionnaires.

Quiconque désire une paix solide et démocratique doit être partisan de la guerre civile contre les gouvernements et la bourgeoisie. »

Le socialisme et la guerre, 1915

L'opposé de la guerre n'est pas le pacifisme mais la patiente et conflictuelle construction des conditions de possibilité de l'arrêt des guerres, qui a ici pour nom et possibilité réelle « mouvement

révolutionnaire ». Autrement dit, le seul sens que peut et doit avoir la paix, quand elle n'est pas le simple opposé rhétorique et théorique de la guerre, c'est la réalité d'une vie commune. Un antagonisme véritable à la guerre nécessite la création d'un autre espace, qui ne lui soit pas intérieur, c'est-à-dire l'émergence d'une force encore inexistante dans les coordonnées de l'affrontement ; à l'inverse, l'impatience pacifiste consiste précisément à espérer une déviation interne à la guerre en cours, comme si elle pouvait s'arrêter d'elle-même – l'histoire n'ayant, jusqu'alors, offert qu'un démenti à cette forme d'idéalisme pacifiste. Ce point est important, car ce qu'il signifie c'est que la guerre n'est pas qu'un front militaire : et Clausewitz, assidûment lu et annoté par Lénine, établissait un tel principe en relevant notamment que la victoire des troupes napoléoniennes françaises avait été rendu possible par la transformation simultanée de l'appareil militaire *et* de la société par la Révolution française. Dès lors, penser la guerre c'est, intrinsèquement, penser la société qui la permet mais aussi celle qui peut l'empêcher et la contraindre.

On peut noter ici que Mao Tsé-toung, lui aussi au cœur des désorientations d'une autre guerre, la guerre froide, tirera de cette leçon une expérimentation politique extrêmement originale : à contre-courant des positions pro-soviétiques tenues par les têtes du Parti Communiste Chinois appelant à une professionnalisation de l'armée, en vue d'un potentiel affrontement direct, Mao Tsé-toung affirme que cette professionnalisation mènera à une guerre sans limites, quand au contraire « l'Armée populaire de Libération devrait être une "grande école" ». Il faut bien s'entendre : il ne s'agissait pas là d'appeler à militariser la société mais bien au contraire à socialiser l'armée, c'est-à-dire à réduire la séparation entre l'appareil militaire d'État, bureaucratique, et la société. Que l'armée soit une « grande école » impliquait ainsi que les soldats participent *et* à l'agriculture *et* à l'industrie *et* aux formations théoriques, mais aussi que les

paysans et ouvriers soient paysans, ouvriers *et* étudiants *et* soldats, mais également que les étudiants et intellectuels (y compris ceux du Parti) travaillent à être *et* soldats *et* paysans *et* ouvriers. Il s'agissait, en somme, de travailler à une pensée et une organisation non militaires de la guerre, fidèles à l'orientation communiste majeure d'abolition de la division du travail [sur tout ceci, je reprends les formidables analyses de Claudia Pozzana et Alessandro Russo dans « Face à la quatrième guerre mondiale »].

En 1914, Lénine a pleine conscience que ce sont l'impérialisme des sociétés occidentales et les États coloniaux d'Europe qui donnent à la guerre ses justifications et que le silence des armes ne signifiera pas la paix. Autrement dit, que rendre possible la paix ne signifiera pas une simple suspension des hostilités. C'est ce que devait tenir la ligne politique bolchévique affirmant que le principe de la paix à venir devait être « sans annexions ni contributions » – une paix réelle, en somme, parce que sortie de l'impérialisme. On le sait, ce sont plutôt les 14 points du président Wilson – qui, rappelons-le, préoyaient déjà et dès le second point les futurs « temps de guerre » –, ce sont eux qui donneront son visage à la nouvelle paix, laissant « [subsister] le germe de nouvelles guerres » et permettant que *la guerre impérialiste continue par d'autres moyens*, marchands et coloniaux pour l'essentiel.

À partir de là, il faudrait se garder d'interpréter la période qui s'ouvre en 1915 comme étant l'application de la philosophie apprise l'année qui précède. La question est donc : que s'est-il passé, en Suisse ? « *Dans la conjoncture de la guerre mondiale, révolté par l'Union sacrée, la collaboration de classe sous la houlette des impérialistes, la faillite de la IIe Internationale, Lénine s'empare de la dialectique comme pensée de la*

disjonction, de l'antagonisme » [Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*]. À l'épreuve de la guerre mondiale, c'est la dialectique qui retient Lénine et avec laquelle il essaie de s'expliquer le réel mais aussi de se séparer des poncifs et des dogmes de la IIème Internationale – c'est par et avec la dialectique qu'il sort de l'orthodoxie marxiste, essentiellement économiste et téléologique, qui gouvernait jusqu'à lors le marxisme des Partis, y compris la tendance Bolchévique du Parti ouvrier social-démocrate de Russie (POSDR). Cette rupture avec le marxisme orthodoxe se révèle notamment dans le célèbre mot d'ordre « Tout le pouvoir aux soviets » qu'accompagne le grand texte politique, *Les thèses d'avril* : que tout le pouvoir revienne aux soviets marquait en réalité la nécessité d'un court-circuit dans l'histoire toute tracée, par l'idéologie de la IIème Internationale, de la révolution russe. Le bréviaire du marxisme officiel établissait que l'histoire humaine était formée par une suite mécanique et évolutionniste fondamentale : du féodalisme au capitalisme, du capitalisme au socialisme, nécessairement. Or la Russie était encore un pays féodal, qui n'était donc pas prêt pour le passage au socialisme et qui devait en passer d'abord par une révolution bourgeoise, démocratique et capitaliste, seule à même de produire les conditions objectives, techniques et matérielles d'une véritable société socialiste. La Russie se devait alors de suivre la voie déjà tracée par les pays occidentaux, représentée à ce moment-là dans le pays par le gouvernement provisoire (et constituant) né après la chute du Tsar en février 1917. Dès lors, l'affirmation d'un transfert intégral du pouvoir aux soviets ne pouvait que signifier une rupture dans ce chemin pré-défini, car il impliquait de passer par-dessus l'étape « démocratie bourgeoise » au profit d'une politique déjà socialiste, avec toutes les difficultés, dont Lénine avait conscience, que cela entraînerait. Ce qui conduira, et c'est notable, à un court accord, contre Lénine, entre menchéviques et bolchéviques, causé par la stupéfaction des

Thèses d'avril. Toujours est-il que c'est là, il me semble, que se manifeste l'un des apports les plus décisifs de Lénine dans l'histoire de la pensée politique – de la dialectique, également –, et qui témoigne d'une forte inventivité au cœur de l'héritage marxiste. Car ce avec quoi Lénine travaille à rompre, c'est finalement avec l'ultra-détermination objective et économiste de la conscience révolutionnaire et des subjectivités communistes : il intègre à la dialectique sa dimension politique, permettant de faire de l'histoire non plus l'espace de continuités pétrifiés, mais le lieu incertain où doivent se travailler les discontinuités, les imprévus et les nouveautés, les « sauts » écrivait-il. Ce difficile décollement des lois de l'Histoire se manifeste d'ailleurs, dans les textes de Lénine de cette période, par l'extrême tension entre la nécessité de l'émancipation communiste et la fragilité des décisions et actes politiques. Sans entrer ici dans le détails [on pourra se référer au texte « La lecture léninienne de la dialectique de Hegel et sa théorie révolutionnaire » dans le présent numéro, pour une première approche], la dialectique avec laquelle Lénine s'oriente, est une pensée des mouvements du temps et de l'histoire comme succession de conjonctures qui ne reviennent jamais à l'identique. Telle qu'il la reformule, elle peut se comprendre suivant trois principes essentiels : 1) *le principe de l'interdépendance*, impliquant qu'aucune réalité n'est isolée et qu'une analyse parcellaire du réel de la politique, par extraction et isolement d'un fait, est abstraite, 2) *le principe du changement ou du temps*, selon lequel l'essence du réel est sa transformation perpétuelle, toute réalité étant un processus et toute politique prise dans le temps, 3) *le principe de contradiction*, qui est le « noyau de la dialectique » et la condition des deux premiers principes, consistant à affirmer que la résolution des contradictions traversant le réel – constitué par l'interdépendance des contraires – est le moteur du changement. Même s'ils ne sont pas développés, il me semble important de

rappeler ces principes ici, car ils constituent l'armature méthodologique avec laquelle Lénine travaille ses propres catégories politiques, aux prises avec les circonstances historiques : c'est la nécessité de penser l'interdépendance, le changement et les contradictions du réel de la politique que formule l'exigence toujours répétée d'une « analyse concrète de la situation concrète » – formule léninienne du sérieux politique. Notons cependant que ces principes sont, au premier regard, homogènes à sa lecture de Hegel, de Marx et également de Engels, et ici l'héritage est de l'ordre de l'appropriation et de la reformulation. Le pas de plus de Lénine intervient sur un autre plan : conformément à la dimension héraclitéenne de toute pensée dialectique, Lénine réaffirme que tout passe, que rien n'est permanent si ce n'est le changement lui-même. Seulement, cette dimension passante du réel n'est plus uniquement de l'ordre de la connaissance : le génial coup de force de Lénine tient dans le passage de la dialectique d'un ordre épistémologique à une dimension intrinsèquement active et prescriptive. Tout se passe comme si la dialectique était *à faire*. La dialectique, comme pensée du temps, ne décrit plus seulement les lois de l'Histoire, elle devient saisissable pour s'y orienter et y agir. Il y a effraction de la politique *dans* l'Histoire – ainsi peut-on rire, maintenant, de l'effroi de Plekhanov apprenant la Révolution d'octobre : « *Mais c'est une violation de toutes les lois de l'histoire !* ». Le pas de plus opéré par Lénine n'est rien d'autre que la révolution proprement politique de la dialectique, une première sortie de ses déterminations historicistes, c'est-à-dire une libération de la subjectivité communiste : et qu'est-ce qu'aura été, au point de la théorie, le stalinisme sinon l'étouffement des volontés et des subjectivités communistes par un retour à une forme d'économicisme et d'historicisme dialectique ?

C'est la maturation dialectique de Lénine en Suisse qui le conduit à ne pas s'en tenir à la répétition de Hegel et de Marx, auprès desquels, pourtant, il se forme à la dialectique. Celle-ci cesse d'être une leçon apprise, car la dialectique implique, par elle-même, l'exigence de ne pas s'en tenir aux formules du passé, et ce du simple fait que le temps passe. Toute intelligibilité d'une situation politique est ancrée dans une réalité historique déterminée et, en conséquence, aucune stratégie politique ne peut se satisfaire d'une application mécanique de l'héritage. La dialectique est, ici, pensée de l'ancrage politique dans une réalité conjoncturelle, traversée par des contradictions spécifiques, des rythmes singuliers, des possibles ouverts et des impossibles structuraux : ce qui fut pertinent dans une séquence historique peut devenir aveuglant dans une autre, même lorsque l'histoire se resserre. Comme dit, la traduction pratique la plus évidente d'une telle exigence dialectique s'entend dans la forte formule de méthode politique : « *analyse concrète de la situation concrète* ». Si nous pouvons ou devons hériter de Lénine, c'est de ceci, de cette discipline politique consistant, dans le fond, à refuser les abstractions flottantes, les mots d'ordre automatiques ou les fidélités rituelles, et non pas d'une forme de néo-léninisme réhabilitant le parti d'avant-garde ou, quand les guerres s'annoncent, par un rappel anachronique à la « transformation de la guerre impériale en guerre civile révolutionnaire »... En tant qu'elle est pensée du temps et des conséquences de la politique aux prises avec l'écoulement du temps, la dialectique porte en elle la critique latente de tout type de -isme, à commencer par le marxisme lui-même. Ce qui signifie que la fidélité véritable à une pensée politique n'est jamais de l'ordre de la répétition, mais tient dans la capacité de transformer des catégories héritées en les soumettant aux épreuves locales du présent, qu'il n'y a donc jamais de véritable pensée politique dans l'imitation ou la contemplation. C'est une forme de vigilance communiste, consistant à relancer sans cesse sa pensée.

Avec quelque peu de provocation, on pourrait aller jusqu'à dire qu'après sa méditation dialectique en Suisse, et finalement quand commence la révolution russe, Lénine n'est plus marxiste, ou sinon à la manière de Marx lui-même lorsqu'il écrivait à Paul Lafargue : « Ce qu'il y a de certain, c'est que moi je ne suis pas marxiste ». Entendons-nous : Lénine lit Marx, pense avec, grâce et par lui, et il est marxiste en ce sens. Mais il ne l'est plus tout à fait, et c'est là l'important, dans le sens (1) où s'opère une césure entre la théorie marxiste et la pratique communiste et (2) où le marxisme devient *sien*, et que s'avère une autonomisation de sa pensée, éprouvée dans les circonstances de l'histoire, du temps passant, du réel de la guerre et de la révolution. C'est cette difficile ligne de crête, tout à la fois rigueur dans la théorie et nuance dans sa traduction pratique, aller-retour infini entre la pensée et le réel, héritage et autonomie historique de la pensée qui signale et a rendu possible le génie stratégique de Lénine.

Si son centenaire lui voulait certes du bien, hériter de Lénine, pour notre présent, consisterait pour part à se prémunir de toute forme de répétition du léninisme. Nous nous gardons ainsi d'appeler à un néoléninisme anachronique, qui ne serait qu'une désorientation supplémentaire. Tout héritage authentique suppose de ne pas avoir *peur du temps*, et de ne pas céder sur cette nécessaire confrontation, une confrontation qui est d'ordre politique, avec son écoulement. Nous indiquons un morceau de poème et quelques ouvrages, comme invitation à se mettre au travail en ce sens :

Wallace Stevens, « Description Without Place »

« Lenin on a bench beside a lake disturbed
The swans. He was not the man for swans.

The slouch of his body and his look were not
In suavest keeping. The shoes, the clothes, the hat

Suited the decadence of those silences,
In which he sat. All chariots were drowned. The swans

Moved on the buried water where they lay.
Lenin took bread from his pocket, scattered it –

The swans fled outward to remoter reaches,
As if they knew of distant beaches; and were

Dissolved. The distances of space and time
Were one and swans far off were swans to come.

The eye of Lenin kept the far-off shapes.
His mind raised up, down-drowned, the chariots.

And reaches, beaches, tomorrow's regions became
One thinking of apocalyptic legions. »

Lénine, *Œuvres choisies*, Science Marxiste, 2025.

Lénine, *Mieux vaut moins mais mieux et autres textes de 1923*, Éditions de l'éclat/éclats, 2014.

Lénine, *La révolution bolchéviste. Écrits et discours de Lénine de 1917 à 1923*, Payot, 1963.

Jean-Jacques Lecercle, *Lénine et l'arme du langage*, La Fabrique, 2024.

Alain Badiou, *Petrograd, Shanghai. Les deux révolutions du XX^e siècle*, La Fabrique, 2018

Matthieu Renault, *L'empire de la révolution*, Syllepse, 2017.

Robert Linhart, *Lénine, les paysans Taylor*, Le Seuil, 2010.



LÉNINE ET MAO

ALAIN BADIOU

Je voudrais ici décrire la frappante continuité entre Lénine, tel qu'il voit, peu après la victoire insurrectionnelle de 1917, la très jeune révolution communiste en Russie, et Mao Tsé-toung, tel qu'il fait, dans les années soixante et soixante-dix, après une vingtaine d'années de pratique du pouvoir par le parti communiste chinois, le bilan politique de ce pouvoir.

Il faut d'abord partir de la vision que se fait Lénine du passage de la révolution encore bourgeoise de février 1917 à la complète prise du pouvoir par le parti communiste, achevée dans le réel au début des années vingt.

Pour Lénine, une révolution bourgeoise, dans la Russie de 1917, n'est qu'un rattrapage tardif de ce qui a eu lieu en France, en Angleterre ou en Allemagne. Une victoire, dans le cadre rigoureux du marxisme, ne peut être le simple alignement des retardataires sur l'état déjà dominant des choses. C'est pourquoi les principales mesures qu'il propose, dans les thèses 6 à 8 du texte fameux qui est connu aujourd'hui sous le nom de « thèses d'Avril », portent sur le système de propriété. D'abord, on doit s'attaquer à ce qui subsiste de l'ordre féodal, à savoir la grande propriété foncière, je cite : « *Nationalisation de toutes les terres dans le pays, et leur mise à la disposition des Soviets locaux de députés des salariés agricoles et des paysans.* » Ensuite, on brise la puissance financière du Capital : « *Fusion immédiate de toutes les banques en une banque nationale unique placée sous le contrôle des Soviets des députés ouvriers* ». Plus

généralement : « *Notre tâche immédiate est de passer tout de suite au contrôle de la production sociale et de la répartition des produits par les Soviets de députés ouvriers.* » Il s'agit bel et bien de donner son sens définitif à la formule de Marx dans le *Manifeste* : « *Tout ce que nous disons dans ce livre peut se ramener à une seule phrase : abolition de la propriété privée.* » Et cela, qui est un programme historique à longue portée pour Marx, devient, dans le mouvement de la révolution russe, pour Lénine, « *notre tâche immédiate* », ce à quoi, pour qu'il y ait commencement d'une victoire, nous devons « *passer tout de suite* ».

Mais ce qu'il faut remarquer, c'est que, dans ce texte, on ne propose nullement la « nationalisation » générale des moyens de production. Le mot est prononcé à propos de la propriété foncière, mais c'est parce que cette propriété reste, en Russie, de type féodal. Pour le reste, évidemment, il doit y avoir une unique banque nationale. Mais elle doit être sous le contrôle des soviets des députés ouvriers. Et de façon générale, qu'il s'agisse de la propriété foncière, de la production industrielle ou de la répartition des produits, tout doit être remis immédiatement, non, par « nationalisation », au pouvoir d'état du Parti communiste, mais aux assemblées qu'a créées la révolution, à savoir les soviets paysans ou ouvriers.

Ainsi la victoire ne réside pas ultimement dans la disparition de la propriété privée des moyens de production et d'échange, ce qui est la phase négative ou destructrice de la victoire, mais bien plutôt dans une appropriation collective de ces moyens par des assemblées populaires, et non par un État central.

Autrement dit : pour le marxisme, tel que le voit Lénine, le critère décisif de la victoire ne peut pas être principalement, et encore moins uniquement, négatif. Il porte de façon décisive sur le nouvel ordre des

choses, en l'occurrence sur la création affirmative et irréversible d'une forme effectivement collective de l'appropriation.

Peu de temps avant sa mort au tout début de 1924, Lénine doutait que la révolution russe soit vraiment une victoire, au vu de la restauration, non pas d'un vrai pouvoir populaire sur la gestion des choses, mais d'une bureaucratie qui copiait les formes traditionnelles de l'État. Il multiplie les interventions polémiques, particulièrement éloignées du sentiment d'une victoire historique. Il déclare, tout au contraire, que « *les tâches constituant le fond de la révolution socialiste ont été reléguées au second plan* ». Il finit par se lever contre le pouvoir à l'apparente victoire duquel il a si grandement contribué : « *Les choses vont si mal avec notre appareil d'État, pour ne pas dire qu'elles sont détestables, qu'il nous faut d'abord sérieusement réfléchir à la façon de combattre ses défauts.* » Il va jusqu'à mettre en doute l'importance du Parti, de son parti. Ce qu'il dit à ce sujet est proprement prophétique, quand on sait ce que, progressivement, à partir des années trente, ce parti, sous la direction de Staline, va devenir. Je cite : « *Notre parti risque peut-être en ce moment de tomber dans une situation extrêmement dangereuse, celle de l'homme qui s'exagère son importance.* »

On le voit, Lénine ne parle nullement d'une victoire acquise, alors même que les communistes ont arraché le pouvoir d'État, et gagné la terrible guerre civile de plus de trois ans, menée par les bandes armées contre-révolutionnaires, les blancs, armés et soutenus par les puissances occidentales, États-Unis compris. En fait, pour Lénine le processus de la victoire du socialisme n'a pratiquement pas réellement commencé. On retiendra de cette vision que pour lui ni la destruction du pouvoir adverse, ni l'existence au sommet de l'État d'un parti communiste, ne constituent à eux seuls une garantie de victoire.

Or nous retrouvons cette vision cinquante ans plus tard, comme un des problèmes mis à l'ordre du jour par la Révolution culturelle en Chine. Dans ce pays, en 1966, vingt ans après le renversement du gouvernement militaire de Chang Kaï Tchek par l'armée rouge communiste, les grands moyens de production sont soustraits à la propriété privée. Et cependant, Mao Tsé-toung doute qu'on soit réellement engagé dans une perspective communiste véritable. Il ne croit pas que le seul État socialiste soit capable d'organiser la victoire du communisme. Ce qui veut dire que la direction politique du pays par la fusion entre l'État et le Parti communiste ne signifie nullement une véritable victoire. Mao dit ceci : « *sans mouvement communiste, pas de communisme* ». C'est dire que la victoire suppose un engagement subjectif massif et combattant dans la direction du communisme.

Là encore, le renversement du vieil ordre politique et social, versant négatif du processus révolutionnaire, ne peut suffire à parler de victoire. La réalité constante, hors Parti s'il le faut, de vastes mouvements populaires est nécessaire. Mao va jusqu'à dire qu'une nouvelle bourgeoisie est présente dans l'appareil de l'État et du Parti. Il constate que la hiérarchie des salaires comporte encore neuf échelons. Il pose la question fondamentale : les usines appartiennent à l'État, certes, mais du point de vue des ouvriers qui y travaillent, sont-elles, les usines socialistes, vraiment différentes des usines capitalistes ?

C'est dans cet esprit qu'il va soutenir contre la bureaucratie de l'État, contre l'inertie conservatrice du Parti communiste et de l'armée, d'abord un violent et anarchique mouvement de la jeunesse étudiante, puis les ouvriers des grandes usines, notamment à Shanghai. La tentative est de faire exister, au sein même de mouvements de masse, un affrontement aussi pacifique que possible entre ce qui va être appelé les « deux voies », la voie communiste et la voie capitaliste. Cette lutte va gagner toutes les

strates de la société : les universités, les usines, les commerces, les administrations, voire certains secteurs de la police et de l'armée.

Au terme de presque dix ans de troubles, de mouvements, de contre-mouvements, la voie capitaliste l'emportera ouvertement, dès la mort de Mao en 1976. En définitive, si l'on peut parler de victoire, elle sera celle du clan de Deng Xiao Ping en direction d'une restauration explicite du capitalisme. Deng aura en effet deux énoncés cruciaux. Le premier, c'est que l'unique mot fétiche doit être « développement ». Ce qui veut dire la croissance économique à n'importe quel prix social, et en particulier la création d'une gigantesque réserve de main d'œuvre ouvrière exploitable à merci. Le second principe de Deng, tout à fait dialectique, est que la première étape du communisme doit être le capitalisme. Dans cette affaire, il s'agit au bout du compte d'une grave défaite du communisme, qui sera suivie de sa quasi-disparition historique.

De ce point de vue, on peut comprendre que Mao, vieillissant, et, comme Lénine, finalement vaincu par l'appareil du Parti-État, ait fini par dire : « *Nous n'avons pas fait grand-chose.* »

Autrement dit : **Si** l'on prend le critère marxiste des deux voies, la capitaliste ou la communiste; la propriété privée et la concentration du Capital, **ou** l'appropriation collective de tout l'appareil de production; le maintien d'un contrôle national des populations ou le devenir transnational de la politique ; l'acceptation d'inégalités proprement monstrueuses, **ou** une vision effectivement égalitaire ; une organisation du travail strictement hiérarchisée, **ou** la participation de tous aux tâches manuelles et intellectuelles, aux tâches de direction comme aux tâches d'exécution. **Si** ce sont là les orientations réelles, qu'il s'agit de faire triompher dans l'opinion comme dans la réalité politique, économique et

sociale, alors, une victoire ne saurait se réduire, ni à la prise du pouvoir d'Etat, ni à la nationalisation de l'appareil de production. Ce sont les masses elles-mêmes qui, changeant de position dans le processus, doivent pouvoir expérimenter et définir la victoire.

Au fond, la transformation qui mériterait dans les circonstance présentes le nom de vraie victoire, le marxisme en indique l'ampleur historique, quand il dit que l'on doit passer d'une société de classe à une société sans classes. Parce que, comme nous le raconte le *Manifeste*, la société de classe, ce n'est pas seulement le capitalisme, c'est environ 5000 ans d'histoire, portés par ce qui a été nommé « révolution néolithique », en fait un lent processus qui représente à ce jour la principale mutation dans le devenir de l'espèce humaine. En un temps qui se compte probablement en un petit millénaire, l'humanité, qui existait, telle que nous la connaissons quant à sa détermination biologique et mentale depuis sans doute au moins 200.000 ans, a inventé l'agriculture sédentaire, le stockage des céréales dans la poterie, l'élevage continu d'animaux domestiqués, donc la possibilité de disposer d'un surplus de nourriture, donc l'existence d'une classe de gens nourris par ce surplus et dispensés de leur participation directe aux tâches productives, donc l'existence de l'État et d'une force policière protégeant la domination de cette oligarchie, police renforcée par l'invention des armes métalliques, donc aussi l'écriture destinée primitivement à dénombrer les producteurs de bétail et à prélever les impôts. Et dans ce contexte la conservation, la transmission et le progrès des techniques de toute nature se sont trouvés très vivement stimulés. On a vu apparaître de grandes villes, et aussi un puissant commerce international, par terre et par mer.

Porteurs d'une vision radicale du changement révolutionnaire, Lénine et Mao, à ce titre véritables héros du communisme, ont en commun de s'être heurtés aux effets persistants de la révolution néolithique. Au regard de ce changement, qui a eu lieu il y a quelques millénaires, tout autre changement radical reste pour l'instant extrêmement difficile, parce que, d'une certaine manière, nous restons encore dans les paramètres qui ont été institués à cette époque. Notamment l'existence de classes dominantes et oisives, l'existence d'un État autoritaire, l'existence d'armées professionnelles, l'existence de guerres entre nations, tout ça nous situant, quoique de façon souvent négative, bien au-delà des petits groupes de chasseurs-cueilleurs qui représentaient l'humanité antérieurement. Oui, nous sommes encore à l'intérieur des paramètres néolithiques. La vérité est que, si nouvelles soient les techniques issues de la science moderne et de son application industrielle, nous sommes toujours enfermés dans le triangle fatal de la propriété privée, de la transmission héréditaire des fortunes grâce au système familial, et de l'État séparé, se servant du monopole de la force armée pour protéger les propriétaires et leurs familles. Nous sommes encore des néolithiques.

Disons alors que ce que l'analyse marxiste, matérialiste, des sociétés pourrait tenir pour une victoire, comme l'imaginaient déjà et Lénine et Mao, serait ceci :

1. L'apparition d'une organisation sociale portant en elle-même la sortie du néolithique, soit l'ébranlement du triangle : propriété privée, famille, État, et donc la possibilité active d'une société égalitaire.
2. Le caractère clairement irréversible de cette organisation sociale.

Ce que Lénine et Mao ont constaté, c'est que les deux grandes révolutions qui semblaient se fixer de tels buts sont restées loin du compte,

et qu'en outre elles ont finalement renoncé à leurs propres raisons d'être, et ont rejoint la domination planétaire de la forme contemporaine de l'âge néolithique, qui est un capitalisme mondialisé.

Comme bien des héros légendaires, la grandeur commune de Lénine et de Mao est d'avoir superbement échoué, parce qu'ils imaginaient pouvoir déjà se situer au-delà des impératifs de l'humanité préhistorique.

À nous de prendre la maintenance et la relève, mieux informée, de la vision communiste, la seule qui soit opposable à la terrible désorientation libérale.



À PROPOS D'UN TEXTE DE LÉNINE CONCERNANT LA RELIGION

MARCO DI PALMA

*« Toutes les fois que nous rencontrons dans
l'homme l'infini,
bien ou mal compris, nous nous sentons pris de
respect »*

Victor Hugo, *Les misérables*

Je voudrais proposer ici une réflexion autour de certains passages d'un texte de Lénine titré *De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion*, publié en 1909, que je trouve extraordinaire à plusieurs égards, notamment quant à sa capacité de combiner un athéisme résolu et une attitude jamais méprisante envers les gens croyants. Le thème de la religion, ainsi que son corollaire de la laïcité, sont aujourd'hui en France le laissez-passer de toute suspicion envers les travailleurs étrangers pauvres, donnant souvent lieu à une forme de « snobisme du pauvre » (l'expression est de Sartre) de la part de la classe-moyenne occidentale privilégiée [J. Machillot, *Lettre à la camarade T*], matérialiste et athée, à l'égard notamment des gens de conviction musulmane. Connaître la manière dont les grands penseurs et dirigeants communistes ont traité cette question est nécessaire, si l'on veut rester capable d'une distance critique à l'égard d'une telle opération idéologique, qui n'a d'autre finalité que d'intensifier le sentiment d'hostilité à l'égard des nouveaux prolétaires de notre monde et de mettre en place des politiques visant à les pourchasser et à les humilier.

Autour de ces questions, l'opinion insiste aujourd'hui sur l'idée anachronique d'une incompatibilité entre la République (les « valeurs républicaines ») et la religion (l'« obscurantisme » islamiste, notamment), présentée au sens d'une opposition entre la pensée des gens éclairés et la bêtise de ceux qui croient encore en Dieu. L'enjeu fondamental de l'athéisme contemporain serait de lutter contre un nouvel obscurantisme religieux ; un vrai citoyen républicain ne croit pas, d'où on déduit que ceux qui croient ne sont pas capables de décider politiquement par eux-mêmes, de participer des affaires de l'Etat, en étant « aliénés » et aveuglés par leur croyance. Et puisque ce sont surtout les pauvres qui croient, il faudra décider à leur place, étant par eux-mêmes inaptes à le faire, tant qu'ils ne seront pas « intégrés » aux valeurs et aux opinions occidentales.

Il ne s'agira aucunement ici de faire l'apologie de la croyance religieuse, tout le contraire. Mais on serait tenté, contre cette identification de l'intelligence à l'incroyance, de citer un grand homme de foi, Saint Augustin, soutenant dans les *Aveux* que « *Sans croire nous ne pourrions rien faire dans cette vie. Jusqu'à la ferme conviction que j'avais au fond de moi d'être l'enfant de mes parents : je n'aurais pu le savoir sans y croire sur parole* » ! Quant à la nécessité de contrer l'« obscurantisme » islamiste contemporain, il faut avouer que même en approuvant cette tâche, les « Lumières » républicaines sont fort peu éblouissantes aujourd'hui. Lorsque la rationalité philosophique s'est opposée à l'obscurantisme religieux, à partir de la période de la révolution scientifique moderne, cela venait d'une affirmation de vérité rationnelle, capable précisément d'éclairer la pensée humaine et la libérer du dogmatisme religieux. Pour ne prendre qu'un exemple, Spinoza affirmait dans l'*Éthique* que la vérité serait restée « *à jamais cachée au genre humain, si la Mathématique, qui s'occupe*

non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures, n'avait montré aux hommes une autre règle de vérité». Et même dans la suite, pendant toute la séquence politique communiste (de Marx à Mao Tse-toung), c'est au nom d'un matérialisme *scientifique* qu'on pouvait prendre position à l'égard de la religion. Mais au nom de quelle vérité, aujourd'hui, les « militants » républicains prétendent éclairer et émanciper les croyants ? Si la réponse est, encore une fois, les « valeurs républicaines », cela s'avère très décevant et hypocrite, dans la mesure où la plupart des gens pauvres et des travailleurs de notre monde sont tout simplement exclus de ce que ces valeurs devraient garantir en termes d'égalité, de justice, de droits. La résistance à l'intériorisation de ces « valeurs » (on dira précisément que les gens « ne sont pas intégrés »...) est alors tout à fait compréhensible de la part de ceux qui, malgré leur travail fondamental et sans lequel la société elle-même ne pourrait pas exister, sont exclus des satisfactions minimales quant aux besoins de leur vie, exclus des biens dont ils sont eux-mêmes les producteurs [thèse défendue par Freud dans *L'avenir d'une illusion*].

Le point ne sera donc pas de défendre la religion, ni évidemment la légitimité du pouvoir de ses institutions, mais de montrer que sa problématisation a un sens uniquement du point de la confiance en une vérité rationnelle renouvelée, alors que du point du scepticisme ambiant d'aujourd'hui elle n'est qu'une critique dangereuse, légitimant un pouvoir dont les mesures sont criminelles à l'égard des populations pauvres. Il s'agira par ailleurs de soutenir, au nom d'une idée neuve de justice, qu'il est tout simplement une *erreur* politique que de préjuger à propos d'une incapacité des gens croyants quant à leur engagement possible, ici et maintenant.

Le paradoxe apparent consiste alors en ceci : que nous devons être *philosophiquement* anti-religieux, et donc penser un matérialisme qui ne concède rien à la transcendance divine, mais que nous devons être *politiquement* liés à ceux pour qui la croyance constitue une conviction profonde et une discipline existentielle nécessaire.

La religion comme « opium du peuple »

L'enjeu de l'article de Lénine – écrit en 1909 suite à une intervention à la Douma du député Sourkov, qui avait soulevé la question du rapport entre politique et religion –, est de montrer que pour autant que le marxisme ne peut qu'être un athéisme, le parti ouvrier social-démocrate ne doit pas inscrire l'athéisme dans son programme. Toute la difficulté est là, et il s'agit pour Lénine de revenir sur la manière dont la tradition marxiste aborde cette question.

Le texte s'ouvre précisément en rappelant la position fermement anti-religieuse du « matérialisme dialectique », à savoir de la philosophie marxiste, laquelle se veut fermement et « incontestablement » athée. Pour justifier ce point, Lénine renvoie à la célèbre formule « *La religion est l'opium du peuple* » proposée par Marx dans l'introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* en 1844. Sans pouvoir l'argumenter ici de façon exhaustive, je voudrais faire remarquer que la vraie thèse de Marx était elle-même déjà bien lointaine de l'interprétation que l'on donne d'ordinaire de cette formule : si celle-ci est réduite au fait que la croyance religieuse doit être traitée en tant que « drogue » détournant les gens de leur conscience politique véritable, en les étourdissant par ses effets soi-disant psychotropes, Marx n'aurait

dit rien de vraiment nouveau. Déjà D'Holbach, par exemple, un représentant au XVIII^e siècle de la haute bourgeoisie financière, soutenait que « *la religion est l'art d'enivrer les hommes pour détourner leur esprit des maux dont les accablent ceux qui les gouvernent* ». Si l'on regarde plus attentivement le texte de Marx, on voit comment son intention est plutôt d'aller à l'encontre d'un matérialisme naïf et bourgeois, qui n'est pas à ses yeux assez radical, car il n'interroge que l'effet de la croyance religieuse sans en réfléchir véritablement les causes. Le point à mon avis central du passage est celui qui indique précisément la radicalité qui doit accompagner tout matérialisme digne de ce nom, expliquant que la lutte contre la religion *doit* se traduire en lutte contre l'inhumanité et le malheur produits par le monde capitaliste, qui sont à l'origine du besoin de religion. Marx écrit ainsi dans son *Introduction à la contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* :

« *L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est l'exigence de son bonheur réel. Exiger de renoncer aux illusions relatives à son état, c'est exiger de renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion.* »

Ce que ces mots disent, c'est que l'exigence de bonheur doit pour ainsi dire être radicale, aller jusqu'au bout : vouloir simplement la critique de la religion, c'est critiquer ce par quoi les gens répondent — légitimement, en tant qu'hommes et pas en tant que simples animaux réduits à la seule logique du calcul égoïste — à la misère relevant d'un monde sans cœur. Je trouve que la manière dont on se sert d'habitude du passage de Marx consiste à poser que la critique et le renoncement aux illusions religieuses *impliquent* par eux-mêmes la critique du monde qui les produits. Mais cela est tout simplement contredit par les faits : on voit

clairement aujourd'hui comment la critique de la religion ou l'éloge de la laïcité sont tout à fait compatibles avec l'acceptation du monde tel qu'il est ; et par ailleurs, que le fait de croire n'empêche pas à des gens croyants de travailler activement au nom d'une amitié et d'un bonheur renouvelés entre les hommes. Je prends plutôt les mots de Marx comme l'expression d'une thèse inverse : c'est le monde le problème et la cause du mal, pas la religion qui n'en est qu'un effet compensatoire, et c'est par conséquent la véritable émancipation politique qui doit précéder l'émancipation religieuse. Ce point renvoie d'ailleurs aux analyses proposées par Marx dans *La question juive*, où il s'agit de séparer l'émancipation religieuse et l'émancipation politique : la première n'est ni garantie ni condition de la deuxième ; c'est même exactement le contraire. La critique de la religion n'a pas beaucoup d'intérêt si elle laisse l'homme « sans consolation ni fantaisie », comme le dit Marx, c'est-à-dire dans une condition de désorientation nihiliste marquée par la finitude. Elle n'a un sens que si elle pousse à la réflexion et à l'action concernant les conditions matérielles qui produisent le besoin religieux afin de les transformer. Le communisme est donc la perspective, ce que Marx appelle le « véritable soleil » de l'humanité, en tant que seule idée politique affirmative capable d'inspirer un vrai changement.



Lénine

La reprise par Lénine de la thèse de Marx va exactement dans cette direction, qui est celle, pourrait-on dire, d'une volonté de délimiter le matérialisme dialectique face à ses déformations bourgeoises. Il veut tenir ferme sur la position anti-religieuse du marxisme, cela – il est bien de le rappeler – dans le contexte de la situation russe de 1909, date de publication de l'article *De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion*, où le poids de la religion orthodoxe dans le pays est encore considérable. Il faut souligner d'ailleurs que l'attitude de Lénine est sur ce point bien plus prudente à l'égard de l'Islam, en tant que religion issue d'une population opprimée [voir notamment *L'empire de la révolution. Lénine et les musulmans de Russie* de Matthieu Renault, 2017]. Cette prudence devrait être une leçon précieuse pour nous aujourd'hui, dans le contexte déjà évoqué de mépris de la religion musulmane, non pas, comme le dit Lénine, en raison de la crainte parlementaires « *d'effaroucher les couches retardataires, de perdre un mandat aux élections* » (crainte propre des partis de gauche), mais dans le sens d'un respect nécessaire de la pensée et de la vie de tous ceux qui travaillent à la construction de notre pays et du monde. Surtout dans un contexte où le rapport de l'État à la religion, qui est censé être neutre – comme le dit ailleurs Lénine, « *nous exigeons que la religion soit une affaire privée vis à vis de l'État* » [Socialisme et religion, 1905] –, est en vérité toujours acharné à traquer et stigmatiser les personnes de confession musulmane, avec en arrière fond le but de faire de celles-ci des gens vivant selon un statut à part, sans droits, pouvant être expulsés, en l'occurrence, sous prétexte de leur possible « radicalisation ».

Lénine écrit ceci :

« Le marxisme est un matérialisme. À ce titre il est aussi implacablement hostile à la religion que le matérialisme des encyclopédistes du XVIII^e siècle ou le matérialisme de Feuerbach. Voilà qui est indéniable. Mais le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels va plus loin que les encyclopédistes et Feuerbach en ce qu'il applique la philosophie matérialiste au domaine de l'histoire, au domaine des sciences sociales. Nous devons combattre la religion ; c'est l'a b c de tout le matérialisme et, partant, du marxisme. Mais le marxisme n'est pas un matérialisme qui s'en tient à l'a b c. Le marxisme va plus loin. Il dit : il faut savoir lutter contre la religion ; or, pour cela, il faut expliquer d'une façon matérialiste la source de la foi et de la religion des masses. On ne doit pas confiner la lutte contre la religion dans une prédication idéologique abstraite ; on ne doit pas l'y réduire ; il faut lier cette lutte à la pratique concrète du mouvement de classe visant à faire disparaître les racines sociales de la religion. Pourquoi la religion se maintient-elle dans les couches arriérées du prolétariat des villes, dans les vastes couches du semi-prolétariat, ainsi que dans les masses des paysans ? Par suite de l'ignorance du peuple, répond le progressiste bourgeois, le radical ou le matérialiste bourgeois. Et donc, à bas la religion, vive l'athéisme, la diffusion des idées athées est notre tâche principale. Les marxistes disent : c'est faux. Ce point traduit la vision superficielle, étroitement bourgeoise d'une action de la culture par elle-même. »

Assumer l'athéisme, voire une « hostilité » *philosophique* à la religion est donc le point de départ du matérialisme et de l'intellectualité proprement marxiste, en cela fidèle aux matérialismes qui la précèdent historiquement. Mais le matérialisme dialectique va « plus loin » en cela qu'il ne se limite pas à la critique abstraite de la religion, à la critique idéologique – la « critique critique », aurait dit encore Marx –, car il pousse les choses jusqu'à la compréhension réelle des *causes* du phénomène religieux. Dit de façon simple, la seule critique n'est pas vraiment radicale, dès lors qu'elle ne va pas aux *racines* du problème

qu'elle prétend critiquer. Ou encore : tout en le critiquant, elle ne fait que glisser idéologiquement à la surface du problème, sans s'en prendre aux raisons réelles de celui-ci. Cela revient donc à faire des « à bas la religion, vive l'athéisme » (on dirait aujourd'hui : « à bas la religion, vive la laïcité ! ») des slogans insuffisants par eux-mêmes à transformer quoi que ce soit. C'est même pire, comme le dit plus loin Lénine, ce ne sont là que des positions anarchistes qui servent idéologiquement la bourgeoisie, qui ont la fonction idéologique de détourner le regard des vraies sources du problème, allant en cela dans le sens du conservatisme :

« L'anarchiste qui prêcherait la guerre contre Dieu à tout prix, aiderait en fait les papes et la bourgeoisie (comme du reste les anarchistes aident toujours, en fait, la bourgeoisie). »

Par ailleurs, le point le plus remarquable est que Lénine prend explicitement position contre toute simplification faisant de l'« ignorance du peuple » le motif de l'attachement des masses populaires à la religion. Encore aujourd'hui, une telle approche et une telle simplification justifient un regard purement extérieur au problème, qui dispense de toute confrontation réelle – la seule *militante* à proprement parler – d'avec la pensée des gens concernés. Un exemple par excellence est celui de la réduction de la question du port du voile pour les femmes musulmanes à une condition d'« aliénation » et de « soumission », catégories qui opèrent presque transcendentalement dans des interprétations à la fois vagues et présomptueuses, sans jamais prendre en considération ce que ces femmes ont elles-mêmes à dire sur ce sujet. Il faut bien reconnaître que l'ignorance n'est pas ici du côté des pauvres, mais de ceux qui jugent, sans avoir nullement enquêté !

Mais quelles sont alors, pour revenir au texte, ces « causes » réelles de la croyance religieuse ? En bon marxiste, Lénine ramène cela aux conditions matérielles et sociales du phénomène, plus précisément aux effets subjectifs de la « peur » suscitée par le capitalisme chez les masses travailleuses :

« La peur devant la force aveugle du capital, aveugle parce que ne pouvant être prévue des masses populaires, qui, à chaque instant de la vie du prolétaire et du petit patron, menace de lui apporter la ruine « subite », « inattendue », « accidentelle », qui cause sa perte, qui en fait un mendiant, un déclassé, une prostituée, le réduit à mourir de faim, voilà les racines de la religion moderne que le matérialiste doit avoir en vue, avant-tout et par-dessus tout, s'il ne veut pas demeurer un matérialiste primaire. »

On touche ici au principe fondamental du matérialisme marxiste-léniniste, qui est aussi le point où sa philosophie se distingue du matérialisme bourgeois : l'homme est le résultat des conditions matérielles concrètes dans lesquelles il vit, et qui produisent, en raison de leur caractère invivable et malheureux, le besoin de sublimation religieuse. On retrouve donc la position soutenue par Marx concernant les racines sociales du désir de religion, et par là l'idée qu'une possible « victoire » contre la religion est sous condition d'une réorganisation communiste de la vie, seul espoir de faire disparaître véritablement le besoin de bonheur religieux. Car l'enjeu est bel et bien de « lutter contre la religion ». Si le marxisme — en tant que philosophie — doit être « hostile » à la religion, il s'agit de préciser premièrement que cela ne doit pas être une lutte simplement spéculative voire idéaliste, mais opérer toujours au niveau de la « situation concrète », sur le terrain réel de la lutte des classes « réellement en cours ». Le point de rupture par rapport à un « révolutionnarisme abstrait, verbal et pratiquement vide » — dont nous

connaissons des nombreux exemples aujourd'hui – est là. C'est pourquoi, deuxièmement, il serait *politiquement* erroné de « déclarer la guerre » aux gens qui croient. Lénine renvoie sur ce point à Engels, s'opposant dans les années successives à la Commune de Paris aux blanquistes faisant de la « guerre à la religion » la tâche par excellence du parti ouvrier [F. Engels, *Le programme des émigrés blanquistes de la Commune*, 1874]. De même, le parti ouvrier de Russie ne doit pas « exagérer la lutte contre la religion ; cela conduirait à effacer la ligne de démarcation entre la lutte bourgeoise et la lutte socialiste contre la religion ». Lénine propose pour expliquer ce point un exemple que je trouve éclairant, à l'égard notamment de la possibilité que même des gens croyants puissent participer au travail politique d'organisation de la vie collective, sans que leurs idées soient incompatibles avec les principes établis dans cette politique :

« Si un prêtre vient à nous pour militer à nos côtés et qu'il s'acquitte consciencieusement de sa tâche dans le parti sans s'élever contre le programme du parti, nous pouvons l'admettre dans les rangs de la social-démocratie, car la contradiction de l'esprit et des principes de notre programme avec les convictions religieuses du prêtre pourrait, dans ces conditions, demeurer sa contradiction à lui, le concerner personnellement. »

Lénine n'est-il pas en un certain sens ici en train d'anticiper la position de Mao Tse-toung, quant à la possibilité de traiter politiquement les « contradictions au sein du peuple » autrement que dans une logique de contradiction antagonique [voir A. Badiou, *L'immanence des vérités*, p. 126] ? Il s'agit d'une position que l'expérience réelle de la politique confirme, en montrant qu'il n'y a aucune incompatibilité entre le fait de croire et la capacité de militer politiquement et de prendre conscience de problèmes qui se posent pour tout le monde. À l'inverse, on peut être un

athée et un convaincu défenseur de la laïcité, mais n'avoir aucune idée de ce que c'est qu'un vrai processus politique, ou ne pas être engagé d'aucune manière (sinon dans des pseudo-engagements étatiques, de parti, etc.). J'ai moi-même fait l'expérience, à l'occasion des interventions du collectif « Ouvriers du monde, architectes de paix » dans des foyers ouvriers de la région parisienne il y a quelques années, de la capacité de compréhension et de conscience que des travailleurs maliens *croyants* avaient de la situation politique en France, contrairement à la majorité des intellectuels et universitaires que j'avais rencontrés au cours de ma scolarité. Et c'est ce qu'on voit encore aujourd'hui dans le cadre de l'École des actes, où précisément le travail politique de discussion ne préjuge jamais quant à une supposée incapacité de ceux qui croient envers ceux qui ne croient pas, dès lors que l'enjeu est celui de penser ensemble et de proposer des idées nouvelles.

Problèmes : entre philosophie et politique

Je voudrais soulever ici certains problèmes, sans aucunement prétendre donner des réponses définitives :

1. Pour Marx et Lénine la question de la religion doit être traitée politiquement, mais sur la base des instruments théoriques fournis par la philosophie en tant que « matérialisme dialectique ». En ce sens, l'orientation propre de la politique semble lui venir de l'extérieur, d'une pensée et de catégories philosophiques et scientifiques. Ainsi par exemple à propos de l'athéisme en politique, pour utiliser encore les mots de Lénine : « *la ligne politique du marxisme, dans cette question également, est indissolublement liées à ses principes philosophiques* ».

Mais je dirais en même temps sur ce point que, dans son texte, Lénine pose

implicitement l'idée d'une séparation entre philosophie et politique, faisant ainsi de la politique une pensée par elle-même, c'est-à-dire capable *par elle-même* – selon son intellectualité singulière, formulée dans l'espace et les lieux propres de son organisation (par exemple, en Russie, les organisations ouvrières des *soviets*) –, de répondre à des questions proprement *politiques* [voir J. Balso, *L'Idée du communisme*, pp. 46-47]. On voit bien par exemple que quelque chose, chez Lénine lui-même, résiste à la simple application des catégories objectives du matérialisme dialectique, donc de la philosophie, à la question *politique* de la religion, c'est-à-dire à la manière dont il faut considérer la subjectivité des gens qui croient, de l'intérieur même du processus d'organisation du parti ouvrier social-démocrate.

C'est par une sorte d' « abus » logique qu'aujourd'hui les incroyants prétendent passer de l'athéisme théorique ou philosophique à la politique, en faisant de celle-ci qu'une attitude de *jugement* extérieur à l'égard de la pensée des gens, ce dont j'ai déjà donné un exemple.

2. Cependant, comment, de son côté, la philosophie peut-elle aujourd'hui servir la cause de l'athéisme ? Dans le texte de Lénine, la religion est ramenée à ses « *sources sociales* », autrement dit aux conditions matérielles d'existence des hommes dont la misère implique le besoin de croire. Tout en reconnaissant ce point – la religion est bien en cela, si l'on veut, un « opium », dans le sens où elle soulage l'existence pénible des travailleurs provoquée par le capitalisme – la question à se poser est : peut-on vraiment réduire le désir religieux à ses conditions sociales ? Ce point – les conditions sociales d'oppression comme condition de la croyance religieuse – n'est-il pas encore trop dépendant de la conception que Marx et les marxistes se faisaient de l'histoire comme « histoire de la lutte des classes » ? L'anthropologie contemporaine, dans la figure par exemple de

P. Boyer, propose l'idée de concevoir la religion en tant que « *phénomène anthropologique universel* », fondé sur une disposition génétique à la croyance religieuse propre à l'humanité toute entière et issue de l'évolution, quelle que soit la singularité spécifique de la confession défendue par telle ou telle population. Même s'il faudrait tenir compte plus précisément de son argumentation, je ne crois pas pour ma part que la réponse "génétique" soit satisfaisante, car elle produit une naturalisation et donc une légitimation scientifique de la croyance religieuse. Cela vient s'opposer à l'historicisme, mais en re-proposant l'idée d'une « nature » humaine caractérisée par telle ou telle propriété fondamentale, en l'occurrence le besoin religieux. On pourrait néanmoins soutenir que quelque chose comme un désir constitutif d'*infini* accompagne effectivement l'humanité depuis toujours. Non pas le désir d'une infinité déterminée et transcendante (précisément : Dieu) mais générique et *immanente*, ce qui reviendrait à se poser philosophiquement la question d'une possible anthropologie qui ne soit pas réduite à la simple analyse de l'humanité donnée et pleine, mais d'une humanité *vide* [voir J. Machillot, « La Grèce de Hölderlin n'est pas la Grèce de l'humanisme »] et par conséquent entièrement à constituer et à projeter. La possibilité de retrouver un espace autre que les seules « *eaux glacées du calcul égoïste* » ne suppose aucunement la nécessité d'un retour à la sacralisation du monde.

La pensée *rationnelle* de l'infini, voire la nécessité de proposer une « ontologie de l'infini », dans le sens que Badiou donne à cette idée dans *L'immanence des vérités*, se révèle alors être la tâche propre de la philosophie contemporaine, en cela encore capable d'ouvrir à une orientation nouvelle et athée de l'humanité, tout en tenant compte du désir intrinsèque d'infini qui dirige les hommes depuis toujours. Cela nous fait

retrouver le thème d'une division entre deux matérialismes, déjà annoncée par les penseurs communistes, qui est au cœur de la pensée de Badiou : un matérialisme du fini ou « sans Idées » et un matérialisme de l'infini ou « avec Idées ».

3. La question de la « peur » est entièrement placée dans le texte de Lénine du côté de la subjectivité de ceux qui croient, en tant que conséquence des conditions affreuses dans lesquelles le capitalisme oblige à vivre la masse des travailleurs. Mais il faudrait tenir compte aujourd'hui de la peur bourgeoise et petite-bourgeoise qui est constitutive des subjectivités haineuses à l'égard des religions, en tout cas de celles qui sont considérées comme incompatibles avec notre décadente liberté occidentale. Je dirais sur ce point qu'il y a une distinction à faire entre la position de droite, voire d'extrême-droite, appuyant sa haine sur ce que Sartre appelait un « *orgueil passionné des médiocres* », à savoir sur la paradoxale valorisation de la médiocrité, ainsi que sur le sentiment d'une supériorité *identitaire* héritée, au fait de posséder sans effort le privilège symbolique de se percevoir comme un « vrai français » ; et la position de gauche, concevant plus ou moins consciemment sa supériorité envers ceux qui croient comme une supériorité *intellectuelle* (encore une fois : les « Lumières » laïques contre la bêtise religieuse). On pourrait considérer au moins deux éléments communs à la droite et à la gauche, une sorte de complémentarité entre les deux, le yin et le yang de l'éternelle opposition parlementaire : d'un côté, celui de se percevoir spontanément comme une élite (culturelle ou non), c'est-à-dire le sentiment immédiat et hérité d'une supériorité symbolique, qui fonctionne en fin de compte comme légitimation du privilège réel et matériel d'appartenance à un groupe social favorisé ; de l'autre, précisément, la peur et la méfiance envers les pauvres, dont la haine de la religion est l'une des manifestations. Sur ce point, c'est

tout le problème de l'hypocrisie de l'idéologie de la tolérance et du « respect des autres » qui mériterait être approfondi. Mais aussi la nécessité d'une subjectivité politique qui soit radicalement et véritablement sans peur à l'égard des gens, quelle que soit leur position sociale, leur conviction, leur pensée.

LA LECTURE LÉNINIENNE DE LA DIALECTIQUE DE HEGEL ET SA THÉORIE RÉVOLUTIONNAIRE

CLÉMENT MATTIELLO

Ardentes Patiences accueille un texte de Clément Mattiello. Prenant comme objet d'analyse la difficile question dialectique, d'autant plus difficile quand elle implique une discussion serrée du lien entre philosophie et politique, ce texte a pour lui l'immense qualité de la clarté. La dialectique est aujourd'hui doublement recouverte : d'abord par son simple mais dramatique oubli, réduite à être pensée du passé, et renvoyée au passé logique de l'encombrante modernité occidentale, quand elle n'est pas simplement condamnée en tant qu'instigatrice logique et méthodologique des terreurs communistes – il faut remarquer comme l'anti-communisme et l'anti-dialectique ont marché ensemble. Ensuite, recouverte d'une seconde manière, par « totémisation » et « fétichisme » lorsqu'elle devient, pour une part certes minoritaire mais néanmoins active de la pensée politique contemporaine, la justification toute faite de son sérieux, par application inquestionnée de sa méthode. Il serait ainsi temps, je crois, non pas de la sortir de ses diverses tombes, mais de remettre la dialectique sur le métier, de reprendre le fil interrompu d'une pensée qui a pourtant orienté certaines des avancées politiques les plus inouïes. Ce texte éclaire un moment important de l'histoire de la dialectique : la métabolisation de la dialectique hégélienne par Lénine – il appelle, de lui-même, sa suite.

NICOLAS GENTIL-BOUTIN

*

« *Sauf erreur de ma part, il y a pas mal de mysticisme et de pédanterie vide chez Hegel dans ces raisonnements, mais l'idée fondamentale est géniale : l'idée du lien universel, multilatéral, vivant de tout avec tout, du reflet de ce lien – Hegel renversé matérialistiquement – dans les concepts humains qui eux doivent être affûtés, travaillés, souples, mobiles, relatifs, liés entre eux, uns dans les oppositions, afin d'embrasser l'univers.* »

Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*

Entre septembre et décembre 1914, à Berne, Lénine étudie la *Science de la logique*. Alors que la guerre mondiale commence, il est exilé. Presque seul à garder sa position politique après l'écroulement de l'Internationale sociale-démocrate, il s'intéresse à la philosophie, dans la continuité de la publication de *Matérialisme et empiriocriticisme* en 1909. Mais cette fois, c'est dans de simples cahiers d'écolier que Lénine prend de nombreuses notes (en russe, en anglais, en français), pour l'essentiel des longues citations accompagnées de commentaires parfois teintés d'ironie, parfois d'admiration, quelques fois réduits à un seul mot, à une interjection ou à de simples points d'exclamation.

« *Lénine n'est pas l'homme d'une action sans vérité* » écrivent Norbert Guterman et Henri Lefebvre à New York en 1935, dans leur introduction à la première traduction française des *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, republiés par Gallimard en 1967. En 1914, la pensée bourgeoise abandonne l'universalité et la vérité qui faisaient ses valeurs et se recompose dans l'isolement nationaliste de la guerre en annonçant déjà le fascisme sur le plan idéologique. C'est dans ce moment que Lénine, presque seul, soutient une vision universelle, une conception *logique* de l'existence : et sa vision prépare son action. Si Lénine a puisé chez Hegel la clarté qu'appelait sa vision en son temps, quelle influence a pu avoir la

pensée du philosophe sur la dialectique mûrie par cet « homme d'action » ? Si la *Logique* est souvent présentée comme la clé d'intelligibilité du système hégélien, Lénine « *prolonge avec éclat la pensée des fondateurs du socialisme scientifique, Marx et Engels, qui n'étaient pas des empiristes, mais rattachaient leur stratégie et leurs buts politiques à une conception du monde* » [ibid.] Quels déplacements décisifs pour la dialectique marxiste les *Cahiers sur la dialectique* opèrent-ils par rapport à la *Logique* hégélienne ? Autrement dit : comment les notes critiques de Lénine sur la *Logique* de Hegel refondent-elles par leur méthode matérialiste la dialectique marxiste ?

Pour éprouver les tensions et convergences entre les notes critiques de Lénine et la *Logique* de Hegel, nous devons d'abord nous employer à définir la dialectique comme science de l'unité des contraires dans la *Logique* qui explicite le fondement logique du système hégélien ; puis, nous nous intéresserons au « renversement » opéré par la méthode matérialiste de Lénine dans ses *Cahiers sur la dialectique* qui montre, selon l'introduction de Guterman et Lefebvre, « *à la fois le mouvement de la pensée marxiste-léniniste – et la véritable essence de la pensée hégélienne* » [ibid.] ; enfin, partant de l'idée que la *Logique* se trouve, dans les *Cahiers sur la dialectique*, « remise à l'endroit », nous examinerons le prolongement de la dialectique hégélienne par l'unité théorie-pratique proposée par Lénine dans *L'État et la Révolution*, en 1917.

La théorie de la contradiction et de la vérité dans la *Logique*

Dans la *Science de la logique*, Hegel propose une conception de la dialectique qui rompt radicalement avec les formes traditionnelles de la

logique entendue comme simple discipline formelle. La dialectique n'est pas pour lui une méthode extérieure que le philosophe appliquerait à des contenus déjà constitués, mais le mouvement immanent du concept lui-même. Chaque détermination logique, loin de se maintenir dans une identité fixe, se révèle traversée par une contradiction interne qui la conduit nécessairement à se dépasser. Ce point est décisif : la contradiction n'est pas un accident de la pensée ni un défaut à corriger, mais la structure même du réel pensé adéquatement. En ce sens, la dialectique hégélienne est inséparable d'une critique de l'entendement, lequel isole les déterminations et les considère comme stables, alors que la raison spéculative les saisit dans leur devenir. Cette logique du devenir apparaît dès les premières pages de la *Logique*. Hegel choisit de partir de l'être pur, non parce qu'il s'agirait d'une donnée originaire immédiatement accessible, mais parce qu'il constitue la détermination la plus abstraite possible. L'être pur est pensé comme immédiateté absolument indéterminée, dépourvue de toute qualité. Or c'est précisément cette indétermination radicale qui conduit à sa négation. Hegel écrit : « *L'être, le pur être – sans autre détermination. Dans son indétermination immédiate, il est égal seulement à lui-même et aussi non inégal par rapport à un autre ; il n'a aucune différence en lui ni à l'extérieur* » [Hegel, *Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2015, p. 69]. Cette description montre que l'être pur, en tant qu'il est pensé sans différence interne ni externe, ne se distingue en rien du néant. C'est pourquoi Hegel peut conclure que « *l'être et le néant sont donc la même chose* » [*Ibidem*]. Cette identité paradoxale ne signifie pas une confusion pure et simple, mais la révélation d'une contradiction constitutive : l'être, pensé comme pure positivité indéterminée, se renverse immédiatement en son contraire. Il faut remarquer que cette contradiction n'est pas posée arbitrairement par la pensée. Elle résulte du mouvement même du concept

lorsqu'il est pensé jusqu'au bout. La dialectique hégélienne se présente comme une logique rigoureuse du nécessaire : ce n'est pas la subjectivité du philosophe qui introduit la négation, mais la structure immanente de la détermination elle-même. Cette thèse sera déterminante pour Lénine, qui verra dans la logique hégélienne une tentative, certes idéaliste, mais profondément rationnelle, de penser le développement de la totalité à travers le mouvement du concept.

Cependant, l'identité de l'être et du néant ne constitue pas un point d'arrêt pour la pensée spéculative. Elle appelle au contraire un dépassement, qui n'est ni une suppression pure et simple ni un retour à l'identité immédiate. La vérité de l'être et du néant réside dans leur unité dynamique, que Hegel nomme le devenir. Le devenir est le passage incessant de l'un à l'autre, le mouvement par lequel l'être se nie en néant et le néant se nie en être. Il constitue ainsi la première détermination concrète du réel logique. Par cette médiation, Hegel montre que la contradiction est productive : elle est le moteur du développement du concept. La dialectique doit être comprise comme une science de la contradiction, dans laquelle le négatif n'est pas une simple déficience de l'être, mais la puissance même de son effectuation. Ce point est fondamental pour comprendre la fidélité de Lénine à Hegel. Dans les *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Lénine souligne que la dialectique est précisément la pensée de cette mobilité interne des déterminations. Il écrit : « la dialectique est la science qui montre comment les contradictoires peuvent être (et deviennent) identiques – dans quelles conditions ils se transforment l'un dans l'autre, – pourquoi la raison humaine ne doit pas prendre ces contradictoires pour des choses mortes, pétrifiées, mais pour des choses vivantes, conditionnées, mobiles, se transformant l'une dans l'autre » [*Cahiers sur la dialectique de Hegel*, op.cit., p. 166]. Cette remarque

montre que Lénine reconnaît dans la dialectique hégélienne une pensée du mouvement réel, opposée à toute conception fixiste ou dogmatique. Ce qu'il retient de Hegel est la logique de la transformation, même si la théorie de la contradiction hégélienne est indissociable d'une conception spécifique de la vérité. Contre toute définition de la vérité comme simple adéquation entre un entendement subjectif et un objet donné, Hegel affirme que le vrai est essentiellement processuel. « *Le vrai est le tout* », écrit-il, en précisant que ce tout n'est tel qu'en tant que résultat de son propre devenir. Cette formule ne doit pas être comprise comme une apologie d'une totalité déjà donnée, close sur elle-même, mais comme l'affirmation selon laquelle la vérité ne peut être saisie que dans le mouvement total du concept. Une détermination isolée est nécessairement abstraite et, à ce titre, partiellement fausse. La vérité dialectique n'est donc ni immédiate ni achevée. Elle est le résultat d'un processus dans lequel les déterminations successives se nient et se conservent tout à la fois. Cette conception implique une revalorisation du négatif : l'erreur, le faux, la contradiction ne sont pas simplement exclus de la vérité, mais en constituent des moments nécessaires. Une détermination est fausse lorsqu'elle est prise pour le tout, mais elle est vraie en tant que moment du processus total. La vérité dialectique est ainsi essentiellement non dogmatique : elle intègre la négation et le dépassement comme dimensions constitutives de son déploiement.

C'est précisément cette conception dynamique, historique et non dogmatique de la vérité que Lénine reconnaît comme l'apport considérable de Hegel. En insistant sur le caractère vivant, conditionné et mobile des contradictions, Lénine prépare déjà le « renversement » matérialiste de la dialectique. La fidélité à Hegel porte ainsi sur la méthode : la pensée doit saisir le réel comme totalité contradictoire en devenir. Mais cette fidélité rend en même temps nécessaire un déplacement décisif, puisque la logique

hégélienne demeure enfermée dans l'autoréalisation du concept. C'est à partir de cette tension interne, déjà perceptible dans la *Logique*, que Lénine peut opérer dans ses *Cahiers* le renversement matérialiste et refonder la dialectique marxiste.

Les *Cahiers* de Lénine « renversent » la dialectique hégélienne

Dans les *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Lénine engage une lecture méthodique et critique de la *Science de la logique* qui ne peut être comprise comme un simple exercice de philosophie anecdotique. Cette lecture intervient dans un moment de crise théorique profonde du mouvement ouvrier international, marqué par l'effondrement de la II^e Internationale et par l'adhésion massive des partis sociaux-démocrates à l'Union sacrée. Selon l'introduction Guterman et Lefebvre aux *Cahiers*, c'est précisément dans ce contexte que la lecture de Hegel acquiert chez Lénine une portée décisive : elle vise à ressaisir les fondements dialectiques du marxisme, contre les déformations positivistes, évolutionnistes et mécanistes qui avaient progressivement vidé la dialectique de sa portée critique. Les *Cahiers* sont le lieu d'une réélaboration méthodologique destinée à refonder la dialectique marxiste. Lénine insiste d'emblée sur le fait que la logique hégélienne ne saurait être réduite à une simple théorie formelle de la pensée. Il écrit ainsi que la logique est « *le mouvement de la connaissance scientifique* » [*Cahiers sur la dialectique de Hegel*, op. cit., p. 143], et précise aussitôt que le « renversement » de la dialectique porte sur le fait que « *la logique et la théorie de la connaissance doivent être déduites du « développement de toute la vie naturelle et spirituelle* » [*Ibid.*, p. 144]. Cette remarque est

essentielle : elle indique que Lénine reconnaît dans la *Logique* une tentative, certes idéaliste, mais rigoureuse, de penser le mouvement du réel à travers le mouvement du concept. La fidélité à Hegel porte donc sur un point fondamental : la logique n'est pas une discipline abstraite détachée du monde parce que le « reflet » dans la conscience de l'autoréalisation de l'Idée, mais l'expression conceptuelle d'un processus objectif de développement.

Cependant, là où Hegel identifie en dernière instance le mouvement logique au mouvement du réel lui-même, Lénine introduit un déplacement décisif. Pour lui, la pensée ne saurait être conçue comme le principe créateur du réel : elle en est le reflet, historiquement médiatisé. Lorsqu'il écrit que Hegel a « deviné le mouvement dialectique des choses dans le mouvement dialectique des concepts », Lénine formule une appréciation à la fois critique et admirative. Admirative, parce qu'il reconnaît à Hegel le mérite d'avoir saisi la logique du devenir, de la contradiction et de la médiation ; critique, parce qu'il refuse l'identification spéculative entre le développement du concept et celui du monde objectif. Ce point marque le cœur du « renversement » matérialiste. C'est précisément ce renversement que Guterman et Lefebvre soulignent dans leur introduction. Il ne s'agit pas, pour Lénine, de rejeter la dialectique hégélienne comme purement idéaliste et inutile, mais de la « remettre sur ses pieds ». Cette formule, héritée de Marx, signifie que la dialectique doit être réinscrite dans le réel matériel et historique. La contradiction n'est plus d'abord une structure logique du concept, mais l'objectivité du mouvement de la lutte des classes. La pensée dialectique devient ainsi un instrument de connaissance du monde réel, et non l'autoréalisation de l'Idée. Cette réorientation apparaît avec une grande clarté lorsque Lénine distingue l'unité et la lutte des contraires. Parce que l'unité, la coïncidence ou l'identité des contraires est toujours

conditionnelle, temporaire et transitoire, tandis que leur lutte est absolue, ce qui marque un déplacement fondamental par rapport à Hegel. Chez ce dernier, la contradiction tend à se résoudre dans une unité supérieure, intégratrice, où les moments opposés trouvent leur vérité dans la totalité du concept. Chez Lénine, au contraire, l'accent est mis sur le caractère irréductible des antagonismes réels. La contradiction ne se résout pas spontanément dans une réconciliation conceptuelle : elle se développe dans l'histoire effective, à travers des conflits matériels dont l'issue dépend de conditions objectives et d'interventions pratiques. Ce déplacement entraîne une transformation profonde de la notion de vérité. La vérité n'est plus conçue comme l'autoréalisation de l'Idée ou comme la clôture du mouvement dialectique dans un savoir absolu. Elle devient le processus matériel par lequel la lutte de classe se manifeste, se transforme et, le cas échéant, s'abolit pratiquement. La vérité n'est plus seulement à comprendre, mais à produire historiquement – parce que la dialectique matérialiste ne se contente pas d'interpréter le monde : elle est orientée vers sa transformation. Cette réélaboration méthodologique trouve son prolongement politique nécessaire dans *L'État et la Révolution*, véritable mise en œuvre concrète des intuitions portées par les *Cahiers* dans l'analyse d'une institution centrale de la société de classe. En effet, l'État y est précisément défini comme « *le produit et la manifestation de ce fait que les contradictions de classes sont inconciliables* » [*L'État et la Révolution*, La fabrique, 2012, p. 51], ce qui reprend explicitement la logique dialectique de la contradiction, mais en la transposant sur le terrain de l'analyse historique. La contradiction n'est plus ici un moment logique abstrait : elle est une réalité objective, inscrite dans la lutte des classes, dont l'État est l'expression institutionnelle transitoire. Fidèle à la méthode dialectique ainsi renversée, Lénine refuse toute conception statique, éternelle ou neutre de l'État, qui n'est ni un arbitre au-dessus des classes ni

une forme universelle de l'organisation politique : il est un produit historique appelé à disparaître avec la disparition des classes. Le dépérissement de l'État n'est pas un idéal moral, c'est une nécessité dialectique inscrite dans le mouvement réel de l'histoire. Par-là, Lénine montre que la dialectique matérialiste est indissociable d'une pratique révolutionnaire consciente.

Par la méthode matérialiste déployée dans les *Cahiers*, la *Logique* de Hegel devient la source d'une méthode d'action révolutionnaire. Un aphorisme de Lénine – non reproduit dans toutes les éditions des *Cahiers* – déclare : « *On ne peut pas comprendre totalement "le Capital" de Marx et en particulier son chapitre I sans avoir beaucoup étudié et sans avoir compris toute la Logique de Hegel. Donc pas un marxiste n'a compris Marx 1/2 siècle après lui !* » La fidélité de Lénine à Hegel porte sur la reconnaissance du caractère contradictoire, processuel et total du réel. Le renversement de la dialectique hégélienne opéré par ses notes se trouve dans la primauté accordée au monde matériel et au développement historique. Ainsi, Lénine prolonge Hegel contre Hegel : il conserve la rationalité dialectique tout en la libérant de son idéalisme spéculatif. La dialectique cesse alors d'être la science de l'Idée pour devenir la logique de la transformation révolutionnaire. Enfin, ce renversement engage une redéfinition du statut même de la philosophie. Là où l'idéalisme spéculatif tend à clore le mouvement dialectique dans la réconciliation conceptuelle, le matérialisme dialectique maintient l'ouverture du processus historique. La philosophie ne vise plus l'édification d'un système achevé, mais l'élaboration d'une méthode critique capable de saisir les transformations du monde. La lecture de Hegel par Lénine ne cherche pas à restaurer un système philosophique, mais à en extraire une logique opératoire. La *Science de la logique* devient ainsi dans les *Cahiers sur la dialectique de*

Hegel un instrument théorique vivant, dont la valeur se mesure à sa capacité à éclairer et à orienter l'action révolutionnaire des masses.

***L'État et la Révolution* prolonge Hegel dans la théorie révolutionnaire**

Le renversement matérialiste de la dialectique opéré par Lénine dans ses *Cahiers* ne trouve pas son aboutissement dans une simple reformulation théorique de la méthode dialectique. Ce renversement s'accomplit pleinement dans l'élaboration par Lénine d'une théorie de l'État prolétarien, dont le concept de dictature du prolétariat constitue le pivot central dans *L'État et la Révolution*. Écrit en 1917, dans une situation de crise révolutionnaire où l'effondrement de l'État bourgeois devient une possibilité historique concrète, cet ouvrage agit comme une sorte de mise à l'épreuve, dans la théorie révolutionnaire, de la dialectique hégélienne « remise à l'endroit » par Lénine. La dictature du prolétariat ne doit donc pas être comprise comme un ajout politique contingent, mais comme l'expression institutionnelle de la dialectique matérialiste appliquée au processus révolutionnaire. Cette perspective permet de saisir la continuité méthodologique entre la *Logique*, les *Cahiers* et *L'État et la Révolution*. Comme Hegel, Lénine pense les formes politiques comme des moments du devenir historique, traversés par des contradictions internes. Mais là où Hegel tend à concevoir l'État comme l'instance de médiation et de réconciliation des contradictions dans l'universalité rationnelle, Lénine opère un déplacement décisif : l'État n'est pas le lieu de la résolution des contradictions de classe, mais leur forme politique transitoire.

La dictature du prolétariat désigne précisément cette phase dialectique dans laquelle les contradictions de classes ne sont pas abolies, mais portées à un degré supérieur de clarté et de conflictualité consciente.

La définition léninienne de l'État comme « *le produit et la manifestation de ce fait que les contradictions de classes sont inconciliables* » [L'État et la Révolution, op. cit., p. 51] trouve ici toute sa portée. L'État bourgeois est l'expression institutionnelle de la domination de classe de la bourgeoisie. L'État prolétarien, quant à lui, sous la forme de la dictature du prolétariat, est l'expression de la domination politique transitoire de la classe exploitée devenue classe dominante. Cette conception est nécessairement dialectique : elle refuse à la fois l'illusion d'une suppression immédiate de l'État et la naturalisation de sa permanence. La dictature du prolétariat n'est ni une fin en soi ni un idéal normatif : elle est un moment nécessaire du processus historique de suppression des classes. On retrouve ici une fidélité essentielle à la dialectique hégélienne, entendue comme pensée du devenir, de la médiation et de la négativité. La dictature du prolétariat joue le rôle d'une médiation historique : elle est la négation de l'État bourgeois, mais une négation déterminée, qui conserve certaines fonctions de l'État tout en les transformant radicalement. Toutefois, le prolongement matérialiste est singulier : cette médiation n'est pas d'abord conceptuelle, mais historique et concrète. Elle ne s'opère pas dans le mouvement de l'Idée, mais dans la lutte des classes et dans la transformation effective des rapports de production. La dictature du prolétariat permet ainsi à Lénine de penser dialectiquement la transition entre l'État bourgeois et le dépérissement de l'État. Contre les interprétations opportunistes qui évacuent la question de l'État prolétarien, et contre les lectures anarchisantes qui en nient la nécessité, Lénine affirme que la suppression de l'État ne peut être qu'un processus. La dialectique matérialiste rend intelligible cette temporalité complexe : l'État est à la fois nécessaire et voué à disparaître. Il est à la fois instrument de domination et condition de sa propre abolition. Ce paradoxe apparent est précisément l'expression d'une contradiction dialectique réelle et cette

analyse engage une conception spécifique de la vérité politique. Dans *L'État et la Révolution*, la vérité n'est ni une norme abstraite ni une simple conformité doctrinale aux textes de Marx et d'Engels : elle est objective et historique, et se vérifie dans la pratique révolutionnaire – que Lénine observe en 1905 et 1917, puis décrit en 1920, dans sa phase transitoire d'abolition des classes, comme « *une lutte opiniâtre, sanglante et non sanglante, violente et pacifique, militaire et économique, pédagogique et administrative, contre les forces et les traditions de la vieille société* » [Œuvres, t. 31, Éditions sociales, 1973, p. 39]. La dictature du prolétariat n'est pas vraie parce qu'elle est théoriquement déduite, mais parce qu'elle correspond à une nécessité historique déterminée et qu'elle se confirme dans l'expérience de la lutte de classes. La pratique devient ainsi le critère de la vérité, non au sens d'une efficacité immédiate, mais comme moment dialectique où la théorie se confronte aux exigences de la réalité historique. De la même façon, à propos de la méthode scientifique de Marx, Lénine écrit : « *Il n'y a pas un grain d'utopisme chez Marx ; il n'invente pas, il n' imagine pas de toutes pièces une société "nouvelle". Non, il étudie, comme un processus d'histoire naturelle, la naissance de la nouvelle société à partir de l'ancienne, les formes de transition de celle-ci à celle-là* » [L'État et la Révolution, *op. cit.*, p. 114]. Cette conception permet à Lénine d'éviter le double écueil du dogmatisme et du relativisme. La dictature du prolétariat n'est pas un modèle institutionnel figé, elle est une forme historique concrète, susceptible de transformations en fonction des conditions matérielles. Mais elle n'est pas pour autant une notion relative ou arbitraire : elle exprime une loi objective du processus révolutionnaire, à savoir la nécessité pour la classe exploitée de briser l'appareil d'État bourgeois et de se constituer en pouvoir politique.

Comme le soulignent Guterman et Lefebvre, les notes des *Cahiers* révèlent que Lénine ne rompt pas avec Hegel, mais qu'il en extrait la vérité profonde en la débarrassant de son enveloppe idéaliste. La dictature du prolétariat apparaît ainsi comme la traduction historique et politique de la logique hégélienne de la négation déterminée. La contradiction conceptuelle devient antagonisme de classe, la médiation logique devient transition révolutionnaire, la réconciliation spéculative est remplacée par un processus matériel d'abolition des classes. En ce sens, *L'État et la Révolution* ne constitue pas seulement un texte majeur de théorie politique marxiste, mais l'aboutissement dialectique du travail engagé par Lénine dans sa lecture de la *Logique*. En prolongeant Hegel par la théorie révolutionnaire, Lénine fait de la dictature du prolétariat le plateau d'intensité où la dialectique cesse d'être une logique de l'interprétation pour devenir une logique de la transformation historique. La philosophie se trouve réalisée alors non dans un savoir absolu, mais dans le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses.

La lecture de la *Science de la logique* par Lénine à l'hiver 1914 est un moment important de refondation méthodologique de la dialectique marxiste, dans lequel la dialectique hégélienne, arrachée à ses usages scolastiques et à ses interprétations idéalistes, est ressaisie dans sa portée critique la plus radicale. À rebours d'une tradition marxiste progressivement appauvrie par le positivisme et



l'évolutionnisme de la II^e Internationale, Lénine ne retrouve pas chez Hegel un système à reproduire, mais une logique du mouvement, de la contradiction et de la totalité, seule capable de rendre intelligible la crise historique ouverte par la guerre impérialiste.

Les *Cahiers sur la dialectique de Hegel* témoignent ainsi d'une fidélité paradoxale : fidélité à la méthode dialectique, mais infidélité assumée à son fondement idéaliste. Ce que Lénine conserve de la *Logique*, ce n'est ni l'autoréalisation de l'Idée ni la clôture spéculative du système, mais la pensée du réel comme processus contradictoire. En ce sens, le « renversement » matérialiste ne signifie pas une simple inversion abstraite, mais une transformation interne de la dialectique elle-même : la contradiction n'est plus d'abord logique pour devenir historique, la vérité n'est plus l'achèvement du concept pour devenir le produit d'un mouvement réel, la totalité n'est plus réconciliée pour demeurer traversée par les manifestations de la lutte des classes.

La dialectique marxiste renouvelée ébauchée par Lénine dans ses notes inspirées d'Hegel trouve donc son accomplissement naturel dans les pages de *L'État et la Révolution*, où la dialectique cesse définitivement d'être une simple catégorie de l'intelligibilité pour devenir une logique de l'action historique. L'analyse de l'État comme produit des contradictions de classes, la théorie du dépérissement de l'État et l'unité théorie-pratique développées par Lénine dans ces pages de 1917 manifestent le passage de la logique spéculative à la pratique révolutionnaire. La dialectique ne vise plus à comprendre le monde en le réconciliant conceptuellement, mais à en dévoiler les contradictions afin d'en rendre possible le renversement réel – parce que la vérité se vérifie dans et par la transformation du monde. En somme, loin d'opposer Hegel à Marx et à Lénine, l'itinéraire reconstruit ici permet de saisir la continuité critique qui les unit. En

relisant la *Logique* hégélienne en pleine crise historique de 1914, Lénine extrait la dialectique de son abstraction, en la restituant à sa vivacité matérielle et humaine. La dialectique marxiste se constitue alors comme une pensée de la contradiction réelle, de la totalité non réconciliée et de la vérité pratique. En définitive, les *Cahiers sur la dialectique de Hegel* engagent une conception de la philosophie comme arme critique de la révolution prolétarienne.

Enfin, nous ne pouvons que regretter que *De la contradiction* de Mao Zedong, écrit en 1937, n'ait pas pu être intégré à l'analyse de la postérité hégélienne dans la dialectique marxiste. En effet, ce texte remarquable de Mao aurait constitué un point d'appui intéressant pour confirmer, mais aussi mettre à l'épreuve, l'hypothèse formulée en 1935 par Guterman et Lefebvre selon laquelle les *Cahiers sur la dialectique de Hegel* montrent « à la fois le mouvement de la pensée marxiste-léniniste – et la véritable essence de la pensée hégélienne » [*Cahiers sur la dialectique de Hegel*, op. cit., p. 14]. En radicalisant la catégorie de contradiction comme structure immanente du réel historique, et insistant sur sa multiplicité, son caractère concret et hiérarchisé, *De la contradiction* prolonge et transforme de l'héritage hégélien de Lénine, attestant ainsi l'existence d'une postérité spécifiquement marxiste-léniniste de la dialectique hégélienne, insuffisamment comprise depuis Mao comme la simple opposition entre idéalisme et matérialisme. Intégrer l'apport de Mao à la dialectique marxiste à partir d'Hegel nous aurait donc permis de dégager la pensée marxiste-léniniste comme telle, au-delà du seul matérialisme dialectique, mais ce qui aurait impliqué d'ouvrir un autre chantier théorique : non plus seulement la relecture léninienne de Hegel à l'hiver 1914, mais l'histoire différenciée de ses appropriations révolutionnaires au sein du marxisme du XX^e siècle – ce qui excéderait

manifestement le cadre de ce présent travail, volontairement circonscrit à l'événement philosophique que sont les *Cahiers sur la dialectique de Hegel*.



SUR UN PONCIF PSEUDO-LÉNINISTE

JULIEN MACHILLOT

Ardentes Patiences propose à nouveau à la lecture un chapitre de Misère du populisme, Éclipse des peuples, achevé au cours de l'été 2023, qui concentrent une proposition concernant l'abord de la notion de peuple pour une politique d'émancipation égalitaire contemporaine. Le lecteur trouvera quelques autres chapitres du livre dans les bonnes feuilles publiées par Ardentes Patiences à la rubrique « Bibliographie » de son site internet.

*

S'autorisant du célèbre argument « anti-gauchiste » de Lénine, beaucoup répètent encore aujourd'hui comme des perroquets bavards son commandement « réaliste » de participation des partis communistes au jeu parlementaire à des fins de pure propagande, comme d'un moyen parmi d'autres de « préparer la révolution ». Il faut tout de même une sacrée dose d'ignorance et d'absence de jugeotte pour se réclamer d'un tel poncif ! Il convient donc d'examiner ça un peu en détail. Lénine était convaincu à juste titre que l'URSS ne pourrait aller très loin dans la voie du communisme si la révolution russe de 1917 n'était pas bientôt suivie par une série de révolutions en Europe. À l'occasion de la révolution spartakiste en Allemagne qu'il s'agissait de soutenir au moment où elle était déjà largement en voie d'écrasement, il entreprit la création de la troisième internationale devant réunir les nouveaux partis communistes séparés des anciens partis-sociaux-démocrates compromis de façon honteuse et criminelle dans la guerre mondiale, et dans ce cadre employa toute son énergie à soutenir la nécessité d'utiliser l'ensemble des moyens

tactiques disponibles pour faire de l'agitation et accélérer les échéances révolutionnaires. Son mot d'ordre de participation des partis communistes au parlementarisme relevait donc d'une disposition tactique ne prenant son sens que de l'intérieur d'une stratégie révolutionnaire générale absolument active, à l'aune de laquelle la rupture révolutionnaire était politiquement à l'ordre du jour dans la conjoncture présente, celle du début des années 1920 ouverte par la fin de la grande guerre – la révolution spartakiste une fois victorieuse devant entraîner des révolutions en Italie, en France, etc. Or la révolution spartakiste a été écrasée et l'échéance révolutionnaire européenne d'où le commandement tactique léniniste tirait son sens a très rapidement reculé. La social-démocratie allemande et la classe moyenne, en se désolidarisant des communistes, en se ralliant à la bourgeoisie et en participant à l'écrasement des spartakistes, a ainsi ouvert tout grand la porte à la montée du nazisme. Le crétinisme parlementaire social-démocrate, en ce sens, s'est directement rendu responsable de l'enfoncement inexorable de l'Europe dans le crime fasciste ainsi que du grand isolement d'une URSS dès lors vouée au crétinisme bureaucratique. On sous-estime grandement, à mon sens, l'ampleur du désastre historique qu'a représenté l'écrasement des spartakistes.

À partir de là, tout le point est le suivant : de tous les partis communistes qui ont suivi la voie du commandement de Lénine de participation à l'espace parlementaire des Etats, il n'y en a absolument aucun qui ait été acteur de la révolution de son pays. Le système tactique avancé par Lénine au début des années 1920 s'est avéré un échec de bout en bout et ceci parce qu'il était entièrement suspendu à l'exigence de victoire de la révolution allemande. En vérité, les partis communistes sont devenus avec le temps de purs et simples partis parlementaires et rien d'autre. La parlementarisation des partis communistes a systématiquement

eu pour corollaire l'absence de débouché politique révolutionnaire pour le pays. Il serait donc tout de même grand temps de faire le bilan de ce point et d'en tirer quelques conséquences !

MANDELSTAM ET LÉNINE

JUDITH BADIOU

Ce texte est prélevé sur un travail dont l'écriture est en cours : « Rimbaud, Mandelstam, Pasolini, ou quand le drapeau rouge doit redevenir charpie ».

*

Dans un court article que Mandelstam écrit et publie le 26 janvier 1924, sous le titre « Afflux au tombeau », dans les jours qui suivent immédiatement la mort de Lénine, la sincérité et la simplicité de son attachement transparaissent avec force. Il y décrit la foule venue rendre hommage au dirigeant révolutionnaire : « *Comment ne pas ressentir la ville à cette minute ! Qui n'a pas envie de voir le cher visage, le visage même de la Russie ?* ». Mais il faut citer ici le texte entier :

« Cette nuit, Moscou n'est pas comme d'habitude. Craquement du gel sous les pas dans les rues enneigées. Milliers de pas. Des groupes qui marchent : piétons patients venus de Zamoskvoriéchié, de la rue Pliouchtchikha, de la rue de la Taganka...

Plus on approche du cœur de Moscou, de sa tombe nocturne, plus enfle le murmure et plus les ombres des passants, sombres, se fondent en une forêt compacte qui se déplace.

L'Université, rue Mokhovaïa, bourdonne comme un rucher dans la nuit sourde. Les colonnes sont alignées. La rue Tverskaïa, étroite, bossue, est pleine d'une foule immobile. La neige se teinte de rose sous les braseros. Les cavaliers ont du mal à avancer dans ce noir flot humain.

Les portes de la pharmacie s'ouvrent grandes : la vapeur s'échappe de la boutique couleur framboise, une pomme n'aurait pas où tomber : on se réchauffe...

Révolution, tu t'es habituée aux queues. Tu as souffert, en 1919 et 1920 tu as attrapé des courbatures dans les files d'attente : et voici la plus grande, la dernière, sous le soleil nocturne, au tombeau de la nuit...

Lénine est mort, et sa dépouille est à Moscou ! Comment ne pas ressentir la ville à cette minute ! Qui n'a pas envie de voir le cher visage, le visage même de la Russie ?

Quelle heure est-il ? Deux, trois, quatre heures ? Et combien en reste-t-il à attendre ? Le décompte du temps est perdu.

Nous sommes debout dans l'étrange et nocturne forêt humaine. Des milliers d'enfants avec nous.

Le haut bâtiment blanc fond sous la lumière électrique. Trois bandes noires s'abaissent aux pieds de la foule. Là, dans l'incendie électrique, entouré de sapins, baignant dans les vagues éternellement fraîches de la foule, feu éteint, lui dont le front encore s'enflammait trois jours auparavant...

Tant de vies autour de lui qui aimait tellement la vie, d'un amour rude, d'un amour exigeant.

On se presse vers le brasero. Une fumée amère dévore le regard. Un artiste approche ses couleurs gelées, dégèle ses pinceaux ; la foule s'ouvre devant les automobiles, les chevaux.

Plus on approche, plus les gens se serrent étroitement :

- Par trois, trois par trois !

Une plaisanterie qui garderait sa place dans toute cette obscurité ! Mais comme un appel, c'est à la voix qu'on reconnaît les siens.

Sur le toit du théâtre, des télégrammes nocturnes s'allument, d'une écriture saccadée, sur un panneau. Des vendeurs de cigarettes vont et viennent. Non, non, et un rire d'enfant, comme déchirant l'air. Les enfants sont toujours les enfants : ils jouent même à saute-mouton.

Mais les détails de la vie ne sont pas une offense à la grandeur de cette minute.

Lénine aimait la vie, aimait les enfants.

Mort, il est le plus vivant, baigné de vie, d'une vie qui refroidit son front enflammé. »

Éditions La Dogana, 2018, pp. 199 et 200.

Devant le cercueil du dirigeant politique disparu, le leitmotiv de Mandelstam est donc la vie : « *Tant de vies autour de lui qui aimait tellement la vie, d'un amour rude, d'un amour exigeant* ».

Aucun anti-léniniste, aucun courtisan non plus, n'aurait été à même d'écrire un hommage aussi tendre.

« Le fardeau ténébreux du pouvoir »

Écrit par Mandelstam en 1918, dans un moment où la guerre civile contre-révolutionnaire se déchaîne en Russie, « Le crépuscule de la liberté » est souvent lu, à tort, comme une condamnation globale de la révolution d'Octobre – ce qu'autoriserait le mot à double entrée traduit ici par « crépuscule ». Toutefois ce mot russe désigne autant le moment où le jour sort de la nuit (l'aube) que celui où il y plonge. Or le choix d'un tel mot ambivalent est emblématique du mode selon lequel Mandelstam procède dans beaucoup de ses poèmes en regard du réel historique : par l'introduction d'une nomination qui sera ensuite cassée ou ébréchée par une autre, le vrai se tenant à l'intérieur des deux branches de cette sorte de pince.

Voici le poème entier, dans la traduction de Jean-Claude Schneider [éditions La Dogana, 2018, pages 182, 183] :

*« Louons, frères, le crépuscule de la liberté –
la sublime année crépusculaire.
Une pesante forêt de nasses
sombre dans un bouillonnement d'eaux nocturnes.
Sur les années sourdes tu te lèves,
O soleil, toi, le juge, le peuple.*

*Louons, frères, le fatidique fardeau
que porte, dans les larmes, le maître du peuple.
Louons le fardeau ténébreux du pouvoir
avec son intolérable joug.
Celui qui a un cœur, il peut entendre, ô temps,
s'échouer par le fond ton vaisseau*

*Nous avons en légions belliqueuses
attelé des hirondelles – et voici
qu'invisible est le soleil ; et les atomes,
tous, frémissent, pépient et s'agitent ;
à travers les rets de ce crépuscule dense,
invisible est le soleil et nage la terre.*

*Eh bien, soit, essayons : énorme, inhabile,
que vire et grince le gouvernail.
Nage la terre. Ô courage, cœur des hommes !
Comme charrue qui fend l'océan,
on se souviendra dans le glacial Léthé
que la terre nous a coûté dix ciels. »*

Le poème célèbre, sans triomphalisme mais sans dénigrement non plus, « *la sublime année crépusculaire* », au cours de laquelle une victoire populaire sans précédent a été remportée sous l'impulsion et la direction des bolcheviks. Il prend acte de ce qui a eu lieu. Tout en soulignant que, pour le dirigeant victorieux, le « *maître du peuple* » (selon les traductions adoptées ci-dessus), ce pouvoir représente d'emblée un fardeau effrayant, de sorte celui-ci ne saurait occuper une place si lourde que « *dans les larmes* ». Toute la complexité du poème est là : d'un côté acquiescement au réel de la révolution, à sa grandeur ; de l'autre intuition d'un problème majeur quant à son orientation et son devenir.

Il est très important de relever d'emblée l'immensité de la perspective historique dans laquelle ce poème place la révolution d'Octobre. La dimension de cet événement excède la seule Russie. La prise de pouvoir victorieuse par un peuple d'ouvriers et de paysans désormais à la tête de l'Etat est ici un changement cosmique, un tournant à échelle de l'univers. Ce que bien des gens, non seulement en Russie mais dans le monde entier, ressentirent alors comme tel. Et il vaudrait mieux ne jamais oublier que vingt ans plus tard l'un des enjeux majeurs de la politique nazie et de la guerre à l'Est, qui lui vaudra des soutiens de tous ordres, sera la destruction de la Russie soviétique, et du « judéo-bolchevisme » - catégorie dans laquelle le nazisme fusionnait sa haine des Juifs et sa haine du communisme. Mandelstam se fait, entre autres choses, par ce poème un gardien fidèle de la signification universelle et inouïe de cette révolution.

Un peuple-soleil illumine de sa lumière un univers bouleversé. C'est ce peuple dont l'existence et la volonté ont jugé et tranché. C'est son intervention qui a mis fin aux « *années sourdes* », selon les mots par lesquels Mandelstam (reprenant un vers de Blok) qualifie, dans son petit livre « Le bruit du temps », les dernières années du 19^{ème} siècle.

Sous le poids de cette victoire inouïe, le poème décrit la terre tout entière comme ayant viré de bord, tel un navire énorme. Cette figure est l'une de celles que je propose de désigner comme « matricielles », et elle est présente également dans un autre poème de 1918, au cœur de la description angoissée d'un Petrograd agonisant :

*« Un monstrueux vaisseau dans le vide espace
Vogue, gonflant, déployant ses ailes –
Et dans un dénuement, ô verte étoile,
Ton frère, Pétopol, agonise ».*

Une seconde figure incroyable, celle d'hirondelles réunies en « légions belliqueuses », concentre l'activité populaire innombrable dont il a fallu réunir l'envol pour que soit mené à la victoire le soulèvement révolutionnaire, et que s'arrache à son inertie le lourd vaisseau immobile du temps. Image de conte, inoubliable par sa puissance de réel. Quasiment une image de science-fiction ! Et voici l'autre branche de la pince : l'infinie démultiplication, atomisation, des actes recouvre et cache en partie la lumière du soleil, créant en retour une sensation de crépuscule en plein jour. L'époque qui s'est ainsi ouverte est l'aube possible d'une liberté sans précédent, mais qui inclut sans doute en même temps un crépuscule de la liberté antérieure.

L'impulsion révolutionnaire agit à la fois comme un gouvernail (qui oriente) et comme une charrue (qui laboure l'épaisseur du temps). Quant au pouvoir d'Etat pour la première fois conquis, il se révèle être un fardeau : à la fois « *fatidique* », car il est impossible de s'y soustraire, et « *ténébreux* » car les tâches qu'il prescrit demeurent obscures, voire sinistres.

Le poème intuitionne ainsi ce qui sera un immense problème de toute construction du communisme : la contradiction entre la prise du pouvoir d'Etat et le nécessaire dépérissement de tout Etat. Marx avait pressenti pour la première fois ce problème, devant l'invention des Communards attelés dans le Paris de 1871 à défaire la machinerie de l'Etat bourgeois et à la remplacer par l'action organisée de gens ordinaires. Il nourrira également les angoisses et les doutes de Lénine avertissant qu'en dépit de l'invention des Soviets, l'Etat soviétique ressemblait beaucoup trop à l'Etat tsariste dont il avait hérité, et cherchant désespérément les moyens, non encore trouvés, de le transformer. Nul ne pouvait ignorer ce souci, dont Lénine faisait état publiquement dans différents textes publiés au cours des dernières années de sa vie. (Lire sur ce point le très précieux recueil de textes publiés en 2014, sous le titre « Mieux vaut moins mais mieux / et autres textes de 1923 », aux éditions de l'éclat).

Le poème ne se retourne pas contre cette situation dont il désigne le caractère problématique. Il ne la condamne pas et il ne s'en exempte pas. Il est tout entier au contraire dans le registre d'un « nous ». « *Essayons* », dit-il et c'est là une tâche proposée à tous, à travers l'image finale, vertigineuse, d'une terre-charrue labourant l'océan. « *Essayons* », désigne non seulement le caractère collectif de la tâche mais que le poète s'en déclare comptable aux côtés de toutes et tous. Au plus loin de l'irresponsabilité de celles et ceux qui délèguent à d'autres, après les avoir élus, le soin de faire ce qu'il y a à faire, le poème appelle à tenir ferme le gouvernail et à tenter de maîtriser le gigantesque mouvement collectif qui s'est ainsi mis en branle. Dans la conscience que cela coûtera des efforts immenses et que ces efforts seront nécessairement malhabiles, peut-être même vains, en raison du caractère inouï d'une situation historique dans laquelle la terre ne se contente plus de tourner sur elle-même : elle « nage »

littéralement dans un espace nouveau, tel un vaisseau lancé vers le large après avoir largué toutes ses amarres.

La révolution d'octobre 17 a constitué aux yeux de Mandelstam un événement populaire et ouvrier d'une importance et d'une ampleur immenses, et dont il ne reniera jamais le réel. « Le Crépuscule de la liberté » inscrit ce réel dans la figure inoubliable d'une terre ayant largué ses amarres et nageant de façon périlleuse dans un espace difficile à maîtriser, mais auquel il est impératif de se confronter. Avec peut-être, dans les deux derniers vers du poème, une réminiscence de la « Comédie » de Dante, suggérant un possible engloutissement de la tentative, à l'instar de ce qui arrive au Chant XXVI de « l'Enfer » à la barque d'Ulysse et à ses rameurs enragés faisant route vers l'inconnu et payant du naufrage dans un tourbillon leur audace sans précédent.

« Mon souci est d'or : épuiser le poids du temps »

Le poème intitulé « Le 1^{er} janvier 1924 », commencé à Kiev en début de cette année 24, sera achevé peu après la mort de Lénine qui se produit le 21 janvier. Il se nourrit de l'inquiétude qui saisit Mandelstam à l'approche de la disparition de celui qui ployait sous le « *joug intolérable* » du pouvoir d'Etat, et qui seul sans doute était capable de le porter « *dans les larmes* » - c'est à dire dans cette souffrance et ce scrupule -, tel que Mandelstam l'avait fait comparaître dans « Le crépuscule de la liberté ».

Avec « Le 1^{er} Janvier 1924 » surgit la figure du siècle comme un être vivant, un être malade, dont le crâne est « *meurtri* », dont les paupières sont « *deux pommes pesantes, somnolentes* », et dont la « *belle bouche argileuse* » est porteuse d'un souffle de vie qui « *chaque jour s'affaiblit* ». De façon indémêlable, la tendresse pour ce siècle agonisant est celle de

Mandelstam, mais aussi bien celle de Lénine, ce « *filz vieillissant* » contre le bras duquel le siècle vient « *se serrer* ». Et, de façon tout aussi indémêlable, à l'un comme à l'autre appartient l'inquiétude de celui qui « *du siècle a soulevé les paupières malades* » et qui appréhende d'entendre désormais revenir :

*« l'incessante rumeur, lorsque grondent
les fleuves des temps fourbes et sourds ».*

Au-delà du chagrin de la mort de Lénine, le poème pressent avec angoisse le retour des temps sourds, auxquels le peuple-soleil avait mis fin en octobre 17.

Dans la lecture des poèmes de Mandelstam, il faut être attentif au réseau d'images matricielles qu'ils produisent et qui les organisent, sans nécessaire consécution logique. Il vaut peut-être mieux parler à leur propos de « figures » matricielles, dans la mesure où ces images sont des figures de pensée, ou plus exactement des sortes d'explosions imagées dans lesquelles la pensée se concentre en une figure, qui pourra se retrouver par la suite dans un autre contexte, où reviendra et s'approfondira ce qu'elle rassemblait et tenait. C'est à mon sens ce qui rend compte du caractère ouvert du poème chez Mandelstam, et des nombreuses variations et reprises qu'un même poème peut connaître. Non pas en vue d'un achèvement ou d'une stabilisation de la pensée, mais au contraire par souci d'en relancer le mouvement, de s'approcher encore un peu plus de sa cible. Il existe ainsi dans son œuvre un véritable réseau de figures matricielles qui l'habitent avec force et qui y réapparaissent, parfois à de longues années de distance. Ou dont au contraire la rémanence et la répétition identifient une séquence, que les commentateurs ont parfois

appelé « cycle », mais qui évoque plutôt les « périodes » qu'on rencontre dans l'œuvre d'un peintre. Que Mandelstam n'écrive quasiment jamais ses poèmes mais qu'il les dicte, et les confie ensuite à la mémoire, est lié au fait qu'il compose lui-même sous la dictée du poème, c'est-à-dire dans l'attention la plus concentrée et la plus fidèle possible à la survenue de ces figures inouïes.

Une de ces figures matricielles apparaît et insiste dans « Le 1^{er} janvier 1924 » : celle de « *la chaux dans le sang* ». Elle va d'abord de pair avec la douleur éprouvée à « *chercher la parole perdue* », à « *lever ces douloureuses paupières* » du siècle et à rassembler « *pour la tribu étrangère / les herbes de la nuit* ». Plus loin, on retrouve, caractérisant le siècle, la « *couche de chaux dans le sang du fils malade, / qui durcit* ». Tandis qu'à la fin du poème, « *la couche de chaux dans le sang du fils malade / se dissipe* » et qu'« *un rire gicle, heureux* ». Or, on utilise ordinairement la chaux pour faire disparaître des cadavres (c'est ainsi par exemple que les services secrets belges ont fait disparaître au Congo le corps torturé de Lumumba), mais aussi pour les recouvrir et empêcher la propagation de la maladie en cas d'épidémie. Ici la chaux a devancé la mort, elle a pénétré le sang malade et y a prématurément durci, avant de se dissiper.

La lucidité de Mandelstam anticipe ce qui va se produire dans les suites de la maladie et de la mort du dirigeant qui incarnait et portait la révolution :

*« Je sais : chaque jour s'affaiblit le souffle de vie,
Encore un peu et va s'interrompre
La chanson simple parlant des offenses d'argile
Et dans les bouches l'étain couler ».*

À « *la chanson simple parlant des offenses d'argile* », où l'on peut entendre résonner la matière politique des discours de Lénine, succèdera un métal pesant qui coulera dans les bouches pour les fermer – image qui anticipe l'ère stalinienne. La mort, qui se rapproche un peu plus à travers chacune des attaques de la maladie qui frappe Lénine, signe l'agonie de cette part du siècle que Mandelstam a pu, et voulu, dire sien. La tentation existe alors de s'enfuir « *loin d'ici et loin de mon seuil* ». Mais « *Où me sauver ?* »

Dans la nuit hivernale d'un Moscou couvert de neige, une autre figure de blancheur est convoquée, celle de la conscience « *pareille à du sel répandu sur les pavés* » – celui qu'on déverse dans les rues pour dissoudre la neige gelée. Cette conscience appartient à celui que l'envie saisit de s'enfuir, loin de toutes les menaces à venir et de cette douleur, et c'est cette tentation qui « *blanchit* » sous son regard.

Le poème engage un simulacre de fuite hâtive, en traîneau, par les rues d'une ville enneigée, « *en route pour pas loin* », dans un espace partout hanté par ces « *pommes* » qui figurent les paupières malades du siècle – « *la neige, comme hier, sent la pomme* » / « *le bruit gelé du traîneau craque comme une pomme* » – tandis que tout se « *desquame en sonatine soviétique / En souvenir de cette année vingt* ».

En réalité il n'y a « *nulle part où le fuir, ce siècle souverain* », conclut le poème. Le poème est rendu à son réel et renonce au départ aussi rapidement qu'il l'a envisagé :

*« Moscou est de nouveau Moscou. Je lui dis « Bonjour !
Ne m'en veux pas, ça ne compte plus.
Comme autrefois je salue la confrérie :
gel qui mord, justice de brochet. »*

Les risques qu'il y a à rester, le poème les évalue, sans illusion, mais avec une modération sarcastique :

« Que veux-tu d'autre ? On ne te touche pas, te tue pas ».

Il n'est pas temps en tout cas de retourner son jugement, de répudier son ralliement au « *quart état* » c'est-à-dire au prolétariat révolutionnaire. Ce serait comme passer à l'ennemi, avance le poème sur un ton qui demeure dubitatif, à mi-chemin entre conviction et distance :

*« Se peut-il qu'à l'ignoble médisance je livre
[...]
La merveilleuse promesse faite au quart état,
Ces grands serments jurés dans les larmes ? »*

Le poème prend fin âprement, dans la certitude que tout ce qui aura lieu à l'avenir relèvera de l'assassinat, de l'hommage obligé et du mensonge. Mais il lui reste ce qu'en tant que poème il peut toujours faire :

*« Arrache au cartilage de l'underwood sa touche –
Tu trouves l'arête du brochet ;
Et la couche de chaux dans le sang du fils malade
Se dissipe, un rire gicle, heureux... »*

Et cela même si la « *sonatine simple* » de la machine à écrire – simple comme la chanson qui parlait des « *offenses d'argile* » - n'est que

« *l'ombre de ces puissantes sonates* » que donne à entendre le temps historique, dans ces effervescentes et trépidantes années 20.

Or deux ans après la mort de Lénine, Mandelstam s'éprouve incapable de composer aucun poème. Il affronte une sorte de trou noir, de béance. Mon hypothèse est que ces années d'interruption du poème sont des années liées à sa perception profonde de ce qui est en train de se défaire, de se brouiller en Russie, avec la disparition de Lénine, et dont « Le 1er Janvier 1924 » anticipait le risque et la menace. Car sur les deux bords de ce silence de cinq ans, il y a d'un côté une Russie qu'on peut dire « léniniste », celle de la prise du pouvoir révolutionnaire et de la guerre civile ; et de l'autre la mise en place et la consolidation de la terreur stalinienne. Or, dans l'une comme dans l'autre de ces périodes, quoique dans des termes et avec des enjeux très différents, Mandelstam ne conçoit pas son poème autrement que comme un analyseur du pouvoir d'Etat, et plus encore comme une figure capable d'entrer en interlocution d'égal à égal avec lui.

Une déclaration de 1928, répondant à une enquête intitulée « L'écrivain soviétique et la révolution d'octobre » donne une indication qu'il convient, je crois, de suivre à la lettre : « *La révolution d'Octobre a forcément retenti sur mon travail, dans la mesure où elle m'a privé de ma « biographie », du sentiment de mon importance personnelle. Je lui suis reconnaissant d'avoir mis fin une fois pour toutes à ma tranquillité d'esprit, à une existence assurée par une rente culturelle... Je me sens en dette envers la révolution, mais lui apporte des talents dont, pour le moment, elle n'a pas encore besoin* » [« Oeuvres en prose », édition La Dogana, 2018, page 683]. Une compréhension faible et faussée serait de réduire cette déclaration à une plainte : je suis un révolutionnaire, mais ils ne veulent pas de moi. Tentons d'en avoir une intelligence plus haute. Cette déclaration

est parfaitement claire sur le caractère décisif de l'intériorité de Mandelstam à la révolution et parfaitement lucide sur la distance qui, non de son chef, non de son gré, tient celle-ci, « *pour le moment* », éloignée de son œuvre.

Sa femme Nadejda a donné un résumé magnifique de la subjectivité de Mandelstam : « Pour lui, le chemin ne s'écarterait pas des hommes mais, au contraire, allait vers eux. Il se sentait non pas un homme placé au-dessus de la foule, mais un membre de cette foule » [« Souvenirs » page 213]. Le mot « foule » a toute sa place ici : il rappelle que les années 20/30 en Russie sont des années où ce sont des foules qui agissent, des masses de gens en mouvement. Mandelstam se veut un membre de ces foules, il est partie prenante de la volonté d'un futur inédit qui les anime. Mais on verra qu'il est aussi celui qui perçoit les antinomies politiques de la situation historique : les problèmes redoutables qui s'y nouent, et dont il n'a pas la clé, pas plus que quiconque, mais dont il lui revient de nommer avec lucidité et droiture l'existence.

On pourrait soutenir qu'il y a quelque chose de semblable dans la subjectivité de Mandelstam et dans celle de Lénine. Là où Lénine entre dans les questions de la politique sous l'enseigne de quelle est la situation et quelles sont les tâches révolutionnaires qui en découlent, Mandelstam entre dans le poème sous l'enseigne de quelle est la situation existentielle et quelle charge, quelle déclaration sur le temps en découlent.

Cette position est par ailleurs profondément cohérente avec la conception de la poésie qui est la sienne, et qu'on trouve affirmée dans maints poèmes, mais aussi dans ces lignes de « *Verbe et Culture* » : « *La poésie est l'araire [la charrue] qui affouille le temps pour en faire émerger les couches profondes, son tchernoziom* » [« Œuvres en prose », La Dogana, 2018, page 322]. Autrement dit : le temps historique n'a, par lui-

même, aucune signification simple, univoque, il doit être interrogé dans ses profondeurs, pour que puissent être discernées les vérités et les difficultés, les mensonges aussi, qu'il porte. Telle est la charge, selon Mandelstam, du poème-charrue.

Mandelstam, « ami à vie des vivants »

Faire entendre cette dimension essentielle de l'œuvre de Mandelstam se heurte aujourd'hui à l'étouffoir d'une conjoncture mondiale où seuls des desseins criminels prospèrent sur un fond général d'atonie. Je finis par penser que l'obstacle contemporain est ce que je nommerai le « préjugé démocratique » dans lequel nous vivons, et l'orgueil insensé qui l'accompagne. C'est entendu, n'est-ce pas, nous vivons dans un monde qui ne connaît pas d'alternative et qui, à défaut d'être le meilleur, rêve absurde, est en tout cas, on nous le garantit, le moins pire. Nous sommes dressés à nous représenter qu'en toutes choses il y a des méchants et des bons, mais nous n'avons aucune idée de ce qu'est le mal dans notre propre univers, ni aucune idée de ce que pourrait être la bonté. Notre monde actuel est sans portes ni fenêtres, si étroit que nous n'en mesurons même pas les limites. Une taie recouvre nos regards et nous empêche de percevoir pour ce qu'elle est toute chose qui n'appartient ni à ce monde ni à ce temps. Mandelstam invoque un nécessaire « *sixième sens* » pour que le poème puisse saisir ce qu'il y a de plus essentiel et de plus subtil, qui peut être à la fois invisible et présent. Or il me semble que nous sommes la plupart du temps privés d'organes sensibles : que nous ne sentons plus rien, ne ressentons rien avec acuité. Quel réel nous ouvre à la joie, au rire, aux larmes ? Quel art nous accorde aujourd'hui à la douleur, à la compassion, à la pitié ? Et que faire d'un Mandelstam, si on ne lit plus ses

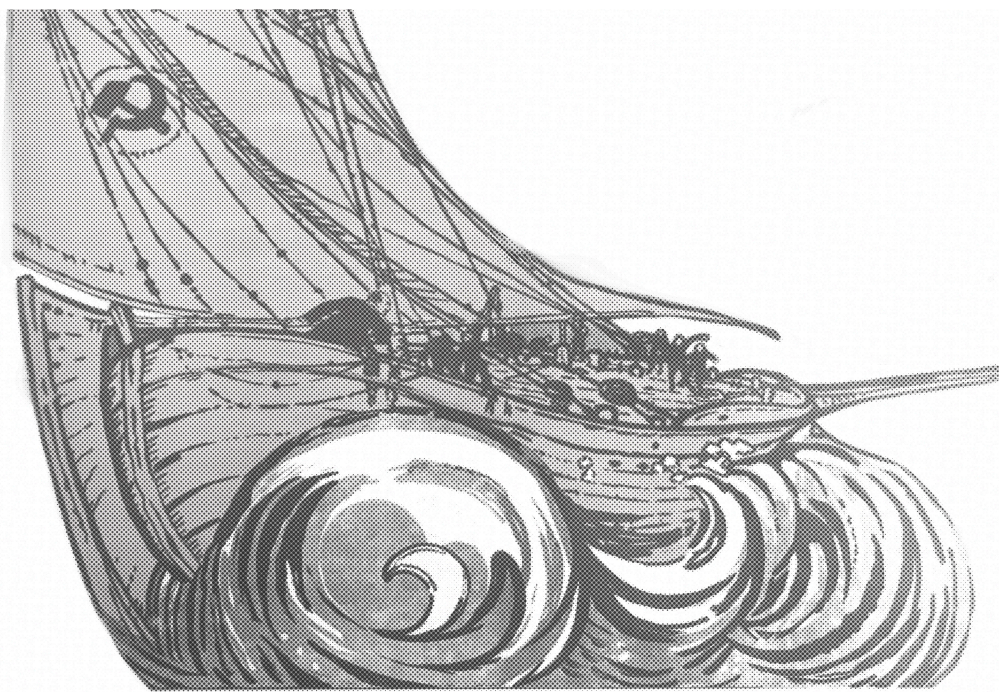
poèmes qu'au prisme négatif du maintien de sa liberté intérieure sous un régime répressif ?

Nadejda Mandelstam ne sera jamais assez saluée et remerciée pour le courage et la ténacité avec laquelle elle a conservé tant des poèmes de son mari, et fait par la suite dans les années 50 à 70 le récit de leurs années de persécution et d'errances forcées. Néanmoins, sur bien des points cruciaux qu'il lui arrive de mentionner avec loyauté, sa vision diverge grandement de celle de Mandelstam. Elle a, en particulier, contribué à donner de lui une image de dissidence générale en regard de l'ensemble de leur époque, une image qu'il est très nécessaire de ne pas suivre à la lettre, sauf à s'égarer au plus loin de ce qui constitue le rapport et l'apport du poète aux conjonctures historiques qu'il a traversées.

Je vais proposer pour ma part une hypothèse hardie et qui ne me fera pas beaucoup d'amis, mais je la crois plus près du réel et d'une vérité : si la poésie de Mandelstam crée en nous cette inépuisable puissance de joie, quand bien même elle se déploie dans des circonstances politiques et matérielles terriblement difficiles, ce n'est pas parce que nous sentirions en elle une résistance héroïque au désastre, mais bien parce que nous percevons que c'est en elle que se maintient le désir révolutionnaire et communiste. En elle et par elle ce désir existe non pas comme une aspiration à venir, ni comme la déploration d'un manque, mais comme un réel déjà là, irréductiblement là, et avec qui il faut d'ores et déjà compter, si solitaire et encerclé soit-il dans son expression.

Les réalisations sociales, économiques, ou artistiques que le Parti-Etat stalinien impose prétendent être sur la voie de la révolution et du communisme. Le poème matérialise pour sa part un tout autre réel, incluant un souci du bien commun, que non seulement dictature et persécutions ne font pas dévier mais renforcent. Et c'est parce que Mandelstam ne cède pas sur ce que doit être et doit faire le poème dans ces

temps terribles, que nous pouvons être instruits aujourd'hui, de façon éblouissante et singulière, de ce que cette époque portait d'immense, d'incommensurable. Ce n'est pas du tout la même leçon que celle qui nous est prodiguée sous le nom de « totalitarisme » et qui vise à établir qu'il n'y aurait rien d'autre à retenir que crimes, morts et chaos. Face à Staline il y eut, entre bien d'autres figures, l'opiniâtre pensée-poème de Mandelstam. De cette œuvre, il faut résolument dérouler les fils de la tendresse et de la joie : une joie dont l'existence stupéfiait beaucoup de ses contemporains, et qu'aucun vrai lecteur de Mandelstam ne peut nier.



Serez-vous de nos correspondants ?

Nous voudrions créer un réseau de Correspondants qui seraient d'accord pour recevoir nos documents, les lire mais aussi y répondre ou y objecter de façon argumentée, puis à leur tour diffuser cet ensemble autour d'eux, afin que ces idées soient connues et discutées, non pas dans l'anonymat des réseaux, mais dans le courage des présences. Pour ce faire, vous pouvez nous sur le site: ardentespatiences.org ou en écrivant à l'adresse : ardentespatiences@proton.me

